

拉曼大学

中华研究院中文系

《从王安石学记文体论其早期教育观念（1042-1067）》

科目编号：ULSZ3078

学生姓名：尤思敏

学位名称：文学士（荣誉）学位

指导老师：余历雄师

呈交日期：03-04-2015

本论文为获取文学士荣誉学位（中文）的部分条件

拉曼大学

中华研究院中文系

尤思敏

余历雄师

《从王安石学记文体论其早期教育观念（1042-1067）》

03-04-2015

目次

題目	i
宣誓	ii
摘要	iii
致謝	iv
第一章 緒言	1
第一節 研究動機與選題意義	1
第二節 當前研究情況	3
第三節 論文構思與研究方法	6
第四節 研究書目與資料	7
第二章 北宋教育制度改革情況	8
第一節 教育組織結構與教職員制度	10
第二節 科舉改革與教學內容	14
第三節 取士任官制度	17
第三章 王安石學記與其教育觀念之承襲和變化	19
第一節 《繁昌縣學記》：孔廟之興，今學之廢	21
第二節 《慈溪縣學記》：國必有學，政教合一	26
第三節 《虔州學記》：性理之學，法乎先政	31
第四章 教育之核心對象——“士”的三種面貌	35
第一節 士者——尊于道，承之者	36
第二節 師者——順天意，理人事	40
第三節 吏者——今法弊，自進乎	44
結論	50
參考書目	51
附錄	

表（1）北宋教育改革——興學運動與科舉改革時間表·····	9
表（2）宋代教育組織分類表·····	10
表（3）北宋前期公立學校主要課程和經學教材表·····	16

从王安石学记文体论其早期 教育观念（1042-1067）

宣誓

谨此宣誓：此论文由本人独立完成，凡论文中引用资料或参考他人著作，无论是书面文字、电子资讯或口述材料，皆已于注释中具体注明出处，并详列相关的参考书目。

签名：

学号：11ALB03462

日期：03-04-2015

摘要

本論文以王安石的三篇學記文：《繁昌縣學記》、《慈溪縣學記》以及《虔州學記》作為主要的研究對象，以論其早期的教育思想與北宋政治和學術之間的關係。首先對北宋的教育機構、教學內容以及科舉、取士制度等進行分析，求知王安石在撰寫三篇學記時，當時候國家教育制度所面臨的問題，並由此分析其文與該背景之間的關聯。在第三章中，以橫向的敘述方式，按學記的撰寫時間先後次序展開個別討論，以此展示王安石早期教育思想與其自身的政治和學術觀念相互影響下，在時間脈絡上的進展與變化。最後第四章，則選擇以縱向的敘述方式，結合三篇學記與王安石同期其他文章作主題討論，探究王安石對教育主題——“士”分別在教育、學術以及政治層面上所扮演的角色與作用。兩章結合縱橫的敘述方式，致力於相互補充研究範圍的時間與空間，從而展示王安石早期在北宋世界中的教育活動與思想。

致謝

在整個撰寫畢業論文的過程當中，從一開始的選題到撰寫初稿、修作定稿，我經歷一段相當長而迷惘、困惑、不安的“論文產前憂鬱期”。雖不至於到精神不濟、茶飯不思的地步，但卻不自覺受困于對初次撰寫論文的不自信，常使撰文的過程變得非常不順利。最後在自我壓力膨脹的情況下，導致胃病持續發作兩、三個月未見好轉。我很慶倖在這段時間內，得到論文指導老師余歷雄師的指導與關切，最後終於放下“老師對我有所期待”的心理包袱，專心地投入到撰文的世界中。同時，在這一時期內，我也得到了家人以及朋友比以往更多的關心與照顧，尤其是在前期胃病不斷困擾著我的時候，更是忙於帶我在中、西醫中周轉奔波。轉眼悠悠，我已經順利來到論文撰寫完畢后的致謝辭，心理的感覺卻是一派淡然。終於完成了整份論文的撰寫工程，我卻已經對論文的分數失去了必勝的慾望。因為在經歷了前期的精神緊繃后，我才瞭解到自己對自我成績的要求、別人的期許與眼光等等，困擾著太久了，應該學會盡全力而聽天命。畢業在即，我想這是我三年大學生涯里學會的最重要的一課。

第一章 緒言

本論文之題目為《從王安石學記文體論其早期教育觀念（1042-1067）》，以王安石的三篇作品：《繁昌縣學記》、《慈溪縣學記》以及《虔州學記》為主要研究對象。

第一節 研究動機與選題意義

王安石作為一個政治家與哲學家的身份，是眾所皆知的，亦是後世學者向來所注重的兩大研究方向，即其变法研究与新学探究。一般探究王安石之觀念，不論是從政治或哲學的角度來作論述，大都以熙寧新政之時或之後的內容作為論述的重點，也既是討論王安石年過半百後的晚期思想，卻鮮有考究其前半生的思想。人們探究其政治觀念與學術觀念中的改革思想，卻忽略了夾在這兩者之中的教育觀念。攤看中國的教育史，其發展與變化絕離不開政治與學術這兩大因素。三者實際互相牽制、影響。本論文之撰寫目的就在於探討王安石從慶曆二年（1042）考中進士、正式踏入仕途始，至變法前夕的治平四年（1067）止，其政治與學術觀念的變化如何影響其教育觀念，同時也重視北宋的學術發展和政治改革情況與北宋教育制度之間的關係。

本論文以王安石之學記文體作為主要研究對象。學記，最初見于《禮記》中的“學記”一篇。漢代經學家鄭玄對該篇名的解釋為：“學記者，以其記人學教之義。”（李學勤，1999:1050）便是專門論述與教育內容相關的記述文。專門的學記體在宋

代才開始興盛，由於前期作品大多數提及“慶曆興學”，故學記體亦視作該時代改革之下的產物。一般認為宋代學記與唐代流行的廟記分割不了關係。如學者朱剛（2007）在《士大夫文化的兩種模式——〈虔州學記〉與〈南安軍學記〉》中論述學記之體時，便認為唐代流行的“（孔）廟碑”便是宋代“學記”一類散文的淵源。其曰：

其实，因为学校与孔庙几乎不可分割，故在有关孔庙的“碑”或“记”中，也大多会提及学校，只不过其重点在“庙”，“学”只是附带成分。“庆历”兴学以后，“学”的分量渐至与“庙”相等，遂有所谓“庙学记”。此后随着“学”的不断发展，终于摆脱了“庙”而有专门的“学记”（179）

但亦有不贊成此種說法的言論。學者劉成國（2007）在《宋代學記研究》一篇，就引了朱剛上述說辭，並加以反駁。其云：

体现在与这二种机构（孔廟與地方官學）功能相对应的庙记与学记上，前者重在阐明祭祀的必要性和意义，祭祀中的各种礼仪、步骤、渊源等等（众多的孔子庙记则阐发孔子的功绩和地位，推崇孔子对治教的巨大贡献——论学则从属于这一点），以及国家各级权力机关对祭礼的重视；而后者却重在阐述学习对于修齐治平的必要性和兴学的重要性。（54）

他認為兩機構分屬不同的職責，不能通論，更何況宋代學記比廟學記更早面世，其學記由廟記—廟學記—學記的演變尚有待商榷。北宋文人如歐陽修與王安石，亦同時寫有廟記與學記兩種文體。故本論文取信劉成國對於“學記”文體之淵源的說法，

但肯定朱剛學者為“學記”體制特徵下的定義，即“一是叙述地方官建学的过程，二是发表关于学术思想与政治文化之关系的大议论。”（178）

由此，本論文取王安石其中三篇學記，即分別寫於慶曆年間的《繁昌縣學記》與《慈溪縣學記》以及治平年間寫的《虔州學記》，作為文章主要的討論對象，再輔以上述時間界限內所撰寫的文章，以求對王安石變法前的學術與政治思想和教育觀念之間的關係。

第二節 當前研究情況

鄧廣銘（1907-1998）是中國當代著名的歷史學家，尤其對宋史的研究部分多有著作。其在新中國成立之初的1951年，就已經寫有一本《王安石》，突出王安石“天變不足畏，祖宗不足法，流俗之言不足卹”的三大原則。中間曾在1975年前後經歷兩次的改寫與再版（《十一世紀時的改革家王安石》），後來一直到1997年，鄧先生第四度再寫王安石，書成以《北宋政治改革家王安石》為名出版。這一次的重寫，作者認為是自己“置身于改革開放的宏觀政治氣氛之中，經歷了思想戰線上的一次撥亂反正的大辯論”（鄧廣銘，1997:1）而不可不重寫此書。前後四次寫王安石，鄧廣銘先生都是選取了作為政治家一面的王安石來著重加以表述和描繪。他在此書的第一章中交代了王安石從童幼到治平年間歸江寧收徒講學的經歷，第二章開始到第七章，都把論述重點放在“王安石與其變法思想”以及“王安石與宋神宗”兩大部份。因此也就沒有提及任何關於王安石哲學思想方面的研究，當然也包括其教育觀念，但就對王安石變法前的思想觀念的變化提供了一個清晰的面貌。

李祥俊（1966-）近代中國學者，主要研究領域為儒家哲學、漢代哲學、宋代哲學以及現當代中國哲學。2000年他出版了以王安石學術思想為研究對象的《王安石學術思想研究》一書。據作者自身所言，“本書的研究角度著眼于學術傳承與思想演進、學派鬥爭與問題論述之間的相互依存狀態，以王安石本人的內在思路為框架，以現代的理論去具體分析他的學術論述中所蘊含的思想內容。”（李祥俊，2000:1）此書分為三個章節，主要從王安石的“經學思想”、“儒學思想”以及“子學、佛學、道教”三個方面去作論述。該書的研究沒有設時間局限，雖然研究方向貫徹王安石一生，但主要還是以其後期成熟的“新學”作品為主，對於前期思想的窺探則較不明顯。本論文所提及的教育觀念則可以在該書經學與儒學的部份章節內窺得一二，但顯然李先生並未有將之于“教育觀念”並提。

楊天保（1971-）中國近代學者，主要從事歷史文獻學和中國學術思想史研究工作。他在2008年出版了《金陵王學研究——王安石早期學術思想的歷史考察（1021-1067）》，也就是針對王安石從出生到治平年間、變法前夕的學術思想做出整理。該書的特點在于作者致力“以學術史研究、史學研究彌補思想史研究、哲學史研究的不足，將考察的重點落在“史”的方面，從探討‘王學是什麼’，轉向考察‘王學是怎樣生成演變’的問題”（楊天保，2008:3）作者將全書分上、下兩編共七章，上編著重在對以往王安石學術研究作系統回顧；下編則從宋代“選舉社會”開始講起，將之于王安石早年治學觀念作連接，進而延伸到舉業背景下的“王學”生成史（1021-1042）、宦途與學術的積累下道德性命之學的初成（1042-1054）到最後金陵王學的建成（1054-1067）三大階段。該書對本論文的研究方向與論點構思影響

最為深刻。本人贊同作者對思想研究形成過程的重視，更學習其以時間脈絡清楚展現出來的王安石思想發展與變化。

以上所談乃是關於王安石政治與哲學方面的研究專著，但其實在 1991 年中國江西出版社曾出版吳云生、羅傳奇二人合撰的《王安石教育思想研究》一書，并羅列七大章節，完整論述了王安石的生平及其教育思想的形成和發展、教育思想的哲學基礎、教育理論、道德教育思想、教育改革主張、同宋代其他著名教育家的比較以及其教育改革思想的特點地位及影響。無奈，本人從研究初期開始嘗試各種辦法尋求本書的實體或電子版，但都遍尋不果。直至完稿前都無緣拜讀該書對王安石教育思想的專門研究，實屬本論文的一大缺憾。

在與宋代教育相關的研究著作中，則有 1991 年出版的袁征《宋代教育》以及 1992 年苗春德先生主編的《宋代教育》兩部專著。兩位作者都從宋代的教育課程內容以及教育機構的狀況去作論述，同時亦附講宋代著名教育家的教育思想。值得注意的是，袁征先生僅論述胡瑗、朱熹以及陸九淵的教育思想，苗春德先生則有將王安石作為北宋其中一位教育家而進行論述，主要探討王安石對人才教育的看法。另外，亦有同年出版的陳植鏗《北宋文化史述論》，對北宋的文化與學術環境作出了較全面的研究，其中針對北宋科舉與教育改革對宋學的演進與推動之論述，則與本論文的研究方向息息相關。

在論文方面，則有較多針對王安石教育思想的研究論述，如方國興（2002）《略論王安石教育思想》，從王安石哲學觀念作為論述的出發點，并認為“王安石的教育思想是他的哲學觀的反映”（方國興，2002：40）；金耀麗（2004）《淺談王安

