

教师必读文库
《中国教育名家名作精读丛书》
北京师联教育科学研究所 编 选
总主编 冯克诚



(第二辑·第十二卷)

[宋]王安石
(1021年~1086年)

“荆公新学”教育思想与教育论著选读



中国环境科学出版社 出
学苑音像出版社 版

图书在版编目(CIP)数据

中国教育名家名作精读丛书·第二辑/北京师联教育科学
研究所主编. —北京:中国环境科学出版社, 2006. 5

ISBN 7 - 80135 - 738 - 8

I. 中... II. 北... III. 教育名著 - 作品综合集 - 中
国文学 IV. I 211

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 131427 号

中国教育名家名作精读丛书·第二辑
[宋]王安石“荆公新学”教育思想与教育论著选读

北京师联教育科学研究所 编 选

总主编 冯克诚

中国环境科学出版社 出版发行
学苑音像出版社

★

北京密云红光印刷厂印刷

2006 年 5 月第 1 版第 1 次印刷

开本 1/32 印张 195 字数 5066 千字

ISBN 7 - 80135 - 738 - 8

全二十册定价 526.00 元(册均 26.30 元)

(ADD 北京市朝阳区三间房邮局 10 号信箱)

P. C. 100024 Tel 010 - 65477339 010 - 65740218(带 Fax)

E - mail :webmaster@BTE - book.com Http ://www. BTE - book.com

教师必读文库
中外教育名家名作精读丛书
出版说明

教师职业化、专业化是当今世界教育改革共同关注的热点和焦点问题之一。教师职业素质素养达到基本要求和提高,是当前教育改革和课程改革的急迫要求。为此,我们组织相关专家重新系统地、较完整地遍选、编译、评注了这套适合中小学教师职业阅读的《中外教育名家名作精读丛书》。其编选原则和方针是:

1. 从古至今,各时代、各地区和国家有代表性,和对当代及后世教育发生直接影响的教育家及其教育思想的代表作品、经典论述。教育家的教育实践风范和教育思想对当代和后世的影响远大于制度影响,同时,对现实教师的成长也有借鉴和参考作用。作为职业教师,总听说、总涉及但在学校图书馆里总缺乏的那些著作是我们这次系统编选的重点。

2. 全套分中国卷 100 种、外国卷 100 种,每二十种为一辑,共十辑,约 200 种,同时出齐。每种含教育家的生平、教育事迹、教育成就、教育思想评析和经典教育论著选读及注解解读导读两部分。这对于全面深刻和原原本本地了解学习、运用教育家的思想和著作是十分有益的。

编者
2006 年 4 月

目
录



中国教育名家名作精读丛书 第二辑·第十二卷

[宋]王安石“荆公新学”教育思想与教育论著选读

上 篇

王安石教育思想和教育实践

时代、生平和著作	(3)
(一)教育思想和教育改革的时代背景	(3)
(二)生平和著作	(6)
“荆公新学”的学术渊源与为学旨趣	(13)
(一)“熙丰新法”与“荆公新学”	(21)
(二)改革时代对理性精神的呼唤和对主体价值的肯定：“荆 公新学”的社会历史背景	(28)
(三)王安石的回答——身心性命道德义理之旨的提出	(59)
教育改革和教育主张	(89)
(一)改革科举考试制度	(89)
(二)改革学校教育制度	(93)
(三)置经义局、撰《三经新义》	(98)
(四)教育理论主张	(102)
(五)义理之学 教材演论	(108)

下 篇

王安石教育文论选读

王安石教育语录分类解读	(169)
(一)关于哲学观点和人性论	(169)
(二)关于教育目的与作用	(177)
(三)关于教育方法和教材内容	(181)
(四)改革科举制度和改革学校教育内容的主张	(185)
王安石教育文论选读	(188)
送孙正之序	(188)
伤仲永	(189)
与马运判书	(190)
鄞县经游记	(190)
上相府书	(191)
先大夫述	(191)
上杜学士言开河书	(193)
上运使孙司谏书	(194)
善救方后序	(196)
省 兵	(196)
通州海门兴利记	(197)
金谿吴君墓誌铭	(198)
辞集贤校理状	(199)
辞集贤校理状二	(200)
桂州新城记	(200)
上执政书	(202)

上欧阳永叔书	(203)
上欧阳永叔书二	(204)
上曾参政书	(205)
答王深父书	(206)
上仁宗皇帝言事书	(207)
与逢原第一书	(226)
寄赠胡先生并序	(227)
度支副史应题名记	(228)
相度牧马所举薛向劄子	(229)
唐百家诗选序	(230)
除知制诰谢表	(232)
上时政疏	(232)
曾恐作仁寿系太君吴氏墓志铭	(234)
虔州学记	(235)
答韩求仁书	(238)
辞赴阙状	(239)
辞赴阙状二	(240)
辞赴阙状三	(240)
上富相公书	(241)
庙议劄子	(241)
论孙觉令吏人写章疏劄子	(242)
乞制置三司条例	(243)
进戒疏	(244)
答吴孝宗书附录	(245)
答手诏封还乞罢政事表劄子	(246)
答司马谏议书	(246)
答曾公立书	(247)
祭欧阳文忠公文	(248)

观文殿学士知江宁府谢上表	(249)
周礼义序	(249)
诗义序	(250)
书义序	(251)
洪范传	(251)
书洪范传后	(266)
进洪范表	(267)
乞改三经义误字 劄子 二道	(268)
答手诏言改经义事 劄子	(269)
改撰诗义序 劄子	(269)
进字说 劄子	(269)
进字说表	(270)
熙宁字说序	(271)
进字说	(272)
答吕吉甫书	(272)

上 篇

王安石教育思想和教育实践



王安石是我国北宋时代著名的政治家、哲学家和文学家,这已为历史所公认,但作为教育家,在教育史上尚未给予重要的地位。列宁曾经指出:“王安石是中国十一世纪时的改革家。”^①也是指他在政治方面的改革而言。

王安石在执政的8年中,对社会的政治经济进行了一系列改革,这就是历史上有名的所谓“新法”和“新学”。“新学”是“新法”的根据,又为推行“新法”服务。“新法”基本上是适合北宋中期社会生产力的发展,并反映中小地主阶级利益的要求的,但它触犯了大地主阶级的既得利益,因而遭到守旧派的反对。然而,新法所实行的措施,有一些在以后还是保持下来,对生产力的发展起一定的促进作用。清颜元给王安石的评价是:“慨然欲尧舜三代其君,其行法……皆属良法,后多踵行。”^②王安石“新学”的唯物主义思想,震撼了当时的学术思想界,他所修撰的《三经新义》,一时为学者所传习,有司并用以取士。宋苏轼承认王安石的学术地位,说他是“网罗六艺之遗文,断以己意,糠粃百家之陈迹,作新斯人”^③。这是指他学识广博精深,并有独特的见解,能推陈出新,有创见有发展。为了推行新法,王安石以“新学”为理论依据,阐发他的教育思想,对当时的教育和科举进行了改革,为国家培养了一批通经致用的佐治人才。王安石的“新学”与当时的“洛学”(以司马光、程颢、程颐为代表)、“蜀学”(以苏洵、苏轼为代表)并称。“洛学”、“蜀学”与“新学”相对立。王安石的“新法”、“新学”以及教育、科举上的改革,引起当时以司马光为首的守旧派的猛烈围攻。理学奠基人程颢、程颐攻击说:“大患者却是介甫之学。……介甫之学坏了后生学者。”^④后来集理学之大成者朱

① 《列宁全集》第十卷:《修改工人政党的土地纲领》。

② 《宋史评》。

③ 《东坡外制集》卷上。

④ 《河南程氏遗书》第二上。

熹也认为王安石是“违本旨,弃旧说,惑异教,文奸言”^①。司马光为相,立即罢废新法,也禁止了新学,而王安石苦心孤诣经营的教育和科举改革,就全被推翻了。

在中国历史上,像王安石那样所提出的改革,对当时政治经济和教育发生重大影响的为数也不多。然而,历史上关于王安石及其改革的评价却起落不定。王安石死后,曾一度把他看成是“圣贤”,“配享神宗庙庭,崇宁三年,又配食文宣王庙,列于颜、孟之次”^②,不久又被罢祀。此后几百年间,王安石几乎成为名教的罪人,误国的奸臣,这大约与朱熹把王安石说成是“迷国误朝”的罪魁祸首,并把一些诋毁王安石的言论编入《三朝名臣言行录》有关,后来读史者对这位“大贤”所录也就深信不疑。《宋元学案》把王安石的学术思想标目为《荆公新学略》,附在全书之末,不给以正统地位,其实也是对新学的贬落之意。杨希閔《熙丰知遇录》有一段话,较为公允,为这种是非颠倒,造作语言,诬罔事实的历史公案,作出历史的论断:“荆公不萦情于禄利,有治效,能文章,……郁郁不获竟其志,而丛垢积谤,阅今五六百年犹未能静。呜呼,今古是非之争,未有过于论熙丰君臣者矣。……奸臣借以继正人而洛党尤多,门人子孙欲雪其恨,则造作语言,诬罔熙丰事实,以见元佑之是,绍述之非,庶几党祸可解,获罪者可申也,其用心良苦。不料朱子偏信之,遂胪入言行录,元臣修史者,又信大儒所著,更不加核,据以入宋史,而是非遂一定不变矣。”^③

关于王安石其人,其新法,其新学,其教育思想和教育改革的评价问题,数百年来是一个聚讼莫决的公案。这里仅就王安石的为人、治学态度、学术思想、教育思想和教育、科举改革等方面,作初步探讨和评价。

① 《朱子大全·谈两陈谏议遗墨》。

② 《宋史·王安石传》。

③ 《王文公年谱考略节要附存》卷二。

时代、生平和著作

王安石字介甫,江西临川人,生于宋真宗天禧五年(1021年),卒于哲宗元祐元年(1086),享年65岁。元丰三年神宗封他为荆国公,故也称他为王荆公。

(一)教育思想和教育改革的时代背景

北宋中期,国家“百年无事”,社会生活稳定,文化经济日益繁荣。到英宗朝,政治军事上的种种弊端暴露出来。边疆民族矛盾加剧,国内社会阶级矛盾激化。如何充实国力,巩固国防,缓和阶级矛盾,保持社会安定,已成为统治阶级有识之士所关心的问题。

北宋王朝鉴于唐后期藩镇割据之害,便把兵力集中于京畿附近,巩固中央集权制,削弱边将兵权和边防力量。因此北方辽和西方夏的政权,一直与北宋并存,长期时常入寇,骚扰边境,这是中国历史上少见的。真宗为了取得一时苟安,采取屈辱求和的政策,与辽签订了“澶渊之盟”,每年向辽输纳币银数十万两和绢数十万匹;又与西夏结和,每年赐银、绢、缣、茶等共数十万。仁宗年间,为了抵御外患,增兵至120多万,8年间增兵至6倍之多。此外,宗室官吏受禄者,每年不断增加,以仁宗朝来说,每年就需银1200余万缗。国库匮乏,国家财力穷困,势不得不竭民膏脂,以资维持,以给军饷,人民不堪负担,生产趋于凋敝。王安石对此屈辱求和以图苟安的政策,极为愤慨。

国内的阶级矛盾表现为封建统治者实行“不抑兼并”的政策,豪族地主和官僚贵族的兼并情况十分严重,形成了“富者有弥望之田,

贫者无卓锥之地”的局面。残酷的地租和高利贷的剥削,封建赋役和官吏的巧取豪夺,使得广大农民生活极为贫困。一些中小地主,也由于大官僚大地主的土地兼并和负担不起沉重的赋役,频频破产。加之南北水旱灾患相因,灾民流亡失所,“市有弃饿婴”^①、“百室无一盈”^②,死者白骨遍野,生产遭到破坏,人民沦于无以聊生的境地。

王安石认为造成这种内外交困、“积贫积弱”局面的原因是:

- (1)当政者不知效法先王之法度;
- (2)俗吏俗儒因循苟且;
- (3)豪族大地主兼并与掠夺。

因此当务之急是要“法先王之意、以改革当时之弊政弊法”。法度不改,兼并不摧,就不可能改变这种混乱、剥削和贫困的局面。然而,要改变这种弊法弊政,最大的阻力是“俗吏”和“俗儒”,俗吏乱政,俗儒保护“兼并”。他在《答司马谏议书》中说:“人习于苟且非一日,士大夫多以不恤国事,同俗自媚于众为善。上乃欲变此,而某不量敌之众寡,欲出力助上以抗之,则众何为而不汹汹然?”^③又说:“祖宗之法,未必尽善,可革则革,不足循守。”^④所以要变法,首先就要制造舆论,提出变法的理论根据,揭露当时俗吏的腐败,抨击一般俗儒的顽固保守。他敢于同“俗吏”、“俗儒”展开论战,提出变法的思想。他说:“人言固不足恤者,苟当于义理,则人言何足恤?”^⑤他在任地方官时所逐渐形成的哲学思想和变法主张,便成为他后来坚决实行变法的思想武器。

王安石的变法思想,是讲治道,摧兼并,实施裕民和惠民的政策。

① 《临川先生文集》(以下简称《文集》)卷一二,《发廩》。

② 《临川先生文集》(以下简称《文集》)卷一二,《发廩》。

③ 《王文公文集》卷第八。

④ 《司马文正公传家集》第七五卷。

⑤ 《长编纪事本末》第五九卷。

裕民和惠民是儒家实施治道的一贯思想。这种思想早见于经史文献。《泰誓》说：“天视自我民视，天听自我民听。”《无逸》说：“怀保小民，惠鲜鰥寡。”《周礼》提出以“九戒”（谷、牧、百工、商贾等）任万民，是王业之基。孔丘说：“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”^①又对冉有说：“既庶矣，富之。”^②王安石提出了“三代于百姓，公私无异财”^③和“愿见井地平”^④的希望，主张耕者必有其田，使农民富起来，反对重税赋和横加暴敛，特别是要禁止兼并和掠夺。这就是他所想望的善法和善政。他认为只有这样，才能挽救积贫积弱的形势，以图永治久安。由于王安石本人的阶级局限与时代局限，他认为推行善法善政，只有依靠加强和巩固皇权来实现。这时神宗正面临着皇权与豪族地主之间的矛盾亟待解决，使用王安石为得力的助手，于是一场中央集权制自上而下的改良主义的改革，也就是“新法”，就此开了端。王安石推行的新法，有青苗法和农田水利条约、保甲法、募役法、方田均税法、均输法和市易法等。例如青苗法和农田水利条约是利用国家控制钱谷，发放农民信贷，补助农民解决口粮问题，同时兴农田水利，发展生产，挤掉兼并之家的豪夺，也就是“散惠兴利，以为耕敛补助，哀多益寡，而抑民豪夺”。又如募役法的意图，是不分等级和贵贱，对国家公共职能所负的职役平均起来，反对官户、贵族的特权，卫护中小地主阶级的利益。因此贵族官僚攻击王安石是破坏祖宗法规的“大奸”。其它诸法虽各有利弊或缺点，但总的来说，新法确是沉重打击了大地主和豪族官僚，并给农民和中小地主带来了一些好处。

王安石的教育思想、学术思想和他的政治思想是密切联系着的。

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·子路》。

③ 《文集》卷四，《兼并》。

④ 《文集》卷一二，《发廩》。

他的教育思想是因政治经济的改革而产生,并为政治经济的改革而服务的。他在《洪范传》与《夔》等文中,一再阐明国家最急之务是“裕民”,然后“教民”。他说:“为政于天下者,在于富之、善之。”“富之然后善,何也?所谓治人者,教化以善之也;所谓富之然后善者,政以善之也。徒教化不能使人善,故继之曰‘凡厥正人,既富方谷’;徒政亦不能使人善,故卒之曰‘汝弗能使有好处于两家,时人斯其辜’也。”^①又说:“民窘于衣食,而欲其化而入于善,岂可得哉?故命弃以为稷也。民既富而可以教矣,则岂可以无教哉?故次命契以为司徒也。”^②他认为,富民的政事在于“理财”,理财就是创造物质财富,但同时还要施以“教化”,培养懂得政治经济的人才。把“政”“教”两者结合起来,这就是王安石政治思想与教育思想的统一。他反复强调,要改易弊法弊政,推行新法新政,其关键在于培育人才,有了适用的人才,新法方始可行,所以培养人才是为推行新法作准备。他多次指出“陶成天下之才”的重要性,并说要培养“为天下国家可用之才”,就“无不在于学”,归根到底是要改革教育,办好教育。他初见神宗时,就劝说神宗应“以讲学为事,讲学既明,则设施之方,不言而喻”^③。这是王安石政治思想与教育思想统一的一贯思想。至于培养怎么样的人才以及如何培养人才,他有一套较完整的想法,并提出了具体措施,而且付诸实践。

(二)生平和著作

王安石出身于小官僚家庭。父亲王益,进士出身,历任州县地方官吏多年。王安石的童年和青少年时期,都在王益身边度过,王益的

① 《王文公集》卷第二十五,《洪范传》。

② 《王文公文集》卷第二十六,《夔》。

③ 杨希闵:《王文公年谱考略节要附存》卷二。

思想与吏治作风对他一生都发生很大的影响。王益极重视对他的教育,“居未尝怒笞子弟,每置酒,从容为陈孝悌仁义之本,古今存亡治乱之所以然”^①,这对他后来为人处事和从事各项改革工作,也具有极深刻的教育意义。王益一家生活靠官禄来维持,所谓“仕则有常禄,而居则无常产”^②，“舍为仕进,则无以自生”^③。王益死后,家道贫寒,内外数十口,无田园以托一日之命。王安石在《忆昨诗示诸外弟》中说:“母兄呱呱泣相守,三载厌食钟山薇。”^④王安石仕进以后,家庭的经济情况还是很困难的,他曾穷窘到连“奉养婚嫁葬送”的大事,都无力办理,有时为贫病所迫,感到“如坐烧屋之下”^⑤。王氏一家所处的社会地位和经济状况以及生活经历,使王安石比较容易接近一般平民和农民的生活,并了解他们的疾苦,因而疾恶和反对豪族官僚和大地主的兼并和掠夺。他在《感事》、《兼并》二诗中揭露当时一般平民和农民的疾苦情况:“贱子昔在野,心哀此黔首,丰年不饱食,水旱尚何有。虽无剽盗起,万一且不久,特愁吏之为,十室灾八九。原野败粟麦,欲诉嗟无赇。间关幸见省,笞扑随其后。况是交冬春,老弱就僵仆。州家闭仓庾,县吏鞭租负。乡邻铄两征,坐逮空南亩。”(《感事》)^⑥人民在丰年尚且不能饱食,何况在水旱冬春之时呢?他又说:“礼义日已偷,圣经久堙埃。法尚有存者,欲言时所咍。俗吏不知方,掊克乃为材。俗儒不知变,兼并可无摧。利孔至百出,小人私阖开。有司与之争,民愈可怜哉!”(《兼并》)^⑦这是王安石变法思想的历史根源。

① 《文集》卷七四,《上曾参政书》。

② 《文集》卷七七,《答张几书》。

③ 《文集》卷七七,《答张几书》。

④ 《考略》卷二。

⑤ 《王文公文集》卷第五,《与孙侔书三》。

⑥ 《文集》卷一二。

⑦ 《文集》卷四。

王安石聪颖好读书,一过目终身不忘。他不仅文才横溢,而且少有大志,意气恢宏,在《忆昨诗示诸外弟》诗中说:“此时少壮自负恃,意气与日争光辉,乘闲弄笔戏春色,脱落不省旁人讥。坐欲持此博轩冕,肯言孔孟犹寒饥。……男儿少壮不树立,挟此穷老将安归?吟哦图书谢庆吊,坐室寥寞生伊威。材疏命贱不自揣,欲与稷契遐相晞。”^①这时他只20岁,已经要“希踪稷契”,胸怀壮志,以天下为己任了。这成为后来他在政治和教育上做一番大事业的潜在动力。他一生刻苦钻研,从不懈怠,在任官职期间,仍孜孜苦读不倦。初及第为签判时,他常读书达旦,略假寐,日已高,急上府办事,多不及盥漱。韩琦见他年轻,是个贤才,要收之门下。他认为,“韩公非知我者”^②,终不屈,拒绝了。这可见他既好学,又是一个自负很高的人。

王安石年22岁,得进士第,从此步上了政治舞台。庆历三年到嘉祐五年(1043—1060年),这18年中,除了其间三次还朝担任五年京官外,他做了多年州县官吏,做过扬州签判、鄞县知县、舒州通判、提点江东刑狱等地方行政和司法工作。他生活简朴,自奉至俭,为官清廉,勤政亲民,关心人民疾苦。例如,梅圣俞《宛陵集》中有《赠王安石赴常州任》诗^③,描写王安石赴任知州的朴素作风说:“今君请郡去,预喜民将苏。每观二千石,结束辞国都,丝鞚加锦缘,银勒以金涂,兵吏拥后队,剑挝盛前驱。君又不若此,革辔障泥乌,款行问风俗,低意骑更弩。下情靡不达,略细举其粗。曾肯为众异,亦国为世趋。”一个二千石的官吏赴任时,就要丝锦绚烂,金银闪烁,前呼后拥,威风凛凛,而王安石却不如此,他“革辔泥乌”,“款行问俗”,关怀民情,细粗皆知。又例如,庆历七年(1048年),他做鄞县知县时,为鄞县起提堰,决陂塘,修水利,贷谷于民,而且兴学校,严保伍,做了不

① 《考略》卷二。

② 《考略》卷三。

③ 《宛陵集》卷五。

少有益于人民的事,为了兴修水利,他在 11 天内走遍东西 14 个乡,巡视川渠河道的情况。后来鄞县人民为他建祠,以纪念他的亲民勤政。他做舒州通判时,提出了“发富民之藏,以救贫民”的主张,他说:“然闻富室之藏,尚有所闭而未发者,窃以谓方今之急,阁下宜勉数日之劳,躬往隐括而发之,裁其价以予民。”^①而且强调必须力行,他说:“损有余以补不足,天之道也,悠悠之议,恐不足恤,在力行之而已。”^②他把“损有余以补不足”,提高到“天之道也”的高度,是很有见地和魄力的。他体恤贫民,就必然要损害富民,推行损有余以补不足的天道,就必然要反对兼并,而与豪族大地主处于对立的地位,所以他同豪族大地主的斗争,从他任地方官时就已经开始了。他在长期做官的过程中,有机会接触到朝廷的弊政,看到学校教育的废弛和科举制度的腐败,便总结了弊政弊法的危害,于嘉佑三年(1058 年)写成了《上仁皇帝言事书》^③,提出关于政治改革和教育改革的主张,说:“顾内则不能无以社稷为忧,外则不能无惧于夷狄,天下之财力日以困穷,而风俗日以衰坏,四方有志之士,惴惴然常恐天下之久不安,此其故何也?患在不知法度故也。……方今之法度,多不合乎先王之政故也。”又说:“然而臣顾以谓陛下虽欲改易更革天下之事,合乎先王之意,其势必不能者,何也?以方今天下之才不足故也。……然则方今之急,在于人才而已。诚能使天下人才众多,然后在位之才可以择其人而取足焉。在位者得其才矣,然后稍视时势之可否,而因人情之患苦,变更天下之弊法,而趋先王之意,甚易也。”这成为他执政后推行新法和改革教育的指导思想。

熙宁二年(1069 年),王安石参知政事,居相位,制置三司条例司,着手推行新法;熙宁四年(1071 年),进行教育改革和科举改革,

① 《文集》卷七八,《与孟逸秘校手书四》。

② 《文集》卷七八,《与孟逸秘校手书四》。

③ 《考略》卷六。

罢诗赋及明经诸科,以经义论策试士,又立太学三舍法。以司马光为代表的贵族大地主阶级,竭力攻击王安石的新法、新学,以及教育改革和科举改革,造成王安石于熙宁七年去相位有十个月之久。熙宁八年,他恢复相位,至熙宁九年终于罢相,前后执政共七年余。他罢相以后,闲居金陵有十年之久。在这一段时间内,他致力于学术活动,时常骑驴游钟山,携带着经书和《字说》,随时记录思考所得,其治学的精神于此可见。所居之地,四无人家,住宅仅避风雨,不设垣墙,看来像个旅舍;后来他又把这个住宅捐作寺宇,在城中赁屋居住,不造私宅。一个退居的宰相生活如此俭朴,在历史上实为罕见。元佑元年(1086年),王安石饮恨而终,卒于金陵,葬于钟山之麓。一代改革家王安石的革新事业终于夭折,但他的进步思想给后人留下了丰富而可贵的遗产。

王安石的学术思想渊源于儒家。他青年时代主要是诵读儒家经典,后来涉猎各家书籍,所谓“少学孔孟”,“奋乎百年之下,追尧舜三代”^①,但他对《六艺》能“断以己意”,对其他学说能“糠秕百家”。这表明他的思想既来自儒家,又受其他学派的影响,然而最终是突破了儒家的藩篱,有所发展和创新。他与李觏、刘敞等人交游甚密。李觏是北宋重要的唯物主义思想家,他认为“治国之实,必本于财用”,提出了“均田平土”和“均役”的主张,反对豪富兼并、免役特权和商人剥削。

这些“富国”“强兵”的进步思想,对王安石是有影响的,在新法中可见蛛丝马迹。

王安石很敬重刘敞,称他是“文章博美,政事详敏,心通道德之意,身率仁义之行”^②,他的学术思想颇受刘敞的影响。晁公武曾说:“元佑吏官谓:庆历前学者尚文辞,多守章句注疏之学,至刘敞始异

① 晁公武:《郡斋读书志》后志二。

② 《文集》卷五十,《刘敞转官制》。

诸儒之说,后王安石修经义,盖本于此。”^①由此可见,王安石的新学与教育思想,都与李觏、刘敞有联系。

王安石一生都在从事学术研究。最初,他研究《周易》,著《易解》十四卷,今已不传。治平四年(1067年),他没有居官,闲居江宁,聚徒讲学,同时从事著作,《淮南杂说》与《洪范传》大约是成于此时。他的学生陆佃在《陶山集》中叙述此事:“治平三年,今大丞相王公守金陵,以绪余成学者,而某也实并群英之游。”又说:“得荆公《淮南杂说》与《洪范传》,心独谓然。于是愿扫临川先生之门。”《淮南杂说》今已不传。《洪范传》是王安石的重要哲学著作,阐述他的唯物主义自然观和辩证法思想,用以反对刘向、董仲舒等人的“天人感应”和“天命论”之说。此外他还写了《礼论》、《礼乐论》、《致一论》、《性情》、《原性》、《情说》、《太古》等文,这些都是阐明他的唯物主义认识论和进步的历史观的有价值的论著。

熙宁六年置经义局,修《诗》、《书》、《周礼》三经义,王安石主管经义局。吕惠卿和王安石子王雱参加修撰。《周官义》为王安石手撰,《诗义》和《书义》则出自王雱及陆佃之手,但王安石写了《诗义序》和《书义序》。王安石十分重视舆论工作和教育工作,他解释《三经义》的目的,是使经书的义理明白,解除对经义的曲解,昭释经书中的疑问,并加以损益,从而发展儒家的经典,把它用于指导当时的变法,用于教育士子,培养通经致用的人才。在《周礼义序》^②中,他说:“士弊于俗学久矣,圣上闵焉,以经术造之,乃集儒臣,训释厥旨,将播之学校。”又说:“其人足以任官,其官足以行法,莫盛乎成周之时;其法可施于后世,其文有见于载籍,莫具乎《周官》之书。……自周之衰,以至今,历岁千数百矣。太平之遗迹,扫荡几尽,学者所见,无复全经。于是时也,乃欲训而发之,臣诚不自揆,然知其难

① 《郡斋读书志》卷一下。

② 《文集》卷八四。

也。”晁公武《郡斋读书志》一书中说：“介甫以其书理财居半，爱之。如青苗之类皆稽焉。所以自释其义者，盖以其所创新法尽传著经义，务塞异议者之口。”此语虽有攻击王安石之意，但却正道出王安石撰《周礼义》的本旨以及《周礼义》对新法的重要意义。《诗义序》^①说：“《诗》三百六篇，其义具存，其辞亡者，六篇而已。……《诗》上通乎道德，下止乎礼义，考其言之文，君子以兴焉。循其道之序，圣人以成焉。然以孔子之门人，赐也，商也，有得于一言，则孔子说而进之，盖其说之难明如此，则周衰以迄于今，泯泯纷纷，岂不宜哉？”说明《诗》的价值，以及训释诗义，“乐与天下共之”的重要意义。王安石强调《书义》的重要实用性说：“惟虞、夏、商、周之遗文，更秦而几亡，遭汉而仅存，赖学士大夫诵说，以故不泯，而世主莫或知其可用。天纵皇帝大智，实始操之以验物，考之以决事。”^②对推行新法的实用价值来说，《书义》与《周礼义》是相互补充的。熙宁八年（1075年），《诗义》、《书义》、《周礼义》颁于学官，让太学生诵习。《三经新义》在宋代道学家心中如同水火，司马光拜相后即把它废止，成为禁学。王安石死后四十年，即靖康元年（1126年），朝廷又要劈毁《三经新义》，所以《三经新义》均已佚散。现见于《四库全书》中的《周官新义》，是从《永乐大典》中辑出的，大致还保持了原书的面目。

王安石晚年还撰写了《字说》二十四卷。《字说》是阐明他对文字的看法。根据万物之理，他认为文字是出乎自然，虽然殊方异言，但它们都具有共同的特点，只要通过翻译，其义就可以相通。这种从客观自然来说明文字形成的观点，比过去儒家所说的圣人造字的随意创造论，要进步得多。当时学术界对《字说》颇为推崇，追随其后向他请教的学者不乏其人。此外，《楞严经疏解》和《老子注》两部著作，可能是与《字说》同时写成的。有关一代史实的《钟山目录》八十

① 《文集》卷八四。

② 《文集》卷八四，《书义序》。

卷,当也完成于此时。《楞严经疏解》已佚,《老子注》一书现已不全,仅在彭耜编辑的《道德经集注》中保存若干条。在《老子注》一书中,王安石着重发挥了老聃的朴素辩证法思想,并批判了其中消极的无为观点。倘若用蔡京所作《安石传》中所谓“其言与孟轲相上下。于是天下之士,始原道德之意,窥性命之端”^①,而把后来宋理学家所侈谈的道德性命之学的弊害,要王安石来负责,那是不公正的。因为王安石的新学,正是与当时的世教俗学,亦即道学思想相对垒的。新学思想在学术史上的进步意义是不容抹煞的。

王安石著作中所表达的学术思想传播很广,其影响也很大。新学引起当时不少学者的向往,归王安石门下的有陆佃、蔡卞、王雱等人,后来有许多学者参加了经义的修撰,这些人聚集在王安石的周围,形成了一个强大的被称为“荆公新学”的学派,并震撼了当时的学术思想界。有些学者,如陈祥道、耿南仲、郑宗颜、许允成、王昭禹、唐耜、林之奇等人,根据新学思想,另行单独撰述和著作,进一步阐明和发挥了新学的思想,其影响更加深远,使“荆公新学”流传后世,数百载而不泯。

“荆公新学”的学术渊源与为学旨趣

清代经学史家皮锡瑞《经学历史》把北宋庆历之际的儒学发展称为传统儒学的“变古”期,也就是汉唐经学经过宋人的“变古”而发展为新的宋学义理的时期。本文认为,从汉唐经学的衰落到宋学义理的建立,中间有一个长期以来被人忽视的重要的思想环节,这就是当时统治思想学术,“横行于世者六十年”《郡斋读书志》的“荆公新

^① 晁公武:《群斋读书志》后志二。

学”。只有王安石及其“荆公新学”才有条件和可能开创一代新的学旨。

“荆公新学”是指导了中国历史上规模最大的一次从上到下的封建地主阶级自觉的变法自救运动——“熙丰新法”的思想理论。它的形成和传播,主要就是在“庆历新政”的改革失败以后,社会改革走入低谷,新的社会改革在痛苦地酝酿的时期到新的大规模的社会改个——“熙丰新法”的展开和结束时期,它是北宋中期普遍兴起的社会改革的大潮的直接要求和结果。

社会改革的深入,“庆历新政”的失败,把人的变革问题提到了首要地位,使社会对新的理性精神的呼唤和对人的作为社会改革主体的价值的肯定成了改革的时代最强音。因为时代的变革,根本上就是具有新的价值观念的人的自觉的革命,是对传统价值体系的自觉的否定,这本质上就是一个理性与主体性的问题。在北宋中期,“庆历新政”失败以后,新的社会改革正在迷惘中痛苦酝酿的时期,这种社会对理性精神的呼唤和对主体价值的肯定主要表现为三个方面的社会思潮:(1)北宋中期的忧患意识及其对因循苟且的社会风气的批判;(2)对人才问题和学校教育的普遍关注;(3)对传统意识形态的重新审视和构建。其中第三方面,对传统意识形态的重新审视和构建,是在理论上完成时代主题的过程,是把社会对理性的呼唤和对主体价值的肯定直接转化为“性与天道”的哲学论题的过程。这个过程的完成,主要由以下几方面的努力而来:一是对传统意识形态(即汉唐经学)的怀疑与反思,从而要求直接把握圣人的精神实质,重新诠释儒家经典;二是恢复儒家经学的独尊地位,建立儒家的“道统”和“心传”;三是自觉整合佛道二教的形而上的理论形式和思辨逻辑。

在社会改革的大潮中,新一代知识分子在沉痛反思社会改革问题,严肃地批判现实和理性地审视传统意识形态,谨慎地整合异质文化的过程中,建立起了新的儒学,它突出地表达了社会改革的深入

对理性精神的呼唤和对主体价值的肯定。在这个新的儒学理论体系中,由“性”与“理”的内在性和至上性及其同一性,把人的自觉的存在和价值提到了宇宙本源的高度而赋予人生和世界以真实、永恒和崇高的意义。其次,“理”成了一切价值判断的根本标准,“穷理”成为人的认识的根本目标。一切事物都要在“理性”的审视下,追究其“所以然”与“所当然”。再次,“尽性”以知理达命成为人的价值实现的完满途径,将理性精神和主体价值统一在道义人生的实践之中。

王安石作为这次大规模的社会改革的核心组织者和领导者,作为当时社会兴奋中心的“荆公新学”的倡导者,正是首先自觉地来建立了这一理论形态的。它的这一努力是从以下三方面来进行的:一是借重孟子的心性学说,一方面以孟子的心性论来论证人的善本及其至上性,另一方面又以孟子的心性论来沟通佛道综合《洪范》与《易》的超越意识,从而完成了“性与天道”的理论构建;二是推崇兼综儒道,倡内圣外王之意的稷下黄老之学的申韩管商之术,将道义与人生实践和创造统一起来,解决了现实人生与真理和永恒追求的矛盾;三是公开自觉地糅合释老善论“性与天道”的思辩逻辑,王安石正是在上述三方面的努力中,将超越的理性与内在的心性,现实的难题与理想的追求,终极的存在和人的价值实现等等关涉人与天、性与道的关系完整地统一了起来并给予了彻上彻下的理论说明,从而建立了一个包括自然、社会和人生三者的有机统一的完整的思想理论形态,为传统的儒家伦理政治学说和封建社会的现存秩序提供了其普遍妥当性的形上和心性的根据。这就是他首先倡导的统治当时学术思想界六十余年,为后来新儒学者所反复咀嚼的身心性命道德义理的教育哲学。

“道”与“德”的关系问题,是一个超越的至上性与内在的现实的问题,它主要说明的是天人合一的可能性和途径的问题,作为教育哲学来说,是教育的理想与达成理想的根本途径的问题,是把人间秩序抬上天,再来反观人间秩序,以说明其普遍妥当性的理论过程。这也

正是新的儒学首先要解决的理论问题。王安石在批判地继承魏晋玄学发展成熟了的思辨成果的基础上,将体用、动静、本末、有无等范畴普遍地联系起来,并以融通《老子》的至上本体、《洪范》“五行”的宇宙生成演化模式(即所谓“道与命”)、《易》的生生变化之理及《中庸》的大本等因素而建立了关于世界的本质和规律性的“道”的范畴。形而上的至上性、完美性、超越性是其“道”的根本性质;多样统一性又使其“道”具有了普遍联系、彻上彻下的理论功能;“静”与“无”(及相应的“虚”、“弱”、“柔”、“寂”、“谷”等)是其“道”的基本存在形式和沟通“人道”与“天道”的桥梁。

在王安石看来,“道”是周流六虚、无所不在的,它流行到人身身上;由人体现出来就是“德”,因此,“道”与“德”是先天相融通的。人的最高境界即圣人,就是充分体现了“道”的人。要充分体现“道”就要求要做到两点:一是要以“业”来充实“德”,因为“道”是多样性的统一,放弃了多样性,“道”也就不存在了。“德”是有着实实在在的现实内容的,二是要在精神上,保持与“道”处于共同的存在方式,即以“道”的方式而存在。因为“道”是不能直接认识和把握的,人只能以自己在先天上与之融通的“德”来体会它。既然“道”是以“静”与“无”等为存在形式的,那么,只要人之“德”处于“静”与“无”等状态时,也就与“道”同存了。而人要达到“静”与“无”的障碍主要是自我意识,因而,要与“道”共存,达到“德”与“道”的同一(即天人合一)的根本就是要放弃自我,“兼忘”、“无对”、“无我”,而“忘我”的办法只有一个,就是为他人,即“守善”、“积善”以成仁,人只有在“为他人”的过程中,才会使自已从与周围世界和他人的矛盾对立中解放出来。这样,王安石提出了“仁义”即“道德”的命题,将人的道德品质直接与本体等同起来,从而既从根本上肯定了儒家圣人境界的可能性和必然性,又找到了进德修业以优入圣域的现实依据和途径。他所理解的圣人,是智慧、人格、成就三位一体的综合体现,其现实形象即是历代有所作为的圣王和孔孟等历代儒学大师。

“性”与“命”所要解决的是天道在人身上落实及其体现的内在机制问题,即人作为自身价值实现的现实主体的内在根据问题。王安石自觉地把“命”的观念引入了传统儒学的思想体系中,从“道”的普遍联系中肯定了“命”即是“道之在天下”,是“道”的必然表现,就其本质即是假设的自然秩序和由它引申而来的社会秩序。这种“道”的必然性在人身上则由人的本性来表现,“命”与“性”存在着本质的联系。王安石综合孟、杨的性命论,认为,如果说“命”是一种必然性,则“性”是“命”的或然性。在这种或然与必然的联系中,王安石提出了坚持“或然”以通“必然”的“尽性则至于命”的教育命题。

“尽性”以“至命”,首先是要充分发展人天生即具的本性。为什么“尽性”即能“至于命”呢?王安石以体用本末将性情合一而论,从而以杨雄的“性善恶混”调解孟子性善和荀子性恶而归结为性无善恶,再由“性无善恶”引申出性对善恶的超越性,并以“太极”论这种“性”的超越性,从而归结为性的善本,然后又在此基础上引申出“性即五常之太极”的命题,将先天超越的完善性和人的现实社会的伦常性赋为人的内在本性,并在这种本性中区分出“正性”与“失性之正”者,从而提出了“尽性以至于命”的教育过程论。

怎样来“尽性”呢?一是要“却情去欲以尽性”。从“性”与“情”的关系而言,他以体用动静而论,反对性善情恶,“废情复性”论,以正“情”合“理”而“尽性”。因此尽性的过程实则是一个“守道循礼”的过程。“守道循礼”即是对真理的追求和对人生信念的坚守。从“性”与“欲”的关系而言,他以“公”、“私”而论,超脱历来泛论,从而“却情去欲”即是一个克制私欲以循公利的过程,即是一个自觉地调整物我关系,在天地万物的流行中找到自己的位置的过程,也即价值实现过程。二是“礼乐以体性”,礼乐既是“天下之中经”、“天下之中和”,是天地大法,又是人性的自然体现和要求,“始于天而成于人”,是圣人根据人的本性而制定出来的,因而人能自觉地加以遵

守,并由此回复到人的本然状态。三是“习”以成性,这是因为,如果“性”是指善恶的话。那么人性则是后天习行的结果,并不是先天的固有状态,而如果性是指“智”、“愚”的话,则人性是指人的先天禀赋,是人后天习行的条件和根据。

总之,在“性”与“命”的问题上,王安石正是从“天道”与“命”的融通中,肯定了人的价值的超越的根据,又在“性”与“命”的联系中,奠定了人的主体价值的内在根据,并由性与情的统一和联系,打通了由情入性、正情复性以尽性至命的价值实现道路。从理论意义上来说,王安石正是在这一大致由道 $\longleftrightarrow$ 命 $\longleftrightarrow$ 性 $\longleftrightarrow$ 情 $\longleftrightarrow$ 礼(乐) $\longleftrightarrow$ 习的逻辑推演中,既论述了封建社会的政治伦常秩序的合理性和永恒性,又肯定了人与这种政治伦常秩序的必然性和必要性,基本完成了后来新儒学者们所追求的人的存在及其价值实现的理论形态。

身心之序所要解决的是教育认识论原理的问题,即从人的习行角度,从主体努力的角度,需要通过怎样的内在过程来“尽性”以“至于命”的问题。王安石把这个过程分为两种:“修心治身之序”和“为道之序”。

“修心治身之序”即“五事成性”的问题,即通过貌、言、视、听、思五个认识环节以达到对本性的认识和充分表达的过程。这是因为人的认识过程与并非“形骸自为”的客观外物有着先天的融通性和同一性,有着共同的生命基础。正因为人在视、听、言、动之前就有了一个与并非“形骸自为”的“礼”相融通的“先”视、听、言、动,所以,人对礼的认识与同化(遵守)就是先在的,是有着内在根据的积极的外化过程。这个过程形式上虽然是合乎一般认识规律的,但在“五事”中,起核心和主导作用的是“思”,“五事以思为主”,因此,感性认识在这里不但是并非不可缺少的,且有时甚至是多余的,是越少越对“思”少翳障的,认识过程不是认识不断升华和提高,而是认识的结束,根本上是一种品性形成。这里,认识过程等同于道德修养过程。

“为道之序”于“修心治身之序”不同的是,以“道”的全体大用容纳和补充作为认识过程的“修心治身之序”,把起用建功立业的社会实践引入价值实现过程,这是王安石思想很具个性的地方。

在“修心治身之序”中,为什么通过“思”就可以“作圣”呢?这是因为,“心思”的作用本质上就是主体的自觉,是建立自我,是理性和主体性的树立,这对于一个人的价值实现来说是至关重要的。其次,“心”的实际内容,是人类文明的积淀,是千古相传的圣人之心,并不是单独存在的个体意识,它与“先王之道”在本源上是相通的,是“性命之理”所来,“道德之意”所寄籍;再次,“心”先天地具有“能思”、能觉悟千古圣人之道的功能,这种功能是从五行生成万物同时形成五常之德的时候就先天地赋予了“心”本身的。因此,“心”能通过“致一”的过程,即通过心理历程本身的认识达到认识主体与认识对象的同化和同一,从而在认识过程自身中达到终极真理的存在境界,也就是完成了人的本性,这就是优入圣域。这样一来,“六经”圣典与“心”也同一了,它们只是“心”的解释,对于“六经”圣典的学习和传授。本质上也是千古不变的“心”与“心”之间的心传意授,不于心的教学是没有意义的,只能歪曲“六经”圣典的原意。

“生”与“形”是“尽性”的物质基础。王安石论述了“养生”、“保形”以“尽性”,提出了保民常产的问题,把教育过程建立在人和社会的物质、经济基础之上。

“义理之学”是关于教材的演论,即课程论的问题。“义理”是“身心性命道德”之“义理”,即是封建社会的政治伦理秩序的根本说明。只有将这些原理、原则物化为教材,才能对教育实施起作用。因此,义理之学的建立不仅是时代和儒学本身发展的内在要求,也是王安石进行教育改革的必要措施。

从传统经学的发展与转变来看,从汉唐经学遭到怀疑和彻底否定,到宋学义理的建立,其中环节即是“荆公新学”与庆历之风的破注、疑经、改经不同,王安石是以全新的身心性命道德的方式,即以

人的价值与生命的存在为根本来重新诠释儒家经典,从而把传统经学纳入了义理性命身心道德的轨道,成为全社会和先进知识分子所普遍关心的问题,成为社会的兴奋中心,从而彻底否定了旧的经学,建立了新的经学模式。他所注释的经典都是直接为教材改革服务的。《周礼》是完美的官制和吏治教材;《诗》是时政的评论,是与《礼》相通的政治伦理教材;《书》是政治历史教材;《字说》是贯通身心性命的,既是文字教材,又是政治历史和哲学的基础理论教材;而《春秋》因为舛误颇多,是非难断而不适合作教材等。

从教育改革的要求来看,要“以经术造士”,也要求以义理解经。这一是有利于培养具有处理实际事务能力,特别是为变法服务的实用人才,纠正崇尚文辞章句声病对偶等无补之学的弊端;二是有利于社会意识形态的统一,便于社会改革的实施。从他的教育改革实践来看,其意义也是很明显的:一是新的经学义理成了以后几百年封建教育和科举考试的主要形式,对当时人才的选拔和封建社会后期的意识形态的建立都有着直接的作用。可以说,他的教材改革是很成功的;二是,义理之学打破了传统经学的繁琐学风,有利于解放士子的思想,形成独立思考、联系实际、务实和研究“义理”、“大义”的学风。

但是,他的教育改革以一家学术统一天下,实行文化专制主义,走到极处,最终导致了八股文的产生,却是始料所不及的。

总之,王安石的“义理之学”以传统经学为物质基础,将身心性命道德的价值原理落实到教育的实际环节上,落实到教材之中,使王安石的教育哲学有了坚实的实践基础;同时,“义理之学”本身也是站在对传统意识形态的重新审视的高度,从现实的变革着眼的,因此,使其教材的改革又具有了鲜明的时代特征:用时代精神培养时代所需要的人。以此为指导,他所进行的教育和科举的改革,基本奠定了中国封建社会后期教育和科举的基本组织形式、内容和方法。

作为改革时代的理论指导,王安石的“身心性命道德义理”之学

表现了充分的理性精神和主体的自觉的特征。以主观统一“客观”的意象性是其主体性建立的前提 ;存在和价值的统一是其主体性的内在根据 ;认识过程和修养过程的一致性及其主体的内在体验 ,是其主体价值实现的方法和途径 ;内在的自我超越是其主体价值的形上完成。它的理性不仅表现在以义理作为价值追求的尺度和是非评价的标准 ,更重要的是力图以“理论”的形式说明生命的存在及其价值的实现问题。但是 ,由于王安石所进行的改革根本上是地主阶级的自救运动 ,其改革理论最终是为了完善封建社会的政治伦常秩序 ,因而它的主体性与理性都只能仅仅是形式上的 ,它根本上是非理性和否定自觉主体的价值的。

(一)“熙丰新法”与“荆公新学”

1. 王安石与“熙丰新法”

王安石(1021—1086年),宋抚州临川(今江西抚州)人,字介甫、介父,号半山,世称临川先生。死后封舒国公,后改封荆国公,谥文故又称荆公、文公。庆历二年(1042年)进士,授签书淮南判官。七年,改知鄞县,起堤堰,决陂塘,修水利,贷谷与民,出息还官。历舒州通判、群牧判官。嘉佑二年(1057)知常州,次年移提点江东刑狱,入为三司度判官。“庆历新政”的失败,长期的地方官吏生活,使他对北宋极端的中央集权制度和土地兼并带来的日趋严重的积贫积弱的政局有较深刻的了解,产生了变法的思想。是年,向仁宗皇帝上著名的万言《言事书》,被梁启超称为三代而下第一大文,(参梁启超《王安石评传》)提出“视时势之可否,而因人情之患苦,变更天下之弊法,以趋先王之意”的改革主张,但未被采纳。旋迁知制诰,又以母丧去职。神宗即位,起知江宁府,召为翰林学士兼侍讲,上《本朝百年无事札子》列举北宋建国以来各项制度弊端,阐述改革的必要性,与神宗意合。熙宁二年(1069)提为参知政事,越明年,为中书门

下平章事,主持变法,史称“熙宁变法”。这次变法,以整顿国家财政,抑制土地兼并,挽救北宋国家积弱积贫的危局为目标,以教育、科举改革及由此而关涉的吏制改革为突破口,对整个国家的政治、经济、军事、外交、文化、教育、科举及社会意识形态进行了全面、彻底的改革,它是中国封建社会中最大的一次自上而下的封建统治阶级的自觉的自救运动,对当时及中国封建社会后期的社会生活的各个方面都产生了深刻的影响。但是,由于变法侵犯了大官僚、大地主阶级的利益,遭到了以韩琦、司马光为首的“巨公硕儒”的激烈反对,于七年四月第一次罢相,以观文殿大学士出知江宁府,(今江苏南京)八年复相,但已得不到神宗的全力支持,且改革派内部分裂,改革也无法进一步展开。九年(1076年)十月,王安石第二次罢相,出判江宁府,退居江宁半山园。次年封舒国公。元丰二年(1079年),复拜尚书左仆射,观文殿大学士,改封荆国公。王安石辞相后,一直到元丰时期,新法在神宗的主持下,虽然在“摧制兼并”等方面不如以前有力,但新法精神基本上在继续贯彻,新法也继续推行,所以,历史上又称这次变法为“熙丰新法”。变法扭转了北宋的积弱积贫的国势,振奋了世风,国家的军事、政治、经济力量也有了明显的增强。元丰八年(1085年)神宗死,子哲宗即位,宣仁太后垂帘听政,起用旧党司马光为相,新法全部被罢废,绍圣时,新法又重新使用,得到部分贯彻。但由于卷入了政治党争,新法的精神已在很大程度上被歪曲,走上了歧途。

2. “荆公新学”的形成和传播

所谓“荆公新学”(因王安石及其学派的主要成员均为江西临川人,故又称“临川学派”)就是指由王安石以构思社会改革为核心而提倡起来,并由其后学所发扬而形成的新的儒家学术思想及学术派别。它是“新政”、“新法”的理论和组织基础,在学术思想上,以区别于传统的“俗学”。其“新学”之“新”虽然主要得名于《三经新义》(即《诗义》、《尚书义》、《周礼义》)之“新”,但却不能因此认为“荆公

新学”的形成在于王安石等人修撰《三经新义》的熙宁年间。作为一个思想体系，“荆公新学”早在王安石等人修撰《三经新义》之前的嘉祐(1056—1063)、治平(1064—1067)年间就已形成，其主要标志是王安石的《易解》、《淮南杂说》、《洪范传》、《上仁宗皇帝言事书》等几种主要著作的完成。在这几部著作中，王安石已把“荆公新学”的基本理论框架、基本精神和基本范畴肯定了下来。“新学”以其深邃博大的思想及特有的变革精神。在其出现伊始，便震惊了当时的思想界和学术界，形成了一个社会兴奋中心，引动学者向慕。

王安石也被学术界“号为通儒”。后来，司马光所回忆的整个社会流行的认为王安石不出则已，出则天下太平可立致的看法的情况，就是指这一时期王安石的学术思想的影响而言的。陆佃说：“淮之南，学士大夫宗安定先生(胡瑗)之学，予独疑焉。及得荆公《淮南杂说》与其《洪范传》，心独谓然，于是愿扫临川先生之门”。蔡卞说：“《淮南杂说》初出，见者疑为《孟子》，”说的也就是这种情况。后来苏轼作《王安石赠太傅敕》评价王安石的学术精神道：“网罗六艺之遗文，断以己意，糠秕百家之陈迹，作新斯人。”(《东坡外制集》上)虽然暗寓贬义，也道出了“荆公新学”的革新精神。治平末，王安石知江宁，同时讲学，有一部分学者从之游，从而形成学派。陆佃就是这一时期从王安石学的。这是“荆公新学”形成和传播的第一个阶段。

熙宁年间(1069—1077)，王安石执政，通过设置经义局，训释经义，颁“三经义”于学校，以新经义取士等措施，使“新学”成了当时的统治思想。当时许多学者参加了经义的撰述，因而扩大了“新学”的内涵和影响。有些学者根据王安石的学说，另外撰著了单独的著作，对新学加以阐释和发挥。王安石罢相以后，居金陵，撰《学说》、《老子注》、《楞严经注》等，也有一部分学者从之游。这是“荆公新学”形成和传播的第二个阶段。

王安石死后，“新学”在褒贬浮沉中继续传播和发挥着作用。元祐(1078—1094年)时，“荆公新学”曾一度受到排斥，《三经新义》被

从学校教育和科举考试中取缔,学校和科举改革也遭罢废,但仍有很多人支持和承认“新义”,坚持改革方针,在不久后的绍圣(1094—1097)年间,“荆公新学”又恢复了其在思想界、学术界的统治地位。《字说》即在这一时期行于场屋;《论语解》于绍圣后行于场屋,《孟子解》于崇观(崇宁(1102—1106)、大观(1107—1110))间行于场屋等等。还有许多新学著作都为后来理学家所肯定和汲收,成为后来理学教育的重要著作。(参看朱熹《学校贡举私议》)这是“荆公新学”形成和传播的第三个阶段。

“荆公新学”“独行于世者六十年”,(晁公武《郡斋读书志》卷一上),它不仅是北宋中期普遍兴起的改革思潮的产物,直接指导了熙宁、元丰年间的变法运动,成为了北宋中后期最有影响的学术思想派别,而且在学术发展史上也彻底改变了汉儒以来的章句传注之学,成为学术思想发展史上的一次重大的变革,直接为宋明理学的产生扫清了道路,奠定了基础。

因此,研究王安石的学术思想(包括其教育思想),不应局限于他早年及当政时期的著作。因为,他晚年的著作虽然没有直接指导和影响他的改革实践,但对当时及后世的教育实施、对“荆公新学”的发展却是直接相关的。同时,它们也是后来绍圣、崇宁时的所谓“绍述”的宪章和根据。“荆公新学”作为以王安石思想为核心的思想整体,是应该包括其晚年作品的。他晚年的《字说》,《道德经注》等,都是后来理学家所推崇的经典范本。再者,他晚年的著作也是他早年思想发展和社会改革过程的自然结果。把早年和晚年的著作和思想割裂开来,甚至对立起来,用所谓早年是唯物主义,晚年是唯心主义等来加以解释,不符合历史唯物主义的历史过程论的态度。况且,即便是所谓早年的代表著作如《三经新义》等,直接影响过其社会及教育改革的著作,也并不是仅于社会改革前和改革后完成的,其最后完成也是在其退出社会政治舞台之后。最后的金陵十年,目睹世事的变迁,反思过去的历史,其思想的深化是不容忽视的。

“新学”学派的师友承传大都难以考见,《宋元学案·荆公新学略》所列诸人,也不完全都是荆公师友弟子。有的后来与荆公学术思想完全异趣,如郑侠。“新学”学派的著作也所存不多,而且零散,思想观点与其他学派互相渗透也较重。现将“荆公新学”所可考见的师友及著作附录于后。

3. 附 录

(1)“新学”师友考(从《宋元学案·荆公新学略》)

“新学”学者、门人:子王雱、庐陵门人龚原及其弟子邹浩和沈躬行、王无咎、晏防、陆佃及子陆宰孙陆游、吕希哲、汪解、郑侠、蔡肇、陈祥道及弟陈旸、许允成、吕惠卿、蔡京、蔡卞、林希、蹇序辰、马希孟、方慤、孟厚、王昭禹、郑宗颜、耿南仲、王安中等。

荆公讲友:王安石的弟弟王安礼及其元孙王厚之(入象山学派)、王安国、曾巩、孙牟、等等。

荆公学侣:宋保国等。

(2)“新学”著述考

①王安石

《易解》二十卷,今佚。

《洪范传》一卷,今存。

《尚书新义》十二卷,今佚。

《毛诗新义》二十卷,有辑本。

《周官新义》二十二卷,有辑本。

《考工记解》二卷,有辑本。

《礼记要义》二卷,今佚。

《孝经解》一卷,今佚。

《论语解》十卷,今佚。

《孟子解》十四卷,今佚。

《字说》二十四卷,今佚。

《群经新说》十二卷,今佚。

《左氏解》一卷,今佚。

《熙宁奏对目录》七十八卷,今佚。

《南郊式》一百十卷,今佚。

《熙宁详定编敕》等二十五卷,今佚。

《三司令式》,今佚。

《时政记》,今佚。

《送伴录》,今佚。

《淮南杂说》二十卷,疑存。

《老子注》二卷,有辑本。

《庄子解》四卷,今佚。

《杨子解》一卷,今佚。

《维摩诘经注》三卷,今佚。

《金刚经注》,今佚。

《楞严经解》十卷,今佚。

《临川先生文集》一百卷,今存。

《王文公集》一百卷,今存。

《王荆文公诗笺注》五十卷,今存。

《伴送北朝人使诗》,原书佚,诗今存。

《建康酬唱诗》一卷,原书佚,诗存。

《送朱寿昌诗》三卷,今佚。

《杜工部诗后集》,今佚。

《四家诗选》,今佚。

《唐百家诗选》三十卷,今存。

《先大夫集》,今佚。

《钟山日录》二十卷,或曰八十卷,今佚。

②王雱

《老子注》见《道藏》本四家注,今存。

《三经新义》中之《诗义》和《尚书义》,今佚。

《尔雅义》,今佚。

《论语口义》十卷,今佚。

《孟子注》十四卷,今佚。

《庄子注》,今存。

③蔡卞

《毛诗名物解》二十卷,今存。

《尚书解》,今佚。

④陆佃

《尔雅新义》二十卷,今存。

《尔雅》二十卷,今存。

《礼记解》,今佚。

《诗讲义》,今佚。

《春秋后传》二十卷,今佚。

《老子注》二卷,今佚。

《鹑冠子解》三卷,今存。

《陶山集》十四卷,今存。

⑤陈祥道

《论语解》十卷,全祖望曾序之,存。

《字书》一百五十卷,今存。

⑥龚原

《易传》十卷,今存。

《春秋解》,今佚。

《论语解》、《孟子解》,今佚。

⑦耿南仲

《周易新讲义》十卷,今存。

⑧郑宗颜

《考工记注》一卷,今存。

⑨许允成

《孟子新义》十四卷,今佚。

⑩刘仲平

《老子注》二卷,今佚。

⑪王昭禹

《周礼详解》四十卷,今存。

⑫唐耜

《字说解》一百二卷,今佚。

⑬林之奇

《尚书全解》四十卷,今存。

《周礼讲义》四十九卷,今佚。

《拙斋文集》二十卷,今存。

⑭方

《礼记解》二十卷,今佚

⑮马晞孟

《礼记解》七十卷,今佚。

(二)改革时代对理性精神的呼唤和对主体价值的肯定：“荆公新学”的社会历史背景

从“庆历新政”到“熙丰新法”的转变是人的主体价值和理性精神被提出来并受到普遍重视的动因。

高度的中央集权的专制制度,租佃经济在生产关系中的主导地位,以知识分子出身为主体的官僚地主取代世袭门阀士族的统治,是北宋时期社会政治结构和经济结构的主要特点。

北宋中期以后,社会的阶级矛盾、民族矛盾日益激化、政治、军事、经济体制上的弊端也日益暴露,面临着严重的内忧和外患。为挽救宋王朝统治的危机,在学士大夫中,逐渐形成了一股强烈要求进行社会全面改革的思潮。南宋思想家陈亮就曾指出过:“方庆历、嘉

佑,世之名士常患法之不变也。”(《论选资格》、《龙川文集》卷十一)涌现出了一大批社会改革家,力倡社会变革。其中最主要的有范仲淹推行的“庆历新政”和王安石主持进行的“熙丰新法”。与变法革新的同时,在思想学术领域中,兴起了复兴儒学的运动。一部分知识分子把社会意识形态的危机,归结为佛教对封建伦理纲常的破坏,认为社会改革的出路即在于振兴儒学。经过胡瑗、孙复、石介、范仲淹、欧阳修等人的倡导,到宋仁宗年间,便出现了王安石、周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐等一大批思想家,形成了新的儒学。新儒学的形成,一方面是北宋中期社会危机的产物,另一方面,也是儒学受到佛教和道教的冲击而引起的反响,是当时学者们对传统儒学进行反思、调整和改造的产物。

因此,一般认为,从“庆历新政”到“熙丰新法”是新儒学产生的时期,两次社会变革是新儒学产生的直接社会基础。(参看张立文著《宋明理学研究》等文著)但是,我们应该看到,两次社会变革对新儒学的产生所起的作用是有不同的。“庆历新政”所提出的是社会改革的初步要求,所涉及的主要是直接的、表层的社会问题,而“熙丰新法”则要深刻得多,它自觉地涉及到了社会改革的深层问题,即社会改革与理性精神和主体价值的关系问题,即谁来进行变革和依靠什么来进行变革的问题。这是随着两次改革的深入而逐渐提出来的。

“庆历新政”从其改革的实施来说,主要是直接面对社会现实的弊端,以政治体制改革为核心,以减冗兵、并冗吏,整顿军队和官僚机构、节省财政开支等。在新政前,范仲淹就曾强调“穷则变,变则通,通则久,非知变者,其能久乎?”他提出了“厚民力、重名器、备戎狄、杜奸雄、明国听”等纠弊意见,并且反对“革其下而不革其上,节于彼而不节于此,”(《范文正公集》卷十八)要求从上层做起,削减贵族官僚的特权。庆历时期,范仲淹在其作为“新政”改革大纲的《答手诏条陈十事》中,在论述了“纲纪制度,日削月侵,官雍于下,民困于外,

夷狄骄盛,盗寇横炽,不可不更张以救之”的严重势态后,严肃指出,必须“明陟黜、抑侥幸、精贡举、择长官、均公田、厚农桑、修武备、减徭役、覃恩信、重命令。”(《范文正公政府奏议》卷上)这些改革意见和设想,主要着眼于政治、军事等体制的更张和革新,确实抓住了北宋建国以来越来越严重的弊端所在。韩琦与范仲淹也有共识,他提出建议“备西北、选将帅、明按察、丰财利、抑侥幸、进有能、退不才、去冗食、谨入官”(《五朝名臣言行录》卷一)以及清政本、念边事、擢材贤、备河北、固河东、收民心、营洛邑等(参看《皇朝文鉴》卷四十四)主要也是从改革官僚军事政治体制入手,意在直接解决封建国家面临的危机。欧阳修则把改革的矛头直接指向政治体制改革的核心——吏制问题。他呼吁“去冗官,则民之科率十分减九,”“民受其赐”。(《欧阳文忠公文集》卷九十七)富弼则从另一个侧面提出了“以法制为首务,”以纠正“政道缺而将及于乱”,(《续资治通鉴长编》卷百四十三)的状况。

不难看出,“庆历新政”的倡导者和主持者们,都曾以大无畏的气概,敢于触犯官僚贵族的利益和特权,向北宋的政治弊端挑战,力图从政治体制改革上开刀,解决长期积累的根本问题。所以,后来曾巩说:“当是对,人主急于致天下治,而当世之士,豪杰魁垒者,相继而进,”他们“立州县学,为累日之格以励学者;课农桑,以损益之数,为吏升黜之法;重名教,以矫衰弊之俗;变苟且,以起百官众职之坠;革任子之滥,明赏罚之信,一切欲整齐法度,以立天下之本。”(《曾巩集》卷十五)但是,政治是经济的集中表现。政治体制改革,特别是其中的吏制改革,是社会最敏感的神经,牵涉到地主阶级各阶层在政治权力中的分配问题。正是由于“庆历新政”着重于政治体制的改革,首先触犯了贵族官僚的特权和封建官僚政权的基本结构,因而遭到了官僚贵族的激烈反对和抵抗。史载:“有诏劝农桑、兴学校、革磨勘任子等弊,中外悚然而小人不便,相与腾口谤之”,(《三朝名臣言行录》卷二)范、富、韩等“三人者,遂欲尽革众事以修纪纲,而小人

权幸者皆不悦”(《五朝名臣言行录》卷七)新政“大忤权贵”;《默记》卷下)“侥幸者不便”,《续资治通鉴长编》卷一百五十)这里的“小人”、“权贵”等等,指的即是统治阶级中的贵族官僚特权阶层和奸邪无能之辈。这伙人结成联盟,必欲将新政推倒而后快。对此,欧阳修是有预感的。他曾告诫宋仁宗:“必须先绝侥幸因循姑息之事,方能救今世之积弊。如此等事皆招小人怨怒,不免浮议之纷云,而妖邪未去之人,亦须时有谗沮,若稍听之,则事不成矣。”(《欧阳文忠公集》卷一百一)仁宗最终听不进欧阳修的忠告,反而在“小人”及“妖邪”的攻击声中将新政及新政人物废弃了。所以曾巩总结“庆历新政”失败的原因时说:“邪人以不己利也,则怨;庸人以不己及也,则忌;怨目忌,则造饰以行其间。人主不悟其然,则贤者必疏而殆矣。”(《曾巩集》卷十五)皇佑时,吴奎也上言总结道:“十数年来,下令所及所行事,或有名而无实,或始是而终非,或横议所移,或妖邪所破,故群官百姓,多不甚信,以为陛下言之虽切,而不能行;行之虽锐,而不能久。”(《宋史》卷三一六《吴奎传》)庆历新政,就这样失败了。

