

王安石《詩經新義》的詮經進路 及其以禮法解《詩》析評

黃忠慎^{*}

摘 要

王安石的《詩經新義》是充滿了政治風味的學術著作與考試用書。本文研究王安石的《詩經》學，以《詩經新義》為主要考察文本，而以王安石文集為副文本，由此觀照王安石透過經義詮釋綰結「外王」與「內聖」的用心，並檢視其中遭逢的學術問題，全文從三個面向來說明《詩經新義》的特質。首先，觀察王安石對「道」的理解，釐清王氏所掌握的「道」之內涵，進而檢別其對「道」的詮釋。其次，分析《詩經新義》的詮經進路，透過王安石的解讀詩文，檢視其如何繫聯經典文本之「道」與現實人事之「器」。其三，抉發王安石解《詩》背後的特點，並透過實例的剖析，檢討其詮釋詩文時所遭遇的困境。透過本文，王安石詮釋經典的進路及其以禮法解《詩》的特質、缺失，可以更具體地浮現。

關鍵詞：王安石、變法、《詩經新義》、《詩序》、以禮法解《詩》

^{*} 彰化師範大學國文系特聘教授。

一、前言

《三經新義》是王安石（1021-1086）領銜纂修的解經名著，¹此書於神宗（1067-1085在位）熙寧八年（1075）頒行天下，成為當時士子讀書考試的必備要籍。²由於《三經新義》的推出與當時的政治變法有直接的關係，³故在經學史上顯得極具特殊性，引發的爭議也極大，但不可否認的是，《三經新義》迄今仍為研究宋代學術思想的學者無法輕忽的著作。自從余英時提出「儒家思想的重點從前期的『外王』向往轉入後期的『內聖』與『外王』並重的階段，而王安石則是這一轉折中的關鍵人物」之說後，⁴許多學者更加注意到王安石學說在宋代的特異性，有些學者因此而從「內聖」至「外王」之思路，重新思索王安石學術的真實意涵，將焦點置於以王安石為代表的「新學」與宋代「理學」之間的關連性，⁵又或從更遼闊的視野去考察中國經學，確認從漢唐時代注重經文訓釋，到宋代的輕文字訓詁、重大義發明的這一轉變過程中，王安石的新經學委實具有關鍵性的影響。⁶事實上，《三經新義》推行之後，的確對於宋代整體的治經風氣產生了某種程度的引導作用，有如王應麟（1223-1296）所說的：

¹ 《宋史·藝文志》著錄王安石《新經書義》十三卷、《新經毛詩義》二十卷、《新經周禮義》二十二卷。同書〈列傳第八十六〉云：「初，安石訓釋《詩》、《書》、《周禮》，既成，頒之學官，天下號曰『新義』。」分見〔元〕脫脫等：《宋史》（北京：中華書局，1977），第15冊，卷202，頁5042、5046、5049；第30冊，卷327，頁10550。案：如程元敏所言，「三經義雖號為奉敕修撰，其實乃王氏一家之學」（程元敏：《三經新義輯考彙評（二）——詩經》〔臺北：國立編譯館，1986〕，頁416），故本文討論《三經新義》，依學界共識，歸此一文本的所有權於王安石。

² 徐規、楊天保：「宋人蘇軾首稱王安石之學為『新學』，他曾說過，『歐陽子沒十餘年，士始為新學』。在他看來，熙寧五年閏七月歐陽修死後的十多年，即元豐五年左右（離王安石即去世僅隔四年），以《三經新義》為官方教材的『新經學』方始成為北宋士人的『舉業』範本。但是，王安訓釋經義，『一道德而同風俗』的動機在熙寧元年已經萌現，學術官學化的進程已悄然啟動。到熙寧八年六月左右，《三經新義》編撰成功並頒行全國，八年的官學化進程有了成果，『王學』最終確定為『官學』。」〈走出「荊公新學」——對王安石學術演變形態的再勾勒〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》第35卷第1期（2005），頁31。

³ 在王安石推行的新法中，《三經新義》的頒布、貢舉的更定、中央與地方學校的興革，都與學術發展具有密切的關係，其詳可參夏長樸：《王安石的經世思想》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1980），頁177。

⁴ 詳余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化公司，2003），頁305-337。

⁵ 關於宋代「新學」與「理學」之間的關連研究，可參徐洪興：《思想的轉型：理學發生過程研究》（上海：上海人民出版社，1996）；馬振鐸：《政治改革家王安石的哲學思想》（武漢：湖北人民出版社，1984）；李祥俊：《王安石學術思想研究》（北京：北京師範大學出版社，2000）；肖永明：《北宋新學與理學》（西安：陝西人民出版社，2001）。另外亦可參考楊天保：《王安石學術史研究——以「金陵王學」（1021-1067）為重點》（杭州：浙江大學博士論文，2004），頁15-16。

⁶ 以《周官新義》為例，劉成國指出，此書標誌著儒學從漢唐經學向「宋學」的轉變，同時又因其與「熙、豐新法」的緊密結合，推動了宋代《周禮》學在作者、真偽、訓詁等方面的深入研究。詳劉成國：〈論周官新義與宋代學術之演變〉，袁行霈主編：《國學研究》第11卷（北京：北京大學出版社，2003），頁147。

自漢儒至於慶曆間，談經者守故訓而不鑿。《七經小傳》出而稍尚新奇矣，至《三經新義》行，視漢儒之學若土梗。⁷

由於科舉制度的推波助瀾，北宋後期約五十年間，「荊公新學」風行天下，學者無不傳習，自是先儒之傳注悉廢。⁸夷考宋代學術之可以往前開展，建立全新的局面，因素當然不一，但這種蔑棄漢唐經師之傳注、以義理解經的治學風氣，必然也是重要的原因之一。

若謂在宋代思想的轉型過程中，王安石扮演了一個重要角色，那是因為《三經新義》乃是推動、影響宋代整體學術走向的重要著作。所謂《三經新義》包括《書義》、《詩義》、《周禮義》，三書皆由王安石本人主導經義的撰作方向，而王氏本人也參與實際的釋義工作，是以任何一書的研究都有助於吾人理解、釐清上面的問題。

《詩》、《書》、《周禮》之新義有共同的缺失，⁹但亦有屬於自己的特色。在《詩經新義》方面，前此，筆者業已考察過王安石的學術主張，並梳理其解《詩》方式，藉以明晰王安石詮釋三百篇的精神與特質，¹⁰此處擬作另一向度的探論，思考的是，王安石的經學旨在輔政興治，為變法尋求經典依據，故以實用性為主要取向，所有的詮釋都充滿了經術意涵，¹¹是故，本文研究王安石的《詩經》學，將以《詩經新義》為主要考察文本，而以王安石文集為副文本，¹²由此考察王安石在「外王」（事功）與「內聖」（修德）之間，如何透過經義詮釋來綰結二者，以及其中遭遇到的某些問題。為能達到此一預期目標，本文將從三個面向來說明《詩經新義》的特質。首先，觀察王安石對「道」的理解，釐清王氏所掌握的「道」之內涵，進而檢別其對「道」的詮釋，包括此「道」在現實的人世中以及在內聖外王的架構下所發生的作用。其次，分析《詩經新義》的詮經進路，透過王安石的解讀詩文，檢視其如何繫聯經典文本之「道」與現實的人事制度之「器」。其三，抉發王安石解《詩》

⁷ [宋]王應麟著，[清]翁元圻等注，樂保羣等校點：《困學紀聞》（上海：上海古籍出版社，2008），中冊，卷8，頁1094。

⁸ 陳均：「上曰：『……卿修經義有勞也，乃欲以卿道德唱導天下士大夫，故有此拜，不足辭也。』」安石又為《字說》二十四卷，學者乃傳習之，自是先儒之傳注悉廢矣。」[宋]陳均：《九朝編年備要》，《文淵閣四庫全書》，第328冊，卷20，頁523。陳邦瞻：「……遂頒於學官，號曰《三經新義》，一時學者無不傳習，有司純用以取士。安石又為《字說》二十四卷，學者爭傳習之，自是先儒之傳注悉廢矣。」[明]陳邦瞻：《宋史紀事本末》（北京：中華書局，1977），第1冊，卷38，頁374-375。

⁹ 《詩》、《書》、《周禮新義》均嘗以陰陽五行學說闡演經義，不僅如此，其與《字說》又都用道佛之說。詳程元敏：《三經新義輯考彙評（一）——尚書》（臺北：國立編譯館，1986），頁319。

¹⁰ 詳拙文：〈王安石以「法」解《詩》的詮釋精神與特質〉，《臺大中文學報》第47期（2014），頁47-88。

¹¹ 「經學」、「經術」之詞首見於兩《漢書》，兩詞有時同義，但在以之描述知識階層看待和運用經典的不同取向時，就出現了語用差異。當敘述重心在學問傳承及經典的一般精神與意義時，常用「經學」；若敘述重心在知識階層憑藉經學知識與修養進入仕途，並以之為立論依據，且用以問政時，則多用「經術」。詳程勇：〈「經學」、「經術」的分野與漢代經學文論話語的雙重性質〉，《學術月刊》2005年第7期，頁96-97。

¹² 案：《詩經新義》已佚，本文以程元敏：《三經新義輯考彙評（二）——詩經》所引者為主，文集方面，則以李之亮《王荊公文集箋注》為主，而以《文淵閣四庫全書》本《臨川文集》對校。

背後的特點，尤其是其解釋內涵與內聖外王之架構、經世致用的思想之間的關係，並透過實際文例的剖析，檢討其詮釋詩文時所遭逢的困境。

二、內聖外王架構下的詮經進路—— 以「道」為據，依「法」而行

作為《三經新義》中的一個重要成分，《詩經新義》必然是一部和政治變法活動相結合的文本，而其撰述宗旨與一般解《詩》著作最大的不同就在於其追求致用的政治目的性。

自熙寧二年（1069）各項新法陸續頒行以來，士大夫們各分黨羽，異論相擾，爭執不休，使得新法的施行阻力重重。宋神宗和王安石對此憂心忡忡，亟欲統一思想和輿論，為新法的順利實施清除荊棘，而科舉改革正是實現此一目標的重要手段。其解決的途徑主要是藉由考試的引導以改變士子的觀念，進而統一士大夫群體의思想和言論。¹³根據清朝四庫館臣的觀察，「安石之意，本以宋當積弱之後，而欲濟之以富強，又懼富強之說必為儒者所排擊，於是附會經義以鉗儒者之口」。¹⁴質實以言，《三經新義》推出的重要目的之一，是為了替王安石的青苗、保甲、免役……諸項新法尋找理論根據。¹⁵也就因為政治勢力的支持，故《新義》乃得以推行天下，成為參加科考的士子必讀之作。¹⁶

