

北宋新学、蜀学派融合儒道的“内圣外王”概念

梁 涛

摘 要:北宋时期是“内圣外王”概念由道家用语向儒家术语演变的重要时期,其中,北宋新儒学天道性命与礼乐刑政并重的整体规划及其概念表达是内圣外王概念受到重视的根本原因。而新学、蜀学派学者以庄补儒,会通儒道,将道家的天道自然与儒家的礼乐刑政相结合,则是其较早使用“内圣外王”概念表达儒家价值理想的直接原因。新学、蜀学派的“内圣外王”概念,既有道家的内涵,也有儒家的因素,是融合儒、道的产物,在内圣外王语义的演变史上占有重要地位。

关键词:内圣外王;天道自然;礼乐刑政;会通儒道;语义演变

“内圣外王”出自《庄子·天下》篇,本是一道家术语,其内涵主要反映的是道家思想。然而,今日学术界却广泛用之指称儒家思想,认为儒学追求之理想可以《庄子》“内圣外王”一语概括。这样,“内圣外王”如何由一个道家术语转变为儒家用语,其间经历了怎样的演变过程,语义又发生了哪些变化,便成为儒学史研究中的一个需要检讨的重要问题。北宋是“内圣外王”语义演变承上启下的关键时期,“内圣外王”作为一个概念不仅开始出现于士人的文集,而且被儒家学者接受和认可,成为表达其人生理想的用语。不过,在整个北宋时期,“内圣外王”一语虽然在形式上已为儒家学者所使用,但在语义上仍处于由道向儒的转变之中,既有道家的内涵,也有儒家的因素,是融合儒、道的产物。北宋新学、蜀学派学者不仅较早使用了“内圣外王”一语,而且,他们的用法能够反映当时人们对“内圣外王”一语的理解。

一、北宋儒学复兴的整体规划与概念表达

“内圣外王”一语沉寂数百年之后,在北宋重新受到人们的关注,不是偶然的,而是多种社会、学术因素综合作用的结果。它首先是北宋儒学复兴的整体规划在思想观念上的反映,是对新出现的、不同于汉唐经学的“新儒学”的概念化表达。赵宋王朝建立后,确立了重文抑武的基本国策,剥夺方镇的权力,收精兵由中央统一指挥,粮饷由中央负责供给,任用文臣代替飞扬跋扈的武人充任将帅,同时增设机构、官职,以便分化事权,使官吏相互牵制,结果造成机构臃肿,效率低下,财政上冗官冗费不胜负担,军事上在与辽及西夏的对抗中屡屡处于劣势,不得不割地赔款,输纳币帛,陷入积贫积弱的恶性循环之中。故北宋以文立国,虽经八十年升平世,但法久必弊,政久必腐,至仁宗时各种矛盾已充分暴露出来,迫切需要一场变革来扭转颓势。范仲淹在《答手诏条陈十事》中称:

我国家革五代之乱,富有四海,垂八十年,纲纪制度,日削月侵,官壅于下,民困于外,夷狄骄盛,寇盗横炽,不可不更张以救之。^①

政治上“不可不更张以救之”,思想文化上同样面临种种危机与挑战。赵宋立国之后,沿袭了唐代儒、道、释三教并行的政策,积极扶持佛、道二教的同时,尤关注儒学的复兴,采取了一系列措施提高儒学

作者简介:梁涛,中国人民大学国学院、孟子研究院教授(北京 100872,山东邹城 273500)。

^① 范仲淹:《答手诏条陈十事》,李勇先、王蓉贵校点:《范仲淹全集》中册,成都:四川大学出版社,2002年,第524页。

的地位。北宋政府倡导、崇奉的儒学是汉唐以来的注疏之学,这种儒术恪守于章句训诂,拘束于名物制度,存在着“穷理不深,讲道不切”的弊端,成为博取功名利禄的手段,显然已不能适应时代的需要了。与之相反,佛、道二教则由于相对超脱于政治之外而得到迅速发展,它们分别从缘起性空和天道自然的视角对宇宙人生作了形而上的理论阐发。佛教视现实人生为虚幻烦恼,不过是苦难轮回的一个阶段,道教则追求长生不死、变化飞升,视现实世界为获得自由幸福的羁绊,二者都主张在名教之外去寻找生命的最终归宿和精神寄托,这对积极入世、视生生之仁为宇宙人生本质的儒学形成极大的冲击和挑战。据宋释志磐《佛祖统纪》记载:

荆公王安石问文定张方平曰:“孔子去世百年而生孟子,后绝无人,或有之而非醇儒。”方平曰:“岂为无人,亦有过于孟子者。”安石曰:“何人?”方平曰:“马祖、汾阳、雪峰、岩头、丹霞、云门。”安石意未解。方平曰:“儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏。”安石欣然叹服,后以语张商英,抚几赏之曰:“至哉,此论也!”^①

“收拾不住”说明此时官方倡导的儒术已在社会上已失去了影响力,在佛、道的出世主义面前败下阵来。而一种学说一旦失去了打动人心的力量,只能靠政府的提倡维持表面风光,那就离真正的没落不远了。这样,作为对官方化儒术的反动,仁宗庆历时期一场声势浩大的儒学复兴运动在民间士人中不可遏制地出现了。儒者蜂拥而起,各立学统,力图突破章句注疏之学的束缚,回归孔孟,重新阐释儒家经典,从六经中寻找振衰起弊的思想方法。这一儒学复兴运动的主题有二:一是阐发道德性命之学,以解决人生的价值和意义的问题;二是复兴三代礼乐王政,以重建人间秩序和政治宪纲。这在某种程度上是回到了以孔子为代表的早期儒学仁、礼并重的整体规划——以仁确立人生意义、价值原则,以礼建构政治制度和人伦秩序。北宋儒学复兴的两大主题具有内在的联系,其中礼乐刑政、名教事业以天道性命为理论依据,而天道性命则以名教事业为落实处,故是天道性命与礼乐名教并重。但在历史的演进中,二者的结合则经历了一个过程。庆历时期的学者主要关注的是治道问题,其学术思想主要是一种经世之学,他们对天道性命相对涉及较少,视为不急之务。但到了神宗熙宁前后,道德性命却成为学者热议的话题,并通过诠释《论语》“性与天道”、《易传》“穷理尽性以至于命”、《中庸》“天命之谓性”等命题,构成儒学复兴的又一主题。其中新学、蜀学、关学、洛学等均表现出强烈的理论兴趣,而尤以王安石为代表的新学派开风气之先,所不同者只是各派对道德性命的具体理解而已。