从“庆历新政”的失败到下一次“熙丰新法”的展开,失败的改革者和新一代的知识分子们有二十五年的时间沉痛反思和重新酝酿改革的问题。“庆历新政”的失败,使人们认识到,皇帝的思想立场是改革成功的关键,一旦皇帝的思想转向或发生动摇,新政人物下台,改革也就会半途而废,前功尽弃。社会舆论准备不充分,也是改革失败的重要原因之一。“新政”的改革诏令,往往“但著空文,不责实效,故更改虽数,号令虽烦”,由于“上下因循,了无所益”,(《续资治通鉴长编》卷一百四十一)很难在全国贯彻执行。因此,要改革成功,除了上层统治集团特别是皇帝要坚定不移外,必须得到下层民众和中、下级官吏的拥护和理解、支持。传统价值观念的根深蒂固,是改革失败的又一原因。由于北宋王朝笼络文士,重用文臣的基本国策,自觉或不自觉地培养了一大批深受传统价值观念影响,肯定和维护传统的政治哲学思想和伦理道德观念的知识分子,社会的变革与

主宰他们思想的,在他们看来是修身治国的最高原则、信念等传统的思想信条发生了冲突,触及了他们最敏感的神经。在他们看来,传统的思想信条是神圣不可动摇的,而北宋朝廷的政治、经济等设施正是按照这种思想模式建立起来的,因而必须加以固守。他们缺乏理性和远见。脱离现实,从传统教条出发,指议改革,导致社会对改革的误解。此外,庸俗政治和冗官吏制所形成的因循苟且的社会风气,也极大地阻障了改革的扩大和深入。再加上顽固的贵族官僚特权阶层的拼死反对和攻击,改革者自身素质的缺陷,方针政策的失误(如王安石就曾严肃地批评过范仲淹用人不当,任人惟亲的错误)等等。所有这一切,逐渐地将改革的课题直接、集中地伸展到了一个社会改革的深层结构的问题:即人的变革和改造的问题上。人的理性精神和主体价值在改革中突出起来,成为社会改革首先需要解决的问题。这是因为:

要使整个社会理解,接受并积极投入社会改革,就必须要有发扬理性精神。理性精神的本质,就是要求重新审视传统的思想观念和价值系统。社会改革作为社会内部的调整和革命。是社会自身运动的结果,是生产力和生产关系,经济基础和上层建筑之间矛盾运动的必然结果,必然对现行的政治、经济体制,对现存的社会权力和利益结构产生巨大的震荡。这就必然要造成人们对于改革的极其复杂的心态。冷漠观望者有之、积极参与者有之,消极抵抗者有之,坚决反对者有之……这就不能不要求人们以新的理性,从历史的发展和必然性,人的真正价值及其指向去看待社会的变革及变革所引起的价值观念、道德观念等等的嬗变与人们原有的心理定势的冲突。只有以理性的眼光去看待社会的改革过程,才能平衡原有的某些价值观念、道德观念等的失落感;只有增强理性思维的能力,以理性思维为根据,才能使人们对改革作出冷静、客观的判断,才能使整个社会理解,承受和投入改革。

社会改革的主体是人。离开了人和人的活动,社会改革不但失

去了可靠的依据,而且也就没有任何意义了。而人的活动的质的规定性即主体性,它是在与客观外界的相互作用中得到发展的人的自觉能动和创造的特征。它的基本内涵是自主性、主观性和自为性。自主性的核心是人作为各种存在物中的最高存在者,自然界在人身上达到了自我意识,实现了能动的自我创造;在人之外和之上,既没有超人的救世主,也没有在冥冥之中操纵人的命运的神秘力量,人是自己活动的主人,属人的世界的主宰,自己生活和历史的“造物主”,人只能依靠自己来主宰自己的命运,实现自己的价值,完成自己的使命。主观性是人在与外界接触中由认识而内化于主体的心意状态和由此而起的人的行为的内在由己性,它是人的活动的内在依据,是主体能动性和创造性的前提。自为性是自主性与主观性在人的活动中的统一。主体自身活动的意义反映到人的意识之中,使人的活动成为创造价值的自觉活动。总之,人是自身活动的主人,人的发展,人的素质的提高,价值观念的改变,人的积极性、主动性的发挥,一句话,人的主体价值的肯定,是实现社会改革的先决条件。要想顺利地进行社会改革,就必须从人做起,必须在人们的观念上、在社会思想意识上进行一番涤荡振刷,这又是需要人们的自觉努力才能做到的。

总之,人既是改革的动力,又首先是改革的目的和对象,既是改革的受益者,又首先是改革的承受者和承担者,离开了社会主体,社会改革就会失去目的和根据,社会改革也就没有任何实际意义了。因此,社会改革的深入对理性精神的要求和主体价值的肯定是必然的。

从“熙宁新法”的实施来看,其基本思路也是与“庆历新政”有些不同的,突出的一点即是极力避开政治体制改革,特别是吏制改革这一最为敏感的课题,而以整顿财政为标的,以“一道德”为口号,以振奋人心,进行学校教育改革和有限制的(不触动吏制的)科举制度的改革为突破口而展开的。翻开熙宁诸臣奏议我们即可看到,要求意识形态的统一,振奋人心,进行学校教育和科举的改革,培养改革变

法的人才,是熙宁诸臣提倡变法的共同意见。这也就是王安石变法能够迅速取得一致意见并得以迅速推行的基础。

由此看来,认为社会改革由尖锐的社会政治斗争转入人的变革,转入人的内心世界,人的灵魂深处的革命、是地主阶级走向没落衰亡的必然,是外在事功的萎缩所导致的内在心性的畸形膨胀的看法是不实际的。应该说,它是社会改革这一主题的必然深化。

从“庆历新政”的失败到“熙丰新法”的再起,人的变革,人的理性精神和主体价值的肯定,被提到了改革的首要地位。在意识形态领域内是由下列三方面的活动来完成的:

1. 北宋中期的社会忧患意识及其对因循苟且的社会风气的批判

“庆历新政”的草草收场,使社会改革走入了低谷,社会陷入了毫无指望的迷茫和困惑之中,因循苟且、得过且过成为一种普遍的社会风气。正如王安石在《答司马谏议书》中所揭露的那样:“人习于苟且非一日,士大夫多以不恤国事,同俗自媚于众为善。上乃欲变此,而某不量敌之众寡,欲出力助上以抗之,则众何为而不汹汹然?”十分清楚地揭露了当时大多数士大夫因循苟且,不思进取的精神面貌及其对社会变革所持的冷漠态度。直到熙宁三年王安石第一次提出罢相时,还沉痛地指出这种风气对改革的阻力:“令待罪期年,而法度未能一有所立,风俗未能一有所变,朝廷内外,波谲邪说,乃更多于乡时”。(《答手诏封还乞罢政事表札子》)同年的《谢手诏慰抚札子》亦说:“自与闻政事以来,遂及期年,未能有所施为,而内外交诟,合为沮议,专欲诬民以惑圣听。”一些参加过“庆历新政”的在朝当权的元老重臣如韩琦、富弼等,由于“庆历新政”的失败,更由于新的历史时期提出了新的历史课题,因而对改革问题更是讳莫如深,转向守旧和无所作为。到神宗即位,思欲奋发有为,扭转国家衰弱不振的局面,曾寄希望于这些元老重臣,但根本得不到他们的支持。一次,神宗同富弼谈论富国强兵之术,并希望其担当起这个重任,不料富弼却

回答说：“陛下即位之始，当布德行惠，愿二十年口不言兵！”（《东坡七集》正集卷三十七）连后来理学家朱熹对他们这种苟且偷安的态度都很不以为然。朱熹说：“仁宗用韩、范、富诸公，是甚次第？只为小人所害。……富公一向畏事，只是要看经念佛。”（《朱子语类》卷一百二十九）叶适也指责过富弼“至作相，及以一切坚守，无所施为为是。”（《习学记言序目》卷四十八）他们虽然也看到国家的贫弱衰颓与弊端，但却认为这是不可能根本改革的，在现实面前，只能是习守故常。司马光曾作过一个很形象的比喻：“且治天下譬如居室，敝则修之，非大坏，不可更造也。”（《宋史》卷三百三十六《司马光传》）这就是“庆历新政”失败后，守旧的官僚士大夫们因循苟且，迂腐颓废，抱残守缺，萎靡衰颓、得过且过的精神面貌。这种状况，正如梁启超所分析：“当时宰辅，史称多贤，夷考其实，则凡材充牣而上驷殆绝；其能知治体，有改弦更张之志者，惟一范仲淹。……其余最著者，若韩琦、若富弼、若文彦博、若欧阳修辈，……其立朝也，则于调燮宫廷，补拾阙漏，虽有可观，然不揣其本而齐其末，当此内忧外患前迫之时，其于起积衰而厝国于久安，盖未之克任。外此衮衮以迄蚩蚩，则酣喜太平，不复知天地间有所谓忧患。贾生所谓抱火厝诸积薪之下而寝其上，火未及燃，因谓之安也。”（《王荆公》第二章）

面对这种积重难返的颓废局势，敏感的知识分子和士大夫中的有识之士们深感忧虑，表现出浓重的对国家前途和命运的忧患意识和强烈的改革愿望。饱经风霜而“未尝忘国家忧”的苏轼于仁宗嘉祐初制举时，其策略第一有云：

天下之患，莫大于不知其然而然。不知其然而然者，是拱手而待乱也。国家无大兵革几百年矣，天下有治平之名，而无治平之实；有可忧之势，而无可忧之形，此其有未测者也。方今天下非有水旱盗贼人民流离之祸，面咨嗟怨愤，常若不安其生；非有乱臣割据四分五裂之忧，而休养生息，常若不足于用；非有权臣专制擅作威福之事，而上下不交，君

臣不亲,非有四夷交侵,边鄙不宁之灾,而中国皇皇,常有外忧,此臣之所以大惑也,……其病之所由起者深,则其所以治之者,固非鲁莽因循苟且之所能去也。而天下之士,方且掇拾三代之遗文,补葺汉唐之故事,以为区区之论,可以济世,不已疏乎?方今之势,苟不能涤荡振刷,而卓然有所立,未见可也。(《苏东坡集·应诏集》卷一)

立朝以来,表面上看起来似乎什么大事也没有,却处处都潜藏着危机,埋伏着隐患,一旦暴发,即将不可收拾,而人们尚且不自知觉,这才是最为危险堪忧的。

王安石在嘉佑年间的几封上书中,对上下因循偷惰,政风败坏的现实亦深怀忧虑。嘉佑四年《上仁宗皇帝言事书》云:

……故今官大者,往往交赂遗,营货财,以负贪污之毁;官小者,取鬻乞丐,无所不为。夫士已尝毁廉耻以负累于世矣,则其偷惰取容之意起而矜奋自强之心息,则职业安得而不弛?治道何从而兴乎?又况委法受赂,侵牟百姓者,往往而是也。……社稷之托,封疆之守,陛下其能久以天幸为常,而无一旦之忧乎?……方今公卿大夫莫肯为陛下长虑后顾,为宗庙万世计,臣窃惑之。昔晋武帝趋过目前,而不为子孙长远之谋,当时在位,亦皆偷合苟容,而风俗荡然,弃礼义,捐法制,上下同失,莫以为非,有识者固知其将必乱矣。而其后果海内大扰,中国列于夷狄者二百余年,……臣愿陛下鉴汉唐五代之所以乱亡,惩晋武苟且因循之祸……

又说,当时的局势已是“内则不能无以社稷为忧,外则不能无惧于夷狄,天下之财力日以困穷而风俗日以衰败”(同上)其忡忡忧心,昭然可鉴。

程颢也在上书中指出:

或谓人君举动不可不慎,易于更张,则为害大矣。臣独以为不然。所谓更张者,顾理当然耳,其动皆稽古质义而

行,则为慎莫大焉。岂若循苟且,卒致败乱者哉?(《程氏文集》卷一《论王霸札子》)

这就是说,因循苟且,必致败乱,挺而改革更张,才是唯一的希望和出路。此外,王安石在嘉佑末年的《上时政疏》中,也对“官乱于上,民贫于下,风俗日以薄,财力日以困穷”的形势一再提出警告。李觏也曾痛心疾首地呼喊过:“弱甚矣,忧至矣,非立大奇,不足以救。”(《李觏集》卷二十八)即使后来反对王安石变法的司马光等一大批士大夫,对国家“萎靡不振”的局势“亦自厌之,多有文字论列。”(《元城语录》上)可以说,正是这种先进知识分子们的浓重的忧患意识,为王安石的变法迅速实施作好了思想和充分的舆论准备,形成了一个改革的大气候。这是与“庆历新政”时的条件有所不同的。

这种忧患意识涉及到社会政治经济制度、文化教育水平,思想道德风貌等各个领域、各个方面。而从反映出来的主要问题来看,则主要集中在由逐步形成的冗官、冗兵、冗费三大公害而来的社会的因循苟且、萎靡不振的世风和精神状态上。宋祁曾上《论三冗三费疏》,苏轼早在《思治论》中就指出“今世有三患而终莫能去,其所从起者,则五、六十年矣。”(《苏轼文集》卷四)

宋代之所以没有重蹈唐末五代藩镇割据和战乱的覆辙,根本的原因即是太祖“杯酒释兵权”后中央集权的极端强化。但过分集权于中央又造成了很多弊端,到了北宋中期,这些弊端越来越明显。首先是形成了重叠臃肿的官僚机构,马端临批评说:“宋承五代之弊而官失其守,”(《文献通考》卷五十)这个弊端表现在军队中便是兵将分离。将不知兵,兵不率将,指挥不灵,军队战斗力削弱。表现在行政上,便是下级和地主无权。叶适就曾指出:“一兵之籍,一财之源,一地之守,皆人主自为之也”,结果是“百年之忧,一朝之患,皆上所独当,而群臣不与也”(《水心别集》卷四)为了达到巩固中央集权的目的,宋朝对任用官吏采取“异议相搅”的国策,使之互相牵制,并使官员的职位经常调动。倘若有人想改革陈制,有所作为,马上便会遭

到各方面的反对,致使各级官员多以“因循懦默为得计,志士仁人终无以为”(《资治通鉴长编》卷一百七十二)这正如后亲王夫之所说:“如拙棋之置子,颠倒而屡迁”,“进之退之,席不暇暖”,“志未伸,行未果,谋未定而位已离矣。”(《宋论》卷二)宋代强化中央集权的这种弊端,在心理上养成了各级官员因循守旧,不思变革的定势。即使偶有主张变革的人才,也常常穷于应付来自多方面的牵扯、压力和反对而不能自拔,“思兴利去害而有为也,众皆指为生事,必嫉之、沮之,非之、笑之,稍有差失,随而挤陷。”(《资治通鉴长编》卷一百四十三“庆历三年九月”条)欧阳修也揭露说:“国家自数十年来,士君子务以恭谨静重为贤。及其弊也,循默苟且,颓堕宽弛,习成风俗,不以为非。”(《诸臣奏议》卷十四)

冗官问题尤为世风所系,官冗则兵冗、费冗。北宋恶性膨胀起来的官僚队伍,不仅耗费国家大量财力物力,使机构臃肿,而且养成了官僚们无所事事,明哲保身的人生态度,形成了“苟且因循”、萎靡颓废的仕风,成了社会改革的直接障碍。王安石在《酬王詹叔使江东访茶利害见寄》一诗中写道:

公卿患才难,州县故多苟。诏令虽数下,纷纷谁与守。

官居甚传舍,位以声势授。既不责施为,安能辨贤否。

区区欲救弊,万谤不容口,天下大安危,谁当执其咎了。

在这种状况下,官吏们目光短浅、患得患失,缺乏理性和积极进取的精神,只想升官发财,不想尽职尽责,甚至谋人不谋事,遇事推诿。从中央到地方,机构重叠而人浮于事,政府办事效率低下,国家机器运转不灵,“政失于宽而弊于姑息。”(《资治通鉴长编》卷一百一十五)对这种以冗官为核心的社会灾难,“士大夫皆以为患,而言者为不少,”他们再三要求澄汰冗员,精简机构,提高办事效率,提高官僚队伍的素质。包拯指出冗官成灾,使“食禄者日增,力田者日耗,则国计民力,安得不窘之哉?”(《续资治通鉴长编》卷一百六十七)范镇也指出:“方今官冗兵多,民力不堪”,“当世之务,莫急于此”(同上)

书卷一百七十七)欧阳修也曾气愤地说过:“方今天下凋残,公私困急,全由官吏冗滥者多”,原因就在于“官滥者多,使天下州县不治者十有八九”;“冗滥之官,芜秽天下久矣。”(《欧阳文忠公集》卷九十七)范仲淹也认为冗官使“贤不肖并进”,大批无所事事的官僚“因循苟且”,把“救生民之病,去政事之弊,葺纲纪之坏”(《范文正公政府奏议》卷上)等国事抛到九霄云外去了。即使宋英宗也痛感“天下承平日久,内外因循,惰职者众”;“岁月既深,吏员猥积,”因而“欲去冗官之患”(《续资治通鉴长编》卷二百八十)他们把矛头都指向冗官根本的原因就是认为冗官是导致社会因循苟且的真正祸根。

因苟苟且的社会风气,不仅表现为统治阶级的腐败、国家行政的低效,官吏的庸碌,而且还表现为整个社会(包括很大一部分知识分子在内)的精神不振,困惑迷茫,人心不一,固守传统的价值观念,社会思想意识的混乱和知识界的沉闷,甚至道德观念的失落和道德的沦丧。因此,以社会改革为直接指向的忧患意识,振励人心,移风易俗,统一道德就具有了特殊重要的意义。这一课题,使改革的进程自然直接地过度到了人的内在心性。苏轼在上书中指出:“国家之所以存亡者,在道德之深浅,不在乎强与弱;历数之所短长者,在风俗之薄厚,不在乎富与贫。”请皇帝“务崇道德而厚风俗。”(《宋史》卷三百三十八《苏轼传》)司马光也一再强调修身为治国之本。程颢在上书中也认为:“治天下以正风俗,得贤才为本。”(《玉海》卷一百一十六)李觏也一再强调振兴道德为治国之首务,欧阳修积极提倡人格的完善和砥砺名节,提出“节谊为天下大闲,士不可不勉,”“天下士知大分所在,故倾城复友。不肖君子,果能国乎?”(《新唐书》)并且以亲身的实践提倡气节、树立榜样。王安石对此更是深有感触,当宋神宗问他改革当以何事为先时,他断然指出当“以择术为先”,并认为过去一些好的改革措施之所以得不到贯彻实施,即是由于“择术未明”的缘故,也就是说思想不统一,意识形态的混乱阻碍了改革的深化。因此,确定社会的标准统一思想,以使社会意识形态一致起

来,是改革顺利进行的基本前提。他指出,历史上的治世,首先就是因为“道德一于上,而习俗成于下”,人们才能施展自己的抱负而有所作为,“学术不一,异论纷然”(《宋史》卷一百五十五《选举·科目上》)是造成思想混乱、道德不一,人心陷溺,改革横遭谤议的直接原因“一人一义,十人十义,朝廷欲有所为,异论纷然,莫肯承听。”(《文献通考》卷三十一《选举考四》)因此,改革的一项重要任务就是要正风俗、励人心,“一道德”。

新一代的改革家,忧国忧民的精英们,从“庆历新政”的失败的深刻教训中,还看到了皇帝的思想立场是改革成败的至关重要的因素,而要皇帝始终不移地、坚定地支持改革,最重要的就是皇帝要有这种深沉真挚的忧国忧民的忧患意识,要有“至诚惻怛忧天下之心”(《上仁宗皇帝言事书》)王安石在嘉佑末年的《上时政疏》中也指出:

臣窃观自古人主享国日久,无至诚惻怛忧天下之心。虽无暴政虐刑加于百姓,而天下未尝不乱。……享国日久,内外无患,因循苟且,元至诚惻怛忧天下之心,趣过目前,而不为久远之计,自以祸灾可以无及其身,往往身遇祸灾而悔无所及。

改革的成败全在于“人主”的“至诚惻怛”的忧患意识。“至诚惻怛”之心的核心就是要求“人主”要振作精神,励精图治,而不能因循苟且,得过且过,要以社会安危为己任,长虑后顾,革除因循苟简的社会风气以振励人心。他指出,晋武帝、梁武帝、唐明皇都是因为“趣过目前,而不为子孙长远之谋”,偷合苟容而卒致败亡的。所以,“人主”只有以“至诚惻怛”之心忧天下之忧,人们才能以“人主”之忧为忧,齐心协力,以图振奋:“先王之法所以待人者尽矣,自非下愚不可移之才,未有不能赴者也。然而,不谋之以至诚惻怛之心,亦未有能力行而应之者。”(《上仁宗皇帝言事书》)“推诚未至,虽有皋夔稷高傅说之贤,亦将为小人所蔽,卷怀而去尔”(《宋史·王安石传》)“苟

无至诚惻怛忧天下之心,则不能询考贤才,讲求法度……贤才不用,……旷日持久,则未尝不终于大乱”。(《上时政疏》)因而,人主只有“以吾至诚恳切之心,力行而为之倡”,以身作则,才会真正形成振奋向上的良好社会风气;“夫上以至诚行之,而贵者知避上之恶矣,则天下之不罚而止者众矣。”只有“悉其耳目心力”,全心全意“以至诚惻怛思念而行之”,则“于天下国家之事,无所欲为而不得也”。(同上)

“人主”的“至诚惻怛恳切之心”的再一个要求就是要“抗流俗”。不为庸俗所羁绊,是“人主”坚定不移地进行改革的直接保证。王安石指斥“中外大臣,从官台谏,朝士朋比之情,”并告诫“人主”说,“人主”与流俗的斗争实质上是“人主”与“流俗”争天下的斗争,“人主”是没有与“流俗”同流和妥协的余地的:

陛下欲以先王之正道,胜天下流俗,故与天下流俗相为轻重。流俗权重,则天下之人归流俗;陛下权重,则天下之人归陛下。权者,与物相为轻重,虽千钧之物,所加损不过铢两而移。今人欲败先王之正道,以沮陛下之所为。于是,陛下与流俗之权,适争轻重之时,加铢两之力,则用力至微,而天下之权已归于流俗矣,是所以纷纷也。(《宋史·王安石传》)

这种看法当时很是打动神宗,令神宗有所警惕。的注意振励最高统治者的精神,寻求改革的支持和保障,正是王安石变法从“庆历新政”的失败中汲取的经验和教训。这也就是后来二程批评王安石专“去人主心术加工”(《河南程氏遗书》卷二下)的由头。

总的来看,北宋中期的这种忧患意识的核心是对社会现状的强烈不满,和对国家振兴的殷切希望,其直接指向是改革更新和反对因循守旧,是对传统价值观念的怀疑和否定。先进的士大夫知识分子是忧患意识的主体。刘敞说过:“劳力者安、劳心者忧”;“忧大者虑远,忧小者虑短”(《杂说》)这种说法虽然未必全面,但也说明了历史

上的忧患意识大多集中在知识分子身上,说明了当时具有社会责任感和使命感的先进知识分子已自觉地认识到自己的社会角色和责任。具有强烈的忧患意识的先进的知识分子们忧虑的不是一己之私利,而往往是国家兴亡,人民安危。它的基本要求是,为了成功地进行社会变革,就必须努力破除因循守旧的社会风气对社会变革的巨大阻力,创造出与社会变革相适应的思想舆论环境,使国家官员、知识界乃至整个社会形成一种昂扬奋发、积极进取、勇于创新的生动活泼的政治局面。因此,简单地认为它是地主阶级走向没落的无奈的呻吟是没有道理的。应该肯定,忧患意识是一种刺激社会进步的力量,它是对历史经验的深沉反思,是新的理性的树立,是改革者们的理性和主体意识的觉醒。正是新一代改革者们在这种忧患中探索了社会改革的出路,酝酿了下一次的重大改革。

2. 对人才问题和学校教育的普遍关注

从变法的失败中人们认识到,改革的人才,特别是各级中下层官吏对改革的态度,也直接关系到改革的成败。各级官吏是改革事业的直接参与者和组织者,是改革的主体,同时,在一定程度上又是改革的承担者,是改革的对象。因此他们对改革的理解与承受,决定着改革事业的深度和广度。因此,社会改革的冲击波又把人才问题推到了浪峰波巅,人才的价值受到了普遍的关注,人才的培养和选拔在改革中具有了突破口的意义。

范仲淹在《答手诏条陈十事》这一改革大纲奏疏中,提出“明黜陟”、“抑侥幸”、“精贡举”、“择官长”等的核心,就是要选拔一批拥护改革,具有实际从政能力,通晓政令案牍、具有真才实学的官吏。在《奏乞择臣僚令举差知州通判》的奏议中说,现在各级官吏中“能政者十无二、三,谬政者十有七、八”,这是国家“因举荐擢任者少,以资序考进者多,才与不才,一途并进”所造成的恶果。因此,他大声疾呼:“王者得贤杰而天下治,失贤杰而天下乱”(《选贤任能》)“若急于求人,早革其弊,诚国家之深忧也。”(《奏乞择臣僚令举差知

州通利》)在他看来,人才是治国安邦的关键,人才的得失,直接关系到天下的兴衰荣辱。欧阳修也提出破格选拔人才,“尽去寻常之格,以求非常之人,”并认为,“苟非不次以用人,难当今之大患”。(《欧阳文忠公集·论军中选将札子》)破格用人本身就是对现存价值观念的否定,对现存秩序的否定,是一种社会关系的变革。所以他还指出:“方今天下之广,不可谓之无人,但朝廷无术以得之耳,宁用不才以败事,不肯劳心而择才,……所以无人可用。”(同上书《论李昭亮不可将兵札子》)苏轼在上书中也把人才的重要性问题放在首要地位加以强调。他说“天下所以不大治者,失在于任人,而非法治之罪也。”(《策论》)在熙宁众臣的奏议中,人才问题始终是他们共同关心的一个有关国家政治的重要问题。

王安石把人才问题与社会改革在本质上联系起来,反映了新的历史条件下的改革自觉。他把人才视为国家的栋梁、改革的前提和依靠。他说:“夫材之用、国之栋梁也,得之则安以荣,失之则亡以辱”。(《材论》)“众建贤才”直接影响到社会的治乱兴衰:

国以任贤使能而兴,弃贤专己而衰,此二者,必然之势,古今之通义,流俗所共知耳。”(《兴贤》)

他举例说,商之兴,就在于有仲虺、伊尹等贤才而能用之;商之亡,就在于虽有三仁而不能用。两汉之兴,就在于有萧、曹、寇、邓等贤才而能用之,其衰就在于虽有王嘉、傅喜、陈蕃、李固等人而不能用之。王安石甚至认为,国家的命运就维系在这些贤人忠臣身上,他们“存”则国与之存,他们“亡”则国“与之亡”。

王安石从政治改革的要求出发,提出了人才问题的重要性和迫切性:

变风俗、立法度、方今之所急也。凡欲美风俗,在长君子、消小人,以礼义廉耻,由君子出故也。(转引自《王荆公年谱考略》)

因为“俗儒不知变”,要想有所作为,就必须培养和选拔敢抗流

俗、具有积极进取精神的新人。他在嘉佑年间一些上书中,论述改革的中心问题就是人才问题,而作为他政治改革大纲的《上仁宗皇帝言事书》本身就是一部人才学专著。在这一著作中,他分析当时变革人才严重不足的状况一方面“在位之人才不足”,“以一路数千里之间,能推行朝廷之法令,知其所缓急,而一切能使民以修其职事者甚少,而不才苟简贪鄙之人,至不可胜数。其能讲先王之意以合当世之变者,盖闾郡之间,往往而绝也。”不但如此,这些人还往往借推行新法而骚扰百姓,使新法反受其诬,人民百姓反遭其害。另一方面,“草野闾巷之间”人才也“未见其多也”也就是说,改革事业首先面临的难题是改革人才的严重匮乏,“九州之大,四海之远,孰能称陛下之指以一、二推行此而人蒙其施者乎?”因此,要想进行社会变革,必须首先要重视人才,人才问题在变法中有了压倒一切的重要地位。他说:“夫人才不足,则陛下虽欲改易更革天下之事以合先王之意,……其势未必能也。”“然方今之急,在于人才而已。诚能使天下人才众多,然后在位之才可以择其人而取足焉。在位者得其才,……变更天下之弊法,以趋先王之意,甚易也。”王安石认识到,没有众多的拥护变法和具有真才实学的人才,要改变社会风气,顺利地进行变法是根本不可能的,因为“徒法不能以自行”,实行变法,“得其人而行之,则为大利;非其人而行之,则为大害”。(《上五事札子》)他认为成周之时是历史上最进步完美的时代,就是因为那时制度完备,人才辈出,是官、人、法和谐结合的典范:

惟道之在政事,其贵贱有位,其先后有序、其多寡有数,其迟数有时。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,莫盛乎成周之时。(《周礼义序》)

对于国家法制来说,培养官吏人才是至要的。没有合格的官吏人才,政治设施再好,也得不到贯彻实施,政治也不得清明。合格的,对于国家政治和法律制度充分理解和完全掌握的官吏人才是国家政治改革的保证。因此,“善吾法而择吏以守之”,“虽上古尧舜,犹不

能毋以此为先急,而况于后世之纷纷乎?”(《度支副使厅壁题名记》)这个思想,在他这一时期的几次奏疏和文章中都一再加以强调,如在上文中他还说:“夫合天下之众者财,理天下之财者法,守天下之法者吏也。吏不良,则有法而莫守,法不善,则有财而莫理。”嘉佑六年(1061)《上时政疏》对此说得更明白:“盖天下至大器也。非大明法度,不足以维持,非众建贤才(广泛地培养人才)不足以保守。”“贤才不用,法度不修……旷日持久,则未尝不终于大乱”。“大明法度”和“众建贤才”,即政治改革与人才培养和选拔,是治理国家的两件根本大事,就好象一辆车子上的两个轮子相辅相成,缺一不可,否则就要导致天下的大乱。

总之,对人才问题的普遍关注和接受,反映了社会对改革主体的价值自觉,是理性精神的要求和主体价值得到社会普遍肯定的集中反映,也是改革不断深化的自然结果,在理论价值上来说,社会对人才的普遍重视正是改革由外部对象世界走入人的内在心性的中间环节和现实契机。

对人才的内在价值的肯定所涉及的是人才的规格和培养问题,即只有拥护改革并能够坚定不移地进行改革的人才是有价值的,才称是人才。因此,从改革的指向和发展来看。相对于从现存秩序中选拔现有人才而言,培养和造就新型的人才是更具积极意义的。由此,在当时的学校与科举之争中,学校教育受到了普遍的重视,改革议论中都表现出一种要求以学校教育统一科举的倾向。

韩维认为,旧的考试制度根本选拔不出有价值的人才,而要求以“经义”和“义理之学”吸引和考试士子。(参看韩维《南阳集》卷二十五《议贡举状》)苏颂认为学校是行教化,成习俗之本,而仁宗以来虽建学校,立规矩,却效益甚微,原因即在于未严师崇儒,根本上没有重视学校教育,取人完全由于科举。学校教育与科举取人分途,所以造成学校教育始终未受重视。(参看苏颂《苏魏文公集》卷十五《议学校法》、《议贡举法》)陈襄建议应振兴国子监,加强国子监的教学

和管理,并直接由国子监选派官吏。(参看陈襄《古灵集》卷八《议学校贡举札子》)吕公著的基本看法是古今养士取士之法虽有不同,但是养士必须源学校为本,并提出一条由县学→州学→太学→政府→任官的完整的养士制度,使人才悉出于学校。(参看赵汝愚《诸臣奏议》卷七十八吕公著《上神宗答诏论学校贡举之法》)司马光对宋代的学校与科举的脱节也多有责难,主张严选学官,加强学校教育、教学管理,培养人才。并设计了州学外内舍升进之法,这也已接近后来王安石改革太学的“三舍法”了。(参看《诸臣奏议》卷七十八司马光《上神宗答诏论学校贡举之法》)苏轼和刘敞虽然反对科举制度的改革,但对学校教育仍是十分重视的。(参看《诸臣奏议》卷七十八苏轼《上神宗答诏论学校贡举之法》、刘《彭城集》卷二十四《贡举议》)程颢认为治天下应以正风俗、得贤才为本。这就要求从根本上重视学校教育,宋百年来政治与教育问题弊病丛生,就是因为不修学校与不尊师道。因此,他主张严聘师儒,并建立一套完整的由地方县学到中央太学的选升制度:县学→州学→太学→考试与入仕,基本意旨即在一定程度上以学校取代科举。(参看赵汝愚《诸臣奏议》卷七十八程颢《上神宗请修学校以为王化之本》)王安石还在做地方官时,就十分重视学校教育,认为学校教育事关政教,“天下不可一日而无政教,故学不可一日而亡于天下”,学校教育就是要直接培养社会所需要的人才,为社会政治服务。“此二帝三王所以治天下国家而立学之本意也。”(《慈溪县学记》)在《上仁宗皇帝言事书》中他说,古代大治之世就是因为遍立学校,重视教化与人才培养:“古者天子诸侯,自国至于乡党皆有学,博置教导之官而严其选,朝廷礼乐刑政之事皆在于学。士所观而习者,皆先王之法言德行治天下之意,其材亦可以为天下国家之用。”因此,要刷新政治,振励人心,统一道德,整顿和重建适应变革的社会意识形态,培养变革人才,就必须重视学校教育。他说:

古之取士,皆本于学校,故道德一于上,而习俗成于下,

其人才皆足以有于世。自先王之泽竭 , 教养之法无所本 , 士虽有美材 , 而无学校师友以成就之 , 议者之所患也。” (《乞改科条制札子》)

今人材乏少 , 且其学术不一 , 异论纷然 , 不能一道德故也。欲一道德 , 则当修学校。(《宋史纪事本末》卷三十八 “熙宁四年二月丁巳”条)

对学校教育的重视 , 本是熙宁群臣的共同意见 , 王安石后来对学校 and 科学进行的改革 , 主要也是综合熙宁群臣的意见而来的。

对学校教育的重视突出地、集中地反映了改革者们对社会变革首先是人的变革这一历史课题的自觉认识 , 使其变革的思想理论得到了广泛的传播 , 深入人心 , 使社会的价值观念 , 道德思想及人们的精神面貌发生了深刻的变化 , 读书学习成为一种新的时代风尚 , 培养了一大批有志于社会改革并适应新的社会形势的新型人才 , 为 “熙丰新法”的实施作了充分的思想、舆论和组织准备 , 同时 , 也促进了新的社会意识形态的形成。

3. 对传统意识形态的重新审视和构建 ——“性与天道”的时代主题的完成

“性与天道”的核心问题即是主体性与理性的问题。社会的变革 , 首先就意味着对传统价值体系的怀疑和否定 , 它必然要引起传统意识形态的变动 , 要求新的价值体系对新的社会变化作出解释并以此指导新的社会运动。

同时 , 改革的深入 , 社会的忧虑意识对因循苟且的社会风气的批判和整个社会对知识、人才的普遍重视和关注 , 把改革的课题直接指向了人的理性精神和人作为主体的内在价值 , 即 “谁”来变革和依靠 “什么”来进行变革的问题 , 而传统的理论形态所缺乏的正是严密的理论逻辑和人的内在根据的说明 , 再加上佛道的盛行不衰及其理论形态在这方面的长处和影响 , “性与天道”的问题就在社会改革的进

程中自然地凸现出来,成了一个时代的主题,成了说明和建立新的意识形态的基本理论问题。从理论界来说这一主题的形成主要是从以下几方面来完成的。

(1)对传统意识形态的深刻反思,要求直接地把握圣人的精神实质,重新诠释传统经典。

从庆历开始的社会变革,引起了划时代的学术思想的大转变,这是时人及后来学术界都已公认的事实。清代经学史家皮锡瑞称这一时期是儒学的“变古”时期,认为儒学的“变古”即是在庆历至熙宁之间完成的。(参阅皮锡《经学历史》,《经学通论》)南宋陆游说:“唐及国初,学者不敢议孔安国、郑康成,况圣人乎?自庆历后,诸儒发明经旨,非前人所及”(王应麟《困学纪闻》卷八引)王应麟也说:“自汉儒至庆历间,读经者守固训不啻”,庆历以后才彻底否定了汉唐经学。(同上)这就是新儒学的兴起。清代全祖望有一段话描绘了新的儒学在庆历之际出现的基本轮廓:

有宋真、仁二帝之际,儒林之草昧也。当时濂、洛之徒方萌而未出,而睢阳戚氏(同文)在宋,泰山孙氏复在齐,安定胡氏(瑗)在吴,相与讲明正学,自拔于尘俗之中,亦会值贤者在朝,安阳韩忠献公(琦),高平范文正公(仲淹),乐安欧阳文忠公(修)皆卓然有见于道之大概,左提右絜,于是学校遍于四方,师儒之道以立。(《鲑埼亭集外编》卷十六《庆历三先生书院书》)

新的儒学的产生直接影响和指导了学校教育的发展和社会意识形态。

问题是为什么新的儒学会在这个时期产生?为什么庆历之际的学者会对汉唐以来的传统经学提出怀疑。这是因为,随着社会改革的深入和新的历史课题的提出,社会关系的变动,传统的经学形式已经不能适应变革的需要,汉、唐以来的儒者拘泥于“师法”、“家法”,局限于章句名物训诂的学风,已经不能对新的社会课题作出完满的

解释。传统儒学衰落下去,而作为经学的外在对手的佛、道二教却依然盛行不已。这个显而易见的事实,不能不使时儒反省。反省的结论就是“儒失其守”,(《李觏集》卷二十四《建昌军景德寺重修大殿并造弥陀阁记》)“儒微而礼不守,故释老夺之,……儒之强则礼可复,虽释老其若我何。”(同上卷二十二《庆历民言·孝原》)社会的改革和振兴,要求必须要振兴儒学。而“儒失其守”的根源却在于汉唐经学。当时的思想家们普遍认为:儒家学说在“三代”、在孔子那里是完美无缺的。“秦火”使儒学精髓大量散失。汉代虽立经学为正统,但汉儒舍本逐末,沉溺于章句名物典章制度的训诂,严守“师法”、“家法”,把儒家的“真正精神”(即“大义”)丢失殆尽。后之疏义作者,又恪守“首丘归根”,“疏不破注”的陋习,拾摭汉儒牙慧而无所发明。因此,要振兴儒学就必须抛弃汉唐经学,回到孔子去,直追三代,以理性和主观体验来直接把握“圣人”的精神。

欧阳修是当时正在兴起的新的儒学的倡导者和组织者。由于他的地位和巨大影响,在他的培养、扶持、奖掖和拔荐下,形成了一个以他为核心的,由众多杰出知识分子所组成的(其中也包括王安石)思想势力,对新的儒学思想的形成,具有重大的作用。欧阳修首倡“理”的至上性和绝对完满性,以“理”为衡量一切是非、一切存在及其价值的标准。他的《易童子问》首先以理性主义的态度对素被神化的儒家经典加以怀疑,进行分析和批判,把它还原为人的认识与智慧所凝结的文化典籍,从而为疑古疑经的思潮打开了道路。在《易童子问》中,欧阳修大胆地宣称《文言》、《系辞》等皆“非圣人之作者,”并由此鲜明地提出,“天下之至理”,“圣人之中道”和个人的“至理”是衡量一切是非真伪的标准。“至理”、“中道”是客观的标准,是“天道”;“至思”则是主观的努力,是主体的价值依据。由“至思”而把握“至理”和“中道”并用以审查一切,就可以自得天下之是非,而无须盲从和迷信。这就把理性的权威和人的主体意义提到了空前的高度,成为一扫笼罩在学术和人们思想上的神学的灰尘和迷

雾的武器。在历史研究上,欧阳修一反天命神学的历史观,提出“人理与天理相应”、天道顺应人理的人学标准,作为总结历史经验教训的依据,使理性精神贯彻到人们对历史和社会现实的认识中。

在此基础上,新的儒学对传统经学进行了彻底的怀疑与否定,对传统经学从内容到形式都逐渐进行了调整,形成了一个新的、直接把握和体验出来的经学体系。从宋代经学的发展过程来看,首先是《春秋》与《易》受到重视,然后及于《诗》、《书》之经学,再及于《易传》、《中庸》、《大学》、《孟子》、《论语》等汉唐人所谓五经之传记,最后乃归于重此传记之书过于重五经。这个重传记的过程始于王安石,周敦颐、张载之重《易传》、《中庸》与《洪范》、二程之重编《大学》并与王安石重《论》、《孟》终于形成程伊川的所谓“《论语》、《孟子》既治,则六经可不治而明矣。”(《二程遗书》卷二十五)于是,才有朱子之编定“四书”,形成新儒学的理论系统,后之学者重“四书”而忽视“五经”,更不重汉唐儒之注疏。这个经学发展的历史过程(参看《唐君毅先生全集》卷十九《中国哲学原论·原教篇》)概括起来说,它所表达的正是宋学“性与天道”的时代主题的形成与完成过程:由观乎历史,以见天地,到“观乎天地,以见圣人”,(邵康节语《皇极经世》卷五,“尝本此扬雄《法言》语,以言欲知仲尼,当知天地”)再到“观乎圣人,以见天地”,(《二程遗书外书》卷十一)更有朱陆之“观乎心性,以见圣人”。这是因为,从“经”来说,《春秋》重在历史是非的评判,通过认识人自身的历史来认识天道,《易》重天人之道,人在天地中的地位与价值,由人道而体天道;而《诗》言志,《书》记言,《礼》主行,《乐》主声,都是着重在人的性情和实际生活的直接表达,并且《书》经的二帝三王的道统,又成为圣贤心法和内圣之学的根据。从“传”来看,欧阳修、王安石、苏东坡、周敦颐、张载等皆重《易传》、濂溪、张载、王安石更以《中庸》、《易传》相参合,将人道与天道融通起来,建立起人道的天道根据。《中庸》论“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,这种从天到人,从本体论到心性论、道德论、教

育论,将“天道”与人的“心性”贯通起来的结构,既适于填补传统儒学的理论空白,又适于佛道的思想特征,适于援佛入儒的进程。《易》也具有充分的“性与天道”的思想资料,《易·乾卦·辞》说“大哉乾元,万物资始,乃统天”;“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞”等,正可纳入天道性命的范畴。程明道、伊川又特重《大学》、《论语》、《孟子》,因为《孟子》重心性,《大学》之教重内外之合,《论语》则重在日常生活之言行指点,这又较《易传》、《中庸》之言天道,偏向从广大高明处说,尤切近人之心知性情与实际生活。所以,宋代经学的发展,实由重历史是非的认识与评判到天人之道的互参而趣向于以人的性情心知与实际生活即道义人生与其根据为学问的中心,这正是“性与天道”的时代主题的形成与完成的过程。

(2)要求恢复儒学的独尊地位:“道统”与“心传”。

传统经学由于不能适应新的历史发展的需要,其独尊的地位受到了严重的挑战,发生了动摇。恢复儒学的独尊地位是振兴儒学的主要内容,也是“性与天道”的主题表达。

对传统儒学的独尊地位构成威胁的主要是佛、道二教。因此,批判释、老,树立儒学正统,是恢复儒学的独尊地位上,首先要解决的问题。要求恢复儒学独尊最早在中唐韩愈的《原道》一文中即有集中表述。文中,韩愈痛斥佛、道二教,力主儒家正统。为与“佛统”、“道统”抗衡,韩愈抬出《小戴礼记》中向来不为儒者所重的《大学》一文,把抽象的“正心诚意”与具体的“修齐治平”融会贯通,以示经学比佛道的只讲个人“治心”要高明和切中实用,是正统秩序所需要的思想理论,并且根据这个治学精神在文中又构造了从尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟子一脉相传的,专讲修身治心以济世的源远流长的儒家“道统”,以示儒家比佛家的“法统”、道教的“道统”更正统,更有生命力。在韩愈的“道统”名单上,引人注目的是,他把已被捧为“亚圣”的颜回摈斥在外,又把被历来经学家尊信的大部分经传的先师荀况贬为“择焉而不精,语焉而不详”;而把一直列在儒学诸子,好

谈“性与天道”的孟轲奉为得孔子真传的“道统”代表,孟子之后,这个“道统”就“不得其传”了。因此之故,韩愈本人遂被随后的宋学者奉为复兴道统的代表。韩愈本人并没有来得及完成这个“道统”的严密体系,但“道统”却被后来的新儒学者承袭下来,作为振兴传统儒学的理论支柱。他们并不把自己看作是汉唐儒学的继承者,而是以直接接续孔孟道统为己任。如程颐的《明道先生墓表》写道:

周公歿,聖人之道不行;孟軻死,聖人之學不傳。道不行,百世無善治;學不傳,千載無真儒。無善治,士猶得以明夫善治之道,以淑眾人,以傳諸后。無真儒,天下貿焉莫知所之,人欲肆而天理沒矣。先生生千四百年之后,得不傳之學于遺經,志將以斯道覺斯民……辯異端、辟邪說,開歷古之沉迷。聖人之道得先生而復明,為功大矣。(《伊川文集》卷七)

他们把孟子之后的一千四百余年都归于“圣学不传”,“人欲肆而天理灭”的“道统中绝”的时代,因此,振兴儒学,就是振兴和恢复儒学“道统”。“道统”的提出,正是直接三代,恢复真儒,《宋史·道学传》论述其意义说:

孔子歿,曾子獨得其傳,傳之子思及孟子;孟子死而無傳。兩漢而下,儒者之論大道,察焉而弗精,語焉而弗詳,異端邪說起而乘之,几至大壞,千有餘載,至宋中叶……此宋儒之學所以度越諸子而上接孟氏者歟!

承续道统,不能靠经典传说,而是靠先圣后圣间的心灵的灵明和直观把握,靠的是心与心的传授,直接的主观体验。因此,人的理性和主观努力的可靠性在“道统”的接续中便具有了核心的意义,这就是“性与天道”的树立,朱熹说:“秦汉以来,圣学不传,儒者唯知训诂章句之事,而不复知求圣人之意,以明乎性命道德之归。”张载说:“六经须著循环,能使昼夜不息,理会得六、七年,则自无可看。若义理则尽无穷,待自家长得一格则又见得到。”程颐说:“古之学者,先由经

以识义理,方始看得经。盖不得传授之意云耳。”这个所谓的“性命”、“义理”都是理性与主体的问题,也就是“性与天道”的问题。至于舍经而言心,以主观把握圣人精神,更集中地表现出这种学旨。程颐告神宗有云:

先圣后圣,若合符节,非传圣人之道,传圣人之心也;非传处之心也,传己之心也。己之心无异圣人之心,广大无限,万圣皆备。欲待圣人之道,扩充此心焉耳。”(以上几段引文均转引自杨东苑《中国学术史讲话》)

这样,从性与天道的同一性和至上性上,肯定了理性和主体的价值。朱熹后来更以《尚书》中的“人心惟危,道心惟危,惟精惟一,允厥执中”所谓十六字诀来概括这种“道统”与“心传”,使“性与天道”的问题,在一系列理学范畴中神秘化和至上化完成了韩愈没有来得及完成的“道统”的精密的体系。

(3)对佛道理论形成的整合。

自隋唐迄宋中叶,儒、佛、道三足鼎立的思想学术格局对儒家思想的独尊地位构成了严重的威胁。尤其是佛教。张载曾深有感触地说:“自古诚、淫、邪、遁之词。翕然并兴,一出于佛氏之门者千五百年”。(《正蒙·乾称》)所以中唐以来:“辟佛”、“排老”之声一直不绝如缕。但是,由于儒家思想理论自身建设的不完备,特别是它在本体论、心性论等方面存在着重大的理论缺陷,所以,对佛、老的反击既不能真正命中要害,更不可能从根本上解除来自佛老的严重威胁。这样,以新的本体论来代替自汉儒以来所形成的粗糙的神学目的论,以富于思辨意蕴的人性论来代替露骨的性品论,并以此重新论证儒家伦理道德的合理性和封建社会等级制度的神圣性和永恒性,就成了一代新儒学者所共同面临的重大课题。

其实,对传统儒家哲学的粗糙、浅陋和没有严密的逻辑体系的缺点,佛家早已看得很透彻。圭峰宗密就曾指出:“推万法,穷理尽性,至于本源,则佛教方为决了”。《原人论》言中之意是在“理”与

“性”在探究宇宙本原和人的内在根据方面,佛学是最高明的,而儒学则不入门径,较为逊色。事实上,精致玄妙的佛教哲学确实要比儒家高明而富有诱惑力和说服力。中唐以来,许多儒家学者都已自觉地意识到了这一点。朱熹曾对这种情况作过描述和总结说:

(佛教)……以其自有空寂之说而不累于物欲也,则世之所谓贤者好之矣;以其有玄妙之说而不滞于形器也,则世之智者恍之矣;以其有生死轮回之说而自谓可以不沦于罪苦也,则天下之佣奴、鬻婢、黥髡、盗贼亦匍匐而归之矣。

(《朱文公文集》卷七十《读大纪》)

从这种情形出发,儒家与儒道二教抗衡,就不能不在高深广大精密玄妙的领域内下功夫,就不能不在佛道二教所擅长的“性与天道”的理论建立上下功夫。因而,不少学者都力求从固有的儒学经典中探索有关思想,寻找儒学与佛道思想的结合点,探索援佛道以入儒的路径。李翱作《复性书》,对佛道学说加以整合,将《小戴礼记》中的《中庸》篇地位大大提高,认为“天道性命之学”才是儒学学说的精髓所在。以后的学者循着他的这条思路走下去,因而,多言“心性”的《孟子》,具有阴阳变化之理的《周易》证天道性命之源的《中庸》和讲正心诚意之论的《大学》就被空前地重视起来。例如《中庸》之论“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,从天到人,从本体论到心性论,道德论、教育论,由“性”、“道”、“教”将“天道”与“心性”融会贯通的理论模式,既适于填补传统儒学的缺乏形而上和内在性的理论说明的空白,又适宜于佛道思想的特征,对援佛入儒也十分有利。《易》也有丰富的“性与天道”的思想资料,如《易·乾卦·辞》说:“大哉乾元,万物资始,乃统天”;“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞”,正可纳入身心性命道德的范畴。此外《尚书·洪范》也因主要言“道与命”(王安石语)而受到新一代学者的普遍重视。(参看日人吾妻重二《洪范与宋代思想》《东洋之思想与宗教》56-74页,1986年6月)然而,儒学的传统,从孔子开始,就罕言“性与天道”,其

学说精神重务实而不尚玄谈,重人道而远天道,所以,仅从传统儒学中所能借用的思想资料终属有限。正因为如此,佛教理论在中国高度发展以后,吸引了不少儒者,援佛、道入儒成为一种学术风尚。在这个过程中,新的儒学家们一面批评佛道二教与封建伦理纲常相违背的思想,一面又把儒家的伦理观念与佛、道的思辨哲学结合起来,把佛道学说中有关宇宙、人生这些具有本体论性质的思辨内容经选择和改变,整合到儒家经学中来,使经学成为一种以封建伦理纲常作为宇宙万物本源的本体论、心性论、道德论、教育论融合贯通,彻上彻下的高深广大精微玄妙的新型哲学形态。

在这里,佛学的“主体”与“本体”及其关系论对新儒学的心性的构建和致思方式有着重大的影响。在佛教的思辨哲学里,“主体”和“本体”原是一个东西,“主体”只是“本体”的幻化。“主体”对于“本体”的认识,实质上就是“主体”回归到自己的本源,是“主体”对自己的认识。“主体”在自身中把自己和自身区别开来,是“无人身理性”幻化的人身。一般地讲,佛教的思辨哲学在“本体”安置自己时,即把世界归纳为一个绝对的精神本体,但当它把“本体”自己跟自身结合时,它则不仅把世界归结为自我意识,而且把自我意识看作为与“本体”合而为一的“主体”,“主体”就是“本体”。

新的儒学在这种思辨路径上加以发展,形成了自己的致思方式。程、朱理学强调本体的安置,以“理”作为绝对的精神本体,如程颐的“万理归于一理”(《二程遗书》卷十八)朱熹的“理一分殊”。而陆王心学则走的是“主体”与“本体”结合,以“心”为本源的路径,如陆九渊的“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙”。(《象山全集》卷二十二《与徐子宜》)王守仁的“心即理”“如佛家说心即相似”。(《传习录》下)这样就形成了朱、陆两家的异同论:朱熹认为“心”不是“性”,“性”为大宇宙,“心”为小宇宙,要使心合于性,就必尽心知性,心外求理。故说“性即理”。陆王派则认为心即是性,心、性同一宇宙,心之体便是性;心性本合,只要明心,即可见性。因此,主张心内求理,故说

“心即理”，于是他使用禅理说明了“心也，性也，天也，一也”的命题，把主体与本体结合为一。这些情况都说明，正是在佛教思辨哲学的直接影响与渗透下，心性与天理在哲学观念上成了新的儒学的中心话题。

在新儒学的建立过程中，道教理论的渗透，对于新儒学的形上化和整体结构的莫立，也起了重要作用。老子把“道”作为宇宙的本源，认为天地万物都是由“道”演化而来的，并以此为本源建立了一个宇宙的生成模式：“道生一、一生二、二生三、三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《老子》四十二章）这个宇宙生成，万物化生的图式，后来几经演变，成为陈抟的《无极图》和《先天图》，周敦颐的《太极图》和邵雍的《先天图》就是由此蜕化而来的。由于周敦颐在这个图式中把儒家的伦理思想与道教的宇宙生成万物化生的过程融合起来，试图从“本然之体”上建立起儒学的哲学体系，为新儒学以儒家思想为核心，吸收道家思想理论形式开辟了道路，所以被后儒推为新儒学的开山祖师。邵雍的天根、月窟之说也深受道教影响。

在融合佛、道思想资料的基础上，新的儒学家们将传统儒学的概念和范畴系统化、抽象化，赋予义理性命的新义，构成了一个独特的范畴和命题体系，完成了新的意识形态的构建。例如，论性就讲理性、心性、天地之性、气质之性、刚柔善恶中，论心就有诚、明，心量广大、藏往知来、人心、道心，论气就有天地气质气禀、气以成形、形器与道器，论理就讲事外无理、事理交融、一本万殊，显微无间、体用一源；论功夫就讲下学上达、格物致知、为道之序与为学之序、尽心竭诚尽性，渐治顿悟、主一无适、静敬惟一，论修养就讲自明诚、自诚明，论宇宙就讲无极太极、阴阳动静，天地氤氲、万物化生，论鬼神就讲精气为物，游魂为变、二气之良能等等。所有这些范畴、命题，虽然都是从古老的经典中抽出来的，但却纳入了具有思辩意蕴的。“性与天道”的思想体系中，它们搭起来的是一个更精致的结构，更微密神秘的哲学殿堂。在这个哲学殿堂里，有关“性与天道”的问题的范畴与命题，

被研究得精深微密、辨析毫芒。正如后来黄宗羲论明儒时所说：“牛毛茧丝，无不辨析，真能发先儒所未发”（《明儒学案·凡例》）这是因为，“性与天道”在本质上是一个世界观和人生观的问题。“性”既是指人性，又是指物性。

而且，人性与物性在先天上是同一的、同源的。“天道”即“天理”，或简称之为“理”，它是天地万物（包括人世在内）的之“所以然”与“所当然”，是人性与物性的最高概括，是一个形而上与形而下相沟通，超越性与内在性相统一的问题，所以，对这一问题的解释与说明能成为新儒学的基本理论问题。这个问题的提出与深化，标志着新儒学在理论思维史上达到了一个新的水平，由它而引伸出来范畴和命题、所讨论的问题，都具有了新的时代特征，在学术理论的深度和广度上，也达到了前所未有的水平。

清代乾嘉学派中的大师戴震（1724 - 1777 年）在其《答彭进士允初书》中有一段话指斥宋儒，代表了对宋儒这一以援佛道为主要方式的学术变革的另一种看法：

宋以前，孔孟自孔孟、老释自老释。谈老释者高妙其言，不依附孔孟。宋以来，孔孟之书尽失其解，儒者唯裂老释之言以解之。于是，有读儒书而流入老释者，有好老释而溺其中，既而触于儒书，乐其道之得助，因凭藉儒书以读老释者，对同己则同证心宗，对异己则寄托其说于六经、孔孟，曰：“吾所得者，圣人之微言奥义”，而交错旁午，屡变益工，浑然无罅漏。

戴震这段话所指斥的范围，不仅是后来的成熟理学家如程、张、朱、陆等，如王安石等不以“理学”名家的学者实也包括在内。戴震出于力图维护原始儒学的面目，故对宋儒的援释老以成“义理”的学风不胜其愤愤。

但他却不知道，任何一种思想、理论和学说，都不可能一成不变而必须随时有所改进和发展的。他把宋儒的杂糅释老作为孔孟的罪

人,而从发展的观点来看,却正应把宋代新儒学者视为弘扬了儒学精神的一群有大功的人。

综上所述,我们可以看到,重新建立起来的儒学理论形态是在新的历史条件下,一代学者在沉痛反思社会改革问题,严肃地批判现实和理性地审视传统的意识形态、谨慎地整合异质文化的过程中对时代课程的回答,它突出地表达了社会改革对理性精神的呼唤和对主体价值的充分肯定。在这个新的儒学理论体系中,“性”和“理”作为人之所以为人的真正根据,从而在证明封建社会秩序的合理性、至上性的同时,把人的存在,人的本质,人之所以为人的尊严和价值提到了宇宙本源的高度而赋予人生和世界以真实、永恒和崇高的意义。由此,人的人格和自尊、人的作为主体的价值,在抽象的形式下获得了一种特殊的地位,受到了充分的肯定。“为天地立心,为生民立命、为往圣继绝学,为万世开太平”,“人皆可以为尧舜”,即推动社会的进步和历史的发展,成为人生应该完成的义务与目标,成为所谓“道义人生”的指向,“极高明而道中庸”,人依靠自身的努力使人成为和宇宙一体并对宇宙万物负有义务的中心,而且这一切都是人的本性的内在规定和自我完成。其次,“天地万物的本然之理”是衡量一切是非的标准,因此,“穷理”成为这一理论形态的基本目标。“穷理尽性以至于命”,一切事物都要在“穷理”之下被追究其“所以然”与“所当然”,必须进行理性的审视。因此,对传统经学的怀疑和大胆的否定,对学术和历史的理性分析和探讨,对自然现象的穷理的研究,对佛道的批判与通融,对一切事物和现象背后的“所以然”与“所当然”的追索,对行为目的与道德修养及人生意义的觉解等等,成为这一理论形式的中心内容。

而“尽性”以知理(致知),“存天理、灭人欲。”成为人的价值实现的完满途径,将理性精神和主体价值在人的培养教育中落实并统一了起来。

(三)王安石的回答

——身心性命道德义理之旨的提出

如上节所述,“性与天道”的主题已经把改革时代对理性精神的呼唤和主体价值的肯定的时代要求凸现了出来,但不同的思想家们必然要以自己的思想理论形式来解释和回答这一时代课题。那么,王安石是怎样来回答了这一历史课题的呢?也就是说,作为改革的核心组织者领导者,作为社会兴奋中心的“荆公新学”的倡导者,王安石用了怎样的思想理论形式和过程来回答这一历史课题的呢?本节拟从时人和后人对“荆公新学”的基本特征所作概括来追踪王安石“荆公新学”的渊源与旨趣。

1. 所谓“荆公新学”近孟子

孟子在宋代以前只是诸子之一,并不很受重视,“道统”的建立把孟子提了出来。王安石之推崇孟子确实曾给时人留下过深刻的印象。他的早期著作《淮南杂说》面世以后,见者以为“其言与孟轲相上下”。(《郡斋读书志》卷十九《王介甫临川集》题解引蔡卞语)就是说很象孟子的书。他的学生陆佃说他“言为诗书,行则孔孟”。(《陶山集》卷十三《祭丞相荆公文》)他的政敌司马光因他“特好孟子”,就引用《孟子》中“仁义而已矣,何必曰利”等话来批评他的财政改革。(《温国文正司马公文集》卷六十《与王介甫第一书》)另一反对王安石的官僚吕陶也指出,王安石与政时所注释的经义被一些“肤浅之士”“推尊信响,以为介于《孟子》”(《宋(皇朝)文鉴》卷六十一吕陶《请罢国子司业黄隐任职》)苏轼替宋哲宗作的《王安石赠太傅制》中也说王安石“少学孔孟、晚师瞿(瞿昙,即释迦牟尼)聃。”(《经进东坡文集》卷三十九)可见、当与时人的心目中,王安石几乎是当代的孟子或承袭孟子道统的人物了。

自中唐韩愈提倡尊孟以来,王安石确实要算是最力的一个人。

欧阳修曾经有诗赠王安石道“翰林风月三千首,吏部文章二百年”。(《欧阳文忠公全集》卷五十七《赠王介甫》)把王安石比作李白和韩愈。王安石却回答说:“欲传道义心虽壮,学作文章力已穷。他日若得窥孟子,终身何敢望韩公。”(《王临川全集》卷二十二《奉酬永叔见赠》)表示要以孟子作为学习的楷模,以“道义”为己任。庆历二年,他作《送孙正之序》云“以孟韩之心为心”,即有以孟韩为道统心传的意思。他还写过一首题为《孟子》的七绝,抒发他对孟子的无限向往、倾慕和同情:

沉魄浮魂不可招,遗编一读想风标,
何妨举世嫌迂阔。故有斯人慰寂寥。

王安石还把孟子称为“圣人”,“大人”等,与孔子同等看待,说“孔孟易地则皆然”(《与祖择之书》)“孔孟如日月”,(《杨雄》第一首)这样地推崇孟子,在他以前和以后都是很少见的。

概而言之,“荆公新学”之近孟子,大约有如下几端:

(1)以《淮南杂说》和《洪范传》等为代表的几部言“性与天道”、言“道与命”的早期著作给人留下了“近孟子”的深刻印象。它们以鲜明的改革精神和以道德性命为核心的崭新的思想理论形式,吸引了广大中小地主阶级知识分子,使他们“闻风裹粮走,愿就秦扁医沉疴”,(《陶山集》卷一《依韵和李知刚黄安见示》)。

《淮南杂说》这一著作一问世,便在社会上引起了极大的反响。当时即有人说:“荆公《淮南杂说》初出,见者以为《孟子》”(《增补宋元学案》卷九十八)晁公武《郡斋读书志·后志二》亦称“世谓其言与孟轲相上下”。陆佃就是在看到这些著作之后而放弃胡瑗转而师从王安石的。

一般认为《淮南杂说》一书已佚。但也有人认为《文集》卷六十五至七十诸卷即《淮南杂说》之遗篇。(参看侯外庐等主编《中国思想通史》第四卷第446页。)还有人认为《文集》卷六十三至七十的“论议”和“杂著”的若干文章都有可能是《淮南杂说》中的文学。

(参看《社会科学战线》1979年3期杨志玖《王安石与孟子》注^①)但有人认为其根据不足,理由是这几卷中的文章,如《礼乐》、《礼乐论》、《致一论》、《性情》、《原性》、《性说》等有指名道姓地批评孟子的话,且与孟子的思想有牴牾之处,并不能使“见者以为孟子”。所以《淮南杂说》今已佚失不存。(参看马振铎《政治改革家王安石的哲学思想》第二章),对《淮南杂说》之“见者以为孟子”应作如下理解:

一是,“见者”之所以“以为孟子”,并不是说《淮南杂说》是否象《孟子》那样直道“性善”,而是它在距孟子一千多年之后,继韩愈之推崇孟子,在宋学展开之初就第一个站出来用思孟学派所特有的思想理论形式,即“性与天道”的形式,从形而上的终极存在和人的内在本性中寻求人的价值及其出路,将身心性命道德作为一个彻上彻下的整体联系起来,探索它们之间的关系,从而肯定人的价值及其实现的道路。这也就是当时所谓“初著杂说数万元,世谓其言与孟轲相上下,于是天下之士始原道德之意,窥性命之端”。(赵希《郡斋读书志·后志》卷二引蔡京所作《王安石传》)

二是,即上面所列举的那些文章而言,通读全文,我们也可以看到,其指意并不在于否定《孟子》的性论,而是为了调和折衷孟荀、孟杨之间的理论差距,合理地解释人的善恶的本性来源。他调和的结果,实则是不论是善是恶,都与人的本性有关,都是本性的现实,因而近似于杨雄的“善恶混”。但既然是性既善既恶,也就无善恶之可言,这就是他“太极即性”的性论。这样,就很自然地使人性论从形而下的感性经验形态过渡到了形而上的抽象理性的领域,使人性具有了本体的价值和理论意义。这实际上又是一种最完满的状态,从而在理论逻辑上使人性论又回到了孟子的“善本”上来,在理性逻辑中肯定了孟子的心性论。而再进一步,当他以“五常”论性的时候,则便是《孟子》性善之旨的扩张了。可以说,王安石的人性论正是对孟子性善论的一种深化和补充。而深化和补充原始儒学,使其具有

本体的根据和形而上的哲理形式本是新儒学建立的共同的时代课题。(关于王安石论性的理论过程在第三章“性命之理”中有详细论述请参看)

三是,所谓“见者以为孟子”,并不仅仅是当时人对《淮南杂说》的社会反响的直接描述,它实则也包含了后学在当时的文化学术背景上对“荆学新学”的整个思想体系和学风旨趣的理解和把握,并不仅仅是针对那几篇文章而来的。应该说,这种评价是很有历史依据的。

在《淮南杂说》之外,王安石当时最著名的著作还有《洪范传》,王安石对《洪范》的评价也是其“言道与命”,因而为其作传,并成为其作传的主导思想。

(2)在王安石的著作中,他常常引称孟子言论以作为立论的理论依据和是非评判的标准。如在《上仁宗皇帝言事书》中,批评当时法度不合“先王之政”,就是引用《孟子》“有仁心仁闻,而泽不加于百姓者,为政不法于先王之道故也”的话作论据。在《伯夷》这篇杂著中,王安石不同意司马迁关于伯夷反对武王伐纣和不食周粟而饿死的记载,也反对韩愈的《伯夷颂》,其理由就是孟子没有这样说。孟子说的是伯夷“非其君不事、不立恶人之朝”;又说,伯夷避纣,居北海之滨,听说文王“善养老”,即往归之。由此可见,他对孟子的信赖远胜于史学家司马迁。有人曾作过粗略的统计,在王安石的著作中,至少有四十篇文章中提到孟子或引用孟子的话作为根据。(参看《社会科学战线》1979年3期杨志《王安石与孟子》)

宋神宗熙宁四年(1071)正是王安石当政,改革政策纷纷出台的时候,御史中丞杨绘上书《论王安石之文有异志》(见《宋诸臣奏议》卷八十三)其中引述了《淮南杂说》的三段话,可见其“近《孟子》”的旨趣。

①“鲁之郊也可乎?”曰:“有伊尹之志,则放其君可也;有汤之仁,则绌其君可也;有周公之功,则用郊不亦可乎?”

