

「十五」国家重大出版工程

中国思想学说史

主编 张岂之

宋元卷（下）

GUANGDONG NORMAL UNIVERSITY PRESS
广东师范大学出版社



中国思想学说史



宋元卷(下)

主 编 张岂之
分卷主编 朱汉民

广西师范大学出版社
· 桂林 ·

目 录

绪 论



第一篇 社会篇

- 第一章 宋元社会与士林风气 11
 - 第一节 宋元时期的社会历史条件 11
 - 第二节 宋元士林风习的嬗变 19
 - 第三节 宋元士大夫风习对思想学术的影响 50
- 第二章 宋元的文化风尚及其思想史意义 53
 - 第一节 民间神鬼信仰与巫术 54
 - 第二节 婚丧礼仪习俗 84
 - 第三节 风水术的风靡 100
- 第三章 宋元的社会生活及其思想内涵 103
 - 第一节 服饰风尚 103
 - 第二节 饮食风尚 108
 - 第三节 饮酒、饮茶风气的盛行 112



第二篇 理学篇

- 第一章 理学的形成及其特征 121
 - 第一节 关于“理学”之名 121
 - 第二节 理学的思想文化背景 124
 - 第三节 理学的学术特征 134
- 第二章 周敦颐濂学 139
 - 第一节 《太极图说》的理学思想 139
 - 第二节 《通书》的理学思想 151
- 第三章 张载及其关学 160
 - 第一节 关学源流 160
 - 第二节 “太虚即气”的天道论 165
 - 第三节 心、性、诚、礼的人道论 172
 - 第四节 《西铭》的天人一体论 179
- 第四章 邵雍象数学 183
 - 第一节 先天之思 183
 - 第二节 象数之学 188
 - 第三节 “观物”之术 194
- 第五章 二程洛学 197
 - 第一节 天理论 197
 - 第二节 人性论 203
 - 第三节 修身工夫论 207
- 第六章 胡宏、张栻的湖湘学派 213
 - 第一节 湖湘学派的思想特色 213
 - 第二节 胡宏的理学思想 219
 - 第三节 张栻的理学思想 230
- 第七章 朱熹闽学 242
 - 第一节 天理论 242
 - 第二节 心性论 255
 - 第三节 致知论 265

第八章 陆九渊及象山学 273

第一节 陆学渊源 273

第二节 陆九渊的学术宗旨及主要思想 281

第三节 朱、陆学术异同辨析 290

第九章 元代理学 299

第一节 元代理学的概述 299

第二节 北方理学家许衡 306

第三节 南方理学家吴澄 315



第三篇 子学篇

第一章 宋初诸儒的思想学术 323

第一节 范仲淹、欧阳修对宋学的开创作用 323

第二节 “宋初三先生”的思想学术 332

第三节 李觏的思想学术 342

第二章 涑水之学 356

第一节 司马光的哲学、政治思想 356

第二节 《资治通鉴》的史学思想与学术成就 367

第三章 荆公新学 378

第一节 荆公新学的两个发展阶段
及其理论特点 378

第二节 荆公新学的治学特点 385

第三节 王安石的本体论建构及其特点 397

第四节 荆公新学的治学成就与学术地位 406

第四章 苏氏蜀学 414

第一节 苏氏蜀学的学派特征 414

第二节 苏氏蜀学对佛道之学的汲取 424

第三节 苏氏蜀学与洛学的歧异 432

- 第五章 吕祖谦的思想学术 440
- 第一节 吕祖谦的思想学术渊源与治学特点 440
- 第二节 吕祖谦的道德性命之学 450
- 第三节 吕祖谦的史学思想 457
- 第六章 陈亮的思想学术 464
- 第一节 陈亮的经世事功之学 464
- 第二节 陈亮与朱熹的学术论辩 476
- 第七章 叶适的思想学术 491
- 第一节 叶适的经制事功之学及其与理学的分歧 491
- 第二节 《习学记言序目》的学术批评 500
- 第八章 郑樵、马端临的思想学术 513
- 第一节 郑樵的史学思想与学术成就 513
- 第二节 马端临的史学思想与学术成就 525



