

〈王安石拜昭文相制〉 在北宋中晚期經史詮釋中的反響*

李卓穎**

摘要

自慶曆時期以降，在社交酬酢中逐漸形成的「真儒」新用法，到了熙寧八年（1075）的〈王安石拜昭文相制〉（簡稱〈拜相制〉）是一個巔峰。原先只流傳於士人之間，用於彼此讚揚的語詞，第一次進入了與當代人物有關的官方文書中。由於這份官方文書是以皇帝的立場所作，必然受到極大的矚目。徵諸「真儒」此後的用例，則更可見其在政治、學術場域中的多重作用。本論文將聚焦於經史詮釋領域。首先分析〈拜相制〉的論述，再著力討論司馬光在其《法言集注》及《資治通鑑》中的爭辯性段落，然後，討論分屬不同學術傳承脈絡中的秦觀、晁說之、楊時、陳祥道等人，在其議論及經史詮釋中，如何以闡述「真儒」之意的的方式，回應〈拜相制〉界定王安石為「真儒」的說法。本論文希望透過分析經史詮釋如何涵攝原本在政治領域中的「真儒」一詞，展示經史詮釋中所具有的「政治性」。

關鍵詞：王安石、真儒、經史詮釋、政治性、北宋中晚期

2023 年 5 月 31 日收稿，2024 年 2 月 5 日修訂完成，2024 年 4 月 29 日通過刊登。

* 本文曾發表於東吳大學「第十四屆史學與文獻學學術研討會」（2023.3.25），亦曾獲得科技部研究計畫獎助（MOST 109-2410-H-007-057-MY2），感謝研討會評論人黃寬重教授以及兩位匿名審查人。

** 作者係國立清華大學歷史研究所教授。

一、前言

漢代的揚雄（53 BCE-18 CE）在其《法言》中首度使用了「真儒」。直到千年之後的北宋慶曆年間，這個語詞才逐漸開始通用了起來。¹ 倘若考慮北宋前期揚雄受到重視的程度以及得到的評價都明顯提高，² 這似乎是個不難理解的現象。而且，慶曆年間是新興士人文化逐漸成形的起點，士人對於可援以標舉其身分的「真儒」一詞產生興趣，也不難想見。最明顯的現象就是慶曆年間以降，士人經常在社交酬酢中以「真儒」相互肯認、彼此標榜。此一風氣固然使「真儒」的指涉顯得浮濫，但也形成了某種用例的慣性特點，顯出了「真儒」的成就特質以及在權力位置中的特殊性。神宗在〈王安石拜昭文相制〉（此後省稱為〈拜相制〉）巧妙運用了「真儒」這個已為士人熟用的語詞而賦予王安石優越的地位，所產生的政治與論述的效應不止於其身，更引發了後續的諸多反響。在政治場域中的挪用變奏情形尤其繁複，值得以長文深入探究。³ 本論則將焦點放在反響較隱微的場域，著重處理在經史詮釋中的情況，藉此揭示後王安石時期經史詮釋中所具有的「政治性」。

二、北宋慶曆以降「真儒」用例的浮濫與慣性特點

北宋仁宗時期開始，「真儒」一詞開始廣泛出現在社交酬酢的文字中，

- 1 在此之前的北宋時期有零星的用例，部分的討論可見 Cho-ying Li, "A Failed Peripheral Hegemonic State with a Limited Mandate of Heaven: Politico-Historical Reflections of a Survivor of the Southern Tang," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 清華學報, n.s., 48, no. 2 (June 2018): 243-85, 尤其是頁 278-280 的幾個長註。
- 2 參見劉成國，〈論唐宋間的「尊揚」思潮與古文運動〉，《文學遺產》2011.3(2011.6): 68-81。
- 3 討論王安石政治作為及其遺產的著作甚多，最新而且全面的莫過於梁庚堯的兩本專著：《北宋的改革與變法——熙寧變法的源起、流變及其對南宋歷史的影響》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2022）及《南宋朝野論王安石與新法》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2023）。由於制書向來較為人注意分析，王安石的〈拜相制〉也不例外。但若就王安石之後數位宰執的任命制書亦有「真儒」用例，可以窺見此語詞在政治領域的作用，因此，未來將另文探討。

士人以「真儒」一詞推崇身分不一的收受者。通檢現行的幾種大型資料庫，⁴自仁宗慶曆年間至北宋末的八十餘年間，應酬文字中含有「真儒」一詞的共有 141 例，分別出自 62 位作者之手。其中以祝賀類的 60 例居首，而祝賀類之中又以祝賀收受人履新（多半是調任、擢任或復任京官）的 49 例占最大多數。倘若將送別類中因送友朋赴新職而作的 3 例一併計入，則履新類用例有 52 例。居次的是答謝類，計有 19 例，其中絕大多數是感謝對方推薦自己取得某一官職。第三類則是各種情境下的問候，共有 13 例。單就這三個類型便有 92 例，占全部用例的百分之六十五。再次，是為亡者所寫的各式文章（祭文、挽詞、行狀、墓誌銘、墓表等），有 12 例。其後是與朋友或親人的唱和詩，共 11 例。接著，是回覆提問、問候、來信等情形的 10 個用例。最後，分別是推薦類（包括自薦與薦人）的 9 例和送別類的 7 例。

儘管「真儒」一詞出現的社交酬酢場合相當廣泛，作者與收受者的身分頗為多元，但這些用例也有二個可區辨的慣性特點：

一、對收受者的稱揚：因為適用於特定社交場合的文體各有不同，所以社交酬酢的文章取決於情境而有不同的格套，然而，無論哪一類的用例，「真儒」都是作者用以肯定收受者成就的語詞。韋驥（1033-1105）於治平四年（1067）寫給曾公亮（999-1078）的〈賀中書僕射曾相公〉是一個典型的例子：⁵

右某伏審誕告宸庭，進登相位，協千官之敬聽，聳四海之具瞻。欣躍所同，中外如一。

恭惟某官生稟明氣，出為真儒。學際天人之微，識窮事物之表。輔翊王室，久全柱石之功；持總兵樞，獨運蓍龜之智。當太平之注意，遂爰立以登庸。上賴謀猷之嘉，下蘄膏澤之廣。忠侔伊尹，豈容專美於

4 包括迪志文化出版公司出品的文淵閣四庫全書電子版；愛如生數字化技術研究中心出品的四庫系列數據庫、中國基本古籍庫、書同文出品的四部叢刊。

5 《宋史》載：「治平四年……九月……壬寅，以曾公亮為尚書左僕射」。參見元·脫脫等編纂，《宋史》第2冊（北京：中華書局，1985〔2007〕），卷14〈神宗本紀一〉，「治平四年九月壬寅」條，頁367。

商；志邁皋陶，奚止賡歌於舜。動寰區之鼓舞，增廊廟之尊嚴。

某尸祿偏州，馳心崇屏，聞風抃喜，雖在輿情之先，展慶恭勤；莫階旅進之末，卑誠無任。激切依歸之至。謹具狀賀。⁶

本篇祝賀詞的第一部分稱頌曾公亮「進登相位」是萬方咸慶的事情。第二部分則以「真儒」一詞統稱出仕為官的曾公亮。之後，便是從學識、品格、能力、功績等方面讚揚其成就。其中既有以歷史典範大臣為媲美之詞，也有以當世功效宏遠為推崇之語。第三部分便是韋驥展布聞訊欣然與誠心恭賀之情的文字了。另一份陳襄（1017-1080）於熙寧四年（1071）寄給富弼（1004-1083）的謝啟也與此類近：⁷

久塵近侍，方不職之斯虞；出守輔蕃，實冒恩之為愧。涖官之始，荷德有歸。斯蓋留府，司空侍中，不世真儒，佐時元老。忠義貫於金石，學問際乎天人。輔聖三朝，茂昭於賢業；撫綏一道，行奏於庸公。顧惟謏微，素被提獎。忝茲明命，實出鴻鈞。私欲不違，幸致旨甘之養，官守無事，惟圖康靖之風。上酬主眷之隆，次答知己之賜。⁸

陳襄這份謝啟的目的不是祝賀富弼獲得新職，因此沒有韋驥〈賀中書僕射曾相公〉第一、三部分的内容，卻增加了他與富弼過往交情的說明。雖然二者之間有一些因為場合及文體差異而來的不同，但韋驥賀詞中的一些要素，包括揄揚收受者的學問、品格、能力、功績等方面的成就，在陳襄的謝啟中都有相似的表述。