②“周公用天子礼乐可乎,”曰:“周公之功,人臣所不能为;天子礼乐,人臣所不得用。有人臣之所不能为之功,而报之以人臣所不得用之礼乐,此之谓称。”

③曰:“有伊尹之志而放其君可也;有周公之功而代兄可也;有周之后妃之贤而求贤审官可也。夫以后妃之贤而佐王以天下,其功岂小补哉,与夫妇人女子从夫子者可同日语乎?”

杨绘所列的这几条,都来源于孟子劝齐宣王“行王政,毋毁明堂”以及武王灭殷及是“诛独夫纣”而非“杀君”诸议论及其推演,是明白近于《孟子》的。

(3)在文章风格上,王安石早期的文风汪洋恣肆也给人以“似孟”的印象。欧阳修就曾经转告他:“孟韩文虽高,不必似之。”(曾巩《元丰类稿》卷十六《与王介甫》第一书,时在庆历七年,王安石二十七岁时)说明王安石早年的文章曾模拟孟韩而文风颇相似。

(4)此外,如王安石的改革以直追三代,效法尧舜、效法“先王之政”为口号,与孟子提倡“法先王之道”言必称尧舜也很一致。王安石推行新法,举朝汹汹,他“辟邪说,难壬人”,并以“夫予岂乐复古之所以教,而重为此澆澆哉?!其亦不得已焉者也”,(《续资治通鉴长编》卷二百一十三“熙宁三年七月癸丑”条)自明,与孟子在“杨朱、墨翟之言盈天下”时,以“正人心,息邪说,距跛行,放淫辞”为己任,并以“予岂好辨哉,予不得已也”(《孟子·滕文公下》)自解;以及王安石以公私言利义与孟子的“利吾国”与“利吾身”的义利观等等,都给时人以“荆公新学”近孟子的深刻印象。

那么,作为社会改革理论的“荆公新学”,为什么要如此重视《孟子》呢?这实则是由《孟子》的理论特征和新儒学的使命所决定的。历来论孟者,不管是赞成还是反对,是肯定还是否定,是褒还是贬,都注意到《孟子》的注重超越和人的内在心性的特点。这一特点正好为新儒学的展开和援佛道入儒提供了可直接利用的思想资料。

《孟子》的学说产生之初,即因为喜论性与天道等玄远问题而不

受统治者所青睐,原因是统治者认为他的学说“迂远而阔事情”,(《史记·孟荀列传》)就连孟子的弟子公孙丑也说:“道则高矣美矣,宜若登天然,似不可及也。何不使彼有及而曰孳孳也?”(《孟子·尽心下》)开研究《孟子》先河者与首推荀子,他的《非十二子》的主要矛头就是针对子思、孟子一派的。他指责思孟尽道玄远无证之词,“略法先王而不知其统,然而尤材剧志大,闻见杂博,案往旧造说,谓之五行,甚僻违而无类,幽隐而无说,闭约而无解,案饰其辞而只敬之曰:‘此真先君子之言也。’子思唱之,孟轲和之,世俗之沟犹瞽儒,谨谨然不知其所非也,遂受而传之,以为仲尼,子弓为兹厚于后世。则是子思,孟轲罪也。”可说是最先看到了思孟学派与原始儒学的差异因素。司马迁著史记为孟子立传,也指出其学当时不行,“所如者不合”,就是因为“天下方务于合纵连横,以攻伐为贤,而孟轲乃述唐虞三代之德。”汉代赵歧注《孟子》很是下了一番功夫,卷首有篇《孟子题辞》,概言《孟子》特色“包罗万象,揆叙万类;仁义道德,性命祸福,灿然靡所不载”,说《孟子》的功用“帝王公侯遵之,则可以致隆平,颂清庙;乡大夫士蹈之,则可以忠君父,立忠信;守志历操者仪之,则可以崇高节、抗浮云”,称道孟子是“命世亚圣之大才者。”这可说是对孟子加以金盘肯定的较早的材料。汉代王充作《论衡》,有《刺孟》一篇,则指责孟子“论不实事考验,信浮谣之语。不遇去齐。有不豫之色。非孟子之贤,效与俗儒无殊之验也。”到了唐代,《孟子》一书的理论价值开始引起儒学者们重视。据《新唐书·选举志上》载:“(代宗)宝应二年,礼部侍郎杨綰上疏,请以《论语》、《孝经》、《孟子》并为一经”。这可算是欲以《孟子》入经的先声。到中唐,以振兴儒学为己任的韩愈,自觉地从儒学理论建设的需要出发,竭力推崇《孟子》,把孟子看作儒家正统派的代表,并认为儒学的这个正统到孟子这里就失传了。后来儒者正是靠了孟子,才能窥见真儒。他称孟子是“醇乎醇者”,“功不在禹下”(《与孟尚书书》)他说:“孟子虽贤圣,不得位,空言无施,虽切何补?然赖其言,至今学者尚知尊孔氏,崇仁

义,贵王贱霸,……向无孟氏,则皆服左衽而言侏离矣”。(同上)也还与时人王珣谈了自己读《孟子》的体会,肯定了《孟子》一书在儒学振兴中的地位:

自孔子死,群弟子莫不存书,独孟某氏之传得其宗,故吾少而乐观焉,……夫沿河而下,苟不止,虽有迟疾,必至于海,如不得其道也,虽疾不止,终莫幸至焉,故学者必慎其所道。道于杨、墨、老、庄、佛之学,而欲之圣人之道,犹航于断港绝潢以望至于海也。故求观圣人之道,必自《孟子》始。

韩愈的这种观点对后来新儒学理论的形成发生了很大的影响,堪称孟子学说传播的功臣。

到了宋儒,对《孟子》一书普遍地推崇起来。新的儒学者们都以“醇儒”自居,以孔孟“道统”的继承者自命。但他们又都是儒学的革新者,因而对传统儒学的推崇也都是有很鲜明的选择性的。他们对《孟子》感兴趣的是《孟子》的“心”、“性”学说。程颐指出:“孟子所以独出诸儒者,以能言性也。”(《程氏遗书》卷十八)中唐以后,《孟子》所擅长的“心性”学说就成了儒者们最感兴趣的话题。韩愈作《原性》,李翱讲《复性》,王安石也讲“原性”,(他和韩愈一样都以此为题写了专文)程颐讲“定性”,几乎每一个新儒学者都对孟子的心性学说作出了自己的解释和发挥。孟子的心性学说从而成了新儒学形成的重要思想资料。这是因为,《孟子》一书正是从整体上以性与天道为依据,从本体到人性道德,最终落实到教育,从人的本性之中,富有哲理地以思辨逻辑对封建社会的纲纪伦常的永恒性、合理性、神圣性、心然性和可能性进行了彻底的说明,使儒家的政治伦理核心更突出,更集中,同时,这一理论形态由于又具有了佛道超越和内在一体的功能,又恰恰适应了新儒学批判地吸收佛道的长处,建立新儒学的理论逻辑和内在根据的需要。王安石说:“孔氏以羈臣而兴未衰之文,孟子以游士而承既没之圣,异端虽作,精义尚存”。(《除左仆射谢表》)认为只有孟子承传了儒家真谛,是道学正统。理学家们都

强调孟子正统,其根本意义正是在于标明其思想渊源来源于思孟学派。(它与以“五经”为核心的“先王之教”是有所不同的。)

孟子在宋代思想界地位的提高,应该说,在很大程度上得力于王安石的倡导。王安石的“尊孟”,对于新儒学的理论形态的形成,有着首倡的作用。熙宁四年(1071)王安石的科举改革,将《孟子》正式悬为令甲,列入科场,使《孟子》从此超子入经,成为为士子的必读书,成为人才选拔的必要根据(《宋会要辑稿·选举》三之四四;《宋史》卷一五五《选举志》)、《四库全书总目提要》卷三五《经部·四书类·孟子音义》“按语”说:“宋礼部韵略所附条式,自元佑中即以《论语》、《孟子》试士(按,考以《孟子》试士实始于熙宁四年,参上引文)是当时已尊为经,而晁氏《读书志》,《孟子》仍列儒家,至陈氏《书录题解》始与《论语》同入经部。盖宋尊《孟子》,始于安石。”王安石还曾作《孟子解》十四卷,徽宗时,成为科举考试的重要参考书。《郡斋读书志》卷十说“介甫素喜《孟子》,自为之解,……其子雱与其门人许允成皆有注释,崇观间场屋举子宗之。”神宗元七年(1084)诏以孟子配享孔庙。这些措施从组织上保证了《孟子》的崇高地位,扩大了《孟子》的影响,使中唐韩愈以来的“尊孟”与“贬孟”之争遂成一边倒。使它成了每个知识分子必须掌握和信奉的思想,深入了知识分子的心灵。

从而为“四书”为核心的新的儒学理论形态的完成奠定了基础,作好了充分的理论准备,所谓与以“五经”为核心的“先王之教”相对应的“孔孟之道”也由此而固定下来。所以蔡上翔《王荆公年谱考略》说:“孔子,圣人也;孟子,自称愿学孔子者也。……至荆公方合孔孟而一之。”

总之,推崇《孟子》的根本意义就在于借助《孟子》的“心性”学说,完成时代的课题,完成新的意识形态的以“性与天道”为主题的理论构建。《孟子》对于新儒学的理论建设,既有实质的内容和思想资料的承袭意义,又有理论建设的方法论的借鉴意义。

2. 所谓“荆公新学”近申韩、杂管商之术

这主要是针对“新学”倡言变法和整顿国家财政而言的。对于“新学”的崇尚刑名,讲究法度,重言变法和理财,时人和后人多有这种看法,历来论家评述也颇多,遂也成一对荆公学术思想特征的概括。正如后来蔡上翔《王荆公年谱考略》所指出的:“后来攻新法者,必曰挟管商之术,又以桑弘羊为比,而和者益众。(卷七)二程兄弟说‘大患却是介甫之学’‘坏了后生学者’”(《二程全书·遗书二上》)指的就是“新学”的变法言利。吕诲攻击王安石“如少正卯之才,言伪而辨,行伪而坚”(《论王安石》转引自《王荆公年谱考略》卷十四)范纯仁说王安石“尚法令则称商鞅,言财利则背孟轲。”(《宋史纪事本末·王安石变法》)杨时说:“安石挟管商之术,饰六艺以文妖言,变乱祖宗法度。”(《宋朝诸臣奏议》卷八十三《上哲宗论王安石学术之谬》)汪应会也说:“王安石训释经义,穿凿附会,专以济其刑名法术之说。”(《经义考》卷八十)如《尚书新义》有“敢于殄戮,乃以人民。忍威不可讫,凶德不可忌”一类话,汪应辰、朱熹等人认为“皆害礼教,不可以训。”(汪应辰《驳张纲谥文定奏状》转引自《朱子语类》卷七十八《尚书》一)朱熹还说王安石之学“本出于刑名度数”蔡上翔《王荆公年谱考略》“节要附存”卷一)如果“生遇孔子,必膺少正卯之诛”(同上书“杂录”卷二)晁景迂说王安石学术“援释老诞谩之说以为高,挟申韩刻核之说以为理,使斯土浮伪惨薄。”(《宋元学案》卷九十入引)魏了翁说:“荆公尝以道揆自居,而不晓道与法不可离。……道正寓于法中,后世以刑法为法,故流于申商。”(同上)陈次升入太学时,学官始得《字说》,令诸生诵习,次升说“丞相岂秦学邪?美商鞅之能行仁政,而为李斯解事,非秦学而何?”(《宋史·陈次升传》)王安石自己也并不避讳申韩管商之术。他在文章和上书中多次提到商鞅、韩非等早期儒法合流的人物,并对他们表示出充分的肯定和敬佩,他自己有一首题为《商鞅》的诗,其中也说:“今人未可非商鞅,商鞅能令政必行。”他认为。商鞅的失败并不在于使用权术,

而在于只任权术,而不注重以礼义廉耻培养民风。他说:“商鞅固不失于变诈,失于不能以礼义廉耻成民而已。”(杨时《龟山集》卷六《神宗日录辩》引)

那么,王安石为什么要如此推崇申韩管商一路人物呢?也就是说,对于“新学”来说,申韩管商之术有什么理论建设的意义呢?

首先,“荆公新学”之近申韩、杂管商之术是与王安石所组织和倡导的以整顿国家财政、革新弊政为主要内容的社会变革所需要的理论基础相适应的。王安石与其他一些主张改革的学者(如程颢、苏轼、司马光等等)不同的是,他作为社会改革的倡导者和核心组织者,其学术思想是直接的为其社会改革服务的。是他社会改革的理论根据和哲学基础及行为指导。而他的改革首先要说明的课题即是革新弊法和整顿国家财政。王安石的变法归根到底,反映的是中、小地主阶级和皇权与大地主阶级,大地土地所有者之间的兼并与反兼并的斗争。当时,全国百分之七十以上的土地集中在大地主、大地土地所有者手中。而承担国家赋税,作为国家财政主要来源的广大农民日益赤贫,自耕农及中、小地主大批破产,造成了“富者财产布满州城,贫者困穷不免于沟壑”(《风俗》、《临川先生文集》卷六十九)的严重局面。这种状况既激化了社会阶级的矛盾、更重要的是缩小了国家赋税来源,再加上统治者的荒淫和侈奢,因而引起了封建国家严重的财政危机,财政问题成了威胁封建国家存亡的问题。当时吴奎指出:“今民力困极,国用窘乏”(《续资治通鉴》卷六十五)韩绛警告“百年之积,惟存空薄”(同上)韩维认为国家财政空竭,成为“当世之积弊”(同上)司马光也指出:“国用不足真急务,”(《能改斋漫录》卷十三)张方平要求对“伤财害民之事,当为制度以节之,”(《续资治通鉴长编》卷二〇九)所以,王安石的改革就不得不以反兼并为中心内容进行整顿国家财政,以调整地主阶级内部的利益关系。而在理论上,将财、法、利统一起来并予以彻底的说明,则是组织和指导改革顺利进行的必需。因此,善言财、法、利的申韩管商便自然会受到同

是改革者,又面临同样需要解决的社会难题的王安石的推崇。王安石一再强调“理财为于先急”(同上卷二二〇);“一部《周礼》,理财居半,”“理财乃所谓义”(《答曾公立书》),而理财的根本出路就是变法:“合天下之众者财,理天下之财者法。”(《度支副使厅壁题名记》)以法理财、财法统一才是改革之路。他特别推崇汉朝著名理财大家桑弘羊所坚持推行的“建本抑末”、“绝并兼之路”(《盐铁论·复古》)的理财政策,认为“控制兼并,均济贫乏,变通天下之财,后世惟桑弘羊、刘晏粗合此意。”(《宋史纪事本末·王安石变法》)从他执政后进行的改革来看,也正是沿着这一思路来进行的。

其次,“荆公新学”的近申韩杂管商之术,与新儒学援道入儒,振兴传统儒学和为“新学”的改革理论建立其形上的根据和理论逻辑的需要也是相适应的。这是因为申韩管商从学风来说,他们已不是早期单纯的唯法术刑名是尚的法家,而是属于战国后期融合了儒道的一些因素而形成的稷下黄老学派。这一学派的最大特点就是“法”与“道”相结合,提出了“道生法”的命题,从而使法术刑名具有了形而上的根据和严密的理论逻辑。在此基础上形成的“君人南面之术”是这一学派的为学宗旨,其核心就是“内圣外王”之道。“内圣外王”这一观念正是由他们融合儒家治世观念和道家形上逻辑而提出来的,它把人的外在事功落实为人的内在心性的表达,使内在心性的悟解和修养也成为本学派必须认真解决的问题。郭象注《庄子·天下》指出:“内圣外王之道暗而不明,郁而不发,天下之人各为其所欲为。”近人张舜征《周秦道论发微》(台北)也称这一学派的“道”乃“君人南面之术”,它正是道家学说的全体大用。因此,申韩等稷下黄老学派提倡“内圣外王”的“君人南面之术”正是儒道的相通之处,而宋明新儒家正是在此基础上将此一观念予以系统化,儒学化而完成其人生过程的理念的。

《史记·老庄申韩列传》说:“申子之学本于黄老而主刑名。著书二篇,号曰《申子》。”从现存的《申子·大体》篇及其他一些古籍中

残存的有关申子的言论来看,申子正是站在新兴地主阶级立场,为健全和巩固新的社会制度,运用道家的一些基本观点,论证了自己以“君人南面之术”为核心的政治主张。《史记》同篇又论韩非:“喜刑名法术之学,而其本归于黄老”,又说:“韩子引绳墨、切事情,明是非,其极惨礉少恩,皆原于道德之意。”韩非的《解老》、《喻老》等著作,也确实是用稷下黄老的观点理解道家学说的,他提出的“因道全法”的观点与黄老学派的观点正是一致的。表达了以道统法、由道生法的思想。韩非还提出:“万物各异理,而道尽稽万物之理”,(《解老》)认为“道”是万物的根本,(也是法的本源),与万物的本质无一不合,所以,他又说:“道者,万物之所然也;万理之所稽也。”而商鞅和管子则“杂”的因素更多。

申韩管商的这种观点一方面使刑名法术有了形上的根据,加强了法制的理论基础,另一方面,这种道法结合,以道统法,生法的致思方式又正好切合了新儒学授道入儒的需要,做出了示范,因此,对于肩负社会改革的使命、身历刑名法术的实践的王安石来说,是很具启发意义的。王安石从早年到晚年,都对老庄著作做过深入的研究。晁公武《郡斋读书志》说:“介甫平生最喜《老子》,故解最所致意”。他解释老“道”,以儒家积极入世的精神为立场,兼采魏晋玄学之长,以体用、本末、动静,有无论“道”,建立了一个以“道”为来源说明的身心性道德的理论逻辑,使其积极入世的改革精神有了道体的说明。“道”在王安石的思想体系中具有了至上的意义,社会变革的根据和人生价值的实现,都由“道”中得以说明。(参看本文第二章“道德之意”)

再次,“荆公新学”的近申韩,杂管商之术,对于振励人心也有其理论意义。宋朝立国之初,为根除“安史之乱”以来藩镇跋扈的局面,确保甫建的赵宋王朝不蹈五代覆辙,防止大臣中出现“臣”,避免“黄袍加身”的闹剧重演,宋初皇帝对老庄之学颇为提倡。他们不仅经常怀疑宰执,不让宰执们在位时久,有意造成宰执间的对立以相

互牵制,而且在遴选宰执时,往往把循规蹈矩,不喜生事视为和精于吏道同等重要的标准。因而,宋初所谓的“名相”大多反对更张,以默不能言为贤,以“不用浮薄新进喜事之人”为治道之先;遇事装糊涂,动辄讲“故事”,形成了因循定制,墨守成规的政治特征,而老庄浓厚的消极无为思想则是他们因循苟且、无所作为的思想依据。彭耜指出:“宋兴,专守一道曰仁。其治以慈俭不争为本,几若委靡不振,而实参用老子家法”。(《道德真经集注序》)在这种背景下,推崇道法结合,“因道全法”的稷下黄老学派的思想,其激励人心的作用是不言而喻的。

总之,作为一种新的社会变改的说明,“荆公新学”之近申韩、杂管商之术既是现实的需要,又有新儒学的理论建设上的作用。

3. 所谓“荆公新学”近释老

本来融合佛老的思辨形式,通过“辟佛”、“排老”来批判地接受佛道,援佛道入儒,是新儒学建立的基本路径和必然选择。这一点,在上节论述“对传统意识形态的重新审视与构建”时已论及。而王安石“荆公新学”与同时代其他人所不同的是,他是站在自觉的立场上,主动地、公开地提出援佛老以入儒以建立“新学”的思想体系的,这从《资治通鉴长编》卷二二三载“熙宁五年五月甲午”条的一条材料可证:

甲午,上谓安石等曰:“蔡确论太学试极草草。”冯京曰:“闻举人多盗王安石父子文字,试官恶其如此,故抑之。”上曰:“要一道德。若当如此说,则安可臆说?诗书法言相同者乃不可改。”安石曰:“柔远能迩”,诗书皆有是言,别作言语不得。臣观佛书乃与经合,盖环如此,则虽相去远,其合犹符节也”。上曰:“佛西域人,言语即异,道理何缘异”。安石曰:“臣愚以为,苟合于理,虽鬼神异趣,要无以异”。上曰:“诚如此”。

这就是说,援佛入儒的问题不仅是个思想方法的问题,而且是个

理性的问题,是理性的自觉的问题。确实,翻开王安石的著作和文集,也看不到一点同时代人那种暗中与佛道往来,深受其思想影响而又高喊着的“辟佛”、“排老”的口号和意向。这对于说明他的思想方式和特征有着极为重要的意义。苏轼说王安石“晚师瞿(瞿罢,即释迦牟尼)聃”(《王安石赠太傅制》、《经进东坡文集》卷三十九)梁启超说“公晚年益覃精哲理,以求道本,以佛老二氏之学皆有所得”,(《王安石评传》)其实都只说对了一半,因为王安石与佛道的渊源,他对佛道理论的精研与融合,不仅是在晚年,即如早年和登上政治舞台,形成其学术宗旨之初,就已明确地反映出已达到了相当成熟和自觉的程度。

南方佛教源远流长,王安石年轻时随其家人扫墓,即常至寺庙过夜,对佛徒生活有深切的体会,日人东一夫对王安石家族的佛教信仰曾有很详实的考证。(参《王安石的变法研究》东京·风间书房第1020—1024页)这可视作王安石受佛教影响的早期机缘。王安石自己也曾回忆说:“予少时(1037—1040年,时年16—19岁)客游金陵,浮屠慧礼者从予游,予既使淮南(仁宗庆历二年,公元1042年)而慧礼得龙兴佛寺”,“盖慧礼者予知之,其行谨洁,学博而才敏”。(《文集》卷二十七)这是王安石少年时候与佛家的关系。

全祖望诗曰:“文公曾作灵岩行,曾向山中一信宿。若璉、若垣、若虚白,话旧殷殷陈野蔌(疏)……”就是指的王安石“吏淮南”时与僧人的广泛交往。“璉”即大觉怀璉,与当时许多儒学大师都友善,“垣”即常垣,与李觏唱合颇多,“虚白”即虚白长老,都是对当时儒林很有影响的僧人。

王安石青年时期结交的挚友有曾巩(字子固 1019—1083)孙觉(字莘老 1028—1090)、王令(字逢原 1032—1059)等,都是以“行谊见推于当世大贤者”(蔡上翔《王荆公年谱考略·杂录》卷一)的人。曾巩曾讽王安石嗜佛,王安石明确地回答说:“善学者,读其书唯理之求。有合吾心者,则樵牧之言犹不废,言而无理,周孔所不

敢从”。(《冷斋夜话》卷六)可见他在早期即已把儒佛融合放在理性的高度,并以主体的价值作为标准的。王安石还对曾巩书说:“方今乱俗不在于佛,乃在于士大夫沉没利欲。”(《答曾子固书》)这一说法遂成荆公推崇佛氏的一大口实,其中也可看出其提倡援佛与振励当时人心,挽救颓废世风的动机。孙觉与王安石是贫贱之交,与主张儒释融通的高僧大觉怀琏往来甚厚,王安石亦因之而与怀琏交往,情谊笃厚,有多首诗文唱和,曾称怀琏“有聪明辩智之才”,又因怀琏之请,为淳化院藏经阁作记,(《涟水军淳化院经藏记》)阐释佛儒合融之旨。大觉怀琏是在宋初新儒学形成过程中力主儒释融合的禅林大师,他在答修选孙氏问教中,力倡儒释一致的论调,在当时很有影响。他指出:

“妙道之意,圣人寓于《易》。周衰,先王之法坏,礼义沦亡,奇言异术,出而乱俗。及我释迦之入中土,以第一义示人,以慈悲化众生,亦时之所趋也。……圣人之教,迭为扶持,化成天下,如天有四时,循环而生万物,至其极也,而弊生焉。然弊迹也,道一而已。自秦汉至今,千有余载,风俗靡靡,愈趋愈薄,圣人之教,裂而鼎立,互相诋訾,不知所从,大道寥寥。不知其返,良可叹也。”

这就是说,儒释之义原本就是一致的,并没有本质上的不同。后来的分歧只是各走一端,如果合而为一,则先王先圣的大道即可复全于世了。这不但指出了儒释融通的必然性和可能性,而且是直接论证了儒释融通资料来源与思想路经。这种论调,对新儒学者们的援佛入儒很有吸引力。王安石所作《涟水军淳化院经藏纪》与他的这种论调如出一辙,只不过一个是以僧人的立场,一个是以儒者的立场。惟其如此,所以当时许多学者与之往来。甚至引动仁宗皇帝对之也十分倾慕。苏轼《广利育王寺宸奎阁记》说:“是时,北方之为佛者,皆留于名相,囿于因果……琏独指其妙,与孔老合者,其言文而真,其行峻而通,故一时士大夫喜从之游……仁宗皇帝以天纵之能,

不由师傅自然得道,与琰问答,亲书颂诗以赐之……”(《乾道四明图经卷》第九,《经进东坡文集事略》卷五十五同)“怀琰之道,逍遥自在,禅律并行”(《宸奎阁碑铭》)清阮元编《两浙金石志》卷六)释惠洪《冷斋夜话》也称:“大觉琰禅师,学外工诗,舒王(安石)少与游,尝以其诗示欧公(欧阳修)”。(卷六《大觉禅师乞还山》)王安石又在给另一挚友王令的书信中对其学佛所达到的境界推崇至:

……既而见足下衣利履缺,坐而不语,未尝及已之穷。

退而询足下,终岁不食荤,不以丝忽妄售于人,世之自立如足下者有几?吾以谓知及之,仁又能守之,故以某之学报足下。(《与王逢原书》)

这是王安石与王令的定交之信,王安石深许之“终岁不食荤”,“坐而语,未尝及已之穷”的超脱胸襟。

在王安石初登仕途和融合儒释,形成其学术思想宗旨上具有深刻影响的另一位禅林大师是契嵩。契嵩是一位精通儒释的高僧,力倡儒释的融合,曾作《孝论》、《皇极论》、《中庸解》以融通儒释理论。他与当代许多大学者都往来密切,对一代儒学学风有着很大影响。契嵩的《辅教篇·原教》说:“万物有性情,古今有生死”。其自注云:“性者,寂静不动,人之资质者也;情者,感而通。人之欲者也。”这是拿儒家的性情论来与佛家的本觉不觉相融通。契嵩还将“五乘佛教”中的第一乘“人乘”所修的“五戒十善”与儒家的仁义道德的伦理修养沟通起来,提出“五戒十善,通儒之五常”(《辅教篇》)以融合儒释,对当时儒者影响很大,致使“当时文人如王安石、苏轼兄弟,黄庭坚、陈师道之辈,看见契嵩的著作,竟渐次为佛所化”。(杨东莼《中国学术史讲话》)

王安石因丁母忧,于仁宗嘉佑八年(1063)解官归江宁。《禅林僧宝传》谓:“舒王(安石)初丁太夫人忧,读经山中,与元(赞元)游如昆第”。后王安石罢相,返江宁,复与赞元禅师讲唱。(卷二十七《蒋山元禅师传》)王安石在执政期间,亦曾大力提倡儒释同理,援佛

道入儒,并用以直接满足政治上的需要,认为佛道二氏同样有助于“一道德”。(前引《资治通鉴长编》卷二三三“熙宁五年五月甲午”一段材料即可说明)

从熙宁九年(1076)到元佑元年(1086)前后共十年时间里,王安石一直隐居金陵。由于爱子王雱的早夭,革新派内部的分歧与矛盾,社会改革的遭受挫折,王安石感到十分苦恼,情绪低沉,“彷徨踌躇,无所容措”。(《与参政王禹玉书》)思想上发生了很大变化,对释老的研究,除了其学术思想的意义外,在某种程度上,也引起了他的世界观、人生观的变化,引起了他的信仰危机,宗教情绪转浓,释道思想成为他静观宇宙人生、超脱荣辱得失、逃避精神苦闷的避难所。表现在,一是常与僧人往来,长期读经、参禅,写了些禅味十足的诗。苏轼在给滕达道的信中说:“某到此时,见荆公甚喜,时诵诗说佛也。”(《与滕达道书》)他的《读维摩经有感》云:

身如泡沫亦如风,刀割香涂共一空。宴坐世间观此理,
维摩虽病有神通。

元丰七年,他还要求“以所居园屋为僧寺”,并将自己的部分田产“割入蒋山常住”,以“永远追荐”其父母及子王雱。浮屠差不多成为他的信仰。二是,在这一时期,王安石的思想中出现了许多虚无主义和相对主义命题及命定论倾向。他寄给女儿吴氏的名诗《拟寒山拾得》二十首即作于此时。这是他女儿写诗寄他表其思父之情时,他以佛徒似的超脱人世亲情的态度劝慰女儿的回诗。其中蕴含着深沉的人生失意。有道:

傀儡只一机,种种没根栽。被我入棚中,昨日亲看来。
方知棚外人,忧忧一场散。终日受伊谩,更被索钱财。

又:

莫嫌张三恶,莫爱李四好。既往念即晚,未来思又早。
见之亦何有?欻然如电扫。

此外,还有《钟山即事》及《游钟山》诸极富禅味的诗,也作于此

一时期。兹录一例：

涧水无声绕竹流，竹西花木弄春柔，茅簷终日相对坐，

一鸟不鸣山更幽。（《钟山即事》）

终日看山不厌山，买山终待老山间。

山花落尽山长在，山水空流山自闲。（《游钟山》）

近人杜松柏认为《钟山即事》与《游钟山》二诗均为对体道有得之作。
（参《禅学与唐宋诗学》台北 黎明文化事业工司）又有五绝二首道：

云从钟山起，却入钟山去，

借问山中人，云今在何处？

云从无心来，还向无心去，

无心无处寻，莫觅无心处。

这些思想倾向，对其晚年的学术思想发展和其对从前的思想之反思与整理都有着极其深刻的影响，对于我们从总体上把握王安石的学术思想的形成和意趣有着重要的意义。

从王安石的诗文所及来看，他一生交往的僧人（以诗文往来者）主要有：觉海、安、道、升、道源、德殊、修广、慧礼、胜上人、宝觉、瑞新、道光、白云、行详、荣上人、慧约、普济、智福、大觉怀琰、妙应智缘、慧思、常坦、净因、云渺、岳上人、逊、无惑、相、长宁、秀、惠岑、西堂、虚白、慧休、契嵩等几十位，这些禅林人物从王安石早年到晚年，相伴终身，其中一些人是与同时代的儒学大师们有着密切关系的一代禅林宗师，佛教对王安石思想的影响，由此可见一斑。

在融合儒学与道教方面，杨雄的思想对王安石有重要的影响，起着思想范示的作用。在传统的儒家中，除孟子外，最受王安石推崇的一个人就是杨雄。从韩愈、文中子上及于杨雄，这本来也是宋初学者推崇儒学先贤的一般思路。在王安石看来，杨雄在很多方面是接近于真理的“醇儒”，是儒学的正统派人物。他说：

杨雄者，自孟轲以来未有及之者。（《答龚深父书》）

又说：

孔孟如日月 委蛇在苍旻。光明所照耀 万物成冬春。
杨子出其后 仰攀忘赋贫。衣冠渺尘土 文字烂星辰。

(《杨雄》)

还说：

孟子没 能言大人而不致于老庄者 杨子而已。

(《答龚深文》)

也就是说 杨雄是最能论老庄之事而又不丧失儒家立场的。

杨雄是第一个自觉地进行儒道理论融合的思想家 他的思想的基本特点是因陈儒学 摄取《周易》和《老子》的天道观为传统儒学作基础理论的形而上的说明和补充 同时又用儒家的伦理学说纠正老子学说中的“异端” 从而建立起他的玄儒理论。这一理论对儒学的贡献主要有两点：一是 为儒学建立了一个比较精致可靠的本体。以“玄”作为天道、地道、人道的最高统一。“譬若天苍苍然 在于东面、南面、西面、北面 仰而无不在焉 及其俯视而不见也。天岂去人哉？人自去也”。(《太玄·玄离》)夫“玄” “深者入黄泉 高者出苍天 大者含元气 细者入无间”。(《解嘲》)它既是形上和超越的 又是具体而内在的。作为天道 地道 人道的存在根据 万事万物所以然之理与所当然之则 它显然要比董仲舒的神学目的论高明得多。二是从天道、地道、人道的统一中说明了人间秩序和法则的普遍妥当性。《老子》的“道”基本不承认“人道” 杨雄对此批评说：“老子之言道德 吾有取焉耳 及槌提(抛弃)仁义 绝灭礼学 吾无取焉耳”。(《法言·君子》)老子割裂人道 说：“失道而后德 失德而后仁 失仁而后义 失义而后礼”。杨雄反之 认为：“道、德、仁、义、礼 譬诸身乎！夫道以导之 德以得之 仁以人之 义以宜之 礼以体之 天也。合则混 离则散”。(同上)对于杨雄这种融合儒道 以道证儒的思想及其意义。桓谭曾评论说：

杨雄作《玄书》(即《太玄》) 以为玄者天地道也 言圣贤著法作事 皆引天道以为本统 而因附属万类 王政、人事

法度 故伏羲氏谓之“易”，老子谓之“道”，孔子谓之“元”，而扬雄谓之“玄”。（《新论》）

但实际上孔子的儒学的伦理政治观往往是就事论事，对天道本体并不提及的。杨雄提出“通天地人曰儒”（《法言·君子》）借助于自然观来强化传统儒学的理论基础，使儒学的伦理政治学说变得精致、神秘和灵活。尤其是老子的思想在西汉统治者和知识分子中颇有影响，因此，利用和匡正老子思想，使其与儒家思想不相悖突并为之服务，在当时是易为社会接受和欢迎的。这一点，桓谭看得很明白。他说：

昔老聃著虚无之言两篇，薄仁义，非礼学，然后世好之者尚以为过于“五经”，自汉文景之君司马迁，皆有是言，今杨子之书，文义至深而论不诡于圣人，若使遭遇时君，更阅贤知为所称善，则必度越诸子矣。（《新论》）

这与宋初推崇黄老无为之学和王安石因之以重援道入儒的使命和指向正是意义相同。

“荆公新学”之杂糅释老，曾给时人以深刻的印象，并一直成为后来程朱伊洛学派批评的把柄。伊洛集大成者朱熹，对王安石的政治和为人多所中肯和肯定的评价，惟于其杂糅释老一点，始终不能释怀。视为“异端”。朱熹于隆兴二年（1164）与汪应辰诸书中，反复讨论王安石与苏轼兄弟之“蜀学”，认为苏轼、王安石皆以佛老为圣人，以调和儒、释、道为宗旨，因而视为“异端”。认为就王安石的学术整体而言多杂释老而穿凿附会。（参《朱文公集》卷七十《答汪尚书》第四书）《朱子语类》卷四十五也说“（安石）少年亦不喜佛老，晚年大喜，不惟错说了经书和佛经，亦解错了偈语”。这一观点为后来全祖望《宋元学案》序列王安石、苏轼学术思想时所承袭，遂为定论：

荆公欲明圣学而杂于禅，苏氏出于纵横之学而亦杂于禅。甚矣，西竺之能张其军也。（卷九十八）

朱熹又曾撰《与东莱论白鹿洞书院书》，集中讨论王安石学术，谓：

王氏得政 ,知俗学(指词章训诂之学)不知道之弊 ,而不知其学未足以知道 ,于是 ,以老释之似 ,乱周孔之实 ,虽新学制颁经义、黜诗赋 ,而学者之弊反有甚于前日。建炎中兴 ,程氏之言复出 ,学者又不考其始终本末之序 ,而争为妄意踳等之说以相高。(《朱文公文集》卷三十四)

这就是说 ,连王安石教育改革的失败 ,究其原因也在于其学术不纯 ,其杂糅释老。《读两程谏议遗墨》是朱熹对王安石作整体评价的材料 ,其中有不少涉及到对王安石融合释道的批评。如 :

安石之变法固不可谓非其时 ,而其设心亦未失其正也。
.....夫以佛老之言为妙道 ,而谓礼法事变为粗迹 ,此王氏之深弊。

又谓 :

若其释经之病 ,则亦以自处太高 ,而不能明理胜私之故 ,故于圣贤之言 ,既不能虚心静虑以求其立言之本意 ,于诸儒之异同 ,又不能反复详密以辨其为说之是非 ,但以己意穿凿附丽 ,.....至于天命人心日用事物之所以然 ,既已不能反复求诸身以验真实 ,则一切举而归之于佛老。

这种以伊洛之学的“格物致知”的构架来批评王安石学术的浅近 ,只是朱熹的门户之私见 ,并不足信 ,杨希闵也早已指出(参看蔡上翔《王荆公年谱考略·附录》)但王安石学术的援释老以入儒却是朱熹看得很清楚的。《读两程谏议遗墨》一文的结论 ,朱熹仍认为宋儒对王安石学术的批评 ,以杨时指其离内外 ,判心迹 ,使道常无用于天下 ,而经世之务 ,皆私智之凿者 ,最为近之。这实际上也说明了王安石学术杂糅释老的理论价值正在于为其社会改革构筑理论根据。

钱宾四先生曾经指出 ,王安石博学“旁及佛老” ,为北宋中晚期之“押阵大将” ,并且认为王安石之融合释老“乃思想史上的一种更深更进之结合”。(钱穆《初期宋学》)那么 ,王安石之糅合释老到底有什么理论价值呢 ?也就是说 ,王安石之杂糅释老对于他的“新学”

理论的建设和新儒学的形成到底有什么意义呢?概而言之,其意义即在于融合释老的形而上的逻辑思辨方式和心性学说来建立自己的“身心性命道德义理”的理论构架。在他的思想理论体系中,释道的思想理论痕迹随处可见。他的本体论是由《老子》的“道”,《中庸》的“中”,《洪范》的“皇极”,《易》“变”与“五行”等融合起来而形成的;他的性情论、致一论、大人论、王霸论及“为道之序”的修养论等深受佛道的理论逻辑的直接影响,甚至有人认为它们直接来源于佛家的自性身(法身)、受用身(报身)、变化身(应身)、“心真如门”,“心生灭门”等(同上),这些问题都涉及到王安石思想的整体论证,我们将在以后各章涉及时具体论证。这里,我们将从王安石的释经旨趣来管窥他援佛老入儒的理论意义的一方面。

例如一,王安石对《洪范》、《中庸》与《易》的融通。《洪范》是中国早期政治思想并关涉五行思想的重要思想资料,其中的五行思想成为中国早期的宇宙生成模式的根据。《洪范》的皇极大本思想,与《易》的生生变化的思想,及《中庸》彻上彻下,天人贯通及内在的精神,成为宋初儒者欲以融合并建立新儒学的突破口。方东美先生甚至认为宋代新儒学兴起的动力,即是欲调和《洪范》与《易》的思想。在这个问题上,王安石比同时代的人来是走在前头的。他对这几部著作的解释曾对新儒学的形成发生了很重要的影响、深受后儒的推崇。他作《易义》二十卷,他自己后来回忆说:

某尝学《易》矣,读而思之,自以为如此,则书之以待知《易》者质其义。当是时,未可以学《易》也,推无师之故不得其序,以过于进取。乃今而后知昔之为可悔,而其作往往以为不知者所传,追思之未尝不愧也。(《答韩求仁书》)

由这封信我们知道:(1)这封信写于江宁居母丧期间,则《易义》当作于作地方官时期,大约应在嘉佑年间(1058 - 1063)则这正是“荆公新学”形成的时期;(2)他的《易义》有“过于进取”的特点,并且在当时即不脛而走,发生了很大影响。二程认为《易》有百余家,

难为偏观。如素未读,不晓文义,且须看王弼、胡先生、荆公三家。(《河南程氏遗书》卷十九)朱熹于《学校贡举私议》中亦把王安石《易义》列为举子的必读参考书。《易义》传播开以后,亦甚为学者所推崇,绍圣后行于场屋,(参晁公武《郡斋读书志》卷一)《洪范》被王安石看作是言“道与命”(《进洪范传表》)的著作,而为之作“传”,《洪范传》是王安石重要的思想资料,他曾将此作进呈神宗,神宗亦深许之。陆佃也是看了《洪范传》及《淮南杂说》而弃安定而归临川的。明代归有光认为《洪范传》“其论精,远出二刘、二孔之上”。(《震川先生集》卷一)

在这几部著作中,明显地看出,王安石努力以佛道的思想模式将它们融合贯通起来的意图。在他的思想中,“中”(《中庸》)“本”(佛道)、“皇极”(《洪范》)“变”(《易》)都是一致的,本质地联系在一起的。王安石在《洪范传》中说:

中者所以立体,而未足以趋时,趣时则中不中无常,惟所施之宜而已矣……有皇极以立本,有三德以趣时,……故皇极曰“建”,有变以趋时,而后可治也。

这明显是以《易》“变”来附丽解释和沟通《洪范》的“皇极”与《中庸》的“中本”,(而“本”是佛家的观念)《易·系辞下》谓:“《易》之为书也,不可远。为道也,屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常”。正因为变动不居,故须趣时,以求所施之宜。王安石认为,徒有“本”,“未足以趣时”故除有“皇极”以立本,尚须有“三德”(正直、刚克、柔克)以趣时。这样不仅“本”与“中”同“皇极”沟通了。而且同时也就把人的问题,人的本性和道德价值问题纳入了形上的领域,成了天地演化的内在机制和自然过程。王安石注《楞严经》说:“正出为本”,“本即如来藏”则“中”、“本”又与佛家的“空”、“无性”是一致的,他说:

所谓性者,若四大是也;所谓无性者,若如来藏也。虽无性而非断绝。……性惟无性故能变,若有性,则火不可以为水,水不可以为地,地不可以为风。长来短对,动来静对,

此但令人勿著尔。若了其语意,则虽不著二边,而著中边,此亦是著。(《答蒋颖叔书》)

这样,佛家的观念不仅与本体论的建立相沟通,而且贯彻到心性的说明;不但解释了万物存在的本质,而且也说明了人的心性活动的根据。虽然,王安石在这个论述中并没有建立起一个令人信服的天地万物的生成模式。令人有支离之憾,这正是后来二程、朱熹——脉所批评的地方,但其欲以佛学观念,融通现有资料以建立他的形上根据的努力,则是很自觉的。

另一方面,王安石以《洪范》“五行”来说明《易》的变化之理和《老子》“道”的衍化机制则是很成功的。“五行也者,成变化而行鬼神,往来乎天地之间而不穷者也,是故谓之行”。(《洪范传》)而这个“行”的内在动因则是本质中的相对待,是因为“五行”之中有“耦”,“耦之中又有耦焉,而万物之变遂至于无穷”。也就是说,万物是在本质的矛盾对立中以“五行”关联成天地万物的演化模式的。他又将“五行”的这种对待变动的功能附于老“道”,因而“道立子两(阴阳),立于三(阴阳冲气),变于五(五行)而天地之数具,其为十也(五行各阴阳),耦之而已。”这明显地借用了“道生一、一生二、二生三、三生万物”的宇宙生成模式。同时,他把《老子》的“三物万物”改为阴阳五行“变”而“天地之数具”,万物得以衍生流行,则把《洪范》的“五行”的生成模式纳入了《老子》的道论中,使《老子》的“道”具有了生动活勃的生成机能,说明了形上空虚,不可捉摸的观念存在的“道”为什么会演成万物和怎样成万物,万物为什么会运动变化和怎样运动变化的根据。使“道”的形上化有了“理性”的基础。

总之,佛道的思想模式对于他融通《洪范》与《易》起了很重要的作用。

例如二:著《楞严经疏解》与融通《学》、《庸》。这是他研究佛学思想的刻意之作。王安石有书《楞严经指要》手迹(刊《艺苑掇英》第十五期)其卷末题记云:“余归钟山,道原(王安石女婿沈季长字)假

《楞严》本,手自校正,列之寺中,时元丰八年四月十一日,临川王安石稽首敬书”。释惠洪《冷斋夜话》记王安石用心执著于楞严道:

“舒王女、吴安持之妻莲县县君工诗,有诗寄舒王,
……舒王以楞严新释付之,和其诗曰:“……好读楞严莫忆家”。(卷四)

《楞严经疏解》已经佚失,我们只能根据旁引材料对其基本精神和价值作出理解。《楞严经》与《圆觉经》是禅宗流行后,在宋初士大夫中很流行的两部佛经,欲以《楞严符宗门语句》融通《中庸》与《大学》亦是宋初新儒学者们的一种普遍要求。(参朱时恩辑《居士分灯录》卷上)这是因为《楞严经》不仅文字优美,而且所包含的教义非常深广;不但有高深的玄旨,亦重修持之功夫次第。所以朱子说:“佛书中惟此经最巧”。(《朱子语类》卷一百二十六)它对佛学义理与修持功夫的双修并重,正与《中庸》和《大学》内修心性,外成事功的精神相吻合。《楞严经》之要旨当以“理则顿悟,乘悟并销,事非顿除,因次第尽”为结穴。(参南怀瑾《楞严大义今释》台北 古老文化事业公司版)王安石注《楞严经》之融通儒释对当时及后世研究儒、佛及其融通者都有很大影响,主观佛儒融通者都很重视。《楞严经指掌悬示》原注说:

文公罢相,归老钟山之定林,著有“楞严疏解”,略诸师之详而详诸师之略。觉范称之为:非智者莫窥也。

(《卮言藏经》第二十四册)

又《林间录》也称:

王文公罢相归老钟山,见纳子必探其道学,尤通首楞严,尝自竦其义,其文简而肆。略诸师之详,而详诸师之略也。非识妙者,莫能窥也。每曰:今凡看此经者,见其所示本觉妙明,性觉明妙,知根自器界生起不出我心,窃自疑。今钟山山川一都会耳,而游于其中,无虑千人,岂有千人内心共一外境耶?借如千人之中,一人忽死,则此山何尝随

灭。人去境留，则缩言山河大地生起之理，不然何以会通称佛本意耶。（《卮言藏经》第一四八册）

钱谦益《楞严经蒙钞》说：

含光旁论曰：法相宗明共种变、不共种变。如山河大地乃一切众生共相种子所变。唯识论云：如众灯明各遍似一，谓一人死，其第八识未尝灭也。荆公所拈人去境留之义，以相宗参之始得。（卷末三）

从以上几段材料来看，他解释《楞严经》的确与当时一般人不同，他所“详”细探讨的是客观存在的世界与存在的根据的关系，客观存在的多样性与客观存在的统一性，并想从人的意识中对这种“根据”和“统一性”加以解释。实际上，他认为，所谓“本觉妙明，性觉明妙”应是《中庸》“诚则明之”，“明则诚之”，“自诚明”“自明诚”的精神。从“人去境留”的命题来说，所有的人，所有的心，面对的是同一个世界，所留下的境界应是相通的。因此，心心可以相传，心心可以相印，心可同此理，理亦同此心，千古同为一心，心明理自明。他是在努力找寻千古世界的本质与人心同一的契机，即在人心中寻找世界的“统一性”和存在根据的契机。这实则就是理学的成圣，佛家的成佛的境界。

例如三：《字说》之杂糅释老。《字说》是王安石“新学”的理论基础之一，对“新学”的建立和新儒学的形成都有重大作用。王安石倾力而作《字说》的目的，即在于辅《三经新义》而行。是解《三经新义》的工具书。曾被官定为教育和科举考试的专用书，对一代知识分子发生过很大影响。（关于《字说》我们在第五章“义理之学”中还将详细讨论，这里仅就其融通释道的思想方法而言）它的基本特征就是注重字义的主观体会和直接把握，不墨守前人训诂遗规，在思想方法上，注重以释老的彻上彻下的思想方式来说明儒经中的基本概念范畴，从而建立新的理论体系。黄庭坚《山谷题跋》谓：

荆公晚年删定《字说》，出入百家语，言简而意深，尝自

以为平生精力尽于此书。好学者从之请问,口讲手画,终席或至千余字。(卷三)

晁公武说:

(安石)晚年闭居金陵,以天地万物之理,著为此书,与《易》相表里,而元佑中,言者指其揉杂释老,穿凿破碎,聋瞽学者,特禁绝之。(《郡斋读书志》卷一下)

王安石《字说》欲调和儒、释、道、训字尤重意会,且常援引佛道义理训字,实为后来程朱学者所深为不满者。《杨龟山文集》卷七专批王安石之《字说》以佛老穿凿释字,朱熹亦说王安石《字说》“专以会意为言,有所不通,则遂旁取”。“又远引老、佛之言、前世中国所未尝有者,而说合之,其穿凿舛谬显然”。(《读两程谏议遗墨》)《宋史·吕公著传》也说:“王安石……晚居金陵,又作《字说》,多穿凿附会,其流入于佛老。”

例如四:《老子注》与“道体”的吸收。《老子注》是王安石晚年的重要著作,也最其最重要的哲学著作之一,功力最深,是他晚年“覃思道本”的结晶,也可以说是他一生哲学思想的总结。晁公武《郡斋读书志》卷三上说:“介甫平生最喜《老子》,故解释最所致意”。那么,王安石为什么要花这么大的精力来注《老子》呢?这是因为《老子》一书包涵有丰富的思辩的思想材料及相应的思想方法和辩证法思想,直接论述到至高无上的本体,能为自己思想的本体论建设服务。

《老子注》对老子“道体”的锤炼、改造,系统化和吸收并成为王安石思想中的最高范畴,成为其思想逻辑的根据和起点。(这个问题在前面论“荆公新学”近申韩、杂管商中已有涉及。)此外,《老子》思想中的宇宙生成模式,矛盾的对立与消解,本末、体用有无的消长,都直接影响到王安石的思想模式和思想方法。(这些问题将在第二章“道德之意”中具体论述)

另一方面,《老子》的思想体系、形式、内容特征又正为北宋统治

者和大官僚大地主所用,成为他们因循守旧,反对革新变法的理论根据,如宋真宗就曾宣称:“道德二经,治世之要道”。(《道德经集注序》)司马光在致王安石的信中也以老子的“无为”为理论根据来反对变法的。他说:

今介甫为政,尽变更祖宗旧法,先者后之,上者下之,右者左之,成者毁之,斲斲焉穷日力继之以夜而不得息,使上自朝廷,下及田野,内起京师,外周四海,士、吏、兵、农、工、商、僧、道无一人得袭故而守常,纷纷扰扰,莫安其居,此岂老氏之志乎?(《与王介甫书》)

在这种情况下,重新诠释《老子》的现实意义和理论价值就是不言而喻的了。正如梁启超《王安石评传》所说:“公晚年益覃精哲理,以求道本,以佛老二氏之学皆有所得,其归于用世,有《读老子》一篇云。”

除上文论列的几部著作外,即如他的作为其政治改革的理论根据的《三经新义》也有杂糅释老的地方。(这在第五章“义理之学”中还要论到)在这些著述中,他的援释老入儒的思想方式对新儒学的建立,具有打开理论缺口的意义,为后儒在建立新的儒学理论时找到了一条从原始经典入手重新构建新的理论的道路。有人还认为,王安石的杂糅释老与伊洛之学在长期的论争中以“排佛”、“辟老”为号召而“反王”直至最终形成强大的学派及后来朱陆两派的鼎立与斗争都有着直接的学术渊源关系。(参看蒋义斌《朱氏儒释调合论及排佛论之演进》)

综上所述,从王安石的学术理论的渊源来看,不管是他的“近《孟子》”,抑或是“近申韩杂管商之术”,还是他的“近释老”,都体现出了完成一个根本的时代课题:“性与天道”的主题的努力。他正是在综合了《孟子》的心性学说,佛老的思辩逻辑和稷下黄老儒道兼综的申韩管商的积极入世治世的精神等,并力图在此基础上将超越的理性与内在的心性,现实的难题和理想的追求,终极的存在和人的价值的实现等等完整地统一起来并加以了彻上彻下的理论说明,从而

建立起了一个包括自然、社会和人生的三者统一的完整的哲学体系，为传统儒家的政治伦理学说和封建集权秩序的普遍妥当性提供了形上和心性的根据。这正是一个大时代的改革的核心倡导者和组织者对于社会改革的深化对理性精神的呼唤和对主体价值的追求所必然地表现出来的思想逻辑，这就是他在当时统治学界六十余年，以其特殊形式影响一代学者被世所称道的“身心性命道德义理”的为学旨趣。时人及后人对他这一学旨在当时影响及其在新儒学形成过程中地位和作用都有明确的认识。蔡卞在其所作《王安石传》中称道：

自先王之泽竭，国异家殊。由汉迄唐，源流浸深。宋兴，文物盛矣，然不知德性命之理。安石奋于百世之下，追尧舜三代，通乎昼夜阴阳不能测而入于神，初著《杂说》数万言，世谓其言与《孟子》相上下。于天下之士始原道德之意，窥性命之端。（晁公武《郡斋读书志·后志二》引）

王安石的学生陆佃说荆公的道德义理之学恢复了被后世所肢解“圣人之道”：

夫子歿而大义乖，道德之体分裂而天下多得一体。诸子杂家各自为书，而圣人之大体始乱矣。……而临川先生起于蔽学之后，不向于末伪，不背于本真，度之以道揆，持之以德操，而天下莫能罔，莫能移。故奇言异行，无所遁逃，而圣人之道复明于世。（《陶山集》卷十二《答李贲书》）

唯公之道，形在言行。言为《诗》、《书》，行则孔孟。（同上卷十三《祭丞相荆公文》）

进已见大儒之效，退将为百世之师。

天赐我公，放黜淫讹，发挥微言。贻训万祀。（同上《江宁府到任祭丞相荆公墓文》）

赵秉文《滏水文集》从正反两方面涉及到“荆公新学”的学旨及地位，并揭示了荆公“身心性命道德义理”的学旨与韩愈提倡儒家的“道统”及申韩佛老的渊源关系：

自韩子言仁义而不及道德,王氏所以有道德性命之说也。

然学韩不至,不失为儒者;学王而不至,其弊必至于佛老,流而为申韩。(卷一《原教》)

士习卑陋,不知道德性命之理。……有王氏之学兴,士大夫非道德性命不谈,而不知笃厚力行之实,其蔽至于以世教为俗学。而道学之蔽,亦有以中为正位、仁为种性,流为佛老而不自知,其蔽反有甚于传注之学,此又不可知也(卷一《性道教说》)。

此虽含贬辞,却也真实地道出了“新学”的道德性命的实质及其在学术史上的地位与源流。

陈瓘的《尊兄集序》说得更加全面和透彻。不惟以性命道德为荆公学旨,甚至认为荆公的社会改革的指导思想与理论基础都在于是:

臣闻“先王所谓道德者,性命之理而已”。此安石之精义也。有《三经》焉,有《字说》焉。有《目录》焉,皆性命之理也;蔡卞、蹇序辰、邓洵武等用心纯一,主行其教,所谓大有为者,亦性命之理而已矣;其所谓继述者,亦性命之理而矣;其所谓一道德者,亦以性命之理而一之也;其所谓同风俗者,亦以性命之理而同之也。(转引自邵博《邵氏闻见后录》卷二十三)

蔡上翔《王荆公年谱考略》也说:

自诸儒讲学,专于道德性命,而学术为之一变。惟公云:先王所谓道德者,性命之理而已。其度数在乎俎豆钟鼓管弦之间而常患乎难知。又曰先王之道德,出于性命之理,而性命之理出于人心,诗书能循而达之,非能夺其所有而予之以其所无……即鲁直所谓相与讲明学术之本,近之矣。

总之,从社会改革对人的理性的呼唤和主体价值的追求出发,针

对汉唐以来儒学把主要注意力放在章句名物制度的训诂和考辨上,而忽视道德性命等人生问题的缺陷,王安石在宋代新儒学展开之初即把道德性命等人的价值及其实现当作第一位的问题而加以讨论。他的这种学风旨趣,犹如一股清新的春风吹进了当时的学术界、知识界,引起了极大的反响。宋学由此才真正找到了彻底否定传统学术的思想武器和理论形式。这就是王应麟所说的“自汉儒至于庆历间,说经者守训故而不凿,《七经小传》出而稍尚新奇矣,至《三经义》行,视汉儒之学若土梗。”(《困学纪闻》卷上《经说》)以王安石“荆公新学”为界,宋代学术明显地分为两个阶段。从此以后,道德性命的问题变成了知识分子们普遍关心的问题,成了学者们学术讲论的核心问题。所以侯外庐等同志也指出:“道德性命之学,为宋道学家所侈谈者,在王安石的学术思想里开别树一帜的‘先河’也是事实”(《中国思想通史》第四卷上 423 页)后来伊洛学派理学家们,尽管是以新学的对立面目出现的,但就他是一种“性命义理”之学来说,无疑又是新学的继承和发展。皮锡瑞指出:“元佑诸公排斥王学,而伊川《易传》专明义理”。(《经学历史》)一个“专”字正道出了思想历史发展的辩证逻辑。

教育改革和教育主张

(一)改革科举考试制度

改革科举考试制度是王安石变法的一项重要内容,也是他全部教育活动的重要组成部分。

王安石根据自己多年做地方官员的实际经验和长期学术研究的

收获,逐步形成了一套明确的改革路线,他认定:要改变宋王朝积贫积弱的局面,必须进行变法革新,变法革新的关键在于人材,人材要靠国家陶冶而成,陶冶人材的根本在教育。因此,他认为,教育改革关系到全部变法的成败。

早在王安石全面执政之前,在《上仁宗皇帝言事书》中,就曾经阐述了他的基本思想。他说:“方今之急,在于人才而已”,“人之才未尝不自人主陶冶而成之者也。所谓陶冶而成之者,何也?亦教之、养之、取之、任之有其道而已”。而宋代社会严重存在着“教之、养之、取之、任之非其道”的弊端,必须进行全面改革,使教育、培养、选拔、任用各以其道。

王安石意识到全面改革教育是一项涉及面广的极其复杂的事业,而改革后的教育也不可能指望立即培养出理想的人才。为了尽快改革吏治、整顿各级官僚机构,当务之急是改革科举考试制度,然后逐步进行较全面的教育改革。他在《乞改科条制札子》中明确指出:“伏以古之取士,皆本于学校,故道德一于上,而习俗成于下,其人才皆足以有用于世。自先王之泽竭,教养之法无所本,士虽有美材而无学校师友以成就之,议者之所患也。今欲追复古制,以革其弊,则患于无渐。宜先除去声病对偶之文,使学者得以专意经义,以俟朝廷兴建学校。”

王安石在执政前后对科举考试制度进行了尖锐地批评。他说:“方今取士,强记博诵而略通于文辞,谓之茂才异等、贤良方正”,“记不必强,诵不必博,略通于文辞,而又尝学诗赋,则谓之进士”,结果,使“不肖者,苟能雕虫篆刻之学,以此进至乎公卿;才之可以为公卿者,困于无补之学,而以此绌死于岩野,盖十八九矣”,^①就是说,以文辞诗赋试进士,使从事雕虫篆刻小技之人得为公卿,而具有公卿实才之人反被绌斥。“明经之所取,亦记诵而略通于文辞者”。都说明是

^① 《临川先生文集·上仁宗皇帝言事书》。

“取之非其道也”。^①他在另一篇论文《取材》中更进一步指出：“策进士，则但以章句声病，苟尚文辞，类皆小能者为之；策经学者，徒以记问为能，不责大义，类皆蒙鄙者能之。使通才之人，或见赘于时，高世之士，或见排于俗。故属文者至相戒曰：‘涉猎可为也，诬艳可尚也，于政事何为哉？’守经者曰：‘传写可为也，诵习可勤也，于义理何取哉？’”结果，“父兄勸其子弟，师长勸其门人，相为浮艳之作，以追时好而取世资”。由于“取舍好尚如此，所习不得不然也”。^②不仅得不到有用之才，而且造成极坏的社会风气。因此，在王安石登台执政之后，就把改革科举考试制度问题，提到重要的议事日程上来。

许多官员如苏颂、韩维等都赞成改革，但改革的具体办法没有一致的意见，经过近两年的酝酿、磋商，终于在熙宁四年（公元 1071 年）二月由王安石拟就了新的科举考试新法，其具体规定如下：

第一，废除明经诸科；

第二，增加进士名额，进士科考试罢诗赋、帖经、墨义，试经义；

第三，进士科考试，任选《诗》、《书》、《易》、《周礼》、《礼记》中的一种，谓之“本经”（《文献通考》、《宋史》称作“大经”）；并兼治《论语》、《孟子》，谓之兼经；

第四，考试共有四场：第一场试“本经”。第二场试“兼经”，外兼大义十道。要求通晓经文的主旨大义，不必局限于注疏的讲说。第三场试论一首。第四场试时务策三道。

第五，原习明经诸科者，一律改考进士科。为了照顾这批考生，准其另场考试，并适当放宽录取尺度。特别因为京东、陕西、河东、河北、京西等五路过去习明经诸科者人数甚多，特在这些地区先设学官，给以辅导，录取名额不减，使这些地区的考生不致因变法而受到不利影响。

① 《临川先生文集·上仁宗皇帝言事书》。

② 《临川先生文集·取材》。

第六 立新科明法 试以律令刑统大义 断案中格即取。^①

王安石改革科举考试制度的基本精神在于纠正专尚文辞章句、声病对偶等无补之学的弊端,选拔一批通经术、明时务、崇新法的人材,实质上是利用科举考试的改革,钳制反对派,吸收变法支持者的措施。他毫不掩饰的声称:“今人材乏少,且其学术不一,一人一义,十人十义,朝廷欲有所为,异论纷然,莫肯承认,此盖朝廷不能一道德故也。”^②所谓“一道德”就是要求统一到变法的轨道上来。

新的科举法遭到苏轼等人的强烈反对。苏武认为:“专取策试而罢诗赋”和“罢经生朴学,不用墨帖而考大义”,较过去的办法害处更大。进士试制策,只是表面上看来有益,实际对于政事同样不能有所补救。而且制策之类的文章没有“规矩准绳”,极易学成,没有“声病对偶”,很难考校优劣。自唐以来,以诗赋取士已久,取得人材也不少。^③因此,改革科举既无必要,也无可能。

王安石对这种非难给予了有力的反驳,他指出:“若谓此科尝多得人,自缘仕进别无他路。其间不容无贤。若谓科法已善则未也。今以少壮时正当讲求天下正理,乃闭门学作诗赋,及入官世事皆所不习,此乃科法败坏人才,致不如古”。^④

应该说,王安石对当时科举的批评是切中要害的,改革的办法也是经过周密思考、基本上可行的。苏轼等人提出反对理由并不充分。因此,这场争论主要是由在政治上对变法革新的根本态度引起的。苏轼等人从根本上说是不赞成变法,对任何一项革新措施都极力反对,而王安石倒是有理有据的。

