

论注《诗》文本 “话语策略”的构建

——以《诗经新义》为考察中心

李雪莹

【摘要】经学文本的解读及其阐释方式的呈现，可反映出注经者的真实意图和深层思想。王安石推崇《诗序》，他对《诗经》的解读，不仅是以经学家的角度汲取了汉代以来的政治性经学策略，而且是在熙宁变法的重要历史关头，以改革家的身份借助经学文本来传达政治理想。本文将焦点放置于政治与经学文本的互动关系之中，以此来考察《诗经新义》如何在“一道德”的指引下形成《诗》学注本的话语策略。

【关键词】经学文本 《诗经新义》 一道德 话语策略

【作者简介】李雪莹，中国社会科学院研究生院文学系2018级博士研究生。

〔中图分类号〕B244 **〔文献标识码〕**A **〔文章编号〕**1000—2952(2020)01—0063—10

经学文本的解读及其阐释方式的呈现，可反映出注经者的真实意图和深层思想。王安石汲取了汉代以来的政治性经学策略，在熙宁变法的重要历史关头，借助经学文本来传达自己的治经理念和政治理想。包括《诗经新义》在内的《三经新义》带有强烈的现实关注指向，展现出与其他学派颇为不同的学术路径。目前学界关于熙宁变法与《三经新义》之关系的研究并不多见，且大都聚焦于《周礼》和《尚书》。^①对于《诗经新义》的研究，更是囿于传统文学视野的考察，^②极少从政治变革

① 关于《三经新义》与熙宁变法的相关论文仅有几篇，如刘力耘：《王安石〈尚书〉学与熙宁变法之关系考察》，《中国史研究》2019年第1期，第119~137页；俞菁慧、雷博：《北宋熙宁青苗借贷及其经义论辩——以王安石〈周礼〉学为线索》，《历史研究》2016年第2期，第20~39页；王启发：《在经典与政治之间——王安石变法对〈周礼〉的具体实践》，《湖南大学学报》2007年第2期，第11~18页。这些论文凸显出“变法革新”与“经典诠释”之间互动关系的重要性，但均未涉及《诗经新义》的相关具体研究。

② 相关论文有孙宝：《试论王安石〈诗新义〉在〈诗经〉阐释史上的地位及影响》，《诗经研究丛刊》2006年第2期，第17~30页；王剑娅：《〈诗经新义〉成书考》，《儒家典籍与思想研究》第11辑，第77~92页；易卫华：《庆历学风与王安石的〈诗经〉学》，《河北学刊》2012年第4期，第97~100页；[日]井泽耕一：《〈毛诗正义〉与王安石〈诗义〉：唐至北宋经书解释所展开的相关问题研究》，李寅生译，《诗经研究丛刊》2009年第1期，第297~314页。

的角度来进行审视。本文将研究视点回归于北宋历史文化语境之中，关注政治与经学文本的互动关系，考察《诗经新义》如何在“一道德”的指引下形成《诗》学注本的话语策略。

皮锡瑞《经学历史》将两宋视为经学变古时代，“经学自唐以至宋初，已陵夷衰微矣。然笃守古义，无取新奇；各承师传，不凭胸臆；犹汉、唐注疏之遗也”。^①宋儒将易代之际的历史乱象归结为汉唐儒者没有树立宏大的价值理想，而将儒家典籍变成了障蔽灵府的“注疏”之学，“孔子没，道日以衰熄，浸淫至于汉，而传注之家作。为师则有讲而无应，为弟子则有读而无问。非不欲问也，以经之意为尽于此矣”。^②胡瑗、刘牧、孙复等人以儒学复兴为口号，确立了崇道尊经的学术指向。王应麟《困学纪闻》曰：“自汉儒至于庆历间，谈经者守训故而不凿。《七经小传》出而稍尚新奇矣。至《三经义》行，视汉儒之学若土梗”。^③王应麟将刘敞和王安石视为宋代经学变革的关键人物。吴曾《能改斋漫录》卷2《注疏之学》引国史亦曰：“庆历以前，学者尚文辞，多守章句注疏之学；至刘原父为《七经小传》，始异诸儒之说。王荆公修《经义》，盖本于原父”。^④刘敞以己意改经，改变先儒守旧之习。庆历之后，“疑经惑古”之风极盛。陆游曾说：“唐及国初，学者不敢议孔安国、郑康成，况圣人乎！自庆历后，诸儒发明经旨，非前人所及；然排《系辞》，毁《周礼》，疑《孟子》，讥《书》之《胤征》《顾命》，黜《诗》之序，不难于议经，况传注乎！”^⑤皮锡瑞认为“排《系辞》谓欧阳修，毁《周礼》谓修与苏轼、苏辙，疑《孟子》谓李觏、司马光，讥《书》谓苏轼，黜《诗序》谓晁说之”。^⑥政治革新运动、诗文复古运动以及书院自由讲经活动亦对经学变古起了推助作用。在《诗》学方面，欧阳修《诗本义》以文学解诗，苏辙《诗集传》以史释诗。《诗经新义》因与熙宁变法紧密相关，故而呈现出独特的“新意”。