石的教育思想及其對宋代教育發展所起的作用》則從“王安石的教育思想及教育活動方面來論證他作為教育家在歷史上應有的地位”（金耀麗，2004，24）；還有劉文波和皮偉兵（2007）《經世致用：王安石人才教育倫理的價值宗旨》專講王安石對人才的想法。然而，上述的論文作品雖從不同的觀點出發，但內容上幾乎都圍繞在王安石嘉祐三年寫《上仁宗皇帝萬言書》中提及的人才“教之、養之、取之、任之”四大步驟以及其後來在熙寧變法中有關教育的改革措施來作探討，對於在此時間之前的思想軌跡之探討是極少或甚至沒有的。

第三節 論文構思與研究方法

本論文在論述王安石前期的教育觀念時，最重要的論點便是認為王安石之教育觀念實際與其前期學術和政治思想相互關聯，彼此影響。首先在第二章，便對北宋熙寧以前的教育環境與制度做了一番論述，也展示了北宋在學校與師資方面的管理、教學的內容或是取士制度的規定上所出現的弊政，帶出這時期政治與學術因素對教育制度的影響。第三章按撰寫時間先後次序，以橫向的方式分節論述了三篇學記的重點所在，從而看出王安石在慶曆至治平年間（1042-1067），其教育觀念在受到時代變化與其自身經歷積累下的思想承襲與變化。最後一章即第四章，則選擇以縱向的方式，結合三篇學記與王安石在這段時間內其他的文章，做出主體式的論述，考究王安石如何看待“士”這一群體，作為教育的核心對象，其在教育、學術與政治層面所扮演的角色。三章從時代背景論起，以橫向和縱向的論述方式相結合，以求得王安石在慶曆至治平年間（1042-1067），早期的教育觀念之全貌。

第四節 研究資料與書目

本論文撰寫時所引用或參考的書籍種類分為古今兩種。古籍方面主要引用了經的部份：《十三經注疏》之《尚書正義》、《禮記正義》、《孟子注疏》、《周禮注疏》（北京大學出版社）以及《詩毛氏傳疏》（台灣學生書局）；史的部份則引用了《宋史》、《新唐書》以及《續資治通鑒長編》（中華書局）；子的部份則引用《王荊公文集箋注》、《范仲淹全集》、《韓昌黎文集校注》、《柳宗元全集》、《歐陽修集編年箋注》以及《曾鞏集》；另外還有引用地方誌《寶慶四明志》以及林紓《選評古文辭類纂》。

近代引用或參考資料則包含了書籍與論文兩種，並可分為“王安石專著”、“宋代教育、政治、文化專著”以及“中國古代教育、政治、文化專著”三大類。第一類中，年譜資料以詹大和等所撰的《王安石年譜三種》為主；傳記則參考張祥浩、魏福明《王安石評傳》、鄧廣銘《北宋政治改革家王安石》以及范文汲《一代名臣王安石》；對王安石教育、哲學或政治思想的研究資料則有書籍：楊天保《金陵王學研究——王安石早期學術思想的歷史考察》、李祥俊《王安石學術思想研究》和論文：方國興《略論王安石教育思想》、金耀麗《淺談王安石的教育思想及其對宋代教育發展所起的作用》、劉文波與皮偉兵《經世致用：王安石人才教育倫理的價值宗旨》、朱剛《士大夫文化的兩種模式〈虔州學記〉與〈南安軍學記〉》等等。

第二類，與宋代相關的政治、文化或教育專著或論文則有：苗春德《宋代教育》、袁征《宋代教育》、陳植鏗《北宋文化史述論》、賈志楊《宋代科舉》以及田浩編《宋代思想史論》；還有專論宋代學記的論文：劉成國《宋代學記研究》和

朱剛《士大夫文化的兩種模式——〈虔州學記〉與〈南安軍學記〉》。第三類，與中國古代政治、哲學或教育相關的著作或論文則有：何懷宏《選舉社會及其終結——秦漢至晚清歷史的一種社會學闡釋》、余英時《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》、錢穆《國史大綱》與《國史新論》、皮錫瑞《經學歷史》、黃進興《優入聖域——權利、信仰與正當性》及其論文《道統與治統之間——從明靖九年（1530）孔廟改制談起》和包弼德《唐宋轉型的反思——以思想的變化為主》論文。

第二章 北宋教育制度改革情況

國家政策可以影響文化的趨向，而政治和文化兩者又相互交融，影響教育制度的同時，亦反過來因教育制度的改革而受到了影響。“教育是複雜的社會現象，又是一個動態的發展過程，因此，它的產生和發展不是孤立地進行的，它要受到統治者旨意的支配和各種既存條件的約束。”（苗春德，1992：頁1）北宋政治史上經歷慶曆和熙寧兩次變法，前後皆對學校教育制度及科舉取士制度有所改革，並從而影響了其時代的學術風潮。

苗春德先生于1992年出版的《宋代教育》中，將宋代教育的發展大致分為三個時期，即宋代初期（960年-1043年）、宋代中葉（1044年-1126年）以及南宋時期（1127年-1279年）。北宋含括初期以及中葉兩個時期，前者主要提倡科舉，後者著重振興官學。在振興官學的階段內，又經歷三次興官學運動，推動了宋代學校教育的發展。第一次興學運動發生在宋仁宗慶曆四年（1044年），史稱“慶曆興學”。第二次興學運動開始于宋神宗熙寧四年（1071年），到宋神宗元豐元年

(1078 年)繼續推行，史稱“熙寧、元豐興學”。北宋第三次興學是在宋徽宗崇寧元年(1102 年)蔡京為相時發動的¹。

陳植鏗先生在同年出版的《北宋文化史述論》中亦認同“北宋教育改革的主要特點是各類學校的興建”，但卻認為北宋應一共經歷四次興學運動以及三次科舉改革，其具體時間如下表：

年號	在位皇帝	興學運動	科舉改革
天聖(1023-1032)	宋仁宗	大量興辦州縣學	兼以策論升降天下士
景祐(1034-1038)			-
慶曆(1041-1048)		太學盛建	進士重策論和諸科重大義
嘉祐(1056-1063)		-	
熙寧(1068-1077)	宋神宗	實施太學三舍法	專考策論和大義
元豐(1078-1085)			-
崇寧(1102-1106)	宋徽宗	三舍法推廣至州縣 學校考選代替科舉取士	-

表一：北宋教育改革——興學運動與科舉改革時間表。(資料參考自陳植鏗(1992)，《北宋文化史論述》，頁 79、120-121)

從以上兩位學者的研究來看，可發現在王安石熙寧時執政變法前，北宋人的教育改革意識已相當活躍。欲從王安石的文章中論其教育觀念，絕不能忽略王安石身為此大時代下一員對其本身觀念帶來的影響。因此，本章針對北宋官學情況、科舉考試內容與取士任官三方面去論述北宋政治、學術與教育之間的影響，從而理解此背景與王安石文章思想觀念之間的本末關係。

¹參考自苗春德(1992)，《宋代教育》，河南：河南大學出版社，頁 21-26。

第一節 教育組織結構與教職員制度

一、北宋教育組織結構

宋代供士人求取知識的教育組織大致有三類，即官學、私學以及書院。官學中分中央性質與地方性質。中央官學中最主要的結構即類似今大學性質的國子監和太學，其他亦有一些專科或貴胄性質的學校等等。地方官學通常分兩級²：一是由州、府、軍、監設立的，稱為州學、府學、軍學和監學；二是由縣設立的，稱為縣學。然而，一般地方官學只設州學和縣學兩種。私學主要有師授和家傳兩種形式，主要分為傳授孩童識字的蒙學或為士人應舉而辦的經館、精舍等。書院則是在州縣學之外建立起來供士子閱讀、學習的地方，亦分官設或私立，在北宋後期成為理學家們主要的講學之所。

教育組織	性質	分類
官學	中央	(一) 國子監、太學 (二) 專科或貴胄學校
	地方	(一) 州學、府學、軍學和監學 (二) 縣學
私學	師授/家傳	(一) 傳授孩童識字的蒙學 (二) 為士人應舉而辦的經館、精舍
書院	官設/私立	在州縣學之外建立起來供士子閱讀、學習的地方

表二：宋代教育組織分類表。（資料參考自苗春德（1992），《宋代教育》，頁 68-107）

² 宋代的地方行政分為三級：第一級為路，第二級為州、府、軍、監，第三級為縣。中原地區多設州治，視各地特殊情況而分設府、軍、監。因各路不直接設學，僅置學官以管轄所屬各學，故地方官學只有兩級。（苗春德，1992:77）

簡而言之，整個國家的教育組織分為中央與地方兩大性質，其中地方性質的教育組織又分官方、私人兩類。然而，王安石三篇學記只提及關於縣學之事蹟。為了較好地輔助第三、四章之敘述內容，故此節只重點論述北宋官學機構。

北宋經歷熙寧變法以前，雖經歷兩次興學運動與科舉改革，但官學的制度一直沒有受到很好的管理，其教育作用并不顯著。換言之，北宋前期的教育機制並不成熟。慶曆改革之前，中央官學只有國子監，並以其為國家教育最高機構。慶曆四年（1044），太學從國子監獨立出來，但制度與師資基本與國子監無異。最大的差別只是太學專收八品以下子弟及庶人，而國子監保持專收七品以上子弟。然而，中央官學在當時而言，只能算是科舉考試的附庸。治平二年（1065）以前，朝廷一般每一年或每兩年下詔舉行科舉一次，而中央官學就在下詔書的那一年開放入學申請。當時科舉考試分解試、禮部試以及殿試三輪考選，而解試是在國子監和各州舉行的資格考試。詔書一般在三月下達，官學在六月進行入學考試，士人於七月入學，八月就進行解試。解試一完，絕大多數的學生都不會留在學府繼續上課。如此而言，則士人在一年有時甚至兩年的時間內，真正在學校聽課的時間只有短短一個月余。慶曆二年，朝廷針對此情況頒佈了新制度，限定最低學習期限，要求學生必須在國子監學滿五百天才能參加解試，但在慶曆四年十一月，這項限定又以經費不足為由而遭取消³。由此可知，從宋初至到宋神宗以前，中央官學只是士人借以參加科舉的途徑，在教育方面卻沒有發揮實際作用。

³ 慶曆四年十一月戊午載判國子監余靖曰：“臣伏見先降敕命并貢舉條制，國子監生徒，聽學滿五百方許取應，每十人之中與解三人……所貴寒士營生務學，不失其所。”乃詔罷天下學生員聽讀日限。（李燾《續資治通鑒長編》卷一百五十三）

地方官學的制度與教學條件與中央官學之情況類似。雖然慶曆四年以後，各州縣皆有立學，但朝廷又對地方官學有諸多嚴格的規定，比如滿二百人才得以立學、申請入學者必須有兩名參加過科舉禮部試的人作擔保，而且還必須是本鄉人。慶曆四年三月，朝廷亦頒佈條令限定州縣學的最低學習期限，要求一般士人得在其中學習三百天才能參加科舉⁴。無論如何，這項限定在同年十一月與中央官學的最低學習期限一同被取消。這情況表明，北宋雖重視科舉改革，卻不甚重視士子的學習情況。官學中士子來去無常，根本無法實行有效的教育。

二、教職員制度

教職員，是保證教育素質的關鍵來源之一。神宗以前，關於官學教職員的選任制度並沒有多大革新。宋初時，官學的行政官員和教師由朝廷直接委任。負責監管國子監的為判國子監事及同判國子監事，各一員，以翰林學士、知制誥等具有學術地位的官員擔任，另設專管錢糧、帳簿的行政人員，由朝官、京官或選人⁵擔任。國子監的教師（稱為國子監直講）按規定必須由朝官或京官擔任，後來亦有一些選人級別的官員作為國子監講書或說書（宋史·職官志五）。康定元年（1040），該規定又改為由本監從選人中選擇可向朝廷推薦的人選作為國子監教師。在當時，宋朝官員通常三年為一任，任滿就調離原來的崗位。國子監的直講自然也不例外。師

⁴ 慶曆四年三月乙亥載其令曰：“州若縣皆立學，本道使者選屬部官為教授，三年而代；選於吏員不足，取於鄉里宿學有道業者，三年無私譴，以名聞。士須在學習業三百日，乃聽預秋賦；舊嘗充賦者，百日而止。”（李燾《續資治通鑑長編》卷一百四十七）

⁵ 據賈志揚《宋代科舉》記載，宋代政治組織分為有品以及無品兩等；有品官員中負責行政的為朝官和京官，又以朝官權利更大，而負責執行的就稱為選人；無品官員中不論任何官銜，一律稱為吏員。（賈志揚，1995：32）

資不穩定，代表國子監內的教學方法與風格亦不穩定，這對士子的學習亦有所影響。原來在國子監擔任直講並沒有年齡限制，但在經歷慶曆改革之後，朝廷定下了兩條新規定：一，“必須老城持重，年齡在四十歲以上”；二，“必須是科舉進士或九經出身”（袁征，1991:191）要達到這兩個條件已不容易，還得要正式官員才有資格擔任直講，這就大大限制住了師資的選任。雖然朝廷規定嚴格，但間中也有破例錄取的時候。宋初三先生中的孫復和胡瑗並非科舉出身，但他們的學術成就被朝廷認同，並分別在慶曆三年（1043年）及皇祐四年（1052年）被任命為國子監直講。此為北宋前期教育制度中較進步的政策。