值得注意的是，作者在這些社交酬酢文字中，是以正面肯認收受者而非為之爭辯的方式使用「真儒」。在此脈絡中，每一項成就都是眾所皆

6 宋·韋驥，《錢塘集》（《景印文淵閣四庫全書》第 1097 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 11〈賀中書僕射曾相公〉，頁 598。

7 本文之繫年，參見宋·李燾撰，上海師大古籍所，華東師大古籍所點校，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004），卷 226「宋神宗熙寧四年九月丙申」條，頁 5513。

8 宋·陳襄撰，宋·陳紹夫編，《古靈集》（《景印文淵閣四庫全書》第 1093 冊），卷 17〈啟狀·陳州謝富相公啟〉，頁 644。

知而無庸置疑的，作者不必藉著對比其他冒名者或混淆者來突顯收受者的崇高。換言之，自慶曆年間開始，眾多作者經常在社交文字中運用「真儒」來稱頌收受者，以致「真儒」成為可套用在以京官為主（但不限於京官）的各式人物身上的通行用語。

二、肯定君主之善任：一如前述，社交酬酢文字中的「真儒」用例有許多是出現在祝賀類中的，而且祝賀類中的履新用例又居大多數，占全部的三分之一強。這些用例除了肯定收受人的學養、能力與功績以外，另一個明顯的特點是讚揚君主知人善任。陳舜俞（1026-1076）祝賀歐陽修（1007-1072）於嘉祐五年（1060）任樞密副使所寫的〈賀歐陽樞密啟〉，⁹推崇了他的文章、勳業之後，說明眾人皆認為歐陽修應該承當更大的責任，於是歐陽修果然被「延登宥密之地，歷試將明之才」。陳舜俞欣然表示，他「將見真儒之所施，以慶蒼生之蒙福」。¹⁰秦觀（1049-1110）於元祐三年（1088）所寫的〈賀孫中丞啟〉，可以做為另一個例證：¹¹

光奉明恩，進陞中憲。伏惟慶慰，恭惟中丞侍郎，受天間氣，為世真儒。力足以扶顛持危，器足以致遠任重。巍然如衣服之有冠冕，卓爾若鳥魚之有鳳鯢。三朝充諫諍之官，奮身不顧；七郡任蕃宣之寄，為民所思。動靜不失其時，遜逆必求諸道。比支物望，簡在上心，粵自貳卿，遂登執法。嚴霜被野，既知松柏之後凋；猛獸居山，將見藜藿之不采。某叨持符節久遠門闕。¹²

秦觀在本文開頭處便稱孫覺（1028-1090）為真儒，然後臚列他的履歷，

9 本文繫年參見宋·李燾，《續資治通鑑長編》，卷192「宋仁宗嘉祐五年十一月辛丑」條，頁4651。

10 宋·陳舜俞，《都官集》（《景印文淵閣四庫全書》第1096冊），卷11〈啟·賀歐陽樞密啟〉，頁523。

11 宋·李燾，《續資治通鑑長編》，卷409「宋神宗元祐三年四月壬午」條，頁9965-9966。「吏部侍郎兼侍講孫覺為御史中丞」。除此之外，秦觀生年似再無孫姓御史中丞。因此繫年於此，並定孫覺為此處之「孫中丞」。

12 宋·秦觀，《淮海集·淮海後集》（《四部叢刊·續編》集部，上海：商務印書館，1929），卷5，頁3a。

說明他是一位著有實效的官員。重要的是，孫覺的一切表現都「簡在上心」，因此，才會有這項自吏部侍郎拔擢為御史中丞的任命。秦觀接著說，居於新職的孫覺將以耿直的態度執法，使奸邪之人不能為非作歹，從而發揮更大的功效。

當肯定君主之善任成為「真儒」用例的一個主調時，即使是為遭受貶謫或自請外放者所寫的文字，也全然不見為之辯解的意涵。比方說，曾鞏（1019-1083）為邵亢（1014-1074）作〈送鄭州邵資政〉的詩，稱許當年朝廷起用邵亢是「選擇真儒用，招延急詔催」的行動，因為當時的邵亢已有「探討篇章治，研磨術業該」的名聲。¹³ 揆諸曾鞏寫作〈送鄭州邵資政〉時的脈絡可知，邵亢出知鄭州是在「帝頗厭之」而「引疾辭」、受命出知越州之後的事情，¹⁴ 也就是說，此時邵亢的生涯處於由巔峰下轉的階段，然而，曾鞏在其詩中並未有任何為邵亢抱屈之意，而是著重於稱揚其各種功績以及如何得到皇帝的肯定與恩遇。又如強至（1022-1076）慰勉司馬光（1019-1086）的〈回永興司馬端明書〉也與此頗為類似。¹⁵ 儘管司馬光是在神宗決意採納王安石新法的情況下請求外任而受命知永興軍，但是他著眼的是司馬光不計寵辱得失，完全以忠於君主為念的風範，並說朝廷之所以派司馬光掌理永興軍，是為了安撫連年遭受飢荒之苦的人民，因此是個展布「上恩」的重任。信中不觸及司馬光與王安石的政見衝突，即使說到「寵辱之苟失」，顯示皇帝對司馬光態度之變，但強至讚揚司馬光不以一時之不見知而改異其愛君許國的態度，益加突顯其為真儒，並且強調朝廷對司馬光的重視以及短時間內必會將他召回而有大用。

簡而言之，慶曆時期開始，隨著「真儒」一詞在社交酬酢場合中的用例逐漸普遍，其用法便逐漸朝著「對收受人的稱揚」和「肯定君主之善

13 此詩作於熙寧二年，繫年參見李震，《曾鞏年譜》（蘇州：蘇州大學出版社，1997），頁 259-260。

14 元·脫脫等編纂，《宋史》第 2 冊，卷 317〈列傳第七十六·邵亢〉，頁 10337。

15 參見宋·強至，《祠部集》（《景印文淵閣四庫全書》第 1091 冊），卷 31〈書·回永興司馬端明書〉，頁 348-349。這封信的寫作對象應該是熙寧三年（1070）九月以端明殿學士知永興軍的司馬光。繫年見宋·李燾撰，《續資治通鑑長編》，卷 215「宋熙寧三年九月癸丑」條，頁 5247-5248。

任」兩個方向傾斜。在這些普遍的用法中，「真儒」不必擔憂混淆視聽者阻礙其發揮作用，因為他們優越成就已是昭然在目的了。而且，「真儒」也得到君主相稱的認可與任命，可以充分發揮他們應有的效能。所以，在「真儒」逐漸通行起來的過程中，此一語詞有了既指向收受者的成就，也指向君主的知人善任的兩個慣性特點。

三、王安石〈拜相制〉對「真儒」慣性特點的收編挪用

自慶曆時期以降，在社交酬酢中逐漸形成的「真儒」新用法，到了熙寧八年（1075）的〈拜相制〉是一個巔峰。原先只在士人之間流傳、用於彼此讚揚的語詞，第一次進入了與當代人物有關的官方文書中。不僅如此，這份官方文書是以皇帝的立場所作，必然受到極大的矚目。徵諸「真儒」此後的用例，則更可見其在政治、學術場域中的多重作用。

〈拜相制〉全文如下，為了方便討論簡分為三個部分：

門下。乾健坤順，二氣合而萬物通；君明臣良，一德同而百度正。眷予元老，時廼真儒。若礪與舟，世莫先於汝作；有袞及繡，人久佇於公歸。越升冢席之崇，播告路朝之聽。推誠保德崇仁翊戴功臣觀文殿大學士特進行吏部尚書知江寧府上柱國太原郡開國公，食邑四千六百戶、食實封一千二百戶王安石信厚而簡重，敦大而高明。潛於神心，馳天人之極摯；尊厥德性，泝道義之深源。

延登傑才，裨參魁柄，傳經以謀王體，考古而起治功。訓齊多方，新美萬事。爾則許國，予惟知人。讒波稽天，孰斧斫之敢缺，忠氣貫日，雖金石而自開。向厭機衡之煩，出宣屏翰之寄。遽周歲歷，殊拂師瞻。置還冠於宰司，以大釐於邦采。兼華上館，衍食本封。載更功號之隆，用侈台符之峻。於戲！制天下之動，爾惟樞柅；通天下之志，爾惟著龜。繫國重輕於乃身，毆民仁壽於當代。往服朕命，圖成厥終。