不过,苏轼指责制策与诗赋同样无补于政事,也有某些道理。声

① 《宋会要辑稿·选举三》。

② 《临川先生文集·上仁宗皇帝言事书》。

③ 苏轼:《议学校贡举状》。

④ 《文献通考·选举四》。

病之学固然蔽塞人们的头脑,讲解经义也不过是“代圣人立言”,使人们摆脱一种桎梏而后又被另一条锁链束缚起来。就连王安石本人也不得不无可奈何地承认:本意将经生改为秀才,没有想到却把秀才也变成了经生。经义取士到明清时演变为八股取士,正是这种痼疾的恶性发展。这说明,科举考试制度的改革是同深刻的社会革命联系在一起的,没有彻底的社会变革,考试制度的改革很难前进,其固有的内在矛盾无法克服。

(二)改革学校教育制度

王安石认为,改革教育的根本目的是统一思想、培养变法人材,改变教、养、取、任非其道的局面,最终目标是实现“道德一于上,习俗成于下”,国家得人材,人材尽其用。因此,改革科举考试制度,只是在教育上革弊布新的一个开端。真正培养造就有用人材还要靠学校教育的改革和发展。

王安石执政后,大力进行学校教育的整顿和改革。

1. 改革太学

太学是封建社会的最高学府,是直接为朝廷培养和输送高级统治人材的场所。宋朝沿历代成法,在汴京设置太学,作为全国级别最高、规模最大的学府。但自宋初以来,太学一直办理不善,徒具空名。早在太宗时,杨亿就曾批评说:“今学舍虽存,殊为湫隘;生徒至寡,仅至陵夷。”^①仁宗时也有人指出,太学只是一些品官子弟装饰门面的“寄应之所”,并无实学。神宗即位初,经刘庠等人建议,太学略有改观。

王安石执政遂把整顿和改革教育的重点首先放在改革太学上。

^① 《续资治通鉴长篇》卷四十一。

熙宁四年(公元1071年)10月王安石议订太学新制,元丰二年(公元1079年)又经李定等参订,使太学之法渐趋完备、细密。这项工作始终在王安石的主持下进行。

王安石对太学的改革有如下几点:

第一,整顿太学教师队伍,明确职责和要求,建立赏罚制度。规定除主管官外,太学置直讲十员,每二人主讲一经。对“教导有方”的学官则予以提升,而“职事不修”者则予以贬黜。学官教学成绩的评定,根据所教学生“行(道德行为)、艺(经术学问)、进退”人数的多寡加以评定。使学官各司其职、赏罚分明。

第二,为保证太学生的质量,规定太学生员须经州县考选才能入学。入学后,建立严格的学习、生活制度和正规的教学秩序。太学生每三十人为一“斋”,自己任选一经,跟随该经直讲学习。生员食用均由官府供给。

第三,太学改行“三舍法”。将太学生按程度、成绩分为三等。初入学者为外舍生,熙宁时不限名额,元丰时定为以二千人为限;外舍生一年可升为内舍生,熙宁时定额为二百人,元丰时增为三百人;内舍生一年再升为上舍生,名额仅百人。

第四,生员升等均须经过严格的考试。外舍生每月考试一次,年终又总考一次,平时不违学规、治经合格者,可升入内舍。内舍生一年后经考核,成绩优良者升入上舍。上舍生学行卓异者,主判直讲荐之中书,得免乡试省试,按规定直接补官。

太学三舍法的基本精神是将养士和取士统归于学校,提高学校教育的地位,同时力求把学业和品德、平时成绩和某一阶段的总成绩结合起来考察,并把学行优劣和任用情况联系起来,克服人们的侥幸心理和种种作弊行为。

王安石改革太学的措施,在当时,对于提高太学的社会地位和声誉,改善太学的教学状况,起了一定的作用。他在改革中体现出来的基本思想,在今天仍给人以启迪。

2. 整顿州县学

王安石对地方教育事业一直十分关注。他在知鄞县时就曾作有《慈溪县学记》，记述了北宋以来学校衰废的情况，赞扬慈溪坚持兴学施教实为“有道者”之举，深信“其教化之将行而风俗之成也”，又担心“夫来者之不吾继也，于是本其意以告来者”。邵伯温也曾说：“王荆公知明州鄞县，读书为文章，三日一治县事。起堤堰，决陂塘，为水陆之利，贷谷于民，立息以偿，俾新陈相易；兴学校，严保伍，邑人便之。故熙宁初执政，所行之法，皆本于此”。^①治平元年（公元1064年）在江宁居丧期间又作《虔州学记》，记述了庆历诏立州学，虔州虽应诏立学，但其学“卑陋褊迫，不足为美观。州人欲合私财迁而大之，久矣。然吏常力屈于听狱，而不暇顾此。”二十多年后，才由蔡侯、元侯二人改筑，使州学“斋祠讲说，候望宿息，以至庖馔，莫不有所。又斥余财市田及书，以待学者，内外完善矣。”二侯深得州人的崇敬。王安石认为二侯堪称“天下所谓才吏，故其就此不劳”，值得敬佩，“故余为书二侯之绩。”并就此详细论述了办学的意义、宗旨等重要思想。在王安石的著作中，《虔州学记》是一篇很值得注意的教育论文。

王安石执政后立即着手整顿州县学，发展地方教育事业。熙宁四年（公元1071年）下令京东、京西、河东、河北、陕西五路置学，征求各路“经术行谊”之士为教授，各州学给田十顷以给费用。熙宁六年朝廷委中书选人充诸路学官，又命诸路在举人最多的州，各置教授一人，人选由“通经品官及第出身进士可为诸路学官，即具所著事业以闻。”熙宁八年，召各州学官至京师，举行考试，看其能否称职。至元丰元年（公元1078年）全国州府总共设有学官五十三名，州县之学有了显著的发展。

^① 邵伯温：《闻见录》卷十一。

王安石重视地方教育事业及其整顿、发展州县学的措施,对宋代教育的发展起了一定的积极作用。

3. 建立武学、律学和医学

武学建立于熙宁五年(公元1072年)六月,学生名额为一百人。凡未参班的使臣、恩荫子弟及“草泽人”,只要应试合格即可入学。武学诵习和讲述的内容是诸家兵法及武学教授编纂的“历代用兵成败次第及前世大夫忠义之节”等史实。武学极重战法学习,给以一定数量的兵士,供实际操练演习。三年之后进行考核,理论和实际兼顾,及格者按其出身经历给以职位。没有出身的“草泽人”任经略司教押军队(军队教官),三年内无过失,提升为巡检,原为三班使臣则直接授以巡检、监押、寨主一类的军职;原为大使臣者,经较高级军官保举,给以将军职任。^①

宋代以来,士子多文弱,王安石始终提倡文武兼备,建立武学,培养通兵法、战法的军事人材自然是为巩固统治的需要,但在宋朝内忧外患频起之时,也是一项增强国力,充边实防的积极措施,文武兼备的思想在教育理论和实践上更有重要意义。

律学建立于熙宁六年(公元1073年)三月。律学置律学教授四人,其职位等同于太学直讲。律学分设三科:一为“律令大义”,专门学习律令知识;二为“断案”,专门学习如何处理案件;三为“习大义兼断案”,是前两科的综合科。入律学者,按其报考科目加以测验。如习“断案”科,则试案一道,包括五件或七件刑名案件;习“律令大义”科,试大义五道。律学生待遇和太学生一样,考试程序也大致相同,刑统、编敕、律、令、格、式均充律学教材,同时断案练习,给以实际锻炼机会。^②

^① 《宋会要辑稿·崇儒三》。

^② 《宋会要辑稿·崇儒三》。

王安石认为,通晓律令为政府官员必备的知识 and 能力,是可为“天下国家之用”的实学,在置律学的诏令中明确指出:“士之蒞官,以法从事。今所习非所学。宜置律学,命官、举人皆得入学习律令”。^①这正是王安石主张教育应培养能理政政治国的实用人材思想的体现,是纠正专务“无补之学”的实际措施。

医学建立于熙宁九年(公元1076年)五月。当时称为太医局,隶属于太常寺。生员总额为三百名,分为三科,即:方脉科、针科和疡科。每科有教授一员。《素问》、《难经》、《脉经》为方脉科的主要教材,谓之“大经”,此外还学习《诸病源候总论》、《龙树论》和《千金翼方》,谓之“小经”。针科和疡科,则去《脉经》,增三部针灸经。在学习医学经典的同时,学生还流动性地到太学、律学、武学和各军营为学生和将士诊病,进行实际锻炼。医学内建立起比较完善的考试制度,所试内容分为六种:墨义(试验记问)、脉义(试验察脉)、大义(试验天地之奥及脏腑之源)、论方(试验制方佐使之法)、假令(试验症候方治)、运气(试验一岁之阴阳及人身感应之理),考试的内容兼顾理论和临床经验两个方面,如:假令一项,已近似于现代的疾案分析。为了检查学生实际的学习效果,太医局为每个学生设立医疗档案,学生为各机关诊病时,“各给印纸,令本学官及本营将校,书其所诊疾病状”,记录其所治疾病的状况和疗效,一年总评一次,作为年终考核的重要依据。成绩列于上等者,月给钱十五千,中等十千,下等五千,以资奖励;医治出了差错,太医局可视实际情况加以处罚,直至除名。学成之后,高等生选为尚药、医师,差等生补为本学教授之类的职务。

宋代的医学教育,重视理论与实际结合,严格训练,严格考核的经验,是极宝贵的。

总之,王安石改革、整顿、建立各级各类学校教育的思想和措施,

^① 《纲鉴易知录·神宗皇帝熙宁六年》。

对宋代及后世学校教育的发展产生了重要影响,积累了丰富的经验。第一,提高了学校教育的地位,明确了学校教育在社会生活和培养人才中的重要作用。尤其是提高和确定了专门学校的地位。如:医生行医,过去被列入卜巫之流,经过医学的建立和提倡,医生和医学的社会地位大为提高。又如:律令之学素为缙绅耻学、士大夫所不习。^①律学之设,一般官员均习律令,其地位也大为提高。第二,各类学校规模扩大,数量增多,教师、学生稳定,教学秩序和质量得以改善,特别是学校实行分科设置,分科教学,有利于专门学术和技艺的发展和提高。如:律学、医学均分专科,教学内容和方式各有不同要求和特点等等。第三,学校教学既重理论学习,又重实际锻炼,严格考核,奖惩分明,有助于实用学科的发展和实用人材的成长。宋代的学术文化和科学技术在许多方面超越前代,王安石在熙宁、元丰年间所进行的学校教育的改革无疑是起了积极的推进作用。

(三)置经义局、撰《三经新义》

由于统治阶级各集团间利害不一,学术思想界也出现了“异道殊德”的现象。王安石在作地方官时就注意到这种现象,并深为不安,希望加以补救。他说:“念古者一道德以同天下之俗。士之有为于世也,人无异论。今家异道,人殊德,又以爱憎喜怒变事实而传之。”^②又说:“古者一道德以同俗。故士有揆古人之所为以自守,则人无异论。今家异道,人殊德,士之欲自守者,又牵于末俗之势,不得事事如古,则人之异论,可悉弭乎?”^③

熙宁元年(公元1068年)王安石以翰林学士侍讲经筵,主讲《尚

① 《续资治通鉴长编》卷二二三。

② 《续资治通鉴长篇》卷二二九。

③ 《临川先生文集·与丁元珍书》。

书》。第二年参知政事,他的儿子王雱讲。神宗诏王安石进所著文字。他在谢表中提出了训释经义的动议。随着科举制度和学校教育的进展及斗争激化,经义的训释更为迫切。熙宁五年(公元1072年)正月,神宗提出应该颁行新的经义,“神宗谓安石:‘经术,今人人乖异,何以一道德?卿有所著,可以颁行,令学者定于一。’安石曰:《诗》,已令陆佃、沈节长作。”熙宁六年(公元1073年)决定设局置官,训释《诗》、《书》、《周官》三经义,命王安石提举经义局,吕惠卿兼修撰,王雱兼同修撰。

王安石积极进行组织,吕惠卿被任作提举详定撰经义所检讨,规定“直讲,月轮两员供本经口义二卷”,从新进士中选拔余中、朱服、邹刚、邹唐懿、叶林、练亨甫等充国子监修撰经义所检讨。后又以衣袪、吴著、陶临等人为修撰经义所检讨。

熙宁七年(公元1074年)四月王安石被罢相,知江宁府,仍提举经义局,王雱也随至江宁,修撰经义仍在进行。八年,王安石复相,《诗义》、《书义》、《周礼义》修成奏御。几天后,即以副本送国子监镂版颁行。王安石亲自写了序言,几个月后,新修的《三经义》就颁赐宗室、太学及诸州府。

王安石对《三经义》的训释尽了最大的努力,进行了艰苦认真的工作,他自称是:“奉扬成命,螽力困于负山;敷释微言,蠡智穷于测海”;“顾惟屈首受书,几至伤生残性,逮承圣问,乃知北海之难穷;比释微言,更悟南箕之无实。”^①

王安石认为《三经义》的修成有重大意义。他在《除左仆射谢表》中说:“窃以经术造士,实始盛王之时,伪说诬民,是为衰世之俗。盖上古躬教立道之明辟,则下有私学乱治之奸氓,然孔氏以羈臣而兴未丧之文,孟子以游士而承既没之圣,异端虽作,精义尚存。逮更煨烬之灾,遂失源流之正,章句之文胜质,传注之博溺心。此淫辞波行

① 《临川先生文集·辞左仆射表一、二》。

之所由昌,而妙道至言之所为隐。笃生上主,纯佑下民,成能协乎人谋,将圣出乎天纵,作于心而害事,放斥几殛,通于道以治官,延登既众,尚惧胶庠之黎献,未昭典籍之群疑,乃集师儒,具论科指。……伏遇皇帝陛下以化民成俗为事,故急在诲人,以尊德乐道为怀,故易于縻爵。……”

在王安石看来,《三经太》修成颁行,在教育上的作用主要有三点:

第一,以经术造士是盛王之事,训释经义,教育士子,符合盛王的作法。否则,听任伪说诬民,私学乱治,必然导致衰世之俗。

第二,孔子所传经籍,经孟子承袭,盛王之精义犹存,但自秦焚书,源流失正,章句传注由汉起,陷溺人心,淹没了经义的本质,遂使妙道至言隐而不见,淫辞诡行猖狂一世。《三经义》修成,正是矫此偏弊,一正源流。

第三,训释经义,使义理明白,解除对经学的曲解,昭晰经籍的疑问,以经籍之本意化民成俗,教育后代。同时,也是放淫辞、拒诡行的斗争需要。特别是对于反对汉唐以来章句传注的烦琐学风,颇有积极意义。

《宋元学案》文公王临川先生安石条称:“初,先生提举修撰经义,训释《诗》、《书》、《周官》,既成,颁之学官,天下号曰新义。晚岁为《字说》二十四卷,学者争传习之。且以经试于有司,必宗其说,少异则不中程”。就是说,学校教育以《三经新义》和《字说》为官定统一教材,科举考试也以此为基本内容和标准答案。

王安石对《三经新义》和《字说》在教育教学中的特别作用,在分别为各书所写的序文和奏表中,有比较明确的阐述。

王安石最重视《周官》,亲自训释,播之学校。他认为《周官》反映了周代的政事,是一部完整的典制,其文见于载籍,其法可行于后世。学习此书,“以所观乎今,考所学乎古”,则“见而知之”,古之《周官》,为今天新法所从出,今日新法,足证古之《周官》切实。

王安石认为：“《诗》上通乎道德，下止乎礼义。放其言之文，君子以兴焉，循其道之序，圣人以成焉。然以孔子之门人，赐也商也，有得于一言，则孔子悦而进之”。^① 并指出：“《诗》、《礼》足以相解，以其理同故也”。^②

王安石认为：《尚书》可以用于政治，“操之以验物，考之以决事”。

王安石对文字学有极深的造诣，晚年居金陵，著《字说》，与《易》相表里。王安石认为，文字工作十分重要，先王“立学以教之，设官以达之，置使以喻之”，目的在于“禁诛乱名”，以“同道德之归，一名法之守”。所以，统一文字是统一道德的前提。学习文字又是正确理解和掌握经义的基础。从文字的语义学，以正概念的涵义，统一了字义，就可以廓清和防止经学传注的曲解，是通经致用的基本工夫。所以，在教学中必自文字始，通文字才能通经义。这是有一定道理的。

以《三经新义》和《字说》为标志的“荆公新学”，通行于学校，施之于科举取士，震撼了当时学术思想界，也招来了正统思想的围攻，几经废黜，余绪不绝，连他的论敌也不得不承认他的学术地位。苏轼在王安石死后所写的制辞中说：“名高一时，学贯千载。……少学孔孟，晚师瞿聃，网罗六艺之遗文，断以己意；糠秕百家之陈迹，作新斯人”。

王安石在熙宁、元丰间的变法革新中，在教育上作了三件大事，改革科举考试制度和学校教育制度，着重于制度上的变更，而《三经新义》的修撰和颁行，则着眼于理论体系和学术风气的改造。两者是相辅相成的，互为表里。所以王安石不仅是实践家，而且是个思想家。

① 《临川先生文集·诗义序》。

② 《临川先生文集·答吴孝宗书》。

(四)教育理论主张

王安石作为一位政治家,执政后积极推行教育改革,作出了许多独创性的建树。他作为一位思想家,在教育理论上发表了不少精辟的见解,作出了重要的贡献。在中国古代教育史上,象王安石这样既有理论又有实践的教育家是屈指可数的。尤其是他的教育实践和教育理论都是在全局上和整体上展开的,这是一般教育家所无法比拟的。因此,王安石的教育理论更具有宏观的性质,接触到许多基本的教育理论问题。

第一,重视学校教育的地位和利用。

一般说来,任何教育家都很重视教育的作用,但他们往往把教育和社会教化等同起来,所谓“建国君民,教学为先”,“化民成俗,其必由学”,成为一般教育家论述教育作用的主要依据。王安石特别强调了学校教育的地位和作用,明确指出:“国家要统一思想,培养人材,必须发展教育,而办教育的重点是由国家各级政府兴办各级各类学校。在《慈溪县学记》中说:“天下不可一日而无政教,故学不可一日而亡于天下”。在《虔州学记》中也说:“先王所谓道德者,性命之理而已。其度数在乎俎豆钟鼓管弦之间,而常患乎难知,故为之官师,为之学,以聚天下之士,期命辩说,诵歌弦舞,使之深知其意”。在《上仁宗皇帝言事书》中更明确指出:“所谓教之道者,何也?古者天子诸侯,自国至于乡党皆有学,博置教导之官而严其选,朝廷礼、乐、刑、政之事,皆在于学”。他在执政后,在改革科举制度的同时,着重进行学校教育的整顿、改革,并兴建各级各类学校,掀起北宋时期,甚至汉唐以来规模最大的一次兴学运动,并力图通过太学三舍法,以学校教育取代科举制度。其理论根据就是学校教育应成为整个教育事业的核心。他说:“古之取士,皆本于学校,故道德一于上,习俗成于下。其人才皆足以有于世。自先王之泽竭,教养之法无

所本,士虽有美材,而无学校师友以成就之,此议者之患也”、“今欲进复古制,以革其弊,则患于无渐。宜先除去声病对偶之文,使学者得以专意经义,以俟朝廷兴建学校。”

明确学校教育在教育事业中的地位,使国家把兴办教育事业的重点放在学校教育上,这是王安石在教育理论上的重要贡献,而且有极大的实践意义。

第二,学校教育应培养能“经世应务”的有用人材。

王安石认为国家兴学设教的根本目的在于培养实用人材,使“学士所观而习者,皆先王之法言德行治天下之意,其材亦可以为天下国家之用”。他批评当时学校教育的根本缺陷就是培养的人不能为天下国家之用。“方今州县虽有学,取墙壁具而已。非有教导之官,长育人材之事也。唯太学有教导之官,而亦未尝严其选。朝廷礼乐刑政之事,未尝在于学”,“虽白首于庠序,穷日之力以师上之教,及使之从政,则茫然不知其方”,“大则不足以用天下国家,小则不足以为天下国家之用”,“非特不能成人之材而已,又从而困苦毁坏之。”^①

王安石认为,古代的学校教育与社会政治经济、人生日用是紧密相联的。汉唐以来,学校教育只是讲说章句,埋头于诗赋文辞,教之以课试文章,专事无补之学,脱离社会,脱离实际,“以章句声病,苟尚文辞”为准,“徒以记问为能,不责大义”为法,完全违背了兴学设教的根本目的。

王安石认为,要想改变这种状况,必须对学校教育进行认真的改革。

首先,国家必须改变“取材”标准。“所谓文吏者,不徒苟尚文辞而已,必也通古今,习礼法、天文人事、政教更张,然后施之职事,则以

^① 《临川先生文集·上仁宗皇帝言事书》。

详平政体,有大议论使以古今参之是也。”至于“诸生”,则“不独训习句读”,还必须“习典礼、明制度”,^①使之深知“邦家之大计”、“治人之要务”、“政教之利害”、“安边之计策”、“礼乐之损益”、“天地之变化”、“礼器之制度”。“取材”标准的改变,才能够而且必然会推动“育材”标准的改变。

其次,教育内容必须更新。他认为,学校教育中读经是必要的,但为何读、读何经、怎样读必须明确。他说:“经术正所以经世务,但后世所谓儒者,大抵皆庸人,故世俗皆以为经术不可施于世务尔”。^②读经的目的不是单纯为了通达“天理”、“性命”,而是要“经世务”。对传统的经书也要有选择。他认为最能“经世务”的经书,莫过于《周礼》、《尚书》和《诗经》,至于《春秋》简约难解,好似“断烂朝报”,《易》虽重要,也不易掌握,所以,他特撰《三经新义》作为主要教材。

王安石认为仅读书是不行的,必须“博学多问”。他说:“读经而已,则不足以知经。故某自百家之书,至于《难经》、《素问》、《本草》诸小说,无所不读,农夫女工无所不问,然后于经为能知其大体而无疑。”^③

王安石提出“文武兼备”的思想,极力扭转长期以来学校教育中“文武异事”、“重文轻武”的偏向。他认为,古代教育素有文武兼备的优良传统,“六艺”之中,礼、乐、射、御、书、数,就是文武兼备,知能并求的。这对面临内忧外患,危难深重的宋朝尤为重要,他说:

“先王之时,士之所学者,文武之道也。士之材,有可以以为公卿大夫,有可以为士。其才之大小,宜不宜则有矣,至于武事,则随其才之大小,未有不学者也。……故边疆、宿卫,皆得士大夫为之,而小人不得奸其任”,

① 《临川先生文集·取材》。

② 《宋史·王安石传》。

③ 《临川先生文集·答曾子固书》。

“今孰不知边疆、宿卫之不足恃以为安哉，顾以为天下学士以执兵为耻，而亦未有能骑射行阵之事者，则非召募之卒伍，孰能任其事者乎？”^①

学校教育要培养实用人材，培养目标应坚持做到读经致用，广识博通、文武兼备。这是王安石关于学校教育的重要理论主张，也是指导他改革教育的基本理论依据。自汉唐以来，学校教育空疏不实的弊端继续恶性发展的形势下，在周、程等人大讲天理、性命的浪潮中，王安石不避流俗，振衰起弊，果断提出并致力于教育的革新，其思想和精神都是可贵的。

第三，王安石在教育、教学的基本理论问题上，坚持了唯物主义的认识论，而且具有丰富的辩证法因素。

首先，他强调后天学习锻炼的重要性，反对天才论。

王安石在人与天、人与自然界、自然禀赋与后天学习的关系上坚持唯物论的原则。他认天自是天，人自是人，“天人感应”之说是荒诞不经的。在“天变灾异”面前，人既不应“蔽而菟”（被蒙蔽和吓倒），也不应“因而怠”（因循怠慢），而要以“不蔽不菟、不固不怠”的态度去战胜它。^②王安石把世界上的事物分为两类，一是“自然之力”生成的，如：风雨冰雹等；二是“待人力”而后成的，如房屋、舟、车等器物。对于前者自然人力无法超越，对于后者，人力却大有可为，有力地批判了消极悲观、无所作为、坐享其成、怯懦懒惰的思想。^③王安石指出，每个人都有目、耳、心，“目之能视，耳之能听，心之能思，皆天也。”^④都是自然的禀赋，是“天资之材”，这是人区别于动物的不可缺少的物质条件，“然视而使之明，听而使之聪，思而使之

① 《临川先生文集·上仁宗皇帝言事书》。

② 《临川先生文集·洪范传》。

③ 《老子》。

④ 彭耜：《道德真经集注》卷二十六，引王安石《老子注》。

正”却决定于后天的学习，“始于天而成于人”。^①没有“天资之材”固然不能空谈后天学习和教育，“舍木而不为器，舍马而不为驾”，狙猿虽形甚若人，却不能“绳之以尊卑而节之以揖让”，但是器物之所以“适于用”，马驹之所以“适于驾”，都是由于斧斤、绳墨、衔勒、鞭策而后成，人的聪明才智也是“学问修为”的结果。在这里，王安石既反对了“良知”、“良能”一类的先验论，又避免了形而上学的机械论。

王安石的《伤仲永》一文，早已脍炙人口，此文正是这一思想最集中、最典型的概括和表述。他记述金溪方仲永，幼年时，“指物作诗立就，其文理皆有可观者。邑人奇之，稍稍宾客其父，或以钱币乞之。父利其然也，日扳仲永环丐于邑人，不使学”，到了十二、三岁，就退步了，“令作诗，不能称前时之文”，到二十岁左右，已经“泯然众人矣。”它深刻说明，天资虽美，不勤奋学习，加强锻炼，也会变得与众人无异。

其次，王安石认为，后天学习和教育至关重要，但学习和教育必须有正当合理的方法，遵循固有的规律。他特别提出：“善教者决于民心”，而不能“劬劬于法令诰戒之间。”他在《原教》篇中区别了“善教者”和“不善教者”两种根本不同的教育方法。“善教者藏其用，民化上而不知所以教之之源。不善教者反此，民知所以教之之源，而不诚化上之意”。善教者以身作则，身体力行，成为受教育者的榜样，使受教育者感到拒恶向善是自己的自觉要求，不是别人强加于自己的负担，“我何赖于彼哉”！这就是达到了“化上而不知所以教之之源”。不善教者“不此之务，而暴为之制，烦为之防，劬劬于法令诰戒之间，藏于府，宪于市，属民于鄙野”，“率是也有赏，不然则罪”，“乡闾之师，族鄰之长，疏者时读，密者日告，若是其悉矣。顾有不服教而附于刑者，于是嘉石以惭之，圜土以苦之，甚者弃之于市朝，放之于裔末，卒不可以己也。”这样，民虽知所以教之之源，而不能诚化上之

^① 《临川先生文集·礼论》。

意。善教者以道扰(安抚、驯化)民,不善教者以道强(强制、胁迫)民。这不是说不要法令诰戒,关键是“求决于心”。有人问:“法令诰戒不足以为教乎?”王安石回答说:“法令诰戒,文也。吾云尔者,本也。失其本而求之文,吾不知其可也。”这样,他比较正确地解决了“决于民心”与“法令诰戒”的辩证关系。虽然他是就政教而言,也是他教育方法的基本精神所在。

教育教学不能违背客观规律,要从实际出发,不凭主观臆断,不搞形式主义。好比医生治病,要根据病情合理用药,作息有常,使病人“药云则药,食云则食,坐云则坐,作云则作”,假如“药云则食,坐云则作”就违背规律,还不如不请医生了。

教育工作者应当悟出此中道理,“凡疾而使医之道皆然,而腹为甚,有腹心之疾者得吾说而思之其庶矣!”^①身体有病如此,思想出毛病更应如此。

陆佃记述自己从师王安石学习的情形说:“朝虚而往,暮实而归。觉平日就师十年,不如从公之一日也。”^②又说:“某初学为己,方不逮人。偶多临于门墙,遂少窥于闾奥。雨而无盖,护商(孔子学生子夏)也之非,风乎舞兮嘉点(孔子学生曾参)尔之志。具蒙善诱,深被乐成。”^③还说“形在言行,言为《诗》、《书》,行则孔、孟。”^④正体现王安石教育教学方法的风格和特点。陆佃在《书王荆公游钟山图后》,更具体的记述了王安石治学讲学的神情风貌:“荆公退居金陵,多骑驴游钟山。每令一人提经,一仆抱《字说》前导,一人负木虎子随之,……后此一夕,梦侍荆公如平生,予书‘法云在天,宝月便水’也。‘便’,初作‘流’字,荆公笑曰:‘不若便字之为愈也。’既觉,怅

① 《临川先生文集·使医》。

② 《陶山集·傅府君墓志》。

③ 《陶山集·除中书舍人谢丞相荆公启》。

④ 《陶山集·祭丞相荆公文》。

然自失。念昔横经座隅,语至言极,迨今阅二纪,无以异于昨夕之梦。”^①骑驴游山,提经负瓮,与诸生言笑自如,这种风情同道学家们那种“褰衣博带,规行矩步”迥然异趣。

总之,王安石在教育理论上是有贡献的。他阐明学校教育的地位和作用,提出了较为全面而实用的“取材”、“育材”的标准,提倡以实用之学为教育内容,树立了区别于空疏烦琐而讲求朴实切用的学风。尽管长期遭受正统派的学者的非难和贬斥,他们从王安石的言行中概括出三句话:“天命不足畏,祖宗不足法,流俗不足恤”,认为是“大逆不道”,其实,“三不足”的精神,恰好说明了王安石的个性和为人,是一位“中国十一世纪时的改革家”的形象。

(五)义理之学 教材演论

教育内容是随着时代的变化而发展变化的,必须反映时代的要求,它本身即是一个时代的思想文化发展的结晶,因此,确定教育内容的根据首先是一个时代的思想文化的性质和发展方向。王安石“荆公新学”所开创的“义理”之学是宋代儒家学者在现实的社会改革的课题面前,总结汉唐以来的传统思想成果,整合佛老异质文化以重振儒学的必然学术形式,集中地反映了时代的要求。

“义理”之学的“性与天道”的核心,正是改革时代对主体值的肯定和对新的理性精神的呼唤。

因此,成为社会普遍接受的教育内容。其次,教育内容的确定还在于不同的哲学指导思想和其对教育的本质、目的、过程、根据和规律等的认识。义理之学不是一般的义理(客观必然性、本然性),而是人的身心性命道德之义理,也就是有关人的存在及其价值实现的必然和应该的学向,它既反映了一个时代的哲学思考,也集中地反映

^① 《陶山集》卷十一。

了那个时代对教育问题的认识成果和时代对教育的要求,因而它能成为社会普遍接受的教育内容。

历来儒学教育内容都是儒家传统的经典,孔子又有“述而不作”的要求,因此,很多人误以为中国古代的教育内容是僵化的、共同划一的。其实,几部经典只是历代教育内容的共同的物质形式,中国古代传统的教材改革走的是以述为作的道路。经典尽管是那几部经典,但不同的时代、不同的政治要求下,所侧重的经典和对经典的解说及解说方式都是不一样的。教材改革主要是通过经注来完成的。王安石改革教育内容,主要选择了《书》、《诗》、《周官》三经,并以身心性命道德的原理原则加以重新诠释,贯穿了道义与人生相统一的精神,将儒学经典纳入了培养新时代的人的教育轨道,形成了完整的新的教材体系。

教育内容的改变必然引起教育方式和人才选拔标准的改变。“义理之学”是那个时代的学术文化结晶,它又完整地表达在了固定的经典里,那么,读经、掌握经典大义就成了教育活动的直接动因,考察人的教育质量也就在于考察其对经典大义的掌握程度。所以,“以经术造士”就成为教育和科举改革的直接的指导思想和原则。

1. 所谓“义理”及其意义

我们在上一章论到王安石的“致一论”的时候,已经接触到其义理的实质性问题。王安石说:“万物莫不有至理焉,能精其理则圣人也……能精其理,则天下之物可以不思而得也。”(《致一论》)又说:“通天下之志在穷理,同天下之德在尽性”(《洪范传》)这两个命题中的“理”应该是相同的,要“穷”的“理”,就是“至理。”的“理”,而穷这“理”的结果是“通天下之志”,而不是对客观万物的认识,认识世界的本质其目的是要认识人自身。可见,“天下之志”与“天下之理”是相同的。如果通了“天下之志”,则“天下之物可以不思而得”的“天下之物”,就不可能是没有界限的,它只能是封建社会的政治伦理秩序,而“不思而得”所得到的,也并不是一般事物中的一般规律

或本质,而只能是道德性命的原理原则,就是“义理”。王安石在《洪范传》中还说:“夫不能精天下之义则不能入于神矣。”这里的“天下之义”与上文“天下之理”的“至理”也是同一个东西。王安石还说过:“为学者,穷理也;为道者,尽性也。性在物谓之理,则天下之理无不得。”(《道德真经集注》卷十二引)将此与“通天下之志在穷理,同天下之德在尽性”合起来看,则“为学”与“为道”、“穷理”与“尽性”、“通天下之志”与“同天下之德”实则都是同一过程。尽了“性”,也就等于穷了“理”,也就通了“天下之志”,同了“天下之德”,因此,我们说,王安石的“理”不是一般的规律和法则,而是“义理”,是一个宇宙万物借以存在的绝对法则。是一个以道德性命为核心并囊括宇宙万物的存在根据的伦理性范畴,是某种先在的伦理性律令,其实际内容就是他一再阐述过的身心性命道德的原理原则。所以他说:

先王之道德,出于性命之理,而性命之理出于人心。

(《处州学记》)

先圣先王的道德在人的生命过程中的依据就是“理”,这个“理”(或义理)也就是千古一心一理,表示着最高的理性和价值判断。它反过来又是考察自然、社会和人事行为的最高准则。王安石也正是在这个意义上推尊他的这个“理”并赋予其实际意义的。

“天下之正理”就是王安石“天变不足畏”的根据。一方面,他认为,“天文之变无穷,人事之变无已。上下附会,或远或近,岂无偶合,此其所以不足信也。”另一方面,他又认为,以灾异为天事,与人事无关,由此“固无怠”,那也是不对的。正确的态度应该是:“不曰天之有某变必以我为某事而至也,亦以天下之正理考吾之失而已矣。”(《洪范传》)“天下之正理”是处理人与自然关系的标准和尺度,也是人在自然面前的信心的根据。人的理性是人的唯一依靠,这就是新儒学在人自身中寻找价值实现的根本路径和理论特征。这种思想在王安石以前的思想家中是极少见和不自觉的。

人的善恶的衡量标准也是“理”，这就是所谓“中不中”的标准。合理的（“中”）就是善的，不合理的（“不中”）就是恶的，并不在乎是否是“性”或“情”、“欲”。

在他看来，君子小人都一样。他说：“古者有不谓喜、怒、爱、恶、欲情者乎？喜、怒、爱、恶、欲而善，然后从而命之曰‘仁’也；‘义’也；喜、怒、爱、恶、欲而不善，然后从而命之曰‘不仁’也；‘不义’也。”（《原性》）所以，人的本质并不在于是性还是情欲的区别，而是在于是不是合乎理性，人性的核心就是理性。

“义”是行为的准则，它主要包含着责任和义务等，但它又必须是与“命”相一致的，“有命”的，并不是盲目的服从，而是以真正明白自己的人生职责、义务，自觉追求人生价值为前提的，是正当合理的行为。他说：

论者或以为事君，使之左则右，使之右则左，害有至于死而不敢避，劳有至于病而不敢辞者，人臣之义也。某窃以为不然。上之使人也，既因其财力之所宜，形势之所安，则使之左而左，使之右而右，可也。上之使人也，不因其材力之所宜，形势之所安，上将无以报吾君，下将无以慰吾亲，然且左右惟所使，则是无义无命，而苟悦之为可也。害有至于死而不敢避者，义无所避之也；劳有至于病而不敢辞者，义无所辞之也。（《上曾参政书》）

即使人主的意志，也要放在理性和现实中来考察，在人主“用其材力之所宜，形势之所安”的情况下，是有命的，这时“死而不敢避”，“病而不敢辞”才是合理的，才是“义”之所在。这样的“义”或“义理”正是他在著名的“三不足”中论所谓“人言不足恤”的依据：

陛下询纳人言，事无大小，惟言之从，岂是不恤？人言固有不足恤者。苟当于义理，则人言何足恤？故《传》称礼义不愆，何恤于人言？郑庄公以人之多言亦足畏矣，故小不忍致大乱，乃《诗》所刺，则以人言为不足恤，未为过也。”

(杨仲良《续资治通鉴长编纪事本末》卷五十九《王安石事迹上》)

他还说：

夫谤与誉，非君子所恤也，适于义而已矣。不曰适于义，而唯谤之恤，是薄世终无君子。惟某人图之。（《请杜醇先生入县学再书》）

“义”或“义理”还是王安石生财、理财，实施新法的基本准则。一方面，王安石针对北宋政府面临的财政经济困难，把物质利益的“利”纳入道德关系“义”之中，给“义”增添了新的内容，提出了“理财乃所谓义”的观点，认为“政事所以理财，理财乃所谓义也。一部《周礼》，理财居其半，周公岂为利哉！”（《答曾公立》）这就是说，在政事的范围内，“义、利”是统一的，理财是天下国家的公利，所以是“义”，是不该反对的。他还说，“夫以义理天下之财，则转输之劳逸不可以不均，用途之多寡不可以不通，货贿之有无不可以不制，而轻重敛散之权不可以无术。”（《临川集》卷七十）这就是说，整顿财政，抑制兼并，收轻重敛散之权归之公家，都是义理之当然。所以他说：“君子以裒多益寡，称物平施，顺天休命”（同上卷六十五）“损有余以补不足，天之道也。”（同上卷七十八）这样将“义”与“利”统一起来，以“利”规定“义”，使其道德论具有了功利道德的色彩。但另一方面，他并没有，也不主张把“利”与“义”等同起来。他认为理财固然是“义”，但“理天下之财”又“不可以无义”。（《乞置三司条例司》），认为理财求利本身还有一个是否合乎“义”的问题。“义”是求“利”的原则和目标，应该以“义”而求“利”，而决不可枉尺寻直而利。他说：“枉尺寻直而利，古人尚不肯为，安有此而可为者乎？”（《文集》卷三）主张谋利要从正道，要追求正道，不可“广铢求之害，急较固之法，以失百姓之心”，如果这样，“其与抱薪救火何异？”结果上只能是“公家日以窘，而民日益穷而怨”（同上）这就是“不由先王之道而主于利，其所谓利者，又非所以为利也。”（同上）不从正道谋利，不以

“义”为利，非所以为利也，对国家百姓都没有好处。因而，他反对“尽财利于毫末之间”，“务以求利为功”。认为也只有以“义”求“利”，才能真得其利。而“义”的要求就是求“公利”而反对私利。这就是“义”与“利”的本质区别。他说：孟子也是讲这一利的：

孟子所言利者，为利吾国。如曲防遏余，利吾身耳。至
至狗彘食人食则检之，野有饿莩则发之，是所谓政事。

（《答曾公立书》）

孟子并不是不讲利的，只是主张先义后利，要利其国而不是利其身。王安石主张“因民之所利而利之”（《文集》卷八）的富国利民思想应该说与孟子的思想是一致的。所以，王安石也特别反对“私义”：“人以私义自高，而爵不足以贵之；以专利自厚，而禄不足以富之；取予自恣也，则不待王幸而后予；生杀自恣也，则不待王福而后生。”（《周官新义》卷一）这类依仗“私义”和“专利”的“自高”、“自厚”、“自恣”的行为，是对封建国家政权的削弱，是导致社稷沦亡的祸因，因而是必须制止的。所以他说必须整理国家政财，为国谋利，才能控制这种混乱状况，“有财而莫理，则阡陌闾巷之贱人，皆能私取予之势，以与人主争黔首而放其无穷之欲。”

（《王文公文集》卷三十四）。因而，“理财”就是为国，为公谋利，是合“义”的。

王安石以“公”、“私”言“义”、“利”的思路，与传统儒家的看法是一致的，义利之辨的本质是公私之辨，这对于后来新儒学的利义之辨也是很有影响的。董仲舒虽然说：“正其宜不谋其利，明其道不计其功”开了义利分治的先论，但他同时也说过：“圣人积聚众善以为功”，“圣人之为天下兴利”。（《春秋繁露》卷七）“古之圣人见天意之厚于人也，故南面而君天下，必以兼利之”。（同上卷十）看来董仲舒也并不排斥功利，而是以“天下”言“利”的。张载也说：“义，天下之公利。”（《正蒙·大易》）以天下之公利释“义”。程颐也说：“义与利，只是个公与私也。”（《河南程氏遗书》卷十七）又说：“圣人以义

为利,义安处便为利。(同上卷十六),朱熹也是以公言利义的。他说:“仁义根于人心之固有,天理之公也;利心生于物我之相形人欲之私也。循天理,则不利而自无不利;徇人欲,则求利未得而害已随之。”(《孟子集注》卷一)因此,“今须要天理人欲,义利公私分得明白。”(《朱子语类》卷十三)这些说法与王安石的看法是基本一致的。

总之,王安石的“义理”,既是衡量自然万物的法则,又是处理人事作为的法则,是自然、社会和人事都服从的统一法则,是一种至上的理性和准则。从内容上来讲,他既包括自然之“义理”,也包括社会人事之“义理”。所以,从这个角度讲,他还没有走到后来理学家的伦理本位的地步,而表现出在“义理”的客观至上性和自在自为性的论证上用功的特征。也正是在这一点上,遂招致后来程门的深为不满。

程颐就曾明确地批评王安石“不识理”,指责他颠倒了“理”与“物”的关系:

介甫解“直、方、大”云:“因物之性而生之,直也;成物之形而不可易,方也。”人见似好,只是不识义理。如此是物先有个性,坤因而生之,是甚义理?全不识也。(《二程集》中华书局81年版第251页)

按照王安石的意思,大地“直”的品质,反映出来,就是“因物之性”而生长万物;大地的“方”的品质,反映出来,就是“成物之形”而区别万物。这就是说:大地(亦即地、坤)对万物没有意志和控制作用,是事物的本性决定着自身。这就是“物先有个性”。由事物本身的本质所决定的运动变化过程就是“义理”。因此,“义理”是万物自身所具有的。内在的。在封建社会的伦常关系而言,就是说,人在本质上是必然合乎封建社会的伦常关系的。而按程颐的看法,“物先有个性”是不识“义理”,则物先无性,而由坤因而生之之后才有性,因此,不是事物的本性决定事物的运动变化过程,而是先在的超越化的规律决定着事物的本性。由封建社会的伦常关系而言,就是没有

脱离封建伦常关系的人的本质,封建伦常关系决定着人的本质。从这个意义上来看,王、程二人实则是在不同的思路论证了同一个问题,即封建伦常的合乎“义理”的问题。王安石重视的是“义理”的“客观必然”性,而程颐强调的是“义理”的“主观至上”性;王安石重在以“义理”出人伦,而程颐则重在以人伦说“义理”。它们实际上是同一个过程,并没有什么本质的不同。

同样的分歧的例子还如

王荆公云:“九三知九五之位可至而至之”。大煞害事。使人臣常怀此心,大乱之道,亦自未识汤、武。“知至至之”,只是至其道也。(同上书)

或问:“王介甫有言。‘《乾》之九三,知九五之位可至而至之’,如何?子曰:‘使人臣每怀此心,大乱之道也。且不识汤、武之事矣。’然则谓何?”子曰:“知大人之道为可至,则学而至之,所谓‘始条理者,智之事也’”。(同上书)

王安石是以物理解“义理”,因此,他主张“《乾》之九三,知九五之位可至而至之”强调《易》的变易精神,乾卦卦象是由六个阳爻组合而成。由下而上,每一爻都系有一个说明,叫做爻辞。从初爻到上爻,其间要经过九二、九三、九四和九五四个中爻。《易》之阳爻以龙为喻。从爻辞看。由初爻“潜龙勿用”至上爻“亢龙有悔”其间要经过“见龙在田,利见大人”;“君子终日乾乾,夕惕若,厉,无咎”;“或跃在渊,无咎”与“飞龙在天,利见大人”的中爻的循序发展。这个过程反映的是事物由产生、壮大、发展直至灭亡的前进过程。再就《易》的实质来讲,由九三进到九五,犹如初九进位到九三,九四进位到上九一样,是事物前进的必然性。这个必然性就是“义理”。由此,汤放桀、武王伐纣,就是必然的,是“义理”之当然。而程氏则以伦理本位出“义理”,认为九三之“人位”虽居于下,但已是“三居下之,而君德已著”(同上第690页)人臣当格守勿渝,“在下位而不忧”;“九五”是“天位”,圣人之可居,人臣不能觊觎,不可侵犯,更不容取而代

之。因此,他又批评说:“介甫以武王观兵为九四,大无义理。兼观兵之说,亦自无此事。如今日天命绝则今日便是独夫,岂容更留之三年,今日天命未绝,便是君也,为人臣子岂可以兵胁其君也?安有此义。”(同上第250页)很明显这是以君臣名分论《易》的,认为“介甫以武王观兵为九四”是离开了“三位在二体之中,可进而上,而退而下”的“反复道也”的原则,是由“人位”妄至“天位”的具体步骤,是“以兵胁其君”,是悖理逆义,破坏纲常的大逆不道,因此,他对“至之”的解释不是事物的发展和前进,而是“循环”,人之“守义”即为“至之”。即所谓“知至至之,可与几也;知终终之,可与守义”。(《易·乾卦·文言》)这就是说,“几”微奥妙原在于“知至”,“义”理原则原在于“知终”终之于“守义”即“至之”了。这就是为胡瑗所称道的程颐所说的“学以至圣人之道也。”“至道”则止,谓之“守义”;“守义”也即“反复道也”。这就达到了所谓圣人的至上境界。这些学《易》与用《易》之说,本质上即循规蹈矩,严格遵守封建伦常之“义理”。

由此看来,程氏之指责王安石“不识义理”实在是没有什么道理的,他们的差别仅仅在于各自的立足点不同,要说明的其实是同一个问题,这一点程门自己人其实也是看在眼里的,所谓一个如“上壁”,一个如“捉风”:

荆公常与明道论事不合,因谓明道曰:“公之学如上壁”。言难行也。明道曰:“参政之学如捉风”。及后来遂不附己者,独不怨明道,且曰:“此人虽未知道,亦忠信人也。”(同上第255页)

王安石批评程颐之学“如上壁”,只能说说而已,实际上做不到,这是因为他根本“未知道”的缘故,程颐指责王安石之学“如捉风”也无非瞎折腾一阵罢了,终将是徒劳无益,这也是因为他根本未知道的缘故。可见,他们之间的这种差异是分不出性质来的。

有人认为,他们之间有着本质的区别,认为王安石的“义理”主

要是自然和社会的规律性,而程氏的“义理”主要的则是封建彝伦性的精神本体,是意志神。因而王学区别天人,划分自然和社会的不同领域以论义理,不如程氏理学的一贯天人更能充分地反映封建独裁者的意志,所以遂被后来理学所取代。(参李之鉴《从二程对王安石的批判看理学的政治倾向》)这其实也是一种误解,因为就一贯天人来说,王安石走得并不比程氏近,就“义理”的客观规律性而言,王安石所要说明的,并不是客观自在的规律为“义理”,而是要说明“义理”是客观自在的,它既是自然的,也是社会人事的原理原则,而二程只是把它发展到了伦理本位的地步,他们所要证明的,都是封建。“义理”的永久合理性,再者。王安石的改革是以绝对王权为依靠的,其拥护绝对王权的要求并不比二程逊色,相反。二程等代表的大地主,大土地所有者在政治上恰恰是与绝对王权对立的。其实,重要的是,从“荆公新学”的客观至上的“义理”,到二程伦理本位的“义理”并没有本质的不同,它只是新儒学理论发展的一个过程。

总之,王安石的“义理”,作为新儒学的共同旨趣,已经自觉地把“义”、“义理”作为一种新的最高理性和价值标准树立起来,作为贯通自然、社会人生、道德行为的最高准则和理论基点。孔仁孟义以后,新儒学家们最大的成就即在于讲“义理”,把“义理”作为为学讲论的学术基点,“义理”之风成为基本的学风,而这一点实由“荆公新学”在自觉的水平上开其端绪,王安石作为新儒学的先导,已经在自觉地从自然过程和天道中寻找现实社会和人生的准则,以完成儒学的哲理化。他的所谓“义理”,就是其身心性道德之原理原则。这一点,当时的人就看得很明白。陈瓘的《尊兄集序》不准以性命道德为荆公学旨,甚至认为荆公的社会改革的指导思想与理论基础都在于是:

臣闻“先王所谓道德者,性命之理而已”。此安石之精义也,有《三经》焉,有《字说》焉,有《目录》焉,皆性命之理也。蔡卞、蹇序辰、邓洵武等用心纯一,主行具教,所谓大有

为者,亦性命之理而已矣;其所谓继述者,亦性命之理而已矣,其所谓一道德者,亦以性命之理而一之也,其所谓同风俗者,亦以性命之理而同之也。(转引自邵博《邵氏闻见后录》卷二十三)

2. 王安石与宋学“义理”的建立

由孔子创立的儒学,在其发展过程中经历了两次重大的改造,第一次是汉代的董仲舒,使儒学神学化。第二次是宋明新儒学清除了汉唐儒学的神学化成分,使传统儒学哲理化。这就是宋学义理。在第二次的重大改革中,从宋学疑经之风提出对汉唐经学的怀疑到宋学义理的完整体系的建立,“荆公新学”自觉地起到了桥梁和中介的作用。“荆公新学”首先彻底抛弃了汉唐儒学考据注疏,章句训诂的学风,而以道德性命为核心对传统经学加以重新诠释,开了一代新的学风。“荆公新学”的学术思想之被称为“新学”,不仅因其“以其所创新注尽附著经义”(晁公武《郡斋读书志》)而且在于王安石对儒家典籍的训释,一反汉唐以来章句传注的烦琐学风而重在阐发其“义理”。“除去声病对偶之文,使学者得以专意经义”(《续资治通鉴长编》卷220)

汉儒以来的传统学术专事章句名物的训诂,无论今文古文,都是笃守师说,谨守着师法和家法,不敢越雷池半步。即所谓“疏不破注”的原则。这种风气,演至唐及宋初,已使传统经学死气沉沉,根本不能解释现实的课题,适应不了社会发展的需要。这正如皮锡瑞所说:“经学自唐以至宋初,已陵夷衰微矣,然笃守古义、无取新奇。各承师传,不恧胸臆,犹汉唐注疏之遗也。”(《经学历史》中华书局版第220—221页)

在这种情况下,传统经学受到了现实的严峻挑战,已不足以“一道德而同风俗”,正在走向没落。尽管中唐以来“经”书范围不断扩大,从五经、七经、九经到十二、十三经,也无法挽救经学传注的没落。时代需要新的学术思想来替换。

最早对传统经学产生怀疑并企图另找出路的是中唐啖助、赵匡、和陆淳。啖助著《春秋统例》赵匡与陆淳加工为《春秋集传纂例》,陆淳又撰《春秋微旨》。这三部书不仅破了注,而且都表现出一种“舍传求经”的新倾向。他们解释《春秋》,不仅不为“三传”旧说所束缚,甚而专攻三传之失,甚至一字一句而攻诘之。从“疏不破注”到“舍传求经”是一个十分可贵的突破,它打破了理论禁区,为适应自己时代需要而直接据经阐发已见开了先路。

这种怀疑与否定传注,舍传以求经的学风,随着庆历、熙丰的社会改革的涨潮,在北宋初、中期的经学中,全面展开了,它直接表达了改革时代的要求和精神。

“泛通六经,尤长于《易》”的范仲淹,是庆历之际社会思潮的带头人。《范文正公集》中有《说〈春秋〉序》一文,表达了他对传统经学传注的态度:《春秋》“游夏既无补于前,《公》、《谷》盖有失于后;虽丘明之传,颇多冰释,而素王之言,尚或天远。”明确表达了范氏对早已成经的《春秋》“三传”的否定。孙复在给范氏的信中也提到:“复不妄,游执事之墙藩有年矣。执事病注说之乱‘六经’;‘六经’之未明,复亦闻之矣。”(《孙明复小集·寄范文正公书二》)可见范氏对传统经学的不满,不只限于《春秋》“三传”,而且包括汉唐以来的儒家注疏。并且,他的这种态度对当时学人也是有影响的。

欧阳修对传统经学的怀疑和否定较范仲淹更为严刻具体。他上书皇帝,攻击政府法定为儒家经典标准经解的唐代“九经正义”。“所载既博,所择不精,多引讖纬之书以相杂乱,怪奇诡僻,所谓非圣之书,异于‘正义’之名也。”(《欧阳文忠公文集》卷——二《论删去“九经正义”中讖纬札子》)并撰《易童子问》三卷,公开宣称《易》的《系辞》、《文言》以下“皆非圣人之所作”。又著《毛诗本义》,攻汉儒毛萸、郑玄之失,以己见取而代之。又在《进士策问》中对《周礼》的真伪及能否实施等问题提出质疑。

以“明夫圣人体用”为教学宗旨的教育家胡瑗,在《周易口义》中

驳斥汉儒和唐初孔颖达有关《易》本义的说法,认为其说“于圣人之经谬妄殆甚”,(《发题》)在《洪范口义》中批评伪孔《传》“何失之远哉?”

以《春秋》学名冠当世,被时贤目为“行为世法,经为人师”的孙复认为“专主王弼、韩康伯之说而求尽于大《易》,吾未见能尽于大《易》者也;专守左氏、公羊、谷梁、杜预、何休、范宁之说而求于《春秋》,吾未见能尽于《春秋》者也;专守毛萸、郑康成之说而求于诗,吾未见能尽于《诗》者也;专守孔安国之说而求于《书》,吾未见能尽于书者也。”(《孙明复小集·寄范天章书二》)他在《春秋“尊王”发微》一书中,已不再斤斤于对“三传”及其注疏的逐条驳斥,而是干脆抛开注疏,凭自己的主观把握,畅抒胸臆,发“圣人”之“微旨”。

被认为北宋。“太学之自先生始”的国子监直讲石介把《春秋》“三传”,说《易》二十余家,《诗》之齐、韩、毛、郑,《书》之今文古文、《礼》之大戴、小戴,直斥为“是非相扰,黑白相渝,学者茫然慌忽,如盲者求诸坐室之中,恶睹夫道之所适从也”。(《徂徕集》卷十五《上孙少傅书》)

此外,当时其他学者如李靓、周尧卿、刘颜、土建中、陈襄等,无不具有一反传统经学的倾向,正如李靓所说:“世之儒者,以异于注疏为学。”(《李靓集》卷二十六《寄周礼致太平论上诸公启》)否定传统的章句注疏,抨击汉唐儒者的学术风尚,怀疑被神化了的“圣经贤传”,虽然在当时的学者中存在着程度上的差别,但就对汉唐经学传注的否定这一总的趋向而言,他们是一致的。司马光《论风俗札子》说:

新进后生,口传耳剽,读《易》未识卦爻,已谓《十翼》非孔子之言;读《礼》未知篇数,已谓《周官》为战国之书;读《诗》未尽《周南》、《召南》,已谓“毛”“郑”为章句之学;读《春秋》未知十二公,已谓“三传”可束之高阁。(王应麟《困学纪闻》卷八《经说》引)

后来陆游也概括庆历之际的此种情形道：

唐及国初，学者不敢议孔安国、郑康成，况圣人乎？自庆历后，诸儒发明经旨，非前人所及。然非《系辞》，毁《周礼》，疑《孟子》，讥《书》之《胤正》、《顾命》，黜《诗》之“序”，不难于议经，况传注乎？（同上）

到了后来嘉佑之际，刘敞《七经小传》出，直承庆历疑经之风，且变本加厉，进疑经而改经，彻底否定了传统经学。如他论《周礼·天官·太宰》“以九柄诏王驭百官”条时说：“八曰诛，以驭其过也。诛者，杀也。过当作祸，声之误耳。”（卷中《周礼》）又论《周礼·地官·载师》“以宅田、士田、贾田任近郊之地”条时说：“士田者，‘士’当作‘工’，字误耳。”（同上）等等，就是改易经义的明显例证。他不再象前期学者那样去转弯抹角地解释。附会经文，而是直接改动经文以附己意。所以，历来论家又多以刘敞为开经学“变古”之风的人物，这就是所谓“《七经小传》出而稍尚新奇。”（参皮锡瑞《经学历史》）的指曰。

黑格尔曾经说过：怀疑论是一切确定的东西的辩证法。平心而论，庆历之际的疑经之风，难免有臆断之弊。但从“疏不破注”到“舍传求经”又到“疑经改经”，确实是一次思想解放的运动。这种表面上研究经传真伪的学术争论背后，隐含着的是对“六经”可否解答现实问题的强烈怀疑，是对传统意识形态的否定，它表明了北宋中期思想界、学术界正进入了一个颇为活跃的时期。这和中国封建社会由前期向后期的过渡是相适应的。旧的传注之学已经不可能满足新的统治秩序的需要，于是学者蜂起，各以己意解经、疑经，以探求和创造一种与时代需要相适应的思想统治武器，形成了中国学术史上罕见的繁荣景象。正是在这种学术气氛中，以王安石为代表的新学义理才得以酝酿成长起来。

从义理之学的形成过程而言，实际上到刘敞为止，庆历思潮也只是做了“破”的工夫，否定了传统经学及其治学方法，但并未能建立

起新的经学体系。新的经学体系的创立,则需要新的社会变革的力量,这就是以王安石为首所倡导和组织的熙丰变法为社会动力的身心性命道德之“义理”之学。“荆公新学”正是在庆历疑经、否定传统经学的基础上,糅合佛道,改造旧的儒学而建立起来的,它与庆历疑经之风最大的不同即在于以身心性命道德的原理原则(“义理”)重新诠释儒家经典,把经学纳入“义理性命”的轨道。从而真正完成了经学的“变古”,开创了以后几百年的新学风,奠定了崭新的学术宗旨及其旨趣。所以王应麟说:

自汉儒至于庆历间,说经者守训故而不凿。《七经小传》出而稍尚新奇矣。至《三经义》行,视汉儒之学如土梗。(《困学纪闻》卷上《经说》)

认为王安石的新学建立,才真正找到了彻底否定汉唐经学的武器。

王安石在其《除右仆射谢表》中阐述其重新诠释“经义”的意义说:

窃以经术造士,实始圣王之时,伪说诬民,是为衰民之俗。盖上无躬教立道之明辟,则下有私学乱治之奸氓。然孔氏以羁臣而兴未衰之文。孟子以游士而承既没之圣,异端虽作,精义尚存。逮更煨尽之灾,遂火源流之正。章句之文胜质,传注之博溺心,此淫辞波行之所由昌,而妙道至言之所为隐。笃生上主,纯佑下民,……作于心而害于事,放斥几弹,通于道以治官,延登既众。尚惧胶庠之黎献。未诏典籍之群疑,乃集师儒,具论科指……优遇皇帝陛下以化民成俗为事,故急在诲人,以尊德乐道为怀。故易于糜爵,……。

根据他的这段表述来看,他重新诠释经义主要是从教育上来考虑的。其意义主要在于:

(1)以经术造士是先王的盛事,因此,训释经义,教育士子,符合

盛王的做法,否则,听任伪说诬民,私学乱治,必然导致衰世薄俗。

(2)孔子所传经籍,经孟子承袭,盛王之精义犹存。但自秦焚书,源流失正,章句传注由汉而起,陷溺人心,淹没了经义的本意,遂使妙道至言,隐而不见,淫辞波行,泛滥成灾。而重新诠释经义,正是矫此偏弊,恢复经典的本来面目。

(3)经通于心,千古一心即系于经,经通则心通事益,经塞则心溺事败;又经通于治道,经通则得道以治官。因此,必须诠释经义,阐明义理,解开对经学的曲解,昭析经籍的疑义,以经籍的本义化民成俗,教育后代。同时,这也是放淫辞、拒跛行,以统一社会思想和意识形态,纠正汉唐以来章句传注的烦琐学风的客观需要。

从王安石的释经方式来看,他撰写经义,即并不在考证经义真伪上用功,也不改易经文,却对先儒传注完全废弃不用,只是“断以己意”。如《周礼·天官·太宰》“以九职任万民”条说:“九曰闲,民无常职,转移执事”。贾公彦的《正义》释之曰:“其人为性,不营己业,为闲民;而好与人庸赁,非止一家,转移为人执事,以此为业者耳。”(《周礼注疏》卷二)王安石则释之曰:“闲民,则八职所待以成事者也。故曰闲民无常职,转移执事,夫八职之民,其事有时而用众,则转移执事。曷所少哉?盖有以为例。无常以为用者,天道也。”(《周官新义》卷一)以“新义”与旧疏相较,则“新义”不仅较旧疏义理通达、明了,而且明显地表现出王安石的朴素辨证思想,即此一例,可以管见王安石之经学“断以己意”上达天道,吕希哲称其“皆随文生义。更无含蓄。学者读之,更无可以消详处,更无可以致思量处。”(《宋元学案·新学略附录》)王安石死后,生前的不同政见者苏轼在其执笔的制辞里,还不得不承认:“名尚一时,学贯千载……少学孔孟,晚师瞿聃,网罗六艺之遗文,断以己意,糠秕百家之陈迹,作新斯人。”黄庭坚《答张来》诗云:“荆公六艺学,妙处端不朽”。王应麟为荆公文章精妙,诸儒所不及。(《困学纪闻》卷二“王辅嗣寂然至无为复”一条及“王介甫易义”条)又以为王安石解经皆随文生义,不落汉唐窠

曰,何焯比之王弼。(《困学纪闻》卷一《易》“王介甫易义翁注”条)

不仅如此,王安石“断以己意”的根本思想方法也与以前及同时其他学者大不相同。他是在整合佛老的思想方式的基础上,以“道德性命”之“义理”来“断以己意”的。在王安石看来,传统经学“专以章句训诂为教,疏析文句,用力至劬”,至于经典大义是什么,则很少过问。因此,“章句之文胜质,传注之博溺心。此淫辞跛行之所由昌,而妙道至言之所为隐”。(《除左仆射谢表》)因此,治经的目的应该是要发明经典中的圣人之“妙道至言”,章句训诂也是需要的,但这只是弄懂经典义理的手段。其次,汉儒把主要注意力放在名物制度的考辨上。而对道德性命等人生问题并不关心,而王安石则把道德性命问题作为理解和掌握传统经典的核心问题,从而使人的存在及价值问题成为全社会尤其知识分子们普遍关心的问题。(这一点在第一章谈到“荆公新学”的为学旨趣时,从“荆公新学”的学术渊源的角度已有许多论述。请参看)这就是北宋中后期道德性命义理之学的兴起。蔡上翔《王荆公年谱考略》说:“自诸讲学,专于道德性命。而学术为之一变。惟公云:先王所谓道德者,性命之理而已,其度数在乎俎豆钟鼓管弦之间而常患乎难知。又曰先王之道德出于性命之理,而性命之理出于人心,诗书能循而达之,非能夺其所有而予之以其所无,……即鲁直所谓相与讲明学问之本,近之矣。”明白真实地道出了王安石的义理之学的道德性命的实质及其在学术史上的源流和地位。当时陈瓘也指出,王安石的讲学、著述,教育、行政、以及整顿思想,统一道德以及其后学的继述和发挥,其根本指导思想就是他的身心性命道德之“义理”。(参邵博《邵氏闻见后录》卷二十三)。

总之,在北宋一朝,对于儒家学说中有关道德性命的义蕴的阐释和发挥。前乎王安石者,实无人能与之相比。由于他曾一度得君当政,他的这种学术思想在士大夫中所产生的影响。终北宋一朝,也同样无人能与之相比。周敦颐也是把释道(特别是道)二家的义理方

式融入儒家的学者,其在义理方面的造诣也较高,但他对北宋的学术界毫无影响,二程也并不是他的传人(参看邓广铭《略论周敦颐的师承和传授》、《纪念陈寅恪先生诞辰百年学术论文集》)二程学说之大行,则是宋室南渡以后的事,故周密谓伊洛之学行于世。至乾道、淳熙而盛。(《齐东野语》)当他们在世之时,直到北宋政权灭亡,理学这一学术流派还一直处在“荆公新学”的刺激下的酝酿形成之中。

3. 义理在经 教材改革的指导思想

为什么要靠训释经典来明“义理”?经典中又有些什么“义理”?这就是教材建设的问题。

前述,王安石认为,典籍是“人心”的寄籍,记载着千古圣王之心,历代圣主的礼乐治教的本意。他说:“夫文者,言乎志者也。”(《上张太傅书》)而所谓“志”,即是礼乐治教的实现:“君子于学,其志未始不张而行之,以致君膏泽于无穷。惟其志之大,故或不位于朝。不位于朝而势不足以自效,则思慕古之人而作为文辞亦不失其所志也。”(《先大夫集序》)可见,王安石的志,虽有处庙堂之上与处江湖之远的区别,但内容却是一个。即礼乐治教。所以,圣人留下来的典籍就是用以“明道”(《答吴子经书》)、“贯道”(《上邵学士书》)、“行道”(《上人书》)的。在他看来,“道”不仅是一个高度抽象的哲学概念,而且还有着切实的可供验证。甚至要求人们身体力行的具体内容。而这些内容都在经典里。他说:“圣人之于道,盖心得之,作而为治教政令也,则有本末先后,权势制义而一之于极。其书之策也,则道其然而已矣。”(《与祖择之书》)治教政令就是道的具体表现,而说明与保存治教政令的就是传统的经文。例如《周礼》一书就记载着西周设官治国的政事,这就是他心目中的道,而且说明了“道之在政事”的具体内容。正因为王安石把“道”与“政事”,与“治教政令”等同起来,而经典(“文”)只不过是“道”的说明和表达,所以,王安石有时干脆把经典(“文”)与政事、治教政令等同起来。他在《上人书》中直截了当地说:“尝谓文者。礼乐治教云耳,其书诸策

