

王安石釋《坤》之「嫌」 ——兼論君臣之禮

陳思宇

(陳思宇 南開大學哲學院 郵編: 300350)

摘要: 王安石引《春秋》「不以嫌代嫌」釋《坤·文言》「為其嫌於無陽也，故稱龍焉」，構建了獨特的「以《春秋》釋《易》」的解經方式。不同於魏晉漢唐注疏將「嫌」侷限於靜態體用辨類，此釋將「嫌」提升為表達名分清亂與認知兩可的政治哲學範疇。將《春秋》「別嫌疑、正名分」尊為破解群經之首《周易》名分疑難的根本法則，從內部邏輯徹底瓦解了後世誣指王安石視《春秋》為「斷爛朝報」的陳見。在此基礎上，「別嫌疑」進一步外化為其禮學思想與制度實踐，實現了由宇宙本體論向政治名分論、進而向制度儒學的範式跨越，展現了宋代新學「通經致用」的完整邏輯。

關鍵詞: 王安石；《周易》；《春秋》；嫌；君臣之禮；斷爛朝報

Wang Anshi's Interpretation of "Xian" in the "Kun" Hexagram: On the Rites of Sovereign and Subject

CHEN Siyu

Chen Siyu, School of Philosophy, Nankai University; Postal Code: 300350

Abstract: By citing the Spring and Autumn Annals (Chunqiu) maxim "do not substitute one Xian for another" to gloss the passage in the "Wenyan" (Words of the Text) commentary on the Kun hexagram—"Because it is Xian of having no yang, it is therefore designated as a 'dragon'"—Wang Anshi constructed a unique hermeneutical paradigm of "interpreting the Changes through the Spring and Autumn Annals." Departing from the Han, Tang, and Wei-Jin commentaries that confined Xian to a static taxonomy of substance and function (ti-yong), this interpretation elevated Xian into a political-philosophical category denoting the conflation of names and status (mingfen) as well as epistemic ambiguity. By establishing the Chunqiu principle of "differentiating ambiguities and rectifying names and status" (bie xianyi, zheng mingfen) as the fundamental methodology for resolving dilemmas of political hierarchy in the Zhouyi—the foremost of the Classics—this approach dismantled, through internal doctrinal logic, the entrenched calumny fabricated by later generations that Wang dismissed the Spring and Autumn Annals as "tattered court bulletins." Building upon this foundation, "differentiating ambiguities" was further externalized into his ritual thought and institutional practice, realizing a paradigmatic leap from cosmological ontology to the political doctrine of mingfen, and ultimately to institutional Confucianism. This trajectory fully demonstrated the coherent logic of "applying classical learning to practical statecraft" (tongjing zhiyong) within the Song-dynasty New Learning

作者簡介: 陳思宇，男，山西晉中人。南開大學中國哲學在讀博士，上海周易研究會會員。研究方向：宋代易學、政治哲學。

(Xinxue).

Key words: Wang Anshi; Yijing (Book of Changes); Chunqiu (Spring and Autumn Annals); Ambiguity (Xian); Rites of Sovereign and Subject; Duanlanchaobao

1 問題緣起

《坤》卦六爻純陰，卦辭「利牝馬之貞」明示以「牝馬」擬配陰柔之性，與《乾》卦以「龍」象陽剛形成體例對稱。《乾》《坤》二卦以物象統攝陰陽之理，為解《易》之根本法門，此義至兩漢已成共識。然而細繹《坤》卦爻辭，一顯著的體例斷裂浮現於文本表層，卦辭雖以「馬」立象，六爻爻辭卻無一言「馬」，亦不似《乾》卦諸爻以「潛」「見」「躍」「飛」描摹龍之動態進程。由此可見，《乾》卦六爻爻辭純為「龍」之存有狀態的逐層展開，而《坤》卦爻辭中，「馬」象全然隱沒，更為「奇異」之處在於獨上六一爻突兀言「龍」，且以「戰」這一極具動勢的語詞描述「龍」的活動。若以經文的整體性視之，由卦辭闡發「牝馬」之柔順退守，陡然轉向爻辭描繪「龍」之剛健爭鬥，遂成《坤》卦詮釋史上一大疑難。《坤·文言》試圖彌合這一矛盾。《坤·文言》篇末云：「陰疑於陽必戰，為其嫌於無陽也，故稱龍焉。」¹《坤·文言》的闡發，與其說給出了《坤·上六》獨言「龍」的解釋，不如說使得「龍戰於野」的詮釋明晰化、複雜化。

兩漢易學家多從象數一路求解，以消息、爻變、互體諸說彌縫文本裂隙²，然輾轉增益而愈衍愈繁，終難從根本上回應此體例問題。魏晉之際，王弼掃除象數，以義理解《易》，其注「為其嫌於無陽」作「為其嫌於非陽而戰」³，較經文增「而戰」二字。此一增字，意味頗深，王弼實以「嫌」字兼攝「疑」與「戰」二義，認為《坤》上六因「嫌於非陽」而「戰」，故爻辭稱「龍」——此「龍」非僅標識陰陽，亦兼有「健動」之義，與《乾》卦之「龍」同具體用二重性。孔穎達奉敕撰《周易正義》，宗王注而為之疏，然其釋此句則另闢一途：「上六陰盛似陽，為嫌純陰非陽，故稱『龍』以明之。」⁴依孔氏，《坤》之稱「龍」僅為權宜之指，用以標識上六「陰盛似陽」的特殊狀態，並不具備《乾》龍「健動」之用。由此，王弼以「嫌」字統攝「龍」之體用二義，孔穎達則以「龍」字消解「嫌」之動態意涵，僅保留其「別陰陽」的靜態功能。兩家同注一經，路徑適成對照。孔疏既出，王注精微處反為所掩。

至宋代，程頤《伊川易傳》以「理」說《易》，朱熹《周易本義》折衷象數、義理，然於《坤·文言》「陰疑於陽必戰，為其嫌於無陽也，故稱龍焉」一句，程、朱似未措意深論，亦未就王、孔分歧予以正面回

¹ [魏]王弼、[晉]韓康伯注；[唐]孔穎達疏；于天寶點校：《宋本周易注疏》，北京：中華書局，2018年，第51頁。下引該書，僅隨文標記作者、書名及頁碼。

² 可參考：姜廣輝、肖永貴：《從全面批判到強勢回潮——清初至清中葉象數易學的發展脈絡》，《周易研究》2021年第2期，第5—15頁。

³ [魏]王弼，[晉]韓康伯注；[唐]孔穎達疏；于天寶點校：《宋本周易注疏》，第51頁。

⁴ [魏]王弼，[晉]韓康伯注；[唐]孔穎達疏；于天寶點校：《宋本周易注疏》，第51頁。

應。正是在這一學術史語境中，王安石獨闢蹊徑，其解曰：「『嫌』與《春秋》『不以嫌代嫌』之『嫌』同，『疑』與『臣疑於君』之『疑』同。」¹此訓以《春秋》辭例解《易》，將詮釋重心從陰陽象數之爭引向名分政治之學。「嫌」不再僅是陰陽相雜的混淪，而具《春秋》學「名不正」之嫌疑的經學意涵；「疑」亦非僅勢均力敵，而指向君臣僭越與猜忌的政治張力。《坤》卦本系「臣道」樞要，王安石此釋使爻辭詮解與君臣之禮深度綰合，不惟可見其以易學建構政治哲學的理論用心，更可揭示「熙寧變法」注重禮制名分重構的根本關切。

有鑑於此，本文擬循王安石指示的路徑，先考《春秋》「不以嫌代嫌」的經學意涵，次析其引《春秋》解《易》的思想背景，終抉發其釋《坤》之「嫌」所蘊含的君臣之禮建構，以期對王安石政治哲學提供一新的理解視角。此外，在宋代經學與學術史長河中，王安石曾長期蒙受所謂視《春秋》為「斷爛朝報」的毀譽。近年來，學界雖已從文獻發生學與史料考證等角度，對這一後世政敵構建的誣妄之詞做出了系統批駁²；但王安石對《春秋》的真實態度，仍需深入其經典詮釋的具體微觀文本中予以印證。本文旨在證明：王安石不僅未嘗輕慢《春秋》，反而將《春秋》最核心的「別嫌疑、正名分」書法上升為解《易》乃至國家治理的根本原理。這便從微觀解經（考據）與政治哲學（義理）的雙重維度，為澄清「斷爛朝報」公案提供了一份堅實的內部旁證。