可特授依前行吏尚書同中書門下平章事昭文館大學士兼譯經潤文

使，加食邑一千戶、食實封四百戶，改賜推忠協謀同德佐理功臣。¹⁶

制書以乾坤和合可使百物亨通比擬君臣同德而能使各種制度就其正位開頭，之後便從皇帝的立場發言，表示自己如同受到眷顧而能有元老襄助，恰如其時地得到了真儒的輔佐。顯而易見地，這裡的元老、真儒指的都是王安石。緊接著的兩個典故「若礪與舟」來自《尚書》、¹⁷「有袞及繡」來自《詩經》。¹⁸ 前者取喻於殷高宗對其台輔的勉勵之詞而對王安石有高度的期許，所以說「世莫先於汝作」，期勉王安石為當世之表率。後者借典於成王禮聘周公，表達君主尊聘賢臣以孚眾望之意，所以說「人久佇於公歸」。制書第一部分的末尾，則以德行、學識兩方面推崇了王安石。

〈拜相制〉的第二部分，再次強調了這項任命乃是君主重用人才的意願與行動。一方面顯示神宗皇帝對王安石將有「傳經以謀王體，考古而起治功」的大用充滿信心，另方面則期勉王安石忠忱許國以體現神宗確有知人之明。接下來，神宗更表達了此次任命是在讒言洶湧的情況下決定的，對比出君主堅定支持王安石的態度。此下說及早前一年王安石外放任官是「殊拂師瞻」的事情，因此這一次必須讓王安石適得其所地擢至「冠於宰司」的位置。本段的最後，神宗申明治理天下之重責，將全權交予王安石，並再次期許他圓滿達成付託。

就內容而言，這份制書巧妙採取了社交酬酢場合中形塑出來的「真

16 宋·佚名編，《宋朝大詔令集》（《續修四庫全書》史部詔令奏議類第 456 冊，上海：上海古籍出版社，1997），卷 56〈宰相六·王安石拜昭文相制熙寧八年二月癸酉〉，頁 291。亦見於宋·周應合纂，《景定建康志》（《中國方志叢書》華中地方江蘇省第 416-417 冊，臺北：成文出版社，1983），卷 2〈建隆以來詔令·王安石自江寧府拜昭文相制〉，頁 707。

17 《尚書》〈說命〉：「若金，用汝作礪；若濟巨川，用汝作舟楫；若歲大旱，用汝作霖雨。啟乃心，沃朕心」。參見漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，十三經注疏小組主編，《十三經注疏·毛書正義》（臺北：新文豐出版社，2001），頁 369-371。

18 《詩》〈豳風·九罭〉：「我覲之子，袞衣繡裳。」孔穎達疏：「鱣鮪是大魚，處九罭之小網，非其宜。以興周公是聖人，處東方之小邑，亦非其宜。王何以不早迎之乎？我成王若見是子，周公當以袞衣繡裳往見之。刺王不知，欲使王重禮見之。」詳見清·阮元校刻，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（北京：中華書局，2009），頁 302-303。

儒」慣例。一方面，突顯收受者王安石的能力、學養、品德之卓越，另一方面，則彰顯做為君主的神宗既能任命「真儒」王安石，也能充分信任王安石必有大功效，因此具有聖君之特質。然而，揆諸這份制書的脈絡，卻又可見其強烈的爭辯性。只不過，其爭辯的矛頭既不是針對君主，也不是儒者之外的「邪說」，而是指向了儒者內部的成員。

制書中的「讒波稽天」是一個鮮明的線索。熙寧二年（1069）二月，神宗任命王安石為參知政事，神宗曾與王安石有以下的對話：

神宗曰：「人皆不能知卿，以為卿但知經術，不可以經世務。」安石曰：「經術者，所以經世務也，後世所謂儒者，大抵皆庸人，故世俗皆以經術不可施於世務。」神宗曰：「朕察人情比於卿，有欲造事傾搖者。朕常以呂誨為忠實，毀卿於時事不通；趙抃、唐介，數以言扞塞，惟恐卿進用。卿當立變此風俗。不知卿所施設，以何為先？」安石曰：「變風俗，立法度，最方今所急也。」¹⁹

這段對話顯示當時反對此一任命的有另外兩位參知政事趙抃（1008-1084）和唐介（1010-1069），以及御史中丞呂誨（1014-1071）。他們所持理由是王安石只知道「經術」，卻對於實際的經世之務一竅不通。²⁰ 王安石的

19 此處所引根據宋·王稱，《東都事略》（《景印文淵閣四庫全書》第382冊），卷79〈列傳六十二·王安石〉，頁512。同時期的杜大珪，在其成書時間略晚於《東都事略》的《名臣碑傳琬琰集》中載有此對話，註明出自《實錄》，原本文字當來自王安石身後撰成交付史館之作，見宋·杜大珪，《名臣碑傳琬琰集》（《景印文淵閣四庫全書》第450冊），下卷14，頁770。由此可見這段對話在南宋孝宗晚期至光宗時期已是宋代士人熟悉的故實。本段記載亦可見宋·楊仲良，《宋通鑑長編紀事本末》（《續修四庫全書》史部紀事本末類第386-387冊，上海：上海古籍出版社，1997），卷59〈王安石事跡上〉，頁494。繫年亦從之。楊仲良活躍的時間為寧宗與理宗之際，較王稱、杜大珪更晚。

20 呂誨在王安石上任後，認為他「雖有時名，然好執偏見，輕信姦回，喜人佞已。聽其言則美，施於用則疎」，因而參奏王安石「大姦似忠，大詐似信」、「外示朴野，中藏巧詐，驕蹇慢上，陰賊害物」。見宋·趙汝愚編，《宋名臣奏議》（《景印文淵閣四庫全書》第432冊），卷109〈財賦門·新法一·上神宗論王安石姦詐十事〉，頁335。但神宗顯然不以為然，呂誨因而在同年六月罷去。見宋·陳均，《九朝編年備要》（《景印文淵閣四庫全書》第328冊），卷18，頁462。

回答十分強硬。他首先表明「經術」就是經略世務所必須採行的原則。其次，則貶斥那些不明白此一道理的儒者是「庸人」。如此，王安石就在儒者內部作出了明確的區別。雖然此時他沒有以「真儒」自稱，但他界定那些反對他的人是庸儒則是確定的。王安石此一壁壘分明且具蔑視態度的區分引起包括范純仁在內等人的不滿。²¹ 然而，神宗顯然贊成王安石的看法，因而說趙抃、唐介、呂誨是「欲造事傾搖」的人。那麼，〈拜相制〉中的「讒波稽天」至少有熙寧二年王安石初拜相時的喧擾為其指涉之所在。

熙寧七年（1074）王安石因新法批評者眾兼以旱災未解而受責乞去。神宗在〈王安石罷相知江寧府制〉之中全無附和詆訶王安石者的意思，相反地，卻表達了對王安石學問、見識、道德、事功，方方面面的肯定。尤其重要的是，儘管神宗未用「真儒」一詞稱呼他，但神宗推崇王安石「為時儒者之宗」，一舉將他高置於當世所有儒者皆應奉為圭臬的地位。不僅如此，神宗還懇切表達他極為倚仗王安石的輔佐，雖然在王安石的堅持下不得不接受他外放的請求，但「朕豈或忘」其「尊德樂道」的風格，更勉勵他「毋怠乃心」。²² 其殷盼再得王安石襄助之意，可說是溢於言表。一年之後，當神宗決定再次起用王安石為相時，在〈拜相制〉中便明確表示了做為一位知人的君主，將不在乎一波一波對王安石的攻訐，甚至說「孰斧斫之敢缺」，不無威嚇之意地昭告群臣「有哪個人敢用斧鉞來傷害我任用的這位國之重臣」！