而传诸人 ,大体归然而已。”在《与祖择之书》中 ,他说 :“治教政令 ,圣人之所谓文也 ;书之策 ,引而被之天下之民 ,一也。”诗书典籍记载着圣人之道 ,记载着千古圣人的本心。历代圣王的“道德之意” ,“治天下之意”都存在于经典之中。因而 ,阐述经义是追寻圣人之道的唯一途径 :

臣闻百王之道虽殊 ,其要不过稽于古。六艺之文盖阙 ,所传犹足以范民。惟其测之而弥深 ,故或习矣而不察。昭明经义。允属昌时。伏惟皇帝陛下……欲推闻先王之大道 ,以新美天下之英才 ,宜得醇儒 ,使陪休运。(《诏进所著文字谢表》)

寻着《诗》、《书》等典籍 ,就能够阐明大道 ,薪美英才 ,了解圣人的本心 ,求得千古圣人之本意 ,求得先生之道 ,求得人的生命价值的真谛 ,这就是他所说的 :“先王之道出于性命之理 ,而性命之理出于人心。诗书能循而达之……”(《处州学记》)

那么 ,传统的经典里 ,到底有些什么“义理”呢 ?从第一章中所列王安石著作目录我们即可看出 ,王安石对传统儒家经典作过广泛和深入的研究、阐释 ,其成就超过同时代的其他人。我们这里只就他从教材改革的角度最为重视和对当时及后世教育都发生了重大影响的几部释经著作来看他对传统经典“义理”的阐释。

(1)《周礼义》

作为教材的改革。王安石重点编定了《诗》、《书》、《周官》“三经” ,称为《三经新义》于神宗赵项熙宁八年(1075)颁于学校 ,作为学校士子的必读教材和科举考试的标准经解。王安石以宰执提举修撰经义并非只是挂名。他除了具体指导了王雱等人修撰《诗义》、《书义》外。亲自执笔训释了《周官》。他在《周官新义》序言中写道 :“……而臣安石 ,实董《周官》。”《铁围山丛谈》也记载 ,政和年间 ,蔡绦曾见到秘阁稽藏的《周官新义》底本。笔迹“犹斜风细雨 ,诚介甫亲书”。“《三经义》中唯《周礼》为安石著矣”(卷三)那么 ,王安石为

什么如此重视《周官》一书呢？他为什么要释《周官》，又是怎样来阐释《周官》的呢？从明“义理”的角度来看，王安石训释《周官》的精神。综而言之，有如下几方面：

①王安石认为，《周官》一书经汉唐俗儒注疏以后，已经变成了一部深奥溟蒙，残破不全的学术著作。他说：

自周之衰，以至于今，历经千数百岁矣。太平之遗迹扫荡几尽，学者所见，无复全经。（《周礼义序》）

周衰以后。千几百年以来，《周官》所载的政事，所谓“太平之遗迹”已经不复存在，连同《周官》本身也已经不再是当时完整的“圣经”。再加上章句传注。烦琐沉杂，陷溺人心，而先王之精义，修经之大旨，都被“汨”、“蔽”了。不惟“追而复之”，按照《周官》所残存的三代理想去治国建功“立政造事”很困难，就连要“训而发之”，弄懂《周官》经义的原意也已经很困难。因此，要使《周官》成为现实的武器，为现实的社会政治服务，就必须进行“武器的批判”，打破汉唐俗儒的烦冗传注，把先王的“精义”明确地阐发出来。因此，王安石在阐释《周官》时，采用了全新的笔法和全新的形式，即以“义理”出《周官》。

如《周官》开篇“惟王建国，辨方正位，体国经野，设官分职。以为民极”一段，郑玄作了3450余字的注释，而贾公彦竟作了30000余言的疏文，且广征博引，嚼文咬字。王安石释道：

昼参诸日景，夜考诸极星，以正朝夕。于是求地中焉，以建王国，此之为辨方。既辨方矣，立宗庙于左，立社稷于右，立朝于前，立市于后，此之谓正位。宫门城阙堂室之类。高下广狭之制，凡在国者莫不有体，此之谓体国。井洫沟牧田菜之类。远近多寡之数，凡在野者莫不有经。此之谓经野。官言所使之人，职言所掌之事。设官则官府之六属是

也,分职则官府之六职是也。设官分职,内以治国,外以治野。建置在上。如屋之极,是民如是取中而庇焉,故曰为民极。(《周官新义》卷一)

寥寥数语,读来朗朗上口,不仅把经文解释得清清楚楚。而且开宗明义。把《周官》所言的职官,推广为现实的职官和官府,一语点破学习《周官》的要旨。再如:《周官·天官》。“凡治,以典待邦国之治,以则待都鄙之治,以法待官府之治、以官成待万民之治,以礼待宾客之治”一段,贾公彦翻来复去作疏 350 言,仍使人不得要领,王安石只了解 20 个字:“我之治彼也,以此施焉;故彼之治乎我也,以此待之”(同上)既清晰明确,又引申为考绩奖黜之意。通视全书,类皆如此,一反汉唐俗儒冗琐疏注的艰涩笔法,释文如行云流水。《四库全书总目提要》也称其《周礼》解“八则之治都鄙,八统之驭万民,几两之系邦国者,皆俱有发明无所谓舞文害道之处”。所以清儒全祖望曾称赞道:“荆公解经,最有孔、郑家法,言简意赅。”

②训释《周官》是为了“立政造事。”王安石认为《周官》之中,礼乐刑政样样俱全,处处“皆先王之法言德行,治天下之意。”遗憾的是“前代人主,几人能以《周礼》决事?所以流俗之言常胜也。”而今要兴大业。非依《周礼》厥旨之不可。《周礼》就是新法的根据。他说:

以训而发之之为难,则又以知夫立政造事,追而复之为难。然窃惟圣上致法就功,取成于心。训迪在位,有冯有翼,亶亶乎六乡六服承德之世矣。以所观于今,考所学于古,所谓见而知之者。臣诚不自揆,妄以为庶几焉。故遂冒昧自竭而忘其材之弗及也。(《周礼义序》)

原来,他不但要用《周礼》来说明和指导现实的政治改革,而且要用现实的政治改革来说明、补充和完善《周礼》。一方面,新法、现实的改革是圣人的大道,是以《周礼》为根据的。所谓“致法就功,取成于心,训迪在位,有冯有翼,亶亶乎六乡六服承德之世。”一部《周官》足以致君尧舜,致世太平。足以作为宋王朝振兴国家。革除积弊的凭翼。

另一方面,从现实的改革来看。“以所观乎今,考所学乎古”则“见而知之”的,正好作为《周官》今日的翻版的注脚。古之《周官》为今日新法所从出,今日新法更足证古之《周官》的实际。所以《周礼义》从形式上看,虽然是对《周礼》的诠释,但实际内容上,却全是王安石自己政治思想的表述。正如全祖望《荆公〈周礼新义〉题词》所说:“《周礼》则亲出于荆公之笔,盖荆公生平用功此书最深。所自负以为致君尧舜者俱出于此。是固熙宁新法之渊源也,故郑重而为之。”荆公释经,本来并非出于纯学术的研究。而是为其政治改革寻找理论根据,以便披着这种久受人尊敬的服装,来演出自己的历史戏剧。所以穿凿引申、阐微发义。牵强附会是必然的特征。这本身既是学术,也是政事。他之所以重《周礼》压《仪礼》,就是由于《周礼》讲的是设官分职的事,最容易把他变革和刷新吏治的主张附会进去。所以《四库全书总目提要》说:“(王安石)鉴于宋当积弱之后。欲济之以富强,又惧富强之说必为儒者所排击,于是附会经义,以钳儒者之口,实非信《周礼》为可行。”当时学者晁公武也说:“介甫以其书理财居半,爱之。如行青苗之类,皆稽焉。所以自释其义者,盖以所创新法尽附著之,务塞议者之口。至于所谓牵合处,如解‘以为民极’云:‘设官分职,内以为国,外以治野,建置在上,如屋之极。极之字从木从亟,木之亟者。屋极是也。’”(《四库全书总目提要补正》引)当时学者陈祥道也指出:“(王安石)变常平为青苗。借口《周官·泉府》之遗。作新经义,以前所创新法尽附著之。又废《春秋》不立学官”。(《礼书》)的确,寻检安石经义,附和穿凿之处,比比皆是。其托古改制的真谛昭然在目。这一方面使安石释经,能从现实需要出发,敢于冲破旧注疏的框架。提出了不少新鲜有益的见解。如“以渚蓄水。待旱也;以防止水,待水也。”(《周官新义》)为发展水利事业大造舆论,客观效果也很好;又如“市不设贾,野不役农”(同上)为“免役法”的实行找到了根据。但另一方面,过多的附会穿凿又淡化了新法的严肃性,往往又给人以强辞夺理的印象,使人不容易接受。所以

后代学者一再指责王氏经学的穿凿附会的弱点。朱熹在《读两程谏议遗墨》中说：“彼安石之所谓《周礼》，乃姑取其附于己意者，而借其名高以服众口耳。岂真有意于古者哉？……及论先王之政，则又聘私意，饰奸言。以为违众自用，剥民兴利，反逐忠良，杜塞公论之地。”清代学者周中孚也说：“其书训诂文字，颇为穿凿，即其撰《字说》之伎俩尔……宋以后解《周礼》者绝少，故后人多采其说，所以不以人废言。”（《郑堂读书记·周官新义》）陈振孙《直斋书录题解》甚至说：“新法误国，于此可推其原矣。”（卷二）则直以他这种训释经义引伸义理以为现实服务的方法为祸国殃民。改革失败的根源。

③《周官》保留了三代完美的官制，它专讲“位、序、数、时”之类“为政之道”，保留了先王盛世设官为政的真正用心，从中可以“法先王之意”，正是实现吏制改革的武器。真宗以降，官僚机构日趋庞杂。而行政效率却日益低下，以至于“居其官而不知其职者，十常八九，事之所寄，十忘二、三。”（《宋史·职官志》）而吏制改革的目标就是要“修吾政刑，使将吏称职”，“董正识官，建一代之明制。”（《续资治通鉴长编》卷220）因此，《周官》正好作为吏制改革的蓝本。这是因为：

惟道之在政事，其贵贱有位，其后先有序，其多寡有数，其迟数有时。制有用之存乎法。推而行之存乎人。其人足以任官，其官足以行法，莫盛于成周之时。其法可施于后世，其法有见于载籍，莫具于《周官》之书。盖其用人以崇之。赓续以终之，至于后世，无以复加。则岂特文武周公之力哉？犹四时之运，阴阳积而成寒暑，非一日也。（《周礼义序》）

概括起来，这段话的意思主要在于：（1）、在两周时期，官制是最完美的，官、人、法三者达到了完美的和谐和统一。而这种完美的官制就保留在《周官》之书中，因此，《周官》之书，是我们追求成周盛世的唯一根据。（2）、《周官》所载的“政事”是“道”的直接体现，它是合乎

贵贱之位、后先之序、多寡之数、迟数之时的,是真理的反映,因此是可以效行的。(3)、《周官》并不是一两个人在短期内写成的。而是在政治实践中的长期赓续与积累,并达到后世“无以复加”的空前绝后的完美。所以,它也是如今官制的根据。

因此,王安石在训释《周官》的时候,系统地阐发了他的吏治思想,并尽可能地从经世务出发,把《周官新义》撰写成一部实用的吏治教材,这是《周官新义》阐发义理的一个重大特征。表现在:

首先,在《周官新义》中,王安石特别强调为官的职责和义务观念的培养和树立:“上言而令之,下听而行之,所谓顺也”(卷二)“上以道制之,下守以为法;上以命使之,下禀以为令”。(卷十一)这是为官的起码要求,既是职责,也是义务,这就是执法,行法。他指出:“徒法不能自行,必得人焉,为上行法,然后治焉。听官府之六计,则所以进群吏,使各致其能,为上行法也。”(卷一)倘若为官不能为上行法,则必有官法以正之,所谓“辩法、辟法,不信则刑之,尊法敬也。”(同上)

其次,王安石修撰《周官新义》时,特别注意有关狱讼的问题。尽量详细阐述有关处理刑狱的基本原则。如:

以五刑听万民之狱讼者,听狱讼当知罪所丽故也。知罪所丽(厘),则奸民有可刺之实不能以巧免;愚民有可宥之情知所以出之焉。……既得其情,罪附于刑矣,则用情讯之,恐其惟从非从也。……弊其罪,则读其服罪之书,读其服罪之书,则用法而已,不以意为轻重。讯用情,则民得自尽,弊用法,则吏无所肆焉。(卷十四)

为官吏就必须掌握刑法和律令格式,掌握审讯推察的技巧。在听讼时,“因察其视听气色以知情伪,言而色动气丧。视听失据。则其伪可知也。然皆以辞为主,辞穷而情得矣。故五声以词为先,气色耳目次之”(卷十四)至于如何审理财产讼案、杀伤案件,以及有关时限、三宥、三赦等细则,都不厌其详,这也是他多年做地方官,特别是做地

方司法官的智慧结晶。同时,教育和法制也是相互为用的,必须重视法律的宣传和教育。“将以禁人,则宜使人皆知,不使之不知也。及犯令而刑之,则是罔人而已。”(同上)

再次,为了使士子熟悉未来的理财官务,王安石对有关财务管理的问题亦作了详细的论述。如在“仓人掌粟入之藏”条,王安石就专门阐述了“余法用”的问题。按宋朝法令常规定有余法,如青苗法规定:“如支与乡人村户有剩,即亦准上法,支表于坊郭有抵人户。”这便是余法。(见《宋会要辑稿》食货之十六、十七)对于余法的使用,王安石认为,官吏应有主动权。他说:“法式所用,有虽不足不可以己者,有待有余然后用者。所谓余法用,则待有余而然后用之”(卷七)掌握这项原则,理财时就不必事事请示。遇有结余,便可直接按余法处理。

此外,在《周官新义》中,还有许多官箴性的论述,这是为官处世的原则和经验总结。如“用众用其命,恤众恤其事,简众简其能,任众任其力,合众合其志。”“欲善其事,必先善其行。善行宜以德,不宜以伪。”“正,然后能守法;守法,则将以行之;行之。则益辨事,辨事,则吏治所成终始也。”(卷八、卷二)

在教材改革中,王安石为什么如此重视《周礼》呢?这是一个很值得研究的问题。在中国历史上有些政治家。在政治改革中都很重视《周礼》的作用。王莽改制,把《周礼》作为一面大旗树起来;苏绰助宇文泰实行汉化也崇尚《周礼》,章太炎说,《周礼》是“经国家,定社稷之书。后之论者以王莽、王安石皆依《周礼》施政而败。故反对《周礼》。余谓二王政败之由在不知《周礼》本非事事可法,只可师其意,而不可袭其迹……宇文周时,吴陇残破,苏绰为六条诏书奉施行之,……盖以《周礼》为本,终能琢雕为朴。变奢从俭。隋及唐初,胥蒙其福。”(《章太炎先生国学讲演录》南京大学编印)他们宣扬《周礼》。实施《周礼》,都有他们各自的政治目的。至于有成功的,有失败的,原因也不一而论,但有两点是可说的:一是《周官》是一部介绍

古代政治体制的较为完备的书,要进行“托古改制”的政治改革,就近于名正言顺,可以减少阻力。二是儒家在政治上“法先王”,在学术上“信而好古”的传统思想也影响到历代政治活动家。这也许也是王安石笃信《周礼》的原因吧。

(2)《诗义》

《诗》在儒家传统教材中,素来具有政治教育和艺术教育的双重价值。王安石也特别重视《诗》、《诗义》二十卷,《序》中说,此书由“王雱训其辞”,“臣某等训其义”,“书成以赐太学,布之天下”。“又使臣某为之序”,训其义的“臣某等”指的疑为还有吕升卿等。《论改诗义札子》中说:“检讨吕升卿所解《诗义》依旧颁行”可证。但实际上这部书中凝聚了王安石与王雱父子的不少心血。《论改诗义札子》说明了这一情况:“臣子雱奉圣旨撰进经义,臣以当备圣览,故一一经臣手,乃敢奏御。”后来设官置局,有所改定。因为王安石觉得“文辞义理,当与人共,故不敢专守己见为是。”但是改定了颁行之后,学者颇谓所改未安,王安石因此又把经局改定诸篇,提出与旧本不同处,请神宗裁定,可见这部书是基本上融进了新学派的集体的意见的。

王安石对于训《诗》义的态度是极为严肃认真的。在《〈诗义〉序》中,他说:“臣等所闻,如爝火焉,岂足以庚日月之余光。如承明制代匱而已……盖将有来者焉,追琢其章,纘圣志而成之也。臣衰且老矣,尚庶几及见之。”说明《诗义》的训释还不够满意。希望自己能抛砖引玉。据全谢山引《容斋记》“毛诗”“八月剥枣”,荆公一闻野老之言,辄改其说,弄懂了千年没人弄懂的含义。原来“剥枣”是“扑枣”的意思。可见他能广泛地、虚心地听取意见。对《诗》的释义工作是很认真的。新经义颁行以后,又曾多次修改。《临川先生文集》中专门或涉及到修改颁行后的《诗义》的文章有五篇。凡义所难安的,文辞训释不当的,字误的,都经修改。如元丰三年的一次改定,有关《诗义》的就有十九条之多。可见其一丝不苟的态度。

关于训释《诗义》,阐其“义理”的精神,主要有以下两方面:

①关于《诗》的价值认识

王安石认为,《诗》在孔子时代已经大义“难明”,后经淹没,其义更是纷然。他说:

以孔子之门人,赐也,商也。有得于一言,则孔子悦而进之。盖其说之难明也如此。则自周衰以迄于今,泯泯纷纷,岂不宜哉?(《诗义序》)

孔子的门人当时已只能间或“有得于一言”,后世更加冥昧难通,不易整理清楚了。因此,怎样来认识《诗》,即认识《诗》的价值的标准和根据、方法问题就成了首先需要解决的问题。在这个问题上,王安石提出了遵《诗序》的立场。《诗序》释《诗》的基本立场是以《诗》为美刺时政、褒贬治教的,其主要价值在于政治道德的功能。这本是儒家诗教的传统,春秋时候列国大夫相见。君臣燕享。就常赋《诗》言志,用做政治工具。孔子删《诗》,其标准也是“一言以蔽之。曰:思无邪”。这是道德政治为标准的。孟子说“王者之迹息而《诗》亡”,把《诗》同王者的政“迹”联系起来。也是道德政治的标准来考察的,荀子引《诗》,亦多见道德政治之意。战国、秦汉直到隋唐,儒家传教,有一定的《诗》说。也多由此着眼。这也就是《诗序》释《诗》的精神。但《诗序》的可靠性问题一直有一个问题争论不休。即《诗序》作者的可靠性问题。郑玄认为《序》是子夏所作,《隋书·经籍志》认为是子夏、毛公及卫宏共同的作品。孔颖达说是子夏所作,韩愈说:“子夏不序《诗》”,成伯瑜认为子夏、毛公都有所作。宋朝学者由此怀疑《诗序》,苏轼的《诗解集传》以为是“毛氏之学而卫宏之所集录”故不信,朱熹的《诗集传》也把《诗序》全都删去。对于《序》作者的争议和怀疑,其实质是怀疑和否定《诗序》的神圣性,即《诗序》序《诗》的精神是否能够作为解《诗》的指导思想的问题。在这个问题上,王安石采取的是抛开纠缠不清的作者问题,而直接肯定《序》的价值,从而来确立论《诗》的大旨和方法,肯定《诗》的价值。他认

为,不管作者是谁,《诗序》基本上传达了作诗者的本意。单从文字表述来看,秦汉以来的儒者,固然做不出来。从《诗序》的内容看。如果不是作者把作意传下来。即使孔子也无从知道。何况子夏?写定《诗序》的人,一定是深刻了解“先王之法言”的人。在《序孔》里,王安石说:

世传以为言其义者,子夏也,观其文辞,自秦汉以来诸儒盖莫能与之比。然传以为子夏,臣窃疑之。《诗》上及于文王,高宗、成汤。如《江有汜》之为美滕。《那》之为祀成汤,《段武》之为祀高宗。方其作时,无义以示后世,则虽孔子亦不可得而知,而况子夏乎?

在《答韩求仁书》中,王安石也说:

序《诗》者不知何人。然非达先王之法言者,不能为也。故其训约而明,肆而深,要当精思而熟读之尔。不当疑其有失也。

由作者是否是子夏,而估定《诗序》的价值,苏轼采取半肯定、半否定的态度,而后来的朱熹等则全盘否定。王安石肯定《诗序》释《诗》的权威地位。却是撇开子夏、毛公、卫宏。或几人合作,或谁创谁润益等作者问题的纠缠,应该说是比较现实的做法。因为《诗序》从汉以来一直流传,是客观的事实,它不能凭空发生。如果因为作者为谁不能确定就否定《诗序》本身,就等于是无视《诗序》自汉以来一直流传并指导着人们认识和评价《诗》的价值并由此而影响学术发展和社会生活这一客观情况。因此,王安石不管其作者是谁而对它采取肯定的态度,是较为现实和审慎的。由此,王安石由尊信《诗序》,巩固《诗序》释《诗》的地位,从而为自己的《诗》说,为自己对《诗》的价值判断树立了根据,他认为《序》的主要内容即是“美刺。是政治褒贬,是‘序善恶以示万世’,其作用是能够使‘乱臣贼子知懼而天下劝’”。他肯定《诗序》释《诗》的精神,并把这一精神贯彻在释《诗》之中。如,他对《国风》就特别强调其美刺,其对天子、诸侯的政治褒

贬,“风”本是民歌,其中多是一般劳动者的抒情之作,而在《国风辞》里,王安石认为,十五国风的排列次序,既不是按尊卑之序,也不是按国之大小之序,而是按“美刺”之序,是所美者在前,所刺者在后,是“序善恶以示万世,”

或曰:《国风》之次,学士大夫辨之多矣,然世儒犹以为惑,今子独刺美序之,何也?曰:昔者圣人之于《诗》,既取其合于礼义之言以为经,又以序天子、诸侯之善恶而垂万世之法,其视天子、诸侯,位虽有殊,语其善恶,则同而已矣,故余言之甚详,而十有五国之序,不无微意也。呜呼!惟其序善恶以示万世,不以尊卑大小之为后先,而取礼之言以为经,此所以乱臣贼子知懼,而天下劝焉。

照这种《诗》“序善恶以示万世”的解法,就意味着《诗》具有孔子作《春秋》“乱臣贼子知懼而天下劝”的作用了,由此,王安石判断《诗》的价值,说:

《诗》上通乎道德,下止乎礼义,放其言之文。君子以兴焉,循其道之序,圣人以成万。(《诗义序》)

这就是说,《诗》是一部政治、道德的教科书,它是道德的载籍,人的行为的法则,先世政治道德实践的榜样,具有“君子以兴”,“圣人以成”的希圣希贤,达德成材的教育作用,例如:

二《南》皆文王之《诗》,而其所系不同者,《周南》之诗,其志美,其道盛,微至于赳赳武夫。免置之人,远至于江汉汝坟之域,久至于袁世之公子,皆有以成其德。

所谓《小雅》、《大雅》者,诗之序故曰:“政有大小,故有《小雅》焉,有《大雅》焉。”……司马迁以为《大雅》言王公大人,而德逮黎庶;《小雅》讥小己之得失,而其流及上,此言可用也。

凡《序》言刺某者,一人之事也;言刺时者,非一人之事也,刺言其事,疾言其情也,或言其事,或言其情,其实一也。

(《答韩求仁书》)

由此：

②王安石提出了“《诗》、《礼》足以相解”的解《诗》原则。他说：

乃如某之学，则《诗》、《礼》足以相解，以其理同故也，

(《答吴孝宗书》)

所谓“《诗》、《礼》足以相解”，就是《诗》的。“理”通于《周官》之“理”，《周官》之“理”通于《诗》的“理”，它们的原理原则都是一样的，可以互为发明，互作解释。它们都是施政的要领，道德的规范，行为的指南，在上引《国风辞》里他还说《诗》是“取《礼》之言以为经”，就是说《周官》是《诗》的精神实质。指导思想，只有以《礼》为指导，才能提纲挈领。真正了解《诗》义，这也是王安石释《诗》的根本思路 and 特色。

根据“《诗》、《礼》足以相解”，以《礼》释《诗》的原则。一方面，王安石常用见于《礼》的名物制度来释《诗》义，具有郑玄释诗的长处和客观、严谨的精神，但另一方面，更主要的是他对《诗》中所反映的思想和生活，用《周礼》作为道德准绳来予以衡量，从而说明《诗》的美刺所在，例如释《采蘋》，《采蘋》本是描写采女劳动情境的抒情民歌，而他就释为美“大夫之妻能行法度”，他认为诗中所写的采蘋人“采蘋”必于“南涧之滨”，必于“行潦”，是“言其所荐有常物，所采有常处也”，常用“匡”等工具，是“言其所用有常器也”，“奠之”于“宗室牖下”，是“言其所奠有常地也”，这一切都说明“皆有常而不敢变”，此所谓“能循法度”，又如《周南诗次解》，在王安石看来，《周南》诸诗，不仅在内容上有关国家的治乱兴衰，就连排列的先后顺序也大有讲究，何篇为始，何篇次之，何篇为终，都是井然有序，大义存焉，丝毫也乱不得的。《关雎》是《诗》三百篇的开卷诗，这本是首相思恋歌，王安石却一本正经地解释成“王者之治，始之于家，家之序，本于夫妇正，夫妇正者，在求有德之淑女为后妃以配君子也，故始之以《关雎》”，《卷耳》一诗，写的本是妇人对远行丈夫的思念，“采采卷耳，不

盈倾筐。嗟我怀人，置彼周行。”思妇的形象，楚楚动人，充满着丰富的想象，王安石却解释为“有女功之本，而后妃之职尽矣，则当辅佑君子求贤审官，求贤审官者，非能专有，有志而已，故次之以《卷耳》。”《桃夭》一诗，贺人新婚，情调欢快，喜气洋洋。王安石也板着脸孔说教，认为这是因为后妃无嫉妒，所以子孙众多，“子孙众多，由其不妒忌，则致国之妇人亦化其上。则男女正、婚姻时，国无鰥民也，故次之以《桃夭》。”《共芣》是首生动活泼的民歌，读者要如清人方玉润所说：“平心静气涵泳此诗”，就能“恍听田家妇女，三三五五于平原绣野，风和日丽中，群歌互答，余音袅袅，若远若近，忽断忽续”（《诗经原始》）有如身临其境，而王安石也解释为：“好德贤人众多是以室家和平，而妇人乐有子，则后妃之美具矣，故次之以《共芣》。”如《著诗序》也说：“刺时也，时不迎亲也。”诗里有“充耳以素乎而，……充耳以青乎而，……充耳以黄乎而……”等句，王安石也以五常五行相配的谬说对夫妇关系加以比附，他说：“仁以亲之，义以帅之，倍以成之，夫道也，以充耳之素配义，以充耳之青配仁，以充耳之黄配信。”这种比附反映出他思想中的封建等级性和陈腐的政治道德观，曲说得可笑。总之，由于《诗序》本身确有不尽合乎《诗》的内容的牵强说法，不能令人完全信服。王安石等完全尊信《诗序》，没有根据《诗》的内容实际，有批判有分析地来说《诗》，在论述《诗序》的基础上来客观地训释《诗》本身，所以往往就《诗序》论《诗》，以“序”围《诗》，以《诗》殉《序》，不免形成某些凿说致贻笑后世。

（3）《书义》

《郡斋读书志》和《直斋书录题解》都说《书义》的作者是王“王雱董是经”，“雱主是经”。但据《书义序》的准确说法，《书义》主要反映的也是王安石的经说，而出于王雱的撰述。《书义序》说：

熙宁二年，臣某以《尚书》入侍，遂与政，而子雱实嗣讲事，有旨，为之说以献，八年，下其说太学，班焉，虞、夏、商、周之遗文，更秦而已亡，遭汉而仅存。赖学学士大夫诵说，

以故不泯,而世主莫或知其可用。天纵皇帝大知,实始操之以验物,考之以决事,又命训其义,兼明天下后世。而臣父子以区区所闻,承乏与荣焉。然言之渊懿而释以浅陋,命之重大而承以轻纱,兹荣也,祇所以为愧与!

这段话说明:(1)王安石侍讲《尚书》,王雱继续诗讲,后来就应旨用这种经说写成《书义》,颁之学官,(2)《尚书》是一部完整的政治教科书,是可以用来“验物”、“决事”的从政之书。可惜后世人主很少知道它的政治用途,他们承命训义,就是为了要使《书》的这种政治“义理”发挥出来,“廉明天下后世。”

《书义》一书已佚,对于其《书义》的解经旨趣的全貌,我们已无从得知,只能从后人的评论及一些佚文中窥知一二。

朱熹对王安石的《书义》是相当肯定的。他对《尚书》的释义推崇四家,王安石的《书义》就是其中之一,是学《书》必读的教材之一。朱熹还说王安石解《书》“不强作解事”,就是说,王安石的释《书》态度实事求是,不强不知以为知,治学态度是十分严谨的。

《洪范传》是王安石说《书》著作中保留最完善的一篇,对当时的影响也很大。它是王安石“荆公新学”的学术旨趣建立的标志之一,《洪范传》从释义方法上来看,它明显地不同于汉唐儒者的“章句训诂”之学,而是以《洪范》的五行学说融通《易》的生生变化之理和《中庸》的“大本”思想以及佛老的思辨方式和范畴,从君人的培养成长出发,重点阐述了《洪范》中所谓“道与命”的主题,并以此发挥自己的政治、哲学思想。这也就是苏东坡所说的“断以己意”。旧的经学由于劬劬于章句训诂,而置经典大义于不顾,因而既不能阐明经典中的思想,更不能发挥自己的观点。王安石的《洪范传》就是对这种束缚思想的旧经学加以改革,使之成为借阐明经典大义而发挥自己思想的新经学的典范,为新儒学的发展开辟了道路。

《洪范传》所涉及的问题广泛而深刻,几乎囊括了新儒学的整体结构和中心命题,从身心性命到道德义理,形成了一个上下贯通的理

论体系的框架。

此外,对于《书义》的旨趣,后人也有许多具体的批评,略引一二,冀能以窥全豹。

《郡斋读书志》“王令论语”条谓王令“解《尧曰》篇云‘四海不困穷,则天禄不永终矣’。王安石《书新义》取之。”可见王安石论《书》的立场归趣,朱子《语录》也说:荆公不解《洛诰》。但云其间煞有不可强通处,令姑择其可晓者释之,今人多说荆公穿凿,他却有如此处,后来人解《书》,却需要尽解,王说伤于凿,然其善,亦有不可掩处可证,可见王安石《书义》对后世的影响之不可易。《书·酒诰》“矧惟若畴”至“定辞”,古注从“父子”绝句,荆公从“违得辟”绝句,朱子赞其超出诸儒之表,(《困学纪闻》卷二《书》“王雱书义”翁注引《语录》)此其章句之精当也。《酒诰》先儒以若畴系于圻父,言君所顺畴薄违系于农父,言迫回万民若保于宏文,言当顺安之,林之奇以为不如王安石以若畴为汝之畴匹,而于其下,先举具官名,而后陈其所任之职也,《洁诰》“复子明辟”,荆公谓周公得卜,复命于成王也,汉儒居摄还政之说。于是一洗矣,林之奇称其明君臣之大分,而有功于名教。(参《困学纪闻》卷二《书》“王雱书义”翁注引《尚书全解》)

总之,《书义》也是王安石的重要经说,其于政治教育的关涉是其释《书》的主要归趣。

(4)《字说》

与《三经义》相配合,王安石还编写了一部文字训诂方面的书:《字说》,治平年间(1064—1067)当他第二次罢相时,开始这部书的撰者。回到江宁以后,也继续编撰这部书,大约于元丰三年(1080年)完成,他在《熙宁字说》中谈到《字说》一书的写作动因时说:

余读许慎《说文》,而于书之意时有所悟,因序录其说

为二十卷,以与门人所推经义附之,惜乎先王之义缺已久,慎所记,不具又多舛,而以余之浅陋考之,且有所不合。虽然,庸詎非天之将兴斯文也,而以余赞其始?

在《再答吕吉甫书》他也谈到:

向著《字号》,初已成就,……观古人意,多寓妙道于此,所惜许慎所传止此,又有伪谬,故于思索难尽耳。

可见他是因为对许慎的《说文》用于说经不满意,自己直接由读经而悟出字理,写出来也是为了附之经义,阐明经中义理。并且,他是以振兴斯文的天之大任为己任的,也就是说。他撰著《字说》是有着明确的政治目的和责任感的。

在撰《字说》的十多年时间里,他十分勤奋用力,除了广泛地读书,从前人那里获得广博的知识外,他还注意广采博问,吸取一般人的智慧和认识成果,尽量做到有客观、真实的依据,因而他在说文解字时,基本上能够言之成理。《明道杂志》卷四曾记载王安石作《字说》时,请教他儿媳妇故事:

王荆公作《字说》,一日踌躇徘徊,若有所思而不得。

子妇适侍见,因请其故,公曰:“能飞(飞)字不得”。

妇曰:“鸟反爪而升也。”公以为然。

《字说》成书以前,他也常跟人“咨询讨论,博尽所疑。”他晚年在金陵删定字说时,相传经常骑着驴,带着《字说》稿简,往来于蒋山一带,参陆佃《书王荆公游钟山图后》。有一次,走到一位老农家里,他问:“老头儿上哪儿去了?”家里人回答说:“扑枣去了”。王安石才了解到《诗经》中的“八月剥枣”不是剥去枣皮,而是打枣的意思,于是立即修改了他的旧说,解了千年疑义。(参洪迈《容斋随笔》卷十五)由于他释字的基本原则是从经书出发,是为了训释经义,阐发义理,振兴斯文,统一道德,所以使这部书具有突出的“义理”特色,王安石的女婿蔡卞说,王安石晚年闲居金陵,以天地万物之理著为此书,与《易》相表里,晁公武也说王安石《字说》“以天地万物之理著于其

中”。(《郡斋读书志》卷五)并于该书的“王介甫临川集”下和《读书后志》的“王氏杂说”下,都引录了蔡卞所作《王安石传》中的一大段话,其中有论《字说》的道:“晚以所学,考字画奇耦横直,深造天地阴阳造化之理,著《字说》,包括万象,与《易》相表里。”《朱子语类》卷十三有朱熹的一段论《字说》“义理”的话,“荆公作《字说》时,只在一禅寺中,禅床前置笔砚,掩一龛灯,人有书翰来者,拆封皮埋放一边,就倒禅床睡少许,又忽然起来写一两字,看来都不曾眠。字本来无许多义理,他却要个个如此做来,又要照顾得前后,要相贯通。”《字说》本是属“小学”部类的书,不仅蔡卞说它“深造天地阴阳造化之理”。朱熹也说他要就每个字都寻求其“义理”,而且要照顾前后,不仅要使字的解说在《字说》中前后贯通,而且要使《字说》与经义相贯通,其重“义理”的特征自极明显了。

①字本出于自然,通天地万物之理。王安石认为文字和客观万物有着本质的联系:“字虽人之所制,本实出于自然。”(《进字说表》)人在创造文字时,并不是凭主观的“私智”而随心所欲的,而是客观事物在人的头脑中的反映。因此,文字反映了客观万物的本质,是与万物之理相通的,他说:

文者奇耦刚柔杂比以相承,如天地之文,故谓之文。字者,始于一二而生于无穷,如母之字子,故谓之字。其声之抑扬、开塞、合散、出入,其形之衡从、曲直、邪正、上下、内外、左右,皆有义,皆本于自然,非人私智所能为也。(《熙宁字说》)

这种文字与客观事物的本源联系,他在《进字说表》中阐述得更具体:

盖闻物生而有情,情发而为声,声以类合,皆足相知。人声为言,述以为字。字虽人之所制,本实出于自然,凤鸟有文,河图有画,非人为也,人则效此。故上下内外。初终前后、中偏左右,自然之位也,衡邪曲直、耦重交拆。反缺倒

仄,自然之形也;发敛呼吸,抑扬合散,虚实清浊,自然之声也;可视而知,可听而思,自然之义也,以义自然,故先圣之所宅,虽殊方域,言音乖离,点画不同,译通之。其义一也。道有升降,文物随之,时变事异,书名或改,原出要归,亦无二焉。

这就是说,文字是语言的物质形式。它是直接来源于自然的,本身就是自然的产物。文字的位、形、声、义都是自然的直接现实。这就是他所描述的:“物生而有情,情发而为声,声以类合,皆足相知,人声为言,述以为字,字虽人之所制,本质出于自然。”(《熙宁字说》)而语言则又是思维的物质外壳。因此,文字和客观事物的关系,实质上也就是思维和存在的关系问题,王安石认为,正因为文字是从位、形、声、义等方面对客观事物的摹写,表达着人从这些方面对客观事物的认识,是人的认识的客观物化形式,人在看了文字之后,就可以理解它的涵义。尽管殊方异言,也能翻译相通,尽管时间推移,名物不同,文字各异,但仍然有着共同的源流和基础,这等于是说,从文字的角度来看,思维和存在在先天上,本源上是同一的,认识的过程与认识的对象是同一的,人有着先在的语言本能,王安石的这一认识,在中国文字学说史上是独具特色和非常深刻的。在他以前或以后的儒家学者中,几乎没有人这样深刻地认识过文字的本质问题。

这样,王安石在释字的时候,就特别重视揭示文字与自然的直接联系,从而阐明其“义理”。例如,释“天”、“示”。《说文》和郑玄都把“天”说成是“至高无上”的“神”,把日月星辰的变异现象说成为人类社会出现灾祸的预示。把自然界说成是由有意志的“上帝”或“神”来主宰的。

这显然还处在神学化的儒学水平,王安石则以客观自然来看待,释“天”曰:“一而大者,天也。”就是说“天”是有数有形的。有数有形就不是“神”,释“示”则说“二而小者。示也”,针对的也是“神”天的解法,而天的神圣性和至上性不惟没有改变,而是感觉可接受的

了。《说文》以“仁”释“恕”，而王安石则以“如心”释“恕”，“恕”的“仁”的本质并未改变，却使它客观化为人心的本质属性了，这正是新儒学的方式。

②文字有“一道德”的作用。统一文字是统一道德，统一社会思想的前提。他说：

（文字）与夫伏羲八卦，文王六十匹，异用而同制，相待而成《易》，先王以为不可忽，而患天下后世失其法，故三岁一同。同之者，一道德也。（《熙宁字说》）

文字与伏羲氏的八卦，文王的六十四结合起来。共同揭示了天地万物推衍的奥秘和人事的法则，是人的行为的根据。先王十分重视文字的教育和统一，“立学以教之，设官以达之，置使以喻之”，目的即在于“禁诛乱名”，以“同道德之归，一名法之守，”（《进字说表》）因为在社会生活的变革时期，名实关系有待于重新调整和肯定，一些不愿适应新时代的人，常常“因名实之近而欲乱之以眩上下”（《答曾公立书》）为了“一道德以同天下之俗”，就必须使名实保持一致，才能便“奸人无法乘其间”，由于“名，义之所出”，（《周官新义》卷四）“实”是第一性的，本源的，“名”是第二性的，派生的，所以，当现实事物随时代而发生变化的时候，“名”的内容也该有所变化和发展，这就是所谓“道有升降、文物随之；时变势异，书名或改。”（《进字说表》）因此，必须随着时代的变化重新诠释文字，必须以新的时代精神来重新注解文字，统一文字是统一道德、统一价值观的工作。所以，他在诠释文字时，特别注意阐明他所重视的道德义理，例如他释“贫”：“分贝为贫”，释“富”：“同田为富”就表达了他的“摧制兼并、均济贫乏”的政治抱负，他释“除”：“有阴有阳，新故相除者，天也；有外有辨，新故相除者，人也，”表达了他推行变法的客观合理性，他释“革”：

三十年为一世，则其所因，必有革，革之要，不失中而已，治兽皮去其毛谓之革者，以能革其形，革有革其心，有革

其形。若兽,则不可以革其心者,不从世而从廿,从十者,世必有革,革不必世也,又作“革”,革,有为也,故爪掌焉。(原注:按“飞”为爪,“勿”为掌,故曰爪掌,按:“齿”即古“为”字)(《周官新义》附《考工记》卷上)

这样释法的意义在于:既然以“三十年为一世”超过三十年为另一世,世与世之间不仅有因袭的关系,还不必然有变革的关系,因此,“世必有革”。这是其一,其二“革”字不以“世”字当头,而以“廿”和“十”贯通首尾,说明只要势在必革,就“革”不必卅。历史要发展是必然要变革的。第三,左为“爪”,右为“掌”,爪掌结合即是“为”。因此,“革”的中心即在于有为,这三个方面所说明的都是变革的合理性,还如,他释“罢”(“罷”):“能者可罢,使无妄作,惟我所为而已”。即要重视任贤使能的政治标准问题,要“为我所为”,根据“我”的政治需要,即使是“能”者。也可以罢黜不用,以免他们胡作非为,破坏新的变革。这也是王安石变革时期的择人标准和任人路线,所以,后来杨时对此极为气愤:“未闻能者可罢,使无妄作,惟我所为而已。熙宁之初,贤能不容于朝,纷更祖宗之法,惟我所力而已,因此说也,其害岂浅哉?使其说行,则其祸天下后世,商君之法,不如是烈矣”。由是可见,释字的工作实则是政治斗争的分战场。

③“教学必自此始”,王安石认为,文字是教学的起点。学习文字是正确理解和掌握经义的基础,从文字的语义学,以正概念的涵义,统一了字义,就可以廓清和防止经学传注的曲解,是通经致道的基本功,所以,在教学中必自文字始,文字通了才能通经,才能一道德。他说:

故其教学必自此始,能知此者,则于道德之意已十九矣。(《熙宁字说》)

儿童学习就应当以此书入蒙,才能达到“蒙以养正”的目的。从通了文字才能通经义的意义来看,《字说》与《三多义》也是相辅而行的,文字教学也是直接为其经典大义服务的。

从教学的要求出发,他训释文字,特别注意打破传统经学的烦琐字解,言简意赅,通俗易懂,便于习诵,便于记忆。如释“金”,《说文》讲了许多有关“金”的属性,也没说明白“金”是什么。王安石以五行学说解释就很明确:“金正西也,土此分终,水于此始”,释“盟”,《说文》讲了一大堆节仪,王安石只说“歃血自明为盟”,简单明了,道出了“盟”的本质,还增添了“自明”的时代内容。又如释“门”,“二户相合为门”;释“季”：“禾一成曰季”;释“郊”：“与邑交曰郊”;释“伪”：“人为之谓伪”;释“位”：“人之所立曰位”;释“戌”：“戌则操戈”;释“役”：“役则执殳(shu书)”等。都简洁明了、易于进行教

教学。

《字说》一书于元丰三年问世以后,即颁之学校,有司即用以科举取士,成为士子的必读教材。当《字说》盛行时,“有唐博士耜、韩博士兼,皆作《字说解》数十卷;太学诸生作《字说音训》十卷,又有刘全美者作《字说偏旁音释》一卷,《字说备检》一卷”(陆游《老学庵笔记》卷二)朝野人士有酷好《字说》的,讲话、写文章,常爱引征《字说》,沈括在《梦溪笔谈》里也曾采用过《字说》来注释过“枣棘”等字义。李时珍编《本草纲目》,在“芥”、“艾”、“螻”等条目下,也采用《字说》作解。后世儒学也有批评《字说》的牵强附会之处的,认为《字说》“杂糅释老,穿凿破碎,蜚瞽学者”等,哲宗元祐元年(1086年)《字说》被禁用,绍圣初年又开禁,流行于徽宗一代,到钦宗时(1126)又被禁绝,此后再也没有开禁。

《字说》早已失传,现在,我们只能从保存下来的王安石其他著作中,以及时人及后人批评《字说》的书籍里,(如杨时的《字说辨》,邵博《闻见后录》,叶大庆《考古质疑》,陆佃《埤雅》、《尔雅新义》,黄朝英《缃素杂记》,沈括《梦溪笔谈》、黄公绍《古今韵会》、李时珍《本草纲目》等)收索一些《字说》引文,从这些引文和有关资料中,窥见《字说》的一斑。

(5)关于《春秋》

关于王安石不以《春秋》立于学官,不以《春秋》试士的问题,历来都有很多争论,导致对王安石义理之学的许多误解,“断烂朝报”之说自有由来,司马光说,王安石“黜《春秋》而进《孟子》。”是“废六艺而尊百家”(《温国文正司马公文集》卷五十二《起请科场札子》)苏辙在《春秋集解序》中则说:“近岁王介甫以宰相解经行之于世,至《春秋》漫不能通,则诋以为‘断烂朝报’,使天下士不得复学。”周麟之(南宋绍兴进士)《孙氏春秋经解后跋》也说:“先君为余言:‘初,荆公欲释《春秋》以行于天下,而莘老(孙觉)之传已出,一见面有其心,自知不能复出其右,遂诋圣经而废之,曰‘此断烂朝报也’,不列于学官,不用于贡举者,积有年矣。’”于是,王安石诋《春秋》为“断烂朝报”之说,一直流传了数百年,甚而至今还有人信以为真。

实际上,周麟之的说法是很不近情理的,因为,如果王安石果真嫉妒孙觉,以其宰相之尊及其在学术界的地位,亦可直接贬斥孙觉的《春秋经解》而用不着冒天下之大不韪,去诋毁被传统儒学奉为圣经的《春秋》经。况且,王安石和孙觉的私人交谊一直很好,王安石“谢政归金陵”,孙觉还去看他,死后还作诗悼念,本也没有嫉妒之事。再者,解经本是其思想立场的表达,是政治活动,合则取之,不合则批之,因嫉妒而不解经,放弃政治斗争的战场,这也不可能是一个政治家的作为。因而,这桩公案一直也有人在辩诬,王应麟、李绂、林希逸、朱彝尊、全祖望、蔡上翔都作过精辟的考证。李绂在《书周麟之孙氏春秋经解后序》中详细论道:“‘断烂朝服’之说。尝闻之先达,谓见之《临汝闲书》。……”荆公尝自为《春秋左氏解》十卷,言言精核,辨左氏为战国时人,其明验十有一事,有来治经者未之能及,其高弟子陆农师佃、龚深甫原并治《春秋》,陆著《春秋后传》,龚著《春秋解》,遇疑难者则目为阙文,荆公笑谓:“阙文如此之多,则《春秋》乃断烂朝报矣。”《临汝闲书》乃李焘之子李壁所著,其记载应该是有根据的。李绂还说:“王安石之发此言”,“盖病治经者不得经说,不当以阙文置之,意实尊经,非诋经也。”林希逸在《虞斋续集·学记》中

也说：“和靖（尹焞，王安石同时代人）曰：‘介甫未尝废《春秋》，废《春秋》以为断烂朝报，皆后来无忌惮者托介甫之言也。……和靖去介甫未远，其言如此，甚公，今人皆以‘断烂朝报’之语为荆公之罪，亦冤甚矣！”全谢山也说：“《礼记》、《春秋》之不立学官，则公亦以其难解而置之，而并无‘断烂朝报’之说，予视《宋志》，荆公尝作《左氏解》一卷，则非不欲立，明矣，”对“断烂朝报”之说也是持否定态度的，蔡上翔《王荆公年谱考略》中说王安石“甚尊信《春秋》而亦不尽废传”。从王安石的遗文来看，这也还是有一定道理的。《临川文集》中就有许多地方把《春秋》与《诗》、《书》、《易》、《礼》并提，并经常引述《春秋》大义。

至于王安石之所以未把《春秋》列入学官、用于科场，考其原因，大约在于：一是王安石认为自《鲁史》亡，《春秋》之义不可考，士不能通，他说：“《春秋》三传既不足信，故于诸经尤为难”，（《答韩术仁书》）这一点，在王安石的政敌杨时的《春秋经解序》中也可以得到证明：“熙宁之初，崇儒尊经，训迪多士，以谓三传异同，无所考证，于六经尤为难知，故《春秋》不列于学官，非废而不用也。”（《续资治通鉴长编》卷二十四）同书“熙宁六年九月辛未”条亦载：“光州刺史，驸马都尉张敦礼乞立《春秋》学官，未许，……上曰：‘卿（指王安石）尝以《春秋》自《鲁史》亡，其义不可考，故未置学官。敦礼好学不倦，于家亦孝友，第未知此意耳。敦礼但读《春秋》而不读《传》，《春秋》未易可通。’”《吕公著家传》、《哲宗实录》等也有类似记载。林希逸《庸斋续集·学记》还提到韩玉汝之子宗文尝上介甫书，请“六经”之旨，介甫皆答之，独于《春秋》曰：“此经比他经尤难，盖‘三传’皆不足信也。”二是王安石认为，“《春秋》非造士之书”，王安石的学生陆佃记载道：“荆公不为《春秋》，盖尝闻之矣”，公曰：“三经所以造士，《春秋》非造士之书也，学者求经，当自近者始，学得《诗》然后学《书》，学得《书》然后学《礼》，三者备，《春秋》其通矣，”故《诗》、《书》、执礼，子所雅言，《春秋》罕言以此”。（《陶山集》卷十二《答崔子方秀才

书》)由此可见,王安石不把《春秋》列于学官,施于科举,正是从是否有利于人才的培养和选拔的意义上出发的,是从教材建设的意义上来考虑的。

4. “以经术造士”

王安石认为,经术的根本是通于世用的,他主张治经不能脱离社会实际,通经正是为了“致用”,即“通先王之意”而“施于天下国家之用”。熙宁二年,王安石与宋神宗有一段对话,专门论述到通经以致用的问题:

上曰:“朕知卿久,非适今日也。人皆不能知卿,以为卿但知经术,不可以经世务。”安石对曰:“经术者,所以经世务也,果不足以经世务,则经术何所赖焉。”

(《资治通鉴长编纪事本末》卷五十九)

经义本身就是世务,是前代圣贤治世经务的历史记载和经验的积累、总结,表达着“先王治天下国家之意”,这才是经术的实质。因此,他认为,学校教育中读经、研究典籍都是必要的,但读什么经,为什么读经,则是必须明确的,这就是“经世务”。所以他说:“经术正所以经世务,但后世所谓儒者大抵庸人,故世俗皆以为经术不可施于世务尔。”(《宋史·王安石传》)是庸俗的儒者使人们误解了读经的真正目的,读经的目的,不单纯是为了通达“天理”、“性命”,而且要“经世务”。“经义”本身也是“世务”的积累,是可以“为天下国家用”的,“夫圣人之术,修其身,治天下国家,在于安危治乱,”(《答姚辟书》)明白提倡为天下“史危治乱”而治经的原则。

因此,王安石提出,教育应以“经术”为教学的中心内容,“以经术造就人材”。(《论改诗义札子》)他说:“士弊于俗学久矣,圣上闵焉,以经术造之,乃集儒臣,训释厥旨,将播之校学。”(《周礼义序》)振衰救弊,培养人材,即在于“以经术造之。”从王安石的论述来看,“以经术造成人材”主要有两方面的意义:

第一,有利于培养出具有处理实际事务能力,特别是能为变法服

务的实用型人材,王安石进行教育改革的基本精神即在于纠正崇尚文辞章句,声病对偶等无补之学的弊端,选拔一批通经术、明时务、崇新法的人才,因此,他对当时科举考试以诗赋文辞,声病对偶试士而不重经典的“大义”和“义理”的做法提出了尖锐的批评。他指出:“于取士,强记博诵而略通于文辞,谓之茂才异等,贤良方正”;“记不必强,诵不必博,略通于文辞,而又尝学诗赋,则谓之进士”;“明经之所取,亦记诵而略通于文辞者,”这种人才选拔方法,其结果是使“不肖者,苟能雕刻之学,以此进乎公卿;才之可以为公卿者,困于元补之学,而以此绌死于岩野,盖十八九矣,”(《上仁宗皇帝言事书》)在《答姚辟书》中他也指出:“今冠衣而名进士者,……蹈道者则未免离章绝句,释名释数,遽然自以圣人之术单此者,有焉。”这都是由于人才的培养和选拔不重义理,没有真正懂得经术的本质的缘故,在《取材》一文中,王安石更为具体严厉地批评了这种教育培养和选拔人材制度毁坏人才、败坏士风的恶果,他指出:

今之进士,古之文吏也;今之经学,古之儒生也,然其策进士,则但以章句声病,苟尚文辞,类皆小能者为之,策经学者,徒以记问为能,不责大义,类皆鄙蒙者能之,使通才之人,或见甫于时;高世之士,或见排于俗,故属文者至相戒曰:“涉猎可为也,诬艳可尚也,于政事何为哉?”守经者曰:“传写可为也,诵习可勤也,于义理何取哉?”故其父兄勸其子弟,师长助其门人,相为浮艳之作,以追时好而取世资,何哉?其取舍好尚如此,所习不得不然,若此之类,而当擢之职位,历之仕途,一旦国家有大议论,……彼恶能以详评政体、缘饰治道,以古今参之,以经术断之哉?必唯唯而已。

由于不重经典大义,不但导致学风繁琐,虚无,使人才颠倒,而且使士风败坏,弄虚作假,经义发挥不了“经世务”的作用。他还尖锐地指出:“今以少壮之时,正当讲求天下正理,乃闭门学作诗赋,及其如官,世事皆所未习,此科法败坏人才,致不如古。”(《宋史纪事本

末》卷三十八)

因此,只有彻底改变这种人才的培养和选举办法,使士人“专意经义”,才能移风易俗,振励士风,施展有才之士的抱负,发挥经典的经世致务的积极作用,他说:

今欲追复古制,以革其弊,则患于无渐,宜先除去声病

对偶之文,使学者得以专意经文,(《乞改科条制札子》)

只有以经义大义培养和选拔出来的人才,才能真正懂得历代治世的根本,掌握“先王为天下国家之意。”一旦国家有大议论,重辟明党、损益礼制,更著律令,决谳疑狱,“这些人就能“以古今参之,以经术断之”(《取材》)成为真正治国有方、从政有素、改革有术的有用人才。

第二,有利于社会意识形态的统一,王安石认为,“今家异道,人殊德”(《答王深父书》)意识形态的混乱,致使有志之士不能有所作为。改革屡遭挫折,多受误解,其根本原因即在于未能用先王圣人的法言懿行统一人们的思想,即在教育和经学中,没有重视经典大义和义理的缘故,他说:

自诗赋取士以来,学士凋敝聪明,及其中选,施于有政,无所用之,其弊所从来久,然莫能革也,自上即位,稽合先王,造立法度,而议者不深维其意,群想而非之,上以为凡此,皆士不知义故也,(《续通鉴长编》卷二二。

“熙宁四年二月丁巳”条注文引自朱本《神宗实录》原文这就是说,诗赋取士不重义理,使士人凋敝聪明,失却理性,丧失了思想和意识的基本准则,不能理解圣人治理国家的大义,因而反对改革,成了社会前进的阻力。他还说:“今人材乏少,且其学术不一,一人一义,十人十义,朝廷欲有所为,异论纷然,莫肯承听。此盖朝廷不能一道德故也,”(《上仁宗皇帝言事书》)宋神宗也严肃地指出过以经术统一道德的问题,他说:“经术,令人人乖异,何以一道德?”(《续通鉴长编》卷二二九)总之,要进行社会改革,统一道德,首先就要进行教育改

革,必须改革过去的人才培养和选拔制度,由于“士不知义”,“学术不一”,所以对改革“群起而非之”,“异论纷纷”,“莫肯承听”,因此要教育士子“专意经义”,因为新法是皇帝稽合先王法意造立出来的,专意经义,就能够掌握新法的精神,在王安石执政实行教育和科举改革时。其基本致力点就是把重文辞声病的考试扭转 to 重经典大义和义理的轨道上来,在他执政后,经过近两年的酝酿、磋商,终于在熙宁四年(1071)二月,由他亲自拟就并颁行了新的考试办法,正体现出了这种重“大义”和“义理”出经的精神。

今定贡举新制:进士罢诗赋、帖经、墨义,各占治《诗》、《书》、《易》、《周礼》、《礼记》一经,兼以《论语》、《孟子》,每试,初本经,次兼经,并大义十道,务通义理,不须尽用注疏,次论一首,次时务策三道,礼部五道。(《资治通鉴长编》卷二百二十“熙宁四年二月丁巳”)

按照这个规定,实际上,经义和策论取代了辞赋声病而成了考试的主要方式。“义理”和“大义”成了考试的中心内容,具体说来,这种考试,就如“汉左雄所议诸生试家法,文吏课笺奏”的方法。所谓试义理”和“大义”的要求,从“文吏”来说(即进士科考试“今之进士,古之文吏也”)“不徒苟尚文辞而已,必也通古今,习礼法,天文人事,政教更张,然后施之职事,则以详评政体,有大议论,使以古今参之是也。”“策进士者,若曰邦家之大计何先,治人之要务何急,政教之利害何大,安边之计策何出,使之以时务之所宜言之,不直以章句声病累其心。”从“诸生”来说(即经学科考试,“今之经学,古之儒生也。”)“不独取训习句读而已,必也习典礼,明制度,臣主威仪,时政讼袭,然后施之职事,则以缘饰治道,有大议论,则以经术断之是也。”“策经学者,宜曰礼乐之损益何宜,天地之变化何如,礼器之制度何尚,各博经义以对,不独以记问传写为能,”(《取材》)按照王安石的想法,“若此之类,施之朝廷,用之牧民,何向而不利哉?”(同上)这样“以经术造上”,将经义与现实结合起来,用经本来说明和指导现实的改

革,这样造就和选拔出来的就将是通经而能致用的人才,而不是空谈性命道德,与世务无关的“腐儒”和“俗儒”,因而也就能达到“一道德而同天下之俗”的目的。

从王安石“以经术造士”的实践来,其意义在于:

第一,新的经学成了学校教学和科举选材的主要教科书,成了人才培养和选拔的主要标准,对当时的教育实施和社会思想的统一,都有着积极的作用,所以尽管一开始,就有人批评它,但它仍能“独行于世者六十年”,成了一个时代的统治思想,使新的儒学精神深入人心,可说是历史上教材改革的重大个案或成功典范。

熙宁时,荆公的新经学成为钦定的教材,遍颁天下,不仅士庶相习诵,即科举考试及太学官、私试,全都以此为准,这种情况。《宋史·吕公著传》载道:

安石训释《诗》、《书》、《周礼》既成,颁之学官,天下号曰“新义”,晚居金陵,又作《字说》,多穿凿附会,其流入于佛老,一时学者无敢不传习,主司纯用于取士,士莫得自名一说,先儒传注,一切废弃不用,黜《春秋》之书,不使于学官,至戏为“断烂朝报”。

《宋史·王安石传》亦有相同的记载,《宋元学案》卷九十八《荆公新学略》也载道:“初,先生提举修撰经义,……既成,颁之学官,……学者争传习之,且以经试于有司,必宗其说,少异则不中程”,《三经新义》和《字说》在这时成了国家规定的统一教材和科举考试的标准答案,指导了教育的实施。

“元佑更化”时期,新政被罢,“新义”的地位受到影响,当时规定考试经义时“兼取注疏及诸家论议,或出己见,不专用王氏学”又“(吕)公著始令禁主司不得出题老庄书,举子不得以申韩佛书为学,经义参用古今诸儒说,毋得专取王氏。”(《宋史·吕公著传》)但王氏经学在社会上的影响和在人们心目中的地位并未明显下降,即使一些较为守旧的人物,也并不同意废除“三经新义”。王安石死时。他

的政敌司马光预料一般投机官僚会起来攻击王安石学说,特别写了一封有名的信给另一位旧党领袖吕公著,要他设法制止这种攻击。(《温国文正集》卷六十三)《与吕姆叔简》,据《韩维行状》:“议者欲废三经义,公以为安石经义宜与先儒之说并行,不当废。”吕公著也说:“安石解经亦未必不善,惟其欲人同己为大谬耳。”(《三朝名臣言行录》卷八之一)吕陶则说:“经义之说,盖无古今新旧,惟贵其当,先儒之传注未必全是,王氏之解亦未必尽非。”(《净德集》卷六《请罢国子司业黄隐职任状》)当时国子司业黄隐为献媚取宠,私自下令焚毁国子监所藏《周官新义》印板,引起朝野大哗,连最反对王安石贡举改革的刘摯、上官均等大臣也连章上奏道:“故相王安石训经旨,视诸儒义说,得圣人之意为多,故先帝立之于学,程式多士,……至其经义,盖与先儒之说并存,……”(《资治通鉴长编》卷三九,“元祐元年十月”)他还说:“安石相业,虽有间然,至于经术学谊,有天下公论在。”(《忠肃集》卷七《劾黄隐》)到哲宗圣政。于是先后诏“御试举人依旧试策”。(《宋会要辑稿选举》八之三十七)“进士罢试诗赋”,《同上三之五五》又“诏罢《春秋》科”。(同上三之五七)并解除了引用《学说》的禁令等。王氏《三经义》又恢复了正统官学的地位,“承学之士,兢兢治经惟谨。”如此,直到北宋末年,此外,过去不曾颁行于学校的其他新学著作,也自然地“行于场屋”。据载:

介甫《三经义》皆颁学官,独《易解》自谓少作未善,不专以取士,故绍圣后,复有龚原、耿南仲注《易》,三书偕行于场屋。(《郡斋读书志》卷一上)

《论语解》十卷。……王安石介甫撰,绍圣后亦行于场屋。(因上卷一下)

介甫素喜《孟子》,自为之解,其子雱与其门人许允成,皆有注释。崇观间,场屋举子宗之。(同上“后志”卷二)

此外,龚原把《字说》、《洪范传》和王雱撰著的《论语·孟子义》刊版流传。“一时学校举子之文,靡然从之。”(《宋史·龚原传》)“荆公”

的“新义”之所以能够在长达半个多世纪的时间里占据思想界的统治地位,诚然与王安石执政后借助行政力量把《三经义》颁行于学校有关,但更重要的是,“荆公新学”反映了北宋中期普遍兴起的社会改革要求和中小地主阶级知识分子的思想倾向,“介甫今日亦不必诛杀,人人靡然自从”(《河南程民遗书》卷二下)有着广泛的社会基础。所以,有一次,礼部讨论王安石的教材,祭酒杨时指斥王安石的书为邪说,“几危社稷”,请夺安石配享,“使邪说不能为学者感”时,陈过庭认为这种作法太过火了,说王氏著作为邪说更是错误的,学生们习用王学,群起而攻,大骂杨时,杨时吓得躲了起来,学生们仍不散去。直到罢免了杨时的祭酒职才算了事,此外,全祖望也指出过伊川对荆公《易传》的推崇,(见《宋元学案·荆公新学略·附录》“周礼新义题词”)

宋室南迁,王氏经学受到全面攻击,至于将南迁也归罪于新学者,但其在社会上的影响仍不亚于官府推崇的二程学说,连宋高宗也不得不承认:“王安石、程颐之学各有所长,学者但取其长,不执于一隅为善”(《宋会要辑稿》“职官”六之六十)绍兴二十六年又专门下诏:“科举取士,毋拘程颐、王安石一家之说”。朱熹也指出:“王氏新经尽有好处,盖其极平生心力,岂无见得著处?并举书中的改古注、点句数处,云:‘皆如此读得好,此等文字,某尝欲看一过与摭其好者而未暇,’”(《宋子语类》卷一百三十)可见其对《三经义》仍是基本肯定的。朱熹曾撰《学校贡举私议》成为后几百年程朱理学教育纲要,其中仍认为举子必读王安石父子的“五经”、“四书”著作,其谓:

《易》则兼取胡瑗、石介、欧阳修、王安石、邵雍、程颐、张载、吕大临、杨时;《书》则兼取刘敞、王安石、苏轼、程颐、杨时、晁说之、叶梦得、吴、薛季宣、吕祖谦;《诗》则兼取欧阳修、苏轼、程颐、张载、王安石、吕大临、杨时、吕祖谦;《周礼》则刘敞、王安石、杨时、……《大学》、《论语》、《中庸》、《孟子》则又皆有“集解”等书,而苏轼、王、吴、胡寅等说,