王安石首倡道德性命之功,在宋代学者中已有共识。王安石之婿、曾拜尚书左丞的蔡卞称:“宋兴,文物盛矣,然不知道德性命之理。安石奋乎百世之下,追尧舜三代,通乎昼夜阴阳所不能测而入于神。初著《杂说》数万言,世谓其言与孟轲相上下。于是天下之士始原道德之意,窥性命之端云。”^②南宋学者郭孝友亦称:“熙(注:熙宁)丰(注:元丰)间,临川王文公又以经术自任,大训厥辞,而尤详于道德性命之说,士亦翕然宗之。”^③这说明经过王安石的倡导,道德性命之说始成为士人热衷的话题。北宋儒家学者关注道德性命问题有其内在的原因,首先是从天道或道体的高度寻绎性命本真,以解决人生信仰和意义的问题。姜广辉先生指出:“宋明时期的‘问题意识’是解决人生焦虑或曰‘内圣’问题。此一时期,儒者突破经典笺注之学,在‘性与天道’的深层次的哲学问题上探讨人生的意义与价值的本原。”^④《论语》有子贡“夫子之言性与天道,不可得而闻也”之语(《公冶长》),似表示对于“性与天道”之类的问题,孔子与弟子尚未有深入讨论,而此时却成为宋代学者们热议的话题。究其原因,就是要从儒学内部寻找资源以应对信仰危机,解决精神超越的问题。其次是推论天道、道体为自

① 志磐撰,道法校注:《佛祖统纪校注》下册,上海:上海古籍出版社,2012年,第1091页。

② 语见蔡卞所著《王安石传》,此书已佚。引文见马端临著,华东师大古籍研究所标校:《文献通考·经籍考》卷四十一《王氏杂说》,上海:华东师范大学出版社,1985年,第960页。

③ 谢冕等撰:《江西通志》卷一二六《六一祠记》,《影印文渊阁四库全书》第517册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第402页。

④ 姜广辉:《中国经学思想史》第一卷,北京:中国社会科学出版社,2003年,第18页。

然、社会的统一性、普遍性原理,为政治宪纲寻找形而上依据。这样,经过北宋儒者的不懈努力,终于突破了章句注疏之学的藩篱,打开了义理诠释的新方向,将天道性命与礼乐刑政融合在了一起,一方面推阐天道性命以作为礼乐刑政的理论依据,另一方面又锐意于名教事业以作为天道性命之落实处,故是天道性命与礼乐名教并重,形成了不同于汉唐章句注疏之学的新儒学。

随着北宋儒学的复兴和新儒学的出现,自然就有一个对其进行概括和命名的问题。由于汉唐经学是一种章句训诂之学,而庆历之后新儒学的特点在于“务通义理”,故有义理之学的说法。如北宋学者邵伯温述其父邵雍的学术传承时说:“挺之(注:李之才)闻先君好学,苦心志,自造其庐,问先君曰:‘子何所学?’先君曰:‘为科举进取之学耳。’挺之曰:‘科举之外,有义理之学,子知之乎?’先君曰:‘未也,愿受教。’挺之曰:‘义理之外,有物理之学,子知之乎?’先君曰:‘未也,愿受教。’‘物理之外,有性命之学,子知之乎?’先君曰:‘未也,愿受教。’于是先君传其学。”^①“科举进取之学”应是指从汉唐延续下来的章句训诂之学,而“义理之学”则是庆历以后民间兴起的新儒学。不过,章句记诵之学由于其自身的弊端,已受到越来越多的怀疑和批评,如协助王安石变法的吕惠卿称:“制科(注:即制举)止于记诵,非义理之学。一应此科,或为终身为学之累。”^②而王安石“熙宁新制”的一个重要内容,便是“进士罢诗赋、贴经、墨义,各占《诗》《书》《易》《周礼》《礼记》一经,兼以《论语》《孟子》。……务通义理,不须尽用注疏”,也就是以策论代替诗赋,以义理代替记诵。新制实行后,宋神宗颇为自得地称:“今岁南省所取多知名举人,士皆趋义理之学,极为美事。”^③此表明义理之学已被政府认可,在制度上正式取代了章句训诂之学。

“义理之学”强调的是学术形式,若说到学术内容,当时的儒者往往“以道自任”,故又有“道学”之称。如南宋中期永嘉学者陈谦在追述“永嘉学派”先驱北宋王开祖的学业时说:“当庆历、姑皇间,宋兴未百年,经术道微,伊洛先生未作,景山(注:指王开祖)独能研精覃思,发明经蕴,倡鸣‘道学’二字,著之话言。……后四十余年,伊洛儒宗始出。”^④王开祖生活于“学统四起”的庆历之际,其倡鸣的“道学”二字对于当时的新儒学而言,可谓点睛之笔。道学概念后来流行,成为程朱一系理学的代称,确乎有因。不过道学概念只是突出了儒学的价值理想,若问儒家之道的具体内容,还需作进一步说明。而熙宁时期的儒者往往是天道性命与经世致用并重,一方面从儒家经典中阐发天道性命的精义,另一方面又推明治道,关注人间秩序,将性命之学与经世之学相贯通,形成一个有机整体。前引材料中提到邵雍从李之才受“物理之学”、“性命之学”,其中“物理之学”即天学,主要研究物,“性命之学”为人学,主要探讨人,而邵雍推天道、物理,则是要明人道、性命,最终落实在经世上。故后人也常常以经世之学许邵雍,如“康节之学本是经世之学,今人但知其明《易》数,知未来事,却小了他学问”^⑤，“康节先生蕴先天经世之学”^⑥。邵雍是北宋五子之一,其贯通天道性命之学与经世之学的思想,可以说代表了北宋新儒学共同的致思方向,所不同者只是具体的思想进路和理论建构而已。而要对这样一种新儒学的内容和主旨做概念表达,“内圣外王”无疑是最佳选择。后来程颢称邵雍为“内圣外王之学”,而“内圣外王”一语也终于完成了向儒家语义的转变,成为表达新儒学精神实质的概念。

二、庄学的发展与引庄入儒

北宋时期“内圣外王”一语受到人们关注,并且开始向儒家语义的转变,此与北宋中期庄学的蓬勃发展以及引庄入儒的解《庄》方式存在密切联系。在北宋三教并行的文化政策下,庄学与道家(教)