2 「嫌於無陽」同「不以嫌代嫌」之「嫌」辨義

王弼注《坤·文言》「陰疑於陽必戰，為其嫌於無陽也，故稱龍焉」，有一段關鍵的前置論述：「辯之不早，疑盛乃動，故『必戰』。」此語隱含兩層可供深究的意涵，其一，從時間維度看，倘若能及早辨察「陰」的積聚之勢，在其未臻盛極之時加以裁抑，「戰」是否可能避免？其二，從德性維度看，《坤》卦總言「順」德，《文言》更將其提煉為「坤道其順乎，承天而時行」，然王弼注中，主語似發生了一種不易察覺的轉換——不再從「陰」之柔順審視其承天之行，而是從「陽」之剛健視角審視「陰」何以失其順德。換言之，卦辭與爻辭間的詮釋問題被重構為：「陰」何以改變了其「順」的本質，呈現出類乎「陽」的剛健態勢，以至於招致「陽」的警覺與「戰」禍？

2.1 「嫌於無陽」的王孔之爭

正是沿此理路，王弼給出了他對「嫌」字的獨特詮解：「為其嫌於非陽而戰。」此注含兩重值得深辨的

¹ [宋]王安石著，王水照主編、張鈺翰整理：《王安石全集（第一冊）》，上海：復旦大學出版社，2016年版，2017年重印，第21頁。下引該書，僅隨文標注書名、作者、頁碼。

² 李祥俊在探討王安石《春秋》學時明確指出，後世政敵誣指王安石尊廢《春秋》為「斷爛朝報」，系嚴重偏離事實的政治構陷。王安石所排斥者乃漢唐《三傳》之穿鑿拘泥，其內心實高度尊崇《春秋》所蘊含的聖王「道名分」傳統。本文發現的王安石引《春秋》「不以嫌代嫌」釋《坤》之「嫌」這一微觀解經事實，恰為李祥俊的觀點提供了一份堅實的內部文本旁證。參考：李祥俊著：《王安石學術思想研究》，北京：北京師範大學出版社，2000年，第60—65頁。

義理轉向。

其一，王弼改經文「無陽」為「非陽」。經文「為其嫌於無陽」的主語承上句「陰疑於陽」而來，當為「陰」。其意謂陰因勢力盛極而被陽所猜忌，之所以如此，根本在於陰的自我膨脹使其誤以為「陽」已不存、無所約束。實則陰之長並非陽之消，陰之僭越恰恰源於其對「無陽」的過度確信。聖人正是為糾正這一誤認，特意於上六爻辭中稱「龍」——以「陽」的代表性符號，昭示陽的恆常性與永存性。此是經文「無陽」之義的展開。

而王弼易「無」為「非」，實為一種哲學上的語境轉換。「無陽」討論的是「有沒有」的問題，描繪的是陰盛陽衰、乃至陽似已徹底消亡的客觀態勢，其底色是一種對「陽可能被消滅」的悲觀圖景的警惕。「非陽」討論的則是「是不是」的問題，它所關切的並非陽在物理意義上的存滅，而是陰在名分意義上的僭越。

《坤》卦上六作為純陰之極，其「盛極」的狀態表現出類乎陽的剛健與主動，從而模糊了陰陽之間「陽主陰從」的應有界限。因此，王弼以「非陽」易「無陽」，是將《文言》的事實判斷提升為價值判斷，將「有無」的本體論問題落實為「是非」的名分論問題。聖人之所憂，不在陽之消亡，而在陰之僭越所造成的名分淆亂。

其二，王弼於「非陽」之後增「而戰」二字。此一增字並非衍文，而是將「嫌」與「戰」作一體觀。依王弼之見，「嫌」不僅是對某種狀態的消極描述，其本身就蘊含著指向「戰」的動態趨勢。換言之，「嫌於非陽」即意味著「因嫌而戰」，稱「龍」正是兼攝此「嫌」與「戰」二義——「龍」既是陽的標識，亦是「健動」的載體。

孔穎達《周易正義》正是看到了王弼注的這一特點，其疏曰：「上六陰盛似陽，為嫌純陰非陽，故稱『龍』以明之。」此句看似承續王弼，實則蘊含微妙的偏移。孔氏以「似陽」釋王弼之「非陽」，一「似」字便將問題的重心從「陰之僭越」轉向「陰之表現」。依孔氏，「純陰」之卦本非陽，其問題不在於宣稱「陽不存在」，亦不在於主動僭越陽位，而在於其勢盛極、表現得「像陽」，從而在觀感上引發「它是否已不再是陰」的嫌疑。

由此，王弼與孔穎達的分歧便清晰可辨，王弼以「嫌」字統攝詮釋，認為上六之陰因「嫌於非陽」而主動「戰」，故爻辭稱「龍」兼含「陽」（體）與「動」（用）雙重含義，與《乾》卦之「龍」同具體、用二重性。孔穎達則以「龍」字消解「嫌」的動態意涵，將上六稱「龍」限定為聖人用以標識「陰盛似陽」的權宜筆法——其功能僅在「明之」，而非賦予陰以「健動」之性。總之，王弼的問題是「陰何以改變了順德」，孔穎達的問題是「聖人如何標識陰的特殊狀態」。兩家同注一經，而問答已異。

然而，王、孔之間亦非全無共識。二者共享一個前提判斷，即上六之陰的問題，歸根結底是一個名分問題。王弼將「無陽」提升為「非陽」，孔穎達將「非陽」解讀為「似陽」，其共同的關切都在於「陰」的盛

極狀態，會在名分層面引發「嫌疑」——即人們會對陰的真實身份產生困惑，進而動搖「陽主陰從」這一根本秩序。分歧僅在於，王弼認為這種「嫌疑」來自陰的主動僭越，而孔穎達認為來自陰的客觀表現。

這一分歧恰好提示了一個更深層的問題，如果「嫌疑」的產生既有主觀僭越的成分，又有客觀表現的成分，那麼，消除嫌疑的根本途徑何在？是抑制陰的發展，還是辨明陰的名分？抑或，需要一套更為根本的禮法秩序來防患於未然？

其解「嫌」字曰：「『嫌』與《春秋》『不以嫌代嫌』之『嫌』同。」¹此一引證，將《坤·文言》的詮釋從王、孔之爭的義理框架，引向了《春秋》的名分政治之學。以下，本文將先考《春秋》「不以嫌代嫌」的經學意涵，繼而分析王安石藉此解《易》的思想史邏輯。

王安石釋《坤·文言》「為其嫌於無陽」之「嫌」，有一關鍵斷言：「『嫌』與《春秋》『不以嫌代嫌』之『嫌』同。」此一引證，將詮釋的視野從《周易》經傳內部，引向了《春秋》學的書法傳統。欲明王安石此釋的深意，須先究明《穀梁傳》中「嫌」字的特定用法。

在《穀梁傳》的書法體系中，「嫌」是一個極具分量的概念。文公十四年載：「齊公子商人弑其軍舍。……商人其不以國氏何也？不以嫌代嫌也。」²此處討論的是《春秋》對「商人」這一人物的稱謂體例——何以不書其國氏？《穀梁傳》的解釋是，不以書寫形式上的模糊（「以嫌」）去替代倫理判斷上的模糊（「代嫌」）。據此，「嫌」在《春秋》學中並非泛指一般意義上的「嫌疑」或「相似」，而是特指一種「價值判斷上的模稜兩可之境」——當事態或名分處於模糊狀態時，《春秋》的書寫恰恰要以精確的措辭廓清這種模糊，而非以新的模糊覆蓋舊的模糊。

這一書法原則蘊含著一套深刻的政治哲學邏輯。《春秋》之所以對「嫌」如此警惕，是因為「嫌」的狀態意味著名實關係的淆亂，而名實淆亂正是政治秩序崩壞的根源。因此，《春秋》書法的核心功能之一，便是「辨嫌疑」——通過精確的辭例安排，在看似相似的事件中辨明是非，在容易混淆的名分中標示主從。所謂「微而顯，志而晦，婉而成章」，其根本目的正在於通過文辭的節制與精準，重建被事件本身的模糊性所動搖的名分秩序。