一、治术：“经术可以经世务”

“经世”议题往往发生于时代易变之际或是政治变革之时。^⑦熙宁元年（1068年）四月，王安石越次入对提出宋神宗应“当法尧、舜”，^⑧当今治理应以“择术为先”明确指导思想。^⑨稍后的经筵讲席，他又重申了“法先王”的思想。熙宁二年神宗和王安石进行了一次重要的对话，除了明确“变风俗，立法度”的变法指引以外，此次对话还阐明了王安石的实用经学观：“经术正所以经世务，但后世所谓儒者，大抵皆庸人，故世俗皆以为经术不可施于世务尔”。^⑩第二年，设置三司条例司，由王安石和枢密院事陈升之统领，变法正式开始。该年三月，神宗和王安石再次议论新法。王安石考虑到在思想层面进行礼义教化的必要性：“但见朝廷以理财为务，而于礼义教化之际未有所及，恐风俗坏，不胜其弊”。^⑪及至青苗、保甲法皆推行时，朝中大臣范镇、吕诲、富弼、司马光、王陶等

^① 皮锡瑞：《经学历史》，中华书局2004年版，第156页。

^② 王安石：《临川文集》卷71，《文渊阁四库全书》第1105册，上海古籍出版社1987年版，第594页。

^③ 王应麟：《困学纪闻注》，中华书局2016年版，第1192页。

^④ 吴曾：《能改斋漫录》，中华书局1985年版，第26页。

^⑤ 《经学历史》，第156页。

^⑥ 《经学历史》，第156页。

^⑦ 此处的“经世”并非单纯指经学文本本身的经世之意，而是框定在三个维度：一是经书著者有参政行为，二是学术指向用于治国济民，三是经典文本面向社会。关于“经世”概念的界定和范围参见杨念群：《“经世”观念史三题》，《文史哲》2019年第2期，第56~71页；王宏斌：《关于“经世致用”思潮的几点质疑》，《史学月刊》2005年第7期，第106~114页。

^⑧ 脱脱等：《宋史》，中华书局1977年版，第10543页。

^⑨ 《宋史》，第10542页。

^⑩ 《宋史》，第10544页。

^⑪ 李之亮校点：《宋史全文》，黑龙江人民出版社2004年版，第559页。

人接连反对。司马光批评王氏“汲引亲党，盘据要津，挤排异己，占固权宠”；^① 吕诲弹劾其“好执偏见，不通物情，轻信奸回，喜人佞己”；^② 范纯仁抨其“以文学自负，议论得君，专任己能，不晓时事，而又性颇率易，轻信奸回，欲求近功，忘其旧学”。^③ 面对朝廷“贤士多引去，以避王安石”的情景，^④ 王安石认为是“未能一道德以变风俗，故异议纷纷不止”。^⑤ 而神宗将非议变法的原因归结为“不知义”，“议者不深维其意，群起而非之。上以为凡此皆士不知义故也”。^⑥ “知义”问题其实涉及的是思想层面的问题。神宗要求“一道德”以改变经学领域“学术不一、十人十义”的现状。^⑦ 《续资治通鉴长编》卷 229 记载：

上曰：“经术，今人人乖异，何以一道德？卿有所著可以颁行，令学者定于一。”安石曰：“《诗》，已令陆佃、沈季长作义。”上曰：“恐不能发明。”安石曰：“臣每与商量。”^⑧

《诗经新义》的草创工作在熙宁五年已经展开。在“举人对策，多欲朝廷早修经义，使义理归一”的指引下置立经义局，^⑨ 王安石任提举，吕惠卿及王雱兼同修撰，余中、邵刚等新晋翰林参与修撰。《诗经新义》是以王安石为首的经义局的集体工作成果。晁公武《郡斋读书志》经部诗类云：“右皇朝熙宁中置经义局，撰《三经义》，皆本王安石说。《毛诗》先命王雱训其辞，复命安石训其义”。^⑩ 陈振孙《直斋书录解题》云：“《新经诗义》三十卷。王安石撰……皆雱训其辞，而安石释其义”。^⑪ 《三经新义》虽不是王安石亲撰，但整体上与其思想保持一致。作为国家政令改革的理论组成部分，《诗经新义》修撰本身就有“经世”之意。熙宁八年《三经新义》修成后，宋廷下令禁止私印并指定其为科考教材。

《三经新义》作为官方教材也是北宋继庆历新政后第二次教育改革的成果。这场由王安石主导的改革活动极大地彰显了经世致用的人才观和教育观。早在嘉祐三年（1058 年），作为江东刑狱的王安石就反思当时的教学之弊，他在《上仁宗皇帝万言书》中提出人才是改易更革之本。他主张“今士之所宜学者，天下国家之用”的经世理念，^⑫ 批评讲说章句和课试文章尽是浪费精神。熙宁元年所写的《本朝百年无事劄子》再次指出宋廷取士之弊：“以诗赋记诵求天下之士，而无学校养成之法”。^⑬ 他在另一篇专门讨论人才的文章中说道：“其策进士，则但以章句声病，苟尚文辞，类皆小能者为之；策经学者，徒以记问为能，不责大义，类皆蒙鄙者能之”。^⑭ “徒记”使得经学不责“大义”，求学者“少壮时正当讲求天下正理，乃闭门学作诗赋，及其入官，世事皆所未习。此科法败坏人材，