① 邵伯温:《易学辨惑》,《影印文渊阁四库全书》第9册,第403—404页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷二五三,北京:中华书局,1985年,第18册,第6194页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷二四三,第17册,第5917页。

④ 陈谦:《儒志编·儒志先生学业传》,《影印文渊阁四库全书》第696册,第803页。

⑤ 尹焞语,见胡广等纂修:《性理大全书》卷三十九,《影印文渊阁四库全书》第710册,第828页。

⑥ 周必大:《文忠集》卷十八《跋向氏邵康节手写陶靖节诗》,《影印文渊阁四库全书》第1147册,第182页。

其他学说一样,也得到一定程度重视和发展,太宗、真宗朝都有提倡《庄子》的举措^①。但《庄子》受到士人的关注,言《庄》成为一时之风气,则是在北宋中期儒学复兴运动开始之后。而真正推动庄学发展的,则是当时两位儒学复兴运动的代表人物——王安石和苏轼,此于文献有征。如宋人黄庭坚说:“吾友几复,讳介,南昌黄氏。……方士大夫未知读《庄》《老》,时几复数为余言。……其后十年,王氏父子以经术师表一世,士非庄老不言。”^②据黄氏之说,在以经术师表一世的王安石父子大力倡导老庄之前,士大夫中仅有少数人关注《庄子》。但经王氏父子大力倡导之后,便出现了士大夫“非庄老不言”的局面。今人郎擎霄也说:“庄学得王、苏之提倡,故当时治《庄子》者已次第臻于极盛,而《庄子》之学遂如日之中天矣。”^③我们知道,北宋中期开始兴起的新儒学关于如何对待佛、老实际上存在着两种不同的态度:一种虽然也坚持儒家的基本立场,但对佛、老则采取了开放、包容的态度,并自觉吸收、接纳佛、老的思想以运用于新儒学的理论建构之中,一定程度上延续了隋唐以来三教合一的思想方式。另一种则严守儒家的价值立场,对佛、老持批判、排斥的态度,其受佛、老的影响主要表现在思维方式上或可谓“隐形”的。在这二者之中,张载、二程等人无疑属于后者,而王安石、苏轼则为前者。王安石、苏轼对庄子的肯定和提倡,正可以从这个角度去理解。因此,在北宋儒学的复兴运动中,庄学实际上起到了推波助澜的作用。以庄学的宇宙意识和道体观念扩宽自身的理论思路 and 思想视野,在某种程度上也是北宋儒学复兴运动的内在要求。

王安石等人关注《庄子》不是偶然的。《庄子》不同于先秦诸子的一个突出特点,是其以宏阔的宇宙意识和超越精神打破了自我中心,抛弃了个人成见,从道体的眼光来看待人世间的分歧和争执,视各家各派之所见不过是主观给予外界的偏见,并非道体之全、宇宙之真。在《齐物论》中,庄子批评了当时争论不休的“儒墨之是非”,认为这不过是“以是其所非而非其所是”,主张“欲是其所非而非其所是,则莫若以明”,也就是以破除了成见之后的虚静之心关照之。而《庄子》中的《天下》、《天道》等篇,则着力阐发“天地之纯,古人之大体”,也就是大道或道体大全,以之针砭道术为天下裂的时代弊病,破除诸子百家的精神局限,同时兼取各家之长,表现出统合百家的宏大气魄。因此,当王安石等人希望通过吸收佛、老以创新、发展儒学,并为此寻找理论依据时,把目光投向《庄子》便是自然而然的了。正如卢国龙先生所说,“从某种意义上说,得之于《庄子·天下篇》的道体大全观念,或许就是王安石作为一个理想主义政治家力主改革的思想根源。从庄子的逍遥一世到王安石的以天下为己任,差距似乎很大,但二者的背后都有一个道体大全作为精神支撑。”^④需要说明的是,王安石主要接受的是庄子后学黄老派的思想,《天下》、《天道》等篇均属于黄老派的作品,而黄老派与庄子的最大不同,便是一改其超然出世、消极无为为循理而动、积极进取。从这一点看,庄子后学黄老派的“内圣外王”理想与王安石的以天下为己任之间,差距似乎便没有那么大了。

不过王安石、苏轼等人主要是从儒家立场来理解庄子的,其目的是要引庄入儒,说明庄子有意“存圣人之道”,“盖助孔子者”。王安石有《庄周上》、《庄周下》之作,在该文中,他首先批评了两种对庄子的错误理解:一种是“学儒者”的短见,认为“庄子之书,务诋孔子以信(申)其邪说”,主张“要焚其书、废其徒而后可”。另一种是“好庄子之道者”的成见,认为“庄子非不达于仁义礼乐之意也,彼以为仁义礼乐者,道之末也,故薄之云耳”。在王安石看来,这两种看法实际上都“未尝求庄子之意也”。而理解庄子的关键,则是要以意逆志,知人论世。王安石认为,“昔先王之泽,至庄子之时竭矣,天下之俗,谲诈大作,质朴并散。虽世之学士大夫,未有知贵己贱物之道者也,于是弃绝乎礼义之绪,夺攘