第四篇 宗教篇

- 第一章 两宋禅宗 534
- 第一节 宋代士风与禅宗 534
- 第二节 禅门各宗 544
- 第三节 两宋禅宗的形式与思想特质 562
- 第二章 元代禅宗 571
- 第一节 元代社会与禅宗 571
- 第二节 元代的临济宗 576
- 第三节 元代的曹洞宗 581
- 第三章 两宋时期的其他佛教宗派 584
- 第一节 华严宗 584
- 第二节 净土宗 586
- 第三节 天台宗 588

第四章	两宋道教的发展与内丹学的成熟	592
第一节	两宋帝王之崇道	592
第二节	两宋内丹学的传承及其特质	604
第三节	陈抟、张伯端的内丹理论	611
第四节	内丹道南宗与内丹中派	619
第五章	金元全真道	622
第一节	兴起与鼎盛	623
第二节	从佛道争辩到三教合一	632
第三节	全真道的教义	640
第六章	宋元符箓派道教的新发展	645
第一节	新符箓道派的降生	646
第二节	净明道的流传与思想特质	654
第七章	白莲教与佛教净土信仰及摩尼教之关系	659
第一节	白莲教与佛教净土信仰	660
第二节	白莲教与摩尼教之关系	670
第三节	白莲教与宋元下层社会	677
第八章	宋元时期的外来宗教	690
第一节	基督教	691
第二节	伊斯兰教	696
第三节	犹太教	700
第四节	袄教及摩尼教	704



第五篇 格致篇

第一章	技术成就及技术思想的进步	714
第一节	火药、指南针、活字印刷与《武经总要》的思想史意义	715
第二节	两部《农书》及动植物谱录的农学思想	722
第三节	《营造法式》和它的标准化思想	731

第四节	宋、辽、金、元医学发展脉络	738	第四章
第五节	苏颂等人的天文学贡献及其他	744	
第二章	沈括与《梦溪笔谈》	751	第二章
第一节	沈括的生平、成就及其自然观、科技观	751	
第二节	《梦溪笔谈》作为“中国科技史的里程碑”	758	
第三节	沈括的学术思想及治学方法	766	第五章
第四节	沈括的科学精神及其局限性	774	
第三章	宋元科学技术的深化与发展	781	第二章
第一节	“宋元数学四大家”的数学思想	781	
第二节	“宋元医学四大家”及医学流派	790	第六章
第三节	郭守敬的科学成就及其科学思想	800	
第四节	宋元时期的地学思想	808	第二章
第五节	宋元科学技术思想与理学	814	第七章
主要参考文献	830		

