臺大中文學報　第四十七期
2014 年 12 月　　頁 47～88
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

王安石以「法」解《詩》的詮釋精神與特質

黃　忠　慎*

提　　要

政治史上的王安石是極具爭議性的人物，其引導的熙寧變法，規模宏大，但功過始終難以定論。《詩經》學史上的王安石以矜誇新義著稱，但論及其領銜著作的《詩經新義》之成就與價值，古今學者給予的評價並不一致，然整體而言仍以負面性的批判居多。由於《詩經新義》是熙寧變法下的產品，故本文探究王安石解《詩》的詮釋精神與特質，從政治史、學術史、經學史等多重面向來進行考察，不僅要關注《詩經新義》，也將《周禮新義》與《文集》視為重要文本，以求真相能真實浮現。根據本文的研究，王安石為了貫徹朝廷統一經義，以使義理歸一的要求，故《詩經新義》以「法」解《詩》的意圖相當明確；為了落實其經典致用化的理念，王安石一方面在解釋的細部內容中不斷自出新義，一方面又尊《序》以為解《詩》法式，且又將三百篇與《禮》結合，提出「《詩》、《禮》相解」的主張，而《詩》、《禮》相解也是王安石天道性命學說的發揮。當然，既要保守，又要創新，《詩經新義》中必然出現牽強附會的解釋，其引起研《詩》學者的譏評，也是可以預期的。

關鍵詞：王安石、《詩經新義》、《詩序》、以法解《詩》、以《禮》解《詩》

本文於 103.09.15 收稿，103.12.03 審查通過。
＊國立彰化師範大學國文系特聘教授。
DOI:10.6281/NTUCL.2014.12.47.02

The Spirit and Characteristics of Wang An-Shi's Interpretation of the *Classic of Poetry* with Law

Huang Chung-Shen*

Abstract

Wang An-Shih is a controversial figure in Chinese political history. His Xi-Ning Reform Movement is on a grand scale, but it is difficult to conclude whether it is a more positive or negative influence. In the history of *Classic of Poetry* studies, Wang is well-known for his pride in his innovative interpretation, but his *New Interpretation of the Classic of Poetry* receives far more criticism than praise. In view of the fact that the *New Interpretation* is a product of the Xi-Ning Reform Movement, this study investigates its spirit and characteristics from the aspects of political history, academic history, and history of studies on Confucian classics. Besides the *New Interpretation*, this study also scrutinizes Wang's *New Interpretation of the Rites of Zhou* and the *Collection of Wang An-Shi's Articles*. The findings demonstrate that Wang An-Shi's intention of interpreting the *Classic of Poetry* with law is to carry out the imperial government's policy of unifying the interpretations of the *Classic of Poetry*.

***Keywords*: Wang An-shi, *A New Interpretation of the Classic of Poetry*,**
***The Commentary on the Classic of Poetry*,**
to interpret the *Classic of Poetry* with law,
to interpret the *Classic of Poetry* with the *Rites*

---

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

王安石以「法」解《詩》的詮釋精神與特質

黃　忠　慎

一、前　言

王安石（字介甫，號半山，1021-1086）是北宋時期著名的政治家、思想家和文學家，江西臨川人，慶曆二年（1042）進士第四名，[1] 曾任簽書淮南判官、鄞縣知縣、舒州通判、提點江東刑獄。宋神宗（1068-1085 在位）即位後，於熙寧二年（1069）二月拔擢王安石為右諫議大夫、參知政事，開始推行新法，越年（1070），晉升為同中書門下平章事，新法全面啟動，史稱「熙寧變法」。這是中國古代規模最大的一次社會改革運動。

王安石的變法是中國政治史與學術史上的大事，其先於熙寧二年創「制置三司條例司」，作為主持變法計畫的總機構，再將其職務歸併入中書省，接著先後推出均輸、青苗、免役、農田水利、市易、保甲養馬、方田均稅、免行錢、手食……諸法，堪稱為一場全面性的大改革。其中在教育方面，除了提出「太學三舍法」，以官學平日考核作為選拔人才的依據，更在熙寧四年（1701）改革貢舉法，廢明經諸科，存進士，又廢除舊有進士科考試項目，經典大義與時務策同等重要。[2] 熙寧六年（1703），朝廷設經義局，王安石兼任經義局提舉，

---

1 龔延明、祖慧：《宋登科記考》（南京：江蘇教育出版社，2005 年 9 月），第 1 冊，頁 189。

2 相關資料可參元・脫脫等：《宋史》（北京：中華書局，1977 年 11 月），第 30 冊，卷 327，頁 10541-10553。漆俠：《王安石變法》（上海：上海人民出版社，1959 年 3 月），頁 83-93。陳致平：《中華通史》（臺北：黎明文化事業公司，1977 年

神宗囑咐王安石，希望藉由學術的統一，進而整合言論思想、道德倫理，使其歸於一道。[3] 王安石受命，與呂惠卿（1032-1111）、王雱（1044-1076）諸人於熙寧八年（1075）撰成《書義》、《詩義》、《周禮義》（學界慣稱《尚書新義》、《詩經新義》、《周禮新義》），[4] 由於王安石本人主導經義的撰作方向，因此這三部書籍之總成著作歸於王安石之名。此三部解經之作統稱為《三經新義》，書成後頒佈於學官。《三經新義》具有配合教育、科舉制度改

9月），第5冊，頁257-285。案：此處所謂經典指的是任選《詩》、《書》、《易》、《周禮》、《禮記》中的一種，謂之「本經」（《通考》《宋史》作「大經」），並兼治《論語》、《孟子》，謂之「兼經」。經典考試只求通曉經文主旨大義，不必局限於注疏之講說。詳漆俠：《王安石變法》，頁87。

3 《文獻通考・選舉考四》載王安石之言曰：「今人材乏少，且其學術不一，一人一義，十人十義，朝廷欲有所為，異論紛然，莫肯承聽，此蓋朝廷不能一道德故也。」元・馬端臨：《文獻通考》（北京：中華書局，1986年9月），上冊，卷31，頁293。另據李燾（1115-1184）之記載，熙寧五年（1072）正月，「上曰：『經術，今人乖異，何以一道德？卿有所著可以頒行，令學者定於一。』安石曰：『《詩》已令陸佃、沈季長作義。』上曰：『恐不能發明。』王安石曰：『臣每與商量。』……乃曰：『朕欲卿錄文字，且早錄進。』安石曰：『臣所著述，多未成就，止有訓、誥文字，容臣綴緝進御。』」宋・李燾：《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1995年4月），第17冊，卷229，頁5570-5575。

4 晁公武謂《新經尚書義》：「皇朝王雱撰。雱，安石之子也。熙寧六年命呂惠卿兼修國子監經義，王雱兼同修撰，王安石提舉而雱董是經，頒於學官，用以取士。」又謂《新經毛詩義》：「皇朝熙寧中置經義局，撰《三經義》，皆本王安石說。《毛詩》先命王雱訓其辭，復命安石訓其義，書成，以賜太學，布之天下以取士云。」又謂《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〉。」分見宋・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10月），第1冊，卷1，頁57；卷2，頁67、81-82。案：晁氏指出了《三經新義》檯面上的核心人物，實際上參與修撰者眾多，根據程元敏〈三經新義修撰人考〉之研究，包括檢討余中等十二人、同修撰王雱等二人、修撰呂惠卿一人、提舉王安石一人、可能參與撰事者——知名者王子韶等六人，不知名者國子監直講若干人，且《三經新義》雖號稱為奉敕修撰，其實乃王氏一家之學。詳程元敏：《三經新義輯考彙評（二）——詩經》（臺北：國立編譯館，1986年9月），頁377-417。

革的意義，也可視為呼應學者於北宋初期批判傳統注疏之學、請求朝廷更新經典釋義的建議。[5] 由於有官方力量的支持，《三經新義》很快成為士子學習的對象。根據晁公武（1105-1180）所言，《三經新義》「獨行於世者六十年」。[6]

在學術史上，王安石新經學所獲得的評價不一，宋人黃庭堅（1045-1105）斥其《詩經新義》棄詩之大旨，喜以穿鑿之語論詩發興之詞，[7] 楊時（1053-1135）謂其分析文字之偏旁以取義理，「如此豈復有詩」？[8] 對於《三經新義》作為科舉用書，林之奇（1112-1176）上書言：「王氏三經，率為新法地。晉