¹³ 其詳可參〔宋〕李燾：《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1995），第17冊，卷229，頁5570-5575；〔元〕馬端臨：《文獻通考》（北京：中華書局，1986），上冊，卷31，〈選舉考四〉，頁293-294。

¹⁴ 〔清〕紀昀等：《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1974），第1冊，卷19，頁400。

¹⁵ 肖永明：「青苗法施行後，反對派對此次攻訐不已。王安石除了說明這是援引《周官》成例外，還說明瞭有關青苗法的法意所本。《周禮》中有『旅師，掌聚野之鋤粟』一條，王安石訓釋道：『掌聚野之鋤粟、屋粟、閭粟而用之者，聚此三粟而用以頒以散也。施其惠，若民有難，不責其償；散其利者，資之以利本業者，又散與之。』這就通過經典訓釋為青苗法找到了理論依據。對於保甲法，王安石也加以說明：『保甲之法，起於三代丘甲，管仲用之齊，子產用之鄭，商君用之秦，仲長統言之漢，而非今日之立異也。』對免役法，王安石亦指出：『免役之法，出於《周官》所謂府、史、胥、徒，〈王制〉所謂「庶人在官」者也。』」（〈荊公新學的兩個發展階段及其理論特點〉，《湖南大學學報（社會科學版）》第14卷第1期（2000），頁26-27。案：肖永明所引王荊公之文分見程元敏：《三經新義輯考彙評（三）——周禮》（臺北：國立編譯館，1987），上冊，頁251；〈上五事劄子〉，〔宋〕王安石著，李之亮箋注：《王荊公文集箋注》（成都：巴蜀書社，2005），上冊，卷4，頁111、118；唯程氏所引王安石佚文錄自《四庫全書》本《周官新義》，文字稍略。

¹⁶ 案：《三經新義》乃為變法而產生，而本文又強調《詩經新義》和政治變法活動相結合，但這絕不表示王安石在書出之前沒有屬於自己的經學詮釋，正相反，王安石對於經學一直有鮮明的意見，他一向特別尊崇孟子，對於舊經學家所刻畫出來的孔子也不能接受，而其在經學向理學轉折過程中的作用，更為晚近的研究者所看重，以為王安石以新經義破壞了舊經義，利用變法的機會實踐自己的主張，替所謂理學成為統治理論的新型態開闢著道路。詳朱維錚：《中國經學史十講》（上海：復旦大學出版社，2003），頁23-24。此外，我們仍須注意到，宋儒研經，注重義理的闡發，王安石有「明於理」的詮釋學理念，明確地吸納了「異」學，溝通了佛老學說，由此而促成了北宋經學內聖與外王並重的特色，這與變法未必有直接的關連。詳梁丹丹：《北宋經學詮釋學思想研究——論以「理」求義的本體論詮釋學》（上海：

作為解經文本而又帶有功利作用的《詩經新義》，其直接牽涉到的幾個問題是：一、王安石原先的著書目的本為變法服務，為了達成此一特殊功能，從三百篇中去尋求學理的依據成為必要的手段，此一解經方式必然顛倒了常態的邏輯認知。尋「本」是為了求「用」，亦即為了證明變法有本有源，有學理作為根基，就必須在解經的過程中，尋求經典上的「根據」，而這種尋「根」求「本」的解經方式與考據學家的徵實活動完全不同，幾可稱為一種充滿主觀性的「創作」，亦即王安石等人進行的是一種擁有明確之預設、前提與立場的解經活動。二、為「用」而求「本」，此一解經思維之背後必然潛藏著王安石個人哲學思想。若將「用」譬喻為「器」，那麼「本」就是「道」（體），如何將內心中所體認的「道」落實在外界的諸多形「器」之上，是許多思想家極度重視並且付之於實際思辨的關鍵，對於王安石來說，尤其如此。這種要把內心中理想的「道體」貫串、落實在外在世間的「形器」上的思維，用北宋儒者的思維模式來說明，即是「經世致用」的理想。位居「宋初三先生」之首的胡瑗（993-1059），對此有一個很好的理論概括：「明體達用」。「明體達用」不僅是胡瑗貫穿一生的為學宗旨，也可以看作北宋慶曆（仁宗趙禎之年號，1041-1048）之際儒學復興運動的理論綱領。¹⁷

王安石顯然承接了這種學風，加上其獲得神宗的高度信任，手握實權，是少數可以實踐這種理想的幸運之士，自然對於如何明「體」以達「用」擁有更強烈的體會。若謂「道」作為一種至高之「理」（本體），那麼「器」就是一種具體的「事」（作用），如何以一個簡單而至高之「理」來貫串世間紛繁雜瑣的事物？吾人能否從王安石的文字中整理出一個或一套「架構」、「理論」，從而證明王安石在推行新法或詮解經文時，確是按照此一理論架構而施行的？美國學者包弼德（Peter K.Bol）在論述王安石的學術時提出了一段觀察：「在〈禮樂論〉中，他指出禮、樂是真正的學問的榜樣；在〈致一論〉中，他說明了為學的過程。」「王安石試圖將內外、性情、人和天地、聖人和常人統一起來。」「如果一個人能夠從古代的法度形式中看出當時的立法目的和意圖，那麼他就能夠知道怎樣才能重新建立一個統一連貫的體系。因此古代在榜樣、目的和方法三方面為我們提供了極其有用的啟示」，「王安石確信，存在著這樣的榜樣、目標和方法」，只要能掌握此一「榜樣、目標和方法」，便可以建立一個連貫而完整的體系。「對王安石來說，他的作法是否正確，取決於他的頭腦裡是

復旦大學博士論文，2012），頁247-249。

¹⁷ 詳余敦康：《內聖外王的貫通——北宋易學的現代闡釋》（北京：學林出版社，1997），頁366-367。所謂「明體達用」，胡瑗的學生劉彝將之表達為：「君臣父子，仁義禮樂，歷世不可變者，其體也；《詩》《書》史傳子集，垂法後世者，其文也；舉而措之天下，能潤澤斯民，歸于皇極者，其用也。」〈安定學案〉，〔清〕黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》（北京：中華書局，1986），第1冊，卷1，頁25。亦即，胡瑗將儒家以仁義禮樂為核心的人文價值取向，和以君臣父子為主軸的名教理想作為體，而以將之舉而措諸天下、潤澤斯民作為用，試圖通過「明體達用」而實現內聖與外王的結合，從而達到在思想價值觀念上撥亂世、反諸正，在社會政治層面上實現仁政王道、進而平治天下的學術政治理想。詳鄭臣：〈宋代思想轉型中的二程與王安石〉，《蘭州學刊》2007年第10期，頁28。

否能夠構造一套完整統一的體系」。¹⁸事實上，如果王安石真能架構一套完整統一的體系，此一體系是否能夠引起世人的共鳴，並且因此認同其作法，亦不無疑義，因為這關涉到複雜的政治層面之問題，或許不宜僅從學術面來研判。不過，〈致一論〉可以讓吾人從中檢視王安石「致一」的內涵，進而解釋「致一」與經世致用之間的關係，這一點倒是毫無疑義。〈致一論〉乃取自《周易·繫辭下》「天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮？」之語，原為孔子對於《周易·咸卦》九四爻辭「憧憧往來，朋從爾思」之解釋，¹⁹既云「天下何思何慮」，可見孔子所重視的是百慮之後的「一致」之理，王安石據此而加以發揮，除了強調「一致」之理的重要性，更補充了從「致一」到利用之間的關係。其云：

萬物莫不有至理焉，能精其理，則聖人也。精其理之道，在乎致其一而已。致其一，則天下之物可以不思而得也。《易》曰：「一致而百慮。」言百慮之歸乎一也。苟能致一以精天下之理，則可以入神矣。既入於神，則道之至也。……天下之事固有可思可為者，則豈可以不通其故哉？此聖人之所以又貴乎能致用者也。致用之效，始見乎安身，蓋天下之物，莫親乎吾之身，能利其用以安吾之身，則無所往而不濟也。無所往而不濟，則德其有不崇哉？故《易》曰：「精義入神以致用，利用安身以崇德。」²⁰

在此，王氏特別強調要「精義入神」方可「致用」，而安身崇德則為致用之「效」。至於如何精義入神，以及精義入神後為何即能致用？王安石並未明言，因此也就難以看出〈致一論〉有所謂的嚴密之經世致用架構。

〈致一論〉透露出王安石有追求「精義」之渴望，此一追求萬事萬物背後之精一之「理」的渴求，和其亟欲經世致用的理想有關。《三經新義》基本上就是在這種欲致用於當代的背景下而頒行的，是為了外在的變法（致用）而尋求內在的理論根據（原理），這正是《三經新義》的一大特色，也是其精神所在。

於此，我們還可以注意到王安石注解《老子》「道一也，而說者有二。所謂二者何也？有無是也。無則道之本，而所謂妙者也；有則道之末，所謂徼者也。故道之本出於沖虛杳渺之際；而其末也，散於形名度數之間。是二者，其為道一也」之內容，其云：「道有本有末。本者，萬物之所以生也；末者，萬物之所以成也。本者出之自然，故不假乎人之力，

¹⁸ 引文分見〔美〕包弼德：〈政府、社會和國家：關於司馬光和王安石的政治觀點〉，〔美〕田浩（Hoyt Cleveland Tillman）編，楊立華、吳艷紅等譯：《宋代思想史論》（北京：社會科學文獻出版社，2003），頁142、143。

¹⁹ 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》（臺北：藝文印書館，1976），卷8，頁169。

²⁰ 〈致一論〉，《王荊公文集箋注》，中冊，卷29，頁1043。

而萬物以生也；末者涉乎形器，故待人力而後萬物以成也。夫其不假人之力而萬物以生，則是聖人可以無言也、無為也；至乎有待於人力而萬物以成，則是聖人之所以不能無言也，無為也。故昔聖人之在上，而以萬物為己任者，必制四術焉。四術者，禮、樂、刑、政是也，所以成萬物者也。」²¹根據此注，「道」成了「自然」和「形器」的統一，成為結繫內聖外王的主要樞紐。

道為萬物生成的根源和存在的依據，也是萬物所應當遵循的原理和規律。在此，王安石雖明確指出，天道自然為本，禮樂刑政為末，然而本末卻是相對而言的。若以治國之道而言，禮樂有順性養性之功，²²自又不宜稱之為「末」。聖人一方面要效法天道之自然，無言無為，而另一方面卻又不能無言無為，必須制定禮樂刑政之術以用於世。於是，在王安石看來，所有的政治制度就不是單純的人為建構，而是自然天道的體現，或者說，它本身就是「道」的一部分。所謂「惟道之在政事，其貴賤有位，其後先有序，其多寡有數，其遲速有時」，²³而道是宇宙的本原，是萬物產生所依賴的規律，不僅是人為制度的保障，也是制度之可以施行的最終根據。由此，王安石的「新學」就在儒家的政治制度和道家的「天道」之間鋪架起一座橋樑，為制度的合理性、有效性及可行性提供了哲學上的論證。²⁴