参考文献

1. [1]	《宋史》卷一百一十五	章一第
2. [2]	《梦溪笔谈》卷一	章一第
3. [3]	《梦溪笔谈》卷二	章一第
4. [4]	《梦溪笔谈》卷三	章一第
5. [5]	《梦溪笔谈》卷四	章一第
6. [6]	《梦溪笔谈》卷五	章一第
7. [7]	《梦溪笔谈》卷六	章一第
8. [8]	《梦溪笔谈》卷七	章一第
9. [9]	《梦溪笔谈》卷八	章一第
10. [10]	《梦溪笔谈》卷九	章一第
11. [11]	《梦溪笔谈》卷十	章一第
12. [12]	《梦溪笔谈》卷十一	章一第
13. [13]	《梦溪笔谈》卷十二	章一第
14. [14]	《梦溪笔谈》卷十三	章一第
15. [15]	《梦溪笔谈》卷十四	章一第
16. [16]	《梦溪笔谈》卷十五	章一第
17. [17]	《梦溪笔谈》卷十六	章一第
18. [18]	《梦溪笔谈》卷十七	章一第
19. [19]	《梦溪笔谈》卷十八	章一第
20. [20]	《梦溪笔谈》卷十九	章一第
21. [21]	《梦溪笔谈》卷二十	章一第
22. [22]	《梦溪笔谈》卷二十一	章一第
23. [23]	《梦溪笔谈》卷二十二	章一第
24. [24]	《梦溪笔谈》卷二十三	章一第
25. [25]	《梦溪笔谈》卷二十四	章一第
26. [26]	《梦溪笔谈》卷二十五	章一第
27. [27]	《梦溪笔谈》卷二十六	章一第
28. [28]	《梦溪笔谈》卷二十七	章一第
29. [29]	《梦溪笔谈》卷二十八	章一第
30. [30]	《梦溪笔谈》卷二十九	章一第
31. [31]	《梦溪笔谈》卷三十	章一第
32. [32]	《梦溪笔谈》卷三十一	章一第
33. [33]	《梦溪笔谈》卷三十二	章一第
34. [34]	《梦溪笔谈》卷三十三	章一第
35. [35]	《梦溪笔谈》卷三十四	章一第
36. [36]	《梦溪笔谈》卷三十五	章一第
37. [37]	《梦溪笔谈》卷三十六	章一第
38. [38]	《梦溪笔谈》卷三十七	章一第
39. [39]	《梦溪笔谈》卷三十八	章一第
40. [40]	《梦溪笔谈》卷三十九	章一第
41. [41]	《梦溪笔谈》卷四十	章一第
42. [42]	《梦溪笔谈》卷四十一	章一第
43. [43]	《梦溪笔谈》卷四十二	章一第
44. [44]	《梦溪笔谈》卷四十三	章一第
45. [45]	《梦溪笔谈》卷四十四	章一第
46. [46]	《梦溪笔谈》卷四十五	章一第
47. [47]	《梦溪笔谈》卷四十六	章一第
48. [48]	《梦溪笔谈》卷四十七	章一第
49. [49]	《梦溪笔谈》卷四十八	章一第
50. [50]	《梦溪笔谈》卷四十九	章一第
51. [51]	《梦溪笔谈》卷五十	章一第
52. [52]	《梦溪笔谈》卷五十一	章一第
53. [53]	《梦溪笔谈》卷五十二	章一第
54. [54]	《梦溪笔谈》卷五十三	章一第
55. [55]	《梦溪笔谈》卷五十四	章一第
56. [56]	《梦溪笔谈》卷五十五	章一第
57. [57]	《梦溪笔谈》卷五十六	章一第
58. [58]	《梦溪笔谈》卷五十七	章一第
59. [59]	《梦溪笔谈》卷五十八	章一第
60. [60]	《梦溪笔谈》卷五十九	章一第
61. [61]	《梦溪笔谈》卷六十	章一第
62. [62]	《梦溪笔谈》卷六十一	章一第
63. [63]	《梦溪笔谈》卷六十二	章一第
64. [64]	《梦溪笔谈》卷六十三	章一第
65. [65]	《梦溪笔谈》卷六十四	章一第
66. [66]	《梦溪笔谈》卷六十五	章一第
67. [67]	《梦溪笔谈》卷六十六	章一第
68. [68]	《梦溪笔谈》卷六十七	章一第
69. [69]	《梦溪笔谈》卷六十八	章一第
70. [70]	《梦溪笔谈》卷六十九	章一第
71. [71]	《梦溪笔谈》卷七十	章一第
72. [72]	《梦溪笔谈》卷七十一	章一第
73. [73]	《梦溪笔谈》卷七十二	章一第
74. [74]	《梦溪笔谈》卷七十三	章一第
75. [75]	《梦溪笔谈》卷七十四	章一第
76. [76]	《梦溪笔谈》卷七十五	章一第
77. [77]	《梦溪笔谈》卷七十六	章一第
78. [78]	《梦溪笔谈》卷七十七	章一第
79. [79]	《梦溪笔谈》卷七十八	章一第
80. [80]	《梦溪笔谈》卷七十九	章一第
81. [81]	《梦溪笔谈》卷八十	章一第
82. [82]	《梦溪笔谈》卷八十一	章一第
83. [83]	《梦溪笔谈》卷八十二	章一第
84. [84]	《梦溪笔谈》卷八十三	章一第
85. [85]	《梦溪笔谈》卷八十四	章一第
86. [86]	《梦溪笔谈》卷八十五	章一第
87. [87]	《梦溪笔谈》卷八十六	章一第
88. [88]	《梦溪笔谈》卷八十七	章一第
89. [89]	《梦溪笔谈》卷八十八	章一第
90. [90]	《梦溪笔谈》卷八十九	章一第
91. [91]	《梦溪笔谈》卷九十	章一第
92. [92]	《梦溪笔谈》卷九十一	章一第
93. [93]	《梦溪笔谈》卷九十二	章一第
94. [94]	《梦溪笔谈》卷九十三	章一第
95. [95]	《梦溪笔谈》卷九十四	章一第
96. [96]	《梦溪笔谈》卷九十五	章一第
97. [97]	《梦溪笔谈》卷九十六	章一第
98. [98]	《梦溪笔谈》卷九十七	章一第
99. [99]	《梦溪笔谈》卷九十八	章一第
100. [100]	《梦溪笔谈》卷九十九	章一第
101. [101]	《梦溪笔谈》卷一百	章一第