除了表達神宗對王安石的堅定支持以外，〈拜相制〉也預示了王安石

21 范純仁在熙寧二年（1069）八月的〈上神宗論劉琦等責降〉，強烈批評了王安石，根據《宋名臣奏議》卷 109 的記載，該書既上，曾公亮和趙抃都「上章自劾」，其中說：「拖紳朝序者，非安石之黨，則指為俗吏。聞冠校字者，異安石之學，則笑為迂儒」。這個記錄也見於宋·王明清，《揮塵錄·餘話》（《景印文淵閣四庫全書》第 1038 冊），卷 1，頁 584；又見宋·陳均，《九朝編年備要》，卷 18，頁 465。王安石的態度亦可見宋·陳傅良，《止齋先生文集》（《四部叢刊·初編》集部，上海：商務印書館，1929），卷 40〈序·夏休井田譜序〉，頁 4b，其中說到王安石稱反對青苗法者為「俗儒不知古誼」。

22 宋·佚名編，《宋朝大詔令集》，卷 69〈宰相十九·罷相五·王安石罷相進吏部尚書觀文殿大學士知江寧府制熙寧七年四月丙戌〉，頁 332；亦見於宋·周應合纂，《景定建康志》，卷 2〈建隆以來詔令·王安石罷昭文相再判江寧府制〉，頁 708。

再次拜相後的措施。神宗既已稱王安石為「真儒」，又對他有「傳經以謀王體，考古而起治功。訓齊多方，新美萬事」的期許。揆諸神宗曾經對王安石說：「今談經者人人殊，何以一道德？卿所著經，其以頒行，使學者歸一」，²³ 則熙寧八年王安石完成《詩經新義》、《尚書新義》和《周禮新義》並由神宗頒賜宗室、太學及諸州學之事，²⁴ 其學術與政治的意涵極為明顯：皇帝親自認可王安石為真儒，而三經新義是王安石這位真儒以其才學，整齊儒者內部諸說的必要作為，也是一新政事、求治國家的必要基礎。²⁵ 那麼，〈拜相制〉中的「真儒」用例便不只是具有社交酬酢通行用法中的兩層意涵，更強調了真儒應有統整儒者歧異學說及地位的期盼。同時，這也是皇帝以賦予王安石「真儒」的榮譽，主動採取了為其政策立場辯護的積極表現。

綜而言之，〈拜相制〉運用「真儒」的巧妙處，是在王安石早前提出的庸儒概念之對立面豎起了「真儒」，並將之歸屬於王安石；又視「真儒」王安石為「忠氣貫日」者，從而將反對王安石的人視為大興「讒波」者。如此一來，便是在學術與政治領域中，以王安石為標竿界定了權威之所在，並賦予此一權威變革風氣、整飭混淆的權力。神宗以「真儒」稱呼王安石，固然不可能因此全然抑遏大臣對王安石的批評，但是在現存的文獻中，卻也可以見到與神宗意向幾乎同時的呼應。比方說，黃庭堅（1045-1105）在同一年所寫的〈奉和王世弼寄上七兄先生用其韻〉中，²⁶ 便有「聖緒今皇纘，真儒運斗樞」的句子，讚揚神宗能夠繼承祖宗大業以及任用「真儒」王安石為宰執。

23 元·脫脫等編纂，《宋史》第8冊，卷157〈志第一百一十·選舉三〉，頁3660。

24 宋·李燾撰，《續資治通鑑長編》，卷266「宋神宗熙寧八年七月癸酉」條，頁6525。

25 與此相關的討論，參見劉成國，《荊公新學研究》（上海：上海古籍出版社，2006），頁42-44。

26 宋·黃庭堅著，宋·史容注，《山谷外集詩注》（《四部叢刊·初編》集部，上海：商務印書館，1934），卷2〈古詩·奉和王世弼寄上七兄先生用其韻〉，頁21b。根據史容的注，「真儒」指的是王安石。而且，黃庭堅的從孫黃芾（1150-1212）指出這首詩寫於熙寧八年王安石再拜相時。參見宋·黃芾，《山谷年譜》（《景印文淵閣四庫全書》第1113冊），卷6〈熙寧八年乙卯〉，頁841。

雖然王安石這次任相的時期不長，次年因其子王雱的驟逝以及批評者仍眾而再次請求離開京師。但熙寧九年（1076）的〈王安石罷昭文相再判江寧府制〉依然讚美了王安石「挈持綱維，糾正法度」的功勞，並強調「地雖中外之異，體亦重輕之均」，申言即使王安石出任江寧，皇帝對他的重視以及他對國家的重要性是相同的，更殷切盼望他「心猶在於朝廷，約忠不忘，懷德甚邇」。更關鍵的是，神宗再次使用了「真儒」一詞稱許王安石的風格與學識。連續兩年，皇帝均以「真儒」給予王安石肯定，這使得「真儒」一詞自熙寧晚期開始與王安石有了密切的連結。儘管在一般的社交場合中，「真儒」多半仍如先前一般，是以較為通常的「對收受者的稱揚」和「肯定君主之善任」的意思被使用著，但王安石在此一語詞上的印記，卻在經典詮釋等場域中產生了深遠的作用。

四、經典詮釋中的「真儒」定義及其政治意涵

〈拜相制〉以皇帝的立場將「真儒」一詞授予王安石。此後，「真儒」誰屬以及「真儒」的成就表現，成為政治場域中評斷王安石遺產以及時政的一個焦點。不僅如此，在經典詮釋與論學的場域中，「真儒」也成為一個受到注意的概念。

司馬光在元豐四年（1081）完成的《法言集注》是較早而明顯的例子。宋代國子監以唐代李軌（?-619）的注解為底本校正《法言》並於治平二年（1065）印行。司馬光收錄監本以及宋庠（996-1066）和吳祕（景祐元年 1034 進士）的注並參考其他諸書，「采諸家所長，附以己意」，成為《法言集注》。²⁷ 在與「真儒」相關段落之下，司馬光引述李軌和吳祕的注，

27 參見漢·揚雄撰，晉·李軌、唐·柳宗元註，宋·宋咸、吳祕、司馬光重添註，《揚子法言》（《景印文淵閣四庫全書》第 696 冊），卷首〈司馬光註揚子法言序〉，頁 273。宋咸於景祐四年有〈進重廣註揚子法言表〉，參見《揚子法言》，卷首，頁 272。根據〈司馬光註揚子法言序〉，國子監校刊《法言》的過程始自景祐四年（1037），可見宋庠進呈其注是啟動的原因之一。此一過程歷時近三十年，司馬光於皇祐二年（1050）曾「乞印行荀子、揚子法言」。見清·顧棟高撰，《司馬太師溫國文正公年譜》（《續修四庫全書》史部傳記類第 552 冊，上海：上海古籍出版社，

增加了一些說明，基本上同意他們的說法。然而，司馬光在《法言》比喻性地說「真儒」之用時，和李軌及吳祕有重要的差異。《法言》的文字是：

浩浩之海濟樓航之力也，航人無楫如航何？²⁸

李軌注前一句：「濟，渡也。言渡大海在舟船，興大治在禮樂。」吳祕延展李軌的意思而注後一句：「濟巨航者，大海也，如無楫舵之利以翼之，其如航何？猶富大國者，衆民也，如無禮樂之具以治之，其如國何？」吳祕將人民比喻為海，人民撐起大船，然而，海也可能讓大船翻覆。要使大船在海上穩定航行，必須有楫，一如要治好國家就必須有禮樂。那麼，吳祕對「真儒」這個段落理解是：真儒是明白禮樂的儒者，治國必須用禮樂（楫），所以君主必須任用真儒。

司馬光對前一句的斷句方式與李軌、吳祕不同。依李軌和吳祕的讀法，該句應讀為「浩浩之海，濟樓航之力也」，但是，司馬光注此句為「濟，謂所以得濟」，那麼，其讀法是「浩浩之海濟，樓航之力也」，意思是「浩浩之海之所以能夠得濟，在於有樓航之力」，也就是說，因為有樓航才能渡過大海。依著這樣的閱讀，司馬光注下一句為：「海以喻艱難，航以喻國，航人以喻儒，楫以喻勢位」。於是，司馬光的詮釋是：要讓國家度過艱難的大海，關鍵在於讓航人掌楫，也就是必須讓儒者具有勢與位。