由此可以見出王安石的努力方向，即其力圖由天道而及人道，從道之本體出發對儒家的名教理想作出論證，而王氏之所以衝破、雜揉儒道二家的哲學觀念，又和其駁雜不純的學術性格有關，當然也因此而引起了許多學者的反感與抨擊。²⁵不過，王安石不僅認為「道」潛藏在萬事萬物之中，包含自然宇宙，也包含人事制度（禮、樂、刑、政），於是天道成為人間各種制度的保障，也是百姓必須依循的根據，他還具體說明了改革之道，以及保證其所制訂之禮樂刑政等人事制度，皆符合此「道」。王安石的做法是，舉出先王之法、先王之政，以為衡量諸器物、制度是否合道的模本、判準。在〈上仁宗皇帝言事書〉中，王安石引孟子「有仁心仁聞，而澤不加於百姓者，為政不法於先王之道故也」之語，以示對先王

²¹ 〈老子〉，同前註，中冊，卷 31，頁 1082-1083。

²² 王安石：「先王……體天下之性而為之禮，和天下之性而為之樂。禮者，天下之中經；樂者，天下之中和。禮樂者，先王所以養人之神，正人氣而歸正性也。是故大禮之極，簡而無文；大樂之極，易而希聲。簡易者，先王建禮樂之本意也。……衣食所以養人之形氣，禮樂所以養人之性也。禮反其所自始，樂反其所自生，吾於禮樂，見聖人所貴其生者至矣。」〈禮樂論〉，同前註，中冊，卷 29，頁 1032。

²³ 〈周禮義序〉，同前註，下冊，卷 47，頁 1610。

²⁴ 詳劉成國：《荊公新學研究》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 111-112。

²⁵ 對於王安石之學的駁雜不純，宋儒早已有所批評，其中最具代表性的厥為二程。在二程眼中，「介父之學，大抵支離」，不僅支離破碎，學理不純，且亦雜取佛、老之學，申、韓之術，「壞了後生學者」。程頤又直指王安石晚年定論不如舊年之說：「荊公舊年說話煞得，後來卻自以為不是，晚年盡支離了。」以上分見〔宋〕程頤、程顥著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，1981），《河南程氏遺書》，卷 2 上，〈二先生語二上〉，頁 28、38；卷 19，〈伊川先生語五〉，頁 247。又宋儒譚世勣譏評王氏之學：「說多而屢變，無不易之論也。」〔宋〕王稱：《東都事略》，《文淵閣四庫全書》，第 382 冊，卷 109，頁 711；《宋史》，第 32 冊，卷 357，頁 11231。

之法的重視。²⁶王安石本自期以孟子（372-289 B.C.），²⁷而「不行先王之道」正是孟子對於戰國諸侯的感嘆，²⁸順著此一感嘆，王安石指出，天下不安的癥結不在於無法度，而在許多制度與先王之政不符。念念在先王，言必稱之，這是王安石始終如一的意念，²⁹至於「先王之道」、「先王之法度」的具體內涵為何，王安石並未有具體的論述，但是從他對《周官》的特別關注，在三經中，對《周官》之著力超過其他二經，³⁰可知其所重視的「法度」和周代之「禮」有密切的關係，我們可以總其名為「禮法」——聖人所制、先王所行之禮法。

除了因為《周官》原本就蘊藏了先王之禮法，值得主政者觀摩、學習之外，《周官》曾被視為是聖人的著作，³¹這也是王安石特別重視此一文本的原因，只要認定《周官》真是出自周公之手，其在治教政令上崇高地位就不容置疑，至少，在表面上就可以作出這樣的宣示。³²另一方面，宋代重文，王安石云：「嘗謂文者，禮教治政云爾。其書諸策而傳之人，大體歸然而已。而曰『言之不文，行之不遠』云者，徒謂『辭之不可以已也』，非聖人作文之本意也。……所謂文者，務為有補於世而已矣。」³³王氏不將「文」視為一般人所謂的詩詞美文，而將之等同於「治教政令」、「禮教治政」，具有崇高的地位，故可教化人民，指

²⁶ 〈上仁宗皇帝言事書〉，同註 20，上冊，卷 2，頁 21。

²⁷ 葉夢得：「王荊公初未識歐文忠公，曾子固力薦之，公願得游其門，而荊公終不肯自通。至和初，為羣牧判官，文忠還朝，始見知，遂有『翰林風月三千首，吏部文章二百年』之句，然荊公猶以為非知己也，故酬之曰：『他日儻能窺孟子，此身安敢望韓公？』自期以孟子，處公以為韓愈，公亦不以為歉。」〔宋〕葉夢得：《避暑錄話》，《文淵閣四庫全書》，第 863 冊，卷上，頁 665。

²⁸ 案：《孟子》原文為：「今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。」〈離婁章句上〉，〔漢〕趙岐注，舊題〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，1976），卷 7 上，頁 123。

²⁹ 王安石言必稱先王，在其文集中，出現「先王」一詞者超過 160 處，可以說，只要一有機會，王安石就會重申遵守先王之法、先王之道、先王之義這樣的意念，例如他在〈虔州學記〉中喟歎：「嗚呼！道之不久矣。……今天子以盛德新即位，庶幾能及此乎？今之守吏，實古之諸侯，其異於古者，不在乎施設之不專，而在乎所受於朝廷未有先王之法度。」在〈材論〉中更是直指「能復先王之法度，則天下之小事，無不如先王時矣」。分見同註 20，下冊，卷 45，頁 1558；中冊，卷 27，頁 983。

³⁰ 晁公武謂《新經周禮義》：「皇朝王安石介甫撰。熙寧中設經義局，介甫自為《周官義》十餘萬言，不解〈考工記〉。……諸儒未嘗有言者，至於介甫以其書理財者居半，愛之，如行青苗之類，皆稽焉，所以自釋其義者，蓋以其所創新法盡傳著之，務塞異議者之口，後其黨蔡卞、蔡京紹述介甫，期盡行之，園土方田皆是也。」〔宋〕晁公武著，孫猛校證：《郡齋讀書志校證》（上海：上海古籍出版社，1990），上冊，卷 2，頁 81-82。清儒全祖望在〈荊公周禮親義題詞〉一文中說：「《三經新義》盡出于荊公子元澤所述，而荊公門人輩皆分纂之。獨《周禮》則親出于荊公之筆，蓋荊公平生用功此書最深，所自負以為致君堯、舜者俱出于此，是固熙、豐新法之淵源也，故鄭重而為之。」〈荊公新學略〉，《宋元學案》，第 4 冊，卷 98，頁 3252。

³¹ 《周禮·天官·冢宰》「惟王建國」下鄭《注》云：「周公居攝，而作六典之職，謂之《周禮》。」賈公彥〈序周禮廢興〉：「林孝存以為武帝知《周官》末世瀆亂不驗之書，故作十論七難以排棄之，何休亦以為六國陰謀之書。唯有鄭玄徧覽羣經，知《周禮》者乃周公致太平之迹，故能答林碩之論難，使《周禮》義得條通。」〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，1976），卷 1，頁 10、9。

³² 本文前引四庫館臣「安石之意，本以宋當積弱之後，而欲濟之以富強，又懼富強之說必為儒者所排擊，於是附會經義以鉗儒者之口」之語，其下另有一句「實非真信《周禮》為可行」。《四庫全書總目》，第 1 冊，卷 19，頁 400。這當然也是一種合理的推測。

³³ 〈上人書〉，同註 20，中冊，卷 40，頁 1362-1363。

引百姓，為現實政治和社會服務。如此，欲明聖人之道，就必須熟讀經書典籍，蓋「若欲以明道，則離聖人之經，皆不足以有明也」，³⁴由此可見王氏對經書文字的重視遠遠超過一般書籍。

《詩經新義》屬於《三經新義》中的一個文本，但不論是哪一部經典，通過上文，我們都可以歸結出王安石對於經世致用思想與詮釋經文典籍之間的聯繫：以「道」為根據，綰合了宇宙自然與人事制度，使自然的天道本體成為人間仁義道德、禮樂刑政制度的根據，為變法的理論找到形而上的基礎。王安石力圖由天道而及人道，從道本體出發對儒家的名教理想作出論證，這是其本體論的重要內容。其基本思路則是「天可以為法，人必須法天」。「道」落實在人世間諸多形器、制度的過程中，必須依「法」而行，所謂「法」主要是指聖人之禮法，而欲明聖人之禮法、治國之道術，就必先掌握聖人創作的經典文本。於是從「天道」至「禮法」、「經典」，形成了一貫之脈絡，三者之間有著密不可分的關係，包括《詩經新義》在內的《三經新義》，也因此而與一般經解呈現了截然不同的風貌。

三、從尊《序》到以禮法解《詩》的詮釋精神

西漢儒者以為，經典揭示了事物的普遍規律，書中內容之意義可以為人們所取法。³⁵時至北宋，在儒家內聖外王的架構之下，經典的理解成為推動、落實王安石致用理想的關鍵。透過經典文本的浸染研習，可以讓聖賢義理深入人心，由此而糾正盤駐世人心已久之陳舊觀念，再進而改變人們的外在行為，以達到經世之目的，神宗與王安石君臣變法的緣起與目標在此。當然，王安石的解經首要動機不在期許後世讀者能正確理解經典，使其人格涵養有所提昇，而是植基於其貴為宰輔「以為天下利」的政治事業，³⁶亦即，《三經新義》的制作有其特殊的立法度以「一道德」的政治現實需求，如此，其著書的主要目標必定是在經世致用，其次才是在詮釋內容中追求內傾的道德心性之理。當然，此處所謂撰述目標之主要、次要，其判準涉及到政教與心性內容的篇幅配重，以及朝廷對此書閱讀效果給予的期待。如果僅觀察王安石本人的心學主張，³⁷以及其設法將儒家的倫理道德觀注入經解中所見的苦心，則其著書目標也未必一定要強分主要與次要的。

站在朝廷的立場，運用官方的力量，以統一的解經文本，將符合國家利益的意識型態

³⁴ 引文見王安石：〈答吳孝宗書〉，同前註，中冊，卷37，頁1284。

³⁵ 鄧積意：《經典的批判——西漢文學的思想研究》（北京：東方出版社，2000），頁3-4。

³⁶ 《周易·繫辭上》：「備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人。」《周易正義》，卷7，頁157。

³⁷ 根據賀麟（1902-1992）的研究，王安石之哲學思想以得自孟子、揚雄為最多，而與陸王的心學思想最為接近，其哲學思想之出發點為「建立自我」，此為王氏立本、立大、務內的工夫。「建立自我」之後，王安石讀書，心中自有主宰，自能致良知以讀書，不惟六經皆我註腳，即諸子百家亦皆我註腳。詳賀麟：〈王安石的心學〉，《思想與時代》第41期（1947），頁10-13。