5 有關宋初經學發展的新風貌可參馮曉庭：《宋初經學發展述論》（臺北：萬卷樓圖書公司，2001 年 8 月），頁 78-94、225-230。

6 晁公武介述《新經尚書義》：「士或少違異，輒不中程，由是獨行於世者六十年，而天下學者喜攻其短，自開黨錮之禁，世人羞稱焉。」《郡齋讀書志》，第 1 冊，卷 1，頁 57。案：晁氏之言適用於整部《三經新義》，又，《三經新義》早已亡佚，今人程元敏所著之《三經新義輯考彙評》，全力勾輯佚文，在學界已有定評，而在《詩經新義》方面，邱漢生（1912-1992）輯校之《詩義鉤沉》（北京：中華書局，1982 年 9 月）對於原書之復原亦有貢獻，但以其完整度遠不如程元敏之作，故本文引述《詩經新義》，使用程氏《三經新義輯考彙評（二）——詩經》本。

7 黃庭堅〈大雅堂記〉：「彼喜穿鑿者，棄其大旨，取其發興，於所遇林泉人物、草木魚蟲，以為物物皆有所託，如世間商度隱語者，則子美之詩委地矣。」宋‧黃庭堅：《山谷集》，影印《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年 8 月 -1986 年 3 月），第 1113 冊，卷 17，頁 163：22a。李樗：「黃魯直〈大雅記〉云：『竊以為不特讀子美之詩如此，王氏之於《詩》以為陵有小大前後之序，則古人之詩無乃委地乎？此不可不戒也。』」宋‧李樗、黃櫄：《毛詩李黃集解》，影印《文淵閣四庫全書》，第 71 冊，卷 21，頁 409：13a。案：上述黃氏之文並未明確指出穿鑿者為誰，程元敏則以李樗所引黃庭堅文作為《詩經新義》解〈菁菁者莪〉之「評」，又於〈諸家評論及載引佚文按書分條考計〉云：「黃庭堅，《豫章集》，……謂其人治《詩》喜穿鑿，物物皆說為有所寄託，正是評王荊公《詩》學；亦見《李黃解》引，云乃評王氏（安石），得之。」《三經新義輯考彙評（二）——詩經》，頁 143、335。

8 楊時：「大抵今之說《詩》者，多以文害辭。非徒以文害辭也，又有甚者，分析字之偏傍以取義理，如此豈復有詩？孟子引『天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。』『故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。』其釋詩也，於其本文加四字而已，而語自分明矣。今之說《詩》者，殊不知此。」宋‧楊時：《龜山集》，影印《文淵閣四庫全書》，第 1125 冊，卷 10，頁 204：31b-205：32a。

人以王、何清談之罪，深於桀、紂。本朝靖康禍亂，考其端倪，王氏實負王、何之責。在孔、孟書，正所謂邪說、詖行、淫辭之不可訓者。」[9] 朱熹（1130-1200）則云：「王氏新經儘有好處，蓋其極平生心力，豈無見得著處？」[10] 清初黃宗羲（1610-1695）編纂《宋元學案》，原未將王安石學術與蘇氏蜀學納入介述對象，全祖望（1705-1755）則將兩者一併打入雜學行列，而於〈荊公新學畧序錄〉云：「荊公《淮南雜說》初出，見者以為《孟子》。老泉文初出，見者以為《荀子》。已而聚訟大起。《三經新義》累數十年而始廢，而蜀學亦遂為敵國。上下〈學案〉者，不可不窮其本末也。且荊公欲明聖學而雜于禪，蘇氏出于縱橫之學而亦雜于禪，甚矣西竺之能張其軍也！述〈荊公新學〉及〈蜀學畧〉。」[11] 整體而言，古人對於「荊公新學」仍以持負面意見者居多。

晚近學者可以較無消極的理解前見，[12] 其評論當可相對客觀，例如洪湛侯

9 《宋史》，第 37 冊，卷 433，頁 12861。

10 《朱子語類》記載：「『王氏新經儘有好處，蓋其極平生心力，豈無見得著處？』因舉書中改古注點句數處，云：『皆如此讀得好。此等文字，某嘗欲看一過，與摭撮其好者而未暇。』」宋・黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987 年 1 月），第 8 冊，卷 130，頁 3099。

11 清儒王梓材（1792-1851）於此加一案語：「是條〈序錄〉兼蜀學而言之，謝山以其並為雜學，故列之〈學案〉後，別謂之〈學畧〉云。」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 12 月），第 4 冊，卷 98，頁 3237。

12 根據德國海德格爾（Heidegger, Martin, 1889-1976）的意見，「解釋」本來就具有「前理解」（pre-understanding）之存在，因為人存在於世界之中，這個世界包括了文化、傳統、習俗。人們因為有了這些文化、傳統、習俗，才可能進行理解。這樣的理解前見具有歷史性、流動性和開放性，通過啟發、指導、制約、限定等方式影響著讀者對具體作品的解讀。不過，如果我們將前理解區分為積極的與消極的兩種，則誠如研究者所言，積極的前理解因為充分，並與文本發生時的視域相融合，而使讀者對文本產生正確的、符合原文精神與旨要的理解，至於消極的前理解則因自身不夠充分，或雖然很充足，卻與文本本身的視域發生偏離，如此將導致對文本的誤讀。分詳海德格爾著，陳嘉映、王慶節合譯：《存在與時間》（北京：三聯書店，1987 年 12 月），頁 181-188；成瀅：〈前理解與文本的解讀及翻譯〉，《社科縱橫》21 卷 6 期（2006 年 6 月），頁 156。

（1928-2012）歸納《詩經新義》有「銳意革新，影響巨大」、「自出己章，不用舊解」、「解釋詞句，得失互見」等三大特點，在第三個特點方面，好處是「詩篇的通義或是章句的詮釋，往往都有非常精彩的說解」，缺點則有「以文害辭」、「糾纏字義」、「分析繁碎」、「引喻失義」、「穿鑿附會」等實例。[13] 戴維（1965-2011）則云：「王安石《詩義》的精妙之處，任誰也不可抹殺的。《詩義》之所以有一些過人之處，客觀原因主要是慶曆以來所形成的經學時勢，主觀原因主要有兩點，一者是王安石本人以及參與者的識見……，二者是態度認真，《詩義》開始於熙寧五年前，至八年才告完成，歷時較久，參與者也眾，但《詩義》卻一再修改，可見其態度之認真。」[14] 洪氏歸結出《詩經新義》的優缺點，戴氏承認王安石說《詩》有其精妙之處，可見兩位都有意跳脫既有之評議框架，而持平面對古人著作，但作為通史著述之作者，二人都將重心置於王氏「新義」方面的表現，對於全書的詮釋精神似較缺少深入之考論，在此情形之下，其評述顯得稍顯粗率、空洞，[15] 也是可以預知的結果。

---

13 詳洪湛侯：《詩經學史》（北京：中華書局，2002 年 5 月），上冊，頁 312-323。

14 戴維：《詩經研究史》（長沙：湖南教育出版社，2001 年 9 月），頁 282。

15 例如元人方回（1227-1307）、清人何焯（1661-1722）都非常推崇王安石的解說〈七月〉，洪湛侯直接表明，王安石之論「僅是根據《毛詩序》的調子生發鋪敘而成，並沒有一點新意」。在肯定王氏成就之時，洪氏謂有些例子可以看出王安石釋詩，「並不像想像中那樣死板、固執和偏激，有時也還是相當圓通的」，而其所舉之例僅〈七月〉釋「剝棗」一條，而此恰亦為皮錫瑞（1850-1908）用以批評「宋人新說之不可信如此」之例。在影響方面，洪氏言及吳闓生《詩義會通》解〈魯頌・泮水〉劉瑾語，僅以「或亦曾受王安石的啟迪」一語帶過。詳洪湛侯：《詩經學史》，上冊，頁 314-315。清・皮錫瑞：《經學通論》（臺北：河洛圖書出版社，1974 年 12 月），「二，《詩經》」，頁 64，「論鳥獸草木之名當考毛《傳》、《爾雅》、陸《疏》而參以圖說目驗」條。又如戴維謂：「現存的《詩義・序》說：整個〈頌〉都不足形容神宗的學與德，並引《詩經》文句以贊頌，其解經不忘頌上，偏離解經正道則是一定的，不穿鑿才怪。」又謂《詩義》「雖因與政治過分密切而至有穿鑿之勢，但在當時取得官學地位，並非完全依賴王安石政治上的勢力，而是自有其精妙之處，連大儒朱熹作《詩傳》，也有多處贊同王說」。在論及《詩經新義》的影響力時，戴維言及《詩義》的執筆人之一陸佃（1042-1102）有《埤雅》之作，其「訓