相對於吳祕的要點在於必須以禮樂治國，因而必須任用知禮樂的儒者；司馬光的重點在於君主必須給予儒者足夠的權勢與地位，儒者方能發揮作用。吳祕的關切在於區分儒者與非儒者；司馬光則著眼於儒者是否能得到充分的治國權力。由於司馬光沒有刪去吳祕的注，所以儘管二人有焦點的不同，司馬光顯然無意否定吳祕的觀點。然而，司馬光卻未順著吳祕的理路申述，甚至還改換了文字的斷句，則司馬光不欲突顯「禮樂」的意向也隱而可見。司馬光之所以如此，一個可能的解釋是王安石以其親撰之《周官新義》而儼然是神宗肯認的知禮樂之權威，倘若以知禮樂界定儒者乃至真儒，則猶如呼應〈拜相制〉般地授予王安石「真儒」的榮稱，從而

1997），卷1〈皇祐二年庚寅〉，頁144。

28 漢·揚雄撰，《揚子法言》，卷5〈問明篇〉，頁311。

肯認其應占有尊崇之治理權位。這自然不會是司馬光注《法言》講「真儒」所希望引致的效果，他因而採取了特別的注解策略，也就是選擇僅強調揚雄「真儒」議論中「重用儒者」的單一側面。

司馬光完成《法言集注》後三年的元豐七年（1084）進呈了《資治通鑑》。在〈漢紀〉中，司馬光再次表述其關乎「真儒」的觀點。²⁹ 這個段落是漢宣帝對元帝的訓飭。司馬光的要旨是反對漢宣帝「王道不可行，儒者不可用」的說法。「臣光曰」以「王霸無異道」起首，駁斥漢宣帝視王道與霸道為兩途。接著，他解說二者只是因為時代態勢不同以致施行者有別而已（三代「禮樂征伐自天子出」，所以稱為王道；其後由諸侯「討不庭以尊王室」，所以稱為霸道），究其實，則都是「本仁祖義，任賢使能，賞善罰惡，禁暴誅亂」。所以，王與霸不是黑白相反之道，而是儒者因時為用的體現。漢代既是可行王道的時代，漢宣帝卻堅持不放棄霸道，這是漢代不能復歸三代的原因。司馬光又在儒者中區分「君子與小人」、「真儒（大儒）與俗儒」，說明國事絕不可付託給小人和俗儒，但任何時期都必須任用真儒，才能行應行之道而取得相應的成就。³⁰

司馬光關於王霸的論點在《資治通鑑》記商鞅變法之後的「臣光曰」有相似的申論。他說：「信者，人君之大寶也」，又說：「王者不欺四海，霸者不欺四鄰」，³¹ 可見如同他在漢元帝記事之下所說的，王者、霸者之別不過是「政令有廣狹」而已，所應行者並無根本的不同。³² 司馬光強調了「信」之於君主的重要性之後，臚列了「齊桓公不背曹沫之盟、晉文公

29 宋·司馬光編著，元·胡三省音注，《資治通鑑》第2冊（北京：中華書局，1956〔1987〕），卷27〈漢紀十九〉，「漢宣帝甘露元年春正月」條，頁880-881。

30 「真儒」作為一語詞，有時是在有相對、相應語詞的脈絡中出現的。以宋代而言，以一組相對概念來運用「真儒」的最早例子是在《釣磯立談》中。參看 Li, "A Failed Peripheral Hegemonic State with a Limited Mandate of Heaven." 司馬光的這一篇文字以及稍後將討論的秦觀文章亦屬此情況。以收攏相應語詞來界定「真儒」的情形，則可以本文即將處理的陳祥道文章為例。未來將以與「真儒」相對及相應語詞所共同構成的意義網絡為主題，另文深入分析「真儒」的用法及其政治效應。

31 宋·司馬光編著，《資治通鑑》第1冊，卷2〈周紀二〉，「周顯王十年」條，頁48-49。

32 同上註，第2冊，卷27〈漢紀十九〉，「漢宣帝甘露元年春正月」條，頁881。

不貪伐原之利、魏文侯不棄虞人之期、秦孝公不廢徙木之賞」的例子，也強調了即使是刻薄的商鞅都「不敢忘信以蓄其民」，然後歸結到「為四海治平之政者」更該如此。司馬光這兩段「臣光曰」，有依其體例隨事指發的一面，但他在商鞅變法之後特意強調「善為國者不欺其民」則或許不能沒有批判王安石變法的意涵，³³ 因為，神宗曾對免役法有直率的質疑：「已令出錢免役，又却令保丁催稅，失信於百姓」，³⁴ 要點正是為政必須有信。那麼，司馬光可說是批判了王安石連商鞅都不如，至於其變法則及不上霸道的層次，遑論三代的王道了。

事實上，若並看王安石的〈王霸〉論，更可看出司馬光「王霸無異道」之說的針對性。³⁵ 王安石在該論中固然宣稱「仁義禮信，天下之達道，而王霸之所同」，但王安石認為王霸之異在於其「心」：王者之所以行仁義禮信，是因為他們認為那是本來應該做的；霸者則是基於不讓天下以為他們是不仁不義的人，才刻意表現出有仁有義的行為。依此區分，王安石繼續討論王霸見諸行事的差異，他以齊桓公、晉文公為例，說：

齊桓公劫於曹沫之刃而許歸其地，夫欲歸其地者，非吾之心也，許之者，免死而已。由王者之道，則勿歸焉可也，而桓公必歸之地。晉文公伐原約三日而退，三日而原不降，由王者之道，則雖待其降焉可也，而文公必退其師。蓋欲其信示於民者也。³⁶

王安石的態度是極為顯然的：王者了解王者之道，可依之自由決定行動，即使所行與先前的承諾不相符也於行王道無傷，也就是說，王安石認為，

33 宋·司馬光編著，《資治通鑑》第1冊，卷2〈周紀二〉，「周顯王十年」條，頁48。

34 宋·李燾撰，《續資治通鑑長編》，卷263「宋神宗熙寧八年閏四月甲寅」條，頁6450-6451。

35 王安石和司馬光對於「王霸」觀的差異，夏長樸從「尊孟」、「疑孟」的角度曾做過精闢的討論。參見夏長樸，〈司馬光疑孟及其相關問題〉，《臺大中文學報》9(1997.6): 115-144。專門討論王安石「王霸」觀者，參見錢穆，〈初期宋學〉，《中國學術思想論叢》第5冊（臺北：東大圖書出版公司，1991），頁6；王明蓀，〈王安石的王霸論〉，《中華文化復興月刊》，15.2(1982.2): 6-16。

36 王安石此文，見宋·王安石，《臨川文集》（《景印文淵閣四庫全書》第1105冊），卷67〈論議六·王霸〉，頁554-555。

在他人眼中看來是「不信」的行動，依然可以是正當的。司馬光以上述兩段「臣光曰」隱約駁斥了王安石的說法，在此駁斥的理路中，不僅王安石的變法不足以回歸三代，而且，王安石也絕對不配承當「真儒」（王者與霸者之輔佐）的稱號。

較王安石和司馬光晚一輩的蘇軾門人秦觀（1049-1110）有一篇〈韋元成論〉，³⁷也對王安石持嚴厲的批判態度。秦觀引用了漢宣帝斥責漢元帝的事例，但他的矛頭指向漢元帝，因此其觀點和司馬光不完全相同。他說：「元帝所用者，蓋腐儒耳，安得真儒用之哉？」所以，問題不在漢宣帝主張漢代家法是王霸並用，而在元帝用的是腐儒而不是真儒。元帝徒有「好儒」之名卻誤用腐儒，不僅導致「孝宣之業衰焉」，更造成「後世遂以儒為不足用」的結果。韋玄成就是秦觀貶斥為「腐儒」的人物。那麼，韋玄成何以被戴上了這個稱號？秦觀說他「不達時變」，尤其嚴重的是他不明白「禮非天降地出，出於人心而已。合於先王之迹而不合於人心，君子不以為禮」的道理。秦觀強調，各個時代之所以用合於其時代的方式行事，是因為倘若不如此「則人心怵焉而不安」，這才是「制禮之本意」。秦觀又舉漢代「原廟與諸果之獻」為例，說明這些雖然是早前所沒有的，但因為儒者叔孫通了解「制禮之本意」，乃創設其制以合乎其時之宜，所以都是正確的新禮。相反的，韋玄成不是通達「制禮之本意」的儒者，因而不了解「六藝之文，中古之事也，上古之事不可盡行於中古，中古之事，豈可盡行於後世哉？」，才會堅持以「六藝之文」為據毀棄漢朝的宗廟祭祀。