董仲舒《春秋繁露》對此有明確闡發。據當代學者的研究，董仲舒視野中的「世人」——即《春秋》所預期的讀者與教化對象——在《春秋》之辭的成立過程中起到關鍵作用。董仲舒認為，《春秋》之辭的設立，首先意在顧及「世人」的認知狀況，力圖糾正世人在價值判斷中的認知失誤，此即「別嫌疑」之義。³換言之，「嫌」不僅是文本內部名實關係的模糊，更是「世人」認知層面的價值兩可；而《春秋》以特定書法

¹ [宋]王安石著，王水照主編、張鈺翰整理：《王安石全集（第一冊）》，第21頁。

² [東晉]范甯集解，許超傑整理：《春秋穀梁傳集解》，北京：商務印書館，2023年版，第288頁。

³ 梁時：《「世人」的意義：董仲舒論《春秋》之辭》，《平頂山學院學報》2025年第3期，第89—93頁。

「別嫌疑」，正是要通過精確的辭例安排，廓清世人在倫理判斷上的模稜兩可，使名分秩序得以重新彰明。

董仲舒的這一理解，為王安石以《春秋》釋《易》提供了重要的經學前提。既然《春秋》之「別嫌疑」旨在通過文辭糾正世人的認知失誤，那麼《周易》聖人在《坤》上六「稱龍」，便同樣可以被理解為一種「別嫌疑」的書寫動作——當陰氣盛極、世人疑惑於陽之存亡時，聖人以「龍」這一明確的陽之象徵，廓清認知上的模糊，重新標示「陽主陰從」的宇宙秩序。

王安石將這一「辨嫌」邏輯引入《周易》的詮釋，絕非隨意的比附，而是基於其對經典整體性的深刻理解。其治學強調「通經致用」，不認為五經是各自孤立的文本，而視之為一個內在義理相通、共同指向「先王之道」的有機整體。以《春秋》的書法概念解《周易》的卦爻辭，正是這種「以經解經」、會通諸經方法論的典型體現。

2.2 《春秋》「不以嫌代嫌」的書法本義與名分邏輯

王安石以《春秋》之「嫌」解《易》，還須置於《春秋》學自身「道名分」的思想脈絡中加以理解。《莊子·天下》篇謂「《春秋》以道名分」，此說雖後被經學傳統吸納為孔子作《春秋》的要旨，但其概念淵源實與黃老之學關係密切。有學者指出，「名分」一語及其主要意謂並非出自孔門，而是黃老學派對政治秩序的基本理解，其核心在於「以法為分，以名為表」。¹這一背景提示我們，在早期中國思想中，《春秋》已被視為通過「名分」來構建政治秩序的典範文本。

王安石引《春秋》入《易》，正是承接了這一「道名分」的思想傳統，並將其從歷史政治領域提升至宇宙論層面。《坤》上六「嫌於無陽」的困境，本質上是一個「名分」問題——陰的盛極導致了陰陽主從關係的名實淆亂。聖人「稱龍」以「辨嫌」，與《春秋》以名分正亂世，遵循的是同一套政治邏輯。由此，王安石將《周易》的卦爻辭納入「正名」的經學譜系，為其「熙寧變法」的禮制建構提供了跨越經典文本的理論支持。

當這一方法論落實於《坤·文言》的詮釋時，一個關鍵的義理轉換便發生了。「嫌」在王弼、孔穎達的注疏中，尚停留於「因相似而產生的嫌疑或混淆」這一較為樸素的語義層面。王弼雖以「非陽」易「無陽」，將問題引向名分，但其對「嫌」字的訓釋本身並未脫離「嫌疑」的基本義域。王安石引入《春秋》的「嫌」，則賦予了這一概念以更精確的哲學規定，即「嫌」不是簡單的「嫌疑」，而是一種「認知上的模糊狀態」與「價值判斷上的兩可之境」。

當《坤》卦發展至上六，陰氣臻於盛極，其勢似乎已完全壓倒陽氣。此時，「世人」的認知便進入了一種「嫌」的狀態，即不知陽之存亡，不知陰陽之主從關係是否已被顛覆。這種「不知」並非單純的知識匱乏，

¹ 李巍：《春秋大義與黃老思潮——「《春秋》以道名分」說探析》，《社會科學戰線》2019年第4期，第34—40頁。

而是事物本身的發展已將名分秩序推至模糊的邊界。正是在這一意義上，《坤》上六之「嫌」與《春秋》所面對的「嫌」具有結構上的同源性——二者都是名分淆亂的臨界狀態，都需要通過一個「書寫動作」來予以廓清。

如果「嫌」是一種名分淆亂的狀態，那麼如何「辨嫌」便成為問題的關鍵。在《春秋》中，「辨嫌」是通過書法的精確措辭來實現的——《春秋》不書商人之國氏，正是為了避免以辭令上的模糊去替代倫理上的模糊。在《周易》中，聖人的對應動作，便是在上六爻辭中稱「龍」。

按照經文的邏輯，「陰疑於陽必戰，為其嫌於無陽也，故稱龍焉」。陰之所以被陽所猜忌而招致「戰」禍，其根源在於它造成了「無陽」的嫌疑——即令「世人」誤以為陽已不存。聖人正是為糾正這一認知上的模糊，才特意在爻辭中稱「龍」（陽的象徵），以此昭示陽的恆常性。這一稱「龍」的書法，與《春秋》「不以嫌代嫌」的書法遵循著相同的原則，即當名分秩序陷入模糊時，通過一個明確的象徵符號來重新標示主從關係，以防止認知的滑落（「以嫌」）與秩序的崩解（「代嫌」）。

由此，王安石以《春秋》釋《易》，便揭示了一個此前注家未曾充分闡明的層面，《周易》的卦爻辭並非僅是占卜的記錄或抽象義理的載體，其辭例的設定本身就蘊含著類似《春秋》筆法的「正名」與「辨嫌疑」的深刻用心。聖人之「稱龍」，不是被動的描述，而是主動的建構——它是在最根本的陰陽關係中，通過文辭的力量重新確立「陽主陰從」的宇宙秩序。

此外，《春秋》學內部「從君」與「從道」的思想張力，亦構成王安石釋《坤》之「嫌」時不可忽視的經學背景。公羊學在「趙盾弑君」等闡釋中表現出「從道」高於「從君」的張力。¹王安石則借《坤》上六「稱龍」調和了這一張力：一方面「稱龍」確立了君權的絕對名分地位（從君），另一方面「辨嫌」的書寫又預設了儒者依據經典義理匡正秩序的合法性（從道）。二者在「理」的約束下達成統一，為君臣之禮提供了基礎。

這一詮釋的深層哲學關懷，是延續並深化了儒家「正名」的思想傳統。孔子曰：「名不正則言不順，言不順則事不成。」²正名的要義，正在於消除名實之間的「嫌疑」狀態，使每一個存在者各安其位、各循其分。《春秋》通過書法「辨嫌疑」，是在歷史事件中辨明權力的合法性與倫理的歸屬；《周易》通過「稱龍」以「辨嫌」，則是在宇宙論的層面為這一正名原則奠定根基。

經王弼疏解，《坤》卦已成為理解「臣道」之樞要。王安石採納以《乾》《坤》二卦分釋君臣之道的立場，在《坤》卦總言「臣道」的語境下，認為上六書「龍」方可解決其「陰盛似陽」引發的「嫌」。即聖人

¹ 張禹：《論公羊家「從道」與「從君」的思想張力——以《公羊傳》「趙盾弑君」說為中心》，《同濟大學學報（社會科學版）》2023年第4期，第92—102頁。

² [三國魏]何晏集解，虞思微整理：《論語集解》，北京：商務印書館，2023年版，第140頁。

在上六爻辭中「稱龍」來重新彰顯陽的主導地位，在最根本的陰陽關係中確立「陽主陰從」，是在王弼鋪墊的宇宙論層面，再次確立「君主臣從」的政治倫理秩序。陰不得僭越陽位，猶臣不得僭越君位；陰的盛極必須以「稱龍」來加以名分上的警示與規約，猶臣的功高必須以禮法來加以制度上的安頓。由此可見，王安石對《周易》的詮釋直指禮法建構。