地方官學方面，一般規模小，職員亦少。地方官學由地方政府直接管理，亦無令設行政人員，教師也只有一位。地方政府負責選任教師，一般從以下三類群體中考慮教師人選：一為私學教師；二為離任守喪，在當地居住的官員；三為科舉落榜的士人。慶曆四年則規定各路官府選下屬官員或學有專長、品行端正的士人為州縣學教師⁶。也正是因為如此，所以才有後來王安石寫有《請杜醇先生入縣學書》一篇，請“越之隱君子”來當教師的情況出現。雖然如此，一直到王安石執行熙寧變法以前，宋代一直沒有對官學教職員的選任定下任何系統的制度。大多數地方官學的教師都只是官員兼職，而地方上的建學又十分仰賴地方政府的努力。如果地方政府不重視興學，又或不重視師資素質，地方官學則和中央官學同樣起不了任何有效的教育作用。

⁶參考注 2。

第二節 科舉改革與教學內容

宋初三朝自建國以來雖積極提倡科舉，大量取天下之士，但無論科舉制度或士子學習內容，大都因襲唐制，並無太多創新。誠如陳植鏗先生（1992）于《北宋文化史述論》所評：

趙宋有國之初，科舉考試的頒發基本上沿襲李唐，進士以詩賦分等第，明經（諸科）以帖書、墨義定去留。前者是唐人重文辭之風的延伸，後者乃漢學貴記誦之風的遺留。宋初三朝，雖有轟轟烈烈振興文教之舉，就學術而論，基本上仍是漢唐注疏、辭章之學的延續，原因即在於此。（79）

換言之，宋初情況猶如唐時，進士地位遠遠高于明經，而進士又十分看重詩賦能力。但在當時，官學如國子監及州縣學都不開設文學課程，而是只專教經術，經術以外的考試內容學生只能靠自習。官學的正統教育內容無法滿足社會需求，士子們自然棄而另尋他路。“在國子監和州縣學只講授經術的時候，官辦和私立書院都以培養學生參加科舉為目標，不但開設經術課程，而且講習詩賦和論。”（袁征，1991：10）私學教師亦有專教經術或專教詩賦者。雖言如此，從“太祖至真宗朝六十多年間，全國公私書院只有九所。而且這些書院幾乎都是時辦時停，情況很不穩定”（袁征，1991：18）在這樣的局面下，宋初時士人多在家自學作詩賦，偶爾請教于私學教師，官學情況就更為凋零。學校是培養人才的溫床，人才是創造一代學術的中堅力量。學校教育影響時代的學術走向，而該時代的學術之風亦反過來影響教育制度乃至教育內容。如前所述，陳植鏗（1992）先生認為北宋經歷三次科舉改革。從這三次改革的趨勢而言，其改革的基本精神在於“重議論先于聲律，以義理代替記誦”（頁79）。第一

次的改革開啟了宋代儒學復興之路，第二次的改革和第三次的改革分別展示了因儒學復興而導致的義理之學與性理之學的開展和變化。

《續資治通鑒長編》記載天聖五年，己未，“詔禮部貢院比進士以詩、賦定去留，學者或病聲律而不得聘其才，其以策、論兼考之，諸科毋得離摘經注以為問目。”（李燾 2004:2435）值得注意的是，此處言“兼考”策論，並非此前進士不“試”策論⁷，而是指在決定考生的去留時，也兼“考察”策論的成績⁸。雖然如此，但宋沿唐制，采逐場去留制，則首場的詩賦便成為決定去留的關鍵因素。詩賦能力成為舉子們的基本通關才能，否則即使策論能力再強，也取不得資格參加后兩場的測試。雖然在北宋首次的科舉改革中，對於詩賦以及策論之間的相對地位沒有起多大意義，但至少使士人們開始重新關注策論。策論乃“經術之士發揮儒學義理與經世治國大道理的有力武器”（陳植鏗，1992：93），也揭示了傳統儒學在經歷唐朝釋、道分化、五代戰亂的衰微期后，在宋代乃始復興的起點。此為北宋學術環境的大趨向。

論究王安石熙寧變法前的教育觀念，討論的重點則落在了其前期活躍于政壇的階段，即慶曆時的第二次科舉改革一直到其熙寧變法前的這個時期。慶曆四年，國家頒佈貢舉新制，曰：“進士試三場，先策，次論，次詩賦，通考為去取，而罷帖經、墨義”（李燾，2004:3565）策論終於被提升地位，擺在了詩賦之前，但這時又取通考制，意味著詩賦對於進士考試仍舊佔有一定的影響力。然而，從宋初建國（960

⁷ 《宋史·選舉志一》卷一百五十五載，宋初，禮部貢舉，“凡進士，試詩、賦、論各一首，策五道，帖《論語》十帖，對《春秋》或《禮記》墨義十條。”摘自[宋]歐陽修，《宋史·選舉志一》，北京：中華書局。

⁸ 陳植鏗先生認為“其實這是後世作為同義復詞使用的“考試”兩字在古代含義並不完全相同而造成的誤會。簡單地說，“試”是對舉子（應試者）說的，“考”則就主持者（考官）而言。前者猶言答卷，後者則是“考校”、“考判”的意思，即根據應試者的答卷和其他條件判定錄取與否及等級名次。”參考自陳植鏗（1992），《北宋文化史述論》，北京：中國社會科學出版社，頁 83。

年)至熙寧對教育和科舉進行改革即熙寧四年以前(1071)以前的這一世紀多以來，科舉制度雖然已經歷了兩次的改革，但在官方教育的內容上卻幾乎毫無變化。下引袁征《宋代教育》中“北宋前期公立學校主要課程和經學教材表”所列其課程和主要經學教材，以便閱覽：

時間	課程	主要經學教材
建隆至 慶曆	經術	《詩》、《書》、《易》、《春秋》、《左傳》、《穀梁傳》、《公羊傳》、《禮記》、《周禮》、《儀禮》；孔穎達《五經正義》、徐彥《公羊傳疏》、楊士勛《穀梁傳疏》、賈公彥《周禮注疏》、《儀禮注疏》。
慶曆至 熙寧初	經術、詩 賦、論策	同上

表三：北宋前期公立學校主要課程和經學教材表。（摘自：袁征（1992），《宋代教育》，頁 26。）

由上表可見，宋時國家一方面對科舉制度極為重視，一改再改，可在最基本的教育內容上卻毫不重視。慶曆之後，科舉“一方面是進士考試的重策論輕詩賦而逐漸通向經術，一方面是諸科考試的重大義輕帖、墨而逐漸向文辭與議論靠攏”（陳植鏗，1992：頁 114），學校教育上卻仍然全採用上個世紀標準的舊注疏版本。應注意的一點是，仁宗時期開始，傳統經學正經歷一個“眾說紛紜”的時期，也既是皮錫瑞先生在《經學歷史》中稱宋代為“經學變古時代⁹”的緣由。在這樣的經學背景下，學校裡

⁹經學變古時代：皮錫瑞在《經學歷史》中稱宋代為“經學變古時代”，其所謂變古，是指宋代文人疑經改經，超越漢唐以來經學傳統的治經風氣。其載：“困學紀聞云：自漢儒至於慶曆間，談經者守訓故而不澗。《七經小傳》出而稍尚新奇矣。至《三經義》行，視漢儒之學若土梗。據王應麟說，是經學自漢至宋初未嘗大變，至慶曆始一大變也。”（參考自皮錫瑞（1981），《經學歷史》，頁 220。）

頭的青年學子卻仍然被灌以舊有保守的學習文化，死守前代已僵硬的經術，跟不上時代的腳步。

第三節 取士任官制度

宋初三朝，社會局勢相對穩定，重文抑武的政策雖是為當時的政治訴求而推行，卻也為后朝埋下了動蕩的因子。宋初之時，朝廷主要通過科舉來大量補充文官，借此改變統治階級的成份結構，避免武官專權。在急於收獲“人材”的前提下，當時科舉取士制度作出了兩大有別于唐時的改變，一為取消吏部考試，二為增加科舉錄取名當以及名額。唐時，科舉考試僅作為資格考試，意即士子中第后，僅代表取得做官的資格。在國子監學習一段時間，再通過了吏部考試方能算是正式錄用。吏部考試的標準又極為嚴苛，從體貌、德行到言辭文筆¹⁰，可謂為中第士人的仕途設下重重難關。雖然如此，卻能很大程度地保證通過科舉出身的官員品質。宋太宗時卻取消了吏部考試這一“品質管理”的關卡，科舉從資格考試變成了任用考試。舉子一旦考中，變又皇帝賜予等第，并直接當官。

同時，宋大量增加科舉的錄取名額。除了一般通過考試后正式錄取的名額，稱為“正奏名”之外，另外還有“特奏名”。“所謂特奏名，是一種特殊照顧的名額，應舉士子如數舉不中，經皇帝同意后，仍可賜給出身，與正奏名者享同等待遇，以示皇帝對舉子的恩寵和其對應試積極性的鼓勵。”（苗春德，1992：54）再者，宋時除了有一

¹⁰ 《新唐書·選舉》卷三十五載：“凡擇人之法有四：一曰身，體貌豐偉；二曰言，言詞辯正；三曰書，楷法適美；四曰判，文理優良。四事皆可取，則先德行，德均以才，才均以勞，得者為留，不得者為放。”摘自《新唐書·選舉》，北京：中華書局。

般類型的貢舉，還有第二種類型的考試稱為“制舉”。制舉又稱“賢良科”，主要給那些未能通過貢舉的士人第二條選擇。制舉在大中祥符年間曾被罷輟，但天聖七年時，卻在范仲淹等人的請求下恢復，並且共為其設了十個科目，其中包括“賢良方正能言極諫科”、“博通墳典明于教化科”、“才識兼茂明于體用科”等等。據美國學者賈志楊（John Chaffee）的考究認為，制舉“使許多本來不能通過正規考試的人獲得了官位及其附隨的利益”，而這些人“通常是五十歲以上的人，學術又很少顯赫之處，他們在官僚行列內是比較無足輕重的人員。”（賈志楊，1995：31）在這樣的科舉制度下推選出來的所謂“人才”雖廣，卻無法保證每個人的素質。這樣一來，國家冗兵、冗官問題嚴重，國家財政負擔的加重直接轉嫁在人民肩上。社會矛盾不斷發展，到仁宗時期明顯激化。這時候。官吏普遍因循失職，毫無責任心，貪污受賄事件更是司空見慣。

北宋取士制度中還存在著一種腐敗的現象，其便為恩蔭制。恩蔭制度是世襲社會的一種變相存在，宋代允許一些高級官員為他們的親戚，甚至是家庭教師提名任官職，至於一個高級官員所能提名的人數則視其官位之高低而決定。據賈志楊（1995）《宋代科舉》的考察，宋代“享有這種特權的官員的比例是小的，但由於這種特權是自由地授予最高級的官員的，有許多人通過它進入了官僚行列。”（37）然而，這一類的提名之下的士子並不是自動就能擁有官職的，還是需要參與考試，“但即使在競爭最劇烈的場合，參加考試者也有半數錄取。”（賈志楊，1995：37）在此制度下，勢家子弟與一般真材實料、寒窗苦讀的士子相競科舉與官職名額，不僅“破壞了流動規則，擾亂了士人社會，更于道義相悖”（楊天保，2008：118）也是王安石所極度不贊成的。

取良士，是國家選取人材的第一步，接下來便是任其官職。慶曆時，范仲淹提出十事疏中的第一步便是“明黜陟”，是針對當時“磨堪制度”而發。明黜陟，指嚴明官吏升降制度。古代沒有磨堪制度，官吏的升降依據個人的政績而定。如果對國家毫無貢獻，則可能一輩子都無法往上遷移。“今文資三年一遷，武職五年一遷，謂之磨堪。”（范仲淹，2004, 474）北宋升降官員不問政績，只以資歷為準。在這樣的制度下，在位者通常都不太願意有什麼大作為。不求有功，但求無過。只要在官位上僅僅深深，時間一到就可以順利往上移。范仲淹時雖已發現此弊政，但過度矯正的結果就是導致慶曆新政的失敗，所有的新法亦被廢止。以至於王安石在嘉祐三年寫的《萬言書》中依然針對今法之弊有同樣的感慨，其言：“今朝廷法嚴令具，無所不有，而臣以謂無法度者，何哉？方今之法度，多不合乎先王之政故也。”（王安石，2005:21）他提出與范仲淹大致的意見，曰：“其德厚而才高者以為之長，德薄而材下者以為之佐屬。又以久以其職，則上狃習而知其事，下服訓而安其教。”（王安石，2005:23）這樣一來，有德者可以有足夠的時間在與才能相稱的職位施展所學，不必擔心任期滿後豐功偉業會無法繼續；無德者也不再被允許苟且過日子，終日無所事事，只等任期滿后被調離，以此來淡化自己的無能。