灌輸給人民，這不妨稱之為導正思想的一種法則，至其內涵則是標榜聖人創制之禮法，³⁸且禮與法有時還是二而一的，³⁹《詩經新義》正是以這種重禮法的精神來詮解詩文。由於《詩經新義》是經過朝廷認證的解《詩》之作，書中隨處都可見出王安石以禮法解《詩》的意圖，則其內容與權威性就有如國家制訂頒行的法度，同時，《詩經新義》也蘊藏、揭示了詮經之道，書中展現的解讀方法是即為士子必須依循的標準、規範，接受、熟悉這一套模式之後，即可依此一途徑去詮解其他經典，以正確理解聖人大義，⁴⁰當然，這樣的透過科舉經義之法而撰成的說經之作，是會引起後代研經之士之質疑的。⁴¹

禮法的意涵要能具體表現在《詩經新義》之中，王安石就必須肯定與尊重《詩序》的詮釋，⁴²一方面，《詩序》本有重視倫理教化的解《詩》特質，與王氏的解經傾向不謀而合，一方面，這似乎也可以稱為一種解《詩》策略，蓋《詩序》既然最能代表傳統的詩篇解題，支持《詩序》即代表朝廷對於傳統的尊重。

就《詩經》學發展的角度而言，王安石的尊重《詩序》極具時代意義。歐陽修、蘇轍是北宋的著名學者、文人，是輩對於《詩序》表現出不信任的態度，很容易引起跟進的風潮。代表官方觀點的《詩經新義》有回歸傳統的直接表示，這可以達到某種程度的宣示與

³⁸ 當然，宋代反王的儒者既然批評王安石思想的駁雜，對於王氏器重之《周禮》，也必須有所表態，此所以程頤要強調《周禮》訛缺「甚多」，「周公致治之大法亦在其中，須知道者觀之，可決是非也」。又謂《周禮》「不全是周公之禮法，亦有後世隨時添入者，亦有漢儒撰入者。如〈呂刑〉、〈文侯之命〉，通謂之《周書》。」以上分見《二程集》，第1冊，《河南程氏遺書》，卷18，〈伊川先生語四〉，頁230；第2冊，《河南程氏外書》，卷10，頁404。程頤認為只有「知道者」才能用《周禮》「決是非」，王安石雖然自認知道，但反王者卻不認為如此，如朱熹就說：「王氏之學，正以其學不足以知道，而以老釋之所謂『道』者為道。」〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000），第4冊，卷34，〈與東萊論白鹿書院記〉，頁1365。

³⁹ 在古代文獻如《尚書》和《左傳》中，「法」字作為名詞，有時候本來就指法度或一切典章制度，包括禮在內。詳張亨：〈荀子的禮法思想試論〉，《臺大中文學報》第2期（1988），頁75。

⁴⁰ 詳拙文：〈王安石以「法」解《詩》的詮釋精神與特質〉，《臺大中文學報》第47期，頁57-58。

⁴¹ 皮錫瑞：「科舉取士之文而用經義，則必務求新異，以歆動試官；用科舉經義之法而成說經之書，則必創為新奇，以煽惑後學。經學宜述古而不宜標新；以經學文字取人，人必標新以別異於古。」《經學歷史》（臺北：藝文印書館，2000），頁302-303。

⁴² 比較特殊的是〈我行其野〉，王安石似乎一反常態，質疑《詩序》之不是，《詩經新義》：「此民不安其居而適異邦，從其昏嫺而不見收恤之詩也。……方是時也，安有如此詩所刺之民乎？」程元敏：《三經新義輯考彙評（二）——詩經》，頁157-158。理論上，王安石詮釋〈我行其野〉之重心完全合乎全書格調，仍不外乎道德教化的宣揚，但因文末有「方是時也，安有如此詩所刺之民乎」之句，於是形成王安石反對《序》說之例。當然，由於宋代的尊《序》者解《詩》也可以對舊說提出異解，以開宋人自出新說風氣之先的歐陽修為例，其亦明白指出：「孟子去《詩》世近而最善言《詩》，推其所說《詩》詩義，與今《序》意多同，故後儒異說為《詩》害者，常賴《序》文以為證，」今考《毛詩》諸〈序〉與孟子說《詩》多合，故吾於《詩》常以《序》為證也。」〔宋〕歐陽修：《詩本義》，《文淵閣四庫全書》，第70冊，卷1，頁188；卷14，頁294。又如程頤雖云「學《詩》而不求《序》，猶欲入室而不由戶也」，然而二程又有此意見：「《詩序》必是同時（一作國史）所作，然亦有後人添者。如〈白華〉只是刺幽王，其下更解不行；〈緜蠻〉序『不肯飲食教載之』，只見《詩》中云『飲之食之，教之誨之，命彼後車，謂之載之』，便云教載，絕不成言語也。又如『高子曰：靈星之尸也』，分明是高子言，更何疑？」分見《二程集》，第4冊，《河南程氏經說》，卷3，〈詩解〉，頁1046；第1冊，《河南程氏遺書》，卷6，〈二先生語六〉，頁92。所以即使王安石偶有不同於《詩序》的詮解出現，亦不足為奇。

示範作用。至於王安石的尊重《詩序》，表現在詮解的過程中大約有幾種情形：其一是重視詩文之教化意涵，其二是依《序》所言而生說立論，其三是補充、闡釋《詩序》之論。王氏這種尊重、申述《詩序》之解，依《序》進行發揮性的詮釋之情形，宋儒劉克（生卒年不詳，南宋理宗在位〔1224-1264〕前期仍在世）、李樗（生卒年不詳，1111 年以前出生）等都已提出激烈的批評，只是，他們忽略了王氏亟欲以《詩》為用，試圖通過三百篇以教化人心，進而淨化百姓、修明政治的用意。更重要的是，王氏以一家之言躍升為官方之學，又背負著神宗至深的期待，自然不可能隨意拋棄傳統之說而不顧，甚至應該積極設法對其權威性更加鞏固、擁護之，以為後世讀者的解《詩》法式。⁴³

王安石不僅對於《詩經》的內容寓有聖人深意極為堅持，甚至，對於《詩經》的編輯形式，他也認為頗有意義。以十五〈國風〉的排列先後而言，此中是否真有一定的邏輯順序，是長期以來學者爭執不休的問題，⁴⁴王安石對此持肯定態度，並從道德的角度來詮解。如其於〈國風解〉一文云：「昔者聖人之於《詩》，既取其合於禮義之言為經，又以序天子諸侯之善惡而垂萬世之法，其視天子諸侯，位雖有殊，語其善惡則同而已矣。故余言之甚詳，而十有五國之序不無微意也。嗚呼！惟其序善惡以示萬世，不以尊卑小大之為後先，而取禮之言以為經，此所以亂臣賊子知懼而天下勸焉。」⁴⁵在王安石看來，天子諸侯本身的道德修養高低，就是當年〈國風〉編排的次序依據，其目的在藉此以垂示萬世，達到「亂臣賊子知懼而天下勸」的教化作用。可見王安石在解《詩》之前，其基本的立場已經相當鮮明，與北宋對立面那些亟欲掙脫《詩序》枷鎖、另創新新說的學風判然有別。⁴⁶

若從王安石本人的學思歷程來看，熙寧變法這一時期也是他發揮所學的時代，與早期重性命之學（內聖，如《淮南雜說》）的傾向，到了後期，《三經新義》則展現內聖與外王並重，凸出了外王及經世的重要性。王安石欲結合內聖與外王之理想，其解經的理想是，以「道」為根據，集結宇宙自然與人事制度，使自然的天道本體成為人間仁義道德、禮樂

⁴³ 詳拙文：〈王安石以「法」解《詩》的詮釋精神與特質〉，《臺大中文學報》第 47 期，頁 62-67。

⁴⁴ 案：十五〈國風〉之次第，是否寓有聖人深意，諸家所見不同，唐儒成伯璵謂「諸侯之詩，謂之〈國風〉，校其優劣，以為次序。周、召二〈南〉之風，聖人之詩，以為正經，故處眾國之首。……豳詩是周公遭流言之作，且以救亂別繼公劉，故處〈國風〉之後，列在〈小雅〉之前也」，孔穎達雖設法發掘聖人之深意，但仍承認：「〈周〉、〈召〉、〈風〉之正經，固當為首，自衛以下，十有餘國，編此先後，舊無明說，去聖久遠，難得而知，欲言先後為次，則齊哀先於衛頃，鄭正後於檜國，而衛在齊先，檜處鄭後，是不由作之先後。欲以國第為序，則鄭小於齊，魏狹於晉，而齊後於鄭，魏先於唐，是不由國之大小也。欲以采得為次，則〈雞鳴〉之作遠在〈緇衣〉之前，鄭國之風必處檜詩之後，何當後作先采、先作後采乎？是不由采得先後也。」由是可知，聖人於十五〈國風〉之編次，即使寓有深意，後人亦難以得知。晚於王安石的南宋朱熹則在答范伯崇中云：「十五〈國風〉次序，恐未必有意，而先儒及近世諸先生皆言之。故《集傳》中不敢提起，蓋詭隨非所安，而辨論非所取也。」以上分詳〔唐〕成伯璵：〈解說第二〉，《毛詩指說》，《文淵閣四庫全書》，第 70 冊，頁 171-172；〔漢〕毛亨傳，鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1976），第 2 冊，卷 1 之 1，頁 11-12；《朱子文集》，第 4 冊，卷 39，頁 1664。

⁴⁵ 〈國風解〉，同註 20，下冊，附錄一，《臨川先生文集》集外輯編，卷 1，頁 2168-2169。

⁴⁶ 關於北宋時代疑《序》、尊《序》之爭，可參李立紅：《宋儒關於詩序問題的爭論及其研究》（太原：山西大學碩士論文，2007），頁 3-11。

刑政制度的根據，為變法的理論找到形而上的基礎。為了完成此一理想，《詩經新義》在解釋時，力圖由天道而及人道，其落實的基本途徑，是要「以人法天」、「依法而行」，當然，如前所言，在「法」的諸多意涵中，又以周代聖人製作之禮法為核心，且禮與法不能視為二物，因為王安石本來就認為儒學重禮，而儒家所謂之禮就是宗法，因情順性是禮，刑名法度同樣也是禮，二者是互為表裏的，甚至，「星曆之數、天地之法、人物之所，皆前世致精好學聖人者之所建」，這些才是聖人禮學著意的關鍵。⁴⁷在此解《詩》用心之下，《詩經新義》出現許多以禮法、度數說《詩》的內容，可謂順理成章之事。但以這種思維作為解經前提，借用西方詮釋學的說法即是「前見」(pre-judice)，要在經典中尋覓「道」、「器」相符，內在的道德約束與外在的法制觀念相合，以及一些可資運用的例證，難免會遭遇新的問題，而最大的困境即是，王安石的解《詩》若無特殊的思維作為其理解前見，即不可能產出《詩經新義》這樣的著作，但有了這些特殊的前見，又可能導致詮釋過程與成品上的缺失，這些缺失，《詩經新義》的作者群可能並無自覺，又或者，王安石及其工作成員早有這樣的自覺，但為了最高目標的達成，若干解釋上的缺失都是不得不付出的代價。