雖然秦觀通篇討論的是韋玄成，在其所處的時代中，卻是以議論歷史人物為題，譏諷王安石的一篇文章。因為，秦觀的論點和其他批評王安石的意見頗相呼應。舉例而言，司馬光在元祐元年所上的〈乞合兩省為一筭子〉檢討了神宗時期的制度，一開頭就說「三王不相襲禮，五帝不相沿樂」，又說「何必事事循其陳迹而失當今之宜」。³⁸唐介（1010-1069）在王安石任相前對他所作的評語：「安石好學而泥古，議論迂闊，若使為政，

37 宋·秦觀，《淮海集》，卷 19〈進論·韋元成論〉，頁 2a-3b。韋元成即是韋玄成，以下以其本名韋玄成稱之。

38 宋·司馬光，《傳家集》（《景印文淵閣四庫全書》第 1094 冊），卷 57〈乞合兩省為一筭子〉，頁 506。

多所變更，必擾天下」，也預先指出王安石不達於時而以古變今的「迂闊」將導致許多紛擾。³⁹反過來看，王安石也確實以三代為論據，貶斥各種對他的批評，並為自己的政策辯護。⁴⁰在這個王安石以庸儒稱說反對者，神宗讚譽他為真儒的脈絡中，秦觀以韋玄成為題，議論漢元帝名為好儒、實則所用之人不過是韋元成之流的腐儒，也就是表達了贊同唐介、司馬光等人對王安石食古不化的評價，視王安石為宋代的腐儒，必須為宋朝國勢的衰落負責，同時也隱約批評了識人不明的神宗。

景仰司馬光而較秦觀更年輕的晁說之（1059-1129）從討論「經術」的角度，也對王安石發起了攻擊。⁴¹他先設問：「韓愈言：『士不通經，果不足用』，其言是非？」，然後，立即表明立場：「士固不可不通經，而必待通經之士而為用，則非也，將有禍經術而病天下者矣」。就這句話的前半部來看，晁說之說明了通經是士人的本分，但不能認為一定要是通經的士人才能為國家所用。表面上看來，他的論點是建議要不限士人而廣納人才。但是，他話鋒一轉，卻說倘若持著非通經之士不用的態度，很可能會引來亂用經術的人而造成天下困擾的結果。所以，他的批判重點挪移到了以經術為名者的身上。他接著引歷史中的幾個例子闡明其論點。西漢時的張禹以通經而為帝王師，卻在成帝詢問當時的災變是否如眾人所說是王莽專政導致的時，以巧妙的「災變深遠難見，此經義意也」虛答應付。又如王莽和他的國師劉歆，嫻熟地運用「六藝之言」，做為他們「更變漢制」的階梯，帶來「紛紛然天下不勝其酷」的慘狀。再又如梁武帝父子以好經聞名，其臣子朱异、賀琛「皆以經術進，專用國事」，卻使國家走向滅亡

39 宋·徐自明，《宋宰輔編年錄》（《景印文淵閣四庫全書》第596冊），卷7〈神宗皇帝上·熙寧二年己酉〉，頁211。

40 這一類的例子甚多，僅舉三例。熙寧二年，王安石說「泉府一官，先王所以推制兼并，均濟貧弱，變通天下之財而使利出於一孔者」，見宋·趙汝愚編，《宋名臣奏議》，卷109〈財賦門·新法一·上神宗論王安石姦詐十事〉，頁337。熙寧三年，辯稱青苗法乃是「周公遺法」，見宋·趙汝愚編，《宋名臣奏議》，卷111〈財賦門·新法三·上神宗乞罷青苗及諸路提舉官〉，頁371；又曾以免役法、保甲法、市易法是「師古」之制，論三法的正當性，見宋·王安石，《臨川文集》，卷41〈上五事劄子〉，頁310-311。

41 宋·晁說之，《嵩山文集》（《四部叢刊·續編》集部，上海：商務印書館，1934），卷14〈雜著·辯誣〉，頁10a-10b。

的道路。儘管晁說之沒有點名王安石，但一如先前的討論所見，「經術」一詞是熙寧初年反王安石者用以批評王安石的關鍵概念，也是王安石針鋒相對回擊的堅持所在。因此，晁說之的論述方式乃是如同秦觀一般，借著批判歷史人物而批判倡言經術的王安石。他除了以「更變漢制」、「紛紛然天下不勝其酷」的語句呼應趙抃、唐介、呂誨對神宗的警示之外，更主張張禹、劉歆、朱异、賀琛之流根本不配稱「真儒」。這項主張的針對性是很明顯的，因為晁說之這份文本一開始的設問中並沒有「真儒」一詞，其所論列的人物也從未被稱為「真儒」，他卻在結論處主動提出「真儒」並特別強調他們全然不是「真儒」，映襯出他反對以「真儒」看待號稱有經術的王安石的明確立場。

程門四大弟子之一的楊時（1053-1135）在崇寧三年到四年（1104-1105）對秦漢之際的陳餘所做的評論，則融史論、重估王安石遺產、時政批評於一爐。他的論點收在其語錄，原文如下：

史言「成安君儒者，故為韓信所勝。」成安君豈真儒者哉？若真儒必不為韓信所詐。如曰「吾行仁義云耳。」人得而罔之，是木偶人也。夫兵雖不貴詐，亦人所得而詐，然後為善。觀戰國用兵中原之戰也，若今之用兵禦夷狄耳。力可以戰則戰，勢利於守則守。來則拒之，去則勿追，則邊鄙自然無事。今乃反挑之且侵其地，已非理矣。其決勝必取而至於用狙詐也，又何足怪。若賢將必不以窮鬪遠討為事，何用狙詐。蓋夷狄之戰與中原之戰異。夷狄難與較曲直是非，惟恃力耳，但以禽獸待之可也。以禽獸待之，如前所為是矣。⁴²

本文開頭引了《史記》〈淮陰侯列傳〉，《史記》在這句話之後，接著說「稱義兵不用詐謀奇計」，⁴³ 所以，就司馬遷看來，陳餘是一位不用詐術的義兵領袖，也是個儒者。樂史（930-1007）在其《太平寰宇記》中沿襲了

42 宋·楊時，《龜山集》（《景印文淵閣四庫全書》第 1125 冊），卷 10〈語錄·荊州所聞〉，頁 199。本卷題為「荊州所聞」，其下有註記：「甲申四月至乙酉十一月」，即 1104 年中-1105 年底。

43 漢·司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1959〔1972〕），卷 92〈淮陰侯列傳〉，頁 2615。

這個觀點，⁴⁴但丁度（990-1053）和曾公亮（999-1078）在他們編撰的《武經總要》，則刪去成安君「儒者」的字眼，⁴⁵到了司馬光，也只見「成安君嘗自稱義兵，不用詐謀奇計」的文字。⁴⁶換言之，當楊時說陳餘「豈真儒哉」時，他的態度和仁宗以來的見解是一致的。

不過，楊時並沒有停在這裡，而是繼續發揮了一些意見。他扣著「狙詐」的概念，先強調了行仁義的儒者若經略武事必然不會採取詐術，但也不會被敵人的詐術所欺。所以，使用詐術的韓信不是儒者，被詐術所勝的陳餘也不是儒者。這是儒者與非儒者的基本分野。在《法言》中有一段值得注意的「或問」也提到了「狙詐」：「狙詐與亡，孰愈？」。有意思的是，李軌的注是「亡，無。」宋咸的是：「言有詐與無詐誰優；愈，猶優也。」而司馬光則說：「言不用狙詐則亡國如陳餘。」針對這個問題，揚雄的答覆是：「亡愈。」吳祕的注：「無愈於有。」司馬光則說：「言與其用狙詐，不若亡國猶勝也，深疾狙詐之辭。」⁴⁷比較這些注解，李軌、宋咸、吳祕都將「亡」解釋為「無」，這是以置換法巧妙給出簡單答案的做法，因為，如果問題是「用狙詐與否，哪個比較好？」一般情況下，主張不用狙詐會是個安全的答案。但是，司馬光沒有迴避問題，他指出《法言》此處提出了尖銳的困境：如果要用狙詐才能不亡國，那麼，用還是不用？司馬光認為，揚雄的回答是寧可亡國也不能用狙詐。司馬光的主張必須和他另一段文字對照起來閱讀才能明白其意。他在記唐玄宗開元十九年三月「置太公廟，以張良配饗」時論及「狙詐」的問題。他強調聖人必兼文武，但周孔聖人與孫武吳起之流的差別在於前者「先禮義而後勇力」，後者則「皆為勇力相勝，狙詐相高」，所以不配「數於聖賢之門而謂之武」。⁴⁸在司馬