第三章 王安石學記與其教育觀念之承襲與變化

王安石出身于天禧五年（1021），宋真宗執政的最後一年，隔年即由宋仁宗即位。熙寧時主持變法，是王安石人生中最大的轉折點，在此之前的人生經歷，實際可以分為四個階段。第一個階段是從出生至到父親去世之間約二十年的光陰。王安

石年少時期常隨父親仕游各地當地方官，但因時年尚少，生活無憂，他對民生政經等現實問題並無過多關心。後來在寶元二年（1039年），即王安石十九歲時，父親王益去世。身為家長第三子的王安石，與兩位兄長共同分擔保身家的責任，始入學修舉業。亦是從這時候開始，王安石一改過往散漫的態度，發憤圖強，為人生立定志願。

慶曆二年（1042年），王安石以二十二歲之齡登進士，授簽書淮南判官，治所在揚州。王安石由此開始其人生的第二階段——正式踏入仕途，並在地方上當官。後來一直到三年秩滿，于慶曆七年（1047年）調往明州知鄞縣，王安石的政治抱負才有了施展的舞臺。初到任不滿一年，王安石便上杜學士衍言開河書、親游大半個縣進行實地勘察并撰有《鄞縣紀游記》。顧棟高《王荊國文公年譜》認為“公此時已勃勃欲試，睥睨一世之志，基於此矣。”（顧棟高，1994：36）王安石本早在揚州簽判任滿時就可以呈作申請“館職”，但他一直等到了在鄞縣任滿后始終沒有提出申請。他這麼做的原因無他，就是拒絕到京中擔職，而是選擇繼續當地方官，為百姓生計問題作出努力。論及他後來執行變法一事時，多以為在鄞縣為令的這一段時期是其對治理國家的第一塊試金石。同是在此一時期，王安石撰有《繁昌縣學記》以及《慈溪縣學記》。三年秩滿，他又于皇祐三年（1051）通判舒州。

王安石的第三個階段是在舒州之後，于至和元年（1054）在京任群牧司判官起，即在地方任官與在京朝任官交替的時期。從至和元年起至嘉祐八年（1063）的九年時間內，他先後曾任常州知州（嘉祐二年）、提點江南刑獄（嘉祐三年）、度支判官（嘉祐四年）以及知制誥（嘉祐六年）。有別於之前只在地方任上，王安石只關

注社會現實、民生問題，在京朝的日子讓他接觸了上層官僚的生活，逐漸促使他改革思想的形成。這一時期的王安石多評論時政，并在這一時期寫有著名的《上仁宗皇帝萬言書》。嘉祐八年，宋英宗即位。王安石母親于該年逝世，遂解官歸鄉守喪。此至治平四年（1067），王安石在金陵聚徒講學，為其人生第四階段。此階段為其發展新學初期，此時文章議論之意更濃，并開始發展道德性命之理。他正是在這一階段撰有《虔州學記》。

第一節 《繁昌縣學記》：孔廟之興，今學之廢

《繁昌縣學記》的具體寫作時間不詳。據曾鞏《繁昌縣興造記》記載，繁昌縣治所於慶曆七年十月二十三日建成。之後不久，縣學繼而落成。因此，王安石為其作此記，時間亦應在慶曆七年末至慶曆八年之間，與慶曆八年撰《慈溪縣學記》前後相差不遠。繁昌縣，今屬安徽省，當時應於慈溪、鄞縣以東之地區。曾鞏言：

“繁昌者，故南陵地，唐昭宗始以為縣……曆七代，為令者不知幾人，恬不知改革，日入於壞。故世指繁昌為陋縣，而仕者不肯來。”（曾鞏，2004：277）直到慶曆年間，縣令夏希道¹¹，對繁昌縣多番整修，整頓民生，才使該地重振生氣。夏君修孔廟而使立縣學於其中，並請王安石為之作記，因而寫有此篇《繁昌縣學記》。

在此篇學記中，作者論述了古今學子從學而祀孔到祀而不學，以孔廟之興而論今學之廢。其篇幅雖短，卻清晰地展示出北宋初期教育的普遍現象，道出了當時社會對教育的冷漠狀態。其開篇既慨歎：“奠先師先聖于學而無廟，古也。近世之法，廟

¹¹ 夏希道，字太初，九華（山名，在今安徽）人。

事孔子而無學”（王安石，2005:1573）道出古今為學之差異。依據儒家傳統，在未
有孔廟之前，在學宮里向來就有祭祀先師先聖的禮儀，其記載可見于《周禮》和
《禮記》¹²。孔子歿后翌年（公元前 478 年），弟子們將其生前居室奉為廟，歲歲
奉祀，代代于此學習禮樂文化。王安石文中亦有言：“古者，自京師至於鄉邑皆有學，
屬其民人相于學道藝其中，而不可使不知其學之所自，於是乎有釋菜、奠幣之禮，所以著
其不忘。然則事先師先聖者，以有學也”（王安石，2005:1573）可見，古之祭祀禮儀
是為學之人出於對學習的敬慎之情，對先師先聖表達崇敬之心的外化形式。此習俗
隨著歷史發展而延續下去，經歷漢代獨尊儒術、發揚儒學，到了唐代孔子之形象愈
發光輝。唐貞觀四年（630 年），唐太宗詔州縣學皆作孔子廟¹³，廟內皆立孔子像以
祭之。宋時大中祥符四年（1011 年），真宗下詔州誠置孔子廟；慶曆四年，“始詔
天下有州者皆得立學，奠孔子其中，如古之為”（頁 3131）。種種詔令顯示孔廟在宋朝
相當興盛。顯然，從“學中祭祀”至“學中立廟”，廟學合一已成定制。

然而，廟學合一的結果，是祭祀孔子之禮愈受重視，而附廟之學則愈受到抑制。
自唐起，統治者普遍重視興建孔廟多於官學；儒者亦如王安石學記所言：“今也無
有學，而徒廟事孔子”（王安石，2005:1573）注重祭祀禮儀多於求取知識。從唐一直
到王安石熙寧變法以前，官學一直未受到重視。“慶曆興學”風潮以前，各縣皆有
孔廟卻未必皆有官學；慶曆改革之後，雖引發了國家對興學的重視，然而大多數的

¹² 《禮記·文王世子》載：“凡學，春官釋奠于其先聖先師，秋冬亦如之。”摘自李學勤（1999），
《禮記正義》，《十三經注疏》，北京：北京大學出版社，頁 630。

¹³ 《新唐書·禮樂五》卷二十二記載：“武德二年，始詔國子學立周公、孔子廟。”；又載貞觀四
年，“詔州、縣學皆作孔子廟。”摘自[宋]歐陽修（1977），《新唐書》，北京：中華書局。

官學因受限于時法的種種限制，依然無法有獨立的校舍，被迫附廟而成學。雖言學附孔廟而成，理想上應是最接近聖人的“聖地”，但學習的風氣並沒有隨著孔廟的興盛而得益。學者劉成國于《宋代學記研究》明確點出：“孔庙与地方官学仍然是属于两种不同的机构。前者是祭祀的场所，是道统的象征……地方官学则属于推行意识形态、培养人才（主要是科举人才）的国家教育机构，二者的职能有别，不宜相混。”（劉成國，2007:54）由此可知，本應獨立發展的兩個機構卻被時代捆綁，猶如母體中的雙胞胎：一個過度吸收養分之於，另一個必定因缺少養分而萎縮。近代學者黃進興在其著作《優入聖域：權利、信仰與正當性》之“學術與信仰”一章指出：“孔子為道統之原，素為儒者所宗；祭祀孔子，既是為了尊崇道統。”（黃進興，1998：248）統治階級看重祭祀孔子的行為，亦是為了通過維護道統，以鞏固政統。在道統之於政統以及學習、教育之間，顯然後者是遭到統治者與儒者所忽視的“胚胎”。

王安石此篇學記前半段大論學與廟之關係，後半段則著重說明繁昌縣立縣學的來由，並且對賢令夏希道附廟而成學的做法有極高的讚賞。兩者雖看似分述不同的主體，但其實依然是圍繞在今學之廢而展開。如前章所述，慶曆四年雖詔天下立學，但惟有士滿二百人者才得以立學。繁昌素稱“陋縣”，縣小而士少，按規定自然是不允許立縣學的。因此，夏希道才帶領鄉民修孔廟，并在其中立學舍。如此則不能算是獨立縣學，亦無違反國家立學之規定。王安石時作為鄞縣之縣令，對於夏希道此種取巧的行為，非但沒有加以指責，反而是給予了極高的讚賞。其曰：“夫離上之法，而苟欲為古之所為者，無法；流于今俗而思古者，不聞教之所以本，又義之所去也。太初於是無變今之法，而不失古之實，其不可以無傳也！”（王安石，2005:1573）王安

石對於此類爲了教育而抵觸今法的縣令之讚賞，在其餘兩篇學記中皆可見到¹⁴。然而，州縣立學之詔是緣由慶曆四年時，由范仲淹領導的“慶曆改革”。范仲淹改革一派在推行改革的第二年即慶曆五年就迅速被反對派擠下改革的舞臺。變法派下臺后，慶曆改革時的變法雖未有全面廢止，然大多亦不再嚴厲執行。夏君與林君修廟立學已是慶曆七、八年之事，王安石所謂其敢於“變今法”的行為，並非真如其所言如此具有革命性的意義。王安石之所以撰文高調讚譽兩縣吏的行為，除了表面意義，恐怕還有更深一層的隱憂。欲對此作更深入的探討，還需將此篇學記與幾乎同期創作的《慈溪縣學記》作對照，方能有所領略。

在王安石看來，孔廟之興與今學之廢實息息相關。如前所述，他在《繁昌縣學記》中認為廟興而學廢。然而，在《慈溪縣學記》中卻又認為是學廢而廟興，其言：

後世無井田之法，而學亦或存或廢大抵所以治天下國家者，不復皆出於學。而學之士，群居族處，為師、弟子之位者，講章句、課文字而已。至其陵夷之久，則四方之學者，廢而為廟，以祀孔子于天下，斫木搏土，如浮屠。道士法，為王者像。州縣吏春、秋帥其屬勢奠于其堂，而學士者或不豫焉。蓋廟之作，出於學廢，而近世之法然也。（王安石，2005:1591）

作者此處是從社會經濟現實的方面去論證學之廢與廟之興之間的關係。宋朝廷續唐以兩稅法¹⁵取代均田制¹⁶。“人民不再局限于被分配的土地範圍內，流動性大大增加，

¹⁴ 《慈溪縣學記》末段贊縣令林肇：“夫吏者，無變今之法，而不失古之實，此有道者之所能也。林君之為，其幾于此矣！”；《虔州學記》則載：“故余為書二侯（蔡挺、元積中）之績，因道古今之變及所望乎上者，使歸而刻石焉。”（高海夫，1998:3134）

¹⁵ 兩稅法：由徵收穀物、布匹等實物為主的租庸調法，改為徵收金錢為主，一年兩次徵稅，是為兩稅法。因為武周末年均田制頹萎，唐初的租庸調法早已不適用，唐德宗建中元年（780年）開始實行兩稅法。

商品經濟以空前的速度向前發展。”（袁征，1991：18）由於不再限制于土地分配，人民流動量大大增加，學之士則群居族處而講章句之學。原來學習的場所久置而無用，就拆了立廟。彼時佛、道盛起，人們對這兩者的熱衷更勝於儒學，還仿效兩者的文化去供奉儒家聖賢。更甚者，逢春秋兩季州縣吏率領部下釋奠于堂，儒者也有不參與其中的。兩篇學記對照來看，可發現學廢、廟興，兩者互相牽扯，一方興則一方衰，但無論其前後關係如何，更為重要的是應注意到這些種種現象都是因“近世之法”而引起的。因近世之法，各州縣只重視立廟而不興學；因近世之法，有志興學的地區卻受種種限制而不得立學；國家一方面控制學之興，一方面又不能在經濟等方面保證學之存。此種種今法之弊，便是導致今學廢之主因，亦如其後來在《上仁宗皇帝萬言書》中所言：“方今之法度，多不合乎先王之政故也。”（王安石，2005:21）

茅坤先生評《繁昌》云：“論學處亦最確”（轉引自高海夫，1998:3133）；林紓先生評《慈溪》則曰：“附廟而成學，直是一縣之私塾，並非朝廷永久通行之學制……見教不由政而成，藉一二人之愿力，終無成事。”（林紓，1986:432）前者肯定了王安石論學之本領，後者則點出了其撰學記之最大隱憂。教育離開政治的庇蔭，亦無法獨立成形。政與教之關係，又將在《慈溪縣學記》中有更深刻的體現。