四、以禮法解《詩》的詮釋問題

王安石企圖藉由經解建立一套由上至下皆可實踐的法則體系，以此為精神與目標，王氏又苦心推出一部從頭到尾都能付之實行的解《詩》範本，此一範本結合了內在「道德」與外在「禮法」觀念，落實「經世致用」的理想，故從禮法的向度賦予三百篇以諸多新的意涵。假若讓我們方便以「以禮法解《詩》」來稱呼這樣的解經進路，接著要關注的是，這樣的解《詩》方式，在詮解詩文的過程中會遭遇哪些問題？筆者以為大約可從兩個方面來說明。

(一) 解《詩》刻意「求實」

《詩經新義》以「禮法」解《詩》，希望藉此達成「致用」之效，如此，在詮解的過程中必然會將焦點側重在詩文的「作用」面，或者直接就從實用的層面來坐實解釋。如論〈小雅·采芣〉「方叔蒞止，其車三千」云：

⁴⁷ 楊天保：〈「內聖」還是「外王」——重新解析王安石講學金陵的學術建構〉，《河南大學學報（社會科學版）》，第47卷第3期，2007，頁44。案：「星曆之數、天地之法」數句見於王安石：〈禮樂論〉，同註20，中冊，卷29，中冊，頁1038。

「其車三千」，蓋會諸侯之師，非特鄉遂之兵而已。先儒以為「羨卒盡起」，非也。蓋宣王承厲王之後，能會合諸侯之師，其車有三千乘。使其微弱如厲王之世，安得復會諸侯之師如是盛乎？……詩人所以盛矜宣王美強者，斯為宣王承亂劣弱，美而言之也。⁴⁸

案《詩序》以〈采芑〉為「宣王南征」之詩，此說雖顯寬泛，但仍切合詩意，⁴⁹至於當時出征南蠻的主帥方叔，到底領了多少兵卒和南蠻作戰？詩人僅用「騎車三千」來形容，而王安石直接視此三千為實數。鄭玄按照《司馬法》的記載來解說：「兵車一乘，甲士三人，步卒七十二人。」⁵⁰則三千乘共計甲士九千人，步卒二十萬六千。宣王雖號為中興，但對於一個蠻夷之邦竟然動用如此龐大之軍隊來征討之，以當時的情況推論，幾乎是空一國之所有兵力來全力討伐，似非屬實。由於三百篇本來就善以文學之手法進行創作，所謂「三千」可能只是「極其盛而稱之」、「極言其兵車之盛」、「歌詠之詞每多誇麗，但取其盛而不免過其實」，⁵¹是以宋儒朱熹、嚴粲批評王氏「以文害辭」、「泥名數以求之」。不過，上述王氏求實之解，並非所有學者都反對，⁵²其關鍵或許就在於鄭玄所提之數據未必可信，根據清儒胡承珙（1776-1832）之考證，一乘的士卒人數應為二十五人，則三千乘共計七萬五千人，為天子六軍之制，⁵³若依此說，王安石的落實解釋尚不至於夸誕過度，但忽略了詩之藝術特質，面對諸家拘泥名數之質疑，仍難以自解。

《詩經新義》解詩刻意力求質實，還表現在指實詩中形容某一人事物所用的詞句，而完全無視修辭本來的虛化作用。如論〈衛風·淇奥〉「有匪君子，充耳琇瑩」、「有匪君子，如金如錫，如圭如璧」云：

「充耳琇瑩」，以言武公有其德而稱此服；「如金如錫」，言其成德之貌。夫盛德之至，有剛有柔，而其化無方；或銳或圓，而其成不易。其化無方，則所以為

⁴⁸ 《三經新義輯考彙評（二）——詩經》，頁147。

⁴⁹ 《詩序》：「〈采芑〉，宣王南征也。」方玉潤以為此說「寬泛不切詩意」，而解〈采芑〉為「南人美方叔威服蠻荆」之作，只是，方氏又云：「閱詩亦必須審題，題審不真，則更不能識人詩之所以佳。……此詩誰又不知其為宣王南征？」分詳《毛詩正義》，卷10之2，頁360；〔清〕方玉潤：《詩經原始》（北京：中華書局，2007），下冊，卷10，頁363-365。若依此說，《序》說雖失之寬泛，但並無不切詩意之病。

⁵⁰ 《毛詩正義》，卷10之2，頁360。

⁵¹ 以上三引文分別為朱熹、嚴粲、黃中松語，見同註48，頁148。

⁵² 案：程元敏引李樞謂王說為善之語，又引黃中松「歌詠之詞每多誇麗」之言，不過，黃氏引孔穎達、王安石之說，以質疑鄭玄之解，亦頗重要：「鄭《箋》曰：『《司馬法》：兵車一乘，甲士三人，步卒七十二人。』宣王承亂，羨卒盡起。」孔《疏》曰：『縱令羨卒盡起，惟二千五百，所以得有三千者，蓋出六遂以足之也。』又曰：『或出於公邑，不必皆鄉遂也。』是疏家已覺《箋》義為非矣。王安石又謂會諸侯之師，非特鄉遂之兵而已。」〔清〕黃中松：《詩疑辨證》，《文淵閣四庫全書》，第88冊，卷4，頁392。

⁵³ 詳〔清〕胡承珙著，郭荃之點校：《毛詩後箋》（安徽：黃山書社，1999），下冊，頁852-857。

道也；其成不易，則所以為義也。⁵⁴

依《詩序》之解，〈淇奥〉為「美武公之德」之詩，篇中所言充耳琇瑩、如金如錫、如圭如璧都是用來形容衛武公的德行，謂其「有文章，又能聽其規諫，以禮自防」。⁵⁵《詩序》已經道出了詩文精要之意，但王安石卻仍嫌不夠，而從這些金錫圭璧等禮器、玉器的性質、外型（剛柔、銳圓），聯想、發揮出教化、道德的意涵。王氏這種訓釋也許是受到毛、鄭的啟發，但毛公、鄭玄僅於「如金如錫，如圭如璧」下對金、錫、圭、璧的性質作出說明，並以「四者亦道其學而成也」來提點讀者，這完全符合《詩序》的解題，⁵⁶王氏之說則顯然過度拘泥於譬喻之物的形狀、質地，由此而顯得牽強生硬。又如論〈小雅·采薇〉「彼爾維何？維常之華。彼路斯何？君子之車」云：「常之華，上承下覆，甚相親比。猶之路車，將帥乘之，以庇其下；師徒侍之，以載其上。上載下庇，甚相親比。」⁵⁷此「常」為常棣之花，上一句「爾」為「薊」之借字，故毛公云：「爾，華盛貌。」「彼爾維何」二句與「彼路斯何」二句句型相同，因此可以由「彼爾維何」二句推論出「彼路斯何」的意思，即用茂盛的常棣之花暗示將帥之車的裝飾極為繁盛。⁵⁸若由此再作進一步的聯想，大概僅止於藉此凸顯文王之時兵力的強盛，至於是否有王安石所謂的「上載下庇，甚相親比」之意，多數讀者或恐無此聯想。亦即，王氏由常棣之花的外形而推想出此意，實非詩中所宜有。類似這種將詩文修飾之技巧，採用落實性的解釋，甚至推演出新的意義的情形，在《詩經新義》中頗為常見，對於這一類的解釋，王安石常以「喻」、「況」來說明，如解〈鄘風·牆有茨〉「牆有茨，不可埽也。中冓之言，不可道也」云：「牆所以限制內外，有避嫌之道，故以況君。牆，茨為之穢，故以況公子頑。」⁵⁹按照詩文的寫作形式，三章皆以「牆有茨」起興，固然「興」在《詩經》的流傳、詮釋過程中被賦予豐富多義的內涵，但「興」的本質既然是作者的觸發之作，⁶⁰則在讀詩的過程中，讀者要能領略興詩之美，就必須也能夠

⁵⁴ 同註 48，頁 54。

⁵⁵ 同註 50，卷 3 之 2，頁 126。

⁵⁶ 《毛傳》：「金、錫練而精，圭、璧性有質。」鄭《箋》：「圭、璧亦琢磨，四者亦道其學而成也。」陳奐解釋毛公之意云：「《傳》於金錫言練而精，以喻道學自修之功致，而於圭璧言性有質，謂其性質本美，與首章《傳》云『武公質美德盛』同義。」〔清〕陳奐：《詩毛氏傳疏》（臺北：臺灣商務印書館，1968），第 2 冊，卷 5，頁 24。

⁵⁷ 同註 48，頁 133。

⁵⁸ 鄭《箋》：「此言彼爾者乃常棣之華，以興將率車馬服飾之盛。」陳奐：「凡從爾聲之字，竝有眾盛之義。」《詩毛氏傳疏》，第 4 冊，卷 16，頁 20。

⁵⁹ 同註 48，頁 46。

⁶⁰ 朱熹：「興者，先言他物以引起所詠之詞也。」「或借眼前物事說將起，或別自將一物說起。」分見〔宋〕朱熹：《詩集傳》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002），第 1 冊，卷 1，總頁 402；〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987），卷 80，頁 2070。徐復觀：「……先有了內蘊的感情，然後才能為外物所觸發；先有了外物的觸發，然後才能引出內蘊的感情。所以興所用的事物，因感情的融合作用，而成為內、外、主、客的交會點。此時內、外、主、客的關係，不是經過經營、安排，而只是『觸發』，只是『偶然的觸發』。」

隨文起興，此時，「興」成為串連讀者、作者進入文本中重要的一種「緩衝」地帶，具有引導的作用。先以外界景物興起過渡，造成時間上的延宕，形象上的附合。這種緩衝的效果，帶給讀者自然的感動，由感官的「物」到指為的「事」，甚至思辨的「理」。⁶¹從「物」到「事」、「理」是一個需要讀者不斷咀嚼、涵泳的緩慢之過程，也就因為這種緩衝、涵泳，才能使讀者從詩文中體會豐富多層的意義。但是，王氏的解釋卻反其道而行，用直捷單一的方式，質實地將原本內蘊詩意的文字刻板化、制式化，讓讀者失去了玩味原詩之美的機會。其他如解〈召南·殷其雷〉「殷其雷，在南山之陽」、〈陳風·澤陂〉「彼澤之陂」、〈小雅·角弓〉「雨雪瀟瀟，見晁日消」、〈大雅·緜〉「緜緜瓜瓞」等，⁶²都犯了解詩過求質實的缺失。