^① 邵伯温：《邵氏闻见录》，中华书局 1983 年版，第 113 页。

^② 《邵氏闻见录》，第 106 页。

^③ 徐自明：《宋宰辅编年录校补》，中华书局 1986 年版，第 387 页。

^④ 陈邦瞻：《宋史纪事本末》，中华书局 2015 年版，第 353 页。

^⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》，中华书局 1986 年版，第 5232 页。

^⑥ 《续资治通鉴长编》，第 5335 页。

^⑦ 马端临：《文献通考》，中华书局 2003 年版，第 293 页。

^⑧ 《续资治通鉴长编》，第 5570 页。

^⑨ 杨仲良编：《资治通鉴长编纪事本末》，（台）文海出版社 1967 年版，第 2349 页。

^⑩ 晁公武：《郡斋读书志校证》，上海古籍出版社 1990 年版，第 67 页。

^⑪ 陈振孙：《直斋书录解题》，上海古籍出版社 2015 年版，第 37 页。

^⑫ 蔡上翔：《王荆公年谱考略》，上海人民出版社 1959 年版，第 102 页。

^⑬ 詹大和等：《王安石年谱三种》，中华书局 1994 年版，第 70 页。

^⑭ 王安石：《王文公文集》，上海人民出版社 1974 年版，第 375 页。

致不如古”。^①熙宁四年二月，作为同中书门下平章事的王安石毅然罢诗赋及明经诸科，转以经义论策取士，“士各占治《易》《诗》《书》《周礼》《礼记》一经，兼《论语》《孟子》”。^②此举意在取“能言世务有实用之材者”。^③熙宁八年，《三经新义》修成后王安石亲自撰写《诗》《书》《周礼》义序，随后“诏付国子监，置于三经解之首”。^④作为官方指定的科考教材，《三经新义》的修撰是“经术可以造士”的充分实践，当时“凡士子自一语以上，非安石新义不得用”。^⑤对中央太学和地方学舍的改革也与取士制度同步进行。庆历新政时期，仁宗下诏立学州县，地方学舍纷纷建起。而王安石认为学舍流于形式并未真正起到育才的作用：“学之士，群居，族处，为师弟子之位者，讲章句、课文字而已。至其陵夷之久，则四方之学者，废而为庙……盖庙之作，出于学废，而近世之法然也”。^⑥他认为设学之本意应该是“士朝夕所见所闻，无非所以治天下国家之道。其服习必于仁义，而所学必皆书其材”。^⑦所以他谏言神宗“欲一道德则当修学校，欲修学校则贡举法不可不变”。^⑧在“一道德”思想的指导下，改贡举、修学校、撰经书，完成了北宋教育的改革和思想的规整。

二、学术：“通乎道德，止乎礼义”

北宋经学家借助注释文本来阐发自己的思想与价值观念。就《诗经》而言，对于《诗序》的态度可以看出《诗经》注者的深层思想和真实意图。宋人对于《诗序》作者，尊《序》或者反《序》曾有诸多争论。王安石对《诗序》有很高的评价：“盖序《诗》者不知何人，然非达先王之法言者，不能为也。故其言约而明，肆而深，要当精思而孰讲之尔，不当疑其有失也”，^⑨且认为《诗序》还有“序其善恶以示万世”的功能。^⑩王安石特别推崇《诗序》，认为《诗序》传达了作者的本意，因此王安石按照《诗序》的精神释诗。^⑪这决定了《诗经新义》的解读与阐释继承了《诗大序》的思想，“经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”的教化思想弥漫于这部官方编订的《诗经》注本之中。^⑫经学家达成共识，通过对《诗经》首篇的阐释方式也能体察出注本是否具有浓厚的“正统”伦理色彩。《诗经新义》对《关雎》的注解立场游弋于文本表义之外，将字面上由“君子”“淑女”所组成的恋爱相思主题毫无意外地纳入严肃的教化体系中，“教化，本也；刑政，末也。至于王道衰则其本先亡矣”。^⑬在这种语义环境下，男子对女子的爱慕变成了“思色”，希望与之交往变成了“思服”，而“思”的尽头和边界则是“无邪”。王安石对《诗经》的解读，不只是以经学家的角度汲取了汉代以来的政治性经学策略，而且是在熙宁变法的重要历史关头，希望借助经学文本来实现政治上的理想。把焦点放在这样的思想框架之中，我们就不难理解以王氏为首的《诗经》注者为何要在注释中加入政治色彩，从而构建起经学文本的“话语”。