¹⁶ 均田制：由北魏至唐朝前期实行的一种按人口分配土地的制度，部分土地在耕作一定年限后归其所有，部分土地在身死后还给官府。随着地主经济的发展壮大，土地兼并也随之日益严重。武周王末年均田制形同虚设。

第二節 《慈溪縣學記》：國必有學，政教合一

《慈溪縣學記》撰于慶曆八年，即王安石知鄞縣隔年。慈溪縣與鄞縣相鄰，同屬明州。慶曆興學，慈溪縣因其地小士寡而不得立；縣內舊有的孔子廟又壞而不治，士不得而學，學風不振。慶曆五年¹⁷林肇知縣，認為民不可以無教，遂召集居民籌錢修孔子廟，治為學舍。待得慈溪縣學成，王安石便為之而記此篇《慈溪縣學記》。此篇除了論述縣學建成的情況之外，作者主要是闡發教育與政治的結合，即為教育之目的。

王安石于文開篇立論：“天下不可一日而無政教，故學不可一日而亡于天下”，（王安石，2005:1590）從而展開通篇立學之論。此處所言“政教”，據茅坤《唐宋八大家文鈔》之註釋為“政治與教化”（轉引自高海夫，1998:3135）。“教化”一詞出自《詩·周南·關雎序》：“美教化，移風俗”（國立政治大學中國文學研究所，1968:12），其指儒家觀念中通過禮樂“教育感化”者，亦應可被視作今所言“教育”之概念來理解。如此，按王安石之意，則指國家政治與教育需合二為一，不可分割。王安石此篇學記處處言及立學之重要性，而其重要性則無一不與國家大事相連，通篇主旨在於確立“政教合一”的理念。

在王安石的心目中，或者說在宋儒的普遍觀念中，三代之治永遠是完美的楷模。治理國家最好的辦法，便是仿效古制。其在文中針對古之士人的教育情況如是云：

則士朝夕所見所聞，無非所以治天下國家之道。其服習必于仁義，而所學必盡其材。一日取以備公卿大夫百執事之選，則其材行皆已素定；而士之備選者，其施設亦皆素所見

¹⁷ 據南宋地方志《寶慶四明志》載，慈溪縣縣令一節，林肇于慶曆五年為知縣。（[宋]方萬里《寶慶四明志·慈溪縣志卷第一》）

聞而已，不待閱習而后能者也。古之在上者，事不慮而盡，功不為而足，其要如此而已。

此二帝、三王所以治天下國家，而立學之本意也。（王安石，2005:1590）

此段可說是整篇文章的精義所在。從此可知，王安石認為可以士子所學應符合幾個原則：一、服習于仁義；二、所學盡其材；三、為治天下國家而學。前兩者是士子所學應達到的條件，後者則是教育的最終目的——治國。林紓評此篇學記云：“文開場便把政教并提，凡朝廷所以造就人才，均為他日行政之用。其曰‘事不慮而盡，功不為而足’二語，把以上學中所應盡之事，其要全在于主持大政之人，立論極有把握。”

（林紓，1986:432）王安石此兩句議論，實則已包含其所認為教育之三大作用，既使士從內聖“服習于仁義”至外王而“治天下國家”，再與回向“三代”作連接，使其開篇立論政教合一之說有所依據。有關宋儒普遍嚮往三代之情，將在下一節再作詳細論述。

天下立學聚士，爲了達至最終目的，所教之道必然是整個教育系統的核心內容。國家欲培養怎樣的人才，就當從教育內容下手。王安石云：

古者井天下之田，而黨庠、遂序、國學之法立乎其中。鄉射飲酒、春秋合樂、養老勞農、尊賢使能、考藝選言之政，至於受成、獻馘、訊囚之事，無不出於學。于此養天下智、仁、聖、義、忠、和之士，以至一偏、一伎、一曲之學，無所不養。（王安石，2005:1590）

此番論述不僅透露了其對古代的教育制度與教學內容的嚮往之情，也指出了古之取士，皆本于學這一原則。古代立學，是爲了培養治天下國家之能者。現今立學，其目的亦是如此，但培養的方法卻與古者相差甚遠。從唐時士人注重詩賦、訓誥之學而親自學與私學始，官學日益衰微。到了宋代，國家過分強調科舉入仕的作用，學

校已不再肩負聚士、養士以供國家取士的使命了。欲“取士本于學”，並非王安石一個人的想法而已。慶曆新政時，范仲淹就認為以學校取士，就能去除以科舉取士無法辨別士人品行的缺陷。王安石與范仲淹的教育觀念所不同的是，范仲淹認為救國當務之急就是培養經濟人才，從財富的基礎上強國；王安石雖也認同理財的重要性，但更重要的應該是恢復先王之法度，從行政上改善。

應注意的是，王安石所發揮的是國家立學的重要性，並不是教育的普遍重要性。其所言，始終是從政治利益的角度出發，是作為一個為政者的身份去思考國家的教育制度。王安石出身于能吏之家，從小深受其當任地方官多年的父親王益之影響，其欲為天下效命之抱負早已有跡可循。在揚州的前三年，王安石實際作為地方長官的幕僚，其政治發揮還未得以見，但他每讀書達旦，足見讀書之勤¹⁸。知鄆縣時，又見《王荊國文公年譜》載：“公知鄆縣，讀書為文，二日一治縣事，起堤堰，決陂塘為水陸之利；貸谷於民，立息以償，俾新陳相易；興學校，嚴保伍，邑人便之。”（顧棟高，1994：37）從其慶曆二年踏上仕途始，尤其是在慶曆年間兩次在地方上任官的時期，可發現王安石始終把兩件事作為日常主要任務：一，讀書；二，治政事。王安石所讀何書呢？其“自諸子百家之書，及于《難經》、《素問》、《本草》諸小說，無所不讀。”（王安石，2005：1264）他讀書并不只是死守前人的看法，也不追捧死記硬背經典，他更為強調的是“經世致用”。王安石後來在熙寧二年，與宋神宗見面暢論天下事時，言：“經術者所以經世務也。果不足以經世務，則經術何所賴

¹⁸ 邵伯溫《聞見錄》卷九載：“王荊公初及第，為簽判，每讀書達旦，略假寐，日已高，急上府，多不及盥漱。”（轉引自鄧廣銘（1997），《北宋政治改革家王安石》，頁7。）

焉？”¹⁹照這樣看來，“政教合一”便是“經世致用”的前期概念，亦是為了保證往後朝廷百官，人人皆能經世致用的理想制度。實際上，早在王安石初踏入仕途時，此理想便已在他心中成型。慶曆二年，他在《送孫正之序》中曰：“夫君子有窮苦顛倒，不肯一失誦己以從時者，不以時勝道也。故不得其志于君，則變時而之道若反手然，彼其術素修而志素定也。”（王安石，2005:1633）這便與《慈溪》中曰：“一日取以備公卿大夫百執事之選，則其材行皆已素定”（王安石，2005:1590）之說同。國家立學以培養一群術修志定的學子，使其得志于君的時候，便是其道行于天下之時。此傳承之“道”，便是一開始符合國家需求而規劃出的道。當然，按王安石之想法，此道便是合上古之政、法先王之“道”。

在王安石明確的教育觀念中，其認為政出於教，而教出於學。惟有通過集體式的教育，才能達到美教化、移風俗的目的，而這並不是小規模地、自習式的教育所能達到的。孫琮在《山曉閣選本宋大家王臨川全集》中評論此篇學記，為此文的中心思想作了總結概述，曰：“國必有學，所以養天下之士。學必有師，所以成天下之材。士得其養，材有所成，則聞見素習而治，自進于醇。”（轉引自高海夫，1998:3138）若天下士者皆習于私，非但無統一的教育成效，亦無法取得教化美天下風俗的作用。且政教分兩途，王安石倡學與其終極目標既立學治國則相去甚遠。林紓評王安石《慈溪》文亦曰：“凡興學教士，不專恃教而專恃政，不專恃政而專恃人。蓋政府無心于興學，則治學者必奉行故事，久而必敗。故主持政事，必須有學之人。惟有學之人秉政，則所使治學者亦決得人。故政教兩字實相聯續，不能離判為二者也。”（林紓，1986:432）

¹⁹ 陳亮《宋史紀事本末》卷三十七，頁三百二十六。

由此可見，在王安石看來，為使政教合一，必有賴于朝廷政策陶冶士者為對國家有用之才。

政教合一，是當時士者的普遍訴求，在北宋其他文人之學記中亦多有體現。在《慈溪縣學記》之前，歐陽脩慶曆三年寫有《吉州學記》，就曾言：“學校，王政之本也。古者致治之盛衰，視其學之興廢”（歐陽修，2007:82）將學校與政治的命運作捆綁。在王安石之後，曾鞏于皇祐元年寫《宜黃縣學記》，其亦言：“蓋以不學未成之材，而為天下之吏，又承衰弊之後，而治不教之民。嗚呼！仁政之所以不行，盜賊刑法之所以積，其不以此也欤！”（曾鞏，2004:281）從反面去論證教育之於國家命運的重要性。然而，與王安石關注點所不同的是，曾鞏認為治國只是學習的其中一個目的，而不是最終目的。比起士所學“為治天下國家之道”，曾鞏更在意天下之士“學其性”、“養其身”的教育目的。

雖然《慈溪縣學記》是王安石仕途中較早期的作品，但“政教合一”的觀念始終是他最關心的課題，其亦多有體現在各類文體中。嘉祐三年，他在《上仁宗皇帝萬言書》中表達了其政治改革的思想，此篇亦被視為王安石後來熙寧變法的思想藍本。在論及當今宋朝所面對的問題時，其曰至：“雖欲改易更革天下之事，合于先王之意，其勢必不能者，何也？以方今天下之人才不足故也。”（王安石，2005:21）明確指出人才與國家命運之間的直接聯繫。其在撰于嘉祐五年的《度支副使廳壁題名記》中雖主要討論理財觀念，卻也強調“吏不良，則有法而莫守；法不善，則有財而莫理。”（王安石，2005:1564）在王安石看來，整頓國家最重在於制法度，而制了法度還需良吏去執行，才不會使一切改善政策徒成空文，甚至變成迫害民生的惡器。既然國

家正面臨人才不足的問題，而救天下又仰賴人才，因此國家當務之急自然是對人才的培養與取用。這也是為什麼在王安石的文章中，頻頻將立學與治國聯繫在一起。正如他在《慈溪》中所言，“士朝夕所見所聞，無非所以治天下國家之道”，又“二帝、三王所以治天下國家，而立學之本意也”；如此，國家立學以讓士人學習治天下國家之道，政與教就合理地被同一化。

第三節 《虔州學記》：性理之學，法乎先政

《虔州學記》撰于治平元年十月，虔州州學建成之後不久，時王安石已解官回江寧金陵守喪。虔州，即今江西贛州。宋英宗即位后，王安石一直居喪退隱在金陵鐘山，但他想為天下服務的心卻從未消退。新帝上位，國家制度會不會就此得以改善，對此時的王安石來說仍然是個未知數。不過可以肯定的是，王安石居隱在金陵、聚徒講學的日子，正是其改革思想形成的成熟期，亦是其“性命道德”之理的建立期。

相較于前期所作的兩篇學記只論外在影響即政制、學風的弊端，王安石後期開始著重討論內在的道德修養，即性命道德之理。其于《虔州》中云：“先王之道德，出於性命之理；而性命之理，出於人心。”（王安石，2005:1557）即出于人心，則即使經歷漢、唐兩大朝亦不失傳。“《詩》、《書》能循而達之，非能奪其所有而予之以其所無也。”（王安石，2005:1557）陳植鏗先生認為北宋經歷的這三次科舉改革，“中間夾雜著北宋中期的范仲淹新政和北宋後期的王安石變法兩次重要的政治運動，正好在宋學發展史上劃分了由傳統儒學復興導致義理之學開創、再由義理之學進到性理之學這樣兩

個不同的階段。”（陳植鏗，1992：79）其所言自然是以義理之學以及性理之學作為主導的時代而劃分，而實際上陳先生亦贊同性理之學的過渡期是在嘉佑、治平至於熙寧年間。王安石文章論性命道德之理，是時代潮流變化所致，只是在王安石執政變法后，才借由政治的力量致使性理之學成為學術的主流。

王安石在《虔州》言：“今之守吏，實古之諸侯。其異于古者，不在乎施設之不專，而在乎所受于朝廷未有先王之法度；不在乎無所于教，而在乎所以教未有以成士大夫仁義之材。”（王安石，2005:1558）有別于慶曆、嘉祐時王安石批評學校的教材內容無用于天下國家、政制不合乎先王之政，他這時期更關注于學校的教育內容是否符合先王的道德之理。包弼德先生認為王安石（和司馬光）身為時代的知識分子，推斷“一旦採用了建立在正確原則基礎之上的一套策略，‘政事’將會得到完善，公眾利益將得以實現。”（包弼德，2003：119）其所言“正確原則基礎”正是指古之聖人“書之策，引而被之天下之民”（包弼德，2003：3051）的治教政令，也就是流傳于後世的儒家經典中的內容。王安石在文中亦有提及天下立學而聚士之緣，曰：“先王所謂道德者，性命之理而已。其度數在乎俎豆、鐘鼓、管弦之間，而常患乎難知，故為之官師，為之學，以聚天下之士，期命辯說，誦歌弦舞，使之深知其意。”（王安石，2005:1556）有別於《慈溪》時從政治目的論立學，此時他亦注重從學術作用的角度來作討論。此論重點在於指出性命之理“常患乎難知”，則求知必立學而求于官師。王安石繼而采《周禮·地官·大司徒》篇中提及的“六德”、“六行”以及“六藝”之說²⁰，認為教育學子的方法應當“德則異之以智、仁、聖、義、忠、和；行則同之以孝、友、