亦可采,……至于旧例经义禁引史传,乃王氏未流弊。

这篇文章的撰著年代未可考定,然其中评及贡举混补制,据《宋今要选举志》。贡举混补制,始于孝宗隆兴元年,故推论朱熹此文当撰于隆兴元年以后,朱子本文明确认为举子应兼取王安石所注之《易》、《书》、《诗》、《周礼》,甚至认为王安石、王雱所注之“四书”亦不可废弃,并认为经义禁引史传并非王安石的主张,可见“新学”在南宋时期的影响和地位,后来清代学者钱仪吉还论到:“迨南渡后,既已罢从祀,尽弃其学,然当时诸释《周礼》者,尤多称述,知其言固有不可废者也。”(转引自《山西师大学报》86年专刊19页)

后来批评王安石经义的人也不少,有的出于政治上的偏见,有的出于纯学术的观点,集中起来,主要有以下几点:

一是认为新经义释经不严,肤浅繁芜,错误很多,汪藻谓王安石所注“新义”。“类皆掇取前人咳唾之余,熟烂繁芜,喋喋哼哼,无一字可取者”。(《浮溪集》卷二十一《答吴知录书》)魏了翁在《师友雅言》中指责,郑康成根据汉制和王莽制度,将“膳夫”“泉”“息”等义弄错了,王安石又以讹传讹,“介甫”错处尽是康成错处,吴叔杨也指出过《字说》释“诗”的错误,(《吕氏蒙童训》)等。

二是认为王安石“新义”诋毁圣人、破碎大道、学术害人心,甚于政事,陈公辅说:“议者尚谓安石政事虽不善,学术尚可取,臣谓安石学之不善,尤甚于政事,政事害人才,学术害人心。”又说:“《三经新义》、《字说》诋毁圣人,破碎大道,非一端也。”(《宋史·陈公辅传》)这与二程“今异教之害,……大患却是介甫之学,……今日却要整顿,介甫之学坏了后生学者”(《二程全书·遗书二上》)的基调是一致的。

三是认为王学乃邪说淫词,甚至把靖康祸乱都归罪于新学,林之奇说:“王氏三经,率为新法也,普人以王、何清谈之罪归于桀纣,本朝靖康祸乱,考其端倪,王氏实负王、何之责,存孔、孟书,正所谓邪说、波行、淫辞之不可训者。”(《宋史·林之奇传》)胡宏也说:“人皆

知安石废祖宗法令,不知其并与祖宗之道废之也,邪说既行,正论屏弃,故奸谀敢挟绍述之义以逞其私,……遂使敌国外横、盗贼内讷,王师伤败,中原陷没,”(《宋史·胡宏传》)这些批评可谓苛刻。

客观地讲,“新义”有长处,也有短处,长处在于把传统经义与现实斗争相联系,使其直接为现实服务,从学术上讲,抛弃了过去的章句训诂的烦琐,为思想的发展冲开了禁区,打破了桎梏,短处在于,由于强调与现实社会的联系,有时不免牵强附会,穿凿引申,既冲淡了学术的严肃性,也冲淡了政治的严肃性,这都是事实,如果客观地批评这些短处,也不是不可以接受,但在对《三经义》的肯定与批评的争议中,从教材改革来看,表现出来的却是尖锐的政治斗争,是要不要进行教育改革的问题,教材改革实际上是政治改革的反映,争议表现出的是不同的政治势力、学术派别对教材改革的旗帜鲜明、壁垒森严、针锋相对的政治态度。从王安石的教材改革来讲,一方面,反映了政治改革,与思想意识、学术理论的关系,要实施新法,就一定要从思想意识、学术理论上着手,改变原有的意识形态,统一人们对改革的认识,不从学术思想上提供理论说明。形成改革的舆论,政治改革就是无水之源,无本之木,不可能取得成功。反对派也非常明白这一点,所以才在对待新学,对待新义的问题上展开了你死我活的斗争,另一方面,也反映了政治改革与教育改革、教材改革的关系,政治改革不能离开教育改革,政治改革要取得成功,一要统一认识,二要培养人才,这都要依靠教育,王安石不仅采取了一系列教育改革措施,而且从教材改革入手,亲自动手做这项工作,因为他知道教材的重要作用,知道教材在教育工作中的地位:学校组织是躯壳,教学内容才是灵魂。所以,他不惮烦劳,虽在“疾病之间”,还在“考证误失。”(《乞改三经义误字札子》)这些都说明了王安石教材改革在政治改革过程中的充分自觉,为教材的改革树立了值得借鉴的典范。

第二,“以经义取士”,“务通义理,不须尽用注疏”,从此彻底打破了传统经学的繁琐学风,对于培养和选拔封建社会的新型官吏,解

放士子的思想,形成独立思考,联系实际世务,研究“义理”、“大文”的经学风尚,都有着开辟道路和奠基的作用,从此肯定了以后几百年的儒学学风旨趣和发展道路。

对于“以经术取士”的这种以“义理”和“大义”取代词赋的作用,王安石是很自觉的。熙宁五年五月,王安石在同冯子京辩论贡举改革的成就时说:“西北人旧为学究,所习无义理,今改为进士,所习有义理,以学究为进士,于士人不为不悦,去无义理就有义理。于所习不为不善,……此亦新法于西北士人可谓无负矣。”(《资治通鉴长编》卷二百三十三)在这里,王安石本人就是把大义试经看作一项新法的,对于“以经术造士”的这种思想解放的作用,后世学者也多持肯定态度。绍圣间蔡卞等所修《神宗实录》云:“自诗赋取士以来,学者凋敝聪明,及其中选,施于有政,无所用之。其弊所从来,然莫能革也,自上即位,稽合先王,造立法度,而议者不深维其意,群起而非之,上以为凡此皆士不知义故也。故罢黜声律而修明庠序之教,由是人务经术而识义理者多矣。”(《资治通鉴长编》卷二二〇)熙宁四年二月丁巳,人们“务经术而讲义理”,明了变法是“法先王方政”,就不致于“朝廷欲有所为,异论纷然,莫肯承听”了,即使“元佑更化”时,司马光也认为:“神宗皇帝深鉴其失(按:指诗赋取士),于是悉罢赋诗及经学诸科,专以经义、论、策试进士,此乃革历代之积弊,复先王之令典,百世不易之法也。”(《温国文正司马公文集》卷五二《起请科场札子》)刘挚也说:“熙宁初,神宗皇帝崇尚儒术,训发义理,以兴人才,谓章句破碎大道,乃罢诗赋,试以经义,儒士一变,皆至于道。”(《资治通鉴长编》卷三六八“元佑元年闰二月庚寅”)徽宗时,李复也曾评论道:“臣恭睹神宗皇帝悯士弊于俗学之久,慨然作新,造之以经术,发明圣人遗言,使讲求义理之所归,庶知乎修身行己,上以事君,内以事亲,莅官临物,弗畔于道。”(《历代名臣奏议》卷——五)这就是说,以经术造士,不仅统一了思想,而且培养了有实际官务能力的新型人才,王船山评王安石“以经术造士”的意义和作用说:

介甫以经义易诗赋,其意良善,欲使天下之士者自习于圣贤之言,虽未深造,而心目之间常有此理作镜中之影,以自知妍媸而饰之。(《侯解》)

熙丰新法,……其元佑废之,不能废,迄至于今,有名实相仍。行之不革者,经义也,保甲也。(《宋论》卷六)

诗赋之视经义弗若也。(同上卷四)

王安石革词赋,用书义,亦且五百余载矣,使学者习效圣人之言,以移其意气,其贤于词赋明甚。(《噩梦》)

这几段文字主要的意思,一是“以经义造士”其出发点是要使学者直接接融经义,以自陶于圣人之言,故经义比辞赋高明;二是“以经术造士”。五百余年来一直影响教育实施,仍不能废,可见其影响是深刻和持久的,是有生命力的,康有为在戊戌变法时也说:

推宋王安石以经义试士也,盖鉴于诗赋之浮华寡实,帖括之迂腐无用,故欲借先王深博之经文。令学者发精微之大义,以为诸经包括天人,兼该治教,治世宰物,利用前民,苟能发其大义微言,自可深信其通经致用,立法之始,意美法良。(《请废八股试帖楷法改用策论》)

清人蒋士铨称道王安石“以经义取士”的改革时也说:“立法至今难尽改”。“后来十九遵遗法”。(蔡上翔《王荆公年谱考略》第402页引)

具体说来,以大义试经术和策论,其长处也是很明显的。

①经义考试以大义试经,是针对帖经和墨义考试而来的,帖经和墨义是唐代以来一直沿用的考试办法,所考查的只是士子对经文和注疏的记忆、背诵,而根本无法考查士子对经典的理解和现实的发挥,不利于以经术经世务,其弊陋自从使用以来就遭到攻击,正如孙觉所说:“学究诸科多不通经义,而狠以记诵为工,记诵不能,则或务节抄,至断裂句读,错谬文辞,甚可悯矣。”(《宋朝诸臣奏议》卷八十《工神宗论取士之弊宜有改更》)这种考试方法所选拔出来的,不惟

是可笑的腐儒,而且这种考试方式本身也导致圣人大道的离析破碎。正如司马光所指出的:“有司以帖经、墨义试明经,专取记诵、不询义理。其弊至于离经析注、务隐争难,多万以误之,是致举人自幼至老,以夜继昼,腐唇烂舌、虚费勤劳,以求应格,诘之以圣人之道,懵若面墙。或不知句读,或音字乖讹”(《温国文正司马公文集》卷五二《起请科场札子》),但是反对者自反对,贴经、墨义之法,几百年来用之不衰,人们想了各种方法,企图取代它都没有成功,其中一个重要的原因,就是人们一直没有找到(或者说时代还没有成熟)一种新的,可以取代它们的方法,伴随着宋学义理的建立。义理解经成为一种时代风尚,以大义试经才成为代替帖括和墨义的成熟手段而提出来,王安石正是在这种历史发展的基础上,作为宋学义理的创始人,为了克服“学究但知诵书,反更愚鲁不晓事”的弊病,才断然提出罢帖经墨义,并连同明经诸科一起废之。改以经义试士,也称“大义”试士,蔡襄说:“明经只问所习经书异同,大义所对之义只合注疏大意,不须文字尽同,或有意见,即依注疏解释外,任自陈述,可以明其识虑。”(《蔡忠惠公文集》卷二三《论改科场条制疏》)可见,“大义”试经,对于封建国家造就和选拔“通经致用”的人才,无疑是有好处的;对于学者,也“不为无补”。(《文献通考》卷三一)具有思想解放、启发独立思考的作用,正因为经义较之帖经、墨义,优劣显而易见,在熙宁二年讨论学校贡举之法时,几乎众口一辞,主张“不用帖、墨而考大义”,也正因为如此,从熙宁四年罢帖经、墨义之后,虽经历了“元佑更化”,宋室南迁,及元、明、清诸代的政治更迭,荆公的改革也被否定殆尽,但却一直没有能恢复贴经、墨义,从而以大义试经乃一直成为定制。

②策论是针对诗赋取士而来的,诗赋取士,其不重实学,浮华无用的弱点,也来自其创始时,即遭到批评的,再加上其形式繁琐,字、韵、联、诤的规定和病忌,造成对举子思想的极大束缚,不利于造就和选拔通经致用的实用型人才,正如范仲淹在《答手诏条陈十事》中所

说：“既声病所拘，意思不远，或者韵中一字有差，虽生平辛苦。即时摈逐，如音韵不失，虽末学浅近，俯拾科级。”司马光在《起请科场札子》中也指出：“以诗赋论策试进士，及其末流，专用律赋格诗，取舍过落。摘其落韵，失平侧、偏枯、不对、蜂腰、鹤膝以进退天下士，不问其贤不肖，……是致举人专尚词华，不根道德，涉猎抄节，怀挟剽剽，以取一科名。诘之以圣人之道，未必皆知。”而考试策论，除有一定的字数外，没有声病对偶一类的清规戒律。可以比较自由地表达士子的见解，因而对于封建国家造就和选拔经世致用的有用之才来说，策论要比诗赋有用得多。这一点，就连竭力维护诗赋取士的苏轼也不得不承认：“自文章而言之，则策论为有用，诗赋为无益”。就考试而言之。“诗赋不过工浮词，论策可以验实学。”（《文献通考》卷三一引）以论策试士，不但可以便举子“留心于治乱”。（《宋会要辑稿》“选举”三之二六）学其所用，用其所学，而且可以考察举人关于历代治乱兴衰的认识，了解他们对于当代国家大事的对策，从中选拔真才实学之士。正如韩驹在上宋高宗的奏疏中所说：“今日之论，则他日之陈谏而为陛下议时政者也。”“臣闻真宗皇帝时，制诏取士兼收策论”，尝谓丞相旦曰：“时才政事，尽在二者。”臣窃惟神宗皇帝所以罢黜词赋而独不废策论者，以为取士之道，义以观其经术。论以察其知识，策以辨其谋略，则天下之士尽在吾彀中矣。（《历代名臣奏议》卷——五）

第三、王安石“以经义取士”，单设进士一科。“科举”本是分科取士，北宋起就只有“科”考，没有“举”荐，王安石改革科举，又撤销“明经”等“诸科”，只设进士一科，“科”的意义至此也消失了，这种办法在元、明、清成为定制，又实施“三舍法”。取士必由学校，逐次升等，最后参加中央统一考试。这种办法在明清时代亦成为定制，形成进士以前的童生、生员（秀才）、举人三个等级。这是封建社会后期科举制度的基本模型，从而使官学教育成为人才选拔、培养的核心。

第四,但是,王安石的“以经术造士”、“以经义取士”也存在着明显的弊病。一方面,把“经术”作为唯一有用的学问。而把文学、艺术、历史等全都看作“无补之学”。显然是否定了其它社会意识形态的功能,缩小了改革的社会基础,与新的统治秩序的建立是不协调的,是片面和有害的。另一方面,他又废黜各家传注,把自家“经术”颁之于学校,作为唯一合法的思想意识,作为培养和选拔人才的唯一教材,具有明显的思想专制主义的性质。这种王氏经术的独尊,是政治经济领域中君主集权制度进一步强化在思想领域里的表现,它的必然恶果是束缚学术思想的发展,禁锢士人的思想。这一点也正是他的教育改革历来受到攻击的地方,司马光说:“当时众人所罪王安石者,以为‘王安石不当以一家私学,欲盖掩先儒,今天下学官讲解,及科场程试,同己者取,异己者黜,使圣人坦明之言,转而入于异端。’”(《温国文正司马公文集》卷五二《起请科场孔子》)这样一来,独是一人之经,不但其他经注废弃不用,思想狭隘,而且又形成了新的坏学风,正如周葵所说:“科举所以取士,比年主司迎合大臣意,取经传语可讽者为问目,学者竞逐时好。”(《宋史·周葵传》)《续资治通鉴长编》卷二六五也载道:“凡士子应试者,自一语以上非《新义》不得用,于是学者不复思索经意,亦不复诵正经,惟诵安石书,精熟者则为上第。”这些记载都说明《三经新义》已经成了一种新的思想专制和僵化的东西,它必然带来对于改革的非理性的结果。“禄利之势使然,”这是可以想象得到的。朱弁也说:“科举自罢诗赋以后,士趋时好,专以王氏《三经新义》为捷径,非徒不观史,而于所习经外,他经及诸子无复读者,故于古今人物及世治乱兴衰之迹,亦漫不省。”(《曲洧旧闻》卷三)这一点,就连后来对荆公改革评价极高,目荆公为三代以下第一人的梁启超。虽然一方面为荆公解脱,认为荆公只不过在学校里提倡自己的学术,并没有禁止异说,戕贼思想自由的意思,学者不求自立,而揣摩执政之所好,欲以干禄,形成王氏经学的垄断局面,并非“倡新说者之罪”。因此“不足深为荆公罪”,但另一方

面又对此而深感遗憾：“此实荆公政术之最陋者也，……自汉武帝黜百家，而中国学术史上光辉顿减，以荆公之贤而犹蹈斯故智，悲夫。”（《王安石评传》）

经义、策论取士，确实也有其自身的弱点，策论作为一种主要试文，的确也有汗漫难知，缺乏客观标准之弊，对于坚持“一切考诸试篇”的科考原则，不能不是一种障碍。况且，策论虽可联系实际，少务空虚，但其间敷对，多挟他说也在所难免，对于统一思想，齐一道德，也并不十分有利。苏轼当时批评说：“专取策论而罢诗赋”较过去的办法害处更大，进士试策只是表面上看起来有益，实际上对于政事同样不能有所补救，而且制策之类的文章没有“规矩准绳”。极易学成，汝有“声病对偶”，很难考校优劣。自唐以来，以诗赋取士已久，取得人才也不少（《议学校贡举状》）虽然苏轼的批评理由并不充分，但其指责制策与诗赋同样无补于政事也是实情，声病之学固然弊塞人们的头脑，而讲解经义也不过是“代圣人立言”，使人们摆脱一种桎梏而被另一种锁链束缚起来。所以宋神宗改用策论取士时也只说：“对策又何足以实尽人才？然逾于以诗赋取人尔。”（《宋史·选举志》）策论也只不过比诗赋稍好些罢了，再说经义，要求以义理出经，研究经典中的圣人之微言大义，即道德性命之义理，对这种经学作风，司马光就大不以为然。他的思想有保守务实的倾向，他编《资治通鉴》即是想用历代治乱兴衰的具体事例作为救世济民的殷鉴，对于大谈性、命、心、气的《孟子》持怀疑态度，熙宁时，曾上《论风俗札子》，指责进士科考的以义理为学的风习，说举子们把“循守注疏者谓之腐儒，穿凿臆说者谓之精义”。并说：“性者，子贡之所不及；命者，孔子之所罕言；今之举人，发口秉笔，先论性命。乃至流落忘返，遂入老庄，纵虚无之谈，骋荒唐之辞，以此欺惑考官，猎取名第。”经义取士，固然比帖经、墨义要好，但终究是限于以经书中的语句作题目，要以经书中的义理去解说推演。这种方法前接骈文之体，后开八股之风，士子一样可以“务空虚之学”。弄出一个公式，穷力对付。

这正如钱大昕所分析的：“宋熙宁中，以经义取士，虽变五七言之体，而士大夫习于俳偶，文气虽流畅，其两两相对，犹如故也。”（《十驾斋养新录》卷十《经义破题》）致有陈师道《后山丛谈》云：“王安石新义行，举子专诵王氏章句，而不解义。安石后亦悔之，曰：‘本欲变学究为秀才，不谓变秀才为学究’”。这则记载不管它是否真实，它确实反映了经义和策论在独尊王氏义理的情况下，流弊所及的恶果，这的确是值得深思的。这种恶果发展下去，致后世甚至有人认为王安石的经义取士，即是后来八股文的始作俑者，顾炎武《日知录·经义论策》说：

今之经义策论，其名虽正，而最便于空疏不学之人。唐宋用诗赋，虽曰雕虫小技，而非通知古今之人不能作。今之经义如于熙宁中王安石所立之法。命吕惠卿、王雱等为之。（原注云：《宋史》“神宗熙宁四年二月丁巳朔。罢诗赋及明经诸科。以经义策论试进士。命中书撰大义式颁行”）。

皮锡瑞也说：“王安石所立墨义之法”。“元人因之而制成四书五经疑，明初用四书疑，后及改四书五经义，其破承原起之法，本于元王充耘《书义矜式》，又本于吕惠卿、王雱墨义”（《经学历史》中华书局1959年版277-288页）钱基博也认为时文始于王安石，四书文始于杨万里。他说，王安石取士之法，罢诗赋，帖经，墨义，专试经义，并做了十篇经义试的文章以为示范。并说：

王安石奋笔为之，存文十篇，或谨严峭劲，附题诠释；或震荡排奁，独抒己见；一则时文之祖也，一则古文之遗也，眉山苏氏父子亦出其古文之余，以与安石抗手，然皆独抒伟论，不沾沾于古代语气，其代古人语气者。

自南宋杨万里始，此则四书文所由昉也，（《明代文学·八股文总论》）说明八股与经义的关系，这里且录下王安石自撰的《参也鲁》一文以作验证，“参也鲁”题出自《论语·先进》，是孔子评论弟子曾参为鲁钝迟悟之人。

所学有迟敏,所悟有昏明,圣人之于学也,岂以不敏之害道也?造道有在,不在于机敏,而在于一念之觉。则今日之鲁,未必非他日之大智也,故参也鲁,夫子取之。

刃刺之芒,不如缓纆之可以入坚;竹箭之利,不如缓纆之可以达石,大抵进锐者,其退速,而钝者乃所以为利也,善观人者,不于其迟速之间优劣之,盖易晓者亦易昏,而难入者必难忘,遽得者亦遽失,而久成者必久安,故窒者未通则已,如其通也,必异于常人之通也;晦者未明则已,如其明也,必异于常人之明也。

夫子之论仁也,不与巧言。而与木讷,于礼乐也亦进野人而退君子,何哉?木讷非巧言之可求。而野人或君子之过也。人之得道,固在朴拙。而不在僂巧也,参之鲁,其圣人之深取乎?观其辩速朽速贫之言,不如若有若,辨袞袞褐裘之礼,不如子游,而一贯之妙,自子贡不能领其旨,而曾子会于一“唯”之间,果何谓者也?以鲁得之矣。

虽然,以参之鲁,视回之愚,何如也?参也,不鲁之鲁;回也,不愚之愚也,惟以不愚而以愚处之。此所以为盛德也,宜乎,曾子之守约,不如颜子之坐忘。

这篇文章一直是一篇八股文的典范。全文仅从《论语》的三个字,敷衍发挥出四、五百字的完整文章,而且言之有物,写得非常精彩。曾参是孔门高足,然而孔子说他愚鲁,又并来说明理由。王安石由此入手,说明迟钝愚鲁之人只要经过坚韧顽强的学习,也能得“道”。甚至比机敏灵巧之人领会得更深更持久,文章第二段。反复用“刃刺”与“缓纆”,“易晓者”与“难入者”、“遽得者”与“久成者”作比。一反一正,两两并举,成对偶句式。基本上是八股文的“中比”,以下用《论语》中孔子的具体言论,并比较曾参与有若、子游、子贡、颜回的差别,融会贯通地加以说明,全文在于揣摩想象孔子为什么说曾参愚鲁。这就是经义“代圣人立言”的特征,到明清八股文成熟

时,连文章议论的语气都必须摹仿孔孟的语气了。

象这样的“经义”照说是要比死记硬背的帖经、墨义好些。如果不加以限制束缚,考生也可以从经典上的只言片语发挥出一些独立见解。但那样一来,就不能“一道德”了,因而考生必须专主一家(王家)之说,思想划定禁区,因而这种“经义”也就必然成为内容单调、雷同的东西,考生只有从修辞技巧等形式方面找出路,渐渐形式方面的对偶格律要求越来越多,其结果走向了反面,就是明清时的八股时文,如果说。八股文是后来僵化理学的(作为专制思想统治的)最恰当的、必然的形式,那么,王安石的经义改革的流弊,在本质上,则是与其一致的,在这个意义上来说,王安石的以经义取士,几经演变,终于成了束缚知识分子思想的新的文化思想的专制武器,是有道理的,这也是值得汲取的严重的历史教训。

综述本章,王安石的义理之学,以传统经学为基础,将身心性命道德的“义理”落实到教育的实施环节上,落实到教材之中,使王安石的教育哲学具有了坚实的实践基础,同时,义理之学本身也是站在对传统意识形态的重新审视的高度,从现实的变革需要来着眼的,它本身即是社会改革的思想文化结晶,因此,又使其教育实施具有了鲜明的时代特征:用时代精神培养造就时代所需要的人,以此为指导。他所进行的教材改革、教育和科举改革,基本奠定了中国封建社会后期教育和科举的基本模式,这不能不说是王安石对于中国教育史的贡献。

下 篇

王安石教育文论选读



王安石教育语录分类解读

(一)关于哲学观点和人性论

〔原文〕

(1)五行 ,天所以命万物者也 ,故初一日五行。(《临川文集》第六十五《洪范传》)

〔原文〕

(2)五行 :一曰水 ,二曰火 ,三曰木 ,四曰金 ,五曰土 ,何也 ?五行也者 ,成变化而行鬼神 ,往来乎天地之间而不穷者也 ,是故谓之行。(同上)

〔原文〕

(3)道有本有末。本者 ,万物之所以生也 ;末者 ,万物之所以成也。本者 ,出之自然 ,故不假乎人之力 ,而万物以生也。末者 ,涉乎形器 ,故待人力而后万物以成也。夫其不假人之力而万物以生 ,则是圣人可以无言也无为也。至乎有待于人力而万物以成 ,则是圣人之所以不能无言也无为也。(同上卷六十八《老子篇》)

〔注释〕

老子反对“有为”而主张“无为” ,所以说 :“道常无为 ,而无不为 ,侯王若能守之 ,万物将自化。”(《为政》)“民之难治 ,以其上之有为 ,

是以难治”。(《贪损》)“上德无为而无以为,下德为之而有以为”。(《论德》)他的意思,凡涉乎形器的,都“不足言”“不足为”,故主张去礼乐刑政而唯道之是崇。王安石这段话都是批评老子,针对“无为”而说的。

[原文]

(4)夫穀辐之用,固在于车之无用,然工之琢削,未尝及于无者,盖无出于自然之力,可以无与也。今之治车者,知治其穀辐,而未尝及于无也,然而车以成者,盖穀辐具,则无必为用矣。如其知无为用,而不治穀辐,则为车之术,固已疏矣。今知无之为车用,无之为天下用,然不知所以为用也。故无之所以为车用者,以有穀辐也;无之所以为天下用者,以有礼乐刑政也。如其废穀辐于车,废礼乐刑政于天下,而坐求其无之为用也,则亦近于愚矣。(同上《老子篇》)

[注释]

“穀”音谷。轮之正中曰“穀”,空其中,轴所贯也。“辐”音福,“辐”谓轮中直木,一端贯轮,一端贯穀。老子主张“无”的学说,所以说:“三十辐,共一穀,当其无,有车之用”。王安石针对这个学说而加批驳。

[原文]

(5)道者,万物莫不由之者也;命者,万物莫不听之者也。器者道之散,时者命之运。由于道听于命而不知者,百姓也;由于道听于命而知之者,君子也。道万物而无所由,命万物而无所听,唯天下之至神为能与于此。(同上《洪范传》)

〔原文〕

(6)君子之道 ,始于自强不息 ,故于乾也 ,自强不息 ,然后厚德载物 ,故于坤也 ,君子以厚德载物。(同上《易象论解》)

〔原文〕

(7)万物莫不有至理焉。能精其理则圣人也。精其理之道 ,在乎致其一而已。致其一则天下之物可以不思而得也。《易》曰 :“一致而百虑。”言百虑之归乎一也 ,苟能致一以精天下之理 ,则可以入神矣。既入于神 ,则道之至也。(同上卷六十六《致一论》)

〔注释〕

《易系辞传》下云 :“子曰 :天下何思何虑 ,天下同归而殊涂 ,一致而百虑 ,天下何思何虑”。王安石推论其说 ,作《致一论》。

〔原文〕

(8)夫身安德崇而又能致用于天下 ,则其事业可谓备也 ,事业备而神有未穷者 ,则又当学以穷神焉。能穷神则知微知彰 ,知柔知刚。夫于微、彰、刚、柔之际 ,皆有以知之 ,则道何以复加哉 ! 圣人之道 ,至于是而已也。(同上)

〔注释〕

《易经系辞传》下云 :“精义入神 ,以致用也 ;利用安身 ,以崇德也。”又云 :“穷神知他 ,德之盛也。”又云 :“君子知微知彰 ,知柔知刚 ,万夫之望。”

〔原文〕

(9)龙善变 ,而尚变者 ,天道也。(同上卷六十三《河图洛书义》)

[原文]

(10)气之所禀命者,心也。视之能必见,听之能必闻;行之能必至;思之能必得;是诚之所至也。不听而聪,不视而明,不思而得,不行而至,是性之所固有而神之所自生也,尽心尽诚者之所至也。故诚之所以能不测者,性也,贤者尽诚以立性者也,圣人尽性以至诚者也。神生于性,性生于诚,诚生于心,心生于气,气生于形,形者,有生之本(同上卷六十六《礼乐论》)

[原文]

(11)夫太极者,五行之所由生,而五行非太极也。性者,五常之太极也,而五常不可以谓之性,此吾所以异于韩子。且韩子以仁义礼智信五者谓之性,而曰天下之性恶焉而已矣。五者之谓性而恶焉者,岂五者之谓哉!孟子言人之性善,荀子言人之性恶。夫太极生五行,然后利害生焉,而太极不可以利害言也。性生乎情,有情然后善恶形焉,而性不可以善恶言也。此吾所以异于二子。……且诸子之所言,皆吾所谓情也,习也,非性也。扬子之言为似矣,犹未出乎以习而言性也。(同上卷六十八《原性篇》)

[原文]

(12)性情,一也。世有论者曰:性善情恶,是徒识性情之名而不知性情之实也。喜、怒、哀、乐、好、恶、欲未发于外而存于心,性也;喜、怒、哀、乐、好、恶、欲发于外而见于行,情也。性者,情之本,情者,性之用,故吾曰:性情,一也。……故此七者,人生而有之,接于物而后动焉。动而当于理,则圣也贤也,不当于理,则小人也。……盖君子养性之

善 ,故情亦善 ,小人养性之恶 ,故情亦恶。(同上卷六十七《性情篇》)

[原文]

(13)孔子曰 :“ 性相近也 ,习相远也 ” ,吾是以与孔子也。韩子之言性也 ,吾不有取焉。然则孔子所谓“ 中人以上 ,可以语上 ,中人以下 ,不可以语上 ” ,“ 惟上智与下愚不移 ” ,何说也 ? 曰 :习于善而已矣 ,所谓上智者 ;习于恶而已矣 ,所谓下愚者 ;一习于善 ,一习于恶 ,所谓中人者。上智也 ,下愚也 ,中人也 ,其卒也命之而已矣。有人于此 ,未始为不善也 ,谓之上智可也 ;其卒也 ,去而为不善 ,然后谓之中人可也。有人于此 ,未始为善也 ,谓之下愚可也 ;其卒也 ,去而为善 ,然后谓之中人可也。惟其不移 ,然后谓之上智 ;惟其不移 ,然后谓之下愚 ,皆于其卒也命之 ,夫非生而不可移也。(同上卷六十八《性说》)

[注释]

子曰 :“ 性相近也 ;习相远也。”“ 唯上智与下愚不移。”(《论语》《阳货篇》)子曰 :“ 中人以上 ,可以语上也。中人以下 ,不可见语上也。”(《论语》《雍也篇》)

[原文]

(14)且韩子之言弗顾矣 ,曰 :“ 性之品三 ,而其所以为性五。”夫仁义礼智信 ,孰而可谓不善也 ? 又曰 :“ 上焉者之于五 ,主于一而行之四 ;下焉者之于五 ,反于一而悖于四 ” ;是其于性也 ,不一失焉而后谓之上焉者 ;不一得焉而后谓之下焉者 ,是果性善而不善者习也。(同上)

[注释]

详见韩愈教育语录篇。

[原文]

(15)孔子曰：“性相近也；习相远也”。言相近之性，以习而相远，则习不可以不慎，非谓天下之性，皆相近而已矣。（同上卷七十二《再答龚深甫论语孟子书》）

[原文]

(16)贤者之所以贤，不肖者之所以不肖，莫非性也。贤而尊荣寿考，不肖而厄穷死丧，莫非命也。……孟子之言性曰：“性善”。扬子之言性曰：“善恶混”。孟子之言命曰：“莫非命也”。扬子之言命曰：“人为不为，命也。”孟扬之道，未尝不同，二子之说，非有异也；此孔子所谓“言岂一端而已，各有所当”者也。孟子之所谓性者，正性也。扬子之所谓性者，兼性之不正者言之也。扬子之所谓命者，正命也。孟子之所谓命者，兼命之不正者言之也。（同上卷六十四《扬孟篇》）

[原文]

(17)夫人之生，莫不有羞恶之性。有人于此，羞善行之不修，恶善名之不立，尽力乎善，以充其羞恶之性，则其为贤也孰御哉？此得乎性之正者，而孟子之所谓性也。有人于此，羞利之不厚，恶利之不多，尽力乎利，以充羞恶之性，则其为不肖也孰御哉？此得乎性之不正，而扬子之兼所谓性者也。（同上）

[注释]

“御”即反对的意思。

〔原文〕

(18)有人于此,才可以贱而贱,罪可以死而死,是人之所自为也;此得乎命之不正者,而孟子之所兼谓命者也。有人于此,才可以贵而贱,德可以生而死,是非人之所为也;此得乎命之正者,而扬子之所谓命也。今夫羞利之不厚,恶利之不多,尽力乎利,而至乎不肖,则扬子岂以谓人之性,而不以罪其人哉?亦必恶其失性之正也。才可贱而贱,罪可以死而死,则孟子岂以谓人之命,而不以罪其人哉?亦必恶其失命之正也。(同上)

〔注释〕

“皋”音罪,古文罪字通用。

〔解读〕

王安石并非单纯的哲学家,所以他的哲学思想都是片断的,没有显著的系统。不过从他所著的《洪范传》、《易象论》、《致一论》、《老子篇》和《河图洛书义》中,也可看出他的哲学观点的大概。在《洪范传》中,他说五行是一切万物的根源,能发生变化而不穷,所谓“五行,天所以命万物者也”,“五行也者,成变化而行鬼神,往来乎天地之间而不穷者也。”在《易象论》中,他说“君子之道,始于自强不息”。在《致一论》中则认为“万物,莫不有至理”,能精其理,就是圣人,“精其理之道,在乎致其一”。他根据《易经》“天下何思何虑,天下同归而殊涂,一致而百虑”的说法来说明百虑要归乎一。在《老子篇》中,他竭力反对老子“无为”主“无”的学说,认为“道有本有末,本者,万物之所以生也;末者,万物之所以成也。本者,出之自然,故不假乎人力,而万物以生也;末者,涉乎形器,故待人力而后万物以成也。夫其不假人力而万物以生,则是圣人可以无言也无为也;至乎有待于人力而万物以成,则是圣人之所以不能无言也无为也。”在“《河图洛

书义》”中说：“龙善变，而尚变者，天道也。”以上这些说法，都可看出他认为万物的根源就是太极，由太极而生五行，由五行而能发生变化以至无穷，同时也说明了万物之所以生是不依靠人力的，而万物之所以成，是有待于人力的。他肯定了万物的独立存在，同时也肯定了人的能动作用，所以他的哲学观点，有唯物主义倾向。他的人性论和政治主张，都是以此为根据的。

王安石的人性论既然从他的哲学观点出发，所以认为：“太极者，五行之所由生，而五行非太极也。性者，五常之太极也，而五常不可以谓之性。”他根本反对韩愈的论性，对孟子的性善、荀子的性恶等说法，也都不同意。他根据孔子“性相近、习相远”的主张，对“中人以上，可以语上也，中人以下，不可以语上也”和“上智与下愚不移”作了比较正确的解释。他认为习于善则为上智，习于恶则为下愚，或习于善，或习于恶，则为中人。上智、下愚与中人，都看人习于善或恶而决定。假使为善的上智，最后去而为不善，就可谓之中人；假使为不善的下愚，最后能去而为善，亦可谓之中人。惟因上智为善而最后不移，所以称为上智，惟因下愚的为恶而最后不移，所以称为下愚，上智与下愚，并非“生不可移”的。这样就肯定了人并非生而就有不可移的上智和下愚，完全在乎所习如何，这种解释是历来儒家各说所没有的，值得教们重视。

王安石认定性的善恶完全在于所习，因而进一步肯定人性是无善无恶的。只是因情的关系，与外界事物相接触，因感染不同而有善恶的区别。性与情本是一体的，喜、怒、哀、乐、好、恶、欲存于内而未发的时候，谓之性；喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲发于外的时候，谓之情。所以作为情本体的性本无善恶，只因有能动作用，动而有感染，感染的合理与不合理，就形成善恶的区别，所以他认为性是情的本体，情是性的运用，而性是起能动作用的。他从这种见解出发，否定了孟子的“性善”、荀子的“性恶”以及韩愈“性三品”的论点。他的人性论，过于重视环境影响，有环境决定论的意味。

(二)关于教育目的与作用

[原文]

(1)人之才,未尝不自人主陶冶而成之者也。所谓陶冶而成之者,何也?亦教之、养之、取之、任之有其道而已。所谓教之之道者,何也?古者天子诸侯,自国至于乡党皆有学,博置教导之官而严其选,朝廷礼、乐、刑、政之事,皆在于学。士所观而习者,皆先王之法言、德行、治天下之意,其材亦可以为天下国家之用。苟不可以为天下国家之用,则不教也;苟可以为天下国家之用者,则无不在于学,此教之之道也。(《临川全集》第三十九卷《上仁宗皇帝言事书》)

[原文]

(2)方今州县虽有学,取墙壁具而已,非有教导之官,长育人才之事也。唯太学有教导之官而亦未尝严其选。朝廷礼、乐、刑、政之事,未尝在于学,学者亦漠然自以礼、乐、刑、政为有司之事,而非己所当知也。(同上)

[原文]

(3)学者之所教,讲说章句而已,讲说章句,固非古者教人之道也。近岁乃始教之以课试之文章。夫课试之文章,非博诵强学穷日之力则不能。及其能工也,大则不足以用天下国家,小则不足以为天下国家之用。故虽白首于庠序,穷日之力以帅上之教,及使之从政,则茫然不知其方者皆是也。(同上)

[注释]

“白首”犹言白发。

[原文]

(4)盖今之教者,非特不能成人之材而已,又从而困苦毁坏之。……今士之所宜学者,天下国家之用也。今悉使置之不教,而教之以课试之文章,使其耗精疲神,穷日之力以从事于此,及其任之以官也,则又悉使置之,而责之以天下国家之事。夫古之人以朝夕专其业于天下国家之事,而犹才有能有不能,今乃移其精神,夺其日力,以朝夕从事于无补之学。及其任之以事,然后卒然责之以为天下国家之用,宜其才之足以有为者少矣。(同上)

[原文]

(5)先王之时,尽所以取人之道,犹惧贤者之难进,而不肖者之杂于其间也。今悉废先王所以取士之道,而殴天下之才士,悉使为贤良进士,则士之才可以为公卿者,固宜为贤良进士,而贤良进士亦固宜有时而得才之可以为公卿者也。然而不肖者,苟能雕虫篆刻之学^①,以此进至乎公卿,才之可以为公卿者,困于无补之学,而以此绌死于嵒野^②,盖十八九类。(同上)

[注释]

①“雕虫篆刻”,即谓“词赋末艺”。

②“嵒”与“嵬”通,亦作“岩”。

[原文]

(6)今人材乏少,且其学术不一,一人一义,十人十义,朝廷欲有所为,异论纷然,莫肯承听,此盖朝廷不能一道德

故也。故一道德 ,则修学校 ,欲修学校 ,则贡举法不可不变。……若谓此科尝多得人 ,自缘仕进 ,别无他路 ,其闲不容无贤。若谓科法已善则未也。今以少壮时正当讲求天下正理 ,乃闭门学作诗赋 ,及其入官 ,世事皆所不习 ,此乃科法败坏人才 ,致不如古。(《文献通考》卷三十一)

[原文]

(7)古之取士 ,皆本于学校 ,故道德一于上而习俗成于下 ,其人才皆足以有为于世。自先王之泽竭 ,教养之法无所本 ,士虽有美才而无学校师友以成就之 ,议者之所患也。今欲追复古制以革其弊 ,则患于无渐 ,宜先除去声病对偶之文 ,使学者得以专意经义 ,以俟朝廷兴建学校 ,然后讲求三代所以教育选举之法 ,施于天下 ,庶几可复古矣。(《临川文集》卷四十二《乞改科条制劄子》)

[注释]

“渐”次也。“无渐”犹言无次序也。

[原文]

(8)夫天之所爱育者 ,民也 ;民之所系仰者 ,君也。圣人上承天之意 ,下为民之主 ,其要在安利之 ,而安利之要 ,不在于它 ,在乎正风俗而已。故风俗之变 ,迁染民志 ,关之盛衰不可不慎也。(同上卷六十九《风俗》)

[注释]

“迁染”谓性情为习俗所移。《后汉书》《党锢传序》注 :“言人好恶各有本性 ,迁染者 ,由其所习。”此处言“迁染民志” ,即谓改变民之习俗。

[原文]

(9)天下不可一日而无政教,故学不可一日而亡于天下。古者井天下之田,而党庠遂序国学之法,立乎其中,乡射饮酒,春秋合乐,养老劳农,尊贤使能,考艺选言之政,至于受成献馘讯囚之事,无不出于学。于此养天下智仁圣义忠和之士,以至一偏一伎一曲之学,无所不养。(同上卷八十三《慈溪县学记》)

[注释]

“馘”音国,《玉篇》云:“截耳也。”《诗经》《大雅》篇:“攸馘安安”。注:“军法获而不服,则杀而献其左耳。”《礼记》《王制》:“以讯馘告。”《注》云:“讯馘,所生获断耳者。”

[解读]

宋初沿用唐制,实行科举考试制度,以诗赋取士,后又增诗新策。仁宗庆历时,曾因范仲淹等奏议,诏“州县立学,士须学三百日”,改变考试办法,先策,次论,次诗赋,而罢帖经墨义。不久因有人反对即中止。

王安石时,还是沿用旧时考试制度。神宗即位后,安石竭力反对旧制,主张兴建学校以复古制,废罢明经诸科,以变更科举考试办法。他认为,古之取士,都本于学校,所以自国都以至于乡里,均设有学校,学校为造就人才之地,所教的是天下国家有用之学,非是者则不教,所以造就的人才也都能为天下国家所用。而当时州县中虽有学校之名,但仅具墙壁形式而已,所教的仅是讲说章句和课试文章,大不足以为天下国家之用,所以今之教者,非特不能成人之材,反而起了毁坏作用。他说:“今人材乏少,且其学术不一,一人一义,十人十义,朝廷欲有所为,异论纷然,莫肯承听,此盖朝廷不能一道德故也。故一道德,则修学校,欲修学校,则贡举法不可不变。……今以少壮

时,正当讲求天下正理,乃闭门学作诗赋,及其入官,世事皆所不习,此乃科法败坏人才,致不如古。”可知王安石对于改革教育的主张完全是从改良政治出发,用来推行他的新政以达到变法的目的。他认为推行新政必须培养适当的人才,欲培养人才,必须兴建学校,授以有用之学为天下国家用。他还认为,欲实行变法,必须统一思想,欲就一思想,必须从学校中“一道德”入手,这样便可使“朝廷欲有所为”不致再有“异论纷然,莫肯承听”了。

(三)关于教育方法和教材内容

[原文]

(1)善教者藏其用,民化上而不知所以教之之源。不善教者反此,民知所以教之之源,而不诚化上之意。(《临川文集》卷六十九《原教》)

[注释]

“民化上”,即民被化于上的意思。

[原文]

(2)善教者之为教也,致吾义忠,而天下之君臣义且忠矣;致吾孝慈,而天下之父子孝且慈矣;致吾恩于兄弟,而天下之兄弟相为恩矣;致吾礼于夫妇,而天下之夫妇相为礼矣。天下之君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇,皆吾教也。民则曰,我何赖于彼哉!此谓化上而不知所以教之之源也。(同上)

[注释]

“致吾忠以”谓自己先实行忠义。

[原文]

(3)不善教者之为教也,不此之务而暴为之制^①,烦为之防,劬劬于法令诰戒之间^②,藏于府,宪于市^③,属民于鄙野^④,必曰臣而臣,君而君,子而子,父而父,兄弟者无失其为兄弟也,夫妇者无失其为夫妇也,率是也有赏,不然则罪。乡闾之师,族鄣之长^⑤,疏者时读,密者日告,若是其悉矣,顾不有服教而附于刑者。

于是嘉石以惭之^⑥,圜土以苦之^⑦,甚者弃之于市朝,放之于裔末^⑧,卒不可以已也。此谓民知所以教之之源,而不诚化上之意也。(同上)

[注释]

①“暴”有猝然、忽然的意思。

②“劬劬”尽劳力的意思。

③“宪”即谓公布显示于众。

④“鄙野”谓乡村荒野之区。

⑤据《周礼》:万二千五百家为“乡”,二十五家为“闾”。百家为“族”,四里为“鄣”(音赞)。

⑥“嘉石”《周礼》《秋官》《大司寇》“以嘉石平罢民”注云:“嘉石,文石也,树之外朝,使罢民思其文理以改悔。”案“文石”即刻文于石,“罢民”即有罪之民。“惭之”即使之惭愧。

⑦“圜土”原本作圜上,误,应改作“圜土”。《周礼》《地官比长》:“以圜土纳之”,注:“圜土”狱城也。又:“司圜掌收教罢民”,注:“收教者,谓入圜土见收,使困苦改悔。”

⑧“弃之于市朝”,《礼记》《王制》:“刑人于市,与众弃之。”“弃市”即死刑。“裔”音移,“裔末”即边远之地。“放之裔末”即谓驱逐至边远之区。

[原文]

(4)善教者浹于民心而耳目无闻焉 ,以道扰民者也。不善教者 ,施于民之耳目而求浹于心 ,以道强民者也。(同上)

[注释]

“浹”与“洽”通 ,“浹洽”常联用 ,犹言融洽无间 ,《汉书》《礼乐志》:“教化浹洽”。

[原文]

(5)或曰 :法令诰戒 ,不足以为教乎 ? 曰 :法令诰戒 ,文也 ;吾云尔者 ,本也。失其本而求之文 ,否不知其可也。(同上)

[原文]

(6)所谓文吏者 ,不徒苟尚文辞而已 ,必也通古今 ,习礼法、天文、人事、政教更张 ,然后施之职事 ,则以详平政体 ,有大议论 ,使以古今参之是也。所谓诸生者 ,不独取训习句读而已^① ,必也习典礼 ,明制度 ,臣主威仪 ,时政沿袭^② ,然后施之职事 ,则以缘饰治道 ,有大议论 ,则以经术断之是也。(同上《取材》)

[注释]

①“句读”的“读”字音豆 ,凡未成句而中间可断的 ,叫做“读”。

②“沿”俗沿字 ,“沿袭”即沿袭的意思。

[原文]

(7)古之学者虽问以口 ,而其传以心 ;虽听以耳 ,而其受以意 ,故为师者不烦 ,而学者有得也。孔子曰 :“不愤不启 ,不悱不发 ,举一隅不以三隅反 ,则不复也。”^①夫孔子岂敢爱

其道 , 驚天下之学者 , 而不使其蚤有知乎 !^② 以谓其问之不切 , 则其听之不专 , 其思之不深 , 则其取之不固 , 不专不固 , 而可以入者口耳而已矣。吾所以教者 , 非将善其口耳也。(同上卷七十一《书洪范传后》)

[注释]

①《论语》《述而篇》。

②“驚”同傲。“蚤”与早通。

[原文]

(8) 孔子没 , 道日以衰熄 , 浸淫至于汉 , 而传注之家作 , 为师则有讲而无应 , 为弟子则有读而无问。非不欲问也 , 以经之意为尽于此矣 , 吾可无问而得也。岂特无问 , 又将无思 , 非不欲思也 , 以经之意为尽于此矣 , 吾可以无思而得也。夫如此 , 使其传注者皆已善矣 , 固足以善学者之口耳 , 不足善其心 , 况其有不善乎 ! 宜其历年以千数 , 而圣人之经卒于不明 , 而学者莫能资其言以施于世也。(同上)

[原文]

(9) 今读经者 , 言人人殊 , 何以一道德 ? 卿有所著 , 以其颁行 , 使学者归一。(《选举志》三)

[解读]

王安石的教学方法并无实际经验可言。他所谈的教法 , 都从政治观点出发 , 认为统治者教导人民 , 必须采用儒家所主张的“其身正 , 不令而行 ; 其身不正 , 虽令不从” , 以及“道之以德 , 齐之以礼 , 有耻且格”的说法 , 进行教化。他所谓善教者之为教 , 必先“致吾忠义” , “致吾孝慈” , “致吾恩于兄弟” , “致吾礼于夫妇” , 就是要求教者自己必先“以身作则” , 使受教者感化于无形 , 这样就能使“民化上

而不知所以教之之源”。他的主要目的,无非要使人民实行伦常之道,来达到“人伦明于上,小民亲于下”的目的,以巩固封建统治。在表面上还是要隐藏这个目的而不让人民知道,这就是“不知所以教之之源”的真实意义。至于教导的方法,他主张要从融洽民心,以道德感化人民入手,反对采用法令诰戒的具文,认为感化是本,具文是末,所谓“失其本而求之文,吾不知其可也。”他主张不专以口问耳听为满足,必须“传以心”而“受以意”,要采用孔子“不愤不启,不悱不发,举一隅不以三隅反,即不复也”的启发方法。他认为“问之不切,则听之不专;其思之不深,则其取之不固。”

在教材内容方面,他也是从政治观点出发,认为做“文吏”的,不仅徒尚文辞而已,必须通古今,熟习礼法、天文、人事、政教各项,然后可应用于职务。因之为“诸生”的也不独学习文章句读而已,必须“习典礼,明制度,臣主威仪,时政讼袭”等等,将来才可出而应用。

(四)改革科举制度和改革学校教育内容的主张

1. 改变科举考试制度

宋神宗熙宁四年二月,王安石建议废罢明经试科而增进士额,进士考试废除诗赋、能经及墨义。新的设施有下列数条:

(1)凡进士,各占治《诗》、《书》、《易》、《周礼》、《礼记》一经,兼以《论语》、《孟子》。

(2)每试四场:初大经,次兼经大义,凡十道;次论一首;次策三道。礼部试即增二道。

(3)中书撰大义式颁行。

(4)试义者,须径经有文采,乃为中格。不但如明经墨义,粗解章句而已。

(5)取诸科解名十分之三,增进士额。诸科如许用旧业,一试后,非尝应诸科人,毋得创以诸科求试。

(6)其京东、京西、陕西、河北、河东五路之创试进士者,及府监他路之舍诸科而为进士者,乃得用所增之额以试,皆别为一号考取。

(7)又立新科明法,以待诸科之不能改试进士者,试以律令刑统大义,断案中格即取。

(8)选人任子,试律令始出官。又诏进士第三人以下试法。旋又诏进士第一人以下悉试。

以上各条考试的要旨,大抵以“士少壮时,正当讲求天下正理,俾入官后娴习世事”为前提。

2. 建议设立太学,实行“三舍法”,扩充太学生员额

宋时自京师以至郡县,都设立了学校,设立在京师的叫太学,但学额有限,有名无实。熙宁元年,王安石执政,主张太学中增大学生员额,熙宁四年,乃扩充讲堂,增加讲授员,实行“三舍法”。

元丰二年,又颁学令,于是太学制度,更加完备,条举如下:

(1)增置八十斋,每斋容三十人。

(2)外舍生二千人,内舍生三百人,上舍生一百人,总二千四百人。

(3)月一私试,岁一公试,补内舍生。岁一舍试,补上舍生。封弥誊录,如贡举法。

(4)上舍试,则学官不与考。

(5)公试外舍生,入第一第二等,参以所书行艺与籍者,升内舍。

(6)内舍试入优平二等,参以行艺,升上舍。

(7)上舍分三等,俱优为上,一优一平为中,俱平或一优一否为下。上等命以官,中等免礼部试,下等免解。

(8)学正增为五人,学录增为十人,学录参以学生为之。

(附)续诏:许清要官亲戚入监为国子生听读,额二百人。仍尽以开封府解额,归诸太学。其国子生解额,以太学分数取之,毋过四十人。

3. 分设“武学”“律学”及“医学”等专科学校

(1)武学 熙宁五年,建武学于武成王庙。选文武官知兵者为教授,教以诸家兵法,纂次历代用兵成欺,前世忠义之节足以训者解释之。生员以百人为额。

(2)律学 熙宁六年,于太学增置律学教授四员。凡命官学人皆得自占入学。需用古今刑书,许于所属索取。凡朝廷新颁条令,刑部画日关送。

(3)医学 初有医学之官,隶太常寺。神宗时,另置提举判局,并置医学教授一员,以翰林医官以下,与上等学生,及在外良医为之。学生以春试取三百人为额,三舍学生愿预者听。仿三舍法立三科:有方脉科、针科、疡科、考察升补等,略如讲学之法。其选用,最高者为尚药医师以次医职,余各以等补官,为本学博士正录,及外州医学教授云。

4. 各路学校之建立

神宗时,对各路学校,颁颁条教,成绩粲然。约举如下:

(1)置京东、京西、河东、河北、陕西五路学,以陆佃等为学官。

(2)令中书采访逐路有经术行谊者,各三五人,虽未仕,亦给簿尉俸,使权教授。

(3)他路州军,命近日选荐京朝官有学行可为人师者,除逐路官令,兼所任州教授。

(4)州给田十顷为学粮,仍置小学教授。

以上熙宁四年诏行。

(5)诏诸州学官,先赴学士院试大义五道,取优通者选差。

以上熙宁八年诏行。

(6)置诸路州府学官,共四十五员。计京东路七员,河北路八员,陕西路九员,河东路四员,两浙路三员,江南东路二员,江南西路二员,荆湖南路一员。

荆湖北路一员 福建路一员 成都路二员 梓州路二员 利州路一员 广南东路一员 广南西路一员。

以上元丰元年诏行。

王安石教育文论选读

送孙正之序

时然而然。众人也。已然而然。君子也。已然而然。非私己也。圣人之道在焉尔。夫君子有穷苦颠跌。不肯一失诎已以从时者。不以时胜道也。故其得志于君。则变时而之道。若反手然。彼其术素修而志素定也。时乎杨墨已不然者。孟轲氏而已。时乎释老已不然者。韩愈氏而已。如孟韩者。可谓术素修而志素定也。不以时胜道也。惜也不得志于君。使真儒之效不白于当世。然其于众人也卓矣。呜呼。予观今之世。圆冠峨如。大裙襜如。坐而尧言。起而舜趋。不以孟韩之心为心者。果异众人乎。予官于扬。得友曰孙正之。正之行古之道。又善为古文。予知其能以孟韩之心为心而不已者也。夫越人之望燕为绝域也。北辕而首之。苟不已。无不至。孟韩之道去吾党。岂若越人之望燕哉。

以正之之不已而不至焉。予未之信也。一日得志于吾君。而真儒之效不白于当世。予亦未之信也。正之之兄官

于温。奉其亲以行。将从之。先为言以处予。予欲默。安得而默也。庆历二年闰九月十一日。

伤仲永

金谿民方仲永。世隶耕。仲永生五年。未当识书具。忽啼求之。父异焉。借旁近与之。即书诗四句。自为其名。其诗以养父母收族为意。传一乡秀才观之。自是指物作诗立就。其文理皆有可观者。邑人奇之。稍稍宾客其父。或以钱币乞之。父利其然也。日扳仲永环谒于邑。不使学。子闻之也久。明道中。从先人还家见之。十二三矣。令作诗。不能称前时之闻。又七年。还自扬州。复到舅家问焉。曰泯然众人矣。王子曰。仲永之通悟。受之天也。其受之天也。贤于材人远矣。卒之为众人。则其受于人者不至也。彼其受之天也如此其贤也。不受之人。且为众人。今夫不受之天。固众人。又不受之人。得为众人而已耶。附云林图记书后○凡人之贤不肖。皆于其卒也命之。始不肖而卒也贤。则谓之贤焉可也。始贤也而卒不肖。则谓之不肖可也。金谿云林三十六峰乡人危太朴云林图记曰。近崖山有神童峰。方仲永者实生其下。荆国王文公所作伤仲永是也。余谓仲永始而通悟。终焉为泯然众人。见于荆公悼叹者详矣。则仲永何足以当是山之灵。而是山亦何乐藉仲永以受此名哉。予是以叹志者因荆公此文而附和之。而不知已失荆公所以垂戒之旨矣。世之为贤不肖者。可不知所从事哉。乾隆己丑上翔书。

与马运判书

运判阁下。比奉书即蒙宠答。以感以忤。且承访以所闻。何阁下逮下之周也。尝以谓方今之所以穷空。不独费出之无节。又失所以生财之道故也。富其家者资之国。富其国者资之天下。欲富天下则资之天地。盖为家者不为其子生财。有父之严而子富焉。则何求而不得。今阖门而与其子市。而门之外莫入焉。虽尽得子之财。犹不富也。盖近世之言利虽善矣。皆有国者资天下之术耳。直相市于门之内而已。此其所以困与。在阁下之明。宜已知。当患不得为耳。不得为则尚何赖于不肖者之言耶。今岁东南饥谨如此。汴水又绝。其经画固劳心。私穹度之。京师兵食宜窘。薪刍百谷之价。亦必踊。以谓宜料畿兵之弩怯者就食诸郡。可以舒漕輓之急。古人论天下之兵。以为犹人之血脉不及则枯。聚则疽。分使就食。亦血脉流通之势也。傥可上闻行之否。

鄞县经游记

庆历七年十一月丁丑。余自县出。属民使浚渠川。至万灵乡之左界。宿慈福院。戊寅。升鸡山。观磝工凿石。遂入育王山。宿广利寺。雨不克东。辛巳下灵严。浮石湫之壑以望海。而谋作斗门于海滨。宿灵严之旌教院。癸未。至庐江。临决渠之口。辅以入于瑞严之开善院遂宿。甲申。游天童山。宿景德寺。质明与其长老瑞新上石望玲

珑岩。须猿吟者久之。而还食寺之西堂。遂行至东吴。具舟以西。质明。泛舟堰下。食大梅山之保福寺庄。过五峰。行十里许。复具舟以西。至小溪以夜中。质明。观新渠及洪水湾。还食普宁院。日下是如林村。夜未中至资寿院。质明戒桃源清道二乡之民以其事。凡东西十有四乡。乡之民毕已受事。而余遂归云。

上相府书

某闻古者极治之时。君臣施道以业天下之民。匹夫匹妇有不与其泽者。为之焦然耻而忧之。瞽瞍侏儒。亦各得以其材食之有司。其诚心之所化。至于牛羊之践。不忍不仁于草木。今行苇之诗是也。况于所得士大夫也哉。此其所以上下辑睦而称极治之时也。伏惟阁下方以古之道施天下。而某之不肖。幸以此时窃官于朝。受命佐州。宜竭罢駑之力。毕思虑。治百姓。以副吾君吾相于设官任材休息元元之意。不宜以私恩上。而自近于不敏之诛。抑其势有可言。则亦阁下之所宜怜者。某少失先人。今大母春秋高。宜就养于家之日久矣。徒以内外数十口。无田园以托一日之命。而取食不腆之禄。以至于今不能也。今去而野处。念自废于苟贱不廉之地。然后有以共裘葛具鱼菽而免于事亲之忧。则恐内伤先人之明。而外以累君子养完人材之德。濡忍以不去。又义之所不敢出也。故辄上书阙下。

先大夫述

王氏其先出太原。今为抚州临川人。不知始所以徙。

其后有隐君子某生某。以子故赠尚书职方员外郎。职方生卫尉寺丞某。公考也。公讳某。始字损之。年十七。以文干张公咏。张公奇之。改字公舜良。祥符八年。得进士第。为建安主簿。时尚少。县人颇易之。既数月。皆畏翕然。令赖以治。尝疾病。阖县为祷祠。县人不时入税。州咎县。公曰。孔目吏尚不时入税。贫民何独为邪。郎舆校至府门。取孔目吏以归。杖二十。与之期三日。尽期。民之税亦无不入。自将已下皆侧目。为判官临江军。守不法。公遇事辄据争之以故事。一政吏为文书谩其上。至公辄阁。军有萧滩号难度。以腐船度辄返。吏呼公为判官滩云。豪吏大姓至相与出钱。求转运使下吏出公。领新淦县。县大治。今三十年。吏民称说如公在。改大理守丞。知庐陵县。又大治。移知新繁县。改殿中丞。到县。倏宿奸数人上府。流恶处。自馀一以恩信治之。尝历岁不笞一人。知韶州。改太常博士尚书屯田员外郎。夷越无男女之别。前守类以为俗然。即其得可已皆弗究。公曰。同是人也。不可渎其伦。夫所谓因其俗者。岂谓是邪。凡有萌蘖。一切适发穷治之。时未几。男女之行于市者不敢一涂。胡先生瑗为政范。亦掇公此事。部县翁源多虎。公教捕之。民言虎自毙者五。令断虎头舆致州。为颂以献。公麾舆者出。以颂还令。其不喜怪。不以其道说之不说也如此。蜀效忠士屯者五百人。代不到谋叛。韶小州。即有变。无所可枝梧。佐吏始殊恐。公不为动。独捕其首五人。即日断流之。护出之界上劫。佐吏固争请付狱。既而闻其徒谋若以首赴狱。当夜劫之以叛。众乃愈服。公完营

驿仓库建坊道。随所施设有修理。长老言自岭海服。朝廷为吾置州守。未有贤公者。丁卫尉府君忧。服除。通判江宁府。阅雨将。一以府倚公辨。宝元二年二月二十三日。以疾弃诸孤官下。享年四十六。公于忠义孝友。非勉也。宦游常奉亲行。独西川以远。又法不听。在新繁。未当剧饮酒。岁时思慕。哭殊悲。其自奉如甚啬者。异时悉所有又贷于人。治酒食须以娱其亲。无秋毫爱也。人乃或以为奢。居未当怒笞子弟。每置酒。从容为陈孝悌仁义之本。古今存亡治乱之所以然。甚适。其自任以世之重也。虽人望公别亦然。卒之官不克其材以夭。呜呼。其命也。母谢氏。以公故封永安县君。娶某氏。封长寿县君。子男七人。女一人适张氏。处两人。将以某月日葬某处。子某等谨撰次公事如右。以求有道而文者铭焉。以取信于后世。

上杜学士言开河书

十月十日。谨再拜奉书运使学士阁下。某愚不更事物之变。备官节下。以身得察于左右。事可施設。不敢因循苟简。以孤大君子推引之意。亦其职宜也。鄞之地邑跨负江海。水有所去。故人无水忧。而深山长谷之水。四面而出。沟渠浚川。十百相通。长老言钱氏时。置营田吏卒。岁浚治之。人无旱忧。恃以丰足。营田之废六七十年。吏者因循。而民力不能自并。向之渠川稍稍浅塞。山谷之水。转以入海而无所瀦。幸而雨泽时至。田犹不足于水。方夏历旬不雨。则众川之涸可立而须。故今之邑民最独畏旱。而旱辄连年。是皆人力不至。而非岁之咎也。某为县

于此。幸岁大穰。以为宜乘人之有余。及其暇时。大浚治川渠。使有所潴。可以无不足水之患。而无老壮稚少。亦皆恧旱之数而幸今之有余力。闻之翕然。皆劝趋之。无敢爱力。夫小人可与乐成。难与虑始。诚有大利。犹将强之。况其所愿欲哉。窃以为此亦执事之所欲闻也。伏惟执事聪明辨智。天下之事。悉已讲而明之矣。而又导利去害。汲汲若不足。夫此最长民之吏当致意者。故辄具以闻州。州既具以闻执事矣。顾其厝事之详。尚不得彻。辄复条件以闻。唯执事少留聪明。有所未安。教而勿诛。幸甚。

上运使孙司谏书

伏见阁下令吏民出钱购人捕盐。窃以为过矣。海旁之盐。虽日杀人而禁之。势不止也。今重诱之使相捕告。则州县之狱必蕃。而民之陷刑者将众。无赖奸人。将乘此势。于海旁鱼业之地。搔动膾户。使不得成其业。膾户失业。则必有合而为盗贼杀以相仇者。此不可不以为虑也。郑于州为大邑。某为县于此两年。见所谓大户者。其田多不过百亩。少者至不满百亩。百亩之直为钱百千。其尤良田。乃直二百千而已。大抵数口之家。养生送死。皆自田出。州县百须。又出于其家。方今田桑之家。尤不可时得者钱也。今责购而不可得。则其间必有鬻田以应责者。夫使良民鬻田以赏无赖告讐之人。非所以为政也。又其间必有扞州县之令而不时出钱者。州县不得不鞭箠以督之。鞭箠吏民使之出钱以应捕盐之购。又非所以为政也。且吏治

宜何所师法也。必曰古之君子。重告讦之利以败俗。广诛求之害。急较固之法。以失百姓之心。因国家不得已之禁而又重之。古之君子盖未有然者也。犯者不休。告者不止。巢盐之额不复于旧。则购之势未见其止也。购将安出哉。出于吏之家而已。吏固多贫而无有也。出于大户之家而已。大家将有由此而破产失职者。安有仁人在上。而令下有失职之民乎。在上之仁人。有所为则世辄指以为师。故不可不慎也。使世之在上者指阁下之为此而师之。独不害阁下之义乎。上好是物。下必有甚者。阁下之为方尔。而有司或以谓将讲于阁下。求增购赏以励告者。故某窃以谓阁下之欲有为。不可不慎也。天下之吏。不由先王之道而主于利。其所谓利者。又非所以为利也。非一日之积也。公家日以窘。而民曰以穷而怨。常恐天下之势。积而不已。以至于此。虽力排之已若无奈何。又从而为之辞。其与抱薪救火何异。窃独为阁下惜此也。在阁下之势。必欲变今之法令如古之为。固未能也。非不能也。势不可也。循今之法而无所变。有何不可。而必欲重之乎。伏惟阁下常立天子之侧。而论古今所以存亡治乱。将大有为于世。而复之乎二帝三代之隆。顾欲为而不得者也。如此等事。岂待讲说而明。今退而当财利责。盖迫于公家用调之不足。其势不得不权事势而为此。以纾一切之急也。虽然。阁下亦过矣。非所以得财利而救一切之道。阁下于古书无所不观。观之于书。以古已然之事验之。其易知较然。不待某辞说也。枉尺直寻而利。古人尚不肯为。安有此而可为者乎。今之时。士之在下者浸渍成俗。苟以顺从