第三节 王安石的本体论建构及其特点

魏晋以后,佛道之学发挥其本体、心性理论较为完备,思辨性较强的优势,不断扩大其影响,对儒家固有的纲常伦理学说造成威胁,从而构成了对儒学的挑战。宋代儒家学者在回应佛道之学挑战、复兴儒学、建构适应时代需要的儒学思想体系的过程中,一个重要的任务就是进行其本体理论的建构。王安石适应时代要求,在批判佛道之学的基础上提出了其道本体理论。

佛教理论从其缘起说及“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不去”^①的“八不中道”观出发,通过双遣有无,提出了被抽空一切内在质的规定性的先天空幻的精神本体“真如”、“佛性”,进而将世界本质看成虚幻空无,彻底地否定世界的真实存在。佛教否定现实世界的客观性与真实性,无疑就否定了儒家纲常伦理所赖以产生、存在的前提与基础。既然整个世界、万事万物都是虚妄不实的,那么人类的伦理道德、纲常名教就更加是虚无缥缈、无所依托的东西了。这对于以现实社会中人伦日用之事为主要理论思考对象的儒学来说是一种根本性的理论挑战。针对佛教的学说,王安石进行了批判与否定,同时进行其本体论的建构工作。

王安石将“道”作为其本体论的最高范畴。他说:

夫道者,自本自根,无所因而自然也^②

道,无体也,无方也,以冲和之气鼓动于天地之间,而生养万物。^③

在这里,“道”是产生天地万物的世界本原。它无形体,无固定处所,自本自

① 《中论》,卷第一,《大正藏》,30卷,1页。

② 容肇祖:《王安石老子注辑本·有物混成章第二十五》,29页。

③ 容肇祖:《王安石老子注辑本·天地不仁章第五》,10页。

根,是超越天地万物的客观存在。这个“道”,王安石在有的地方又称之为“太极”或“天”：“夫太极者，五行之所由生，而五行非太极也。”^①“道者，天也，万物之所自生，故为天下母。”^②这三者名异而实同，是王安石本体论的最高范畴。王安石本体论建构的特点主要是从各个方面对本体之“道”赋予各种规定性以说明世界的真实存在。

首先，王安石以“元气”作为道之本体，认为道是真实存在的实体，整个世界也都是由气生成的。他说：“道有体有用，体者，元气之不动；用者，冲气运行于天地之间。”道之本体为不动的元气，道之流行发用则为冲和之气，在天地之间运行、流转不息。“冲气为元气之所生”^③，它运转鼓动于天地之间而生养万物，因而天地万物的本质也都是“气”。王安石说：“生物者，气也”^④，“万物同一气。”^⑤在这里，王安石以元气为道之本体，以天地万物为本体的作用与表现，认为道即气，它既是本体，又是作用；既是存在，又是流行，是宇宙自然的总体。作为本体的道与其所派生的天地万物之间是一个统一于“气”的有机整体。王安石以体用不二的思辨方法说明了世界的客观真实性，有力地批判了佛教空幻的佛性说及“假”、“空”的世界观。

值得注意的是，王安石在说明世界客观实在性的过程中，运用了玄学与佛学体用说的思辨形式。在先秦两汉的儒学中，体、用没有作为正式的、真正的哲学范畴而被使用。魏晋以后，玄学家明确提出了两者的关系问题，指出：“以无为用，不能舍无以为体也。”^⑥在这里，“体”指的是现象背后的本质存在，或无形而存在的全体“一”；“用”则是本质所表现出的作用，即有形的现象界。此后的佛学也无不讲体用。虽然各宗派对体用的论述不尽相同，但都是以绝对超越的普遍存在为体，以具体相对的现实存在为用。^⑦ 玄学、