王安石文學造詣甚深，解《詩》卻如此力求質實，筆者推測這是其在「以禮法解《詩》」作為最高原則之下，所不得不採用的詮解策略。亦即，《三經新義》採用這樣的詮釋模式必然有所考量，而所有的考量都在「禮法」的制約下進行。筆者願意從兩個方面來解釋這個問題。首先，此一解釋方式和王氏欲以《三經新義》為科舉考試之範本有關，其次，這也和特定詩文所欲宣揚的精神、理念有關。換言之，「禮法」教化至上的觀念，使得《詩經新義》出現了難以避免的缺陷。

第一個方面指的是《三經新義》作為北宋科舉考試之範本，用意在引導士子讀經之道，而其內容正是理解經典之法式的展現。《詩經》學（《尚書》、《周官》二經亦然）流傳到了北宋，除了有傳統漢唐注疏之外，宋初興起的一股創新注解之風也為《詩》文增添新的意義，於是造成經義解釋多元的現象，對於朝廷而言，未必樂見百家爭鳴所帶來的「紛亂局面」。作為變法理論基礎的《三經新義》最主要的功能之一，就是「以經術造士」。王安石曾說：

〈釋詩的比興—重新奠定中國詩的欣賞基礎〉，徐復觀：《中國文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1976），頁100。

⁶¹ 詳歐天發：〈從「藉」的觀點論《詩》興的多義性〉，中國詩經學會編：《詩經研究叢刊》第四輯（北京：學苑出版社，2003），頁24-45。

⁶² 王安石解〈召南·殷其雷〉之「殷其雷，在南山之陽」：「雷喻號令。在南山之陽，謂宣明君之號令。」解〈陳風·澤陂〉之「彼澤之陂」：「澤以喻君，陂以喻臣。」解〈小雅·角弓〉之「雨雪瀟瀟，見晁日消」：「雨雪瀟瀟，見晁日消者，譬之君子自昭明德以在民上，則民之惡德消矣。」解〈大雅·緜〉之「緜緜瓜瓞」：「先歲之瓜嘗大矣，嗣歲之瓞則小，末則復大。周，帝嚳之胄也，中嘗衰小，後至於大王、文王更大，故以瓜瓞況之。緜緜則言雖弱而不絕也。」以上分見同註48，頁25-26、103、211、226。案：上述四則解釋，明顯都有解詩過求質實的現象，程元敏引李樗批評王氏解「殷其雷，在南山之陽」：「王氏以謂『在南山之陽』，謂（宣）明君之號令。則在南山之足，將明而晦矣。此其說可以攻王氏之膏肓也。上既言『殷其雷，在南山之陽』，既而在山之側，既而又在南山之下，此言雷之在此復在彼，以見召南之大夫遠行從政，在彼又在此，以見勤於王事也。」其餘三則，程書未見前人之評。案：李樗批評王氏解「彼澤之陂」為「鑿說」，見〔宋〕李樗、黃樵：《毛詩李黃集解》，《文淵閣四庫全書》，第71冊，卷16，頁316。

竊以經術造士，實始盛王之時；偽說誣民，是為衰世之俗。蓋上無躬教立道之明辟，則下有私學亂治之奸氓。然孔氏以羈臣而興未喪之文，孟子以游士而承既沒之聖。異端雖作，精義尚存。逮更煨燼之災，遂失源流之正。章句之文勝質，傳注之博溺心，此淫辭詖行之所由昌，而妙道至言之所為隱。⁶³

王安石從經術的流傳歷史說起，深知學校教育的重要性，尤其是透過官學的推行，方能一統天下學術，貫徹國家的意識型態。但可惜的是，秦火之後失去這種「正流」，遂使章句傳注之學盛行，「文勝質」與「博溺心」都是後學的缺點。因此王安石才會通過重新整理詮釋經典，統一經典中的思想，拋開漢儒的章句之學，直示經典本義，使聖人義理大明於天下。因此之故，《三經新義》在形式上雖具有經注訓詁、章句分釋等與傳統注疏類似之處，然而《新義》畢竟不採集注形式，而是逕以己見取代舊解，又或者根據前人注疏，選其合宜者入書，其目的在形成唯一的注解，讓士子沒有思考的空間，所以《三經新義》其實是透過注疏者的意志來解釋，以形成一家之言。⁶⁴簡言之，《三經新義》有頗為濃厚的王安石個人意志在其中，為了教育國家可用之才，必須統一群體的思想（一道德），所以其注解形式與前人有極大的不同，不是詳盡地針對所有字句做形音義的疏解，而是用最簡單、直捷的方式把原本豐富多元的解釋定於一尊，用一個王安石自覺最為正確的解釋，排斥自漢至唐的異說，當然也排除了當代學者的新解。有此現象，故《宋史·王安石傳》說：「安石傳經義，出己意。」並且《三經新義》在熙寧時代取得官學地位，成為科舉用書之後，「一時學者，無敢不習，主司純用以取士，士莫得自名一說，先儒傳注，一切廢不用」。⁶⁵在這種外在環境因素的制約之下，決定了《詩經新義》的解經方式，也同時侷限、固定了王安石看待三百篇的角度，於是才產生了上述那些質實偏失的例證。

就第二個方面來說，「禮法」因素的影響主要是表現於內在教化的向度，王安石既以《詩序》之說顛撲不破，絕非後世讀者一廂情願的主觀詮釋，在詮詩時就必須全面向《序》說靠攏；為了鞏固《詩序》之說，確定其權威性，王氏不僅肯定、沿用《詩序》的解題，甚至以《序》說為基礎來釋各章詩文，故在詮解上述那些〈小雅·采芣〉、〈衛風·淇奥〉、〈小雅·采芣〉、〈鄘風·牆有茨〉詩文時，讀者都可以清楚地看到《詩序》的影子一直籠罩著王安石。再者，禮在落實的過程中又很重視實物或實務的區別，尤其是涉及等級、次第、秩序、貴賤、親疏、高下等等之差異，所以，王安石在詮解詩文的同時，也全力地將

⁶³ 〈除左僕射謝表〉，同註 20，中冊，卷 20，頁 777。

⁶⁴ 詳林素芬主講，沈明謙整理：〈「新義」與經義——試論王安石《三經新義》的注解方法〉，收於林慶彰、蔣秋華主編：《經典的形成、流傳與詮釋》（臺北：學生書局，2007），第 1 冊，頁 732-733。案：《三經新義》是否充滿己見，得依靠新舊說的逐一比對，才能確定，若僅以輯本《詩經新義》為例，王氏解《詩》在可見的形式上，確是以己意為主，前人注疏為輔，然亦有研究者指出，王氏注解三經雖為自行作注的形態，其中引用前人諸家之說亦甚多，並非全然皆為自作新注。詳同註 48，頁 334。

⁶⁵ 《宋史》，第 30 冊，卷 327，頁 10550。

那些原本是形容、譬喻、感發、修飾的文學詞句，刻意落實到人事制度上的解釋與說明，終於出現了諸多一望即知是生搬硬套的牽強內容，然而其立場卻又非常明確，只要能在解詩的內容中讓士子對於朝廷政策、禮法制度有所認識，引來穿鑿附會之譏也在所不惜。⁶⁶

（二）強行「分別」而訓

除了解《詩》刻意求實之外，《詩經新義》的好生「分別」，也是明顯可見的缺失。此處所謂「分別」是指詩文因修辭之故而出現細微的字句差異，如同樣形容一件事物的樣貌狀態，詩人用了不同卻又相似的文辭表示，王氏便由此認定不同的字句必然擁有不同的意涵，於是在詮解詩意時，分別解讀為詩人用心之處。本文前云王安石的詮解詩義首重詩文教化的意涵，所舉之例包括其解〈齊風·著〉云：「仁以親之，義以帥之，信以成之；夫道也。以充耳之素配義，以充耳之青配仁，以充耳之黃配信。」這種強行分別的詮釋，就引起李樗的反對。⁶⁷類似的例子在《詩經新義》中頗易見得，如其論〈周南·桃夭〉「之子于歸，宜其室家。……之子于歸，宜其家室」云：「宜其室家，先女而後男，男下女也；宜其家室，先男而後女，女下男也；夫婦正也。」⁶⁸事實上，〈桃夭〉分為三章，採疊咏複沓的方式寫男女婚姻適得其時，分別以「宜其室家」、「宜其家室」、「宜其家人」為結，意思相近，都表示此女子嫁到夫家後「善處其室家與家人」，⁶⁹應無王氏所謂的「男下女」、「女下男」之差異。

又如王氏論〈鄭風·羔裘〉「羔裘如濡，洵直且侯。彼其之子，舍命不渝」云：「群而不黨則宜直，致恭而有禮則宜侯；侯以順王命為善故也。君能直己以順王命，則其臣化之，舍命不渝矣。洵直且侯為君，舍命不渝為臣。」釋「羔裘豹飾，孔武有力。彼其之子，邦之司直」、「羔裘晏兮，三英粲兮。彼其之子，邦之彥兮」兩章云：「此詩皆分作君、臣事——孔武有力為君，邦之司直為臣；三英粲兮為君，邦之彥兮為臣。」⁷⁰案：《詩序》謂「〈羔裘〉，刺朝也。言古之君子，以風其朝焉」，依鄭玄的解釋，本詩應為藉著讚美古代正直的君子，諷刺鄭國當時不稱其職之君臣。⁷¹然而詩文「羔裘如濡，洵直且侯。彼其之子，舍

⁶⁶ 案：在經學史上，《三經新義》最遭致批評者即為「穿鑿」，詳程元敏：〈關於三經新義「穿鑿附會」〉，《三經新義輯考彙評（三）——周禮》，下冊，688-692。

⁶⁷ 李樗評論王說，以為其解「皆強生分別」。案：李氏之評，程元敏《三經新義輯考彙評（二）——詩經》漏引，說見《毛詩李黃集解》，卷11，頁228。

⁶⁸ 同註48，頁16。

⁶⁹ [清]馬瑞辰著，陳金生點校：《毛詩傳箋通釋》（北京：中華書局，1992），上冊，頁56。

⁷⁰ 同註48，頁70。

⁷¹ 鄭《箋》：「言，猶道也。鄭自莊公，而賢者陵遲，朝無忠正之臣，故刺之。」同註50，卷4之3，頁168。

命不渝」四句所說實為稱讚彼身穿羔裘的君子正直而有美德，能傳達命令而不改變（盡忠職守）。或言「洵直且侯」之句讚嘆者為羔裘衣飾之美，唯即便羔裘為美，詩人所誇讚的對象仍然是穿著衣服之人，因為「古人服其服，則必其德能稱之」，故稱許羔裘之美的時候，也是讚美身穿此服的君子，故《序》於〈召南〉之〈羔羊〉云「德如羔羊」。⁷²從詩文句型分析，詩人先形容羔裘之美，然後再說此有德之君子某一德行之美。所謂「彼其之子」便是所稱美的那位君子。王氏之所以分四句為二個主詞，是因為誤解《毛傳》「侯，君也」之釋義，誤以「侯」為諸侯之侯，為了遷就此一說法，遂將三章同一句型開首的四句全部分為二位。不知毛公所謂「君」即「美」之意，總括下二章「邦之司直」、「邦之彥兮」，因「司直」與「洵直」之意同，皆指此一君子能正人正己；「彥」則為士之美稱，同為稱美之意。⁷³