或謂王安石對於典籍的詮釋與應用，肇因於新舊黨爭而起的儒家學術正統詮釋權之爭，[16] 事實上，王安石與宋神宗從開始推動變法之始，即持有「變風俗，立法度」之觀念，由本文前引《續資治通鑑長編》、《文獻通考‧選舉考四》之所載，可知安石於熙寧二年正月初見神宗時即已提出此一見地，當時尚未開始實施變法。[17] 亦即，《三經新義》的編輯，是落實王安石理念的具體措施，開始於新舊黨對立爭端大熾之前，主要是神宗與王安石共同主張要「一道德」所致。此外，王安石《三經新義》實踐了兩漢以來通經致用的要求，[18] 而新學對於當代士子的影響，固然是在政治力的強勢推動之下造就的，但著作之內容卻在政治與學術之間取得了某種程度的平衡；其缺陷當然不容諱言，但可見著的學術勝處亦不宜因政治立場的關係而遭到漠視，而在合理評價王安石《詩經新義》之時，其詮釋三百篇的精神與特質是需要先被探索、清理出來的。

二、以「法」解《詩》的意圖

以儒學經書為主的傳統經典教育，建構在以孝親敬長、人格涵養為首務的

釋名物，略於形狀而詳於名義，依偏旁形聲，探求得名由來。其法多取王安石《字義》，故多穿鑿。由於宋人說《詩》重義理而忽名物，所以此書存在的價值較大。」詳戴維：《詩經研究史》，頁 279、283。

16 詳林菁菁：《王安石對於典籍之詮釋與應用》（臺北：花木蘭文化出版社，2012 年 9 月），頁 103-105。

17 案：王安石執政之前，神宗已經裁減宗室的冗費，開始了局部的改革。熙寧元年（1068）四月，神宗詔安石越次入對，討論治術問題。二年（1069）正月，神宗與安石二人針對政經問題交換意見。二月，神宗不顧阻力，堅持拔擢王安石為參知政事，變法由此開始。詳清‧顧棟高：〈王荊國文公年譜〉，收於宋‧詹大和等著，裴汝誠點校：《王安石年譜三種》（北京：中華書局，2006 年 6 月），卷中，頁 69-74；漆俠：《王安石變法》，頁 83。

18 皮錫瑞謂漢儒：「尊信六經之學可以治世，孔子之道可為弘亮洪業、贊揚迪哲之用。朝廷議禮、議政，無不引經；公卿大夫士吏，無不通一藝以上。雖漢家制度，王霸雜用，未能盡行孔教；而通經致用，人才已為後世之所莫逮。」清‧皮錫瑞：《經學歷史》（臺北：藝文印書館，2000 年 11 月），頁 9-10。

內聖工夫上，並由此推擴出經世致用的外王目標，這是多數傳統中國知識人共有的、終身信守不渝的讀經理念，可能也是其皓首窮經的一大動機。[19] 王安石的解經活動由於與政治事業有關，故其著書的第一目的是在經世致用，其次則是在詮釋內容中追求內向的道德心性之理。當然，只要「論及致用，必然涉及到『事業』」，[20] 若以經典出自聖人之手，而解經的宗旨是「以為天下利」，[21] 則王安石戮力從事的解經活動，在他自己看來，必然是一種神聖的事業。

在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。透過經典文本的薰陶染習，可以讓聖賢義理深入人心，由此而改變盤駐世人心中已久的陳舊觀念，再進而改變人們的外在行為，以達到經世之目的。這種想法也許正符合神宗的要求，甚或這就是神宗變法的緣起與目的，蓋神宗亟欲變法改革時政，最重視的便是「一道德」，而經過君臣三次的討論，終於理出一個具體的共識：要「一道德」，必須由官方主導經義的編修，以朝廷所訂的「標準本」來統一經典義理的詮釋。[22] 接著，神宗在熙寧六年（1073）主動

19 詳拙著：《詩書教學與研究》（臺北：文津出版社，2013 年 9 月），頁 122-123。

20 引文為夏長樸語，有關王安石的追求致用與「事業」之間的關係，可參夏長樸：《李覯與王安石研究》（臺北：大安出版社，1989 年 5 月），頁 156-159。

21 《周易‧繫辭上》：「備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人。」魏‧王弼，晉‧韓康伯注，唐‧孔穎達疏：《周易正義》，收於《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1976 年 5 月），第 1 冊，卷 7，頁 157：29b。

22 熙寧二年（1069）正月，王安石謂神宗，學術不一，十人十義，此蓋朝廷不能一道德之故。此事已見前引，茲不贅。同年二月，王安石拜參知政事，「上謂曰：『人皆不能知卿，以為卿但知經術，不曉世務。』安石對曰：『經術正所以經世務，但後世所謂儒者，大抵皆庸人，故世俗皆以為經術不可施於世務爾。』上問：『然則卿所施設以何先？』安石曰：『變風俗，立法度，正方今之所急也。』上以為然，於是設制置三司條例司。」同註 9，第 30 冊，卷 327，頁 10544。可知王安石以為經術可以用來經理人世間的各項事務，而經理的首要之務即為「變風俗，立法度」。五月，神宗又談起「一道德」之事：「五月甲午，上謂安石等曰：『蔡確論太學試，極草草。』馮京曰：『聞舉人多盜王安石父子文字，試官惡其如此，故抑之。』上曰：『要一道德，若當如此說，則安可臆說？《詩》、《書》法言相同者，乃不可改？』安石曰：『「柔遠能邇」，《詩》、《書》皆有是言，別作言語不得。臣觀佛書，

提起由朝廷編修經書，統一經義，以求「使義理歸一」，[23] 而王安石亦有自知之明，即使有神宗的支持，天下之人對於變法一事仍不免心有疑慮。眼見反對勢力龐大，洶洶然朝著自己而來，王安石乃以盤庚遷殷一事為喻，表明自己變法的決心，以及動機的正當性。[24]

從《三經新義》的修纂緣由，可知王安石重新詮解經義的目標，即是在貫徹其長期以來「一道德」的理念。王氏對於《禮記》向有不滿之意，其講《禮記》，數難《記》者之是非，[25] 但王氏新學所揭示的「一道德以同風俗」的最高理想卻是來自《禮記》，[26] 其本人在回覆王深甫時亦有如下之言：

乃與經合，蓋理如此，則雖相去遠，其合猶符節也。』上曰：『佛，西域人，言語即異，道理何緣異？』安石曰：『臣愚以為，苟合於理，雖鬼神異趣，要無以易。』上曰：『誠如此。』」《續資治通鑑長編》，第 17 冊，卷 233，頁 5659-5660。

23 史書記載，熙寧六年（1073）三月庚戌，「命知制誥呂惠卿兼修撰國子監經義，太子中允、崇政殿說書王雱兼同修撰。先是，上諭執政曰：『今歲南省所取，多知名舉人；士皆趣義理之學，極為美事。』王安石曰：『民未知義，則未可用，況士大夫乎？』上曰：『舉人對策，多欲朝廷早修經義，使義理歸一。』」《續資治通鑑長編》，第 17 冊，卷 243，頁 5917。

24 王安石〈答司馬諫議書〉：「人習於苟且非一日，士大夫多以不恤國事、同俗自媚於眾為善。上乃欲變此，而某不量敵之眾寡，欲出力助上以抗之，則眾何為而不洶洶然？盤庚之遷，胥怨者民也，非特朝廷士大夫而已。盤庚不為怨者故改其度，度義而後動，是而不見可悔故也。」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 4 月），中冊，卷 36，頁 1234。

25 案：三《禮》中，王安石對於《禮記》最感不滿，史書記載：「（熙寧元年）十月壬寅，詔講筵權罷講《禮記》，自今令講《尚書》。先是，王安石講《禮記》，數難《記》者之是非。上以為然，曰：『《禮記》既不皆法言，擇其有補者講之，如何？』安石對曰：『陛下必欲聞法言，宜改它經。』故有是詔。」〈神宗皇帝‧王安石事跡上〉，宋‧楊仲良著，李之亮校點：《皇宋通鑑長編紀事本末》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006 年 12 月），卷 59，頁 1044-1045。

26 《禮記》：「司徒脩六禮以節民性，明七教以興民德，齊八政以防淫，一道德以同俗，養耆老以致孝，恤孤獨以逮不足，上賢以崇德，簡不肖以絀惡。」孔《疏》：「一道德以同俗者，道履蹈而行，謂齊一所行之道，以同國之風俗。」〈王制〉，漢‧鄭玄注，唐‧孔穎達疏：《禮記正義》，收於《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，第 5 冊，卷 13，頁 256：1a-257：3a。