44 宋·樂史，《太平寰宇記》（《景印文淵閣四庫全書》第469冊），卷61〈河北道十〉，頁507。

45 宋·丁度、宋·曾公亮等奉敕撰，《武經總要》（《景印文淵閣四庫全書》第726冊），後集卷13〈故事十三·斷敵糧道〉，頁816。

46 宋·司馬光編著，《資治通鑑》第1冊，卷10〈漢紀二〉，「漢高帝三年冬十月」條，頁326。

47 漢·揚雄撰，《揚子法言》，卷3〈問道篇〉，頁294。

48 宋·司馬光，《資治通鑑》，卷213〈唐紀二十九〉，「唐玄宗開元十九年」條，頁6796。

光看來，聖人之所以能無敵於天下，是以禮義為本而行武備，根本不會走到必須在狙詐與亡國之間作抉擇的處境，只有陳餘、孫武、吳起之類的人才會面臨如此兩難的局面。

楊時和司馬光同樣認為不能以狙詐用兵。基於這個立場，他主張處理夷狄的最好方式就是「力可以戰則戰，勢利於守則守。來則拒之，去則勿追」：面對來犯的夷狄，若有足夠的實力就與之交戰，若沒有就採取守勢，如此便可不讓夷狄越雷池一步；一旦夷狄離去，也絕不追擊。然而，宋朝的開邊政策與此相違。不僅主動挑釁、侵擾夷狄的土地，更會因此而走向「狙詐」，使宋朝淪落到違反儒者之道的境地。楊時記此段文字的時間在毛滂盛讚「熙寧元豐之遺德」的〈進恢復河湟賦表〉之後兩年，⁴⁹ 因此，具有藉批評王安石的軍事作為來抨擊蔡京自崇寧元年以來基於紹述熙豐之政而與西夏、吐蕃開戰的意涵。⁵⁰ 就政策主張而言，楊時的立場和司馬光主政的元祐時期弭兵方針是吻合的。⁵¹ 那麼，楊時的這番議論便是借喻於陳餘的故事而表達贊同司馬光，以及貶斥王安石和蔡京為非真儒的見解。

從以上論列的「真儒」用例可見司馬光、蘇軾、二程學脈中人對於〈拜相制〉肯認王安石為真儒以及因之而採行的措施，有在經史詮釋場域中發展出來的駁斥。然而，情況並非全然如此，王安石也有支持者在此場域中

49 毛滂的〈進恢復河湟賦表〉作於崇寧元年（1102）。見宋·毛滂，《東堂集》（《景印文淵閣四庫全書》第 1123 冊），卷 5〈表·進恢復河湟賦表〉，頁 746-747。在此表中，毛滂在慶賀宋朝奪回河湟之地時，回溯地推崇王安石的施政。

50 崇寧朝與西夏、吐蕃的戰事，見清·黃以周等輯注，《續資治通鑑長編拾補》（北京：中華書局，2004），卷 21-22，崇寧二年，頁 730-784。相關討論見李華瑞，《宋夏關係史》（石家莊：河北大學出版社，1998），頁 97-103、394-412；楊小敏，《蔡京、蔡卞與北宋晚期政局研究》（北京：中國社會科學研究院，2012），頁 140-143。此處尚須指出，楊時的批評主要是指向崇寧以來的行動而非王安石的作為。王安石對河湟的政策儘管前後有異，但基調是「兼併和招撫兩種手段並用，使唃廝囉本部歸心為要旨」，而「哲宗、徽宗時期對吐蕃的兼併偏離了宋神宗開熙河的既定方針」，李華瑞，《宋夏關係史》，頁 404。亦參見梁庚堯，《北宋的改革與變法——熙寧變法的源起、流變及其對南宋歷史的影響》，頁 121-140。

51 元祐時期的弭兵論和實踐，見曾瑞龍，《拓邊西北：北宋中後期對夏戰爭研究》（北京：北京大學出版社，2013），頁 102-113。

為他隱微地發聲。陳祥道（1042-1093）即是一例。在其《論語全解》中，他為「女為君子儒，無為小人儒」作了註解：

古之儒者一而已矣。周官：「儒，以道得民。」則凡以非道得民者，皆非儒也。

後世澆漓，而道術將為天下裂。於是有君子之儒，有小人之儒。君子之儒惟務本，小人之儒在趨末。子夏之為己止於文學，其為人止於洒埽，應對進退，此趨末者也。故孔子戒之曰：「女為君子儒，無為小人儒。」

荀卿言：「有俗儒，有雅儒，有大儒。」揚子又言：「有真儒。」真儒以性言，大儒以業言。雅儒似君子，俗儒似小人。⁵²

陳祥道收攏了經典中關於儒者的語詞再給予區辨和會通的說明。他首先以《周官》定義儒者為「以道得民」，再解釋道術為天下裂之後儒者之中的分別：務本者為君子儒、趨末者為小人儒。這種二分式的界定和《荀子》以俗、雅、大三分儒者的方式無法密合，於是陳祥道引入了「真儒」這個概念，而將俗儒、雅儒比附於小人儒、君子儒，再將大儒從《荀子》的脈絡中抽出而與「真儒」形成一組相對的概念。有意思的是，陳祥道說「真儒以性言，大儒以業言」，這個二分法和陳祥道《論語全解》解說「子曰，甚矣，吾衰也，久矣，吾不復夢見周公」的註解頗有可比照性，他在該處是如此說的：

形接為事，神遇為夢，事見於有為，夢出於有思。孔子之盛時，嘗欲有大勳，勞於天下而思周公之所為，故夢見之。及其衰也，知時命不我與，而不復思周公所為，故不復夢見之。高宗之夢傳說，文王之夢臧丈人，其出於有思，亦如此。莊周曰：「古之真人不夢」何也？真人以性言，聖人以德言。性則入而冥道，故無夢。德則出而經世，故有夢。⁵³

52 宋·陳祥道，《論語全解》（《景印文淵閣四庫全書》第196冊），卷3〈雍也第六〉，頁107-108。

53 宋·陳祥道，《論語全解》，卷4〈述而第七〉，頁115。

這一註解中，相對的一組概念是「真人以性言，聖人以德言」，細看其差別，聖人以其有德、志在經世，因此有夢，陳祥道以高宗、文王為例，則與大儒之有功業頗能相通。也就是說，聖人因為有經世的想望，所以若機運也能配合則會有功業。相對地，真人因為其修性，無意經世，所以不會有夢，一如孔子「知時命不我與」，因此無夢的孔子就是一位「真人」。陳祥道並沒有將真人視為非儒者，因為孔子之所以不能得民是因為當時天下無道，而非他自己無道。換個方式說，孔子沒有以「非道得民」，正是其為儒者的表現。所以，在陳祥道關於孔子不復夢見周公的解說中，聖人與真人彼此並不相斥，而是儒者的兩種不同狀態而已。以這樣的理解回頭看他註解君子儒、小人儒，則所謂的「真儒以性言，大儒以業言」，也不是說真儒就沒有功業、大儒就不必修性，真儒、大儒只是稱說儒者時的兩種不同側重。

陳祥道此一增添或許可視為一巧妙的維護王安石的手法。首先，根據晁公武的說法：「王介甫撰（論語解），并子雱口義，其徒陳用之（祥道）解，紹聖後皆行於場屋。」⁵⁴ 那麼，陳祥道的註解和王氏父子有一定的親近性，應該是可以理解的。其次，王安石有一首題為〈真人〉的詩。其中說到：「予嘗值真人，能藏毒而寧，能納穢若淨，能易羶使馨。……日唯汝心撓，而汝耳目榮，廓然而無營，其孰擾汝靈。……嘻予豈不知，黃帝覺焦螟，死心而廢形，乃可少聞霆。顧今親邁之，於吾獨剽聆，剗心事斯語，自儆以書銘。」⁵⁵ 這有可能是王安石執政而遭受各種如「毒」一般的小人批評時所寫的自勉詩。他立下要以真人「死心而廢形」為榜樣，「剗心」摒除雜念地實踐真人的教示，以此來面對橫逆。因此，在王安石筆下的真人，是一位修其心性而且仍然入世有所作為的典範，這和陳祥道所鋪陳的與「大儒」相對而不相斥的「真儒」概念，可說是若合符節的。