通過強調在看似「無陽」的極端時刻，更要通過「正名」來維護君權、明確主從關係，王安石為其旨在加強中央集權的「熙寧變法」提供了最根本的宇宙論和經學依據。變法之所重，不在事功之急進，而在禮制名分之重構——這正是王安石釋《坤》之「嫌」最終指向的政治哲學命題。

最後，從更廣闊的經學史視野看，王安石對「君臣之禮」的重視，與「六經皆禮」的學術傳統深度契合。《禮記·經解》與《史記·滑稽列傳》已提示六經之教統歸於禮，《漢書·禮樂志》更明言「六經之道同歸，而禮、樂之用為急」。南朝皇侃明確提出「六經總以禮為本」，清代張爾岐、皮錫瑞、曹元弼等學者相繼闡發，至現代學者更概括出「六經皆禮」的命題。¹這一命題揭示，六經不僅在內容上貫穿著禮，更在教化旨歸上以禮為核心，禮是統攝六經的根本原則。王安石將《坤》上六的義理歸宿指向君臣之禮，正是「六經皆禮」觀念在宋代政治哲學中的集中體現。

王安石以《春秋》之「嫌」釋《易》，進而將《坤》卦上六的義理歸宿指向君臣之禮的建構，正是「六經皆禮」觀念在宋代政治哲學中的具體實踐。他在《周官新義》中系統闡釋禮制，在《詩經新義》中發揮禮義，在《書經新義》中探求禮法之本，是其在詮釋《周易》過程中，重視禮制建設的深化。由此觀之，王安石引《春秋》「不以嫌代嫌」解《易》，不僅是單一訓詁方法的跨文本運用，更是其「通經致用」「以禮為本」的經學整體觀的集中體現。從解經考據與思想史邏輯來看，王安石引「不以嫌代嫌」釋《坤·文言》，這一微觀事實本身即構成了對後世「斷爛朝報」說最強有力的反例。在宋代新學體系中，《周易》乃「理之精微」所在，處於群經之首的至高地位。若王安石真如後世傳言般視《春秋》為「斷爛朝報」之破落史料，他絕無可能在解釋《周易》最核心的陰陽名分疑難（《坤》卦上六「嫌於無陽」）時，主動跨文本引入《春秋》的書法原則作為破局的根本依據。這表明，在王安石的考據視域與義理認知中，《春秋》絕非瑣碎無補的朝廷官報，而是蘊含著「道名分」「正綱常」最高政治智慧的立法之書。他所排斥和廢離的，並非《春秋》經文及其義理本身，而是漢唐注疏中「以嫌代嫌」、瑣碎牽合的繁瑣舊學。通過以《春秋》書法解《易》，王安石在考據層面實現了「以經解經」的互證，在義理層面確立了《春秋》原則對政治哲學的範導性——這恰恰從內部邏輯上徹底瓦解了「王安石貶低《春秋》」的史學陳見。

在此，必須進一步明確王安石以《春秋》之義釋《坤》之「嫌」的真正理論突破所在：這一詮釋不僅是

¹ 丁鼎、馬金亮：《「六經皆禮」說申論》，《孔子研究》2021年第4期，第42—61、158頁。

對前代注家訓詁邊界的推進，更實現了禮制建構的制度化轉向。前代注家（如王弼、孔穎達）對「嫌」的討論，其終極落腳點仍停留在如何通過文辭來「辨明」或「標識」陰陽在本體及名分層面的主從；而王安石的理論突破在於，他敏銳地看到文本上的「別嫌疑」是為了給現實中的「制度立法」提供合法性依據。也就是說，他將一個經學筆法問題，徹底轉化為了一套依賴具體客觀法度（如科舉、禮制、考課）來防範、規訓和消除政治嫌疑的「制度儒學」實踐邏輯。

3 君臣之禮「別嫌疑」之理論建構

如上文所述，王安石以《春秋》「嫌」之書法釋《坤·文言》，其意不僅在於辨明經文自身的體例疑難，更在於將《周易》的陰陽哲學引向名分政治之學。當這一「辨嫌」邏輯從經學詮釋落實於政治實踐時，一個更深層的問題便浮現出來：「別嫌疑」何以可能？

3.1 禮之形上與君臣之禮的正當性

王安石認為，如果說「嫌疑」的根源在於名分之淆亂，那麼消除「嫌疑」便不能僅靠臣子道德的自覺或君主的他律，而必須訴諸一套公共的、制度化的規範——禮¹。正是在這一意義上，王安石釋《坤》之「嫌」，最終指向了君臣之禮的體系性重構。以下，本文將從禮制的「防嫌」功能、禮制建構優於道德感召的內在邏輯、科舉改制作為「辨嫌」的制度化路徑、君臣之禮的結構性必要，以及王安石對「正名」傳統的宇宙論奠基五個層次，逐層展開這一建構的內在理路。²

如《禮記·曲禮上》「夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也」³，「禮」的功能性指向便有「決嫌疑」一項。而由「禮」成「制」，使得禮制的根本功能不在繁文縟節，而在以一套公共的、可見的規範體系，預先消解名分關係中可能產生的「嫌疑」。「禮」不僅是五經之一隅，並且貫通六經。由此，以「禮」統合六經的特點，建構起王安石有別於北宋諸儒的「制度儒學」，⁴是其最重要的思想特徵。王安石在《周官新義》《詩經新義》《書經新義》中系統闡釋禮制，⁵又引《春秋》之「嫌」解《易》，正是這一「以禮統經」觀念的自覺實踐。在他那裡，《周易》的卦爻辭、《春秋》的書法，最終都指向同一個目的——以禮正名分。這就為「別嫌疑」從經學詮釋走向禮制建構提供了根本的理論前提，如果六經皆以「禮」為

¹ 可參考劉豐：《北宋禮學研究》，北京：中國社會科學出版社，2016年，第231—247頁。

² 此處必須向讀者作一至關重要的過渡說明：下文所涉及的科舉改制、郊廟重構及吏治改革等制度史內容的討論，絕非文章論題由《易》學分析遊離、轉向了一般的政治史論述；恰恰相反，這些制度在熙寧變法中的全方位推行，正是《坤》卦「嫌於無陽」這一經學問題在現實政治治理中的「具象化落地」。在王安石的政治哲學中，「嫌於無陽」本質上等同於政治權力結構中「臣權僭越、異論相攪、主權虛位」的結構性危機。因此，科舉、郊廟與吏治的改革，正是為了在意識形態、神權合法性以及行政官僚行為三個現實維度上，具體激活並充當「別嫌疑」與「正名分」的內在運行機制。它們是制度儒學用以消解政治認知模糊、確立君主絕對名分主導權的防嫌技術。

³ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達正義，鄧同麟點校：《禮記正義》，杭州：浙江大學出版社，2019年版，第12頁。

⁴ 劉成國：《有善有惡：王安石的人性論演變新探》，《中國哲學史》2023年第3期，第57—69頁。

⁵ 可參考劉豐：《北宋禮學研究》第三章「政治與學術之間：王安石的《周官新義》」。

旨歸，那麼「別嫌疑」的最終落腳點便必然是對禮法制度的建構，而非停留在文本詮釋的層面。

王安石在《禮論》¹一文中，總釋其對「禮」的認識，言：

知禮者，貴乎知禮之意，而荀卿盛稱其法度節奏之美，至於言化，則以為偽也，亦烏知禮之意哉？故禮始於天而成於人，知天而不知人則野，知人而不知天則偽。聖人惡其野而疾其偽，以是禮興焉。今荀卿以謂聖人之化性為起偽，則是不知天之過也。然彼亦有見而云爾。凡為禮者，必誦其放傲之心，逆其嗜慾之性，莫不欲逸而為尊者勞，莫不欲得而為長者讓，擊跽曲拳以見其恭。夫民之於此，豈皆有樂之之心哉？患上之惡己，而隨之以刑也。故荀卿以為特劫之法度之威，而為之於外爾，此亦不思之過也。