再如王氏論〈商頌·那〉之「自古在昔，先民有作」云：「《國語》云：『古曰在昔，昔曰先民』，言嘉客如此，非適今也；其所由來久矣。然或謂之『在昔』，或謂之『昔在』，何也？蓋『昔在』者，主其人而言之；『在昔』者，主其時而言之。以人言之者，謂其人『昔在』而今亡也；以時言之者，謂其『在昔』而非今也。」誠如宋儒陳善（生卒年不詳，1147年前後在世）《捫蝨新話》之評：「王氏之學率以一字一句較其同異。……殆其末流之弊，學者不勝異說。末（未）論成湯、帝堯，且論『昔在』、『在昔』，諸所穿鑿，類皆如此。予竊不取。」⁷⁴類此例證還有多處，也都早已引起學者之非議，包括解〈王風·兔爰〉之「我生之後，逢此百罹」、「逢此百憂」、「逢此百凶」；⁷⁵解〈鄭風·子衿〉之「青青子衿，悠悠我心」、「青青子佩，悠悠我思」；⁷⁶解〈秦風·黃鳥〉之「交交黃鳥，止于棘」、「止于

⁷² 《詩序》：「〈羔羊〉，〈鵲巢〉之功效也。召南之國化文王之政，在位皆節儉正直，德如羔羊也。」《箋》：「〈鵲巢〉之君，積行累功，以致此〈羔羊〉之化，在位卿大夫競相切化，皆如此〈羔羊〉之人。」孔《疏》：「云德如羔羊者，〈麟趾·序〉云『如麟趾之時』，〈騶虞·序〉云『仁如騶虞』，皆如其經，則此『德如羔羊』亦如經中之羔羊也。經陳大夫為裘用羔羊之皮，此云德如羔羊者，詩人因事託意，見在位者，裘得其制，德稱其服，故說羔羊之裘，以明在位之德。」馬瑞辰：「古人服其服，則必其德能稱之，〈召南·羔羊·序〉所以云『德如羔羊也』。」分見同註50，卷1之4，頁57；《毛詩傳箋通釋》，上冊，卷8，頁263。

⁷³ 案：鄭《箋》：「言古朝廷之臣皆忠直且君也，君者言正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之。」朱熹：「侯，美也。」分見同註50，卷4之3，頁168；《詩集傳》，卷4，總頁473。本文對於「洵直且侯」之解釋主採胡承珙之說，詳同註53，上冊，卷7，頁384-385。

⁷⁴ 同註48，頁306。案：程氏寫作「末（未）論成湯、帝堯」，筆者覆查《四庫全書存目叢書》據中國科學院圖書館藏明崇禎虞山毛氏汲古閣刻《津逮秘書》本《捫蝨新話》，句作「末論成湯、帝堯」，再查《百部叢書集成》之《儒學警悟》本，則作「未論成湯」。分見〔宋〕陳善：《捫蝨新話》，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業公司，1995），子部第101冊，卷1，頁262：3-263：4；又，臺北：藝文印書館，1965，《百部叢書集成》影印《儒學警悟》本，第8冊，卷34，《捫蝨新話》，上集，卷3，頁1-2。

⁷⁵ 王安石以為「凶甚於憂，憂甚於罹」，此說被李樛評為：「皆是強為之說，據詩三章皆是一意但換其韻耳。」同註48，頁63。

⁷⁶ 王安石：「衿在上，佩在下。青青子佩者，則又思其次也。嗣音不可見矣，子寧不來，則又望其次也。」案：程元敏《三經新義輯考彙評（二）——詩經》透過《毛詩李黃集解》輯得此條，但李樛評王氏之論「此皆鑿說也」，程書彙評缺此則。同註50，卷10，頁219。

桑」、「止于楚」；⁷⁷解〈魯頌·泂水〉之「思樂泂水，薄采其芹」、「薄采其藻」、「薄采其茆」等皆為明顯之例。⁷⁸

作為熙寧士子必讀之考試用書，王安石如此過度斟酌詩文字句的解經方式，很容易引起爭議。究其原因，筆者以為與其對於文字的信仰有關，王安石堅信，若欲改變天下人心、觀念，必由文字始。透過文字的統一改造，即可統一天下之人心、觀念，此即所謂「一道德」之途徑，其云：

竊以書用於世久矣，先王立學以教之，設官以達之，置使以喻之，禁誅亂名，豈苟然哉！凡以同道德之歸，一名法之守而已。⁷⁹

利用文字可以使百姓「道德」歸一，守「名法」，文字之重要由斯可見。不只是經典中的文字，王氏甚至也視法令中的文字為「文」，以為其約束教化的力量乃是教育之根本。⁸⁰至於王氏之所以如此在乎文字，認為文字力量強大至此，從其後來推出的《字說》之〈序〉中可以窺知，其云：「文者，奇偶剛柔，雜比以相承，如天地之文，故謂之文。字者，始於一二，而生生至於無窮，如母之字子，故謂之字。其聲之抑揚開塞，合散出入；其形之衡從曲直，邪正上下，內外左右，皆有義，皆本於自然，非人私智所能為也。與夫伏羲八卦，文王六十四，異用而同制，相待而成《易》。先王以為不可忽，而患天下後世失其法，故三歲一同。同之者，一道德也。秦燒《詩》、《書》，殺學士，而於是時始變古而為隸。蓋天之喪斯文也，不然，則秦何力之能為？余讀許慎《說文》，……惜乎先王之文缺已久，慎所記不具，又多舛，而以余之淺陋考之，且有所不合。雖然，庸詎非天之將興斯文也，而以余贊其始？故其教學必自此始。能知此者，則於道德之意，已十九矣。」⁸¹在王安石看來，文字從創制伊始，即帶有效法天地精神的色彩，是「皆本於自然，非人私智所能為也」，就因文字帶有如此崇高而神聖的先天性質，故王天下者對於統一文字有現實的急迫性，且「同文字」和「同道德」可謂是一件事情之兩面，能統一文字就能統一道德，統一天下。因此在教學的過程中，對文字意義的認知就顯得格外重要。

當然，王安石解釋《詩》文如此字斟句酌，不僅和其對文字先天性質的認知有關，也

⁷⁷ 王安石：「始曰止于棘，中曰止于桑，終曰止于楚，則與『出自幽谷，遷于喬木』者異矣。以哀三良所止不能進趨高義，而終於死非其所也。」李樗評曰：「據詩之上章，言三良不得其所，不如黃鳥之止于棘為得其所也；止于桑、楚皆是此意，便於押韻耳，非有先後優劣之辨也。」同註48，頁96。

⁷⁸ 王安石：「薄采其藻，而其采也深矣。次言薄采其茆，而其采也加深。」李樗評曰：「是皆鑿說。陸農師又從而廣其說……，詩人所言不過樂所見而已，不應如是之鑿也。」同註48，頁300。

⁷⁹ 〈進字說表〉，同註20，中冊，卷19，頁747。

⁸⁰ 王安石：「或曰：『法令誥戒不足以教乎？』曰：『法令誥戒，文也；吾云爾者，本也。失其本而求之文，吾不知其可也。』」〈原教〉，同前註，中冊，卷32，頁1103。

⁸¹ 〈熙寧字說序〉，同前註，下冊，卷47，頁1615。

與當時變法致用之功利目的有關。「禮」的精神除了內在心靈教化（心靈秩序的要求）之外，還有外在典章器物的具體實踐，從中表現出了一定的等級差別。王氏在詮解《詩》文的過程中，受到其重視「禮」、重視「分別」的思維習慣影響，特將講究整體美感的詩文條分縷析，以凸顯不同文字意涵所表現出來的差別性。更有甚者，如前所述，王氏認為「禮」可以貫通天人與內外，受此哲學思維之影響，於是其解詩硬生生地將三百篇賦予人天二道不同之兩極，如論〈鄭風·子衿〉三章通義云：「人之行莫大於孝，此乃人道，未至於天道。」⁸²釋〈周頌·載芣〉「匪且有且，匪今斯今，振古如茲」云：「凡此詩一一以天地配之：如言成象者，天道也；成形者，地道也。」⁸³又以〈載芣〉為地道之始，〈良耜〉為地道之終，⁸⁴這樣的矯枉過正之詮釋，終於引起李樗的不滿，而評其釋〈子衿〉：「於人道、天道分而為二，盡子道則人倫之道盡矣，盡人道不能盡天道，則天道果何物哉？」⁸⁵此論或可代表許多讀者的共同質疑。

五、結語

宋代是經學史上最具革命性的時代，當時具有前瞻性、特異性的解《詩》成果甚多，這些著作引人之處不在於方法論的創新，而是以全新的解《詩》觀點，促使三百篇的研究出現突破性的進展。

宋儒對於《毛詩序》的存在價值，見解趨向極端，並且為此展開激烈的爭執，後人為了討論上的方便，也常以尊《序》（守《序》）與疑《序》（反《序》）兩種不同研究取向，來作為宋代《詩經》學中的「舊派」和「新派」的分野。若以對待《詩序》的態度為新舊區分的唯一標準，則王安石從不認為《詩序》對於三百篇本義的探索是一種障礙，那麼他只能算是保守型的學者。不過，著書是否具有創新的精神才是新舊區隔之關鍵。王安石尊重《詩序》，這固然是《詩經》研究的老傳統，有可能引起故步自封的譏評，但其對於明「體」以達「用」的方法、過程擁有強烈的體會，在內聖外王的架構之下，王氏展現了極具特質的的詮經進路——以「道」為據，依「法」而行，此外，王安石又能與眾不同地透過「禮法」以解釋三百篇，賦詩篇以新義，如此即使其《詩經新義》的詮釋內容與精神充滿了新的風貌。就此向度而言，王安石必須歸屬在宋代《詩經》學新派的陣營中。正如宋