> 某嘗以謂古者至治之世，然後備禮而致刑。不備禮之世，非無禮也，有所不備耳。不致刑之世，非無刑也，有所不致耳。……古者一道德以同天下之俗，士之有為於世也，人無異論。今家異道，人殊德，又以愛憎喜怒變事實而傳之。[27]

顯然神宗與王安石君臣二人都相信，要革新外在世界諸項事務之前，必先從內在思想觀念做起，而經書的編寫導向正是成為引領整場變法運動的一大關鍵。如何透過重新解釋經義達到所謂的「一道德」之效？從《宋史》記載安石「變風俗，立法度，最方今之所急也」之語，[28] 可見其樞紐就在所謂「變風俗，立法度」。「風俗」乃長期以來所造成，可變，但絕非一蹴可幾，「法度」之立，則較易藉由政治力量收到立竿見影之效，當然，所立的必然是期待可使風俗丕變的全新之法度。熙寧變法旨在興利除弊，當時雖已創立了許多新的法規、制度，但就其變「法」的精神而言，除了外在具體的法規條文、制度章則之外，還有另一種內在的精神要求，此即神宗所說的「一道德」，而且這才是治本之道。易言之，變正風俗、訂立法度固為當務之急，但仍須回到經術研習的基本面，從統一經典的義理解釋入手，借由經書的內涵力量，來教化士子，指引人心，如此，士子的思想、道德才能齊一，朝廷所立的法度才有可能獲得較為全面的支持，並進而安定社會、穩固政權。[29]

站在朝廷的立場，運用國家的力量，以統一的解經文本，將符合國家利益的意識型態灌輸給人民，這可稱之為思想上的「法」，而《詩經新義》正是以這種重「法」的精神來詮解詩文。如眾所知，「法」字涵義甚廣，其最主要者是指國家制定和頒佈的公民必須遵守之行為規則，如法度、刑法、法律、法規、

---

27 〈答王深甫書二〉，同註 24，中冊，卷 35，頁 1224。

28 同註 9，第 30 冊，卷 327，頁 10544。

29 劉復生：「從慶曆到熙寧，政治改革活動走過了一段曲折的路程，……就其本質來說，都是統治階級懍於社會危機而進行的自救運動。」劉復生：《北宋中期儒學復興運動》（臺北：文津出版社，1991 年 7 月），頁 149。

法典、憲法，引申為模範、標準之稱，又有可仿效之意，如法式、法帖等；[30]若以這些意涵為主要範圍，則在《詩經新義》中處處都可見出王安石以「法」解《詩》的意圖。作為官方頒布、推動之學術，《詩經新義》有如國家制訂頒行的律法，有意應試的讀書人必須按照其中的分析與詮釋來閱讀、理解三百篇；同時，若以「法」為處理事情的方式、辦法、手段之意，則《詩經新義》也蘊藏、揭示了詮經之道，書中展現的解讀方法是經過朝廷認證的可以依循的標準、規範，士子在熟悉、接受這一套模式之後，即可依此一途徑去詮解其他經典，以正確理解聖人大義。當然，這裏說的是著書的目標與原則，王安石必須在實際的解經過程與內容中作出示範，如此才能落實其經典致用化的理念。

三、尊《序》以為解《詩》法式

《三經新義》背負著立法度以「一道德」的政治現實需求，而上述有關「法」重要意涵和神宗與安石君臣所要求的「一道德」精神正相符合，這些「法」的意涵要能具體表現在《詩經新義》之中，王安石就沒有理由不尊重《詩序》所作的傳統詮釋。

《詩序》到處可見以政治教化解說詩文的現象，對於兩漢四家《詩》的學

30 《中庸》：「君子動而世為天下道，行而世為天下法，言而世為天下則。」朱《注》：「動兼言行而言，道兼法則而言。法，法度也；則，準則也。」宋・朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2008 年 9 月），頁 49-50。《管子》：「明主者，一度量，立表儀，而堅守之，故令下而民從。法者，天下之程式也，萬事之儀表也。」〈明法解第六十七〉，舊題東周・管仲著，黎翔鳳校注，梁運華整理：《管子校注》（北京：中華書局，2004 年 6 月），下冊，卷 21，頁 1213。《說文》：「灋，刑也。平之如水，从水；廌所以觸不直者；去之，从去。」段《注》：「刑者，罰辠也。《易》曰：『利用刑人，以正法也。』引伸爲凡模范之偁。木部曰：『模者，法也。』竹部曰：『笵者，法也。』土部曰：『型者，鑄器之法也。』」漢・許慎著，清・段玉裁注：《說文解字》（臺北：黎明文化公司，1974 年 9 月），十篇上，頁 470：20a。

者而言，這樣的詮釋取向可謂天經地義，但宋儒則頗有不能認同《詩序》者，[31]然而，漢儒這種注重倫理教化的精神與宋代神宗朝「一道德」的要求卻是一致的。熙寧二年（1069）二月在廷對中，王安石對神宗云：「變風俗，立法度，方今所急也。凡欲美風俗，在長君子，消小人，以禮義廉恥由君子出故也。」[32]而三百篇本身就是實踐這種理想的最好範本，王安石說：

> 《詩》上通乎道德，下止乎禮義。考其言之文，君子以興焉。循其道之序，聖人以成焉。[33]

王氏以為《詩經》可以涵養內心的道德，並使外在的行為合於禮義，透過對於三百篇的理解可以培養出君子，最後達到聖人的境界。因此在三經之中，《詩經》自有其特殊之地位。在王安石看來，三百篇所內蘊的教化意涵，有一大部分已被《詩序》所點出，故代表傳統解經成果的《詩序》值得肯定、尊重。如其解釋〈詩大序〉「國史明乎得失之迹」等語云：「或曰教化，或曰政教，或曰刑政，何也？教化，本也；刑政，末也。至於王道衰，則其本先亡矣，故不足於教化而後言政教；不足於政教而後言刑政。苛則其末亦有所不足，此其所以可哀也。」[34]根據王安石之意，為政之道需以教化為根本，刑政為末，故《詩

31 案：漢廷重視《詩經》的教化作用，為之設博士之官，宋儒有通過詩文以求詩之本義的想法，故對《序》說頗有意見，只是，「一個時代有一個時代的觀念，觀念的合理性存在於人們對它的認同之中。」引文見葛兆光：〈思想史：既做加法也做減法〉，楊念群、黃興濤、毛丹：《新史學》（北京：中國大學人民出版社，2003年10月），上冊，頁234。

32 〈神宗皇帝・王安石事跡上〉，宋・楊仲良：《皇宋通鑑長編紀事本末》，卷59，頁1045。案：楊書梳理自李燾的《續資治通鑒長編》，但李書無此語，而《宋史》則如前引，僅云：「變風俗，立法度，最方今所急也。」另外，宋儒徐自明《宋宰輔編年錄》云：「除參知政事，安石入謝，上復問：『今設施以何為先？』對曰：『變風俗，立法度，最方今所急也。凡欲美風俗，在長君子，消小人。』上納其言。自此安石取祖宗法度變更之。」宋・徐自明：《宋宰輔編年錄》，影印《文淵閣四庫全書》，第596冊，卷7，頁212：27a。

33 〈詩義序〉，同註24，下冊，卷47，頁1612。

34 《三經新義輯考彙評（二）——詩經》，頁6輯自段昌武《毛詩集解》。

序》所蘊含的教化論述，具有不可磨滅的意義。

《詩序》慣於以美刺說詩，或許這是基於對政治改良的一種期待，[35] 然而此一特色在南宋之後卻常遭致非議，[36] 北宋的王安石則以為，美刺之說是對天子諸侯的政治褒貶，可以垂萬世之法。為了提昇《詩序》的可信度，王安石在《詩序》的作者身分上頗有所著墨，或謂王氏直指《詩序》為詩人所自作，[37]

---

35 郜積意：「《詩經》研究中出現的『美刺』理論在漢人的觀念裏著重於詩和王政的直接關聯，其隱藏的深層原因可能在於對政治改良的一種願望。」郜積意：《經典的批判——西漢文學思想研究》（北京：東方出版社，2000 年 1 月），頁 168。