²⁰ 《周禮·地官·大司徒》載：“以鄉三物教萬民而實興之：一曰六德，智、仁、聖、義、忠、和；二曰六行，孝、友、睦、姻、任、恤；三曰六藝，禮、樂、射、御、書、術。”摘自李學勤（1999），《周禮注疏》，北京：北京大學出版社，頁266。

睦、姻、任、恤；藝則盡之以禮、樂、射、御、書、術”（王安石，2005:1557）古者以此養天下智、仁、聖、義、忠、和之士，所以三代之風俗可以流傳後世，即使經秦火而周道衰，如今宋代士大夫也能從經典中得出一套正確的行政方針，而使道長存。

宋代是儒學復興的時代。隋唐時期佛、道兩家藉助統治力量而興起，與儒學成為社會思潮的鼎力三足。漢代經學發展至宋時已變得僵化死板，唐時又過於注重辭章詩賦之學，種種因素對傳統儒學帶來衝擊。“北宋初年，在文化上、經濟上已經赤地一片，都需要重新建立。”（錢穆，1998：26）儒學經歷隋唐的式微期，來到宋代結合以文治國的社會需求，儒學在宋代的復興可說是必然的結果。“漢之經學，唐之詩賦，各臻其妙，盛極一時，但在宋人看來均離開了孔、孟所創立的儒家學說之精義”

（陳植鏗，1992:3），因此宋儒都致力於使學術超越漢唐，使道統上銜上古。余英時（2011）先生認為“以政治思維而論，宋代士大夫的‘創造少數²¹’從一開始便要求重建一個理想的人間秩序，當時稱之為‘三代之治’。無論他們是真心相信堯、舜、三代曾經出現過完美的秩序，還是借遠古為烏托邦，總之，由於對現狀的極端不滿，他們時時表現出徹底改造世界的衝動。這一思維傾向通兩宋皆然。”（5）這段話不僅揭示了宋儒回向三代的渴求，亦突出了宋代士大夫在政治地位上的提升，以及他們作為政治主體的意識之發展。在這兩者之間，教育就扮演了橋樑的角色，負責將士大夫教化成有能力引領宋代回向三代的政治中堅力量。

²¹ 創造少數(creative minority):此名詞出自英國著名歷史學家阿諾得·約瑟夫·湯因比(Arnold Joseph Toynbee)的著作《歷史研究》。他認為人們在少數有創造力的精英領袖領導下成功地回應現實的挑戰，文明由此而生。余英時先生認為宋代士大夫“在思想上推陳出新，而且通過政治實踐將若干重要的儒家觀念納入法度與習慣之中，成為結構性的存在”這一群體便是湯因必所說的“創造少數”。參考自余英時（2011），《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，頁4。

王安石在《萬言書》中言：“今朝廷法嚴令具，無所不有，而臣以謂無法度者，何哉？方今之法度，多不合乎先王之政故也。”（王安石，2005:21）余英時先生認為“宋初的儒學復興經過七八十年的醞釀，終於找到了明確的方向。在重建政治、社會秩序方面，仁宗朝的儒學領袖人物都主張超越漢、唐，回到三代的理想。”（余英時，2011：8）所謂“回到三代”，在時間觀念上肯定是無法如願的了，那只好從可以抵禦時間的流動、歷史的變化而長存下來的思想觀念上著手。王安石在文中就為“合乎先王之政”作出合理的方法論：“先王之道德，出於性命之理；而性命之理，出於人心……《經》雖亡，出於人心者猶在，則亦安能使人舍己之昭昭，而從我于聾昏哉？”（王安石，2005:1557）既然性命之理出于人心，則只要心通，理自然通，從而才能使先王之法度與宋之法度作連接。

王安石性命道德之理并不是在居喪金陵時才有的思想，而是早見于其仕途最初期。慶曆年間揚州簽判任上，二十幾歲的他已完成一部數萬言的《淮南雜說》。北宋末期，蔡卞寫《王安石傳》，其言：

宋興，文物盛矣，然不知道德性命之理。安石奮乎百世之下，追堯舜三代，通乎晝夜陰陽所不能測而入于神。初著《雜說》數萬言，世謂其言與孟軻相上下。於是天下之士，始原道德之意，規性命之端云。²²

這部書雖然在南宋以後便失傳了，但是據宋人的記載，可知其中對於道德性命之理的闡發對於時代的啟發性。其所言，甚至比慶曆科舉改革中強調的義理之學更進一步。慶曆六年，王安石在《與祖擇之書》中亦有與《虔州學記》所言類語。其

²² [宋]晁公武：《昭德先生郡齋讀書后志》卷二；轉引自鄧廣銘（1997），《北宋政治改革家王安石》，北京：人民出版社，頁8。

云：“聖人之於道也，蓋心得之，作而為治教政令也，則有本末先後，權勢制義，而一之于極。”（王安石，2005:1367）認為聖人之道乃治國之本，承襲古制之余，還要懂得因時變化，千萬不能過於拘泥或本末倒置。在這一點上，王安石的思想是進步的。

小结

《繁昌縣學記》和《慈溪縣學記》是王安石在人生第二階段的作品。此時作為地方官的他，十分關心民生問題，亦重視地方上的教育問題。相比宋初三先生，即孫復、胡瑗以及石介對教育界的投入，王安石對教育的重視更傾向于他所關心的天下事其中一個組成部份。只是，從長遠來看，國家興盛需要源源不斷的人才，因此當今對教育的改革才顯得刻不容緩。這一時期的他，是以政治家的身份去論教育問題，從政治目的去談教育的作用。來到了撰于第四階段的《虔州學記》后，王安石雖然仍然強調國家需要人才，但卻開始注重從教育的內容去進行改革，以達到法先王之政的理想。這一時期的他，是以哲學家的身份去論教育問題，從學術風潮去談教育的改革。從以上三篇在其仕途前期以及變法前夕的學記，正好展示了王安石教育觀念隨著時代變化之承襲與變化之處。

第四章 教育之核心對象——“士”的三種面貌

不論王安石之教育觀念在具體上有如何的變化，唯一不變的，便是教育的對象。他所注重的，並不是對一般百姓的普及教育，而是專為士階層提供的精英教育。唯

有在精英教育下培養出來的精英分子，才有能力為國家帶來進步的改革，治理國家天下事。在王安石的觀念中，“士”與“吏”是一脈相承的。士的存在目的便是為了轉化成賢官良吏，而執行這個轉化過程的，便是學有所成，材行兼備的“師”；因此，師者可看作為士轉化的另一層面，亦是士與吏之間轉化的橋樑。三者同屬一個群體，扮演不同的角色，卻又肩負同一個使命——為國之進步而存在，三者關係微妙而相緊扣。在“師”與“吏”的部份，分別取王安石與三篇學記差不多時期的作品，即慶曆年間的《請杜淳先生入縣學書》與治平年間的《進說》來作論述的輔線，以便更好地呈現王安石在這三者中所體現出來的教育觀念。

第一節 士者——尊于道，承之者

士，是在王安石所認為整個國家教育制度裡頭，最核心的群體。士者學有所成，或進而為吏，治理天下事；或進而為師，為國家培養下一代人才。然而，在王安石看來，“士”之中又是有分別的。他在《虔州》一文中對此大有議論，其曰：

故舉其學之成者，以為卿大夫，其次雖未成而不能害其能至者，以為士，此舜所謂庸之者也。若夫道隆而德駿者，又不止此，雖天子，北面而問焉，而與之迭為賓主，此舜所謂承之者也。蔽陷畔逃，不可與有言，則撻之以誨其過，書之以識其惡。待之以歲月之久而終不化，則放棄殺戮之刑隨其后，此舜所謂威之者也。（王安石，2005:1557）

以上一段，其實是王安石引用自《尚書·益稷》篇中舜的一句話：“工以納言，時而颺之，格則承之庸之，否則威之”（李學勤，1999：117），大加發揮而來。這短短的一句話，卻包含了四個關鍵字眼，即格、承、庸、威。西漢孔安國作傳，僅對此言

做簡單的字面理解：“天下人能至於道，則承用之，任以官；不從教，則以刑威之”

（李學勤，1999：117）。到了唐代孔穎達作疏之時，就對此句做了更詳細的解釋，曰“言承之用之，則此人未任官也。故言謂天下民，必也能至於道，即賢者，故承用之，而任以官也。否謂不從教者，則以刑威之，而罪其身也。臣過必小，故撻之，書之；人罪或大，故以刑威之。”（李學勤，1999：122）。兩者的解釋篇幅雖然有所差別，但意思大同小異。其中，格即指達到；承指推薦之意；庸指任用為官；威即以刑恐嚇、處罰之意。

舜的這句話，來到王安石筆下，意思雖然與傳、疏相去不遠，內容實質卻有極為重大的變化。宋代自仁宗朝開始，進入經學變古時代，文人學士對經典各有自己看法與詮釋。比起追究這些創見是否為對經典的誤讀，探討作者言之所以出與其個人的思想觀念甚至整個時代背景之間的關係，亦是十分關鍵的。按王安石的意思，在上者對於學有所成的要加以任用為官；對於犯了錯而不願改正的人則要對起進行懲罰。其關鍵在於對“承之者”的解釋上。如何才能體現對“道隆而德駿者”的推崇？推薦、任用其為官已遠不足矣。即使是貴為天子，遇到這一類的人，也要屈尊下問，使“北面而問焉，而與之迭為賓主”，如此才能算是真正的“承之”。這一解釋，立即將“士”的地位從“民之師”提升為“帝之師”，而這又與宋初提出文治以來，士大夫政治地位提升的大環境有莫大的關係。

唐宋以降，中國進入“選舉社會²³”，以科舉制度選出賢能之士，淡化了個人與家族之間的關係，打破了傳統的世襲基礎。余英時先生認為，宋代進士人數自太

²³ 選舉社會：學者何懷宏在其著作《選舉社會及其終結——秦漢至晚清歷史的一種社會學闡釋》首次提出了“選舉社會”這一概念。這個概念是承襲春秋時代“世襲社會”的概念而來，其“選舉”

宗即位始激增，大數量產生的進士名額，“自然有助于責任意識在群體中互相加強。”

（余英時，2011：211）宋代進士大多平民出身，來自低層的他們屢見社會不公的現象發生在周遭，對以己力改變天下有更深刻的感受。錢穆（1976）先生在《國史大綱》云：“宋朝的時代，在太平境況下，一天一天的嚴重，而一種自覺的精神，亦終於在士大夫社會中漸漸萌茁。所謂‘自覺精神’者，正是那輩讀書人漸漸自己從內心深處湧現出一種感覺，覺到他們應該起來擔負著天下的重任”（415），而不僅僅是渴望功名與利祿。一方面國家選用大量文人組織成統治力量，一方面文人群體又積極通過科舉加入仕途，以天下為己任，政治上逐漸形成一種王與士大夫共治天下的局面。

按照古代禮儀，臣子拜見君主、卑幼拜見尊長，皆面向北行禮，因而居臣下、晚輩之位稱“北面”。如今，王安石居然要求一國之君面對道德出眾的人才，也要向其虛心討教，甚言君臣之間可以對調賓主關係。這樣的一番言論，儼然挑戰中國傳統中君權至尊的局面，似乎非常大膽。王安石《材論》提及上之人不欲材之衆，是出自于三弊。其中一弊即“以謂吾之爵祿富貴足以誘天下之士，榮辱憂戚在我，吾可以坐驕天下之士，將無不趨我者”（王安石，2005:981），也即和天子應“北面而問焉”的意思大同小異。然而，若再細看一遍王安石該番說辭，則又能得出另一種理解。其言“若夫道隆而德駿者，又不止此，雖天子，北面而問焉，而與之迭為賓主，此弊所謂承之者也”，我們也可以認為天子所與之迭為賓主的，並不是該人物本身，而

意義包括古代選舉前期的“薦選”（察舉制度）以及後期的“考選”（科舉），此為廣義。（參考自何懷宏（1998），《選舉社會及其終結——秦漢至晚清歷史的一種社會學闡釋》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，頁1。）本論文採納楊天保《金陵王學研究——王安石早期學術思想的歷史考察》第四章“選舉社會”與早年治學觀念中針對“選舉社會”狹義之概念考察，認為“以完善化的科舉制為時代特徵的宋朝，無疑才是真正的‘選舉社會’”，以求更貼合王安石之時代去做進一步的論述。參考自楊天保（2008），《金陵王學研究——王安石早期學術思想的歷史考察》，上海：上海人民出版社，頁97-99。