^① 吴乘权等辑：《纲鉴易知录》，中华书局1960年版，第1925页。

^② 《宋史纪事本末》，第372页。

^③ 孔学辑校：《王安石目录辑校》，四川大学出版社2015年版，第56页。

^④ 《宋史全文》，第612页。

^⑤ 《宋史纪事本末》，第377页。

^⑥ 《王文公文集》，第405页。

^⑦ 《王文公文集》，第405页。

^⑧ 《宋史纪事本末》，第372页。

^⑨ 《王文公文集》，第77页。

^⑩ 《王文公文集》，第351页。

^⑪ 王安石：《诗义钩沉》，中华书局1982年版，第7页。

^⑫ 阮元校刻：《十三经注疏·毛诗正义》，中华书局1980年版，第270页。

^⑬ 《诗义钩沉》，第10页。

《诗义序》曰：“《诗》上通乎道德，下止乎礼义。考其言之文，君子以兴焉。循其道之序，圣人以成焉”。^① 道德与礼义是儒学的经典命题，作为政治家、经学家、哲学家，王安石在经典文本的注写中也体现出其身份的复杂性。首先是对于“性”与“情”的解释附加了道德伦理的说教。王安石的心性论是持续转变的。^② 他认为“道德”就是“性命之理”：“先王所谓道德者，性命之理而已”。^③ 他肯定“性”与“情”是存在于人内心的自然之物，“喜、怒、哀、乐、好、恶、欲未发于外而存于心，性也；喜、怒、哀、乐、好、恶、欲发于外而见于行，情也”。^④ 但是，当“情”与“性”进入伦理的框架之后，就突破了对原始情感自然而“野蛮”的表达，而是在“礼乐”的约束之下成为比较安全的政教言语。如《蝦蟆》篇：“男女之欲，性也；有命焉，君子不谓之性也。今也，从欲而不知命有所制，此之谓‘不知命也’”。^⑤ 他承认人的自然之性，即随“心”所“欲”是没有问题的，但是又必须在政教允许的范围之内，所以必须要“知命”。这种看似矛盾的说法在历代《诗经》注本中一直都有，在“诗言志”的经典命题中，对于“志”的理解就存在“心动言之”的感性表达和书写者自身须是道德圣人的双重要求。王安石并没有突破这一解注传统，而且还因与“一道德”的政治诉求相关，加深了《诗经新义》的政治性内涵。其次是突出“礼乐”的重要性。王安石在《礼乐论》中指出：“礼者，天下之中经；乐者，天下之中和。礼乐者，先王所以养人之神，正人气而归正性也”。^⑥ 礼和乐作为宏大的社会意识形态，具体到个体上便从“身”“声”“言”等多个层次进行规整。《桃夭》篇的注贯彻了礼乐正“性”的思路，“礼文明，则上下不乱，故男女以正。政事治，则财用不乏”。^⑦ 男与女是社会关系中的两个基础单位，是充满“情”与“欲”的个体，必须要通过礼义来进行净化和教化。故正男女便是正风俗，正风俗则能治政事。礼乐所包含的层次是多方面的，《诗经新义》中对礼乐的阐释也涵盖了多个层面。礼乐育人，养成君子品格：“君子之长育人也有道。其可以接耳目者，礼乐而已”。（《菁菁者莪》）^⑧ 礼乐也可以通过养成个体之“正”，来实现整个社会的和谐：“男女无思犯礼，则其诰教之所能令，刑诛之所能禁”。（《汉广》）^⑨ 礼也可调节严密的君臣关系，使之回到有秩序、有道德的良性互动中来：“上下相遇以德而成以礼”。（《蓼萧》）^⑩ 以礼乐正“人性”，正“夫妇”，正“君臣”，王安石的美好理想最后都集中于《七月》的注本表达之中。

在社会困境和道德信仰的双重压力下，弥漫于北宋士大夫阶层中的“忧患意识”特别明显。王安石在《子贡》中曾言：“夫所谓儒者，用于君则忧君之忧，食于民则患民之患，在下而不用则修身而已”。^⑪ 所处地位不同，忧虑的内容亦有不同。由“忧患意识”所引发的伦理责任体现出两种不同的层次：于自身层面而言，是“道德”的完善与躬行；于社会层面而言，是对“为政”的倾心与追求。作为政治家的王安石，在“二府三司制”行政体系中已经走进了权力的核心区域。他对“君道”

^① 《王文公文集》，第427页。

^② 王安石早年所主张的是孟子的“性善论”观点，主要体现在《淮南杂说》和《性论》中，后来又主张“性善恶混”。在《礼乐论》一文中，其又将性与气联系在一起。参见刘丰：《王安石的礼乐论与心性论》，《中国哲学史》2010年第2期，第93~100页。