为得。而上之人亦往往憎人之言。言有忤己者辄怒而不听之。故下情不得自言于上。而上不得闻其过。恣所欲为。上可以使下之人自言者惟阁下。其职不得不自言者某也。伏惟留思而幸听之。文书虽已施行。追而改之。若犹愈于遂行而不反也。干犯云云。

善救方后序

孟子曰。先王有不忍人之心。斯有不忍人之政。臣某伏读善救方而窃叹曰。此可谓不忍人之政矣。夫君者制命者也。推命而致之民者臣也。君臣皆不失职。而天下受其治。方今之时。可谓有君矣。生养之德。通乎四海。至于蛮夷荒忽。不救之病。皆思有以救而存之。而臣等虽贱。实受命治民。不推陛下之恩泽而致之民。则恐得罪于天下而无所辞诛。谨以刻石树之县门外左。令观赴者自得而不求有司云。皇佑元年二月二十八日序。

省 兵

有客语省兵,省兵非所先。方今将不择,独以兵乘边。前攻已破散,后距方完坚。以众亢彼寡,虽危犹幸全。将既非其才,议又不得专。兵少败孰继,胡来饮秦川。万一虽不尔,省兵当何缘。骄惰习已久,去归岂能田。不田亦不桑,衣食犹兵然。省兵岂无时,施置有后前。王功所由起,古有七月篇。百官勤俭慈,劳者已息肩。游民慕草野,岁熟不在天。择将付以职,省兵果有年。

通州海门兴利记

余读豳诗。以其妇子。饁彼南亩。田峻至喜。嗟乎。豳之人帅其家人戮力以听吏。吏推其意以相民。何其至也。夫喜者非自外至。乃其中心固有以然也。既叹其吏之能民。又思其君之所以待吏。则亦欲善之心。出于至诚而已。盖不独法度有以欧之也。以赏罚用天下。而先王之俗废。有士于此。能以豳之吏自为而不苟于其民。岂非所谓有志者邪。以余所闻吴兴沈君兴宗海门之政。可谓有志矣。既堤北海七十里以除水患。遂大浚渠川。酺取江南以灌义宁等数乡之田。方是时。民之垫于海。呻吟者相属。君至则宽禁缓求以集流亡。少焉诱起之以就功。莫不蹶蹶然奋其惫而来也。由是观之。苟诚爱民而有以利之。虽创残穷敝之余。可勉而用也。况于力足者乎。与宗好学知方。竟其学。又将有大者焉。此何足以尽吾沈君之才。抑可以观其志矣。而论者或以一邑之善。不足书之。今天下之邑多矣。其能有以遗其民而不愧于豳之吏者果多乎。不多则予不欲使其无传也。至和元年六月六日。临川王某记。

考略曰。公他日告君与世之言吏治者。无不以爱民为心。一邑治。使天下为吏一邑者皆治。故此等文必广为录之。亦欲为吏者知有所警也。

遊褒禅山记节录○四人者。卢陵萧君圭君玉。长乐王回深甫。余弟安国平父。安上纯父。至和元年七月某日。临川王某记。

金谿吴君墓誌铭

君和易罕言。外如其中。言未尝极人过失。至论前世善恶。其国家存亡治乱成败所系。甚可听也。尝所读书甚众。尤好古而学其辞。其辞又能尽其议论。年四十三。四以进士试於有司。而卒困於无所就。其葬也。以皇佑六年某月日。抚州之金谿县归德乡石原之原。在其舍南五里。当是时。君母夫人既老。而子世隆世范皆尚幼。三女子。其一卒。其二未嫁云。呜呼。以君之有。与夫世之贵以悲也。夫学者将以尽其性。尽性而命可知也。知命矣。於君之不得意。其又何悲耶。铭曰。蕃君名。字彦弼。氏吴其先自姬出。以儒起家世冕敝。独成之难幽以折。厥铭为甥订君宾。

考略曰。金谿本临川地。宋开宝五年始置县。吴氏世居乌石冈。吴敏淳化三年进士。四子。芮蕢蕃蒙。芮天圣二年进士。蒙宝元元年进士。故曰以儒起家世冕敝。铭词该核古而奇。公尝铭子固母墓曰。宋且百年。江之南有名世者先焉。是为夫人之子。葬夫人於此。於戏。皆可称铭辞绝调。再考康熙五十九年重修江西省志曰。按金谿改场为县。旧志及通考皆云淳化五年。宋史则战开宝五年。虞集二孝女赞亦曰开宝初始置县。故以此为据。此言是也。科目志。吴每淳化三年进士。若五年置县。不应注曰金谿人。此亦一证矣。

辞集贤校理状

右臣今月二十二日。准中书差人来到勅牒一道。除臣集贤校理。闻命震怖。不知所以。伏念臣顷者再蒙圣恩召试。臣以先臣未葬。二妹当嫁。家贫口众。难住京师。乞且终满外任。比蒙矜允。狱毕所图。而门衰祚薄。祖母二兄一嫂。相继丧亡。奉养昏嫁葬送之窘。比于向时为甚。所以今兹。才至阙下。即乞除一在外差遣。不愿就试。以臣疵贱。谬蒙拔擢。至于馆阁之选。岂非素愿所荣。然而不愿就试。正以旧制入馆。则当供职一年。臣方甚贫。势不可处。此臣所以不敢避干誉朝廷之罪。而苟欲就其营养之私。不图朝廷。不加考试。有此除授。臣若避犯命之罚。受而不能自列。则是臣前所乞。为以私养要君。而误陛下以无名加宠也。又闻朝廷特与推恩。不候一年。即与在外差遣。且一年供职。乃是朝廷旧制。臣以何名。敢当此恩。而累朝廷隳废久行公共之法。又见新制。近臣荐举官吏。非条诏指挥。不得用例施行。令出已来。未能十日。今臣有此除授。乃因近臣荐举。不加考试。又非条诏指挥。臣虽不肖。独何敢冒过分之宠。而以身为废法之首乎。伏望圣慈。察臣本意。从臣私欲。追还所授。特与除一在外合入差遣。则使公义不亏于上。私行不失于下。臣不任激切祈恩待报之至。所有勅牒。臣不敢受。谨具状奏闻。

辞集贤校理状二

右臣三月二十二日。准中书差人赍到勅牒一道。除臣集贤校理。臣以分不当得。已具状陈列乞追还所授。今月五日。又准中书差人赍到勅牒。令臣受职。不得辞免。臣以微贱。误蒙采拔。非臣陨首。足以报称。然分有所不敢受。名有所不敢居。宁以恩上得罪。终不敢冒恩苟止。何则。臣以择利辞试。而朝廷因以免试推恩。是臣以辞试上要朝廷。而朝廷果以恩泽副之也。不独伤臣私义。固以上累国体。此臣所以惓惓至于再三。而终不敢止。且劝沮之方。失不在大。如臣心实择利。而迹有辞让之嫌。以故朝廷特有优假。臣恐进趋之士。有以窥度圣世。将或立小异以近名。托虚名以邀利。浸成弊俗。非复法令所能禁止。此亦朝廷所宜慎惜。不当遂已成之命而难于追改也。窃见近臣比有辞让官职。皆义所当得。而特以礼辞让。朝廷固宜必使受之而不听。如臣卑贱。今所陈列。直以分不当得。非敢以为让也。伏望圣慈。听臣所守。特与追还所授。臣区区之诚。期于得请而后敢已。所有勅牒。臣不敢受。

桂州新城记

侂智高反南方。出入十有二州。十有二州之守吏。或死或不死。而无一一人能守其州者。岂其材皆不足欤。盖夫城郭之不设。甲兵之不戒。虽有智勇。犹不能以胜一日之

变也。唯天子亦以为任其罪者不独守史。故特推恩褒广死节。而一切贷其失职。于是遂推选士大夫所论以为能者。付之经略。而今尚书户部侍郎余公靖当广西焉。寇平之明年。蛮越接和。乃大城桂州。其方六里。其木甃瓦石之材。以枚数之。至四百万有奇。用人之力。以工数之。至一十馀万。凡所以守之具。无一求而有不给者焉。以至和元年八月始作。而以三年之六月成。夫其为役亦大矣。盖公之信于民也久。而费之欲以卫其材。劳之欲以休其力。以故为是有大费与大劳。而人莫或以为勤也。古者君臣父子夫妇兄弟朋友之礼失。则夷狄横而窥中国。方是时。中国非无城郭也。卒于陵夷毁顿陷灭而不救。然则城郭者。先王有之。而非所以恃而为存也。及至喟然觉寤。兴起旧政。则城郭之修也。又尝不敢以为后。盖有其患而图之无其具。有其具而守之非其人。有其人而治之无其法。能以久存而无败者。皆未之闻也。故文王之兴也。有四夷之难。则城于朔方而以南仲。宣王之起也。有诸侯之患。则城于东方而以仲山甫。此二臣之德协于其君。于为国之本末。与其所先后。可谓知之矣。虑之以悄悄之劳。而发赫赫之名。承之以翼翼之勤。而续明明之功。卒所以攘戎夷而中国以全安者。盖其君臣如此。而守卫之有其具也。今余公亦以文武之材。当明天子承平日久。欲补弊立废之时。镇抚一方。修扞其民。其勤于今。与周之有南仲仲山甫盖等矣。是宜有纪也。故其将吏相与谋而来取文。将刻之城隅而以告后之人焉。至和三年九月丙辰。群牧判官太常博士王某记。

上执政书

窃以方今仁圣在上。四海九州冠带之属。望其施为以福天下者皆聚于朝廷。而某得以此时备使畿内。交游亲戚知能才识之士。莫不为某愿。此亦区区者思自竭之时也。事顾有不然者。某无适时才用。其始仕也。苟以得禄养亲为事耳。日月推徙。遂非其据。今亲闾老矣。日夜惟诸子壮大。未能以有室家。而某之兄嫂。尚皆客殯而不葬也。其心有不乐于此。及今愈思自置江湖之上。以便昆弟亲戚往还之势。而成婚姻葬送之谋。故某在廷二年。所求郡以十数。非独为食贫而口众也。亦其所怀如此。非独以此也。某又不幸今兹。天被之疾。好学而苦眩。稍加以忧思。则往往昏瞶不知所为。以京师千里之县。吏兵之众。民物之稠。所当悉心力耳目以称上之恩施者。盖不可胜数。以某之不肖。虽平居无他。尚惧不给。又况所以乱其心如此。而又为疾病所侵乎。归印有司。自请于天子。以待放绌而归田里。此人臣之明义。而某之所当守也。顾亲老矣而无所养。势不能为也。偷假岁月。饗禄赐以徼一日之幸。而不忖事之可否。又义之所不敢为。窃自恕而求其犹可以冒者。自非哀怜东南宽间之区。幽僻之滨。与之一官。使得因吏事之力。少施其所学以庚禄赐之入。则进无所逃其罪。退无所托其身。不惟亲之欲有之而已。盖闻古者致治之世。自瞽瞍昏瞶侏儒蓬蒿戚施之人。上所以使之。皆各得尽其才。鸟兽鱼鳖昆虫草木。所以养之。皆各得尽其性而不失也。于是裳裳者华鱼藻之诗作于时。而曰

左之左之。君子宜之。右之右之。君子有之。惟其有之。是以似之。言古之君子。于士之宜左者左之。宜右者右之。各因其才而有之。是以人人得似其先人。又曰鱼在在藻。依于其蒲。王在在镐。有那其居。鱼者潜逃深渺之物。皆得其所安而乐。王是以能那其居也。方今宽裕广大。有古之道。大臣之在内。有不便于京而求出。小臣之在外。有不便于身而求归。朝廷未尝不可。而士亦未有以此非之者也。至于所以赐某者。亦可谓周矣。为其贫也。使之有屋庐而多禄廩。为其求在外而欲其内也。置之京师而如其在外之求。顾某之私不得尽闻于上。是以所怀龂龂而有不得也。今敢尽以闻于朝廷。而又私布于执事矣。伏惟执事察其身之疾而从之尽其才。怜其亲之欲而养之尽其性。以完朝廷宽裕广大之政。而无使裳裳者华鱼藻之诗作于时。则非独于某为幸甚。

上欧阳永叔书

今日造门。幸得接馀论。以坐有客。不得毕所欲言。某所以不愿试职者。向时则有婚嫁葬送之故。势不能久处京师。所图甫毕。而二兄一嫂相继丧亡。于今窘迫之势。比之向时为甚。若万一幸被馆阁之选。则于法当留一年。藉令朝廷怜闵。不及一年即与之外任。则人之多言。亦甚可畏。若朝廷必复召试。某以必以私急固辞。窃度宽政。必蒙矜允。然召旨既下。比及辞而得请。则所求外补。又当迁延矣。亲老口众。寄食于官舟而不得躬养。于今已数月矣。早得所欲以纾家之急。此亦仁人宜有以相之也。翰

林虽尝被旨与某试。然某之到京师。非诸公所当知。以今之体。须某自言。或有司以报。乃当施行前命耳。万一理当施行。遽为罢之。于公义亦似未有害。某私计为得。窃计明公当不惜此。区区之意。不可以尽。唯仁明怜察而听从之。

附欧阳修与王介甫书

近得扬州书。言介甫有平山诗。尚未得见。因信幸乞为示。此地广陵为佳处。得诸公录于文字。甚幸也。贤弟平甫秀才不及别书。愚意同此。前亦承惠诗。多感多感。

考略曰。扬州谓刘敞原父也。原父至和元年知制诰。二年奉使契丹。三年使还。知扬州岁馀。迁起居舍人。徙知郢州。是欧刘往来诸书。俱当在嘉佑元年二年。即原父之荐孙侔。亦在元年二年也。

上欧阳永叔书二

某以不肖。愿趋走于先生长者之门久矣。初以疵贱不能自通。阁下亲屈势位之尊。忘名德之可以加人。而乐与之为善。顾某不肖。私门多故。又奔走职事。不得继请左右。及此蒙恩。出守一州。愈当远去门墙。不闻议论之馀。私心眷眷。何可以处。道途遭回。数月始至敝邑。以事之纷扰。未得具启。以叙区区乡往之意。过蒙奖引。追赐诗书。言高旨远。足以为学者师法。惟褒被过分。非先进大人所宜施于后进之不肖。岂所谓诱之欲其至于是乎。

虽然。惧终不能以上副也。辄勉强所乏以酬盛德之赐。非敢言诗也。惟赦其僭越。幸甚。

上曾参政书

某闻古之君子。立而相天下。必因其材力之所宜。形势之所安而役使之。故人得尽其材而乐出乎其时。今也某材不足以任剧。而又多病。不敢自蔽而数以闻执事矣。而阁下必欲使之察一道之吏。而寄之以刑狱之事。非所谓因其材力之所宜也。某亲老矣。有上气之疾日久。比年加之风眩。势不可以去左右。阁下必欲使之奔走跋涉。不常乎亲之侧。非所谓因其形势之所安也。伏惟阁下。由君子之道以相天下。故某得布其私焉。论者或以为事君。使之左则左。使之右则右。害有至于死而不敢避。劳有至于病而不敢辞者。人臣之义也。某窃以为不然。上之使人也。既因其材力之所宜。形势之所安。则使之左而左。使之右而右可也。上之使人也。不因其材力之所宜。形势之所安。上将无以报吾君。下将无以慰吾亲。然且左右惟所使。则是无义无命。而苟悦之为可也。害有至于死而不敢避者。义无所避之也。劳有至于病而不敢辞者。义无所辞之也。今天下之吏。其材可以备一道之使。而无不可为之势。其志又欲得此以有为者。盖不可胜数。则某之事。非所谓不可辞之地。而不可避之时也。论者又以为人臣之事其君。与人子之事其亲。其势不可得而兼也。其材不足以任事。而势不可以去亲之左右。则致为臣而养可也。某又窃以为不然。古之民也有常产矣。然而事亲者犹将轻其志。重其

禄。所以为养。今也仕则有常禄。而居则无常产。而特将轻去其所以为养。非所谓人子事亲之义也。且某之村固不足以任使事矣。然尚有可任者。在吾君吾相处之而已耳。固不可以去亲之左右矣。然任岂有不便于养者乎。在吾君吾相处之而已耳。然以某之贱。未尝得比于门墙之侧。而慨然以鄙朴之辞。自通于阁下之前。欲得其所求。自常人观之。宜其终齟齬而无所合也。自君子观之。由君子之道以相天下。则宣不为远近易虑。而不以亲疎改施。如天之无不燠。而施之各以其命之所宜。如地之无不载。而生之各以其性之所有。被常人之心。区区好忤而自私。不恕己以及物者。岂足以量之耶。伏惟阁下垂听而念焉。使天下士无复思古之君子。而乐出乎阁下之时。而又使常人之观阁下者。不能量也。岂非君子所愿而乐者乎。冒黷威尊。不任惶恐之至。

答王深父书

某学未成而仕。仕又不能俛仰以赴时事之会。居非其好。任非其事。又不能远引以避小人之谤讟。此其所以为不肖而得罪于君子者。而足下之所知也。往者足下遽不弃绝。手书勤勤。尚告以其所不及。幸甚幸甚。顾私心尚有欲言。未知可否。试尝言之。某尝以谓古者至治之世。然后备礼而致刑。不备秘之世。非无礼也。有所不备耳。不致刑之世。非无刑也。有所不致耳。故某于江东。得吏之大罪。有所不治。而治其小罪。不知者以谓好伺人之小过以为明。知者又以为不果于除恶。而使恶者反资此以为

言。某乃异于此。以为方今之理。势未可以致刑。致刑则刑重矣。而所治者少。不致刑则刑轻矣。而所治者多。理势固然也。一路数千里之间。吏方苟简白然。狃于养交取容之俗。而吾之治者五人。小者罚金。大者才绌一官。而岂足以为多乎。工尹商阳非嗜杀人者。犹杀三人而止。以为不如是不足以反命。某之事不幸而类此。若夫为此纷纷而无与于道之废兴。则既亦知之矣。抑所谓君子之仕行其义者。窃有意焉。足下以为如何。自江东日得毁于流俗之士。顾吾心未尝为之变。则吾之所存。固无以媚斯世而不能合乎流俗也。及吾朋友亦以为言。然后怵然自疑。且有自悔之心。徐自反念。古者一道德以同天下之俗。士之有于世也。人无异论。今家异道。人殊德。又以爱憎喜怒变事实而传之。则吾友庸讵非得于人之异论变事实之传而后疑我之言乎。况足下知我深。爱我厚。吾之所以日夜向往而不忘者。安得不尝试言吾之所自为。以冀足下之察我乎。使吾自为如此而可以无罪。固大善。即足下尚有以告我。使释然知其所以为罪。虽吾往者已不及。尚可以为来者之戒。幸留意以报我。无忽。考略曰。此与曾子固答王介甫第二书。似俱言提点江东刑狱时事。但不见分甫与子固书。深父来书亦不见。今第录此书。可互观而得之。

上仁宗皇帝言事书

臣愚不肖。蒙恩备使一路。今又蒙恩召还阙廷。有所任属。而当以使事归报陛下。不自知其无以称职。而敢缘使事之所及。冒言天下之事。伏惟陛下详思而择其中。幸

甚。臣窃观陛下有恭俭之德。有聪明睿智之才。夙兴夜寐。无一日之懈。声色狗马观游玩好之事。无纤介之蔽。而仁民爱物之意。孚于天下。而又公选天下之所愿以为辅相者。属之以事。而不贰于谗邪倾巧之臣。此虽二帝三王之用心。不过如此而已。宜其家给人足。天下大治。而效不至于此。顾内则不能无以社稷为忧。外则不能无惧于夷敌。天下之财力日以困穷。而风俗日以衰坏。四方有志之士。惴惴然常恐天下之久不安。此其故何也。患在不知法度故也。今朝廷法严令具。无所不有。而臣以谓无法度者何哉。方今之法度。多不合乎先王之政故也。孟子曰。有仁心仁闻而泽不加于百姓者。为政不法于先王之道故也。以孟子之说。观方今之失。正在于此而已。夫以今之世。去先王之世远。所遭之变。所遇之势不一。而欲一一修先王之政。虽甚愚者犹知其难也。然臣以谓今之失患在不法先王之政者。以调当法其意而已。夫二帝三王。相去盖千有馀载。一治一乱。其盛衰之时具矣。其所遭之变。所遇之势亦各不同。其施設之方亦皆殊。而其为天下国家之意。本末先后。未尝不同也。臣故曰当法其意而已。法其意。则吾所改易更革。不至乎倾骇天下之耳目。嚣天下之口。而固已合乎先王之政矣。虽然以方今之势揆之。陛下虽欲改易更革天下之事。合于先王之意。其势必不能也。陛下有恭俭之德。有聪明睿智之才。有仁民爱物之意。诚加之意。则何为而不成。何欲而不得。然而臣顾以谓陛下虽欲改易更革天下之事合于先王之意。其势必不能者。何也。以方今天下之人才不足故也。臣尝试窃观天下在位之

人。未有乏于此时者也。夫人才乏于上。则有沉废伏匿在下而不为当时所知者矣。臣又求之于闾巷草野之间。而亦未见其多焉。岂非陶冶而成之者非其道而然乎。臣以谓方今在位之人才不足者。以臣使事之所及。则可知矣。今以一路数千里之间。能推行朝廷之法令。知其所缓急。而一切能使民以修其职事者甚少。而不才苟简贪鄙之人。至不可胜数。其能讲先王之意以合当时之变者。盖闾郡之间往往而绝也。朝廷每一令下。其意虽善。在位者犹不能推行。使膏泽加于民。而吏辄缘之为奸以扰百姓。臣故曰在位之人才不足。而草野闾巷之间亦未见其多也。夫人才不足。则陛下虽欲改易更革天下之事以合先王之意。大臣虽有能当陛下之意而欲领此者。九州之大。四海之远。孰能称陛下之指以一二推行此而人人蒙其施者乎。臣故曰其势必未能也。孟子曰。徒法不能以自行。非此之谓乎。然则方今之急。在于人才而已。诚能使天下之才众多。然后在位之才。可以择其人而取足焉。在位者得其才矣。然后稍视时势之可否。而因人情之患苦。变更天下之弊法。以趋先王之意。甚易也。今之天下。亦先王之天下。先王之时人才尝众矣。何至于今而独不足乎。故曰陶冶而成之者。非其道故也。商之时。天下尝大乱矣。在位贪毒祸败。皆非其人。及文王之起。而天下之才尝少矣。当是时文王能陶冶天下之士。而使之皆有士君子之才。然后随其才之所有而官使之。诗曰。岂弟君子。遐不作人。此之谓也。及其成也。微贱兔置之人。犹莫不好德。兔置之诗是也。又况于在位之人乎。夫文王惟能如此。故以征则服。以守则

治。诗曰。奉璋峨峨。髦士攸宜。又曰。周王于迈。六师及之。言文王所用。文武各得其才而无废事也。及至夷厉之乱。天下之才又尝少矣。至宣王之起。所与图天下之事者。仲山甫而已。故诗人欢之曰。德輶如毛。惟仲山甫举之。爱莫助之。盖悯人士之少而山甫之无助也。宣王能用仲山甫。推其类以新美天下之士。而后人才复众。于是内修政事。外讨不庭。而复有文武之境土。故诗人美之曰。薄言采芑。于彼新田。于此薳畝。言宣王能新美天下之士。使之有可用之才。如农夫新美其田。而使之有可采之芑也。由此观之。人之才。未尝不自人主陶冶而成之者也。所谓陶冶而成之者何也。亦教之养之取之任之。有其道而已。所谓教之之道何也。古者天子诸侯。自国至于乡党。皆有学。博置教导之官。而严其选。朝廷礼乐刑政之事。皆在于学。士所观而习者。皆先王之法言德行治天下之意。其材亦可以为天下国家之用。苟不可以为天下国家之用。则不教也。苟可以为天下国家之用者。则无不在于学。此教之之道也。所谓养之之道何也。饶之以财。约之以礼。裁之以法也。何谓饶之以财。人之情不足于财。则贪鄙苟得。无所不至。先王知其如此。故其制禄。自庶人之在官者。其禄已足以代其耕矣。由此等而上之。每有加焉。使其足以养廉耻而离于贪鄙之行。犹以为未也。又推其禄以及其子孙。谓之世禄。使其生也。既于父子兄弟妻子之养。婚姻朋友之接。皆无憾矣。其死也。又于子孙无不足之忧焉。何谓约之以礼。人情足于财而无礼以节之。则又放僻邪侈。无所不至。先王知其如此。故为之制度。

婚丧祭养燕享之事。服食器用之物。皆以命数为之节。而齐之以律度量衡之法。其命可以为之而财不足以具。则弗具也。其财可以具而命不得为之者。不使有铢两分寸之加焉。何谓裁之以法。先王于天下之士。教之以道艺矣。不帅教。则待之以屏弃远方终身不齿之法。约之以礼矣。不循礼则待之以流杀之法。王制曰。变衣服者其君流。酒诰曰。厥或诰曰群饮。汝勿佚。尽执拘以归于周。予其杀。夫群饮变衣服。小罪也。流杀大刑也。加小罪以大刑。先王所以忍而不疑者。以为不如是不足以一天下之俗而成吾治。夫约之以礼。裁之以法。天下所以服从无抵冒者。又非独其禁严而治察之所能致也。盖亦以吾至诚恳恻之心。力行而为之倡。凡在左右通贵之人。皆顺上之欲而服行之。有一不帅者。法之加必自此始。夫上以至诚行之。而贵者知避上之所恶矣。则天下之不罚而止者众矣。故曰此养之之道也。所谓取之之道者何也。先王之取人也。必于乡党。必于庠序。使众人推其所谓贤能。书之以告于上而察之。诚贤能也。然后随其德之大小才之高下而官使之。所谓察之者。非专用耳目之聪明。而听私于一人之口也。欲审知其德。问以行。欲审知其才。问以言。得其言行。则试之以事。所谓察之者。试之以事是也。虽尧之用舜。亦不过如此而已。又况其下乎。若夫九州之大。四海之远。万官亿丑之贱。所须士大夫之才则众矣。有天下者。又不可以一一自察之也。又不可以偏属于一人。而使之于一日二日之间。考试其行能而进退之也。盖吾已能察其才行之大者以为大官矣。因使之取其类以持久试之。而考其

能者以告于上。而后以爵命禄秩予之而已。此取之之道也。所谓任之之道者何也。人之才德高下厚薄不同。其所任有宜有不宜。先王知其如此。故知农者以为后稷。知工者以为共工。其德厚而才高者以为之长。德薄而才下者以为之佐属。又以久于其职。则上狃习而知其事。下服驯而安其教。贤者则其功可以至于成。不肯者则其罪可以至于著。故久其任而待之以考绩之法。夫如此。故智能才力之士。则得尽其智以赴功。而不息其事之不终。其功之不就也。偷惰苟且之人。虽欲取容于一时。而顾^廖辱在其后。安敢不勉乎。若夫无能之人。固知辞避而去矣。居职任事之日久。不胜任之罪。不可以幸而免故也。彼且不敢冒而知辞避矣。尚何有比周谗谄争进之人乎。取之既已详。使之既已当。处之既已久。至其任之也。又专焉。而不一一以法束缚之。而使之得行其意。尧舜之所以理百官而熙众工者。以此而已。书曰。三载考绩。三考黜陟幽明。此之谓也。然尧舜之时。其所黜者则闻之矣。盖四凶是也。其所陟者。则皋陶稷契。皆终身一官而不徙。盖其所谓陟者。特加之爵命禄赐而已耳。此任之之道也。夫教之养之取之任之之道如此。而当时人君又能与其大臣。悉其耳目心力至诚惻怛思念而行之。此其人臣之所以无疑。而于天下国家之事。无所欲为而不得也。方今州县虽有学。取墙壁具而已。非有教导之官。长育人才之事也。唯太学有教导之官。而亦未尝严其选。朝廷礼乐刑政之事。未尝在于学。学者亦漠然自以礼乐刑政为有司之事。而非己所当知也。学者之所教。讲说章句而已。讲说章句。固在古者教

人之道也。近岁乃始教之以课试之文章。夫课试之文章。非博诵强学穷日之力则不能。及其能工也。大则不足以用天下国家。小则不足以为天下国家之用。故虽白首于庠序。穷日之力以帅上之教。乃使之从政。则茫然不知其方者。皆是也。盖今之教者。非特不能成人之才而已。又从而困苦毁坏之。使不得成才者。何也。夫人之才。成于专而毁于杂。故先王之处民才。处工于官府。处农于畎亩。处商贾于肆。而处士于庠序。使各专其业而不见异物。惧异物之足以害其业也。所谓士者。又非特使之不得见异物而已。一示之以先王之道。而百家诸子之异说。皆屏之而莫敢习者焉。今士之所宜学者。天下国家之用也。今悉使置之不教。而教之以课试之文章。使其耗精疲神。穷日之力以从事于此。及其任之以官也。则又悉使置之。而责之以天下国家之事。夫古之人以朝夕专其业于天下国家之事。而犹才有能有不能。今乃移其精神。夺其日力。以朝夕从事于无补之学。及其任之以事。然后卒然责之以为天下国家之用。宜其才之足以有为者少矣。臣故曰非特不能成人之才。又从而困苦毁坏之。使不得成才也。又有甚害者。先王之时。士之所学者。文武之道也。士之才有可以为公卿大夫。有可以为士。其才之大小宜不宜则有矣。至于武事。则随其才之大小。未有不学者也。故其大者居则为六官之卿。出则为六军之将也。其次则比閭族党之师。亦皆卒伍师旅之帅也。故边疆宿卫。皆得士大夫为之。而小人不得奸其任。今之学者。以为文武异事。吾知治文事而已。至于边疆宿卫之任。则推而属之于卒伍。往往天下

奸悍无赖之人。苟其才行。足自托于乡里者。亦未有肯去亲戚而从召募者也。边疆宿卫。此乃天下之重任。而人主之所当慎重者也。故古者教士以射御为急。其他技能。则视其人才之所宜而后教之。其才之所不能则不强也。至于射则为男子之事。人之生有疾则已。苟无疾。未有去射而不学者也。在庠序之间。固当从事于射也。有宾客之事则以射。有祭祀之事则以射。别士之行同能偶则以射。于礼乐之事。未尝不寓以射。而射亦未尝不在于礼乐祭祀之间也。易曰。弧矢之利。以威天下。先王岂以射为可以习揖让之仪而已乎。固以为射者武事之尤大。而威天下守国家之具也。居则以是习礼乐。出则以是从战伐。士既朝夕从事于此而能者众。则边疆宿卫之任皆可以择而取也。夫士尝学先王之道。其行义尝见推于乡党矣。然后因其才而托之以边疆宿卫之事。此古之人君所以推干戈以属之人。而无内外之虞也。今乃以夫天下之重任。人主所当至慎之选。推而属之奸悍无赖才行不足自托于乡里之人。此方今所以惴惴然常抱边疆之忧。而虞宿卫之不足恃以为安也。今孰不知边疆宿卫之士。不足恃以为安哉。顾以为天下学士以执兵为耻。而亦未有能骑射行阵之事者。则非召募之卒伍。孰能任其事者乎。夫不严其教。高其选。则士之以执兵为耻。而未尝有能骑射行阵之事。固其理也。凡此皆教之非其道故也。方今制禄。大抵皆簿。自非朝廷侍从之列。食口稍众。未有不兼农商之利而能充其养者也。其下州县之吏。一月所得。多者钱八九千。少者四五千。以守选待除守阙通之。盖六七年而后得三年之禄。计一月所

得。乃实不能四五千。少者乃实不能及三四千而已。虽厮养之给。亦窘于此矣。而其养生丧死婚姻葬送之事。皆当于此。夫出中人之上者。虽穷而不失为君子。出中人之下者。虽泰而不失为小人。唯中人不然。穷则为小人。泰则为君子。计天下之士。出中人之上下者千百而无十一。穷而为小人。泰而为君子者。则天下皆是也。先王以为众不可以力胜也。故制行不以己。而以中人为制。所以因其欲而利道之。以为中人之所能守。则其志可以行乎天下而推之后世。以今之制禄。而欲士之无毁廉耻。盖中人之所不能也。故今官大者往往交赂遗。营货产。以负贪污之毁。官小者贩鬻乞丐。无所不为。夫士已尝毁廉耻以负累于世矣。则其偷惰取容之意起。而矜奋自强之心息。则职业安得而不弛。治道何从而兴乎。又况委法受贿侵牟百姓者。往往而是也。此所谓不能饶之以财也。婚丧奉养。服食器用之物。皆无制度以为之节。而天下以奢为荣。以俭为耻。苟其财之可以具。则无所为而不得。有司既不禁。而人又以此为荣。苟其财不足而不能自称于流俗。则其婚丧之际。往往得罪于族人亲姻。而人以为耻矣。故富者贪而不知止。贫者则强勉其不足以追之。此士之所以重困。而廉耻之心毁也。凡此所谓不能约之以礼也。方今陛下躬行俭约以率天下。此左右通贵之臣所亲见。然而其闺门之内。奢靡无节。犯上之所恶以伤天下之教者。有已甚者矣。未闻朝廷有所放绌以示天下。昔周之人拘群饮而被之以杀刑者。以为酒之末流生害。有至于死者众矣。故重禁其祸之所自生。重禁祸之所自生。故其施刑极省。而人之

抵于祸败者少矣。今朝廷之法。所尤重者独贪吏耳。重禁贪吏。而轻奢靡之法。此所谓禁其末而弛其本。然而世之识者。以为方今官冗。而县官财用已不足以供之。其亦蔽于理矣。今之入官诚冗矣。然而前世置员盖甚少。而赋禄又如此之薄。则财用之所不足。盖亦有说矣。吏禄岂足计哉。臣于则利固未尝学。然窃观前世治财之大略矣。盖因天下之力以生天下之财。取天下之财以供天下之费。自古治世。未尝以不足为天下之公患也。患在治财无其道耳。今天下不见兵革之具。而元元安土乐业。人致己力以生天下之财。然而公私常以困穷为息者。殆以理财未得其道。而有司不能度世之宜而通其变耳。诚能理财以其道而通其变。臣虽愚。固知增吏禄不足以伤经费也。方今法严令具。所以罗天下之士。可谓密矣。然而亦尝教之以道艺。而有不帅教之刑以待之乎。亦尝约之以制度。而有不循理之刑以待之乎。亦尝任之以职事。而有不任事之刑以待之乎。夫不先教之以道艺。诚不可以诛其不帅教。不先约之以制度。诚不可以诛其不循理。不先任之以职事。诚不可以诛其不任事。此三者。先王之法所尤急也。今皆不可得诛。而薄物细故非害治之急者。为之法禁。月异而岁不同。为吏者至于不可胜记。又况能一一避之而无犯者乎。此法令所以玩而不行。小人有幸而免者。君子有不幸而及者焉。此所谓不能裁之以刑也。凡此皆治之非其道也。方今取士。强记博诵而略通于文辞。谓之茂才异等贤良方正。茂才异等贤良方正者。公卿之选也。记不必强。诵不必博。略通于文辞而又尝学诗赋。则谓之进士。进士之高

者。亦公卿之选也。夫此三科所得之技能。不足以为公卿。不待论而后可知。而世之议者。乃以为吾尝以此取天下之士。而才之可以为公卿者常出于此。不必法古之取人而后得士也。其亦蔽于理矣。先王之时。尽所以取人之道。犹惧贤者之难进而不肖者之杂于其间也。今悉废先王所以取士之道。而殴天下之才士。悉使为贤良进士。则士之才可以为公卿者。固宜为贤良进士。而贤良进士。亦固宜有时而得才之可以为公卿者也。然而不肖者苟能雕虫篆刻之学。以此进至乎公卿。才之可以为公卿者。困于无补之学。而以此绌死于严野。盖十八九矣。夫古之人有天下者。其所以慎择者公卿而已。公卿既得其人。因使推其类以聚于朝廷。则百司庶物。无不得其人也。今使不肖之人幸而至乎公卿。因得推其类聚之朝廷。此朝廷所以多不肖之人。而虽有贤智。往往困于无助。不得行其意也。且公卿之不肖。既推其类以聚于朝廷。朝廷之不肖。又推其类以备四方之任使。四方之任使者。又各推其不肖以布于州郡。则虽有同罪举官之科。岂足恃哉。适以为不肯者之资而已。其次九经五经学究明法之科。朝廷固已常患其无用于世。而稍责之以大义矣。然大义之所得。未有以贤于故也。今朝廷又开明经之选。以进经术之士。然明经之所取。亦诵记而略通于文辞者则得之矣。彼通先王之意而可以施于天下国家之用者。顾未必得与此选也。其次则恩泽子弟。庠序不教之以道艺。官司不考问其才能。父兄不保任其行义。而朝廷辄以官子之而任之以事。武王数纣之罪。则曰官人以世。夫官人以世而不计其才行。此乃纣之

所以乱亡之道。而治世之所无也。又其次曰流外。朝廷固已挤之于廉耻之外。而限其进取之路矣。顾属之以州县之事。使之临士民之上。岂所谓以贤治不肖者乎。以臣使事之所及。一路数千里之间。州县之吏。出于流外者往往而有。可属任以事者殆无二三。而当防闲其奸者皆是也。盖古者有贤不肖之分。而无流品之别。故孔子之圣而尝为季氏吏。盖虽为吏而亦不害其为公卿。及后世有流品之别。则凡在流外者。其所成立。固尝自置于廉耻之外。而无高人之意矣。夫以近世风俗之流靡。自虽士大夫之才。势足以进取。而朝廷尝奖之以礼义者。晚节末路。往往怵而为奸。况又其素所成立无高人之意。而朝廷固已挤之于廉耻之外限其进取者乎。其临人亲职。放僻邪侈。固其理也。至于边疆宿卫之选。则臣固已言其失矣。凡此皆取之非其道也。方今取之既不以其道。至于任之。又不问其德之所宜。而问其出身之后先。不论其才之称否。而论其历任之多少。以文学进者。且使之治财。已使之治财矣。又转而使之典狱。已使之与狱矣。又转而使之治礼。是则一人之身而责之以百官之所能备。宜其人才之难为也。夫责人以其所难为。则人之能为者少矣。人之能为者少。则相率而不为。故使之典礼。未尝以不知礼为忧。以今之典礼者未尝学礼故也。使之典狱。未尝以不知狱为耻。以今之典狱者未尝学狱故也。天下之人。亦已渐渍于失教。被服于成俗。见朝廷有所任使。非其资序。则相议而讪之。至于任使之不当其才。未尝有非之者也。且在位者数徙。则不得久于其官。故上不能狃习而知其事。下不肯服驯而安其

教。贤者则其功不可以及于成。不肖者则其罪不可以至于著。若夫迎新将故之劳。缘绝簿书之弊。固其害之小者。不足悉数也。设官大抵皆当久于其任。而至于所部者远。所任者重。则尤宜久于其官。而后可以责其有为。而方今尤不得久于其官。往往数日辄迁之矣。取之既已不详。使之既已不当。处之既已不久。至于任之则又不专。而又一以法束缚之。不得行其意。臣故知当今在位多非其人。稍假借之权。而不一一以法束缚之。则放恣而无不为。虽然。在位非其人而恃法以为治。自古及今未有能治者也。即使在位皆得其人矣。而一一以法束缚之。不使之得行其意。亦自古及今。未有能治者也。夫取之既已不详。使之既已不当。处之既已不久。任之又不专。而又一以法束缚之。故虽贤者在位。能者在职。与不肖而无能者殆无以异。夫如此。故朝廷明知其贤能足以任事。苟非其资序。则不以任事而辄进之。虽进之。士犹不服也。明知其无能而不肖。苟非有罪为在事者所劾。不敢以其不胜任而辄退之。虽退之。士犹不服也。彼诚不肯无能。然而士不服者何也。以所谓贤能者任其事。与不肖而无能者亦无以异故也。臣前以谓不能任人以职事而无不任事之刑以待之者。盖谓此也。夫教之养之取之任之。有一非其道。则足以败天下之人才。又况兼此四者而有之。则在位不才苟简贪鄙之人。至于不可胜数。而草野闾巷之间。亦少可任之才。固不足怪。诗曰。国虽靡止。或圣或否。民虽靡旻。或哲或谋。或肃或艾。如彼泉流。无沦胥以败。此之谓也。夫在位之人才不足矣。而闾巷草野之间亦少可用之才。则岂

特行先王之政而不得也。社稷之托。封疆之守。陛下其能久以天幸为常。而无一旦之忧乎。盖汉之张角三十六万。同日而起。所在郡国莫能发其谋。唐之黄巢横行天下。而所至将吏无敢与之抗者。汉唐之所以亡。祸自此始。唐既亡矣。陵夷以至五代。而武夫用事。贤者伏匿消沮而不见。在位无复有知君臣之义上下之礼者也。当是之时。变置社稷。盖甚于弈棋之易。而元元肝脑涂地。幸而不转死于沟壑者无几耳。夫人才不足。其患盖如此。而方今公卿大夫。莫肯为陛下长虑后顾。为宗庙万世计。臣窃惑之。昔晋武帝趣过目前。而不为子孙长远之谋。当时在位。亦皆偷合苟容。而风俗荡然。弃礼义。捐法制。上下同失。莫以为非。有识固知其将必乱矣。而其后果海内大扰。中国列于夷狄者二百余年。伏惟三庙祖宗神灵所以付属陛下。固将为万世血食。而大庇元元于无穷也。臣愿陛下鉴汉唐五代之所以乱亡。惩晋武苟且因循之祸。明诏大臣。思所以陶成天下之才。虑之以谋。计之以数。为之以渐。斯为合于当世之变。而无负于先王之意。则天下之人才不胜用矣。人才不胜用。则陛下何求而不得。何欲而不成哉。夫虑之以谋。计之以数。为之以渐。则成天下之才甚易也。臣始读孟子。见孟子言王政之易行。心则以为诚然。及见与慎子论齐鲁之地。以为先王之制国。大抵不过百里者。以为今有王者起。则凡诸侯之地或千里或五百里。皆将损之至于数十百里而后止。于是疑孟子虽贤。其仁智足以一天下。亦安能毋劫之兵革。而使数百千里之强国一旦肯损其地之十八九。比于先王之诸侯。至其后观汉

武帝用主父偃之策。令诸侯王地悉得推恩封其子弟。而汉亲临定其号名。辄别属汉。于是诸侯王之子弟各有分土。而势强地大者。卒以分析弱小。然后知虑之以谋。计之以数。为之以渐。则大者固可使小。强者固可使弱。而不至乎倾骇变乱败伤之衅。孟子之言不为过。又况今欲改易更革。其势非若孟子所为之难也。臣故曰虑之以谋。计之以数。为之以渐。则其为甚易也。然先王之为天下。不患人之不为。而患人之不能。不患人之不能。而患己之不勉。何谓不患人之不为而患人之不能。人之情所愿得者。善行美名尊爵厚利也。而先王能操之以临天下之士。天下之士有能遵之以治者。则悉以其所愿得者以与之。士不能则已矣。苟能则孰肯舍其所愿得。而不自勉以为才。故曰不患人之不为患人之不能。何谓不患人之不能而患己之不勉。先王之法。所以待人者尽矣。自非下愚不可移之才。未有不能赴者也。然而不谋之以至诚惻怛之心。力行而先之。未有能以至诚惻怛之心力行而应之者也。故曰不患人之不能而患己之不勉。陛下诚有意乎成天下之才。则臣愿陛下勉之而已。臣又观朝廷异时欲有所施为变革。其始计利害未尝熟也。顾有一流俗侥幸之人不悦而非之。则遂止而不敢。夫法度立。则人无独蒙其幸者。故先王之政虽足以利天下。而当其承弊坏之后。侥幸之时。其创法立制未尝不艰难也。以其创法立制。而天下侥幸之人亦顺悦以趋之。无有龃龉。则先王之法至今存而不废矣。惟创法立制之艰难。而侥幸之人不肯顺悦而趋之。故古之人欲有所为。未尝不先之以征诛而后得其意。诗曰。是伐是肆。是绝是

忽。四方以无拂。此言文王先征诛而后得意于天下也。夫先王欲立法度以变衰坏之俗而成人之才。虽有征诛之难。犹忍而为之。以为不若是不可以有为也。及至孔子。以匹夫游诸侯。所至则使其君臣捐所习。逆所顺。强所劣。憧憧如也。卒困于排逐。然孔子亦终不为之变。以为不如是不可以有为。此其所守盖与文王同意。夫在上之圣人莫如文王。在下之圣人莫如孔子。而欲有所施为变革。则其事盖如此矣。今有天下之势。居先王之位。创立法制。非有征诛之难也。虽有侥幸之人不悦而非之。固不胜天下顺悦之人众也。然而一有流俗侥幸不悦之言则遂止而不敢为者。惑也。陛下诚有意乎成天下之才。则臣又愿断之而已。夫虑之以谋。计之以数。为之以渐。而又勉之以成。断之以果。然而犹不能成天下之才。则以臣所闻盖未有也。然臣之所称。流俗之所不讲。而今之议者以谓迂阔而熟烂者也。窃观近世士大夫。所欲悉心力耳目以补助朝廷者有矣。彼其意。非一切利害。则以为当世所能行者士大夫既以此希世。而朝廷所取于天下之士。亦不过如此。至于大伦大法。礼义之际。先王之所力学而守者。盖不及也。一有及此。则群聚而笑之以为迂阔。今朝廷悉心于一切之利害。有司法令于刀笔之间。非一日也。然其效可观矣。则夫所谓迂阔而熟烂者。惟陛下亦可以少留神而察之矣。昔唐太宗贞观之初。人人异论。如封德彝之徒。皆以为非杂用秦汉之政。不足以为天下。能思先王之事开太宗者。魏文正公一人尔。其所施設。虽未能尽当先王之意。抑其大略可谓合矣。故能以数年之间。而天下几致刑措。

中国安宁。蛮夷顺服。自三王以来。未有如此盛时也。唐太宗之初。天下之俗犹今之世也。魏文正公之言。固当时所谓迂阔而烂熟者也。然其效如此。贾谊曰。今或言德教之不如法令。胡不引商周秦汉以观之。然则唐太宗之事。亦足以观矣。臣幸以职事归报陛下。不自知其弩下无以称职。而敢及国家之大体者。以臣蒙陛下任使而当归报。窃谓在位之人才不足。而无以称朝廷任使之意。而朝廷所以任使天下之士者。或非其理。而士不得尽其才。此亦臣使事之所及。而陛下之所宜先闻者也。释此不言。而毛举利害之一二以汙陛下之聪明。而终无补于世。则非臣所以事陛下惓惓之义也。伏惟陛下详思而择其中。天下幸甚。

附存是楼读上仁宗皇帝言事书

荆公之学原本经术。其上仁宗皇帝书。秦汉而下。未有及此者。然其后卒以新法误天下。而为当时所排击。后世所口实。则非公所学之谬。谋国之过也。以予考之。公得所以治天下之道。救天下之势。而未知所以救天下之术也。自宋承五代之馀。西北世为边患。太祖太宗尚苦于兵。至澶渊之役。和议始成。虽以景德仁爱。有不忍战其民之心。而金缗岁币数十万。岁输于边。中原之财赋耗矣。浸寻至仁宗英宗。天下安于无事。又六十馀年。而积弱之势成矣。当是之时。公以不世出之才。而又遇神宗大有为之君。其汲汲于变法者。盖欲以救国家积弱之势。振累世因循苟且之习。而非以聚敛媚君。以加息厉民。并非假财用不足以利一己之私也。观其与司马谏议书曰。人习于苟且非一日。士大夫多以不恤国事同俗自媚于众为尚。

是公慨然有志于天下之务。可见于斯矣。然犹以为未得救天下之术。何也。青苗之法。公始行之于鄞县而百姓便之。行之天下而大不便于百姓者。何也。以一县小而天下大也。且有治人无治法。得其人则治。不得其人则乱。公尝自言之矣。故一县者公之所得自为也。故其民安。天下者非公之所得自为。而必籍其人以奉行之。于是有贪吏蠹役乘势以行其私。此所以不得其人则乱。而为祸于天下也。若夫理财。亦何恶于荆公哉。夫子言足食足兵。富而后教之。而孟子以劝农桑畜鸡豚为王道之始。则曷不并此而亦议之乎。南渡以后。画江而守。偏安于钱塘一隅。当斯时也。土地日益蹙。而生殖日益寡。至是积弱之势尤甚于前。以至于亡国。则亦苟且因循不振之故也。于荆公夫何罪。公有志于任天下之重。在于变更法度慎选人才。先是范文正公应诏条陈十事。所援易言穷则变。变则通。通则久。甚切。谓国家革五代之乱。垂八十年。纲纪制度。日削月侵。官壅于下。民困于外。不可不更张以救之。又论明黜陟。

必三载考绩。精贡举。必先策论而后诗赋。此皆为公书中所必欲行者。而范公已先言之。安有如后人所谓议论高奇哉。公称唐太宗用魏文正公为相。天下几致刑措。自三王以来未有如此盛时。其他河北民叹息行所赞美于诗篇者。又不一而足。而造谤者且曰安石甚菲薄太宗。则诗文具在。何悉与之不合耶。要之荆公不得行其志于天下。则举朝攻新法者败之。而斯文之在天壤间。终不失为悬诸日月不刊也矣。

附读酒诰

酒诰曰。厥或诰曰群饮。汝弗佚。尽执拘以归于周。予其杀。苏氏子瞻曰。予其杀者未必杀也。犹今法曰当斩者皆具狱以待命。不必死也。然必立法者。欲人畏而不敢犯也。群饮盖亦当时之法。有群聚饮酒谋为大奸者。其详不可得闻矣。如今法有曰夜聚晓散者皆死罪。合聚而为妖逆者也。使后世不知其详而徒闻其名。凡民夜相过者辄杀之。可乎。又拟进士对殿策。曰。夫人相与饮酒而辄杀之。虽桀纣之暴不至此。子瞻盖讥切荆公。今见于上仁宗皇帝书是也。或曰荆公之刻核。不如子瞻之平易近人。宜乎子瞻以此自喜。既自录入书传。而后之注书传者。亦采取而存之也。予曰否否。予于斯见苏子鹵莽经义。盖未察纣恶之所以稔。与酒诰之所以作也。当殷纣之未丧也。微子比干箕子三臣者皆忧之。微子曰。我用沈酗于酒。用乱败厥德于下。箕子之言曰天毒降灭荒殷邦。方兴沈酗于酒。以纣之败德丧邦而皆曰于酒。则酒之为害何其大也。及周既灭殷。妹土犹染旧俗。故武王诰康叔曰天降威我民用大乱丧德。亦罔非酒惟行。越小大邦用丧。亦罔非酒为辜。即异日周公作无逸以戒成王。亦曰毋若殷王受之迷乱凶于酒德哉。夫酒之害人。一至于此。计此时非有大创之。则其法不行。其祸不止。故曰群饮汝弗佚尽拘执以归于周予其杀者。盖立法之严。救时之弊。不得不然也。即苏子曰。予其杀者未必杀。亦圣人用刑之宽。事势之或有然者耳。今也以群饮而度为群聚饮酒谋为大奸。比于今法夜聚晓散为妖逆者。夫谋为大奸。聚为妖逆。此皆罪在不

赦。所谓不待教而诛者也。如使群饮者果谋为大奸。则恶至重而酒为轻。武王又何故讳其至重者。录其少轻者。而惟罪之曰群饮。令后世不知谋为大奸之可诛。而但疑群饮受诛为大刻。圣人立法。岂若是之迂耶。然则由苏子之说。愈有以启后世之惑而已矣。且今观荆公此书。其曰群饮小罪也。杀者大刑也。加小罪以大刑。先王所以忍而不疑者。以为不如是不足以一天下之俗而成吾治。而其后又申言之曰。昔周之人拘群饮而被之以杀刑者。以为酒之未流生害。有至于死者众矣。故重禁其祸之所自生。重禁其祸之所自生。故其施刑极省。而人之抵于祸败老少矣。以荆公为说若此。亦辟以止辟之义。安见荆公之刻核不如苏子之平易近人哉。吾故曰苏子鹵莽经义。盖未察纣恶之所以稔与酒诰之所以作也。

与逢原第一书

某顿首逢原足下。比得足下于客食中。窘窘相造谢。不能取一日之闲。以与足下极所欲言者。而舟即东矣。间阅足下之诗。切有疑焉。不敢不以告。足下诗有欢苍生泪垂之说。夫君子之于学也。固有志于天下矣。然先吾身而后吾人。吾身治矣。而人之治不治。係吾得志与否耳。身犹属于命。天下之治。其可以不属于命乎。孔子曰。不知命无以为君子。又曰道之将行也欤。命也。道之将废也欤。命也。孔子之说如此。而或以为君子之学汲汲以忧世者。惑也。惑于此而进退之行不得于孔子者。有之矣。故有孔不暇暖席之说。吾独以圣人之心未始有忧。有难予者

曰。然则圣人忘天下矣。曰是不忘天下也。否之象曰。君子以俭德避难。不可荣以禄。初六曰。拔茅茹以其彙正吉。象曰。拔茅正吉。志在君也。在君者不忘天下者也。不可荣以禄者知命也。吾虽不忘天下。而命不可必合。忧之其能合乎。易曰。遯世无闷。乐天知命。是也。诗三百。如柏舟北门之类。有忧也。然仕于其时而不得其志。不得以不忧也。仕不在于天下国家。与夫不仕者。未始有忧。君子阳阳考槃之类。是也。借有忧者不能夺圣人不忧之说。孟子曰。伊尹视天下匹夫匹妇有不被其泽者。若己推而纳之沟中。可谓忧天下也。然汤聘之。犹嚚嚚然曰。我处畎亩之间以乐尧舜之道。岂如彼所谓忧天下者。仆仆自枉而幸售其道哉。又论禹稷颜回同道。曰乡邻有鬻者被发纓冠而救之。则惑也。今穷于下。而曰我忧天下至于恸哭者。无乃近救乡邻之事乎。孔子所以极其说于知命不忧者。欲人知治乱有命。而进不可以苟。则先王之道得伸也。世有能论知命之说。而不能重进退者有矣。由知及之。仁不能守之也。始得足下文。特爱足下之才耳。既而见足下衣荆履缺。坐而语。未尝及己之穷。退而询足下终岁食不荤。不以丝忽妄售于人。世之自立如足下者有几。吾以谓知及之仁又能守之。故以某之所学报足下。

寄赠胡先生并序

孔孟去世远矣。信其圣且贤者。质诺书焉耳。翼之先生与予并世。非若孔孟之远也。闻荐绅先生所称述。又详于书。不待见而后知其人也。欢慕之不足。故作是诗。○

先生天下豪杰魁。胸臆广博天所开。文章事业望孔孟。不复睥睨蔡与崔。七年留滞东南州。饱足藜藿安蒿莱。独鸣道德惊此民。民之闻者源源来。高冠大带满门下。奋如百蛰乘春雷。恶人沮服善者起。昔时蹉跎今蹉回。先生不试乃能尔。城令得志如何哉。吾愿圣帝营太平。补葺廊庙枝倾颓。披旋发纆广耳目。照彻山谷多遗材。先收先生作梁柱。以次构架桷与榱。群臣面向帝深拱。仰戴堂陛方崔嵬。

度支副史应题名记

三司副史。不书前人名姓。嘉祐五年。尚书户部员外郎吕君冲之。始稽之众史。而自李宏已上至查道得其名。自杨偕已上得其官。自郭劝以下又得其在事之岁时。於是书石而铲之东壁。夫合天下之众者财。理天下之财者法。守天下之法者吏也。吏不良则有法而莫守。法不善则有财而莫理。有财而莫理。则阡陌闾巷之贱人。皆能私取予之势。擅万物之利。以与人主争黔首而放其无穷之欲。非必贵强桀大而后能。如是而天子犹为不失其民者。盖特号而已耳。虽欲食蔬衣敝。憔悴其身。愁思其心。以幸天下之给足而安吾政。吾知其犹不得也。然则善吾法而择吏以守之。以理天下之财。虽上古尧舜。犹不能毋以此为先急。而况于后世之纷纷乎。三司副使方今之大吏。朝廷所以尊宠之甚备。盖今理财之法有不善者。其势皆得以议于上而改为之。非特当守成法。吝出入。以从有司之事而已。其职事如此。则其人之贤不肖。利害施于天下何如也。观其

人。以其在事之岁时。以求其政事之见于今者。而考其所以佐上理财之方。则其人之贤不肖。与世之治否。吾可以坐而得矣。此盖吕君之志也。

相度牧马所举薛向劄子

臣等窃观自古国马盛衰。皆以所任得人失人而已。汧渭之间。未尝无牧。而非子独能蕃息于周。河陇之间。未尝无牧。而张万岁独能蕃息于唐。此前世得人之明效也。使得人而不久其官。久其官而不使得专其事。使得专其事而不临之以赏罚。亦不可以成功。今臣等相度陕西一路买马监牧。利害大纲已具奏闻。伏见权陕西转运副使薛向。精力强果。达于政事。河北便糴。陕西权监。皆已有试之效。今来相度陕西马事。尤为详悉。臣等前奏。已乞就委薛向提举陕西买马及监牧公事。今欲乞降指挥。许令久任。缘今来马价。多出于解池监利三司所支银绢绢等。又许令于陕西转运司兑换见钱。今薛向既掌解监。又领陕西财赋则通融变转。于事为便。兼臣等访问得薛向陕西係官空地。可以兴置监牧处甚多。若将来稍成决策。即可以渐兴置。盖得西戎之马。牧之于西方。不失其土性。一利也。因未尝耕垦之地。无伤于民。二利也。因向之材而就令经始。三利也。又河北有河防塘泊之患。而土多鹵鹵不毛。戎马所屯。地利不足。诸监牧多在此路。所占草地。多是肥饶。而马又不堪。未尝大假孳息。若陕西兴置监牧。渐成次第。即河北诸监。有可存者。悉以陕西良马易其恶种。有可发者。悉以肥饶之地赋民。于地不足而马所不宜

之处。以肥饶之地赋民。而收其课租。以助戎马之费。于地有馀而马所宜之处。以来尝耕垦之地牧马。而无伤于民。此又利之大者也。如允臣等所奏。即乞薛向所奏举官员。及论改旧弊。朝廷一切应副。成功则无受赏。败事则无惮罚。如此则臣等保任薛向。必能上副朝廷改法之意。如将来败事。臣等各甘同辜。取进止。

唐百家诗选序

余与宋次道同为三司判官时。次道出其家藏唐诗百馀编。谕余择其精者。次道因名曰百家诗选。废日力于此。良可悔也。虽然。欲知唐诗者观此足矣。

倪仲传唐百家诗选序

音有妙而难赏。曲有高而寡和。古今通然。无惑乎唐百家诗选之沦没于世也。予自弱冠肄业于香溪先生门。尝得是诗于先生家藏之秘。窃爱其拔唐诗之尤。清古典丽。正而不冶。凡以诗鸣于唐有惊人语者。悉罗于选中。于是心惟口诵。几欲裂去复课而学焉。先生知之。一日索而编诸笥。越至于今。不复过目者有年矣。顷有亲戚游宦南昌。因得之于临川以归。首以出示。发卷数过。不啻如获遗珠之喜。惜其道远难致。且字画漫灭。近世士大夫嗜此诗者。往往不能无恨。故镂板以新其传。庶几丞相荆国公铨择之意。有所授于后人。雅德君子。当于三冬馀暇。玩索唐世作者用心。则发而为篇章。殆见游刃馀地。运斤成风矣。乾道己丑四月望日。兰皋盘谷倪仲传书。

宋萃唐百家诗选序

昔予尝购求王荆公唐百家诗选二十卷。廋得残帙八卷于江南藏书家。庚辰秋。举示山阳故人子邱迩求。迩求好学嗜古。请依旧式重梓以广其传。予甚谊之。固序其首。略云夫物莫不聚于所好。而天地之气。有开必先。故好龙而龙降。市骏而骏来。天下之大。安知更无嗜古如迩求者。或别购其半。则几乎全矣。及梓成。果大行于时。宝爱之者比于吉光片羽。莫不思复得河东三篋以睹其全焉。先是吴中毛补季氏喜刊古本。而家中藏书最多。予因属其动求是选补季敬诺而去。旁搜远索。无日以怠。今癸未秋。补季来谒予曰。日者戾游江阴。亲见王荆公唐百家诗选二十卷于某氏藏书家。特来告公。余惊喜趣购得之。凡所亡十二卷皆在焉。总数之得百有四家。而曰百家者。举成数也。有乾道己丑盘谷倪仲傅后序。夫荆公没至孝宗乾道时。不过六七十年间。而序已云唐百家诗选沦没于世。盖由北轅南渡。播迁丧乱中。其所亡失书籍固不止此也。亦可慨夫。况乾道至今又六百年。而余寤寐之求甚久。一朝忽得。殆如香山居士所云在在处处有灵物护之者乎。于是复招迩求补刊十二卷。俾成完书。公诸同好。此固陈农之所不能求。而张安世之所不及识者也。天下赏心乐事。无逾于此。昔雷焕得丰城双剑。以为灵异之物终当化去。留一自佩送一与张华。华报书曰。详观剑文。乃干将也。莫邪何复不至。虽然天生神物。终当合耳。其后果化延津之双龙。噫。物莫不聚于所好。凡好之而不笃。笃而不久。久而怠倦以忘者。吾未见其能聚也。非迩求嗜古先梓

其半以为之招。而补季又为余勤求历久而不倦。其能终合乎哉。是故精诚之至。可以贯金石而通神明。凡事尽然。此其一徵也。康熙癸未中秋。西陂宋荦识。

除知制诰谢表

臣某言。今月初二日。伏蒙圣恩。赐臣诰勅。除臣知制诰者。高华之选。欲报常艰。固陋之身。以荣为惧。窃以自昔招智能之士。因使为侍从之官。岂特赖其虚名。谓能华国。盖将收其实用。相与致君。矧号令文章之为难。而讨论润色之所寄。苟失职不称。则为时起羞。伏维皇帝陛下。躬上圣之姿。抚久安之运。趋时有救弊之急。守器有持盈之难。当得俊良。使陪遗忘。则典司明命。出入禁门。一有瘕官。尤为累上。臣羈单贱士。朴鄙常人。仕初有志于养亲。学遂不专于为己。比更烦使。稍窃谬恩。内怀尸禄之惭。仰负食功之意。又蒙采擢。以致超逾。盖君之视臣。不使同犬马之贱。则下之报上。亦欲致冈陵之崇。况臣少习艺文。粗知名教。遭逢一旦。度越众人。惟当尽节于明时。岂敢尚怀于私计。臣无任。

上时政疏

年月日。具位臣某昧死再拜上疏尊号皇帝陛下。臣窃观自古人主。享国日久。无至诚恻怛忧天下之心。虽无暴政虐刑加于百姓。而天下未尝不乱。自秦以下。享国日久者。有晋之武帝、梁之武帝、唐之明皇。此三帝者。皆聪明

智略有功之主也。享国日久。内外无患。因循苟且。无至诚惻怛忧天下之心。趋过目前。而不为久远之计。自以祸灾可以无及其身。往往身遇灾祸而悔无所及。虽或仅得身免。而宗庙固已毁辱。而妻子固以困穷。天下之民。固以膏血涂草野。而生者不能自脱于困饿劫束之患矣。夫为人子孙。使其宗庙毁辱。为人父母。使其比屋死亡。此岂仁孝之主所宜忍者乎。然而晋梁唐之三帝以晏然致此者。自以为其祸灾可以不至于此。而不自知忽然已至也。盖夫天下至大器也。非大明法度。不足以维持。非众建贤才。不足以保守。苟无至诚惻怛忧天下之心。则不能询考贤才。讲求法度。贤才不用。法度不修。偷假岁月。则幸或可以无他。旷日持久。则未尝不终于大乱。伏惟皇帝陛下。有恭俭之德。有聪明睿智之才。有仁民爱物之意。然享国日久矣。此诚当惻怛忧天下。而以晋梁唐三帝为戒之时。以臣所见。方今朝廷之位。未可谓能得贤才。政事所施。未可谓能合法度。官乱于上。民贫于下。风俗日以薄。才力日以困穷。而陛下高居深拱。未尝有询考讲求之意。此臣所以窃为陛下计。而不能无慨然者也。夫因循苟且。逸豫而无为。可以徼幸一时。而不可以旷日持久。晋梁唐三帝者不知虑此。故灾稔祸变生于一时。则虽欲复询考讲求以自救。而已无所及矣。以古准今。则天下安危治乱。尚可以有为。有为之时。莫急于今日。过今日则臣恐亦有所不及之悔矣。然则以至诚询考而众建贤才。以至诚讲求而大明法度。陛下今日。其可以不汲汲乎。书曰。若药不瞑眩。厥疾弗瘳。臣愿陛下以终身之狼疾为忧。而不以一日