36 程廷祚（1691-1767）〈詩論十三 • 再論刺詩〉：「漢儒言《詩》，不過美刺二端。」清 • 程廷祚：《青溪集》（臺北：力行書店，1970 年，翁長森、蔣國榜「上元蔣氏慎修書屋排印」1916 年《金陵叢書》本），卷 2，頁 7。此言並不誇張，不過，北宋的歐陽修、蘇轍、程頤等並未批評《詩序》以美刺說《詩》的傳統，對朱熹的反《序》具有引導作用的的鄭樵，其《詩傳》、《詩辨妄》等書早已亡佚，要從中獲悉其對美刺說《詩》的完整意見已不可得，目前僅知「鄭氏不喜歡以刺說詩」，詳林慶彰：〈鄭樵的《詩經》學〉，蔣秋華、馮曉庭主編：《宋代經學國際研討會論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006 年 10 月），頁 326。朱子則云：「〈詩小序〉全不可信。如何定知是美刺那人？詩人亦有意思偶然而作者。」「大率古人作詩，與今人作詩一般，其間亦自有感物道情，吟詠情性，幾時盡是譏刺他人？只緣序者立例，篇篇要作美刺說，將詩人意思盡穿鑿壞了！」「《詩序》多是後人妄意推想詩人之美刺，非古人之所作也。古人之詩雖存，而意不可得。序《詩》者妄誕其說，但疑見其人如此，便以為是詩之美刺者，必若人也。如莊姜之詩，卻以為刺衛頃公。……此類甚多，皆是妄生美刺，初無其實。」《朱子語類》，第 6 冊，卷 80，頁 2074、2076、2077。李家樹：「歷來主張廢除《詩序》的學者，最喜歡拿《詩序》說教、妄生美刺這個理由作為口實。」《詩經的歷史公案》（臺北：大安出版社，1990 年 11 月），頁 15。

37 晁公武：「其《序》……，介甫獨謂詩人所自製。」《郡齋讀書志校證》，卷 2，頁 61。姚際恆：「王安石且以〈小序〉為詩人自製，益可笑矣。」《古今偽書考》（臺北：開明書店，1977 年 10 月），頁 8。范家相：「王安石曰：『《詩序》者，詩人所自製。』此妄談也。古人之詩，豈必如今人先命題而後作乎？」清 • 范家相：《詩瀋》，影印《文淵閣四庫全書》，第 88 冊，卷 2，頁 612：12b。案：以上文獻為程元敏《三經新義輯考彙評（二）——詩經》所未引。

又有謂其以為國史作《序》者，[38] 若真如此，這應該只是其標舉《詩序》價值的策略，因為前者凸顯出《詩序》之外的說解都僅是讀者的各自詮釋，後者輔以〈詩大序〉與《漢志》之說，[39] 即可增加《詩序》之權威性。假若有人提出質疑，以為《詩序》並非詩人亦非史官所作，[40] 則王安石必然另有回應之道：

---

38 有關王安石以為《詩序》出自國史及後人對此說之批評，據程元敏所云，係自輔廣《詩童子問》、劉瑾《詩傳通釋》、胡廣《詩傳大全》輯出，見《三經新義輯考彙評（二）——詩經》，頁 5-6。不過，筆者複查三書，發現劉瑾、胡廣之書僅係引述輔廣之言，如此亦可謂王氏謂國史作《序》之說唯見於《詩童子問》。

39 〈詩大序〉：「國史明乎得失之跡，傷人倫之廢，哀刑政之苛，吟詠情性，以風其上，達於事變，而懷其舊俗者也。」班固：「古有采詩之官，王者所以觀風俗，知得失，自考正也。」分見漢・毛亨傳，鄭玄箋，唐・孔穎達疏：《毛詩正義》，收於《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1976 年 5 月），第 2 冊，卷 1 之 1，頁 17：13a-14a；〈藝文志〉，漢・班固著，唐・顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1964 年 11 月），第 6 冊，卷 30，頁 1708。

40 王安石當世的讀者如何質疑詩人或國史作《序》之說，難以得知，但後世研《詩》學者的相關評論，應該可以代表某些讀者的共同意見，例如晁公武云：「《韓詩》序〈芣苢〉曰：『傷夫也。』〈漢廣〉曰：『悅人也。』《序》若詩人所自製，《毛詩》猶《韓詩》也，不應不同若是，況文意繁雜，其不出二人之手甚明，不知介甫何以言之，殆臆論歟？」《郡齋讀書志校證》，卷 2，頁 61。《詩傳遺說》記載朱熹對國史作《詩序》的意見：「說纔解得密，便說他不着。『國史明乎得失之迹』一句，也有病。《周禮》、《禮記》中，史並不掌《詩》，《左傳》說自分曉。」宋・朱鑑：《詩傳遺說》，中國詩經學會編：《詩經要籍集成》（北京：學苑出版社，2002 年 12 月），第 10 冊，卷 2，總頁 56。《朱子語類》記載：「又問：『〈大序〉如何？』曰：『其間亦自有鑿說處，如言「國史明乎得失之迹。」按《周禮》史官如太史、小史、內史、外史，其職不過掌《書》，無掌《詩》者。不知「明得失之迹」卻干國史甚事？』」《朱子語類》，第 6 冊，卷 81，頁 2108-2109。黃以周：「《詩》有四家，《毛詩》有《序》，齊、魯《詩》不聞有《序》，《韓詩》之《序》又不與毛同。如《詩序》出自國史孔聖，則齊、魯二家當與正經竝傳，不應刪削《序》說，韓《序》亦當與毛合一，不應別生異議。何以〈關雎〉一篇，《毛詩序》以為美，而三家皆以為刺乎？〈采苓〉、〈汝墳〉諸篇，韓毛兩《序》說不歸于一乎？謂《詩序》出于國史孔聖者，可以知其非矣。」清・黃以周：《經說略》，收於清・王先謙主編：《皇清經解續編》（上海：上海書店，1988 年 10 月影印清光緒十四年〔1888〕南菁書院刊本），第 5 冊，卷 1419，頁 1341。

「蓋序《詩》者不知何人，然非達先王之法言者，不能為也。」[41] 這裏更直接以「達先王之法言」作為《詩序》的權威基礎，表達其擁護《序》說的立場。

考王安石的尊重《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，如〈周南・桃夭・詩序〉：「〈桃夭〉，后妃之所致也。不妒忌，則男女以正，婚姻以時，國無鰥民也。」[42] 王氏論之云：「后妃處乎重闈深密之地，而四方之廣，家人婦子服化者，正其本而已。故察於治亂之形而不見其本者，未可與論聖人之道也。」「禮義明，則上下不亂，故男女以正；政事治，則財用不乏，故昏姻以時。」[43]〈周南・漢廣・序〉：「〈漢廣〉，德廣所及也。文王之道被于南國，美化行乎江漢之域，無思犯禮，求而不可得也。」[44] 王氏論之云：「化民而至於男女無思犯禮，則其誥教之所能令，刑誅之所能禁者，蓋可知矣。然則化人者不能感通其精神，變易其志慮，未可以言至也。」[45]〈鄘風・載馳〉第二章云「既不我嘉，不能旋反。視爾不臧，我思不遠。既不我嘉，不能旋濟。視爾不臧，我思不閟」，[46] 王氏解釋其通義：「宗國顛覆，變之大者，人情之至痛也。夫人致其思如此，然後盡于人心。夫人致其思，大夫致其義，非先王之澤孰能使人如此？」[47] 其他如論〈齊風・著〉全

41 〈答韓求仁書〉，同註 24，中冊，卷 35，頁 1202。今人蹤凡以為：「若《詩序》果真為國史所作，必定見諸記載。……《詩序》不類先秦古語。……先秦詩樂合一，掌《詩》之職由樂官擔任，與國史完全無關。……《詩序》若為詩人自製，周代采詩官、樂官、『述而不作』的孔子以及恪守家法的《詩經》傳人必然都遵奉本旨，不敢妄改，亦不至於分化出詩說有異的四家《詩》來。……詩人身分千差萬別，王侯、士大夫、后妃、士兵、庶人、奴隸之詩無不見載，哪能人人都會作序？如果詩人自製了《詩序》，其社會地位、思想意識、文化素養、語言風格亦迥然有別，絕不至於如今存《毛詩序》這般整齊劃一，自成系統。」蹤凡：〈毛詩序作者考辨〉，《中國韵文季刊》1999 年第 2 期，頁 79-80。

42 《毛詩正義》，卷 1 之 2，頁 36：14a。

43 同註 34，頁 15 輯自呂祖謙《讀詩記》、段昌武《毛詩集解》等。

44 同註 42，卷 1 之 3，頁 41：4b。

45 同註 34，頁 17 輯自《毛詩集解》。

46 同註 42，卷 3 之 2，頁 125：8a-8b。

47 同註 34，頁 52 輯自劉瑾《詩傳通釋》、胡廣《詩傳大全》等。

篇、〈小雅・鹿鳴〉「人之好我，示我周行」二句，也都是著眼於政治教化的角度，對詩文加以詮釋。[48]