① 参见方勇:《庄子学史》第2册,北京:人民出版社,2008年,第6—7页。

② 黄庭坚著,刘琳、李勇先、王蓉贵校点:《黄庭坚全集·正集》卷三十一《黄几复墓志铭》,成都:四川大学出版社,2001年,第835—836页。

③ 郎擎霄:《庄子学案》,上海:商务印书馆,1934年,第337页。

④ 卢国龙:《宋儒微言》,北京:华夏出版社,2001年,第119页。

乎利害之际,趋利而不以为辱,殒身而不以为怨”^①。这里,“未有知贵己贱物之道”是因,而“弃绝乎礼义之绪”是果。因此,想要“矫天下之弊而归之于正”,就不能只从“果”上着手,还需从“因”上用力,于是“其心过虑,以为仁义礼乐皆不足以正之,故同是非,齐彼我,一利害,则以足乎心为得”。也就是说,庄子并非反对仁义礼乐,只是担心其不足以纠正天下之弊,故提倡“同是非,齐彼我,一利害”,“以足乎心为得”,目的是要培养士人“贵己贱物”的操守,从“因”也就是从根本上消除天下之弊端。庄子既提出其说以纠正时弊,但又担心后世拘执于儒家之说(“吾说”),而忘记了“天地之纯,古人之大体”,也就是道术或大道,于是在“卒篇”——《庄子·天下》篇伤心自解。按,《天下》篇在描述“天下大乱,贤圣不明,道德不一”之后,感叹“内圣外王之道,暗而不明,郁而不发”,“道术将为天下裂”。王安石认为,这正是庄子担心人们遗忘道术的感慨之词。不过,《天下》篇在讲到“古之人其备乎”时,称“其在于《诗》《书》《礼》《乐》者,邹鲁之士、缙绅先生多能明之”,并引“《诗》以道志,《书》以道事……”之语,王安石认为,这恰恰说明,庄子是懂得圣人之道。只不过在庄子看来,“圣人之道,其全在彼而不在乎此”。“彼”指“天地之纯,古人之大体”,“此”指百家之成说。故真正的圣人之道应是统合或包含了百家众技之长,而非一曲之士所能代表,与宋钘、慎到、墨翟、老聃、庄周的学说一样,儒家学说(“吾之言”)也是根据一定的目的而作,它虽然重要,但同样并非道体之全。这样,王安石便发现了一个心目中理想的庄子形象:既汲汲于治世,又与造物相处,与大道为友,合《诗》、《书》、《礼》、《乐》与大道为一体。那么,这样一个庄子形象是否有其根据呢?答案是肯定的。不过,它并非是《庄子》内篇中“茫然彷徨乎尘垢之外,逍遥乎无为之业”(《大宗师》)的庄子形象,而是更接近属于庄子后学黄老派的“内圣外王”理想。

对于庄子欲“矫天下之弊”,王安石持肯定态度;但对于庄子提出的“天地之纯,古人之大体”,也就是大道或道体之全,由于其为周孔所罕言,则不得不斥之为矫枉过正。“夫矫枉者,欲其直也,矫之过,则归于枉矣”,也就是说只能归于偏颇之论。“后之读庄子者,善其为书之心,非其为书之说,则可谓善读矣。”^②只肯定其“为书之心”,也就是“矫天下之弊”,而否定其“为书之说”,即具体的理论主张,此即王安石对于庄子的基本态度。不过,虽然王安石斥责庄子矫枉过正,但这并不意味着他不会接受《庄子》的“大道”、“道术”概念。而实际上,我们知道,王安石倾心于《庄子》的恰恰是后者,而融摄老庄理论以推阐天道性命之理,更是其开创的一时之理论风气。那么,又如何解释这一矛盾现象呢?王安石《庄周下》的这段文字,或许可点破迷津:

然周之说,其于道既反之,宜其得罪于圣人之徒也。夫中人之所及者,圣人详说而谨行之,说之不详,行之不谨,则天下弊。中人之所不及者,圣人藏乎其心而言之略,不略而详,则天下惑。且夫谆谆而后喻,谄谄而后服者,岂所谓可以语上者哉?惜乎,周之能言而不通乎此也!^③

此段文字主要谈进退出处之道,但也适用于其他问题,可视为王安石解庄的一般原则。根据王安石所论,庄子不合圣人之道,是因其不懂得“中人以上可以语上也,中人以下不可以语上也”(《论语·雍也》)的原则,没有像圣人那样“藏乎其心而言之略”,而是谆谆谄谄,晓谕天下。这实际上是一个表达问题,而非理解问题,但“假设老庄所明之道乃周孔圣人知之而不言者。换个角度也可以说,站在儒家的立场上可以接受庄子所言奥理,至于言或者不言,本质上只是一个顾虑到社会影响的策略或技术性问题”^④。如果说庄子在战国时代极言天道,或失之太早,是文化上的失策,那么到了王安石生活的北宋时代,当“性与天道”成为儒学复兴的时代主题时,这时再言天道是否依然过早,不合时宜呢?如果说周、孔之为圣人就在其“随感而应”的话,那么面对北宋的社会形势,他们是否会一改以往的

① 王安石:《庄周上》,中华书局上海编辑所编:《临川先生文集》,北京:中华书局,1959年,第724—725页。

② 王安石:《庄周上》,中华书局上海编辑所编:《临川先生文集》,第724—725页。

③ 王安石:《庄周下》,中华书局上海编辑所编:《临川先生文集》,第725—726页。

④ 卢国龙:《宋儒微言——多元政治哲学的批判与重建》,北京:华夏出版社,2001年,第122页。

“知之不言”而为“知而言之”呢？所以，如果“不以辞害意”，而是“以意逆志”的话，那么，应该承认庄子的“狂言”的确是有其可取之处的。庄子之矫枉过正主要是相对于战国的社会境况而言，若放在三教并行的北宋时代，或许不仅没有“过正”之嫌，反而可收“矫枉”之功。这样，矛盾消除了，王安石一方面可以批评庄子“得罪于圣人之徒”，另一方面又可以心安理得地吸收、利用其理论，而不必有思想上的顾忌了。

王安石引庄入儒，对其作儒学化阐释，主要是因为当时的士人阶层中儒学占有绝对的影响，不如此便无法消除他们对庄子的排斥和反感。与此同时，王安石这样做，也是为其融合儒道作理论铺垫。在王安石看来，儒家固然缺乏对道体的关注，但道家同样忽视了礼乐教化，二者存在着融合、借鉴的必要。在《老子》一文中，王安石对“道”作了“本”、“末”的区分：“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。”“本”是天道自然，不需要人力的参与而生化，以自然而成为特征；“末”指人类以礼乐刑政等方式参与到自然的造化之中，使其具有人文化成的意味，因为涉乎形器，故需人力方可完成。“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。”因此，道家的无言、无为只适用于天道自然之体，而不适用于礼乐刑政之末。“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，所以成万物者也。”但是，老子不明白这一点，“以为涉乎形器者，皆不足言也、不足为也，故抵去礼乐刑政，而唯道之称焉。是不察于理而务高之过矣”^①，此可谓明于天道而暗于人道。与此相反，汉唐儒学有一套礼乐刑政的治世理论，但缺乏对天道性命的思考，是详于人道而略于天道。道家在礼乐刑政人道方面的缺失，表明儒家仍有其不可替代的地位和作用。而反过来看儒家同样也需要以道家之天道补其人道，将自然天道与礼乐刑政相结合，建构起不同于汉唐儒学的新儒学。