夫斫木而為之器，服馬而為之駕，此非生而能者也。故必削之以斧斤，直之以繩墨，圓之以規，而方之以矩，束聯膠漆之，而後器適於用焉。前之以銜勒之制，後之以鞭策之威，馳驟舒疾，無得自放，而一聽於人，而後馬適於駕焉。由是觀之，莫不劫之於外，而服之以力者也。然聖人舍木而不為器，舍馬而不為駕者，固亦因其天資之材也。令人生而有嚴父愛母之心，聖人因其性之慾而為之制焉。故其制雖有以強人，而乃以順其性之慾也。聖人苟不為之禮，則天下蓋將有慢其父而疾其母者矣，此亦可謂失其性也。得性者以為偽，則失其性者乃可以為真乎？此荀卿之所以為不思也。

夫狙猿之形，非不若人也，欲繩之以尊卑，而節之以揖讓，則彼有趨於深山大麓而走耳。雖畏之以威，而馴之以化，其可服邪？以謂天性無是，而可以化之使偽耶？

王安石認為「禮」之源有二，其一為「天」，其二為「人」。

文中「因其天資之材」之「天」，即指事物（包括人）的本來材質。

首先，「天」既是人之天性、本然之質，又指禮之所本的價值根源。「人生而有嚴父愛母之心」即是此義——人天生具有對父母的敬愛之情，這是人性中本有的道德萌芽。此「天」不是外在於人的超越主宰，而是內在於人的自然稟賦。「禮始於天」之「天」，則指向禮的形上根據。禮不是聖人憑空創造的，而是根源於某種超越性的秩序原理。結合王安石《洪範傳》《周官新義》等著作²，此「天」與「道」「理」相通，

¹ [宋]王安石著，王水照主編：《王安石全集（第六冊）》，第1198—1199頁。

² 王安石在《洪範傳》中明確將「五行」視為「天」命萬物的基本元素，並以此貫通天道與人道。其開篇云：「五行，天所以命萬物者也，故『初一曰五行』。五事，人所以繼天道而成性者也，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、治其身而後可以為政於天下，故『次三曰農用八政』。」又言：「道者，萬物莫不由之者也。命者，萬物莫不聽之者也。器者，道之散；時者，命之運。」王安石將五行作為「天」命萬物的中介，而「五事」則是人「繼天道而成性」的途徑，由此構建了一個從宇宙生成（天道）到政治治理（人道）的完整序列。在這一序列中，「道」是萬物運行的根本法則，「天」是這一法則的最高承載者，「天」與「道」實為一體——天道運行不僅支配萬物的生成，更通過「五行」落實到人間秩序的構建之中。王安石《周禮義序》云：「惟道之在政事，其貴賤有位……其法可施於後世，其文有見於載籍，莫具乎《周官》之書。」王安石認為《周官》之所以重要，正在於它記錄了「道」在政事中的體現。「道」不是懸空抽象的形上概念，而是具體落實為「貴賤有位」「其法可施於後世」的制度安排。這與他注《坤》之「嫌」、以《春秋》「別嫌疑」的書法來闡釋「君臣之禮」，遵循的是完全相同的理路：宇宙的根本法則必須通過制度性的禮來在人間秩序中實現。具體可參考：高卓《王安石〈周禮新義〉思想研究》專設一章討論「『道』論」，並細分為「『道』之宇宙論」「『道』之天人觀」「『道』之學術論」「『道』與社會階層」等節，系統論證了王安石將「道」貫通於禮制建構的理論結構。這表明《周官新義》本身就

是宇宙運行的根本法則在人間秩序中的體現。人之所以具有「嚴父愛母之心」這種天性，正是由於「天」將自身的秩序原理賦予了人。因此，「因其天資之材」與「禮始於天」在根本上是一致的——禮之所以能夠「順其性之慾」，正是因為禮的秩序與人的天性同出一源。

「成於人」之「人」，特指「聖人」，而非泛指一切人。聖人的作用在於「因其性之慾而為之制」，即根據人的天性，設計出一套制度規範。這一過程包含兩個環節：

其一，「因」——認識論的環節。聖人必須首先認識人的天性（「天資之材」），理解人「生而有嚴父愛母之心」這一道德萌芽。如果缺乏這一認識，禮的建構便會淪為外在強制，此即「知天而不知人則野」。

其二，「制」——實踐的環節。聖人在認識天性的基礎上，創制禮法。「斫木為器」之喻中，斧斤、繩墨、規矩、膠漆是聖人之「制」；「服馬為駕」之喻中，銜勒、鞭策是聖人之「制」。這些制度雖有「強人」的一面（「莫不劫之於外，而服之以力者也」），但其目的不是扭曲天性，而是使天性得以更好地實現——正如規矩使木材成為有用之器，銜勒使馬成為可駕之乘。

通過以上對王安石《禮論》的逐層分析，其禮學思想的核心架構已清晰可辨。王安石批判荀子的根本用意，在於拒斥將「禮」僅僅視為外在的、工具性的「法度節奏」，而力圖揭示禮所具有的雙重根源：其一，禮根源於「天」，即根源於宇宙的自然秩序與人的本然天性——此即「禮始於天」之義；其二，禮完成於「人」，即依賴於聖人對於天性的洞察與制度性的創設——此即「成於人」之義。方笑一指出¹，王安石將「禮」視為連接天道自然與人道制度的中介。其對「禮」的核心功能界定即在於「定尊卑、別貴賤、辨親疏，而明分守」。這證明王安石在解《易》時將《坤》卦之「嫌」引申為名分秩序的混淪，與其禮學體系中以「禮」作為定分止爭、明確君臣位分的政治哲學建構是一脈相承的。在王安石看來，荀子的失誤正在於割裂了「天」與「人」的內在關聯，他只看到禮的強制性（「劫之法度之威」），卻沒有看到這種強制性之所以可能且必要，恰恰在於它是對人之天性的順應與成全，而非扭曲與偽飾。「聖人因其性之慾而為之制」——這一命題標誌著王安石在「天」與「人」之間找到了一種制度性的中介，禮既不是純粹的自然（知天不知人則野），也不是純粹的人為（知人不知天則偽），而是聖人「因天」以「成人」的制度化創造。

基於以上分析，王安石對「禮」的定義可以概括為，禮是聖人根據人的天性（天），通過制度創設（人），使人的道德潛能得以實現、使人的自然慾望得以規約的一套規範體系。這一定義包含三個相互關聯的層面：其一，禮的根源在天——它並非聖人的憑空杜撰，而是以人的本然天性為質料根基；其二，禮的完成在人——它必須通過聖人的制度創設，將潛在的天性轉化為現實的秩序規範；其三，禮的功能在「順其性

是一部以「道」統攝禮制、以禮制落實「道」的著作，為「禮始於天」提供了制度層面的文本支撐。

¹ 方笑一撰：《北宋新學與文學：以王安石為中心》，上海：上海古籍出版社，2008年，第48—55頁。下引該書，僅隨文標注作者、書名及頁碼。

之慾」——它的強制性並非對天性的否定，而是對天性的引導與成全，正如斧斤繩墨並非對木材的譏棄，而是使其成為有用之器的必要工序。

由此出發，王安石禮學思想的政治哲學意涵便昭然若揭。如果禮的本質是「因天以成人」的制度創設，那麼君臣之禮的建構，便不是對君臣雙方外在行為的強制性規約，而是對君臣各自天性的制度性成全——君之「尊」與臣之「忠」，並非權力博弈的結果，而是各自循其天性、安其名分所達成的秩序狀態。這正是王安石釋《坤》之「嫌」最終指向禮制建構的深層理論邏輯。李祥俊指出¹，王安石在探討君臣關係時，既強調維護「君尊臣卑」的政治名分，又要求君臣雙方共同受制於超越性的「禮義」與「天理」。這一君臣觀決定了其「別嫌疑」並非消極的政治避嫌，而是通過禮法制度為君臣雙方劃定清晰的名分與行為邊界。