其二是依《序》所言而生說立論。由於王安石同意《詩序》的基本解題，故在詮解詩篇的過程中會衍申出詩文所無（或者不能一眼見出）的教化意涵之說，如解〈鄭風・野有蔓草〉「野有蔓草，零露溥兮」二句云：「草之所以能延蔓者，被盛露也；民之所以能蕃息者，蒙君澤也。」[49] 王氏的意見顯然受到《詩序》「思遇時也。君之澤不下流，民窮於兵革，男女失時，思不期而會焉」的影響，[50] 故能賦予溢出詩文的解釋。又如解〈魏風・汾沮洳〉之「彼汾沮洳」、「彼汾一方」、「彼汾一曲」云：「沮洳則以託言其卑，一方則以託言其遠，一曲則以託言其不正。」[51] 此說當是根據《詩序》「刺儉也。其君儉以能勤，刺不得禮也」之說而加以延伸，藉以說明魏君（或魏之君子）之不得禮。[52] 又如《詩序》解〈秦風・蒹葭〉云：「刺襄公也。未能用周禮，將無以固其國焉。」根據鄭玄（127-200）的箋釋：「秦取周之舊土，其人被周之

48 王安石解〈齊風・著〉：「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。」解〈小雅・鹿鳴〉「人之好我，示我周行」：「周為忠信之周；行，道也。言示之忠信之道。」同註 34，頁 78、125。

49 同註 34，頁 76 輯自《毛詩李黃集解》。

50 案：鄭《箋》：「不期而會，謂不相與期而自俱會。」同註 42，卷 4 之 4，頁 182：11a。

51 同註 34，頁 81 輯自《毛詩李黃集解》。

52 孔穎達：「案：王肅、孫毓皆以為大夫采菜，其《集注・序》云：『君子儉以能勤。』案：今定本及諸本《序》直云其君，義亦得通。」案：孔氏所謂《集注》指的是南朝梁崔靈恩之《集注毛詩》，崔氏所引之〈汾沮洳・序〉作「〈汾沮洳〉，刺儉也。其君子儉以能勤，刺不得禮也。」孔穎達謂今本《序》言「其君子儉以能勤」義亦得通，似以為仍以作「君子」為佳。朱子評《詩序》則云：「此未必為其君而作。崔靈恩《集注》，『其君』作『君子』，義雖稍通，然未必《序》者之本意也。」以上分見同註 42，卷 5 之 3，頁 207：4b-208：5a。朱熹：《詩序辨說》，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 年 12 月），第 1 冊，卷前，總頁 375。

德教日久矣，今襄公新為諸侯，未習周之禮法，故國人未服焉。」[53] 就詩之內容而言，全篇三章都圍繞蒹葭、白露來寫，卻又處處透顯出思慕而又不能親近之意，讀來有朦朧之美感，令人回味無窮。若要支持《序》說，就得從政治參與的「公共性」角度進行詮釋，其說服力之難度實高於從個人情感的「私人性」角度進行發揮者。[54]《詩經新義》解「蒹葭蒼蒼，白露為霜」二句云：「仁，露；義，霜也；而禮節斯二者。襄公為國而不能用禮，將無以成物，故刺之曰『蒹葭蒼蒼，白露為霜』。」「降而為水，升而為露，凝而為霜，其本一也。其升也、降也、凝也，有度數存焉，謂之時，此天道也。畜而為德，散而為仁，斂而為義，其本一也。其畜也、斂也、散也，有度數存焉，謂之禮，此人道也。」而其解「蒹葭淒淒，白露為晞」、「蒹葭采采，白露未已」則云：「淒淒（萋萋）為成材，故於淒淒曰未晞；於采采曰未已，言成物之易而速，有如此者。」[55] 此說相當獨特，而卻被宋儒李樗（生卒年不詳，1111 年以前出生）評為「其言破碎」、「苛細暗昧」，並將之與鄭玄、歐陽修（1007-1072）之說進行比較，其言曰：「歐陽曰：『蒹葭水草，蒼蒼然茂盛，必待霜降以成其質，然後堅實而可用，以此比秦雖强盛，必用周禮以變其夷狄之俗，然後可以列於諸侯。』此言是也。鄭氏以蒼為强，喻衆民之不從襄公政令。按：詩『蒹葭蒼蒼』，但言水草之盛，如秦民之强也。『白露為霜』，凝而為霜，此其喻禮爾，而王氏乃曰『仁，露；義，霜也。而禮節斯二者。』……其說固已迂矣。而又謂降而為水，升而為露……，其言破碎，一至於是。楊龜山已辨之矣。更不復云。」「歐

53 同註 42，卷 6 之 4，頁 241：1a。

54 根據楊晉龍的研究，明儒解釋〈蒹葭〉，凡屬毛鄭一系的詮解者，都儘可能的從政治參與的「公共性」角度進行詮釋，朱熹一系的詮釋者則比較傾向於從個人情感的「私人性」角度進行發揮，這是兩家在〈蒹葭〉意義的認知上不同表現的實況。詳楊晉龍：〈明代學者〈秦風‧蒹葭〉詮釋析論——明代詩經學史研究的進一步探討〉，《臺北大學中文學報》第 5 期（2008 年 9 月），頁 31-32。案：除了特殊性的解釋之外，古今學者詮解〈蒹葭〉亦大約不出以上兩種角度。

55 同註 34，頁 95 輯自《毛詩李黃集解》。

陽謂伊人者，斥襄公也。謂彼襄公如水旁之人，不知所適，欲逆流而上，則道遠而不能達；欲順流而下，則不免困於水中；以興襄公雖得列於諸侯，而不知所為，欲慕中國之禮義，既邈不能及，退循其舊，則又不免為夷狄也。此說是也。鄭氏乃以伊人為知周禮之賢人，乃在大水之一邊，蓋言其遠也，欲求而用之。按詩人之意，但言不能用周禮，今又言不能用賢人，本無此意，是又畫蛇添足。王氏之說，尤為苛細暗昧，為難通。歐陽之說為勝，當從之也。」[56] 李樗可以接受《詩序》的整體表現，[57] 但不代表他對於所有尊《序》派的著作可以一視同仁地對待，作為集解體著作之作者，[58] 李樗有學術判斷的裁量權，不過，王安石特重禮法，《詩經新義》有以禮解《詩》的傾向（詳後），《詩序》解〈蒹葭〉，既然明白提到「未能用周禮」的下場，則王安石利用解詩的機會，環繞禮節度數立論，亦可謂合理的發揮。當然，就此而言，《詩經新義》雖名為新，但守舊的成分其實相當濃厚。

其三是補充、闡釋《詩序》之論。《詩經新義》雖已亡佚大半，但就今天可見之輯本觀之，王安石不僅同意《序》說，甚至多方為《序》說進行補述的工作，以使傳統舊說能夠更加完善。如〈陳風・月出・序〉云：「〈月出〉，

56 《毛詩李黃集解》，卷 14，頁 287：18a-19b。

57 案：戴維（1965-2011）特別強調，「李樗與黃櫄在《詩序》方面的觀點，反映了尊《序》與廢《序》兩派的鬥爭」，詳戴維：《詩經研究史》，頁 396-398。不過，據筆者的研究，李樗雖然少量地批評了《詩序》之說，但其對於《詩序》基本上還是相當尊重的。詳拙文：〈尊《序》？反《序》？——析論《毛詩李黃集解》的解《詩》立場〉，《臺大文史哲學報》第 76 期（2012 年 5 月），頁 1-27。

58 案：李樗之著作原名《毛詩詳解》，後人將之與黃櫄的《詩解》合為一編，名為《毛詩李黃集解》，但是《李黃集解》固然可以解釋為集李、黃二家之解於一書之意，另一方面，二人解經又大量引述北宋諸儒之釋義，僅以李樗而言，徵引北宋儒者意見乃是全書一大特色，根據筆者的統計，全《詩》305 篇中，採集解方式論述的有 272 篇，所徵引的前輩學者包括王安石、蘇轍、歐陽修、程顥、程頤、楊時、陳鵬飛……等諸家之說，故就實質內涵來說，仍具集解性質。詳拙文：〈《毛詩李黃集解》析論——以書寫體例與解釋方法為考察中心〉，《臺大中文學報》第 42 期（2013 年 10 月），頁 123。