与王安石相似，北宋儒学复兴的另一位重要人物苏轼与《庄子》也颇有渊源，据其弟苏辙记载：

（苏轼）初好贾谊、陆贽书，论古今治乱，不为空言。既而读《庄子》，喟然叹息曰：“吾昔有见于中，口未能言，今见《庄子》，得吾心矣。”乃出《中庸论》，其言微妙，皆古人所未喻。^②

《中庸》被宋代儒者普遍视为性命之书，其开篇的三句教“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，更是被学者广泛引用，成为建构性命之学的理论依据。而据苏辙上述说法，苏轼对《中庸》的解读，是借用了《庄子》的理论，受到了后者的启发，实际是引庄入儒，融合儒道。在这一点上，苏轼与王安石确有相似之处。而对于庄子批孔，以及二者的抵牾之处，他也极力弥缝作出调和。自司马迁以来，学者们往往从孔老对立的观点来理解庄子，认为庄子“明老子之术”，而“诋訾孔子之徒”，根据主要是《渔夫》、《盗跖》、《胠箧》等激烈诋孔的文字。苏轼认为，这是对庄子的粗浅认识，而没有真正理解庄子。在他看来，庄子实际上是“助孔子者”，只是不可以取法罢了。这就好比，公子落难，微服逃亡，遇到守门者的盘问。仆人持鞭骂道：“你个偷懒的奴隶！”于是守门者放其出城，化险为夷。苏轼认为，特殊情况下的“倒行逆施”是不能作为常法的。在这个事例中，认为仆人不爱公子，固然不对；但若以为这就是侍奉公子的常法，同样不可。对于庄子批孔，也可以这样去理解。庄子的言论，往往是“实予而文不予”，实际肯定，而文字上不肯定，正面的言论并不多见。即使是诋訾孔子，亦未尝不见其微言大义，不可仅仅从文字表面去理解。其论道术为天下裂，把墨子、禽滑厘、彭蒙、慎到、关尹、老聃等人以及自己各列为一派，而孔子不在其中，说明在庄子看来，诸子的地位与孔子不可同日而语，可见其对孔子推崇备至^③。苏轼所论是否成立暂且不论，但其目的仍是要调和孔、庄之间的矛盾，说明庄子实

① 以上引文均见王安石：《老子》，中华书局上海编辑所编：《临川先生文集》，第723—724页。

② 苏辙著，曾枣庄、马德富校点：《栾城集·后集》卷二十二《亡兄子瞻端明墓志铭》，上海：上海古籍出版社，2009年，第1421页。

③ 苏轼：《庄子祠堂记》，孔凡礼点校：《苏轼文集》，北京：中华书局，1986年，第348页。

“助孔子者”，而非有意“诋訾孔子”，更进一步为融合儒道做铺垫和准备。关于儒、道的所得与所失，蜀学与新学的看法也大致相似，如苏辙称：

臣闻老子之所以为得者，清净寡欲；而其失也，弃仁义、绝礼乐。儒者之得也，尊君卑臣；而其失也，崇虚文而无实用。然而道之可以长行而无弊者，莫过于儒术，其所以有弊者，治之过也。汉文取老子之所长而行之，是以行之而天下丰。汉武帝取儒者之失而用之，是以用之而天下弊。此儒老得失之辨也。^①

在唐宋“三教合一”思潮中，道家、道教往往以老子尤其是《庄子》中的“大道”来统贯三教。佛教学者则提出真俗二谛说，以儒道为俗谛，佛教兼真俗，故三教可以统贯于佛。至于儒家学者虽强调仁义忠信、礼乐刑政的重要性，但在诱掖人心、佐助王化的意义上亦承认佛道二教的合理性，故是以儒为主，以佛道为辅。从这一点看，蜀学的会通三教，可以说是兼综儒道，在治世的层面以儒为主，在“大道”的层面以道为宗，将道家的形而上理论与儒家的政治实践结合在了一起。

三、新学、蜀学派对“内圣外王”一语的理解与使用

北宋新儒学的复兴，以回到六经、孔子相号召，同时积极融合、吸收佛、老的理论成果，利用道家的形而上思维对儒家的伦理名教做出论证，将天道性命与礼乐刑政融为一体，突破了章句之学的藩篱，建构起不同于汉唐经学的新儒学。其中，新学、蜀学派引庄入儒，对庄子做了儒学化解读，并运用到新儒学的建构中来，使庄学受到士人的广泛关注，获得蓬勃发展。在这一过程中，“内圣外王”一语开始受到人们的关注，并用来表达新儒学的主旨和理想。但由于北宋时期使用“内圣外王”一语的学者，往往是新学、蜀学或与其相关的人物，而这两派学者均持儒道融合的态度，这自然影响到其对“内圣外王”的理解。从现有材料来看，他们所使用的“内圣外王”概念尚不完全是儒家语义，而仍处于儒道融合或由道向儒的过渡之中。

以往学者谈及北宋时期的“内圣外王”概念时，往往只注意到程颢称邵雍之学为“内圣外王之学”的记载，这确为“内圣外王”问题的一大公案，可另文讨论。其实程颢之外，新学、蜀学派人物都曾使用过“内圣外王”概念，并有自己的独特理解，这从一个侧面反映出“内圣外王”语义演变过程的曲折与复杂。

新学派中的王安石、王雱父子都有注《庄》之作。王雱《南华真经新传》尚存，足证其对“内圣外王”一语是熟悉的，且有自己的理解。不过，从现存的文献看，尚未见其二人将“内圣外王”作为概念使用。新学派中将其作为概念使用的，是王安石弟子陆佃。

陆佃，字农师，号陶山，山阴鲁墟人（今浙江绍兴），《宋史》有传。陆佃生于仁宗庆历二年（1042），少时羸弱苦读，尝从孙觉游，早年以说《诗》得名。治平（英宗年号）中，王安石讲学江宁府，佃往受教，以为平日就师十年，不如从安石一日。与安石子雱、沈凭、龚原等游，寝成“新学”学派。后参与王安石变法，选为郢州教授，旋补国子监直讲，助王安石作《三经新义》中的《诗新义》^②。关于自己受学于王安石，陆佃有说明：

嘉祐、治平间……淮之南学士大夫宗安定先生（注：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。后余见公，亦骤见称奖。语器言道，朝虚而往，暮实而归，觉平日就师十年不如从公之一日也。^③

胡瑗曾以“体用之学”影响一时，深受士林推崇。其高足刘彝在向神宗陈述其师学术时称：“臣闻圣人之道，有体、有用、有文。……国家累朝取士，不以体用为本，而尚其声律浮华之词，是以风俗偷