① 王安石：《王文公文集》，卷二七，《原性》，316页。

② 容肇祖：《王安石老子注释本·天下有始章第五十二》，45页。

③ 容肇祖：《王安石老子注释本·道冲章第四》，8页。

④ 王安石：《王文公文集》，卷二五，《洪范传》，283页。

⑤ 王安石：《王文公文集》，卷三九，《今日非昨日》，452页。

⑥ 王弼：《老子道德经下篇·三十八章》，《诸子集成》，3册，24页，上海：上海书店，1986年影印本。

⑦ 蒙培元：《理学范畴系统》，150页，北京：人民出版社，1989。

佛学谈体用,是以无为为体,或以空为体,在儒家学者看来,它们都存在言体而不及用、体用殊绝的弊病。但王安石在此则仅借鉴其思辨形式而注入新内容,以实有的元气为体,将天地万物视为本体的流行发用,建立了体用统一的本体理论。这表明了儒学思辨水平的提高。

正是按照体用不二的思路,王安石力图描绘一幅由道本体到世界天地万物的宇宙生成论图式。他吸取了《老子》中的“道生一,一生二,三生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和”^①及《周易·系辞上》中的“天数五,地数五,五位相得而各有合。天数二十有五,地数三十。凡天地之数五十有五。此所以成变化而得鬼神也”等宇宙生成论的思想资料,并加以发展、改造,提出:“道立于两,成于三,变于五,而天地之数具。”^②所谓“两”,即阴与阳。道的本体是元气,这是宇宙万物的始基。元气又分化为性质相反的阴阳二气,阳动阴静,阳热阴寒,阳散阴收,两者既互相对立又互相统一。“一阴一阳谓之道,而阴阳之中有冲气。”^③阴阳交合则产生冲和之气,冲气作为道的作用在天地之间周流运转,永不停息。阴阳与冲气即所谓的“三”。这三者的运行流转、相互作用又导致了“阴极”、“阴中”、“中气”、“阳中”、“阳极”五种不同的状态,从而分别产生了水、金、木、火、土这“五行”:

北方阴极而生寒,寒生水,南方阳极而生热,热生火……东方阳动以散而生风,风生木……西方阴止以收而生燥,燥生金……中央阴阳交而生湿,湿生土,土者阴阳冲气之所生也。^④

阴阳、冲气产生了性质各不相同的水、火、木、金、土这“五行”。“五行,天所以命万物者也。”^⑤这五种元素相互结合、相互作用,就形成了各种不同的具体事物。这样,王安石就由本体道这一不动的元气出发,经过阴阳、冲

① 王弼:《老子道德经上篇·四十二章》,《诸子集成》,3册,26页。

② 王安石:《王文公文集》,卷二五,《洪范传》,281页。

③ 容肇祖:《王安石老子注辑本·天下有始章第五十二》,45页。

④ 王安石:《王文公文集》,卷二五,《洪范传》,282页。

⑤ 王安石:《王文公文集》,卷二五,《洪范传》,280页。

气、五行等中间环节，最终演化出了宇宙间的万物。而“万物同一气”，气既是万物的本原，又是其存在的基础。这种宇宙生成理论非常明显地体现出新学本体论体用不二的特点，是对佛学体用悬绝的本体理论的明确否定。

王安石还从时间与空间上对本体之道进行规定，认为道是先于天地、长于上古，含弘光大、无所不包的客观存在。他说：

吾不知道是谁所生之子。象帝之先：象者，有形之始也；帝者，生物之祖也。故《系辞》曰：“见乃谓之象。”“帝出乎震。”其道乃在天地之先。^①

惟道则先于天地而不为壮，长于上古而不为老。^②

在这里，王安石指出，道在天地万物之先，无始无终；它包含天地万物，范围广大，无边无际。但这并不是说道是超时间、超空间的东西，而是说它不局限于所知的时间与空间之内。从道“先于天地”、“长于上古”、“荒大而莫知畔岸”等规定性上看，它是一种处于更广大的时空坐标之中的实体性存在。这种规定使道具有某种类似于实物的特点，在理论思维上显得比较粗糙，有损于道本体的超越性，但其实质则无疑在于以此否定佛教哲学空幻的真如佛性。