刺好色也。在位不好德，而說美色焉。」鄭玄並未為此〈序〉作箋釋。王安石云：「詩所言者，說美色而已。然《序》知其不好德者，子夏曰：『賢賢易色。』蓋說色如此喪其志矣，未有能好德者也。」[59] 寥寥數語即賦予《序》說的正當性。又如〈小雅・鶴鳴・序〉只說「誨宣王也」，其下並無任何續申之詞，王安石給予的解釋是：「既誨宣王以修身，又誨王以致人，又誨王以尚賢、辯不肖，又誨王取於人以為善。」此說較之鄭玄「誨，教也。教宣王求賢人之未仕者」之箋釋，顯得詳盡而完整。[60] 再如〈小雅・何人斯・序〉：「〈何人斯〉，蘇公刺暴公也。暴公為卿士，而譖蘇公焉，故蘇公作是詩以絕之。」[61] 鄭玄並未為此〈序〉作箋釋，王安石則為之詳解云：

> 暴公為卿士而譖蘇公，不忠於其君，不義於其友，所謂「大故」也。故蘇公作是詩絕之。其絕之也，不斥暴公也，言其從行而已；不著其譖也，示以所疑而已。蓋交際之道，其絕也當如此而已。既絕矣，又告之以「及爾如貫，諒不我知」，欲出三物，要之以詛，而作為好歌以極反側，不殆於棄言乎哉！蓋君子之遇人也，仁而不忮。暴公之譖我，則喪其本心，諒不我知故也。既絕之矣，而猶告以「壹者之來，俾我祇也」。蓋君子之處己也忠，其遇人也恕。使其由此悔悟，更以善意從我，固我所願也。雖其不能如此，我固不為已甚，我豈若小丈夫哉！一與人絕，則醜詆固拒，惟恐其復合也。[62]

此一延伸性的解釋，更是將《詩序》的解題意見發揮到極致。

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，宋儒早已發覺，並且紛紛提出批評，如劉克（生卒年不詳，南宋理宗在位

---

59 分見同註 42，卷 7 之 1，頁 255：13b；同註 34，頁 101 輯自《讀詩記》、《毛詩集解》等。

60 分見同註 42，卷 11 之 1，頁 376：8b；同註 34，頁 155 輯自《毛詩李黃集解》、黃中松《詩疑辨證》。

61 同註 42，卷 12 之 3，頁 425：14a。

62 同註 34，頁 180-181 輯自《讀詩記》、《詩集傳》等。

〔1224-1264〕前期仍在世）即云：「介甫之辨二〈南〉，似專以《詩序》為斷，而以詩辭證之。此卻止為見理未明，徇《詩序》而不知詩意耳。」[63] 徵引王氏最多，也是批評最多的李樗，更是直批其「強合於《序》」、「求合於《序》」「求合於《詩序》」、「附會其說，以合此《序》」、「徒見《序》言『皇天親有德而饗有道』，遂於詩中求其所謂道、德」。[64] 這些學者的批評當然都可以成立，但他們也都忽略了王氏亟欲以《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。

四、以《禮》解《詩》：重禮法

王安石以《詩序》的教化觀念為解詩前提，這就使得《詩經新義》容易有一個固定的解《詩》進路，但王氏並不滿足於此，還將三百篇與《禮》結合，提出「《詩》、《禮》相解」的意見。「《詩》、《禮》相解」之說見於王安石的〈答吳孝宗書〉，王氏先是指出「若欲以明道，則離聖人之經，皆不足以有明也」，接著感嘆今人「其于聖人之經，宜其有所未盡。子經誠欲以文辭高世，則無為見問矣；誠欲以明道，則所欲為子經道者，非可以一言而盡也」，並駁斥吳孝宗（字子經）之說，提出自己「《詩》、《禮》相解」的意見：「子經以為《詩》、《禮》不可以相解，乃如某之學，則惟《詩》、《禮》足以相解，以其理同故也。」[65] 王氏這種特有的解《詩》法引起了後世學者的注意，

63 詳宋‧劉克：《詩說》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年 3 月），第 57 冊，卷前，〈總說〉，頁 6：11a-11b。

64 以上分見同註 34，頁 58、63、65、144、249 輯自《毛詩李黃集解》。

65 〈答吳孝宗書〉，同註 24，中冊，卷 37，頁 1284-1285。

近人邱漢生將王安石以《禮》解《詩》的作法分為兩種：「一種是，對詩所反映的思想和生活，用《周禮》作為道德準繩予以衡量，從而說明詩的美刺所在。……另一種情況是，用見之於《禮》的名物制度來釋《詩》。」[66] 王安石《字說》釋「詩」字云：「『詩』字從『言』從『寺』，『寺』者，法度之所在也。」[67] 今人方笑一扣緊王氏此解，謂王安石《詩》、《禮》相同之「理」，指的是兩者同樣具有「法度」的精神意涵。方氏借用南宋人羅璧（生卒年不詳，約 1279 年前後在世）的話來為此「法度之言」做解釋：「王臨川謂：『詩』，製字從『寺』，九寺，九卿所居，國以致理，乃理法所也。」由此說明「詩」字中之「寺」的含意，所謂「法度」其實就是指國之「理法」。於是王安石所言「惟《詩》、《禮》足以相解，以其理同故也」中的「理」字，乃指國家秩序及法則而言。既然《詩》、《禮》二經典皆含有國家的秩序和法則，由此即可推衍出「惟《詩》、《禮》足以相解」的結論。[68]

邱、方二氏之說大致可信，然而除此之外，筆者以為若從道德心性的角度來看，《詩》、《禮》相解本來就是王安石天道性命學說的一部分。王氏〈虔州學記〉云：

> 余聞之也，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。……先王之道德出於性命之理，而性

66 宋・王安石著，邱漢生輯校：《詩義鉤沉》，頁 10。

67 案：《字說》已佚，此處轉引自宋・李之儀（約 1035-1117）：《姑溪居士後集》，影印《文淵閣四庫全書》，第 1120 冊，卷 15，頁 695：6a。

68 詳方笑一：《北宋新學與文學：以王安石為中心》（上海：上海古籍出版社，2008 年 6 月），頁 46-47。案：羅璧〈詩從寺〉又云：「釋氏名以主法，如寺人掌禁近嚴密之役，皆謂法禁所在。詩從寺，謂理法語也。故雖世衰道微，必止乎禮義；雖多淫奔之語，曰『思無邪』。後之詩，直者傷於訐，美者過於諛，甚至增淫導慾，誇華鬬靡，豈詩之旨哉！」透過此較完整之語，或可助讀王安石解「詩」從「寺」之用意。宋・羅璧：《識遺》，影印《文淵閣四庫全書》，第 854 冊，卷 9，頁 599：5a。

> 命之理出於人心。《詩》、《書》能循而達之，非能奪其所有而予之以其所無也。經雖亡，出於人心者猶在，則亦安能使我舍己之昭昭而從我於聾昏哉？[69]

在王安石的認知中，道德出於性命之理，凡能適應政治社會制度、人倫關係，且精神心理穩定的人，都必須遵循此一合乎軌則、秩序之「理」或「道」。這種「理」、「道」出自人心，為天所賦。當人從單一的「自然人」進入到一個特定的團體之後，亦即成為某一個特定國家、文化的「社會人」之後，就很自然的將此天生之「道」呈顯出來，表現在日用平常的器物、制度（包括俎豆、鐘鼓、管弦等）之上，而成為後天的「德」。由於《詩》、《書》的內容能夠符合此一軌則、秩序，故學者可藉由閱讀、理解此二經典，而重新喚醒、握守那原本存在內心的道德。雖然此處說的是《詩》、《書》，而不是《詩》、《禮》，但所謂的「俎豆、鐘鼓、管弦」，其實質內涵正與「禮」相符。

只是，「道」與「德」二者之間有相同的基礎，表現卻又不同。王安石說：「萬物待是而後存者，天也。莫不由是而之焉者，道也；道之在我者，德也；以德愛者，仁也；愛而宜者，義也。仁有先後，義有上下，謂之分；先不擅後，下不侵上，謂之守。形者，物此者也；名者，命此者也。」[70]據此，「道」既是源自於自然之「天」，又是表現於人之「德」的本根，正是「道」使人倫之「德」具備了先天性與神聖性，所以，人們在家庭與社會生活中所應該依循的「仁義」之準則，並非源自於日常生活本身提出來的要求，而是天地萬物之本根「道」的要求；也就因為如此，人們在生活踐履中貫徹這些人倫道德，並非僅是服從於為數可觀的具體條文而已，實際上就是與天地萬物之本根相貫通的。[71]