3.2 「禮」制之行下實踐

王安石釋《坤》之「嫌」所揭示的「別嫌疑」邏輯，並非停留在經學詮釋層面的抽象原則，而是必須落實為可操作的制度設計。熙寧變法中科舉改制、郊廟禮制重構與吏治改革三項核心舉措，正是「辨嫌」邏輯從宇宙論和經學詮釋走向制度實踐的三個關鍵環節。它們分別從思想統一、權威奠基與行為規訓三個維度，共同構成了君臣之禮「別嫌疑」的制度化架構。

3.2.1 科舉改制

王安石對君臣之禮的建構，首先從培養和選拔官員的源頭入手。其科舉改制的核心訴求，在於通過統一經典解釋與價值標準，消解士大夫階層因「異論」而產生的對君權和國策的「嫌疑」。

王安石在《乞改科條制札子》²中明確提出，科舉之弊在於「學者不得專意經義」，致使「道德不一於上，而習俗不成於下」。所謂「道德不一」，即士人對「天道」「君臣之義」的理解分歧叢生；而「習俗不成」，則意味著這種分歧已固化為士風與行政中的結構性阻力。在王安石看來，異議本身即是一種「嫌疑」——當群臣各以其所學非議新法時，君主的權威與新法的正當性便不斷遭受認知層面的侵蝕。因此，消除「嫌疑」的首要步驟，便是在制度層面統一思想的源頭。

熙寧四年（1071年），王安石主持的科舉新制正式頒行，罷黜詩賦、帖經、墨義，專以經義、策論取士，並以王安石主持修撰的《三經新義》作為全國統一的考試標準和官方教材。此舉具有雙重製度意涵。其一，詩賦取士側重文采辭章，難以考察士人對「名分」「禮法」的體認；經義取士則以經典義理為考核標準，使士人群體在知識結構和價值取向上趨於一致，從而在思想層面預先消解因認知分歧而產生的「嫌疑」。其二，《三經新義》作為官定文本，確立了對《詩》《書》《周禮》的獨家解釋權，使「先王之法」的意涵不

¹ 李祥俊著：《王安石學術思想研究》，北京：北京師範大學出版社，2000年，第116頁。

² [宋]王安石著，王水照主編：《王安石全集（第六冊）》，第808頁。

再任由私學詮釋，而是統一收歸於國家所認可的「義理」框架之內。方笑一指出¹，熙寧科舉改制專以經義取士，並頒行官定《三經新義》，其深層政治訴求在於「使學者得以專意經義」，進而消除士人階層因「異論相攪」而對國家法度產生的政治嫌疑。這正是經學筆法中的「別嫌疑」原則向國家選官制度轉化的具體體現。

北宋科舉考試中的詩賦、經義之爭，為這一制度實踐提供了具體的歷史場域。楊春俏、吉新宏的研究表明，北宋中期以後詩賦受到越來越多的攻擊，地位逐漸下降；慶曆新政與熙寧變法中，詩賦與經義的鬥爭和黨派之爭、道德之爭夾雜在一起，呈現出複雜的局面。²表面上，這是考試形式的爭論；實質上，這是對「什麼樣的知識才能培養合格的治理者」這一根本問題的回答。詩賦側重文采辭章，其考察的是士人的文學才能；經義則以經典義理為考核標準，而以義理為導向，其考察的是士人對「名分」「禮法」的體認與實踐能力。王安石力主經義取士，其深層考量正在於，如果科舉制度不能培養出理解並踐行君臣之禮的士大夫群體，那麼任何禮制建構都將因缺乏合格的主體而淪為具文。

科舉改制背後的政治博弈同樣為王安石「禮制」建構的重要性提供佐證。王安石將詩賦取士改成經義取士，在元祐更化時引起激烈爭議；以程頤為首的洛黨支持經義取士，以蘇軾為首的蜀黨支持詩賦取士，雙方都希望通過控制科舉取士制度來鞏固和擴大己方的政治影響力。³「禮制」的有效性，不僅取決於制度設計本身的合理性，更取決於執行制度的人是否認同制度背後的價值理念。科舉改制的意義正在於此，它以制度化的方式，確保了士人群體在知識結構和價值取向上與變法的整體目標保持一致，從而使禮制建構獲得了可持續的主體保障。由此，「辨嫌」便不再僅是聖人在經文中的一次「稱龍」動作，而成為一套制度性的再生產機制——通過科舉培養士人，通過士人踐行禮法，通過禮法消解嫌疑。

尤為值得注意的是，王安石在此次改革中首次以國家法典形式將《孟子》升格為「經」⁴，列入科舉必考科目。孟子之學強調「格君心之非」與「君臣相視」的對等倫理，這一看似與「尊君」相悖的文本被納入官學體系，實則蘊含著細緻的制度考量。王安石並非單純主張臣對君的絕對服從，而是要求君臣雙方均受「義理」的約束。臣之事君以「義」，而非以「勢」；君之臨臣亦須循「禮」，而非以「力」。這一倫理框架的建立，恰恰為君臣之禮提供了超越權力關係的道德根基——當君臣共同服膺於同一套經義所昭示的「天理」時，「嫌疑」便不僅是對君主個人的猜忌，而是對天理的背離。

¹ 方笑一著：《北宋新學與文學：以王安石為中心》，第188—193頁。

² 楊春俏、吉新宏：《北宋中晚期科舉考試中的詩賦、經義之爭》，《遼寧大學學報（哲學社會科學版）》2007年第1期，第90—93頁。

³ 王兆鵬、胡玉尺：《從北宋科舉制度的變革看洛蜀黨爭的起因》，《湖南大學學報（社會科學版）》2020年第3期，第35—41頁。

⁴ 可參考張鈺翰撰：《北宋新學研究》，北京：北京師範大學出版社，2022年版，第七章：子封公與配饗孔廟：政治文化演變下的曲折與成功。

3.2.2 郊廟禮制重構

如果說科舉改制是從思想層面消解異議之「嫌」，那麼元豐年間明堂祭天禮的重構，則是從宇宙論和神學層面為君臣之禮奠定絕對根基，從根本上消除臣民對君主權力合法性的任何「嫌疑」。

王安石在《九變而賞罰可言》¹中已建構了一套從天到人的秩序序列：「萬物待是而後存者，天也；莫不由是而之焉者，道也。」在此框架下，君主之位的正當性並非來自武力或世襲，而是根源於「天」與「道」的宇宙秩序。然而，這一形上原則必須通過具體的禮制儀式加以顯現和確認。元豐郊廟改制正是這一理論訴求的制度實踐。

據孫逸超先生的研究²，王安石從「道」的層面以「天道」與「人道」的區分為依據，重構了祭天結構。圓丘祭天「以天道事之」，效法天道自然生物，象徵皇權「公天下」的受命——君主作為天命的承載者，其統治權根源於宇宙的普遍法則，具有超越性的公共權威。明堂祭上帝則「以人道事之」，基於人道人為成物，配帝由傳統的「受命祖」改為皇帝之父（皇考），祭器亦改用宗廟之制。這一改動使昊天上帝被視為皇室家族的成員，君主世代得以配天，從而強化了天命對趙氏家族世代繼承帝位的認可。

這一禮制重構的政治哲學意涵極為深遠。圓丘與明堂的分立，使君主權力獲得了雙重神聖性，一方面，君主作為「天子」，其權力來自天道自然，是宇宙秩序在人間政治中的體現——此即「陽主陰從」的宇宙論依據；另一方面，君主作為「皇考」的繼承者，其權力同時根植於家族倫理的連續性，具有血緣宗法層面的正當性。天道的公共性與家族倫理的私人性，在明堂禮制中被整合為統一的君權神學。

對於君臣之禮而言，這一重構的意義在於，它為「尊君」提供了不容置疑的絕對前提。當君主之位的正當性同時根源於宇宙法則與家族倫理時，臣對君的服從便不再是出於對現實權力的畏懼，而是對天道與人倫的雙重順應。由此，「嫌於無陽」——即在認知上懷疑陽（君）是否仍然存在、是否應當存在——便從根本上被消解了。因為君位的正當性已被等同於天地秩序本身，任何對君權的「嫌疑」都不僅是對現實政治秩序的挑戰，更是對宇宙法則本身的背離。