王安石还揭示了宇宙万物运动变化的特点，在其“道立于两，成于三，变于五，而天地之数具”的宇宙生成论模式的各个环节之中，都贯穿着运动变化的内容。王安石认为，道（元气）之中包含着阴阳二气，这两者是元气自身所固有的矛盾，它们之间是对立统一、相反相成的关系：“阴者，阳之配，亦阳之贼。”^③正因为包含了阴阳二气的相互依存、相互对立的作用，元气便具有不依赖外力而能自己运动的特点。阴阳二气交合而产生“冲气”，冲气的特点就是周流六虚、运行不息：“冲气运行于天地之间。”因阴阳、冲气的作用而产生的五行又都具有运动变化的性质：“五行也者，成变化而行鬼神，往来乎

① 容肇祖：《王安石老子注辑本·道冲章第四》，9页。

② 容肇祖：《王安石老子注辑本·含德之厚章第五十五》，49页。

③ 容肇祖：《王安石老子注辑本·载营魄章第十》，17页。

天地之间而不穷者也，是故谓之“行”。^①而由五行的运动变化产生的天地万物更具有变化、发展、流行不息的特征。王安石说：“阴阳代谢，四时往来，消息盈虚，与时偕行，故不召则自来。”^②在《九井》一诗中，他写道：“山川在理有崩竭，丘壑自古相虚盈。谁能保此千世后，天柱不折泉常倾。”并指出山川丘壑这些从表面上看千古不变、静止不动的东西也在不断地运动变化，从而表达了其物皆动、物变万殊的思想。佛教宣扬佛性清静，认为世间万物“不生亦不灭”、“不来亦不去”，没有生成毁灭，没有任何流转变化的规定性。王安石则认为从道本体到宇宙间的万物，包括由本体产生世间万物的各个环节，都具有运动变化的特征。这是对佛教妄说的有力否定。

在老子的本体理论中，本体论的最高范畴是“道”，它是天地万物的总根源：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”^③但同时，“道”又是与“无”范畴相通的。“无”是一种没有任何质的规定性的虚构本体：“天下万物生于有，有生于无”，“无，名天地之始；有，名万物之母。故常常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。”^④后来，道家学者发展膨胀了老子本体之道的这一特色，形成了“无中生有”的本体理论，以此否定一切儒家的仁义道德与礼仪规范。王安石正本清源，对有无关系进行了深入探讨，批判了“无中生有”之说。

王安石将有无作为由道本体到天地万物这一宇宙生化过程中不同阶段的两种不同状态。他说：“无者，形之上者也。自太初至于太始，自太始至于太极。太始生天地，此名天地之始。有，形之下者也。有天地然后生万物，此名万物之母。”^⑤在这里，王安石以形之上、形之下来界定有无，并且将形之上与形之下理解为无形与有形，认为两者之间并非本体与现象的关系，而仅是由道（元气）化生万物过程中的两种状态。形之上是无形之象、冲虚杳渺的混沌状态，故称“无”，但这种状态又并非绝对的虚无；形之下则是指有形有象、天地万物已生成的状态，故称“有”。“无”与“有”是宇宙生化过程中的

① 王安石：《王文公文集》，卷二五，《洪范传》，281页。

② 容肇祖：《王安石老子注辑本·勇于敢则杀章第七十三》，57页。

③ 王弼：《老子道德经上篇·四十二章》，《诸子集成》，3册，26页。

④ 王弼：《老子道德经上篇·一章》，《诸子集成》，3册，1页。

⑤ 容肇祖：《王安石老子注辑本·道可道章第一》，1页。

两个阶段：“无，所以名天地之始；有，所以名其终。”^①这一理论无疑是对道家“无中生有”说的否定。

王安石进而认为，无与有是道之本末，两者都是道的属性。他指出：“无则道之本，而所谓妙者也。有则道之末，所谓微者也。故道之本，出于冲虚杳渺之际；而其末也，散于形名度数之间。是二者其为道一也。”^②无、有二者的区别在于一妙一微、一无形一有形，这两者之间并不存在由无生有的生成关系，而是一种“同出而异名”的并存关系。“有无之体用皆出于道”^③，它们作为道的属性，是对道既存在又无具体形体这一性质的规定。两者相反相成、互相为用：“有无者，若东西之相反而不可以相无。故非有则无以见无，而无无则无以出有。有无之变，更出迭入，而未离乎道。”^④有无二者相对立而存在，但既不能无“无”，又不能无“有”。有无二者不能截然割裂，道是有无二者的统一，而万物正是有与无相结合的产物。王安石指出，“世之学者，常以无为精，有为粗，不知二者皆出于道”^⑤，没有看到有无同时并存、相互为用的关系，因而往往蔽于一偏，只有圣人才能“微妙并得，而无所偏取”。在这里，王安石实际上已经将矛头指向了道家的“有生于无”的学说。