是該人身上所懷有的“道隆而德駿”這一特質。換言之，天子所尊而承之的，是道、是德。道高于君，如此即不否認君主獨尊的地位，又能達到以“道統”約束君權，避免“周道微，不幸而有秦”（高海夫，1998:3126）的情況再發生。唐末五代，權利紛亂。來到宋朝，權利向中央集中是不可避免的歷史需求。秦時大一統之所以會演變為暴政，就是因為當時“君臣莫知屈己以學，而樂于自用。其所建立悖矣，而惡夫非之者，乃燒《詩》、《書》，殺學士，掃除天下之庠序。”（王安石，2005:1557）秦不懂得重視教育的重要性，輕視學士、經典，所以才會迅速滅亡。

再者，王安石所言其實并不悖于儒家經旨。《孟子·萬章下》云：“舜尚見帝，帝館甥於貳室，亦饗舜，迭為賓主，是天子而友匹夫也。用下敬上，謂之貴貴；用上敬下，謂之尊賢。貴貴、尊賢，其義一也。”（李學勤，1816/1999：277）從整體來看，士身為“吏”，對上則輔君治國，對下則統治民子；身為“師”，對上則勸諫君王，對下則感化風俗；那為什麼在整個國家運轉的齒輪裡頭，“士”是聯繫上下的中心軸呢？原因很簡單，因為“士”是唯一接受聖人教誨、願意尊崇聖賢之道去治理國家的群體，以便為國家建立一套符合道義的運作方式。美國學者包弼德（2003）認為王安石培養精英人才的目的“並不是創立一套面向全民的學校制度并從中選拔所需要的官員，他所要求的——作為初始的步驟——僅僅是讓政府重新架構和士階層之間的關係”

（140）或者也可以正面地說：“王安石的目的是建立一個包容士階層及其抱負的政府。”

（140）朱剛（2013）先生後來在其論著中，把王安石此套理想稱為“士大夫一元化模式”，其曰：“通過對士的教育，不但把學術與政治統為一體，也把全國統為一體，進一步說，整個社會文化是單一而純正的——這就是王氏的一元化模式。”

第二節 師者——順天意，理人事

學校乃“有教導之官，長育人才”（王安石，2005:24）之地。在王安石的教育理念當中，師者亦是極重要的一環。其在《慈溪》云：

于此養天下智、仁、聖、義、忠、和之士，以至一偏、一伎、一曲之學，無所不養。取士大夫之材行完潔，而其施設已嘗試于位而去者，以為之師。釋奠、釋菜，以教不忘其學之所自；遷徙徧逐，以勉其怠而除其惡。（王安石，2005:1590）

在王安石所認為完整的教育系統當中，師者乃士“進化”為吏的過程中，重要的催化者。士受教于師，日日服習于仁義、學習治天下國家之道，最後才具備作為能吏的特質。師者，本身亦必須是出自于士這個群體，且必須是“材行完潔”之人。孫琮先生評《慈溪》亦贊同王安石之觀點，認為：“國必有學，所以養天下之士。學必有師，所以成天下之材。士得其養，材有所成，則聞見素習而治”（轉引自高海夫，1998:3138）肯定了為師者在教育鏈中的重要性。然而，如第二章所述，在熙寧變法以前，宋代對於學校的教職員一直沒有一套完整的制度去進行管理。儘管從建國以來，宋朝都致力于改革科舉、興學辦校，卻極少將注意力放到教師身上來。北宋取師，比起學術資歷，往往更在乎其官階、年齡、出身等這些無關痛癢之事。地方官學由於規模小，往往使一人教師需兼負教學及行政工作，降低了教學的素質。

林紓先生在對此篇學記的評語又是一針見血，道出了王安石文句背後之意義。其言：“雖有林君為之令，杜君為之師，然林之在官如傳舍，則杜之主教，亦特如門館之先生，延之則就，易主則去。故文之收束處曰‘其勢不能以久’，此危詞也。”（林紓，1986:432）正因為北宋教育制度不嚴密，致使教育作用無法正常發揮。朝廷對立學

的諸多限制，導致不合法的附廟成學頻頻出現；既然此情況並非朝廷所愿見，其存在必然無持久之望。在這樣的情況下，地方學校的成立極度仰賴地方官有無立學之志；即使千辛萬苦之下建立了學校，卻又隨著北宋官吏三年一任的慣例，隨時有縣令走而學廢的可能。王安石通過撰寫學記點出了在這時候，地方學校的成立根本不受任何制度的保護這一劣勢。

不過，王安石後來在《虔州縣學記》提及性命道德之理，並強調性命之理，出於人心。如此，不就視作否定了為師者作為外來引導者的角色？此為王安石教育觀念之轉變乎？其實不然。他仍然十分看重師者在教育制度中的角色，其在此篇中有言：“夫士，牧民者也。牧知地之所在，則彼不知者驅之爾。”（王安石，2005:1556）作者此處所言之“士”，即是由士所扮演的“師者”之角色。其肩負循循善誘，引領不知者到達學識應到達的程度。然而，道理既出于人心，自修習便可，為何還需要老師？王安石是如此解釋的，其言：“先王所謂道德者，性命之理而已。其度數在乎俎豆、鐘鼓、管弦之間，而常患乎難知，故為之官師，為之學，以聚天下之士，期命辯說，誦歌弦舞，使之深知其意。”（王安石，2005:1556）這一段話可以看出其所認為師者作為外在教育力量的重要性。縱使聖賢之理可以從經典中垂得，然其義多家分歧，倘若缺乏正確的指引、學府中系統的教學，恐是難成學問。若對照前章所論，其懷抱“政教合一”之教育目的，王安石此番言論之含義，便不宣而彰。

然而，王安石在學記中對為師者的重要性與作用等提及篇幅較小，較難對其師道觀有較多的認識，故還得參看王安石其他的文章才能有更深的體會。慶曆八年時，他曾給當時居住在慈溪，人稱石臺先生的杜醇寫過信，請他到縣學任教。王安石曾

在《慈溪縣學記》中讚譽杜君，其言：“夫以小邑得縣令，又得宜為人師者為之師，而以修醇一易治之俗，而進美茂易成之材，雖拘于法，限於勢，不得盡如古之所為，吾固信其教化之將行，而風俗之成也。”（王安石，2005:1558）其中提及的“宜為人師者”便是指其在《請杜醇》中的杜醇先生。“杜君者，越之隱君子，其學行宜為人師者也。”（王安石，2005:1558）王安石先後曾二次寄書予杜君，勸其出任為縣師，并在信中大發對師道的看法。

《請杜醇》兩篇是王安石少數特別論及師道的文章。在他與杜醇先生相往來的“辯論”當中，其中應值得探討的是王安石對唐以來師道衰的看法。在首次的覆函中，杜醇先生引柳宗元《答韋中立論師道書》中之論，拒絕出任為師。柳此篇之作亦是為了推辭為他人師表而寫的，其文云：

孟子稱‘人之患在好為人師’。由魏、晉氏以下，人益不事師。今之世，不聞有師，有輒嗾笑之，以為狂人。獨韓愈奮不顧流俗，犯笑侮，收召後學，作《師說》，因抗顏而為師。世果群怪聚罵，指目牽引，而增與為言辭。（柳宗元，1997:276）

唐時在釋、道兩家的影響下，儒家傳統逐漸式微。；士子大多選擇在家研習辭賦文章，而恥于向老師請道解惑。韓愈作《師說》感歎“師道之不傳也久矣”（韓愈，1987:42）可是來到了王安石這一時代，前有古文運動、后有儒學復興運動，儒家傳統的尊師重道之觀念正在復蘇。師道之興，不僅僅代表了教育的振興，也意味著宋代上承下啟先王之道，道統與政統並接為宋儒正名。

王安石對杜醇此番說辭如此反駁：

今先生過引孟子、柳宗元之說以自辭。孟子謂‘人之患在好為人師’者，謂無諸中而為有之者，豈先生謂哉！彼宗元惡知道？韓退之毋為師，其孰能為師？天下將惡乎師哉？

（王安石，2005:1375）

倘細讀柳宗元之文，可以發現其對師道的看法其實與韓愈並無幾差。柳宗元先指出南方偶爾出太陽、下大雪，都會惹得那裡的狗大叫，爾后言：“今韓愈既自以為蜀之日，而吾子又欲使吾為越之雪，不以病乎？非獨見病，亦以病吾子。然雪與日豈有過哉？顧吠者犬耳！度今天下不吠者幾人，而誰敢炫怪于群目，以召闢取怒乎？”（柳宗元，1997：277）由此可知，柳宗元寫韓愈被罵狂人，其實是反過來借此罵那些罵韓愈的人。其又云：“平居，望外遭齒舌不少，獨欠為人師耳”（柳宗元，1997：277），此言亦非鄙視師道之論，而是挖苦自己的同時，又諷刺了那些輕視師者之人，而不如王安石所言“彼宗元惡知道”啊！王安石還勸杜醇道：“夫謗與譽，非君子所恤也，適于義而已矣。不曰適于義，而唯謗之恤，是薄世終無君子。”（王安石，2005:1375）

王安石亦論師者之使命。“人之生久矣，父子、夫婦、兄弟、賓客、朋友其倫也。孰持其倫？禮樂、行政、文物、數制、事為其具也。其具孰持之？”（王安石，2005:1374）想必是由一國君主來主持，由一朝之臣來執行吧！然，“君不得師，則不知所以為君；臣不得師，則不知所以為臣，”（王安石，2005:1374）則“為之師，所以并持之也。”（王安石，2005:1374）從此連帶關係，使師者的使命與君並提，凸顯師者的重要地位。既然為師者背負順天意、持人事，傳承先王之道德的使命，則應對起為師者有更高的要求。其在信中，再再強調為師者順天意，理人事的重大使命感，甚曰：“君不知所以為君，臣不知所以為臣，人之類其不相賊殺以至於盡者，非幸

欵？信乎其為師之重也！”（王安石，2005:1374）茅坤評其文亦曰：“公令鄞，其尊師如此。”（轉引自高海夫，1998:3055）由此可見，王安石極為強化師者的地位。

第三節 吏者——今法弊，自進乎

國家興辦學校、改革科舉等一系列的措施，希望通過良好的教育制度培養出能治理好國家的人材，那是在學校範圍內努力的事；待得士人學有所成時，官場便是他們發揮所長的地方。如何鑒定一個人是否學已足夠擔任官職、治理天下，怎樣的人材應該置于什麼樣的位置才能有所發揮，這些便是在朝者的範圍內所應管轄的事情。然而，在討論王安石的教育觀念時，“取士、任官”不應被視作教育範圍以外的事情，而是應當被視作整個國家教育鏈中最後的一個環節，也是最重要的一個環節。這是因為對王安石來說，國家教育一開始的目的，便是沖著這項最終目的而展開的。如果國家只是一味培植人才，而不懂得善用、養育人才，一切與教育相關的改革都只是徒勞。換言之，教育培養人才，人才治理國家。此“人才”便是指國家的官吏而言。

王安石三篇學記中，除了論述自己對教育的看法、縣學的興起過程，其中還有一個不可忽視的要素，便是對賢令的讚賞。繁昌縣有夏希道修廟立學、添孔門弟子之像，慈溪縣先有劉在中修廟，后有林肇繼而立學請杜醇為師；虔州有蔡挺、元積中兩人先後改善士者的求學環境、又花錢充實書庫，使縣學內外完善。作者除了在文中對這些縣令的作為大有讚賞，文末收尾亦再強調縣令的作為，並留有弦外之音。其在《繁昌縣學記》中云：

太初於是無變今之法，而不失古之實，其不可以無傳也！（王安石，2005:1573）；

在《慈溪縣學記》中則言：

而今之吏其勢不能以久也。吾雖喜且幸其將行，而又憂夫來者之不吾繼也，於是本其意以告來者。（王安石，2005:1592）；

在《虔州學記》中曰：

故余為書二侯之績，因道古今之變及所望乎上者，使歸而刻石焉。（王安石，2005:1558）

由此可看出，在王安石的學記中，其最重視的乃“吏”之層面。吏之勢不能久，吏之于國家的作用等等，都是作者所關注的問題。礙於身份上的問題，所以才在論述教育問題時，在文末隱晦地帶出其真實的想法。林紓評《慈溪縣學記》曰：“雖有林君為之令，杜君為之師，然林之在官如傳舍，則杜之主教，亦特如門館之先生，延之則就，易主則去。故文之收束處曰“其勢不能以久”，此危詞也。“幸其將行”，謂學得人必昌，所恨非朝廷之意，萬無持久之望。來著之不繼，是意中一定之事。……見教不由政而成，藉一二人之愿力，終無成事。”（林紓，1986:432）此番言論實屬中肯，將作者的寓意全盤和出。