① 苏辙著，曾枣庄、马德富校点：《栟城集·后集》卷二十二《亡兄子瞻端明墓志铭》，第1723—1724页。

② 参见朱刚：《陆佃行年考》，《文学遗产》2011年第1期。

③ 陆佃：《傅府君墓志》，《陶山集》卷十五，《影印文渊阁四库全书》第1117册，第179页。

薄。臣师瑗当宝元、明道(二者皆仁宗年号)之间,尤病其失,遂明体用之学,以授诸生。”^①不过,胡瑗的“体”乃是指“君臣父子、仁义礼乐,历世不可变者”,是现实中的人伦秩序,而“用”是“举而措之天下,能润泽其民,归于皇极者”^②,其体用还停留在经验的层面,实际上是将君臣父子秩序绝对化,故陆佃对其“独疑焉”。王安石虽然也讲体用,但其“体”突破了君臣父子的名相,是“天地之纯,古人之大体”,其“用”也不偏执于一隅,故是“体不欲迷一方,用不欲滞一体”,远非胡瑗之体用之学可比:

盖君子之学,有体有用,体不欲迷一方,用不欲滞一体。而古之圣人,本数末度,足以周上下;圆神方智,足以尽往来。而蹈常适变,莫逆于性命之理者,如此而已矣。……自王者之迹熄而《诗》亡,夫子没而大义乖。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,故言体者迷于一方,言用者,滞于一体,其为志虽笃,其为力虽勤,而不幸不见古人之大体,长见笑于大方之家者,由此也。嗟乎,道之不一久矣!而临川先生起于弊学之后,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,某亦幸当此会,而偶获承教于先生之门。其所谓君子之道,体不欲迷一方,用不欲滞一体,尝闻其一二矣。^③

陆佃的这段文字主要是基于《庄子·天下》和《孟子·离娄下》发挥而来。其中,“本数末度”、“周上下”、“尽往来”皆取自《天下》篇,或是对其发挥,蕴含着道家之体的观念。而“王者之迹熄而《诗》亡”出自《孟子》,属于儒家之用范畴。“《诗》亡”,意味着礼乐文化传统的衰落。在陆佃看来,“古之圣人”宏阔玄妙,将天道自然与人文礼乐融为一体。但由于“道德之体分裂”,世人蔽于俗学陋见,“得一察焉以自好”,虽用心尽力,却难见“古人之大体”。而荆公“起于弊学之后”,提倡一种“有体有用”的“君子之学”,以使“圣人之道”复明于后世。而圣人之道,实际上也就是“内圣外王”之道。从这里可以看到,陆佃不仅深受王安石的影响,其对“内圣外王”的理解也是站在新学派融合儒道的立场上。

陆佃关于“内圣外王”的论述见于南宋卫湜的《礼记集说》。《礼记集说·冠义》于“故曰:‘冠者,礼之始也。’是故古者圣王重冠”一段文字下引:

山阴陆氏曰:言明“内圣外王”之道而后充此,亦所以重冠也。^④

“山阴陆氏”即陆佃。据《宋史》本传,陆氏以礼学名世,神宗曾称赞:“自王、郑以来,言礼未有如佃者。”《宋史》本传载:“佃著书二百四十二卷,于礼家、名数之说尤精,如《埤雅》、《礼象》、《春秋后传》皆传于世。”^⑤《宋史·艺文志》著录有《礼记解》四十卷、《述礼新说》四卷、《礼象》十五卷等^⑥。然其所著《礼记解》、《礼象》等已不传,卫湜所引,当出于上述某书。按,陆佃此论乃就冠礼而发。冠乃成人礼,古人二十岁行冠礼,以示成年。“男子二十,冠而字。”(《礼记·曲礼上》)冠礼只是一种仪式,其背后更为重要的则是成人之道。“古者重冠礼,将以责成人之道。”^⑦陆佃可能受此影响,认为只有明白了“内圣外王”之道,实行冠礼才有真实的意义,才能体现出对冠礼的重视。上文中的“充此”即行此。《广雅·释诂一》:“充,行也。”“此”指冠礼的具体仪节。陆佃以“内圣外王”来概括成人之道,表明“内圣外王”一语在北宋中期已成为表达儒家主旨和人生理想的概念,但其内涵主要还是新学意义上的,需要放在新学的思想脉络中去理解。

新学意义上的“内圣外王”概念,在刘概的《统论》中也有反映。刘概,字孟节,青州寿光(今山东

① 朱熹:《宋名臣言行录·前集》卷十《胡瑗安定先生》,《影印文渊阁四库全书》第449册,第118页。《宋元学案·安定学案》(黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校,北京:中华书局,1986年,第1册,第25页)作“遂以明体达用之学授诸生”。

② 朱熹:《宋名臣言行录·前集》卷十《胡瑗安定先生》,《影印文渊阁四库全书》第449册,第118页。

③ 陆佃:《答李贽书》,《陶山集》卷十二,《影印文渊阁四库全书》第1117册,第151—152页。

④ 卫湜:《礼记集说》卷一五四,《影印文渊阁四库全书》第120册,第677页。

⑤ 脱脱等撰:《宋史》卷三四三《陆佃传》,北京:中华书局,1977年,第10918—10920页。

⑥ 脱脱等撰:《宋史》卷二〇二《艺文志一》,第5049—5050页。

⑦ 柳宗元:《答韦中立论师道书》,尹占华、韩文奇校注:《柳宗元集校注》,北京:中华书局,2013年,第2177页。

寿光)人,少师种放,笃古好学,一生隐居不仕,其事迹见宋江少虞《宋朝事实类苑》卷四十一《旷达隐逸》^①。刘概在学术上或受到王安石的影响,虽不属于王派的核心群体,但在学术旨趣上是相同的。刘概关于“内圣外王”的看法,见于其所著《统论》:

道体广大,包覆无遗,形教肇一,奇偶相生,自此以往,巧历不能算矣。古之人循大道之序,顺神明之理,于是有“内圣外王”之道,其在数度者,杂而难遍。然本末先后之出于一,而散为万者,未尝不通也。故时出时处,或静或动,能短能长,以矫天下之枉而当不齐之变。且伏羲非无法也,而成于尧;二帝非无政也,而备于周。不先时而好新,不后时而玩故,此圣人之在上者有所不能尽备也。伊尹任也,伯夷矫之以清;清近隘也,柳下惠济之以和。不逆世以蹈节,不徇俗以造名,此圣人之在下者有所不能尽全也。道至于孔子而后集大成,盖几千百年而一出。孔子之上,圣人之因时者,有不得已也;孔子之下,诸子之立家者,各是其是也。