对于《老子·三十辐》章中“三十辐共一毂，当其无，有车之用”之说，王安石作了新的说明，并批判了道家所宣扬的无之为用、以无为本的思想。他说：

夫毂辐之用，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。今之治车者各治其毂辐而未尝及于无也。然而车以成者，盖毂辐具，则无必为用矣。如其知无为用而不治毂辐，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。故无之所以为用者，以有毂辐也。无之所以为天下用者，以有礼乐刑政也。^⑥

① 容肇祖：《王安石老子注辑本·道可道章第一》，1页。

② 容肇祖：《王安石老子注辑本·道可道章第一》，2页。

③ 容肇祖：《王安石老子注辑本·道可道章第一》，3页。

④ 容肇祖：《王安石老子注辑本·道可道章第一》，2~3页。

⑤ 容肇祖：《王安石老子注辑本·道可道章第一》，3页。

⑥ 容肇祖：《王安石老子注辑本·三十辐章第十一》，19~20页。

在这里,王安石指出,“无”不能离开具体实有的事物单独发生作用。“无”之为用,取决于“有”的存在,“有”是“无”之为用的前提和依据。如果认识不到这一点,仅看到“无”之为车用、为天下用的现象,因而片面地强调“无”的重要性,废毂辐于车、废礼乐刑政于天下,坐求“无”之为用,则是非常愚蠢的。由于“无”出于自然,不待人力而为,因而人们就应该更加注意“有”的方面。“有”具备之后,“无”便可自然发挥作用。这种看法无疑是对道家以无为本、无中生有、废有而求无之用的思想的批判。王安石通过这种批判,强调了有与无的相互作用,将有无关系的探讨推进到辩证思维的高度,使其本体论的建构表现出较高的理论思辨水平。更为重要的是,他通过对道家所宣扬的无之为用、以无为本思想的批判、廓清,为儒家纲常名教、礼乐刑政的存在的合理性作出了初步的说明。

王安石在批判佛道本体论的过程中提出了以“道”为最高范畴的本体理论,但作为儒家学者,其本体论建构的根本目的在于为儒家的纲常伦理的价值观念、礼乐刑政制度提供坚实的本体论基础,从而完成儒学的时代课题,适应北宋社会重振纲常的需要。正因为如此,王安石力图由天道而及人道,从道本体出发,对儒家的名教理想作出论证,这是其本体论的重要内容,其基本思路则是“以人法天”。

王安石指出,世间万物都必须“法道”、“从道”、“顺天而效之”^①。他说:“天者固人君之所当法象也。”^②“虽二仪之高厚,王者之至尊,咸法于道。”^③“王者,人道之极也。人道极,则至于天道矣。”^④王者必须效法天道,按天道要求行事,才能成为“域中四大”,而士人们也应当“事道”、“法道”,最后达到与道为一的圣人境界:“士者,事道之名。始乎为士,则未离乎事道者也。终乎为圣人,则与道为一,事道不足以言之。”^⑤人们修身治心、成就人性,就是