《禮記·王制》言“天子命之教，然後為學。”（李學勤，1999:370），王安石引而在《虔州》文續曰“士之奔走、揖讓、酬酢、笑語、升降，出入乎此，則無非教者。”

（高海夫，1998:3126）一國之君掌握著士的命運，同時也等於掌握著整個國家的命運。任何的 policy，君王都應三思而後行。王安石在《萬言書》中也有類似的論述。他認為天下人才之衆，其德“高下厚薄不同，其所任，有宜有不宜。”（王安石，

2005:23) 什麼樣的人才，變委予什麼樣的職務，如此才能確保個人皆能很好地各司其職。建立起良好的法度，國家自然能被妥善地管理起來。這道理就好比現今的國家制度，懂經濟的就管理國家財政、有學識的就掌管國家教育；如此才有可能建立起一個完整而堅強的政治精英團隊，帶領國家穩健發展。其又言：“先王之取人也，必于鄉黨，必于庠序，使眾人推其所謂賢能，出之以告于上而察之”（王安石，2005:23）古者取士本于學校，經人推薦了還得要審其德才、問其言行、試之以事，最後還得觀察績效才配合其才能配以官職。相較而言，北宋的取士制度是大為寬鬆的。

國家需要人才，人才為國家而養的道理，是從上而下，站在以國家為中心的角度而立論；王安石亦有從士大夫的角度出發，注重由下至上的士大夫自進過程。治平年間于金陵聚徒講學期間，他撰有《進說》一篇。其中對士之自進課題有極大的發揮，故此節取而并論之，以補充其在三篇學記文體有限的篇幅內，所無法論及的觀念。其開篇即言：“古之時，士之在下者無求于上，上之人日汲汲惟恐一士之失也。”

（王安石，2005:1106）又語：“然而今之士，不自進乎此者，未見也。豈皆不如古之士自重以有恥乎？”（頁）其取古今取士情況之大不同來作開篇立論，似是與其學記以論古今學者之差異而論有異曲同工之妙。如此，王安石似乎對今士人自進有所批評。宋代進入舉業社會，士人紛紛參與科舉，進入仕途以保身家。“唐宋以降，門第‘自為’的日趨終結，衝擊了中國傳統儒學原有的家族本位結構，士人家族成功興旺的一般範式，功能盡喪。”（楊天保，2008：103）儒家傳統注重選賢與能，未見有自進者。宋時世襲無憑，貴族不舉，自古士之進退問題，論者多與士自身之品行道德作連接，即從士的角度去解釋進退之說。從傳統的儒家觀念而言，自進者既委屈自己、降低

身份求任用，使道尊于勢的“枉己者”，似乎正符合孟子所云：“吾未聞枉己而正人者也，況辱己以正天下者乎？”（李學勤，1999:262）

其實，王安石雖不反對士人自進，卻認為取士當問“勢家”，士人自進必需符合其相應的資格。此並非言勢家子弟才有資格自進，反而正好相反。“楊叔明之兄弟，以父任皆京官，其勢非吾所謂無以處，無以裕父母妻子，而有不得已焉者也。”（王安石，2005:1107）爲了保護上下階層的可以正常流動，勢必要阻止外來的力量去操控這局勢。宋儒進入仕途主要有兩種途徑，一般來自平民家庭的士人就通過科舉翻身；有權有勢有“背景”的則是通過皇帝恩施的照顧，也即是所謂的“恩蔭制”。

王安石《進說》一篇，承認宋時士人自進現象的普遍化，卻也為這種情況給出了兩種解釋：

其一，是從社會經濟的角度去剖析：

其曰：“古者井天下之地而授之氓。士之未命也，則授一廛而為氓，其父母妻子裕如也……今也地不井，國不學，黨不庠，遂不序，家不塾。士之未命也，則或無以裕父母妻子，無以處，行完而才備，上之人亦莫舉也，士安得而不自進？”（王安石，2005:1106）這是從最基本處去分析理論。先滿足了三餐溫飽的基本需求，士人才有可能進而思考為國家立功的大事業。換言之，宋代的局勢已不同于上古時代。如今朝廷依賴科舉選賢，士人若不積極自進，則儒士“治國平天下”素志也就無從發揮，更遑論實現為天下立法度、法先王之政的理想。王安石認為國家不僅要培育人才、取用人才，也要懂得“養”人才。其《萬言：書》總結國家養育人才，不過“饒之以財，約之以禮，裁之以法”（王安石，2005:22）三部曲。其言：“方今制祿，大抵皆薄。自非

朝廷侍從之列，食口稍衆，未有不兼農商之利而能充其養者也。”（萬言，頁）人若在經濟上得不到滿足，就會貪而不廉；在經濟上得到了滿足，若沒有以禮約束行為，就會肆而不羈；士犯了法卻給予寬待，不加以懲罰，就會導致士群體行徑荒誕，不受法治。包弼德總結王安石所認為今法之弊，即“過低的薪水無法‘養’官員之誠，禮儀沒有能限制人們的行為，而法律也不懲戒一些基本的過錯。”（包弼德，2003：140）

其二，究其與當今制度之關係：

王安石取古者為例，突出今法之弊：

古者士之進，有以德，有以才，有以言，有以曲藝。今徒不然，自茂才等而下之，至於明法，其進退之皆有法度。古之所謂德者、才者，無以為也；古之所謂言者，又未必應今之法度也。誠有豪傑不世出之士，不自進乎此，上之人弗舉也；夫自進乎此，皆所謂枉己者也。（王安石，2005:1106）

然而，再從今法去看，會發現宋儒進退兩難的局面：

士之進退，不惟其德與材，而惟今之法度，而有司之好惡，未必今之法度也。是士之進，不惟今之法度，而幾在有司之好惡耳。今之有司，非昔之有司也；后之有司，又非今之有司也。有司之好惡豈常哉？是士之進退，果卒無所必而已矣。（王安石，2005:1106）

王安石這是在批評當時的科舉制度。當時士人不習禮樂刑政，科舉考試又從原本的“資格考試”降格成了“任用考試”，國家學府都成了科舉的附庸，失去了教育的目的。中雖經慶曆改革，但敗在不徹底又不持久，致使無法將真正為國家有用的人才好好地培育起來。

總而言之，王安石認為宋儒自進是時代使然，也是今法之弊所造成的現象。國家掌握著天下人才的前途，而人才亦影響國家的命運。兩者應相互配合，以達到最理想的國家之治。這便是教育與政治結合的最終目標。

小結

王安石所撰學記，其中論學、論政，皆莫不以“士”為中心而展開一系列論述。《慈溪》言古者立學，“于此養天下智、仁、聖、義、忠、和之士，以致一偏、一伎、一曲之學，無所不養”（王安石，2005:1590）；又語：“士朝夕所見所聞，無非所以治天下國家之道”（王安石，2005:1590）；《虔州》云：“夫士，牧民者也。牧知地之所在，則彼不知者驅之爾”（王安石，2005:1556）由此可見，王安石所認為的“士”這一階層概念，不僅僅只是學校內受教的主體、社會的知識份子；士一旦學有所成，其既是國家官僚群體的人選，亦是傳播知識、再培養更多知識分子的師者。換句話說，“士”是要學以致用的，光是獨善其身還不夠，還得兼而惠天下（以政治或教育途徑惠民）。簡而言之，“士”、“師”及“吏”一體三面，分別代表其在教育、學術以及政治方面所扮演的角色。

總結

慶曆至治平年間（1042-1067），是宋代儒學復興之始，亦是北宋教育改革的初期發展。在這二十六年的時間中，王安石由二十來歲初登仕途的年輕人，累積在地方與京朝上任官的經歷，並且在不斷的學術積累中，年近半百了才在自己的故鄉——金陵這個地方暫時停頓了下來。他一生關注人才的培養問題，其教育觀念在學記體中多有表現。

北宋在天聖與慶曆年間經歷過兩次的興學與科舉改革運動，但政策實行得不徹底，改革的效果也不盡理想。這時期無論在學校與師資方面的管理、教學的內容或是取士制度的規定，都出現了很多弊政。國家光有教育改革，實際卻發揮不了有效的作用，此在第二章節多有論述。王安石正是在這樣的時代背景下，寫下了《繁昌縣學記》、《慈溪縣學記》以及《虔州學記》三篇。

在這三篇學記中，可看出王安石關心國家立學之課題，重視教育的內容與時代學術風潮之關係，亦擔憂國家官僚制度的弊處等等。這些課題，又都分別圍繞在士、師、吏這三個層面去展開論述。簡而言之，王安石就是通過學記這樣的文體，在討論教育、學術與政治之間的連接與關係。追根究底，政治是教育的最終目的，學術是教育的內容，但三者的個別變化又牽扯或影響其他兩者，三者共輔共成。這是作為身兼政治家、哲學家以及教育家三個身份的王安石，其觀念之特殊處。

參考資料

古籍

1. 陳亮（1977），《宋史紀事本末》，北京：中華書局。
2. [宋]范仲淹（2004），《范仲淹全集（上）》（范能濬編集、薛正興校點），江蘇：鳳凰出版社。
3. [宋]方萬里（1986），《寶慶四明志·慈溪縣志卷第一》，台北：台灣商務印書館。
4. 國立政治大學中國文學研究所主編，《詩毛氏傳疏》，台北：台灣學生書局。
5. [唐]韓愈（1987），《韓昌黎文集校注》（馬其昶校注、馬茂元整理），上海：上海古籍出版社。
6. [宋]李燾（2004），《續資治通鑒長編》，北京：中華書局。
7. 李學勤（1999），《十三經注疏——尚書正義》，北京：北京大學出版社。
8. 李學勤（1999），《十三經注疏——孟子注疏》，北京：北京大學出版社。
9. 李學勤（1999），《十三經注疏——禮記正義》，北京：北京大學出版社。
10. 李學勤（1999），《十三經注疏——周禮注疏》，北京：北京大學出版社。
11. 林紓（1986），《選評古文辭類纂》（慕容真點校），浙江：浙江古籍出版社。
12. [唐]柳宗元（1997），《柳宗元全集》（曹明綱標點），上海，上海古籍出版社。
13. [宋]歐陽修（2007），《歐陽修集編年箋注》（李之亮箋注），成都：巴蜀出版社。
14. [宋]歐陽修（1977），《新唐書》，北京：中華書局。
15. [元]脫脫（1977），《宋史》，北京：中華書局。

16. [宋]王安石（2005），《王荊公文集箋注》（李之亮箋注），成都：巴蜀出版社。

17. [宋]曾鞏（2004），《曾鞏集》（陳杏玲、晁繼周點校），北京：中華書局。

專書

1. 陳植鏗（1992），《北宋文化史述論》，北京：中國社會科學出版社。

2. 高海夫（1998），《唐宋八大家文鈔校注集評·臨川文鈔》，陝西：三秦出版社。

3. 何懷宏（1998），《選舉社會及其終結——秦漢至晚清歷史的一種社會學闡釋》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。

4. 黃進興（1998），《優入聖域——權利、信仰與正當性》，西安：陝西師範大學出版社。

5. 賈志楊（1995），《宋代科舉》，台北：東大圖書股份有限公司。

6. 李祥俊（2000），《王安石學術思想研究》，北京：北京師範大學出版社。

7. 苗春德（1992），《宋代教育》，河南：河南大學出版社。

8. 皮錫瑞（1981），《經學歷史》，北京：中華書局。

9. 錢穆（1976），《國史大綱》，台北：商務印書館。

10. 錢穆（1998），《國史新論》，台北：聯經出版社。

11. 楊天保（2008），《金陵王學研究——王安石早期學術思想的歷史考察》，上海：上海人民出版社。

12. 袁征（1991），《宋代教育》，廣東：廣東高等教育出版社。

13. 余英時（2011），《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。

論文

1. [美]包弼德（2003），〈政府、社會和國家——關於司馬光和王安石的政治觀點〉，田浩編《宋代思想史論》（楊立華、吳艷虹等譯，頁 111-187），上海：社會科學文獻出版社。
2. 方國興（2002），〈略論王安石教育思想〉，《南方文物》，2002 年第 01 期，頁 40-42。
3. 金耀麗（2004），〈淺談王安石的教育思想及其對宋代教育發展所起的作用〉，《開封大學學報》，2004 年第 03 期第 18 卷，頁 24-27。
4. 劉成國（2007），〈宋代學記研究〉，《文學遺產》，2007 年第 04 期，頁 53-60。
5. 劉文波、皮偉兵（2007），〈經世致用：王安石人才教育倫理的價值宗旨〉，《湖南師範大學社會科學學報》，2007 年第 03 期，頁 28-31。
6. 朱剛（2007），《士大夫文化的兩種模式〈虔州學記〉與〈南安軍學記〉》，《江海學刊》，2007 年 03 期，頁 174-180。