而君臣之禮的內容與形式都是雙向的，君臣共處「禮制」的限制之中，即王安石之所以將「別嫌疑」最終落實為「禮制」建構，而非停留於道德呼籲，是因為他從根本上認識到，君臣之間的「嫌疑」是結構性的，不能僅靠士人的道德自覺來化解，而必須以制度化的方式加以規約。

王安石「禮制」將重心放置君臣之禮，是具體的歷史境遇使然。有的學者在反思學界流行的「天子與士大夫共治天下」說時指出，近三十年來部分學者以今度古，將「共治」視作宋朝基本國策與獨特行政理念，但既有研究對「共治」的概念、對象、時段、實踐缺乏統一界定，論證邏輯存在罅隙。對臺諫制度、士大夫

¹ [宋]王安石著，王水照主編：《王安石全集（第六冊）》，第1210—1212頁。

² 孫逸超：《元豐明堂祭天改制與王安石的天人之道》，《北京社會科學》2023年第11期，第58—69頁。

政治影響力的高估，以及對王安石與宋神宗「得君行道」的憧憬，催生了所謂皇帝與士大夫「共治」的學術意象。實際上，在表面「共治」理念背後，隱藏著宋朝君臣更為複雜的政治博弈與權力關係，這一「意象」很大程度上只停留在理想層面，或可視為南宋士大夫對北宋政治生態一廂情願的建構。¹此研究的批判性結論提示我們，如果「共治」並非宋朝的普遍政治特徵，那麼王安石與宋神宗之間的「得君行道」便顯得尤為特殊與珍貴，即王安石對「得君行道」的制度建構，它不是一個行政常態，而是一個需要精心建構和維護的政治時刻。這恰恰印證了王安石釋《坤》之「嫌」所揭示的深層問題，即「君臣嫌疑」是結構性的，而非偶然的。宋代「異論相攪」的祖宗家法——君主刻意使意見相左的大臣相互牽制——正是「嫌疑」被制度化的表現。在這種政治生態下，大臣的功績、聲望、得君程度，都可能轉化為猜忌的來源。因此，「嫌於無陽」不僅是《坤》上六的爻象描述，更是北宋中期士大夫政治處境的真實寫照。

面對這一結構性困境，王安石的禮制建構，不是在「尊君」與「行道」之間做非此即彼的選擇，而是試圖通過禮法制度，為君臣雙方劃定明確的名分邊界，使權力運行有法可依、有禮可循。從易學詮釋角度看，「禮制」的功能正在於，它既保障君主的名分權威——通過稱「龍」之類的象徵符號反覆確認「陽主陰從」的秩序；又約束君權的任意行使——因為「禮」是公共的規範，君主亦須遵循禮制的規定。由此，「從君」與「從道」不再是不可調和的矛盾，而成為同一秩序建構中相互支撐的兩個面向。

那麼，王安石以《春秋》之「嫌」解《易》的意義，不僅是單一訓詁方法的跨文本運用，更是一次深刻的政治哲學建構。他將《春秋》在歷史領域中「辨嫌疑」的書法原則，提升為《周易》在宇宙論層面「正名分」的根本原理，從而為君臣之禮的建構提供了超越具體歷史處境的形上根據。

3.2.3 吏治改革

在統一思想、奠定君權神聖性之後，王安石進一步通過吏治改革，將「別嫌疑」的邏輯落實為對臣僚日常行為的制度化規訓。其核心訴求在於，以一套環環相扣的「養」「約」「裁」機制，將臣子的言行納入禮法軌道，從根本上消除因行為失範而產生的名分「嫌疑」。

王安石在《上仁宗皇帝言事書》²中早已闡明吏治的基本框架，即「所謂養之之道何也？饒之以財，約之以禮，裁之以法也。」這一「養士三法」與《周禮》強調國家主導與制度約束的思想一脈相承，其制度設計的理論預設在於，臣子的行為失範——貪贓、僭越、濫權——往往並非源於本性的惡，而是源於制度約束的缺失。如果國家不能「饒之以財」，臣子為生計所迫而貪墨，便會在行為上背離「臣道」，產生因私慾膨脹而失節之「嫌」；如果國家不能「約之以禮」，臣子言行無度、服器逾制，便會在名分上混淆君臣之界，

¹ 刁培俊、江韻琳：《關於宋朝「共治」說的幾點反思——一個學術概念的生成、闡釋與話語正義》，《學術月刊》2025年第12期，第178—191頁。

² [宋]王安石著，王水照主編：《王安石全集（第六冊）》，第749—769頁。

產生因僭越而冒犯君威之「嫌」；如果國家不能「裁之以法」，失範者不受懲戒，便會使「嫌疑」蔓延而無法遏止。

熙寧變法中的吏治改革正是沿此三途展開。其一，「饒之以財」體現在增加官吏俸祿、推行「倉法」以保障吏員生計。其二，「約之以禮」體現在修訂禮制、規範官員服章器用、明確等級之辨。其三，「裁之以法」體現在強化考課制度、嚴懲貪贓與違制行為。這三項制度相互配合，形成了一套完整的臣僚行為規訓體系。

從「別嫌疑」的理論視角審視，吏治改革的核心邏輯在於，君臣之間的「嫌疑」並非僅在重大政治危機中方才顯現，而是潛在於臣子日常言行的每一處細節之中。一次服制的僭越、一次禮儀的失度、一次私下的非議，都可能成為「嫌於無陽」的萌芽。因此，消除「嫌疑」不能僅靠非常時刻的「稱龍」——即聖人的象徵性正名動作——而必須建立一套日常性的、可操作的制度機制，使臣子的行為始終處於禮法的規範與監督之下。唯有如此，才能使「陽主陰從」的秩序不僅在宇宙論層面被確立，在思想層面被認同，更在日常政治實踐中被反覆確認和再生產。

科舉改制、明堂禮重構與吏治改革，三者分別從思想、信仰與行為三個維度，構成了王安石「別嫌疑」理論的完整制度實踐。這一制度實踐的理論意涵可以概括為以下三個層次。

第一，「別嫌疑」的制度化，標誌著禮制從經典文本走向國家治理。王安石不再滿足於在注疏中辨明經義，而是將經義轉化為可操作的法令與制度，使「辨嫌」從一種詮釋方法上升為一種治理技術。

第二，「別嫌疑」的三重製度設計，對應了君臣關係的三重結構。科舉改制確立了君臣共享的義理基礎，使「從道」成為君臣共同的價值歸宿；明堂禮重構奠定了君權的絕對神聖性，使「從君」獲得宇宙論的正當依據；吏治改革規訓了臣子的日常行為，使名分秩序落實為可檢驗的實踐規範。三重製度相互支撐，共同建構了一套融「從道」與「從君」於一體的君臣之禮。

第三，「別嫌疑」的制度實踐，最終指向了「熙寧變法」與「慶曆新政」的根本分野。范仲淹的慶曆新政以砥礪士風、培養人才為核心，其路徑是「以人治人」——相信通過提升士人的道德水準來改善政治生態。王安石則清醒地認識到，道德的自覺無法應對結構性的權力博弈，「嫌疑」的產生源於制度約束的缺失而非士人德性的不足。因此，「熙寧變法」選擇了「以制度治人」的路徑——通過禮法制度預先劃定君臣各自的名分與邊界，使「嫌疑」失去產生的土壤。這正是王安石釋《坤》之「嫌」最終指向的政治哲學命題，即禮制的根本功能，不在繁文縟節，而在「防嫌」；而「防嫌」的根本途徑，不在道德感召，而在制度建構。

從政治思想史考量，王安石重君臣之禮與「禮制」建構，是「慶曆新政」之失的哲學性反思。李存山在比較兩次變法時精闢地指出，慶曆新政以整飭吏治為首要，以砥礪士風、改革科舉、興辦學校、認明經旨、