庄子之时,去圣已远,道德仁义裂于杨、墨,无为清净坠于田、彭,于是宋钘、尹文之徒闻风而肆。庄子思欲复仲尼之道,而非仲尼之时,遂高言至道以矫天下之卑,无为复朴以绝天下之华,清虚寂寞以拯天下之浊。谓约言不足以解弊,故曼衍而无家;谓庄语不足以喻俗,故荒唐而无涯。著书三十三篇,终之以《天下》。……呜呼!诸子之书曷尝不尊仲尼哉?知其所以尊者莫如庄子,学者致知于言外可也。南华著经,篇分内外,所以述道德性命礼乐刑政之大纲,“内圣外王”之道有在于是,而立言超卓异乎诸子。^②

刘概此论,主要基于《庄子·天下》而旨趣有所不同。《天下》篇是感慨“道术将为天下裂”,并立足于道术之整体,对各执一偏的百家之学作出评判,是社会变革时期的理论总结和思考。刘概《统论》则考虑的是在道术已然分裂的情况下,有无可能以及如何重建“内圣外王”之道?其目的是要肯定孔子、庄子对“内圣外王”之道的传承,视二人为道统谱系中的关键人物,在社会趋于稳定时从事文化建设。《天下》的核心是“天下裂”,而《统论》关键词则是“集大成”。刘概认为,古代之道术虽然已不可挽回地分裂了,但“散为万者,未尝不通也”,所裂之万殊与道又是相通的,虽不是道之整体,却体现了道的一个方面,这样就使得通过万殊重建道术成为可能。万殊是具体的,“时出时处”,“能短能长”,但由于其与道相通,在一定程度上是道的体现,故能矫正天下的过错,适应和而不同之变化,并随着历史的发展和经验的积累,可以通过“集大成”而重建“内圣外王”之道。这里,刘概引入了“时”的概念,较之《天下》是一个发展。认为伏羲时已开始制定法度,但到尧时方才完备;尧舜二帝时已有了政治,但到周之文武方才周详。在法度政治未完备时,执政的圣人只能各承其时,应时而变,而不可“好新”、“玩故”。又例如,“伊尹任(注:尽责)也,伯夷矫之以清……”此典出自《孟子·万章下》:“孟子曰:伯夷,圣之清者也;伊尹,圣之任者也;柳下惠,圣之和者也;孔子,圣之时者也。孔子之谓集大成。集大成也者,金声而玉振之也。”孙奭疏:“方伯夷之时,天下多进寡退,而伯夷所以如是洁己不殉。方伊尹之时,天下多退而寡进,而伊尹所以如是而以天下为己任。方下惠之时,天下多洁己而异俗,而下惠所以如是俯身而同众。故伯夷承伊尹之弊而救之清,下惠承伯夷之弊而救之和。孔子又承而集之,遂为大成者。”^③刘概引用此典,意在于“集大成”。伯夷之清、伊尹之任、柳下惠之和,虽“皆得圣人之道”,但“皆止於一偏,未得其大全也”,而孔子集大成,“时行则行,时止则止”,故得以恢复、重建“内圣外王”之道,可谓“几千百年而一出”也。孔子之后,“道德仁义裂”,“诸子之立家者,各是其是也”,而真正想要恢复孔子之道的乃是庄子,其“著书三十三篇,终之以《天下》”,即是阐明“内圣外王”之道的明证。虽然诸子著书都意在尊孔,但真正懂得如何尊孔的只有庄子,“知其所以尊者莫如庄子。”刘概《统论》有三点值得注意:一是认为“道术为天下裂”之后,孔子通过集大成重新恢复“内圣外王”之

① 见《影印文渊阁四库全书》。《宋朝事实类苑》又作《事实类苑》。

② 褚伯秀:《南华真经义海纂微》卷一〇六《天下》引,《影印文渊阁四库全书》第1057册,第799页。

③ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》下册,北京:中华书局,1980年,第2741页。

道。二是认为孔子之后,真正想要恢复仲尼之道的是庄子,其所著《庄子》也旨在阐明“内圣外王”之道。这实际上是提出:古之人(“内圣外王”之道)——孔子(集大成)——庄子(欲复仲尼之道)的道统谱系,尤其突出了庄子的地位,与庄子“存圣入之道”(王安石)、“盖助孔子者”(苏轼)的看法相一致,而观点更为激进。三是认为“内圣外王”之道具体体现为“道德性命礼乐刑政”,这说明刘概是从北宋新儒学的角度理解“内圣外王”之道的,在观点上接近于新学一派。

北宋时期同样重视《庄子》的蜀学派也有使用“内圣外王”的情况,见于秦观的《代蔡州太守谒先圣文》。秦观,字少游,一字太虚,扬州高邮人。深得苏轼赏识,为苏门四学士之一。秦观的儒学思想受苏轼影响,主张调和周、孔,融合儒、道。认为“道德者,仁义礼之大全,而仁义礼者,道德之一偏。黄老之学贵合而贱离,故以道为本;《六经》之教于浑者略,于散者详,故以仁义礼为用”^①。这段言论最足以反映秦观对儒道关系的理解,说明其思想的特点是融合儒道,以道为本,以仁义礼为用的。据徐培均考订,《代蔡州太守谒先圣文》为秦观任蔡州教授时为太守向宗回所作,宗回于元祐二年(1087)到任,此文应作于本年^②。秦观《淮海集》中有《谒宣圣文》:“郡守被命于朝,既至治所,则必告于境内之明神,礼也。矧惟宣圣,实我儒师,荐见之礼,敢后群祠?是率僚属,爰及士子,躬趋于庭,以报祀事。尚飨!”^③宣圣即孔子,当时郡守到任,需谒群庙,而以孔庙为先,谒者包括郡守及当地士子。《谒先圣文》性质与此类似,先圣指孔子,唐开元二十年(732)追谥孔子为“文宣王”,宋太宗时追谥曰“先圣文宣王”。其文云:

惟王道备天人,功崇列圣。大成既集,六艺斯明。“内圣外王”,所同宪法。山川鸟兽,咸亦裕如。万世尊亲,天下通祀。惟时士子,生逢休明。读玩弃余,作为艺业。有司论定,天泽遂覃(注:延)。推本所从,实王(注:宣王,即孔子)芑颀(注:庇荫、赐予)。敢涓时日,荐见庙庭。^④