^③ 《王文公文集》，第401页。

^④ 《王文公文集》，第315页。

^⑤ 《诗义钩沉》，第47页。

^⑥ 《王文公文集》，第333页。

^⑦ 《诗义钩沉》，第17页。

^⑧ 《诗义钩沉》，第141页。

^⑨ 《诗义钩沉》，第17页。

^⑩ 《诗义钩沉》，第139页。

^⑪ 《王文公文集》，第304页。

与“臣道”表现出极大的关注。《三不欺》中提出“君道”就是“任德”“任察”“任刑”。^① 任德就要修貌、言、视、听、思五事，“五事，人君所以修其心、治其身者也，修其心、治其身而后可以为政于天下”。^② 这种修身逻辑契合儒家个人一家国一天下的为政之道。《诗经新义》甚至将人君之道与阴阳自然之道联系起来，“阴阳失其道理，则是人君不能用道。人君不能用道，则贤者亦必不安，下亦必不得其所矣”。（《六月》）^③ 《采菽》《羔裘》等篇目指出臣应以“义”事君，“君子事王以义而已”。（《采菽》）^④ 无“义”则有是非，有是非则令臣子有忧，将道德层面的“义”和个人情绪之中的“忧”建立起一种联系，拓展了“忧”的维度。《三经新义》修撰之时，改革派和保守派聚讼盈庭互相攻击，注本也表达出了这种焦虑感。如《柏舟》就被释义为“小人得志，则为谗诬，以病君子。君子既病矣，则又从而侮之”的君子小人之辩，^⑤ 这既是道德价值的区分，也是对朝廷竞争的直接回应。

王安石的道德思想延续了思孟学派的理念。他将圣人分为三个层次：“圣人之名，而所以称之之不同者，所指异也。由其道而言，谓之神；由其德而言，谓之圣；由其事业而言，谓之大人”。^⑥ 圣人是德的极致，这也是为了支撑“法先王”对道德所提出的极致要求。其又将道、德、仁、义联系起来，“道之在我者，德也；以德爱者，仁也；爱而宜者，义也”。^⑦ 道是万物共遵的规律，德是人体认道之后的所得，仁是由德出发的爱，义是合乎节度的仁德之爱。^⑧ 这里的“义”也解答了前文讨论的“知义”问题。“知义”就是合乎法度，有仁德之爱。《诗经新义》始终都在传达着法度的重要性，当然，也不会放弃对“仁义”的传播。“世虽昏乱，君子不可以为恶，自敬故也，畏人故也，畏天故也”。（《雨无正》）^⑨ “敬”是保持内心稳定和外在平衡的关键，“敬者何？君子所以直内也”。^⑩ 君子不为恶，就要保持一定的规矩和界限。

王安石的治理模式是“王道”与“霸道”的结合。包括《诗经新义》在内的经书承载着教化之义，是他“王道”思想的践行，即“以仁义礼信修其身而移之政，则天下莫不化之也”。^⑪ 强制性的权力执行则作为“霸道”之策，二者共同构成“王霸”之策。《三经新义》的文本表达与现实政治紧密结合，形成一种话语策略，也就是“将‘礼’的观念植入《诗经》文本中，以便发掘出道德因素，为重构士大夫的道德观念服务”。^⑫ 借助于硬性的制度变法来书写软性的思想理论，《三经新义》在政治与经学的互动中借助注本完成了“话语”的构建。

三、经术：“以学切于世务”

《诗经新义》《周官新义》《尚书新义》在王安石当政时期是并行于世的。然而，在众多儒家典籍中，王安石选择《诗经》《周礼》《尚书》三经重新注解，这是值得关注的问题。先从“五经”说起，