⁸² 同註 48，頁 75。

⁸³ 同前註，頁 294。

⁸⁴ 同前註，頁 294、296。

⁸⁵ 同前註，頁 75。案：針對王安石的釋說〈子衿〉，程元敏所輯之評集中在其論〈子衿〉通義，不過，李樗對於王氏的批評還包括謂其解「嗣音」為「嗣弦歌之聲，三年不為樂，樂必崩，故嗣音不可忘也」，其說不如鄭玄；評其解一、二兩章：「此皆鑿說也。」評其解三章：「皆是鑿說，其說難明。」詳〔宋〕李樗、黃櫨：《毛詩李黃集解》，《文淵閣四庫全書》，第 71 冊，卷 10，頁 219。

儒樓鑰（1137-1213）所言：

……歐陽公《本義》之作，始有以開百世之惑，曾不輕議二家之短長，而能指其不然，以深持詩人之意。其後王文公、蘇文定公、伊川程先生各著其說，更相發明，愈益昭著，其實自歐陽氏發之。⁸⁶

王安石可與歐陽修相提並論，就在於其「發明詩義」的層面。

王安石本身極為重視禮樂教化，又服膺孟子的性善論，以性善論為其根本立足點，進而持充性說、復性說、順性說、養性說，並且以為禮樂教化皆所以實現人之本性，⁸⁷如此，其詮釋經典必然有一個鮮明的特質存在，然而作為政治改革的領航者，《詩經新義》在獨特的寫作背景之下，其解釋格局必然又不同於傳統的或後世的心學家、理學家之經解著作。透過本文，可以發現，訓解《詩》文刻意「求實」、好生「分別」，都是王安石以「禮法」解《詩》容易出現之現象，穿鑿之譏難以避免。不過，王安石的《詩經新義》本是一部將三百篇的詮釋與政治變法活動相結合的文本，追求致用的政治目的性，才能符合朝廷的期待，這也是其著書的最高目標，既然有著特殊的、先已訂定的撰述宗旨與原則，王安石又已經在實際的解經過程與內容中作出示範，其經典致用化的理念可謂已然落實，後人評論《詩經新義》的表現，學術與政治兩個層面的得失，或許必須同時列入重要的考量。

⁸⁶ [清]朱彝尊著，侯美珍等點校：《點校補正經義考》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004），第3冊，卷104，頁824-825。

⁸⁷ 詳賀麟：〈王安石的性論〉，《思想與時代》第43期（1947），頁3。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔漢〕毛亨傳，鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，1976年。
- 〔漢〕趙岐注，舊題〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，1976年。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1976年。
- 〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》，臺北：藝文印書館，1976年。
- 〔唐〕成伯璵：《毛詩指說》，《文淵閣四庫全書》第70冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 〔宋〕歐陽修：《詩本義》，《文淵閣四庫全書》第70冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 〔宋〕王安石：《周官新義》，《文淵閣四庫全書》第91冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- ：《臨川文集》，《文淵閣四庫全書》第1105冊，臺北：臺灣商務印書館，1985年。
- 〔宋〕王安石著，李之亮箋注：《王荊公文集箋注》，成都：巴蜀書社，2005年。
- 〔宋〕程頤、程顥著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，1981年。
- 〔宋〕葉夢得：《避暑錄話》，《文淵閣四庫全書》第863冊，臺北：臺灣商務印書館，1985年。
- 〔宋〕蔡條：《鐵圍山叢談》，《文淵閣四庫全書》第1037冊，臺北：臺灣商務印書館，1985年。
- 〔宋〕李樛、黃樞：《毛詩李黃集解》，《文淵閣四庫全書》第71冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 〔宋〕晁公武著，孫猛校證：《郡齋讀書志校證》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- 〔宋〕李燾：《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，1995年。
- 〔宋〕陳善：《捫蝨新話》，《四庫全書存目叢書》子部第101冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995年。
- ：《捫蝨新話》，臺北：藝文印書館，1965年《百部叢書集成》影印《儒學警悟》本。
- 〔宋〕朱熹：《詩集傳》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第1冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000年。
- 〔宋〕王稱：《東都事略》，《文淵閣四庫全書》第382冊，臺北：臺灣商務印書館，1984年。

年。

〔宋〕陳均：《九朝編年備要》，《文淵閣四庫全書》第 328 冊，臺北：臺灣商務印書館，1984 年。

〔宋〕嚴粲：《詩緝》，臺北：廣文書局，1983 年。

〔宋〕王應麟著，〔清〕翁元圻等注，樂保羣等校點：《困學紀聞》，上海：上海古籍出版社，2008 年。

〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987 年。

〔元〕馬端臨：《文獻通考》，北京：中華書局，1986 年。

〔元〕脫脫等：《宋史》，北京：中華書局，1977 年。

〔明〕鍾惺、韋調鼎：《詩經備考》，《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化事業公司，1995 年。

〔明〕陳邦瞻：《宋史紀事本末》，北京：中華書局，1977 年。

〔清〕黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》，北京：中華書局，1986 年。

〔清〕朱彝尊著，馮曉庭、侯美珍等點校：《點校補正經義考》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004 年。

〔清〕紀昀等：《四庫全書總目》，臺北：藝文印書館，1974 年。

〔清〕黃中松：《詩疑辨證》，影印《文淵閣四庫全書》第 88 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

〔清〕胡承珙著，郭荃之點校：《毛詩後箋》，安徽：黃山書社，1999 年。

〔清〕馬瑞辰著，陳金生點校：《毛詩傳箋通釋》，北京：中華書局，1992 年。

〔清〕陳奐：《詩毛氏傳疏》，臺北：臺灣商務印書館，1968 年。

〔清〕方玉潤：《詩經原始》，北京：中華書局，2007 年。

〔清〕皮錫瑞：《經學歷史》，臺北：藝文印書館，2000 年。

二、近人論著

王書華：〈二程對荊公新學的批判〉，《孔子研究》2004 年第 5 期。

朱維錚：《中國經學史十講》，上海：復旦大學出版社，2003 年。

余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化公司，2003 年。

余敦康：《內聖外王的貫通——北宋易學的現代闡釋》，北京：學林出版社，1997 年。

李立紅：《宋儒關於詩序問題的爭論及其研究》，太原：山西大學碩士論文，2007 年。

肖永明：〈荊公新學的兩個發展階段及其理論特點〉，《湖南大學學報（社會科學版）》第 14 卷第 1 期，2000 年。

- ：《北宋新學與理學》，西安：陝西人民出版社，2001年。
- 林素芬主講，沈明謙整理：〈「新義」與經義——試論王安石《三經新義》的注解方法〉，收於林慶彰、蔣秋華主編：《經典的形成、流傳與詮釋》第1冊，臺北：學生書局，2007年。
- 徐規、楊天保：〈走出「荊公新學」——對王安石學術演變形態的再勾勒〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》第35卷第1期，2005年。
- 徐洪興：《思想的轉型：理學發生過程研究》，上海：上海人民出版社，1996年。
- 徐復觀：《中國文學論集》，臺北：臺灣學生書局，1976年。
- 夏長樸：《王安石的經世思想》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1980年。
- 馬振鐸：《政治改革家王安石的哲學思想》，武漢：湖北人民出版社，1984年。
- 容肇祖輯：《王安石老子注輯本》，北京：中華書局，1979年。
- 郢積意：《經典的批判——西漢文學的思想研究》，北京：東方出版社，2000年。
- 張亨：〈荀子的禮法思想試論〉，《臺大中文學報》第2期，1988年。
- 梁丹丹：《北宋經學詮釋學思想研究——論以「理」求義的本體論詮釋學》，上海：復旦大學博士論文，2012年。
- 賀麟：〈王安石的心學〉，《思想與時代》第41期，1947年。
- ：〈王安石的性論〉，《思想與時代》第43期，1947年。
- 程勇：〈「經學」、「經術」的分野與漢代經學文論話語的雙重性質〉，《學術月刊》2005年第7期。
- 程元敏：《三經新義輯考彙評（一）——尚書》，臺北：國立編譯館，1986年。
- ：《三經新義輯考彙評（二）——詩經》，臺北：國立編譯館，1986年。
- ：《三經新義輯考彙評（三）——周禮》，臺北：國立編譯館，1987年。
- 黃忠慎：〈王安石以「法」解《詩》的詮釋精神與特質〉，《臺大中文學報》第47期，2014年。
- 楊天保：《王安石學術史研究——以「金陵王學」（1021-1067）為重點》，杭州：浙江大學博士論文，2004年。
- ：〈「內聖」還是「外王」——重新解析王安石講學金陵的學術建構〉，《河南大學學報（社會科學版）》，第47卷第3期，2007年。
- 鄭臣：〈宋代思想轉型中的二程與王安石〉，《蘭州學刊》2007年第10期。
- 劉成國：〈論周官新義與宋代學術之演變〉，袁行霈主編：《國學研究》第11卷，北京：北京大學出版社，2003年。
- ：《荊公新學研究》，上海：上海古籍出版社，2006年。
- 歐天發：〈從「藉」的觀點論《詩》興的多義性〉，中國詩經學會編：《詩經研究叢刊》第四

輯，北京：學苑出版社，2003 年。

〔美〕包弼德（Peter K.Bol）：〈政府、社會和國家：關於司馬光和王安石的政治觀點〉，收於〔美〕田浩（Hoyt Cleveland Tillman）編，楊立華、吳艷紅等譯：《宋代思想史論》，北京：社會科學文獻出版社，2003 年。

The Study on the path of Wang An Shi in his interpretations of the Shi Jing and analyzing his using of ritual laws to interpret the Shi Jing

Huang Chung-shen^{*}

Abstract

The *Shi Jing Xin Yi* , written by Wang An Shi, is an academic text and a book of examination full of political views. This paper studies the *Shi Jing* studies of Wang An Shi, using *Shi Jing Xin Yi* as the main investigation text and The collected works of Wang An Shi as the secondary text. From these two texts, this paper observes the diligent of Wang An Shi in being sage inside and being kingly outside, also to inspect the issues encountered during his process. The whole paper explains the *Shi Jing Xin Yi* from three perspectives. First, by observing Wang An Shi's understanding of doctrines and clarifying his grasp of the connotation of it, we can further more inspect his interpretations to it. Second, this paper analyzes the interpretation path of *Shi Jing Xin Yi*. Through the annotated *Shi Jing* of Wang An Shi, it inspects how he modifies the doctrines in classical literatures as a theorem to use in daily life. Third, this paper discovers the features behind how Wang An Shi interpreted the *Shi Jing*, also, through analyzing and setting examples, it reviews the difficulties he may had encountered while completing it. Through this paper, the route ,traits and defects of how Wang An Shi used ritual laws to interpreted the *Shi Jing*, can be surfaced even more specifically.

Keywords: Wang An Shi, political reform, *Shi Jing Xin Yi*, *Shi Xu*, using ritual laws to interpret the *Shi Jing*

^{*} Distinguished Professor, Department and Graduate Institute of Chinese, National Changhua University of Education.