培養人才為本源，兼及軍事、經濟等領域；而熙寧變法則轉向「以理財為方今先急」。¹諸葛憶兵進一步將宋人政治革新的思路概括為「擇吏為先」四字，即范仲淹的變革思想沿此線索演變，其《答手詔條陳十事》完成了從「怎麼想」到「怎麼做」的轉變；而王安石變法重在變更朝令法規，具有相當的可行性。²因此，「熙寧變法」同「慶曆新政」的這一分野，不僅是改革策略的不同，更是政治哲學取向的根本差異。范仲淹相信「人治」，即好的制度需要好的人來執行，因此改革應從培養好人入手。而范仲淹的易學詮釋正服務於這一道德理想，他提倡「經以明道，文以通理」，《周易》的變法革新理念與崇德尚德觀念成為其慶曆新政的理論根據。³王安石則更傾向於「禮制」，即好的人也需要好的制度來保障和約束，因此改革應從建立良好的制度入手。這一差異在二人的易學取徑中則體現為，范仲淹讀《易》而重「憂患意識」與「崇德尚德」，王安石讀《易》而重「別嫌疑」與「正名分」——前者取《易》之德性維度，後者取《易》之制度維度。

慶曆新政的失敗，恰恰暴露了「道德感召」路徑的侷限，而這一侷限恰是前文王弼注由「無陽」轉至「非陽」揭櫫的「有無」判斷提升至「是非」判斷的重要面向。道德呼籲無法應對結構性的權力博弈，士風的改善不能替代制度的約束。「嫌疑」的產生，不是由於個別士人的道德缺陷（「無陽」），而是由於君臣之間的名分關係本身蘊含著被猜忌的結構性可能（「非陽」）。在宋代「異論相攪」的祖宗家法之下，大臣功高則被疑權重，得君則被疑結黨，望重則被疑有異志——「嫌於無陽」不是一種虛構的危機，而是每一個身居高位的士大夫都不得不面對的真實處境。王安石對此的回應不是消極的避嫌——如自汙、退隱——而是積極的建構，即希望以「禮制」正名分，以名分消「嫌疑」。只有當君臣各自的名分與職守被一套公共的規範體系明確規定，「嫌疑」才能從根本上失去產生的土壤。這正是熙寧變法注重禮制建構的深層邏輯，即變法之所重，不在事功之急進，而在禮制名分之重構。

4 結語

王安石借《春秋》「不以嫌代嫌」釋《坤·文言》「為其嫌於無陽」一句，絕非孤立的訓詁遊戲，而是為其君臣之禮理論建構張目的關鍵起點。綜合全文論述，本研究在學術貢獻上完成了三重遞進的閉環：

首先，在微觀解經與經學史公案層面，本文從義理與考據維度為批駁王安石「斷爛朝報」說提供了一份堅實的旁證。學界既有研究雖已從文獻發生學角度證明了「斷爛朝報」系政敵構陷的語詞演變事實；而本文進一步從內部思想結構證明：王安石將《春秋》「不以嫌代嫌」之書法，尊奉為破解《周易》陰陽體例疑難、乃至建構國家禮制名分的根本原理。這一微觀解經事實（考據）與宏觀政治哲學（義理）的高度自洽，從思

¹ 李存山：《「慶曆新政與熙寧變法」補說》，《中州學刊》2005年第1期，第130—137頁。

² 諸葛憶兵：《范仲淹變革思想論——兼論與王安石變革之異同》，《北京大學學報（哲學社會科學版）》2008年第3期，第136—141頁。

³ 劉炳良：《范仲淹的易學與政治改革思想研究》，《中央社會主義學院學報》2012年第3期，第83—86頁。

想內部證明了王安石對《春秋》「道名分」傳統極其尊崇的態度，從而徹底清除了「王安石輕視《春秋》」的陳舊誤解。

其次，在義理轉換與禮制建構層面，本文揭示了王安石如何實現由本體論向名分論、再向制度儒學的雙重跨越。王安石將「嫌」從「陰陽混雜」的物理狀態提升為「名分淆亂」的政治認知範疇，並將《坤》上六「稱龍」理解為聖人「別嫌疑」的象徵性正名行動。這一原則進而被全面外化為熙寧變法中的科舉改制、郊廟禮重構與吏治改革，從而回答了宋代政治中「異論相攪」的結構性嫌疑問題，實現了「以制度防嫌」的治理轉向。

最後，在方法論與學術範式層面，本文展示了宋代新學「以禮統經」「通經致用」的完整路徑。王安石將《春秋》在歷史領域中「辨嫌疑」的書法，提升為《周易》在宇宙論層面「正名分」的原理，最終落地為公共禮法的制度邊界。

當然，在評估王安石的學術定位時，仍需保持客觀的論斷尺度。將王安石的思想概括為「以禮制為核心的政治哲學體系」，應當被理解為一個極具解釋力的理想化「思想模型」。在北宋複雜的政治現實與黨爭博弈中，這一體系始終處於未竟的張力之中。但無論如何，王安石釋《坤》之「嫌」，既澄清了千載經學與史學的疑難公案，更為理解中國古代經學如何向國家治理合法性轉化，提供了一幅不可替代的學術圖景。

參考文獻

- [1] [魏]王弼，[晉]韓康伯注；[唐]孔穎達疏；于天寶點校. 宋本周易注疏[M]. 北京：中華書局，2018.
- [2] 姜廣輝，肖永貴. 從全面批判到強勢回潮——清初至清中葉象數易學的發展脈絡[J]. 周易研究，2021(2): 5-15.
- [3] [宋]王安石著，王水照主編，張鈺翰整理. 王安石全集：第一冊[M]. 上海：復旦大學出版社，2016.
- [4] 李祥俊. 王安石學術思想研究[M]. 北京：北京師範大學出版社，2000.
- [5] [東晉]范甯集解，許超傑整理. 春秋穀梁傳集解[M]. 北京：商務印書館，2023.
- [6] 梁時. 「世人」的意義：董仲舒論《春秋》之辭[J]. 平頂山學院學報，2025，40(3): 89-93.
- [7] 李巍. 春秋大義與黃老思潮——「《春秋》以道名分」說探析[J]. 社會科學戰線，2019(4): 34-40.
- [8] 張禹. 論公羊家「從道」與「從君」的思想張力——以《公羊傳》「趙盾弑君」說為中心[J]. 同濟大學學報（社會科學版），2023，34(4): 92-102.
- [9] [三國魏]何晏集解，虞思徵整理. 論語集解[M]. 北京：商務印書館，2023.
- [10] 丁鼎，馬金亮. 「六經皆禮」說申論[J]. 孔子研究，2021(4): 42-61，158.
- [11] 劉豐. 北宋禮學研究[M]. 北京：中國社會科學出版社，2016.
- [12] [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達正義，郇同麟點校. 禮記正義[M]. 杭州：浙江大學出版社，2019.
- [13] 劉成國. 有善有惡：王安石的人性論演變新探[J]. 中國哲學史，2023(3): 57-69.

- [14] [宋]王安石著,王水照主編.王安石全集:第六冊[M].上海:復旦大學出版社,2016.
- [15] 高卓.王安石《周礼新义》思想研究[D].南京大学,2021.DOI:10.27235/d.cnki.gnjju.2021.001583.
- [16] 方笑一.北宋新學與文學:以王安石為中心[M].上海:上海古籍出版社,2008.
- [17] 楊春俏,吉新宏.北宋中晚期科舉考試中的詩賦、經義之爭[J].遼寧大學學報(哲學社會科學版),2007(1):90-93.
- [18] 王兆鵬,胡玉尺.從北宋科舉制度的變革看洛蜀黨爭的起因[J].湖南大學學報(社會科學版),2020,34(3):35-41.
- [19] 張鈺翰.北宋新學研究[M].北京:北京師範大學出版社,2022.
- [20] 孫逸超.元豐明堂祭天改制與王安石的天人之道[J].北京社會科學,2023(11):58-69.
- [21] 刁培俊,江韻琳.關於宋朝「共治」說的幾點反思——一個學術概念的生成、闡釋與話語正義[J].學術月刊,2025,57(12):178-191.
- [22] 李存山.「慶曆新政與熙寧變法」補說[J].中州學刊,2005(1):130-137.
- [23] 諸葛憶兵.范仲淹變革思想論——兼論與王安石變革之異同[J].北京大學學報(哲學社會科學版),2008(3):136-141.
- [24] 劉炳良.范仲淹的易學與政治改革思想研究[J].中央社會主義學院學報,2012(3):83-86.