① 王安石:《王文公文集》,卷二五,《洪范传》,288页。

② 王安石:《王文公文集》,卷二五,《洪范传》,293页。

③ 容肇祖:《王安石老子注辑本·有物混成章第二十五》,29页。

④ 容肇祖:《王安石老子注辑本·致虚极章第十六》,23页。

⑤ 容肇祖:《王安石老子注辑本·古之善为章第十五》,21页。

赓续天道，自觉符合天道的要求：“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。”^①人间的各种道德仁义、礼仪规范也是以天道为依据的：“礼始于天而成于人。”“万物待是而后存者，天也；莫不由是而之焉者，道也；道之在我者，德也；以德爱者，仁也；爱而宜者，义也。仁有先后，义有上下，谓之分；先不擅后，下不侵上，谓之守。”“言道德所自出而不属之天者，未尝有也。”^②在这里，王安石试图以天道对人间的各种仁义道德、价值规范及上下分守的礼仪制度作出合理性论证，强调人们对天道的效法。他批评后世一些蔑视天道要求，鄙弃仁义道德、礼仪法度而恣意妄为的人：“至后世则不然，仰而视之曰：‘彼苍苍而大者何也？其去吾不知其几千万里，是岂能知我何哉？吾为吾之所为而已，安取彼？’于是遂弃道德，离仁义，略分守，慢形名，忽因任，而忘原省，直信吾之是非，而加人以其赏罚。于是天下始大乱。”^③王安石认为，后世一些人错误地以为天道与人事之间互不相干，没有认识到人间的各种仁义道德与秩序规范皆本于天道，因而其所作所为往往违背天道要求，导致了天下大乱的局面。透过这种批评，可以看到王安石强调人事本于天道、以人法天的思想倾向。这是王安石本体论的重要特点。

但是王安石的本体理论也正是在这一关键环节上出现了矛盾，产生了严重的理论困难。在王安石那里，天为自然之天，道为自然之道，自本自根，自然如此，不涉人为，不包含伦理色彩与价值特性。人们效法天地自然之道，就无疑会走向自然无为：“人法地之安静，故无为而天下功；地法天之无为，故不长而万物育；天法道之自然，故不产而万物化。”^④这显然是与儒家的基本价值观念相矛盾的。因而在王安石这里，自然的天道本体究竟如何成为人间仁义道德、礼乐刑政制度的根据，还无法得到说明。儒家的政教伦理与自然的天道本体之间还存在着巨大的裂痕。这种裂痕在王安石的本体理论中是很明显的。如王安石说：

① 王安石：《王文公文集》，卷二五，《洪范传》，280页。

② 王安石：《王文公文集》，卷二八，《九变而赏罚可言》，324～325页。

③ 王安石：《王文公文集》，卷二八，《九变而赏罚可言》，325页。

④ 容肇祖：《王安石老子注辑本·有物混成章第二十五》，29页。

道有本有末……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。故昔圣人之在上，而以万物为己任者，必制四术焉。四术者，礼、乐、刑、政是也。^①

在这里，王安石明确指出，天道自然为本，礼乐刑政等形器则为末。圣人一方面要效法天道之自然，无言无为，另一方面又不能无言无为，必须制定礼乐刑政之术以用于世。这两者显然是矛盾的。王安石力图以本末范畴来调和这一矛盾，弥补其本体论的缺陷。但如何使本末结合、融合贯通为一体，仍是王安石未能解决的理论难题。

本来，王安石的“道”范畴不仅具有宇宙本原的含义，而且具有规律的含义。王安石说：“道者，万物莫不由之者也。”^②“万物待是而后存者，天也；莫不由是而之焉者，道也。”^③这就是说，道是宇宙间天地万物所必须遵循的规律，是支配天地万物的“必然”。王安石甚至由此出发，将所以然之道引入了社会历史领域，指出“身有身之道”、“家有家之道”，“以至于乡、国、天下”。在这里，所谓身、家、乡、国、天下之道，无疑已经包含了社会政治伦理的内容，是指人间的礼仪道德、规范秩序等“应然”，具有价值属性。如果王安石在此基础上进一步将事实与价值混同，将身、家、国天下的应然之理完全上升为宇宙天地间的必然之道，使应然之理以必然之道的面目出现，就可以实现天与人的贯通，使应然之理具有无可置疑的神圣地位。实际上，要使儒家的纲常伦理、礼乐刑政制度的合理性、神圣性得到有效的本体论证明，也必须贯通天人，通过赋予天道本体以价值，将人间的伦理规范、纲常名教等应然秩序上升为必然的规律，并使之成为天道本体的属性，继而又以天道为价值之源来论证纲常名教的合理性。这种理论循环是一种哲学伦理化与伦理哲学化的双向过程。通过这一过程，天道与人道就可以合而为一，而不至于

① 容肇祖：《王安石老子注辑本·三十辐章第十一》，19页。

② 王安石：《王文公文集》，卷二五，《洪范传》，281页。

③ 王安石：《王文公文集》，卷二八，《九变而赏罚可言》，324页。