之瞑眩为苦。臣既蒙陛下采擢。使备从官。朝廷治乱安危。臣实预其荣辱。此臣所以不敢避进越之罪。而忘尽规之义。伏惟陛下深思臣言以自警戒。则天下幸甚。

曾恐作仁寿系太君吴氏墓志铭

仁寿系太君。抚州金谿吴氏。尚书都官员外郎赠尚书刑部侍郎抚州临川王公讳益之夫人。卫尉寺丞讳用之之妇。年六十有六。嘉佑八年八月辛巳。卒于京师。十月乙酉。葬于江宁府之蒋山。夫人好学强记。老而不倦。其取舍是非。有人所不能及者。然好问自下。于事未尝有所专也。其平生养舅姑甚孝。盖侍郎七子。而少子五人。吴氏出也。然夫人之爱其长子甚于少子。曰。吾爱之甚于吾子。然后家人爱之能不异于吾子也。故其子孙已壮大。有不知为异母者。居久之。二长子前死。夫人已老矣。每遇其嫠妇异甚。而身为字其孤儿。忘其力之惫也。其处内外亲疏之际。一主于恩。有谗讪踞骂己者。数困苦。常置之。不以动声色。亦未尝有所含怒于后也。有以穷归己者。急或分衣食。不为秋毫计惜。以其故至不能自给。然亦未尝不自若也。其嫁三从之孤女如己女。而待长子之母族如己族。盖笃行如此。而天性之所有也。其自奉养。未尝择衣食。其视世俗之好。无足累心者。方其隐约穷匮之时。朝廷尝选用其子。坚让至于数十。或谓可强起之。夫人曰。此非吾所以教子也。卒不强之。及处显矣。其子尝有归志。而以不足于养为忧。夫人曰。吾岂不安于命哉。安于命者非有待于外也。其子为知制诰。故事。其母得封

郡太君。夫人不许言。故卒不及封。此夫人之德见于行事之迹。而余以通家故熟于耳目者也。夫人之考讳畋。畋之配黄氏。两人者皆有善行。乡里称之。而黄氏兼喜阴阳数学。故夫人亦通于其说。七子者。曰安仁安道安石安国安世安礼安上。安仁宣州司户参军。安石尚书工部郎中知制诰。安世太平州当涂县主簿。安礼大名府莘县主簿。余未仕也。女三人。长适尚书虞部员外郎沙县张奎。次适前衢州西安县今天长朱明之。次适扬州沈季长。孙男九人曰雱、翬、旁、旂、旃、旆、旄、放。孙女九人。长适解州安邑县主簿徐公翊。次许嫁太庙斋郎吴安持。余尚幼。铭曰。嗟若人兮。洵好善兮。始终一德。仁七子兮。遗弃细故。笃九族兮。脱珥推食。光惠施兮。以义易利。能无累兮。纵心委命。志弥邵兮。谓宜百岁。奄忽逝兮。风有采蘋。经所首兮。原念美实。辑此辞兮。庶几德音。与古对兮。

虔州学记

虔于江南地最旷。大山长谷。荒翳险阻。交广闽越铜盐之贩。道所出入。椎埋盗夺鼓铸之奸。视天下为多。庆历中。尝诏上学州县。虔亦应诏。而卑陋褊迫。不足为美观。州人欲合私财迁而大之。久矣。然吏常力屈于听狱。而不暇顾此。凡二十一年。而后改筑于州所治之东南。以从州人之愿。盖经始于治平元年二月。提点刑狱宋城蔡侯行州事之时。而考之以十月者。知州事钱塘元侯也。二侯皆天下所谓才吏。故其就此不劳。而斋祠讲说。候望宿息。以至庖湍。莫不有所。又斥余财。市田及书以待学。

者。内外完善矣。于是州人相与乐二侯之适已。而来请文以记其成。余闻之也。先王所谓道德者。性命之理而已。其度数在乎俎豆钟鼓管弦之间。而常息乎难知。故为之官师。为之学。以聚天下之士。期命辩说。诵歌弦舞。使之深知其意。夫士牧民者也。牧知地之所在。则彼不知者驱之尔。然士学而不知。知而不行。行而不至。则奈何。先王于是乎有政矣。夫政非为劝沮而已也。然亦所以为劝沮。故举其学之成者以为卿大夫。其次虽未成而不害其能至者以为士。此舜所谓庸之者也。若夫道隆而德骏者。又不止此。虽天子。北面而问焉。而与之迭为宾主。此舜所谓承之者也。蔽陷畔逃。不可与有言。则达之以诲其过。书之以识其恶。待之以岁月之久而终不化。则放弃杀戮之刑随其后。此舜所谓威之者也。盖其教法。德则异之以智仁圣义忠和。行则同之以孝友睦婣任恤。艺则尽之以礼乐射御书数。淫言诡行。诡怪之术。不足以辅世。则无所容乎其时。而诸侯之所以教。一皆听于天子。天子命之矣。然后兴学。命之历数。所以时其迟速。命之权量。所以节其丰杀。命不在是。则上之人不以教。而为学者不道也。士之奔走揖让酬酢笑语升降出入乎此。则无非教者。高可以至于命。其下亦不失为人用。其流及乎既衰矣。尚可以鼓舞群众。使有以异于后世之人。故当是时。妇人之所能言。童子之所可知。有后世老师宿儒之所惑而不悟者也。武夫之所道。鄙人之所守。有后世豪杰名士之所惮而愧之者也。尧舜三代。从容无为。同四海于一堂之上。而流风馥馥欲咏欢之不息。凡以此也。周道微。不幸而有秦。君臣

莫知屈己以学而乐于自用。其所建立悖矣。而恶夫非之者。乃烧诗书。杀学士。扫除天下之庠序。然后非之者愈多而终于不胜。何哉。先王之道德。出于性命之理。而性命之理出于人心。诗书能循而达之。非能夺其所有而予以其所无也。经虽亡。出于人心者犹在。则亦安能使人舍己之昭昭而从我于聋昏哉。然是心非特秦也。当孔子时。既有欲毁乡校者矣。盖上失其政。人自为义。不务出至善以胜之。而患乎有为之难。则是心非特秦也。墨子区区不知失者在此。而发尚同之论。彼其为愚。亦独何异于秦。呜呼。道之不一久矣。扬子曰。如将复驾其所说。莫若使诸儒金口而木舌。盖有意乎辟雍学校之事。善乎其言。虽孔子出。必从之矣。今天子以盛德新即位。庶几能及此乎。今之守吏。实古之诸侯。

其异于古者。不在乎施設之不专。而在乎所受于朝廷。未有先王之法度。不在乎无所于教。而在乎所以教。未有以成士大夫仁义之材。虔虽地旷以远。得所以教。则虽悍昏黷凶抵禁触法而不悔者。亦将有以聪明其耳目而善其心。又况乎学问之民。故余为书二侯之绩。因道古今之变。及所望乎上者。使归而刻石焉。

附黄鲁直跋虔州学记遗吴季成

眉山吴季成。有子资质甚茂。季成欲其速成于士大夫之列也。夙夜督其不至。小小过差。则以鞭撻随之。余谓季成教子之意则是。所以成就其子则非也。吾闻古人胥保惠胥教诲。然后可以成就人材。未闻以鞭撻也。况父子之间哉。故手抄王荆公虔州学记遗之。使吴君父子相与讲明

学问之本。而求名师良友以成就之。使季成能慈。其子能孝。则家道肥。不疾而速矣。附陈瓘进四明尊尧集表节录
○又况临川之所学。不以春秋为可行。谓天子有北面之仪。谓君臣有迭宾之礼。礼仪如彼。名分若何。此乃衰世悔君之非。岂是先王访道之法。赣州旧学记刊于四纪之前。辟水新壅像成于一媮之手。唱如声召。应若响随。

答韩求仁书

答曰。孔子曰。管仲如其仁。仁也。扬子谓屈原如其智。不智也。犹之诗以不明为明。又以不明为昏。考其辞之终始。则其文虽同。不害其意意异也。又曰。管仲九合诸侯。一匡天下。此孟子所谓天之大任者也。不能如大人正己而物正。此孔子所谓小器者也。言各有所当。非相远也。○考略曰。孔子圣人也。孟轲自称原学孔子者也。司马迁曰。自天子王侯。中国言六艺者。折衷于夫子。而孟子论管仲。有取于曾西粲然之言。则显与孔子异矣。至荆公乃合孔孟而一之。而曰九合一匡曰大任曰器小。所谓言各有当者。而后管仲之论以定。忆前十年时。有贻我论语解者。谓由赐问管仲二章。为齐人伪书。即齐论多于鲁论二篇者是也。其说出于泾阳语录。予谓齐论多问王知道二篇。为前世所删。后人不得而见之久矣。若以此为据。安得鹵莽至此。乃越十年。则又有为论语解者。亦以此二章为齐之弟子所纪。齐人甚尊管仲。故曰子诚齐人也。知管仲晏子而已。其援引驳诘。自矜独得。岂其人果于泾阳若有不谋而合耶。泾阳语录。予未之见。若泾阳即顾宪成。

亦东林请学之人也。子曰。学之不讲。是吾尤也。孰知论语为圣人之书。世历数千年之久。奋其私智。指为伪托。其为可尤。不尤在于讲学哉。

答曰。忠足以尽己。恕足以尽物。虽孔子之道。又何以加于此。而论者或以谓孔子之道。神明不测。非忠恕之所能尽。虽然。此非所以告曾子者也。○考略曰。忠足以尽己。恕足以尽物。虽孔子之道。又何以加于此。公特依文解义。而一以贯之具是矣。自说者曰。忠天道。恕人道。忠为体。恕为用。一贯为体。忠恕为用。于是由周而来千五百年至于宋。则有无忠做恕不出之说。夫单言恕。曰有一言而可以行者恕也。而曰无忠做恕不出。可乎。由宋五百年后至于今。又有无忠做恕不出之说。夫单言忠。曰主忠信。臣事君以忠。而曰无恕做忠不出。可乎。推原所由。则皆以忠恕远道不远之中庸。强恕而行之孟子。不虽屈曾子而从子思孟轲,而欲别求所谓神明不测者。不且立说愈精。而其去夫子之道益远哉。宜介甫以为此非所以告曾子也。

答曰。孔子曰。如有所誉。其有所试矣。谓颜子三月不远仁者。盖有所试矣。虽然。颜子之行非终于此。其后孔子告之以克己复礼而请事斯语矣。夫能言动视听以礼。则盖已终身未尝违仁。非特三月而已也。

辞赴阙状

治平二年七月二十七日右臣准中书劄子。伏奉圣恩。以臣丧服既除。特授故官。召令赴阙。罪逆馀生。尚蒙齿

录。非臣陨首。所能报称。理当即日奔走就涂。而臣抱病日久。未任跋涉。见服药调理。乞候稍瘳。即时赴阙。谨具状奏闻。

辞赴阙状二

右臣伏准中书劄子。奉圣旨令体认朝廷累降指挥。疾速发赴阙。臣愚无状。屡蒙圣恩逮。自非抱疾不任职。岂敢故为逋慢。臣近已奏陈乞一分司官于江宁府居住。伏望圣慈。特赐矜许。所冀便于将理。终获有瘳。则臣虽自知无补于圣时。犹当乞备官使。仰副朝廷眷录之意。

辞赴阙状三

右臣伏准中书劄子。奉圣旨合依累蒙指挥。发来赴阙。蝼蚁微诚。不能感动。至烦朝廷。恩旨屡降。臣实惶怖。不知所为。伏念臣本以孤生。实无才用。误蒙仁宗拔擢。备数从官。当大行皇帝亮阴之际。始以亲丧解职。久尸荣禄。无补圣时。今陛下以仁孝之资。绍承圣绪。臣于私养。既无所及。唯当追先帝之遇。致身于陛下之时。若自度力用。堪任职事。何敢逋慢朝廷诏令。至于经涉岁时。缘臣自春以来。抱疾有加。心力稍有所营。即所苦滋剧。所以昧冒奏陈。乞且分司。实冀稍可支持。即乞复备官使。天听高邈。未蒙矜允。虽欲扶伏奔走阙庭。而力与原远。不能自强。伏望圣慈。察臣懇迫。命检会臣累奏。特赐指挥。臣无任瞻天屏营激切之至。

上富相公书

某以阁下在相位时。独蒙拔擢。在常人之情。固以归德于左右。然某以谓大君子以至公佐天子进天下士。而某适以不肖误在选中。阁下非故为赐也。则某宜不知所得矣。及以不孝得罪天地。扶丧南归。阁下以上宰之重。亲屈手笔。拊循慰勉。过于朝夕。出入墙屏之人。又加赐物以助其丧祭。然后慨然有感既于私心。而虽在攀号摧割之中。不能以须臾忘也。近闻以旌纛出抚近锁。而尚以衰麻故不得参问动止。卷卷之情。何可以胜。日月不处。既除丧矣。而继以疾病。又念之曲折。造次不足以自达。故旷日引久。而阙然不即叙感。实冀宽大仁明。有以容而察之而已。伏惟阁下。以盛德伟誉。功茂烈。为天下所乡往。而又忠言谏议。终始如一。此志义之士。所以尤勤勤于祝颂也。伏惟体道为国自重。以答与人之心。幸甚。

庙议劄子

准中书门下奏准治平四年闰三月八日。勅迁僖祖庙主藏之夹室。臣等闻万物本乎天。人本乎祖。故先王庙祀之制。有疏而无绝。有远而无遗。商周之王。断自稷契以下者。非绝尝以上遗之。以其自有本统承之故也。若夫尊卑之位。先后之序。则子孙虽齐圣有功。不得以加其祖考。天下万世之通道也。窃以本朝自僖祖以上。世次不可得而知。则僖祖有庙。与稷契疑无以异。今毁其庙而藏其主夹

室。替祖考之尊。而下附于子孙。殆非所以顺祖宗孝心。事亡如事存之义。求之前载。虽或有然。考合于经。乃无成宪。因情制礼。实在圣时。伏惟皇帝陛下。仁孝聪明。绍天稽古。动容周旋。惟道之从。宗祀重事。所宜博考。乞以臣等所奏付之两制。议而择取其当。○考略曰。是年九月祔僖祖及文懿皇后。祔英宗神主于太庙。是此议之未行也。

论孙觉令吏人写章疏劄子

臣今日蒙宣论召以孙觉令吏人写论列大臣章疏。臣初亦怪其不能谨密。但疑此朋友所当诲责。非人主所当谴怒。既又反复思维。陛下以觉为可听信。故擢在谏官。进贤退不肖。自其职分所当论列。虽扬言于朝廷以迪上心。于义未为失也。但令吏人写章疏。诚不足以加谴怒。凡人臣当谨密者。以君子小人消长之势未分。言有漏泄。或能致祸。如其不密。则害于其身。若遭值明主。危言正论。所无忌惮。亦何谨密之有乎。唯有奸邪小人。以枉为直。惧为公论之所不容。则惟恐其言之不密。若得此辈在位。陛下何所利乎。若陛下疑觉有交党之私。招权之奸。则恐盛德之世。不宜如此。魏郑公以为上下各存形迹。则国之广兴或未可知。若陛下不考察邪正是非。而每事如此猜防。则恐善人君子。各顾形迹。不敢尽其忠谏之言。而奸邪小人。得伺人主之疑行饒愿也。若陛下恐陈升之闻此或不自安。臣亦以为不然。汉高祖雄猜之主也。然鄂秋明论相国萧何功次。而高祖不疑。乃更加赏。亦不闻萧何以此

为嫌。陛下圣贤高速。自汉以来令德之主。皆未有能企及陛下者。每事当以尧舜三代为法。奈何心存末世徧吝之事乎。书曰。任贤勿贰。去邪勿疑。不明知其贤而任之以为贤。不明见其邪而疑之以为邪。非尧舜三代之道也。陛下以臣为可信。故圣问及之。臣敢不尽愚。今日口对未能详悉。故谨具劄子以闻。

乞制置三司条例

窃观先王之法。自几之内。赋入精粗。以百里为之差。而几外邦国。各以所有为贡。又为经用通财之法以懋迁之。其治市之货财。则亡者使有。害者使除。市之不售。货之滞于民。用则更为敛之以待不时而买者。凡此非专利也。盖聚天下之人。不可以无财。理天下之财。不可以无义。夫以义理天下之财。则转输之劳逸。不可以不均。用度之多寡。不可以不通。货贿之有无。不可以不制。而轻重敛散之权。不可以无术。今天下财用。窘急无馀。典领之官。拘于弊法。内外不以相知。盈虚不以相补。诸路上供。岁有定额。豐年便道可以多致。而不敢不赢。年俭物贵难于供备。而不敢不足。远方有倍蓰之输。中都有半价之鬻。三司发运使。按簿书促期会而已。无所可否增损于其间。至遇军国郊祀之大费。则遣使划刷。殆无馀藏。诸司财用事。往往为伏匿。不敢实言以备缓急。又尤年计之不足。则多为支移折变以取之民。纳租税数。至或倍其本数。而朝廷所用之物。多求于不产。责于非时。富商大贾。因时乘公私之急。以擅轻重敛散之权。臣

等以谓发运使总六路之赋入。而其职以制置茶盐矾税为事。军储国用。多所仰给。宜假以钱货。继其用之不给。使周知六路财赋之有无而移用之。凡糴买税敛上供之物。皆得徙贵就贱。用近易远。令在京库藏年支见在之定数所当供辨者。得以从便变卖以待上令。稍收轻重敛散之权。归之公上。而制其有无。以便转输。省劳费。去重敛。宽农民。庶岁国用可足。民财不匮矣。所有本司合置官属。许令辟举。及有合行事件。令依条例以闻。奏下制置司参议施行。

进戒疏

熙宁二年五月十一日。朝散大夫右谏议大夫参知政事护军赐柴金鱼袋臣某。昧死再拜上疏皇帝陛下。臣窃以为陛下既终亮阴。考之于经。则群臣进戒之时。而臣待罪近司。职当先事有言者也。窃闻孔子论为邦。先放郑声而后曰远佞人。仲虺称汤之德。先不迕声色不殖货利。而后曰用人惟己。盖以谓不淫耳目于声色玩好之物。然后能精于用志。能精于用志。然后能明于见理。能明于见理然后能知人。能知人然后佞人可得而远。忠臣良士。与有道之君子。类进于时。有以自竭。则法度之行。风俗之成。甚易也。若夫人主虽有过人之材。而不能早自戒于耳目之欲。至于过差。以乱其心之所思。则用志不精。用志不精。则见理不明。见理不明。则邪说波行。必窥间乘殆而作。则其至于危乱也。岂难哉。伏惟陛下即位以来。未有一声色玩好之过闻于外。然孔子圣人之盛。尚自以为七十而后敢

从心所欲也。今陛下以鼎盛之春秋。而享天下之大奉。所以惑于耳目者为不少矣。则臣之所豫虑。而陛下之所深戒。宜在于此。天之生圣人之材甚吝。而人之值圣人之时甚难。天既以圣人之材付陛下。则人亦将望圣人之泽于此。伏惟陛下自爱以成德。而自强以赴功。使后世不失圣人之名。而天下皆蒙陛下之泽。则岂非可原之事哉。臣愚不胜惓惓。唯陛下恕其狂妄而幸赐省察。

答吴孝宗书附录

比得周秀才所示书。即欲奉报。以多病多事未能如志。重承手问。尤以感愧。知生事弥困。为之奈何。某亦以姻事见迫。又田入不足。故私计亦未能不以经心。然劳佚有命。当顺以听之耳。前书所示大抵不出先志。若子经欲以文辞高世。则世之名能文辞者已无过矣。若欲以明道。则离圣人之经。皆不足以有明也。自秦汉已来。儒者唯扬雄为知言。然尚恨有所未尽。今学士大夫往往不足以知雄。则其于圣人之经。宜其有所未尽。子经诚欲以文辞高世。则无为见问矣。诚欲以明道。则所欲为子经道者。非可以一言而尽也。子经所谓斜鉴以矫矢。背柄以矫舟。此天下之所同。而舟矢已来未之改也。先志所论。有非天下之所同。而特出子经之新意者。则与矫舟矢之意为不类。又子经以为诗礼不可以相解。乃如某之学。则惟诗礼足以相解。以其理同故也。子经以谓如何。两家各多难。无由会合。许明年见过。幸甚。未尔自爱。

答手诏封还乞罢政事表劄子

臣今日具表乞罢政事。方屏营俟命。而吕惠卿至臣第。传圣旨趣臣视事。绩又奉手诏。还臣所奏。喻以天下之事。尽力固可成就。以卿所学。不宜中辍。俛听伏读。不媵蝼蚁区区感慨惻怛之至。臣蒙拔擢。备数大臣。陛下所以视遇。不为不厚矣。岂敢轻为去就。诚以陛下初访臣以事。臣即以变风俗立法度为先。今待皇期年。而法度未能一有所立。风俗未能一有所变。朝廷内外。诚行邪说。乃更多于乡时。此臣不能启迪圣心以信所言之明效也。虽无疾疚。尚当自劾以避贤路。况又昏眩。难以看读文字。即于职事当有发失。难贪陛下仁圣卓然之资。冀凭日月余光。粗有所成。而自计如此。岂容偷假名位。坐弃时日。以负所学。上孤陛下责任之意。伏望陛下哀怜矜察。许臣所乞。毋令臣得要君之嫌。重为流俗小人所毁。臣不胜祈天俟圣激切之至。取进止。

答司马谏议书

某启。昨日蒙教。窃以为与君实游处相好之日久。而议事每不合。所操之术多异故也。虽欲强聒。终必不蒙见察。故略上报。不复一一自辨。重念蒙君实视遇厚。于反复不宜覆不宜卤莽。今具道所以。冀君实或见恕也。盖儒者所争。尤在于名实。名实已明。而天下之理得矣。今君实所以见教者。以为侵官生事。征利拒谏。以致天下怨谤

也。某则以谓受命于人主。议法度。而修之于朝廷。以授之于有司。不为侵官。举先王之政以兴利除弊。不为生事。为天下理财。不为征利。避邪说。难壬人。不为拒谏。至于怨诽之多。则固前知其如此也。人习于苟且非一日。士大夫多以不恤国事同俗自媚于众为善。上乃欲变此。而某不量敌之众寡。欲出力助上以抗之。则众保为而不汹汹。然盘庚之迁。胥怨者民也。非特朝廷士大夫而已。盘庚不为怨者故改其度。度义而后勤。是而不见可悔故也。如君实责我在位久。未能助上大有为以膏泽斯民。则某知罪矣。如曰今日当一切不事事。守前所为而已。则非某之所敢知。无由会晤。不任区区向往之至。

答曾公立书

某启。示及青苗事。治道之兴。邪人不利。一兴异论。群聋和之。意不在于法也。孟子所言利者。为利吾国利吾身耳。至狗彘食人食则检之。野有饿莩则发之。是所谓政事。政事所以理财。理财乃所谓义也。一部周礼。理时居其半。周公岂为利哉。奸人者因名实之近。而欲乱之以眩上下。其如民心之愿何。始以为不请。而请者不可遏。终以为不纳。而纳者不可却。盖因民之所利而利之。不得不然也。然二分不及一分。一分不及不利而贷之。贷之不若与之。然不与之而必至于二分者。何也。为其来日之不可继也。不可继则是惠而不知为政。非惠而不费之道也。故必贷。然而有官吏之俸。犖运之费。水旱之逋。鼠雀之耗。而必欲广之以待其饥不足而直与之也。则无二分

之息可乎。则二分者亦常平之中正也。岂可易哉。公立更与深于道者论之。则某之所论。无一字不合于法。而世之哓哓者不足言也。因书示及。以为如何。

祭欧阳文忠公文

夫事有人力之可致。犹不可期。况乎天理之冥漠。又安可得而推。惟公生有闻于当时。死有传于后世。苟能如此足矣。而亦又何悲。如公器质之深厚。智识之高远。而辅学术之精微。故充于文章。见于议论。豪健俊伟。怪巧瑰琦。其积于中者浩如江河之停蓄。其发于外者烂如日星之光辉。其清音幽韵。凄如飘风急雨之骤至。其雄辞闳辩。快如轻画骏马之奔驰。世之学者无问乎识与不识。而读其文则其人可知。呜呼。自公仕宦四十年。上下往复。感世路之崎岖。虽屯遭困蹶。窜斥流离。而终不可掩者。以其公议之是非。既压复起。遂愿于世。果敢之气。刚正之节。至晚而不衰。方仁宗皇帝监朝之末年。愿念后事。谓如公者可寄以社稷之安危。及夫发谋决策。从容指愿。立定大计。谓千载而一时。功名成就。不居而去。其出处进退又庶乎英魄灵气。不随异物腐散。而长在乎箕山之侧。与颍水之湄。然天下之无贤不肖。且犹为涕泣而虚欷。而况朝士大夫。平昔游从。又予心之所向慕而瞻依。呜呼。盛衰兴废之理。自古如此。而临风想望不能忘情者。念公之不可复见。而其维与归。

观文殿学士知江宁府谢上表

臣某言。伏奉制命。授臣观文殿学士吏部尚书知江宁军府事。臣已于六月十五日到任讫。久妨贤路。上负圣时。苟逃放殒之刑。更滥褒扬之典。逸其犬马将尽之力。宠以邱墓所寄之邦。仰荷恩私。皆逾分原。臣操行不足以悦众。学术不足以趣时。独知义命之安。敢望功名之会。值遭兴运。总领繁机。惟睿广之日跻。顾卑凡而坐困。秋水方至。因知海若之难穷。大明既升。岂宜燭火之弗熄。加以精力耗于事为之众。罪戾积于几月之多。虽恃含垢之宽。终怀覆束之惧。伏蒙陛下志存善贷。为在曲成。记其事国之微诚。闵其顛天之至愆。挠黜幽之常法。示从欲之至仁。经体赞元。废任莫追于既往。承流宣化。收功尚冀于方来。臣无任。

周礼义序

士弊于俗学久矣。圣上闵焉。以经术造之。乃集儒臣。训释厥旨。将播之校学。而臣某实董周官。惟道之在政事。其贵贱有位。其后先有序。其多寡有数。其迟数有时。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。莫盛乎成周之时。其法可施于后世。其文有见于载籍。莫具乎周官之书。盖其因习以崇之。庚续以终之。至于后世无以复加。则岂特文武周公之力哉。犹四时之运。阴阳积而成寒暑。非一日出。自周之衰以至于

今。亹亹千数百矣。太平之遗迹。扫荡几尽。学者所见。无复全经。于是时也。乃欲训而发之。臣诚不自揆。然知其难也。以训而发之之为难。则又以知夫立政造事追而复之之为难。然窃观圣上致法就功。取成于心。训迪在位。有冯有翼。历岁乎乡六服承德之世矣。以所观乎今。考所学乎古。所谓见而知之者。臣诚不自揆。妄以为庶几焉。故遂昧冒自竭。而忘其材之弗及也。谨列其书为二十有二卷。凡十馀万言。上之御府。副在有司。以待制诏颁焉。谨序。蔡条铁围山丛谈○王元泽奉诏修三经义。时王介甫丞相为提举。盖以相臣之重。所以假命于其子也。吾后见鲁公与文正公二父相与谈往事。则每云诗书盖出元泽暨诸门弟子手。至若周礼新义。实丞相亲为之笔削者。及政和时。有司上言天府所籍吴氏资居检校库。而吴氏者王丞相之姻家也。且多有王丞相文书。于是朝廷悉命藏诸秘阁。用是吾得见之。周礼新义笔迹犹斜风细雨。诚介甫亲书。而后知二公之说信。

诗义序

诗三百十一篇。其义具存。其辞亡者六篇而已。上既使臣雋训其辞。又命臣某等训其义。书成以赐太学。布之天下。又使臣某为之序。谨拜手稽首言曰。诗上通乎道德。下止乎礼义。放其言之文。君子以与焉。循其道之序。圣人以成焉。然以孔子之门人。赐也商也有得于一言。则孔子悦而进之。盖其说之难明如此。则自周衰以迄于今。泯泯纷纷。岂不宜哉。伏惟皇帝陛下。内德纯茂。

则神罔时恫。外行恂达。则四方以无悔。日就月将。学有缉熙于光明。则颂之所形容。盖有不足道也。微言奥义。既自得之。又命承学之臣。训释厥遗。乐与天下共之。顾臣等所闻。如爝火焉。岂足以庚日月之馀光。姑承明制。代匱而已。传曰美成在久。故城朴之作人。以寿考为言。盖将有来者焉。追琢其章。继圣志而成之也。臣衰且老矣。尚庶几及见之。谨序。

书义序

熙宁二年。臣某以尚书入侍。遂与政。而子雱实嗣讲事。有旨为之说以献。八年下其说太学班焉。惟虞夏商周之遣文。更秦而几亡。遭汉而仅存。赖学士大夫诵说。以故不泯。而世主莫或知其可用。天纵皇帝大知。实始操之以验物。考之以决事。又命训其义。兼明天下后世。而臣父子以区区所闻。承乏与荣焉。然言之渊懿。而释以浅陋。命之重大。而承以轻眇。兹荣也。祇所以为愧欤。谨序。

洪范传

五行天所以命万物者也。故初一日五行。五事人所以继天道而成性者也。故次二曰敬用五事。五事人君所以修其心治其身者也。修其心。治其身。而后可以为政于天下。故次三曰农用八政。为政必协之岁月日星辰历数之纪。故次四曰协用五纪。既协之岁月日星辰历届数之纪。

当立之以天下之中。故次五曰建用皇极。中者所以立本。而未足以趣时。趣时。则中不中无常也。唯所施之宜而已矣。故次六曰乂用三德。有皇极以立本。有三德以趣时。而人君之能事具矣。虽然。天下之故犹不能无疑也。疑则如之何。谋之人以尽其智。谋之鬼神以尽其神。而不专用己也。故次七曰明用稽疑。虽不专用己而参之于人物鬼神。然而反身不诚不善。则明不足以尽人物。幽不足以尽鬼神。则其在我者不可以不思。在我者其得失微而难知。莫若质诸天物之显而易见。且可以为戒也。故次八曰念用庶证。自五事至于庶证。各得其序。则五神福之所集。自五事至于庶证。各失其序。则六极之所集。故次九曰乡用五福。威用六极。敬者何。君子所以直内也。言五事之本在人心而已。农者何。厚也。言君子之道施于有政。取诸此以夺取彼而已。有本以保常而后可立也。故皇极曰建。有变以趣时而后可治也。故三德曰乂。乡者慕而欲其至也。威者畏而欲其亡也。五行一曰水。二曰火。三曰木。四曰金。五曰土。何也。五行也者。成变化而行鬼神。往来乎天地之间而不穷者也。是故谓之五行。天一生水。其于物为精。精者一之所生也。地二生火。其于物为神。神者有精而后从之者也。天三生木。其于物为魂。魂从神者也。地四生金。其于物为魄。魄者有魂而后从之者也。天五生土。其于物为意。精神魂魄具而后有意。自天一至于天五。五行之生数也。以奇生者成而耦。以耦生者成而奇。其成之者皆五。五者天数之中也。盖中者所位。其材其气。其性其形。其事其情。其色其声。其臭其味。皆各

有耦。推而散之。无所不通。一柔一刚。一晦一明。故有正有邪。有美有恶。有丑有好。有凶有吉。性命之理。道德之意。皆在是矣。耦之中又有耦焉。而万物之变遂至于无穷。其相生也。所以相继也。其相克也。所以相治也。语器也以相治。故序六府以相克。语时也以相继。故序盛德所在以相生。洪范语道与命。故其序与语器与时者异也。道者万物莫不由之者也。命者万物莫不听之者也。器者道之散。时者命之运。由于道听于命而不知者。百姓也。由于道听于命而知之者。君子也。道万物而无所由。命万物而无所听。唯天下之至神。为能与于此。夫火之于水。妻道也。其于土。母道也。故神从志。无志则从意。志致一之谓精。唯天下之至精。为能合天下之至神。精与神一而不离。则变化之所为。在我而已。是故能道万物而无所由。命万物而无所听也。水曰润下。火曰炎上。木曰曲直。金曰从革。土爰稼穡。何也。北方阴极而生寒。寒生水。南方阳极而生熟。熟生火。故水润而火炎。水下而火上。东方阳动以散而生风。风生木。木者阳中也。故能变。能变故曲直。西方阴止以收而生燥。燥生金。金者阴中也。故能化。能化故从革。中央阴阳交而生湿。湿生土。土者阴阳冲气之所生也。故发之而为稼。效之而为穡。曰者所以命其物。爰者言于之稼穡而已。润着性也。炎者气也。上下者位也。曲直者形也。从革者材也。稼穡者人事也。冬物之性愬。复者性之所。故于水言其性。夏物之气交。交者气之时。故于火言其气。阳极上阴极下而后各得其位。故于水火言其位。春物之形著。故于木言其

形。秋物之材成。故于金言其材。中央人之位也。故于土言人事。水言润。则火燥土溽。木敷金效。皆可知也。火言炎。则水冽土敛。木温金清。皆可知也。水言下火言上。则木左金右土中央。皆可知也。推类而反之。则曰后曰前。曰西曰东曰北曰南。皆可知也。木言曲直。则土圆金方火锐水平。皆可知也。金言从革。则木变土化。水因火革。皆可知也。土言稼穡。则水之井洫。火之爨冶。木金之为械器。皆可知也。所谓木变者何。灼之而为火。烂之而为土。此之谓变。所谓土化者何。能燥能润。能敷能敛。此之谓化。所谓水因者何。因甘而甘。因苦而苦。因苍而苍。因白而白。此之谓因。所谓火革者何。革生以为熟。革柔以为刚。革刚以将柔。此之谓革。金亦能化而命之曰从革者何。可以圆。可以平。可以锐。可以曲直。然非火革之则不能自化也。是故命之曰从革也。夫金阴精之纯也。是其所以不能自化也。盖天地之用五行也。水施之。火化之。木生之。金成之。土和之。施生以柔。化成以刚。故木挠而水弱。金坚而火悍。悍坚而济以和。万物之所以成也。奈何终于挠弱。而欲以收成物之功哉。润下作咸。炎上作苦。曲直作酸。从革作辛。稼穡作甘。何也。寒生水。水生咸。故润下作咸。热生火。火生苦。故炎上作苦。风生木。木生酸。故曲直作酸。燥生金。金生辛。故从革作辛。湿生土。土生甘。故稼穡作甘。生物者气也。成之者味也。以奇生则成而耦。以耦生则成而奇。寒之气坚。故其味可用以软。热之气软。故其味可用以坚。风之气散。故其味可用以收。燥之气收。故其味可用

以散。土者冲气之所生也。冲气则无所不和。故其味可用以缓而已。气坚则壮。故苦可以养气。脉软则和。故咸可以养脉。骨收则强。故酸可以养骨。筋散则不挛。故辛可以养筋。肉缓则不壅。故甘可以养肉。坚之而后可以软。收之而后可以散。欲缓则用甘。不欲则弗用也。古之养生治疾者。必先通乎此。不通乎此而能已人之疾者。盖寡矣。五事。一曰貌。二曰言。三曰视。四曰听。五曰思。貌曰恭。言曰从。视曰明。听曰聪。思曰睿。恭作肃。从作义。明作哲。聪作谋。睿作圣。何也。恭则貌钦。故作肃。从则言顺。故作义。明则善视。故作哲。聪则善听。故作谋。睿则思无所不通。故作圣。五事以思为主。而貌最其所后也。而其次之如此。何也。此言修身之序也。恭其貌。顺其言。然后可以学而至于哲。既哲矣。然后能听而成其谋。能谋矣。然后可以思而至于圣。思者事之所成终而所成始也。思所以作圣也。既圣矣。则虽无思也。无为也。寂然不动。感而遂通天下之故。可也。八政一曰食。二曰货。三曰祀。四曰司空。五曰司徒。六曰司寇。七曰宾。八曰师。何也。食货人之所以相生养也。故一曰食。二曰货。有相生养之道。则不可不致孝于鬼神。而著不忘其所自。故三曰祀。有所以相生养之道而知不忘其所自。然后能保其居。故四曰司空。司空所以居民。民保其居。然后可教。故五曰司徒。司徒所以教民。教之不率。然后俟之以刑戮。故六曰司寇。自食货至于司寇。而治内者具矣。故七曰宾。八曰师。宾所以接外治。师所以接外乱也。自食发至于宾师。莫不有官以治之。而独曰司空司

徒司寇者。言官则以知物之有官。言物则以知官之有物也。五纪。一曰岁。二曰月。三曰日。四曰星辰。五曰历数。何也。王省惟岁。卿士惟月。师尹惟日。上考之星辰。下考之历数。然后岁月日时不失其政。故一曰岁。二曰月。三曰日。四曰星辰。五曰历数。历者数也。数者一二三四五是也。五纪之所成终而所成始也。非特历而已。先王之举事也莫不有时。其制物也莫不有数。有时故莫敢废。有数故莫敢逾。盖尧舜所以同律度量衡协时月正日而天下治者。取诸此而已。皇极。皇建其有极。敛时五幅。用敷锡厥庶民。何也。皇君也。极中也。言君建其有中。则万物得其所。故能集五幅以敷锡其庶民也。惟时厥庶民。于汝极。锡汝保极。何也。言庶民以君为中。君保中则发与之也。凡厥庶民。无有淫朋。人无有比德。惟皇作极。何也。言庶民以君为中。君保中则民与之也。凡厥庶民。无有淫朋。人无有比德。惟皇作极。何也。言君中则民人中也。庶民无淫朋。人无比德者。惟君为中而已。盖群有过行偏政。则庶民有淫朋。人有比德矣。凡厥庶民。有猷有为有守。汝则念之。不协于极。不罹于咎。皇则受之。而康而色。曰予攸好德。汝则锡之。福。时人斯其惟皇之极。何也。言民之有猷有为有守。汝则念其所猷所守之当否。所猷所守不协于极。亦不罹于咎。君则容受之。而康汝颜色以诱之。不协于极。不罹于咎。虽未可以锡之福。然亦可教者也。故当受之而不当谴怒也。诗曰。载色载笑。匪怒伊教。康而色之谓也。其曰我所好者德。则是协于极。则非但康汝颜色以受之。又当锡之福以

劝焉。如此则人惟君之中矣。不言攸好德则锡之福。而言曰予攸好德则锡之福。何也。谓之皇极。则不为已甚也。攸好德然后锡之福。则获福者寡矣。是为已甚而非所以劝也。曰予攸好德则锡之福。则是苟革面以从吾之攸好者。吾不深探其心而皆锡之福也。此之谓皇极之道也。无虐^煢独而畏高明。何也。言苟曰好德。则虽^煢独。必进宠之而不虐。苟曰不好德。则虽高明。必^皀废之而不畏也。盖^煢独他者。众之所违而虐之者也。高明也者。众之所比而畏之者也。人君蔽于众而不知自用其福威。则不期虐^煢独。而劳独实见虐矣。不期畏高明。而高明实见畏矣。^煢独见虐而莫劝其作德。则为善者不长。高明见长而莫惩其作伪。则为恶者不消。善不长。恶不消。人人离德作伪。则大乱之道也。然则虐^煢独而宽朋党之多。畏高明而忽卑晦之贱。最人君之大戒也。人之有能有为。使羞其行而邦其昌。何也。言有能者使在职而羞其材。有为者使在位而羞其德。则邦昌也。人君孰不欲有能者羞其材。有为老者羞其德。然旷千数百年而未有一人致此。盖聪不明而无以通天下之志。诚不至而无以同天下之德。则智以难知而为愚者所诎。贤以寡助而为不肖者所困。虽欲羞其行不可得也。通天下之志在穷理。同天下之德在尽性。穷理矣。故知所谓咎而弗受。知所谓德而锡之福。尽性矣。故能不虐^煢独以为仁。不畏高明以为义。如是则愚者可诱而为智也。虽不可诱而为智。必不使之训智者矣。不肖者可革而为贤也。虽不可革而为贤。必不使之困贤者矣。夫然后有能有为者得羞其行。而邦赖以昌也。凡厥正人。既富方

谷。汝弗能使有好于而家。时人斯其辜。何也。言凡正人之道。既富之然后善。虽然。徒富之亦不能善也。必先治其家。使人有好于汝家。然后人从汝而善也。汝弗能使有好于汝家。则人无所视效。而放僻邪侈亦无不为也。盖人君能自治。然后可以治人。能治人。然后人为之用。人为之用。然后可以为政于天下。为政于天下者。在乎富之。善之。而善之必自吾家人始。所谓自治者。惟皇作极是也。所谓治人者。弗协于极。弗罹于咎。皇则受之。而康而色。曰予攸好德。汝则锡之福。无虐梵独而畏高明是也。所谓人为之用者。有能有为。使羞其行而邦其昌是也。所谓为政于天下者。凡厥正人是也。既曰能治人。则人固已善矣。又曰富之然后善。何他。所谓治人者。教化以善之也。所谓富之然后善者。政以善之也。徒教化不能使人善。故继之曰凡厥正人既富方谷。徒政亦不能使人善。故卒之曰汝弗能使有好于而家时人斯其辜也。于其无好德。汝虽锡之福。其作汝用咎。何也。既言治家不善不足以正人也。又言用人不善不足以正身。言崇长不好德之人而锡之福。亦用咎作汝而已矣。无偏无陂。遵王之义。无有作好。遵王之道。无有作恶。遵王之路。无偏无党。王道荡荡。无党无偏。王道平平。无反无侧。王道正直。会其有极。归其有极。曰皇极之敷言。是彝是训。于帝其训。何也。言君所以虚其心。平其意。唯义所在。以会归其中者。其说以为人君以中道布言。是以为彝。是以为训者。于天其训而已。夫天之为物也。可谓无作好无作恶。无偏无党。无反无侧。会其有极。归其有极矣。荡荡者言

乎其大。平平者言乎其治。大而治。终于正直。而王道成矣。无偏者言乎其所居。无党者言乎其所与。以所居者无偏。故能所与者无党。故曰无偏无党。以所与者无党。故能所居者无偏。故曰无党无偏。偏不已乃至于侧。陂不已乃至于反。始曰无偏无陂者。率义以治心。不可以有偏陂也。卒曰无反无侧者。及其成德也。以中庸应物。则要之使无反侧而已。路大道也。正直中德也。始曰义。中曰道。曰路。卒曰正直。尊德性而道问学。致广大而尽精微。极高明而道中庸之谓也。孔子以为示之以好恶而民知禁。今曰无有作好无有作恶。何也。好恶者性也。天命之谓性。作者人为也。人为则与性反矣。书曰。天命有德。五服五章哉。天讨有辜。五刑五用哉。命有德。讨有罪。皆天也。则好恶者岂可以人为哉。所谓示之以好恶者。性而已矣。凡厥庶民。极之敷言。是训是行。以近天子之光。曰天子作民父母。以为天下王。何也。言凡厥庶民。以中道布言。是训是行以近天子之光者。其说以为天子作民父母。以为天下王。当顺而比之。以效其所为而不可逆。盖君能顺天而效之。则民亦顺君而效之也。二帝三王之诰命。未尝不称天者。所谓于帝其训也。此人之所以化其上也。及至后世。矫诬上天以布命于下。而欲人之弗叛也。不亦难乎。三德。一曰正直。二曰刚克。三曰柔克。何也。直而不正者有矣。以正正直。乃所谓正也。曲而不直者有矣。以直正曲。乃所谓直也。正直也者。变通以趣时。而未离刚柔之中者也。刚克也者。刚胜柔者也。柔克也者。柔胜刚者也。平康正直。强弗友刚克。夔友柔克。

何也。變者和熟上之所为者也。友者右助上之所为者也。强者弗柔从上之所为者也。弗有者弗右助上之所为者也。君君臣臣适各当分。所谓正直也。若承之者。所谓柔克也。若威之者。所谓刚克也。盖先王用此三德于一嘖一笑。未尝或失。况以大施于庆赏刑威之际哉。故能为之其未有也。治之其未乱也。沉潜刚克。高明柔克。何也。言人君之用刚克也。沉潜之于内。其用柔克也。发见之于外。其用柔克也。抗之以高明。其用刚克也。养之以卑晦。沉潜之于内。所以制奸慝。发见之于外。所以昭忠善。抗之以高明。则虽柔过而不废。养之以卑晦。则虽刚过而不折。易曰。道有变动。故曰爻。爻有等。故曰物。物相杂。故曰文。文不当。故吉凶生焉。吉凶之生。岂在夫大哉。盖或一嘖一笑之间而已。洪范之言三德。与舜典皋陶谟所序不同。何也。舜典所序以教胥子。而皋陶谟所序以知人臣。故皆先柔而后刚。洪范所序则人君也。故独先刚而后柔。至于正直。则舜典洪范皆在刚柔之先。而皋陶谟乃独在刚柔之中者。教人治人。宜皆以正直为先。至于序德之品。则正直者中德也。固宜在柔刚之中也。惟辟作福。惟辟作威。惟辟玉食。臣无有作福作威玉食。臣之有作福作威玉食。其害于而家。凶于而国。人用侧颇僻。民用僭忒。何也。执常以事君者臣道也。执权以御臣者君道也。三德者君道也。作福。柔克之事也。作威。刚克之事也。以其侔于神天也是故谓之福。作福以怀之。作祸以威之。言作福则知威之为祸。言作威则知福之为怀也。皇极者。君与臣民共由之者也。三德者。君之所独任。而臣

民不得僭焉者也。有其权。必有礼以章其别。故惟辟玉食也。礼所以定其位。权所以固其政。下僭礼则上失位。下侵权则上失政。上失位则亦失政矣。上失位失政。人所以乱也。故臣之有作福作威玉食。其害于而家。凶于而国。人用侧颇僻。民用僭忒也。侧颇僻者。臣有作福作威之效也。僭忒者。臣有玉食之效也。民侧颇僻也易。而其僭忒也难。民僭忒则人可知也。人侧颇僻则民可知也。其曰庶民有淫朋。人有比德。亦若此而已矣。于淫朋曰庶民。于僭忒曰民而已。何也。僭忒者民或有焉。而非众之所能也。天子皇王辟。皆君也。或曰天子。或曰皇。或曰王。或曰辟。何也。皇极于帝其训者。所以继天而顺之。故称天子。建有极者道。故称皇。好恶者德。故称王。福威者政。故称辟。道所以成德。德所以立政。故言政于三德而称辟也。建有极者道故称皇。则其曰天子作民父母以为天下王。何也。吾所建者道。而民所知者德而已矣。七稽疑。择建立卜筮人。乃命卜筮。曰雨。曰霁。曰蒙。曰驿。曰克。曰贞。曰悔。凡七。卜五。占用二。衍忒。何也。言有所择有所建。则立卜筮人。卜筮凡七。而其为卜者五。则其为筮者二可知也。先卜而后筮。则筮之为正悔亦可知也。衍者吉之谓也。忒者凶之谓也。吉言衍。则凶之为耗可知也。凶言忒。则吉之为当亦可知也。此言之法也。盖自始造书则固如此矣。福之所以为福者。于文从畱。畱则衍之谓也。祸所以为祸者。于文从𠂔。𠂔则忒之谓也。盖忒也当也。言乎其位。衍也耗也。言乎其数。夫物有吉凶。以其位与数而已。六五得位矣。其为九四所难

者。数不足故也。九四得数矣。其为六五所制者。位不当故也。数衍而位当者吉。数耗而位忒者凶。此天地之道。阴阳之义。君子小人之所以相为消长。中国夷狄之所以相为强弱。易曰。人谋鬼谋。百姓与能。盖圣人君子以察存亡。以御治乱。必先通乎此。不通乎此而为百姓之所与者。盖寡矣。立时人作卜筮。三人占则从二人之言。何也。卜筮者质诸鬼神。其从与违为杂知。故其占也。从众而已也。汝则有大疑。谋及乃心。谋及卿士。谋及庶民。谋及卜筮。何也。言人君有大疑。则当谋之于己。己不足以决。然后谋之于卿士。又不足以决。然后谋之于庶民。又不足以决。然后谋之于鬼神。鬼神尤人君之所钦也。然而谋之反在乎卿士庶民之后者。吾之所疑而谋者人事也。必先尽之人。然后及鬼神焉。固其理也。圣人以鬼神为难知。而卜筮如此其可信者。易曰。成天下之亹亹者。莫大乎蓍龟。唯其诚之不至而已矣。用其至诚。则鬼神其有不应。而龟筮其有不告乎。汝则从。龟从。筮从。卿士从。庶民从。是之谓大同。身其康强。子孙其逢吉何也。将有作也。心从之而人神之所弗异。则有馀庆矣。故谓之大同。而子孙其逢吉也。汝则从。龟从。筮从。卿士逆。庶民逆。吉。卿士从。龟从。筮从。汝则逆。庶民逆。吉。庶民从。龟从。筮从。汝则逆。卿士逆。吉。何也。吾之所谋者疑也。可以作可以无作。然后谓之疑。疑而从者众。则作而吉也。汝则从。龟从。筮逆。卿士逆。庶民逆。作内吉。作外凶。何也。尊者从。卑者逆。故逆者虽众。以作内犹吉也。龟筮共违于人。用静吉。用作凶。何

也。所以谋之心谋之人者尽矣。然犹不免于疑。则谋及于龟筮。故龟筮之所共违。不可以有作也。庶徵。曰雨。曰暘。曰燠。曰寒。曰风。曰时者。何也。曰雨曰暘曰燠曰寒曰风者。自肃时雨若以下是也。曰时者自王省惟岁以下是也。五者来备。各以其叙。庶草蕃庑。何也。阴阳和则万物尽其性。极其村。言庶草者。以为物之尤微而莫养。又不知自养也。而犹蕃庑。则万物得其性皆可知也。一极备凶。一极无凶。何也。雨极备则为常雨。暘极备则为常暘。风极备则为常风。燠极无则为常寒。寒极无则为常燠。此饥馑疾病之所由作也。故曰凶。曰休徵。曰肃时雨若。曰乂时暘若。曰哲时燠若。曰谋时寒若。曰圣时风若。曰咎徵。曰狂恆雨若。曰僭恆阳若。曰豫恆燠若。曰急恆寒若。曰蒙恆风若。何也。言人君之有五事。犹天之有五物也。天之有五物。一极备凶。一极无亦凶。其施之小大缓急无常。其所以成物老。要之适而已。人之有五事。一极备凶。一极无亦凶。施之大小缓急亦无常。其所以成民者。亦要之适而已。故雨暘燠寒风者。五事之证也。降而万物悦者肃也。故若时雨然。升而万物理者乂也。故若时暘然。哲者阳也。故若时燠然。谋者阴也。故若时寒然。睿其思。心无所不通。以济四事之善者。圣也。故若时风然。狂则荡。故常雨若。僭则亢。故常暘若。豫则解缓。故燠若。急则缩栗。故常寒若。冥其思。心无所不入。以济四事之恶者蒙。故常风若也。孔子曰。见贤思齐。见不贤而内自省也。君子之于人也。固常思齐其贤。而以其不肖为戒。况天者固人君之所当法象也。则

质诸彼以验此。固其宜也。然则世之言灾异者非乎。曰。人君固辅相天地以理万物者也。天地万物不得其常。则恐惧修省。固亦其宜也。今或以为天有是变。必由我有是辜以致之。或以为灾异自天事耳。何豫于我。我知修人事而已。盖由前之说。则蔽而蒺。由后之说。则国而怠。不蔽不蒺不固不怠者。亦以天变为已惧。不曰天之有某变。必以我为某事而至也。亦以天下之正理。考吾之失而已矣。此亦念用庶证之意也。王省惟岁。卿士惟月。师尹惟日。何也。言自王至于师尹。犹岁月日三者相系属也。岁月日有常而不可变。所愆大者不可以侵小。所治少者不可以僭多。自王至于师尹。三者亦相系属有常而不可变。所愆大者亦不可以侵小。所治少者亦不可以僭多。故岁月日者。王及卿士师尹之证也。岁月日时无易。百谷用成。乂用明。俊民用章。家用平康。月日岁时既易。百谷用不成。乂用昏不明。俊民用微。家用不宁。何也。既以岁月日三者之时。为王及卿士师尹之证也。而王及卿士师尹之职。亦皆协之岁月日时之纪焉。故岁有会。月有要。日有成。大者省其大而略。小者治其小而详。其小大详略得其序。则功用兴而分职治矣。故百谷用成。乂用明。俊民用章。家用平康。小大详略失其序。则功用无所程。分职无所考。故百谷用不成。乂用昏不明。俊民用微。家用不宁也。庶民惟星。星有好风。星有好雨。何也。言星之好不一。犹庶民之欲不同。星之好不。待月而后得其所好。而月不能违也。庶民之欲不同。待卿士而后得之所欲。而卿士亦不能违也。故星者庶民之证也。日月之行。则有冬有

夏。何也。言岁之所以为岁。以日月之有行而岁无为也。犹王之所以为王。亦以卿士师尹之有行而王无为也。春秋者阴阳之中。冬夏者阴阳之正。阴阳各致其政而后岁成。有冬有夏者。言岁之成也。月之从星。则以风雨。何也。言月之好恶不自用而从星。则风雨作而岁功成。犹卿士之好恶不自用而从民。则治教政令行而王事立矣。书曰。天听自我民听。天视自我民视。夫民者天之所不能违也。而况于王乎。况于卿士乎。五福。一曰寿。二曰富。三曰康宁。四曰攸好德。五曰考终命。何也。人之始生也。莫不有寿之道焉。得其常性则寿矣。故一曰寿。少长而有为也。莫不有富之道焉。得其常产则富矣。故二曰富。得其常性又得其常产。而继之以毋扰。则康宁矣。故三曰康宁也。夫人君使人得其常性。又得其常产。而继以之毋扰。则人好德矣。故四曰攸好德。好德则能以令终。故五曰考终命。六极。一曰凶短折。二曰疾。三曰忧。四曰贫。五曰恶。六曰弱。何也。不考终命谓之凶。蚤死谓之短。中绝谓之折。祸莫大于凶短折。疾次之。忧次之。贫又次之。故一曰凶短折。二曰疾。三曰忧。四曰贫。凶者考终命之反也。短折者寿之反也。疾忧者康宁之反也。贫者富之反也。此四极者使人畏而欲其亡。故先言人之所尤畏者。而以犹愈者次之。夫君人者使人失其常性。又失其常产。而继之以扰。则人不好德矣。故五曰恶。六曰弱。恶者小人之刚也。弱者小人之柔也。九畴曰初曰次。而五行五事八政五纪三德五福六极。特以一二数之。何也。九畴以五行为初。而水之于五行。貌之于五事。食之于八政。

岁之于五纪。正直之于三德。寿凶短折之于五福六极。不可以为初故也。或曰。箕子之所次。自五行至于庶证。而今独曰。自五事至于庶证各得其序。则五福之所集。自五事至于庶证各爽其序。则六极之所集。何也。曰人君之于五行也。以五事修其性。以八政用其材。以五纪协其数。以皇极建其常。以三德治其变。以稽疑考其杂知。以庶证证其失得。自五事至于庶证各得其序。则五行固已得其序矣。或曰。世之不好德而能以令终。与好德而不得其死者众矣。今曰好德则能以令终。何也。曰孔子以为人之生也直。罔之生也幸而免。君子之于吉凶祸福。道其常而已。幸而免。与不幸而及焉。盖不道也。或曰。孔子以为富与贵人之所欲。贫与贱人之所恶。而福极不言贵贱。何也。曰。五福者。自天子至于庶人。皆可使慕而欲其至。六极者。自天子至于庶人。皆可使畏而欲其亡。若夫贵贱则有常分矣。使自公侯至于庶人。皆慕贵欲其至。而不欲贱之在己。则陵犯篡夺之行日起。而上下莫安其命矣。诗曰。萧萧宵征。抱衾与裯。实命不犹。盖王者之世。使贱者之安其贱如此。夫岂使知贵之为可慕。而欲其至。贱之为可畏。而欲其亡乎。

书洪范传后

古之学者。虽问以口。而其传以心。虽听以耳。而其受以意。故为师者不烦。而学者有得也。孔子曰。不愤不启。不悱不发。举一隅不以三隅反。则不复也。夫孔子岂敢爱其道。惊天下之学者。而不使其蚤有知乎。以谓其问

之不切。则其听之不专。其思之不深。则其取之不固。不专不固而可以入者。口耳而已矣。吾所以教者。非将善其口耳也。孔子没。道日以衰熄。浸淫至于汉。而传注之家作。为师则有讲而无应。为弟子者则有读而无问。非不欲问也。以经之意为尽于此矣。吾可无问而得也。岂特无问。又将无思。非不欲思也。以经之意为尽于此矣。吾可以无思而得也。夫如此。使其传注者皆已善矣。固足以善学者之口耳。不足善其心。况其有不善乎。宜其历年以千数。而圣人之经卒于不明。而学者莫能资其言以施于世也。予悲夫洪范者武王之所以虚心而问。与箕子之所以悉意而言。为传注者汨之。以至于今冥冥也。于是为作传以通其意。呜呼。学者不知古之所以教。而蔽于传注之学也久矣。当其时。欲其思之深问之切而后复焉。则吾将孰待而言也。孔子曰。予欲无言。然未尝无言也。其言也盖有不得已焉。孟子则天下固以为好辨。盖邪说暴行作。而孔子之道几于熄焉。孟子者不如是不足与有明也。故孟子曰。予岂好辩哉。予不得已也。夫予岂乐反古之所以教。而重为此哓哓哉。其亦不得已焉者也。

进洪范表

臣某言。臣闻天下之物。小大有彝。后先有伦。叙者天之道。叙之者人之道。天命圣人以叙之。而圣人必考古成已。然后以所尝学。措之事业。为天下利。苟非其时。道不虚行。伏惟皇帝陛下。德义之高。术智之明。足以黜天下之嵬琐。而兴其豪杰。以图尧禹大平之治。而朝廷未

化。海内未服。纲纪宪令。尚或纷如。意者殆当考箕子之所述。以深发独智。趋时应物故也。臣尝以芜废腐馀之学。得备论思劝讲之官。擢与大政。又弥寒暑。勋绩不效。俛仰甚惭。谨取旧所著洪范传。删润缮写。辄以草芥之微。求裕天地。

乞改三经义误字劄子二道

本注元丰二年八月二十八日。奉圣旨宜令国子监依所奏照会改正。○臣顷奉敕提举修撰经义。而闻识不该。思索不精。校视不审。无以称陛下发挥道术启训天下后世之意。上孤眷属。没有馀责。幸蒙大恩。休息田里。坐窃荣禄。免于事累。因得以疾病之间。考正误失。谨录如右。

伏望清燕之间。垂赐省观。傥合圣心。谓当刊革。即乞付外施行。臣干冒天威无任云云。

论改诗义劄子

臣子雱奉圣旨撰进经义。臣以当备圣览。故一一经臣手。乃敢奉御。乃设官置局。有所改定。臣以文辞义理。当与人共。故不敢专守己见为是。既承诏颁行。学者颇谓所改未安。窃惟陛下欲以经术造成人材。而职业其事。在臣所见。小有未尽。义难自默。所有经置局改定诸篇。谨依圣旨具录新旧本进呈。内虽旧本今亦小有删改处。并略具所以删复之意。如合圣旨。即乞封降检讨吕升卿所解诗义依旧本颁行。小有删改。即依圣旨指挥。

答手诏言改经义事劄子

九月十一日○臣伏奉手诏。依违之臯。臣愚所不敢逃。然陛下既推恩惠卿等而除其所解。臣愚不敢安此。若以其释说有甚乖误者。责臣更加删定。臣敢不只承圣训。

改撰诗义序劄子

臣伏奉手诏。以臣所进三经义序有过情之言。宜速删去。臣虽尝敷奏以为文字所宜。

又奉圣训再三。但令序述解经之意。不须过有称道。伏惟皇帝陛下。盛德至善。孚于四海。非臣笔墨所能加损。然因事宣著。人臣之职也。诚以言之不足为惧。不以近于媚谀为嫌。而上圣所怀。深仁谦损。臣敢不奉承诏旨。庶以仰称尧禹不争不伐之心。所解撰到诗义并前进书周礼义序。谨随劄子投进。昧冒天明。

进字说劄子

臣在先帝时。得许慎说文古字。妄尝覃思究释其意。冀因自竭。得见崖略。若矇视天。终以罔然。念非所能。因画而止。顷蒙圣问俯及。退复黽勉讨论。赖恩宽养。外假岁月。而桑榆愈耗。久下见功。甘师颜至奉被训勅。许录臣愚妄谓然者缮写投进。伏惟大明。旁烛无疆。岂臣萤爝。所敢术冒。承命遑迫。置惭无所。如蒙垂收。得御宴

闲。千百有一。傥符神旨。愚所逮及。继今复上。干汗宸扆。臣无任。

进字说表

臣某言。窃以书用于世久矣。先王立学以教之。设官以达之。置使以喻之。禁诛乱名。岂苟然哉。凡以同道德之归。一名法之守而已。道衰以隐。官失学废。循而发之。实在圣时。岂臣愚懂。敢逮斯事。盖闻物生而有情。情发而为声。声以类合。皆足相知。人声为言。述以为字。字虽人之所制。本实出于自然。凤鸟有文。河图有画。非人为他。人则效此。故上下内外。初终前后。中偏左右。自然之位也。衡袤曲直。耦重交析。反缺倒仄。自然之形也。发敛呼吸。抑扬合散。虚实清浊。自然之声也。可视而知。可听而思。自然之义也。以义自然。故仙圣所宅。虽殊方域。言音乖离。点书不同。译而通之。其义一也。道有升降。文物随之。时变事异。书名或改。原出要归。亦无二焉。乃若知之所不能与。思之所不能至。则虽非即此而可证。亦非舍此而能学。盖唯天下之至神。为能究此。伏惟皇帝陛下。体元用妙。该极象数。稽古创法。绍天觉民。乃惟兹学。陨缺弗嗣。因任众智。微明显隐。盖将以祈合乎神旨者。布之海内。众妙所寄。穷之实难。而臣顷御燕闲。亲承训勅。抱疴负忧。久无所成。虽当有献。大惧冒浼。退复自力。用忘疾惫。咨諏讨论。博尽所疑。冀或涓尘。

有助深崇。谨勒成字说二十四卷。随表上进以闻。臣

某诚惶诚惧顿首谨言。补倪氏思经锄堂杂志曰。荆公字说。以转注假借皆为象形象意 ,此其所以为徇也。若其间说象形象意处。

亦自有当理者。新法若雇役至今用之。东南为便。不见其害。前十年海外四州守臣奏民间顾从中州雇役。朝廷从之。当时一切力排之。所以其心不服。故曰憎而知其善可也。

熙宁字说序

文者奇耦刚柔杂比以相承。如天地之文。故谓之文。字者始于一二而生至于无穷。如母之字子。故谓之字。其声之抑扬开塞合散出入。其形之衡从曲直邪正上下内外左右。皆有义。皆本于自然。非人私智所能为也。与夫伏羲八卦。文王六十四。异用而同制。相待而成易。先王以为不可忽。而患天下后世失其法。故三岁一同。同之者一道德也。秦烧诗书。杀学士。而于是时始变古而为隶。盖天之丧斯文也。

不然则秦何力之能为。予读许慎说文。而于书之意时有所悟。因序录其说为二十卷。以与门人所推经义附之。惜乎先王之文缺已久。慎所记不具又多舛。而以予之浅陋。考之且有所不合。虽然。庸詎非天之将与斯文也。而以予赞其始。故其教学必自此始。能知此者。则于道德之意已十九矣

进字说

正名百物自轩辕。野老何知强讨论。但可与人漫酱瓿。岂能令鬼哭黄昏。其二○鼎湖龙去字书存。开辟神机有圣孙。湖海老臣无四目。漫将糟粕汗修门。

成字说后与曲江谭掾丹阳蔡启同游齐安院○据梧枝策事如毛。久苦诸君共此劳。遥望南山堪散释。故寻西路一登高。

答吕吉甫书

某启。与公同心。以至异意。皆缘国事。岂有它哉。同朝纷纷。公独助我则我何憾于公。人或言公。吾无与焉。则公何尤于我。趣时便事。吾不知其说焉。考实论情。公宜昭其如此。开喻重悉。览之怅然。昔之在我者。诚无细故之可疑。则今之在公者。尚何旧恶之足念。然公以壮烈。方进为于圣世。而某耄然衰疾。特待尽于山林。趣舍异路。则相响以湿。不如相忘之愈也。想趣召在朝夕。惟良食为时自爱。