孔子倡明王道,顺天应人,功业超过历代圣贤。“大成既集”即集大成,“六艺”指六经,故在秦观看来,孔子的贡献在于整理六经,对之前的文化传统做了集大成。而六经的实质就是“内圣外王”,其“大成”为天人共同遵循的法则,甚至山川鸟兽亦受其润泽。秦观以“内圣外王”视六经,可在《天下》篇中找到根据。《天下》篇称古之道术——“内圣外王”之道,“其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者,邹鲁之士、缙绅先生多能明之”,但在《天下》篇六经之文只是“内圣外王”之道的体现,未必是其全部,未必等同于“内圣外王”之道。而且《天下》篇只提到邹鲁之士、缙绅先生,并未谈及六经与孔子的关系。秦观则认为“六艺斯明”在于孔子,“集大成”之功业远超列圣,认为“内圣外王”之道在孔子这里得到最完备的体现。不过,秦观对“内圣外王”的理解,应该还是儒道融合式的,是黄老内圣与儒学外王的结合,与后世儒学化的“内圣外王”仍有所不同。

其实,北宋中期以后,由于王安石、苏轼等人的提倡,引庄入儒,融合儒道成为一时之风气,深刻影响到士人对“内圣外王”的理解。这在刘彝下面的策论中体现得非常明显:

自老聃、庄周作其书,虽号诟病世俗,其实则真若不得其平而矫焉者,放言不根,直时有过处耳。非欲尽拔尧孔之外,而不托于人世也。而近世学者往往宗彼阔诞之言,为陋典近而荣荒忽,不乃左乎?操机营营,舞眉溢眦,而曰:我能与未始有物者游,视其貌魁然不制,察其中无有也。而曰:我能深根宁极,小太山、大毫末。以之齐有形,吾不以为诬也,顾不当以为场屋(注:指科举考试)资耳。“内圣外王”,以之明本末,吾不以为非也,顾不当每置诸笔端耳。且其使人人无预乎世,如不才之社木不事事,如攘臂之支离疏,睨太庙之牺以尊生,托曳尾之龟以谢聘,则是为君者不得臣。此华士、傅乙之徒,所以见诛于太公、管仲也。或曰:使人相与游一世,而得淡泊焉,

① 秦观:《司马迁论》,徐培均笺注:《淮海集笺注》中册,上海:上海古籍出版社,1994年,第700页。

② 徐培均笺注:《淮海集笺注》中册,第1040页。

③ 秦观:《谒宣圣文》,徐培均笺注:《淮海集笺注》中册,第1036页。

④ 秦观:《谒先圣文》,徐培均笺注:《淮海集笺注》中册,第1040页。

兹非老庄助欤？或曰：亡西晋者其谁乎？而曰有助若是，则王衍、山涛不容得罪于后世矣。古人谓此辈正可束之高阁之上，岂虚也哉？或曰虚华长而晋室乱，非老庄之罪也？^①

刘弇字伟明，吉州安福人（今属江西）。神宗元丰二年（1079）进士，复中博学宏词科，初知峨眉县，改太学博士。元符中，有事于南郊，弇进《南郊大礼赋》，哲宗览之动容，以为相如、子云复出。事见《宋史·文苑传六》^②。据上文，刘弇对老、庄“放言不根”，“欲尽拔尧孔”表现出极大的愤慨，对当时学者“宗彼阔诞之言”表示了极大的担忧，并将这一风气与西晋清谈误国相比，直斥为老、庄之罪。但在文中，刘弇称自己并不反对“小太山、大毫末”的齐物之说，只是认为不应该将其作为科举的内容。据庄勇《庄子学史》，宋代曾以《庄子》入科举试题。太宗淳化三年（992），以《庄子》中“卮言日出”一语为赋题试进士。真宗时，国子监曾刊印过《庄子》。宋代国子监总辖国子、太学、四门等学，其刻印的《庄子》应是用来作为教材的，故也有可能以其内容入于试题。另外，王安石曾著《庄子解》四卷，其变法得力助手吕惠卿亦有《庄子义》十卷，这些著作是否一度作为科举考试的依据，虽不得而知，但肯定对当时的科场风气产生了一定的影响^③。司马光于神宗熙宁二年（1069）上《论风俗札子》，批评当时科场之弊说：“窃见近岁公卿大夫好为高奇之论，喜诵《老》《庄》之言，流及科场，亦相习尚。新进后生，未知臧否，口传耳剽，翕然成风。”^④刘弇所反对的应该正是这一现象。不过，耐人寻味的是，刘弇虽反对以《庄子》为科场之资，但对于齐物之说却“不以为诬也”，此与前文对老庄的激愤态度形成了鲜明的对比。这说明《庄子》在当时士林影响之大，流风所及，刘弇亦不得不有所保留。刘弇又说：“内圣外王，以之明本末，吾不以为非也。”这表明当时士人多是从“内圣外王”来理解《庄子》，乃是沿袭了郭象以来的传统。本末，指道之本末，也就是以道家的道体大全、齐同物我为本，以儒家的礼乐刑政为末，对于这一儒道融合的“内圣外王”观念，刘弇同样不敢“以为非也”，其所反对的不过是“每置诸笔端”即作过多的理论发挥罢了。刘弇的这种矛盾态度，从一个侧面反映了当时士人对于“内圣外王”一语的理解，及其在当时所产生的深刻而广泛的影响。

[责任编辑 曹 峰 邹晓东]

① 刘弇：《龙云集》卷二十七《策问上·第十》，《影印文渊阁四库全书》第1119册，第289页。

② 脱脱等撰：《宋史》卷四四四《文苑六·刘弇传》，第13127页。

③ 方勇：《庄子学史》第2册，第5-6页。由于熙宁时期，主司多从《老子》、《庄子》等道家典籍中出试题，到了“元祐更化”时，君臣便坚决表示禁止。如宰相吕公著于元祐元年（1086）“令禁主司不得出题《老》、《庄》书”（《宋史》卷三三六《吕公著传》，第10775-10776页）哲宗更于元祐二年（1087）下诏：“举人程试，主司毋得于《老》、《庄》、《列子》书命题。”（《宋史》卷十七《哲宗纪一》，第323页）

④ 司马光：《司马光集》，成都：四川大学出版社，2010年，第2册，第973-974页。