^① 《王文公文集》，第305页。

^② 《王文公文集》，第280页。

^③ 《诗义钩沉》，第142页。

^④ 《诗义钩沉》，第213页。

^⑤ 《诗义钩沉》，第28页。

^⑥ 《王文公文集》，第338页。

^⑦ 《王文公文集》，第324页。

^⑧ 汤一介主编：《中国儒学史（宋元卷）》，北京大学出版社2011年版，第73页。

^⑨ 《诗义钩沉》，第174页。

^⑩ 《王文公文集》，第281页。

^⑪ 《王文公文集》，第326页。

^⑫ 方笑一：《北宋新学与文学：以王安石为中心》，上海古籍出版社2008年版，第58页。

《四库全书总目》卷 27 《春秋后传》条说宋时“解五经者，惟《易》与《春秋》二家著录独多”。^①这种现象的出现并非偶然。宋初前几十年，政教废弛，“右文”政策使士大夫取得前所未有的社会地位。他们“以天下为己任”，对社会现实充满恳切关怀。马宗霍先生说：“‘《春秋》推见至隐’，一明天道，一明人事，惟人所说，不必征实……自啖助废三传，而谈《春秋》者日盛，空言易骋，亦不独宋儒为然……垂戒莫显乎《易》象，复仇莫大乎《春秋》”。^②然而，王安石却斥责《春秋》“断烂朝报”。^③《春秋》没有成为此次经书注解的选择与变法中的人才体制有关。王安石曾说“三经所以造士，《春秋》非造士之书也”。^④ 他认为《春秋》和《仪礼》都非仲尼之笔，要求“经筵毋以进讲，学校毋以设官，贡举毋以取士”。^⑤ 而《易经》的“落选”，似乎也有悖于当时的世风。庆历之际，易学盛行。《易经》成为士大夫精神生活的寄托。范仲淹称“忘忧曾扣《易》，思古即援琴”。^⑥ 欧阳修作诗云：“饮酒横琴销永日，焚香读《易》过残春”。^⑦ 胡瑗、孙复、石介“三先生”讲学时无不将《易》作为重点。胡瑗主持太学时，“讲《易》，常有外来请听者，多或至千数人”。^⑧ 孙复在泰山书院讲学时称“尽孔子之心者大《易》，尽孔子之用者《春秋》，是二大经，圣人之极笔也，治世之大法也”。^⑨ 石介徂徕讲学时，以《易》授众，且将《易》学提高到安抚天下之乱的高度，“《易》不作，天下至今乱不止”。^⑩ 王安石本人撰有《卦名解》《九卦论》等易学论述，并且认为“《易》之为书，圣人之道于是乎尽矣”。^⑪ 但是《易经》未成为此次经书重修的选择，其中重要的原因依然与变法有关。变法着力于构建先王秩序，而《易》中的辩证思想却阻挡其进入重注“三经”系列。这可以从一些史料中找到依据。熙宁六年，学舍革新，学制更新，《宋史》载刘摯上疏曰：“治天下者，遇人以君子、长者之道，则下必有君子、长者之行而应乎上”。^⑫ 王安石本人也曾说：“凡欲美风俗，在长君子，消小人，以礼义廉耻由君子出故也。《易》以《泰》者通而治也，《否》者闭而乱也。闭而乱者，以小人道长；通而治者，以小人道消”。^⑬ 对于《礼记》，王安石也持批评态度。早在神宗初年，王安石经筵侍讲时就提及《礼记》“数难记者之非是”。^⑭ 《礼记》被认为不当“法”，这也是其被排除于王氏三经序列之外的原因。

最终选定的三经，不难看出是王安石为政之务的“代言”。我们始终不能忽视王安石的身份是执政宰辅。此次变法在理财方面以青苗法为主，《周官新义》即与此呼应。王安石在给曾公亮的书信中言及青苗事时说道：“一部《周礼》，理财居其半”。^⑮ 对于《周礼》的选择也可从日常行为中找到依据。熙宁三年群臣奏议中，韩琦奏引《周礼》“丧纪无过三月”等语反对青苗法，范镇也参与到此次

^① 永瑢等：《四库全书总目》，中华书局 1965 年版，第 220 页。

^② 马宗霍：《中国经学史》，上海书店 1984 年版，第 121 页。

^③ 《宋史》，第 10550 页。

^④ 曾枣庄等主编：《全宋文》第 101 册，上海辞书出版社 2006 年版，第 188 页。

^⑤ 《宋史纪事本末》，第 371 页。

^⑥ 范能濬编集：《范仲淹全集》，凤凰出版社 2004 年版，第 86 页。

^⑦ 欧阳修：《文忠集》卷 14，《文渊阁四库全书》第 1102 册，上海古籍出版社 1987 年版，第 121 页。

^⑧ 程颐、程颢：《二程文集》卷 8，《文渊阁四库全书》第 1345 册，上海古籍出版社 1987 年版，第 675 页。

^⑨ 石介：《徂徕石先生文集》，中华书局 1984 年版，第 223 页。

^⑩ 《徂徕石先生文集》，第 79 页。

^⑪ 《王文公文集》，第 401 页。

^⑫ 《宋史》，第 10855 页。

^⑬ 《资治通鉴长编纪事本末》，第 1895 页。

^⑭ 毕沅编著：《续资治通鉴》，中华书局 1957 年版，第 1629 页。

^⑮ 《王文公文集》，第 97 页。

群臣奏议当中。王安石当时的回答是：“镇所言，若非陛下略见《周礼》，有此，则岂得不为愧耻”。^①作为礼制的维护者，《周礼》在当时的社会制度中发挥着重要的作用，宋廷中引《周礼》言“政事”也较为常见。《续资治通鉴长编》卷218载神宗熙宁三年十二月朝中言说募兵多浮浪，喜闹乱。王安石说：“《周官》，国之勇士之士，属于司右，有事则可使为选锋，又令壮士有所羁属，亦所以弭难也。”^②即以此来说明募兵不可全无。《宋史·吕大防传》载神宗熙宁四年王安石“议遣使诸道，立缘边封沟”。^③范育和吕大防以《周礼》只立“中国”封沟为据，拒绝在夷狄蕃国间立封沟。同年，王安石和文彦博谈及军队劝奖习艺。王安石认为应该设置相关条例，文彦博以端午粽子上册一事进行取笑。随后，王安石引用《周礼》：“周公制礼，笾豆贵贱皆有数。笾豆之实，菹醢果蔬，皆有常物”，^④以此来说明即便是笾豆之类的小事，也需要以礼约之。当时的士大夫引《周礼》言政的习惯也是将《周礼》进行重注的原因。变法在“法先王”思想的指导下展开，王安石用人以得“先王之道”为标准。日后的三经修撰而与之渐生嫌隙的吕惠卿，王安石向神宗举荐其时说的即是“能学先王之道而能用者，臣独见惠卿而已”。^⑤“法先王”始终是经书选择的根本依据，《诗经》《尚书》历来被视为圣王之言：“《诗》《书》、执礼，皆雅言也”。^⑥司马迁在《太史公自序》中也说：“《书》记先王之事，故长于政”。^⑦最终选择三经也是王安石通经思想的执行。陆佃在《答崔子方秀才书》中记录安石之言“学者求经，当自近者始。学得《诗》，然后学《书》；学得《书》，然后学《礼》”。^⑧他认为《诗》《书》《礼》三经是有排序的先后的。《诗经》受到王安石的特别重视。陆游《家世旧闻》中记载祖父陆佃去金陵拜谒王安石时看到其家有《诗正义》一部，“揭处悉已漫坏穿穴，盖翻阅频所致。介甫观书，一过目尽能，然犹如此”。^⑨《老学庵笔记》也言：“先左丞言，荆公有《诗正义》一部，朝夕不离手，字大半不可辨”。^⑩宋代的解经总体而言是思想的传达与价值的塑造，以“合礼仪”“序善恶”作为价值导向，证明王氏经学涉及政治事功颇深。