54 宋·馬端臨，《文獻通考》（《景印文淵閣四庫全書》第 614 冊），卷 184〈經籍考十一·經·論語孟子〉，頁 173。

55 宋·王安石，《臨川文集》，卷 2〈古詩·真人〉，頁 18。此詩之註解可參見宋·王安石撰，宋·李壁注，《王荊公詩注》（《景印文淵閣四庫全書》第 1106 冊），卷 2〈古詩·真人〉，頁 21。

陳祥道固然沒有直接為王安石辯護，但他的註解方式卻透顯了他對王安石處境的理解以及對其修養的敬意。

五、結 論

〈拜相制〉作為一份由君主確立王安石學術與政治權威的文件，對本來只通行於士人之間的「真儒」一詞起了規範性與爭辯性的作用。此一作用，在王安石之後引發了許多的反響。本文以語詞用法、論述分析的方式，說明了看似僅是一般性的歷史評論或經典注釋，其實具有回應〈拜相制〉的政治意涵。本文以此而希望在經史詮釋的場域中，為王安石遺產的研究另闢一條未來可以繼續深入的探討取徑。

引用書目

一、傳統文獻

漢·司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1959（1972）。

漢·揚雄撰，晉·李軌、唐·柳宗元註，宋·宋咸、吳祕、司馬光重添註，《揚子法言》，《景印文淵閣四庫全書》第 696 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義，十三經注疏小組主編，《十三經注疏·毛書正義》，臺北：新文豐出版社，2001，據清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學刊道光六年（1826）重校宋本影印注疏標點。

宋·丁度、宋·曾公亮等奉敕撰，《武經總要》，《景印文淵閣四庫全書》第 726 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

宋·王安石，《臨川文集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1105 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

宋·王安石撰，宋·李壁注，《王荊公詩注》，《景印文淵閣四庫全書》第 1106 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

宋·毛滂，《東堂集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1123 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

- 宋·司馬光，《傳家集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1094 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 宋·司馬光編著，元·胡三省音注，《資治通鑑》，北京：中華書局，1956（1987）。
- 宋·韋驤，《錢塘集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1097 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 宋·秦觀，《淮海集·淮海後集》，《四部叢刊·續編》集部，上海：商務印書館，1929，據上海涵芬樓借海鹽張氏涉園藏明嘉靖間刊小字本影印。
- 宋·晁說之，《嵩山文集》，《四部叢刊·續編》集部，上海：商務印書館，1934，據上海涵芬樓據舊鈔本影印。
- 宋·陳祥道，《論語全解》，《景印文淵閣四庫全書》第 196 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 宋·陳舜俞，《都官集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1096 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 宋·陳襄撰，宋·陳紹夫編，《古靈集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1093 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 宋·黃庭堅著，宋·史容注，《山谷外集詩注》，《四部叢刊·初編》集部，上海：商務印書館，1934，據上海涵芬樓景印中華學藝社借照日本帝室圖書藏元本影印。
- 宋·強至，《祠部集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1091 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 宋·楊時，《龜山集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1125 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 宋·樂史，《太平寰宇記》，《景印文淵閣四庫全書》第 469-470 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 宋·王明清，《揮塵錄》，《景印文淵閣四庫全書》第 1038 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 宋·王稱，《東都事略》，《景印文淵閣四庫全書》第 382 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 宋·杜大珪，《名臣碑傳琬琰集》，《景印文淵閣四庫全書》第 450 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

- 宋·李燾撰，上海師大古籍所，華東師大古籍所點校，《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，2004。
- 宋·周應合纂，《景定建康志》，《中國方志叢書》華中地方江蘇省第 416-417 冊，臺北：成文出版社，1983，據清嘉慶六年刊本影印。
- 宋·馬端臨，《文獻通考》，《景印文淵閣四庫全書》第 610-616 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 宋·徐自明，《宋宰輔編年錄》，《景印文淵閣四庫全書》第 596 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 宋·陳均，《九朝編年備要》，《景印文淵閣四庫全書》第 328 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 宋·陳傅良，《止齋先生文集》，《四部叢刊·初編》集部，上海：商務印書館，1929，據上海涵芬樓借據吳興劉氏嘉業堂藏明弘治刊本影印。
- 宋·黃芑，《山谷年譜》，《景印文淵閣四庫全書》第 1113 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 宋·楊仲良，《宋通鑑長編紀事本末》，《續修四庫全書》史部紀事本末類第 386-387 冊，上海：上海古籍出版社，1997，據宛委別藏清抄本影印。
- 宋·趙汝愚編，《宋名臣奏議》，《景印文淵閣四庫全書》第 431-432 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 宋·佚名編，《宋朝大詔令集》，《續修四庫全書》史部詔令奏議類第 456 冊，上海：上海古籍出版社，1997，據北京圖書館藏清抄本影印。
- 元·脫脫等編纂，《宋史》，北京：中華書局，1985（2007）。
- 清·阮元校刻，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，北京：中華書局，2009，據清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學刊道光六年（1826）重校宋本影印。
- 清·黃以周等輯注，《續資治通鑑長編拾補》，北京：中華書局，2004。
- 清·顧棟高撰，《司馬太師溫國文正公年譜》，《續修四庫全書》史部傳記類第 552 冊，上海：上海古籍出版社，1997，據民國劉氏刻求恕齋叢書影印。

二、近人論著

- 王明蓀 1982 〈王安石的王霸論〉，《中華文化復興月刊》15.2(1982.2): 6-16。
- 李 震 1997 《曾鞏年譜》，蘇州：蘇州大學出版社。

- 李華瑞 1998 《宋夏關係史》，石家莊：河北大學出版社。
- 夏長樸 1997 〈司馬光疑孟及其相關問題〉，《臺大中文學報》9(1997.6): 115-144。
- 梁庚堯 2022 《北宋的改革與變法——熙寧變法的源起、流變及其對南宋歷史的影響》，臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 梁庚堯 2023 《南宋朝野論王安石與新法》，臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 曾瑞龍 2013 《拓邊西北：北宋中後期對夏戰爭研究》，北京：北京大學出版社。
- 楊小敏 2012 《蔡京、蔡卞與北宋晚期政局研究》，北京：中國社會科學研究院。
- 劉成國 2006 《荊公新學研究》，上海：上海古籍出版社。
- 劉成國 2011 〈論唐宋間的「尊揚」思潮與古文運動〉，《文學遺產》2011.3(2011.6): 68-81。
- 錢 穆 1991 《中國學術思想論叢》第 5 冊，臺北：東大圖書出版公司。
- Li, Cho-ying 李卓穎. "A Failed Peripheral Hegemonic State with a Limited Mandate of Heaven: Politico-Historical Reflections of a Survivor of the Southern Tang." *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 清華學報, n.s., 48, no. 2 (June 2018): 243-85.

Critical Responses to “Imperial Pronouncement of Wang Anshi’s Appointment as Zhaowen Grand Councilor” in Historical and Classic Commentaries in the Mid- and Late Northern Song

Li Cho-ying*

Abstract

From the mid-tenth century onwards, *zhenru* 真儒 (authentic scholar) had been a term that widely circulated in social occasions to praise a person for their achievements. The social use of the term also had a political implication, namely praising an emperor for his recognition and appointment of authentic scholars. The term gained heavy political weight when Emperor Shenzong of Song (r. 1067-1085) adopted it in his “Imperial Pronouncement of Wang Anshi’s Appointment as Zhaowen Grand Councilor” 王安石拜昭文相制, in which he demonstrated his full support of Wang Anshi 王安石 (1021-1086) by granting Wang the supreme authority in morality, scholarship, and administration. Critical responses to this imperial pronouncement emerged in various forms. This paper analyzes the use of the term *zhenru* in historical and classic commentaries and argues that it had strong political connotations, agreeing or disagreeing with Emperor Shenzong’s definition of Wang as an authentic scholar, in such apparently innocent texts in the mid- and late Northern Song dynasty.

Keywords: Wang Anshi 王安石, authentic scholar, *zhenru* 真儒, historical commentaries, classic commentaries, political discourse

* Li Cho-ying, Professor, Institute of History, National Tsing Hua University.