四、他者的“反映”

王安石早在读书应举时期，就对儒家经典抱以致用的态度。仁宗景祐三年（1036年），他随父宦游时写下“谁将天下安危事，一把诗书子细论”的诗句，^⑪年仅十几岁就已意识到根据儒家典籍来研讨天下安危大事。在舒州通判任上所写的《发廪》则以《诗》篇警策执政者：“愿书七月篇，一寤上聪明”。^⑫王安石将经书看作“古代圣王之政的记载，道即在政之中，先王是圣与王合一的理想人格，经书是道与政、理与事合一的宝典”。^⑬以《三经新义》的修撰为标志，王安石以注经文本

^① 《资治通鉴长编纪事本末》，第2183页。

^② 《续资治通鉴长编》，第5299页。

^③ 《宋史》，第10845页。

^④ 《续资治通鉴长编》，第5401页。

^⑤ 《资治通鉴长编纪事本末》，第1968页。

^⑥ 刘宝楠：《论语正义》，中华书局1990年版，第269页。

^⑦ 司马迁：《史记》，中华书局1959年版，第3297页。

^⑧ 《全宋文》第101册，第188页。

^⑨ 陆游：《家世旧闻》，中华书局1993年版，第194页。

^⑩ 陆游：《老学庵笔记》，三秦出版社2003年版，第22页。

^⑪ 刘乃昌、高洪奎：《王安石诗文编年选释》，山东教育出版社1992年版，第117页。

^⑫ 《王安石诗文编年选释》，第26页。

^⑬ 李祥俊：《王安石的经学观与经学解释学》，《中国哲学史》2002年第4期，第75页。

实践了“圣人之术，修其身，治天下国家，在于安危治乱，不在章句名数焉而已”的实用经学观。^①

与“新法”紧密相关的“新学”在历代得到不同的评价。《宋史》曰：“安石传经义，出己意，辩论辄数百言，众不能诎”。^② 曾参与变法后又以保守派面目出现的“洛学”代表程颐，对“王学”的批评不留余地：“介甫之学，佗便只是去人主心术处加功，故今日靡然而同……所谓一正君而国定也。此学极有害”。^③ 随着北宋政局的变动和学术气息的改变，一向尊崇王安石的陈瓘也转变态度，批判《三经新义》托先王之言，只为变法立论，“安石欲变宿卫之法，先于经义创立新说，然后造为神考圣训，谓当急变其法。盖托于先训，则可必圣主之遵行；文以经术，则可以禁士大夫之窃议”。^④ 晁说之批评王安石本人的同时也强烈抨击“新学”，认为其“溺于传会穿凿之论”。^⑤ 元祐党争是新旧两党政权交替的关键点，此后王氏“新学”受到更加猛烈的抨击。二程弟子杨时批评王学，“王金陵力学而不知道，妄以私智曲说眩瞀学者耳目”。^⑥ 朱熹认为神宗让王安石造《三经义》“意思本好。只是介甫之学不正，不足以发明圣意为可惜耳”。^⑦ 王夫之对“新法”以及王安石本人也持全面否定的态度，“安石之允为小人，无可辞也”，“神宗之误，在急以贫为虑，而不知患不在贫，故以召安石聚敛之谋，而敝天下”。^⑧ 毕沅在《续资治通鉴》中说道：“安石秉政五年，更法度，开边疆，老成正士，废黜殆尽，僥幸巧佞，超进用事，天下怨之”。^⑨ “新学”是“新法”的理论基础。保守派及其追随者对于“新法”的不满也转移到了“新学”上。二者联动造成包括《诗经新义》在内的《三经新义》在宋代得到的评价多趋于负面。

与其他儒家经典注本不同，《诗经新义》与《周官新义》《尚书新义》是为北宋政治变革运动服务的，其注本带有鲜明的时政指向性。在“新学”遭遇全面“围攻”的宋代，亦有人为“新学”鸣不平。左谏议大夫冯澥在弹劾蔡京时指出崇宁以来学术沦为党争之弊，王氏之学与元祐之学皆有所取之处，尽管造成天下之说雷同，但“以安石之说为邪说，则过矣”。^⑩ 陆九渊以同邦之谊褒扬王安石法先王明大道，但贬责其学“不足以遂斯志，而卒以负斯志；不足以究斯义，而卒以蔽斯义也”。^⑪ 尽管徽宗崇宁年间“安石配飨孔子庙”，^⑫ 但南渡以后，高宗认为天下之乱生于安石。^⑬ “新学”被斥为“邪说害正”，这种情况持续近百年。直到清代，尊崇“乡贤”的临川同乡李绂在《书〈辨奸论〉后》《书〈邵氏闻见录〉后》等文章中通过考证为王安石“正名”。全祖望亦称“荆公解经，最有孔、郑诸公家法，言简意赅”。^⑭ 蔡上翔《王荆公年谱考略》认为王安石受到抨击是因为“新法”而不是“新学”，“荆公之学，原本经术……然其后卒以新法误天下。而为当时所排击，后世所口实，则非公

^① 《王文公文集》，第 94 页。

^② 《宋史》，第 10550 页。

^③ 程颢、程颐：《二程集》，中华书局 1981 年版，第 50 页。

^④ 程元敏：《三经新义辑考汇评》，（台）“国立”编译馆 1964 年版，第 695 页。

^⑤ 晁说之：《景迂生集》卷 1，《文渊阁四库全书》第 1118 册，上海古籍出版社 1987 年版，第 20 页。

^⑥ 杨时：《龟山集》卷 17，《文渊阁四库全书》第 1125 册，上海古籍出版社 1987 年版，第 272 页。

^⑦ 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局 1986 年版，第 2694 页。

^⑧ 刘韶军译注：《宋论》，中华书局 2013 年版，第 441、447 页。

^⑨ 《续资治通鉴》，第 1753 页。

^⑩ 黄以周等辑注：《续资治通鉴长编拾补》，中华书局 2004 年版，第 1717 页。

^⑪ 陆九渊：《象山集》，《文渊阁四库全书》第 1156 册，上海古籍出版社 1987 年版，第 423 页。

^⑫ 《宋史》，第 369 页。

^⑬ 吕祖谦：《东莱集》，《文渊阁四库全书》第 1150 册，上海古籍出版社 1987 年版，第 80 页。

^⑭ 黄宗羲原著，全祖望补修：《宋元学案》，中华书局 1986 年版，第 3252 页。

所学之谬。谋国之过也”。^①晚清时局动荡，经世致用成为社会普遍诉求。梁启超先生对荆公经学给予了正面的评价：“荆公之学术，内之在知命厉节，外之在经世致用”。他认为解经应“发古人未发之奥，不特为‘六经’注脚，且将为‘六经’羽翼”，而“以此道治经者，创于先汉之董江都、刘中垒，而光大之者荆公也”。^②以历史发展的眼光看，包括《诗经新义》在内的《三经新义》改变了汉唐重注疏、重训诂的旧式注解体例，将哲学思辨精神和政治理想传达到注本当中，在宋代疑经思潮中成为独树一帜的学派。从儒学发展的角度而言，以《三经新义》为代表的荆公新学重视儒家传统的德性精神，同时用实践理性不断强化道德意识。既重“内圣”又主“外王”的“新学”似乎被排除在了主流思想之外。但是，“经世致用”的思想在后世的历史巨变中多次得到新的回应。

对于传统经学的关注，不仅仅是学术的整理与研究，更重要的是立足于当下，在中华传统文化的创造性转化和创新性发展之中，再一次回到历史的语境中，重新审视经典文本与政治话语之间的互动，关注传统文本如何在特定的历史时期中形成自己的话语策略。《诗经新义》从政治的角度而言，是思想统治“一道德”政策的执行，在当时受到诸多抨击。从经学的角度而言，是王安石“通经致用”思想的贯彻。儒家将“内圣”与“外王”作为德性精神的具体描述。《诗经新义》承载着思想家王安石的“内圣”思想，也传达着政治家王安石的“外王”意识。这种思想意识的复杂性，也使得《诗经新义》成为《诗》学发展史上特别“另类”的存在。

(责任编辑：左杨)

A Discussion on the Construction of the “Discourse Strategy” in the Annotation Texts of *The Book of Songs*—Based on the Analysis on *New Meanings of the Book of Songs*

Li Xueying

Abstract: The interpretation of the texts of Confucian classics and its styles can be used to observe the true intentions and deep thoughts of the scholiasts. Wang Anshi praised *The Preface to The Book of Songs*. His interpretation of the book not only absorbed the political classics strategy since the Han Dynasty from the perspective of a scholar, but also expressed political ideals as a reformer at the important historical juncture of Xining Reform. This paper is focused on the interactive relationship between political and classic texts, so as to examine how *New Meanings of the Book of Songs* formed the discourse strategy of the annotations of *The Book of Songs* under the guidance of “unifying morality”.

Keywords: text of Confucian classics; *New Meanings of the Book of Songs*; unifying morality; discourse strategy

① 《王荆公年谱考略》，第111页。

② 梁启超著，汤志钩、汤仁泽编：《梁启超全集》第6册，中国人民大学出版社2018年版，第470页。