---

69 〈虔州學記〉，同註 24，下冊，卷 45，頁 1556-1557。

70 〈九變而賞罰可言〉，同註 24，中冊，卷 30，頁 1049。

71 詳鄭曉江：〈論王安石的學術思想與變法實踐〉，《求索》2005 年第 3 期（2005 年 3 月），頁 174。

五經之中，《詩經》的文學性最強。「詩」作為「經」（經典文本）與「文」（文學體式），本來就充滿豐富的意涵，而王安石以「法度」解「詩」字，似亦可兼攝此二層面之義，但仍以前者為主，即從「經」的地位來看，三百篇的作者承君之政（此政有善有惡）、述己之志而作詩，所以持人之行，使不失墜；這樣就與《詩緯・含神霧》「詩者，持也」的解釋相近了。[72]

檢視王安石之以「法度」解「詩」，可以發現，此一「法度」帶有發乎情、止乎禮義之意涵，其所重者在「止」的道德要求，但因王安石又善作詩，故若從文學之「詩」的角度來看，又可能指的是聲律、格式等等。[73] 若是後者，則王安石的解說或許和宋代對「詩」之文體的認識有關，即「詩」發展至宋代，

---

72 《詩緯・含神霧》：「詩者，持也，以手維持，則承負之意，謂以手承下而報負之。」「在於敦厚之教，自持其心，諷刺之道，可以扶持邦家者也。」（日）安居香山、中村璋八：《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994 年 12 月），上冊，頁 464。

73 案：王安石《字說》的評價不一，而以負面為多，如楊時（1053-1135）云：「國華謂詔書無廢王學之命，某觀王氏之學，其精微要妙之義，多在《字說》，既已禁之，則名雖未廢，而實廢之矣。」《宋史》謂王安石「晚居金陵，又作《字說》，多穿鑿傅會」。龍宇純：「王安石作《字說》二十四卷，不問篆法如何，一切依會意說解之，……自全不足道。」分見〈答吳國華〉，宋・楊時：《龜山集》，卷 17，頁 273：5b-274：6a；《宋史》，第 30 冊，卷 327，頁 10550；龍宇純：《中國文字學》（臺北：作者自印本，1972 年 9 月），頁 391。其餘相關評論可參劉成國：《荊公新學研究》（上海：上海古籍出版社，2006 年 1 月），頁 88-90。至若王安石的解說「詩」字，評價亦不一，前引李之儀原文為：「王舒王解字云：『詩字從言，從寺。寺者，法度之所在也。』可不信哉！」南宋呂本中（1084-1145）引吳叔揚語：「《字說》：『詩字從言，從寺。詩者，法度之言也。』說《詩》者，不以文害辭，不以辭害志，惟詩不可拘以法度，若必以寺為法度，則侍者法度之人，峙者法度之山，痔者法度之病也。古之置字者，詩也，峙也，侍也，痔也，特以其聲相近取耳。」宋・呂本中：《童蒙訓》，影印《文淵閣四庫全書》，第 698 冊，卷下，頁 540：20a。近人錢鍾書（1910-1998）蒐羅了中國歷史上諸家之說後，也提出評論：「倘『法度』指防範懸戒、儆惡閑邪而言，即『持人之行』之意，金文如〈邾公鉦鐘〉正以、『寺』字為『持』字。倘『法度』即杜甫所謂『詩律細』，唐庚所謂『詩律傷嚴』，則舊解出新意矣。」錢鍾書：《管錐編》（北京：中華書局，1979 年 8 月），第 1 冊，頁 58。

文人更加重視其格律的問題，加上對杜甫的推崇，故對近體詩的格律法度有更深的自覺追求。[74] 當然，王安石主張《詩》、《禮》足以相解的基礎，絕對是側重在「經」的層面來談的，也唯有如此，方能溝通《詩》、《禮》二經，從而賦三百篇以更濃厚的經世致用機能。至此，我們可以回到北宋的歷史環境來細審此一問題，此時又可發現，王安石努力地將《詩》、《禮》相結合，正好與變法運動的精神相符，其具體作法是：以《詩》熏習教化、培養道德心性，藉此找回內心的道德性命之理；以《禮》約束行為、淳厚風俗，重新奠定外在的禮節規範。

有關以《禮》解《詩》的表現，已有研究者從「人倫實踐的禮儀書」之面向來進行歸納，[75] 不過，由於今本《詩經新義》殘缺已甚，實無法窺得王安石以《禮》解《詩》的全貌，在這樣的情況之下，我們還可以參照《三經新義》中的《周官新義》，從中整理出王氏《詩》、《禮》相解的梗概。在此要特別強調的是，對於三百篇所涉及的名物制度，王氏也借用《禮》來解釋，這雖是其解《詩》的特色之一，但從《詩經》詮釋的歷史來說，這仍然屬於傳統的漢學釋義方式，[76] 不能稱之為鮮明的詮釋特色，也無法透顯出王氏個人的思想，

---

74 詳謝群：〈宋人詩歌法度觀綜評〉，《文教資料》第 10 期（2009 年 4 月），頁 5-6。

75 詳廖育菁：《王安石《詩經新義》研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，董金裕先生指導，2012 年 10 月），頁 127-178。

76 以《禮》解《詩》是鄭《箋》的一大特色，最早注意及此而又有所評論的是宋儒歐陽修，其言曰：「鄭氏長於《禮》學，其以禮家之說，曲為附會詩人之意。」其次是李邦直（生卒年不詳，約與蘇轍同時）：「夫鄭氏之學長於《禮》，而深於經制，至乎訓《詩》又以經制言之。詩，性情也；禮制，迹也。彼以《禮》訓《詩》，是案迹而議性情也，此其所以繁塞而多失者歟！」分見宋・歐陽修：《詩本義》，影印《文淵閣四庫全書》，第 70 冊，卷 9，頁 246：2b。宋・李邦直：〈詩論上〉，收於《宋文選》，影印《文淵閣四庫全書》，第 1346 冊，卷 18，頁 270：21b。不過，以《禮》解《詩》並非鄭玄的專利，孔子、孟子、荀子都曾以禮說《詩》，且《詩序》、《毛傳》、三家《詩》也都對鄭玄的以禮箋《詩》有所影響，相關問題可參梁錫鋒：《鄭玄以禮箋詩研究》（北京：學苑出版社，2005 年 1 月），頁 22-59；孔德凌：《鄭玄詩經學研究》（濟南：山東大學中國古典文獻學博士論文，鄭杰文先生指導，2007 年 5 月），155-166。

因此下文所論述的《詩》、《禮》相解並不包含「借《禮》解釋名物制度」這一類型。[77] 從《詩經新義》與《周官新義》兩部解經著作中，大約可以見出王氏關注《詩》、《禮》之聯繫的焦點為禮法秩序的觀念。

首先是以法度解《詩》。王安石在注釋《周禮‧春官‧宗伯三》「都宗人」、「家宗人」中云：「夫禮所以定尊卑、別貴賤、辨親疎，而明分守也。」[78] 各種儀節制度的秩序差別，是禮的精神內涵，故必須被確實地表現出來，因而在詮《詩》的過程中，王氏便多處自覺地將詩文中隱而未露的法度事宜直接點出。如論〈召南‧采蘩〉云：

> 苻之為物，其下出乎水，其上出乎水：由法度之中而法度之所不能制，以喻後妃也。蘋之為物，能出乎水上，而不能出乎水下；藻之為物，能出乎水下，而不能出乎水上：制於法度而不該其本末，以喻大夫之妻也。至於蘩，則非制乎水而有制節之道，以喻夫人也。[79]

王氏先以苻喻后妃，以蘋、藻喻大夫之妻，接著在此一基礎之上，根據水草與水「上下」關係的不同，賦予此一空間位置禮法之意涵，強調「法度」之重要，猶如「后妃」、「大夫之妻」、「夫人」三者因為身分地位之不同，而各有其應該遵守的行為規範。

又如王安石解釋《周禮‧天官‧冢宰》「外府，掌邦布之入出，以共百物，而待邦之用，凡有灋者。共王及后、世子之衣服之用」云：「使外府共王及后、世子衣服之用者，外府所待邦用皆有法，欲王及后、世子非法弗服故也。《詩序》曰：『古者長民，衣服不貳，從容有常，以齊其民，則民德歸一矣。』其詩所言，主于都人士女衣服之一而已；然則王及后、世子衣服，豈可以非法

---

77 案：王安石對三百篇中名物制度的解說分見同註 34，頁 90 輯自《讀詩記》、《毛詩李黃集解》等；頁 94 輯自《讀詩記》、何楷《詩經世本古義》等；頁 173 輯自《讀詩記》、嚴粲《詩緝》等；頁 225 輯自《毛詩李黃集解》；頁 249 輯自《毛詩集解》。

78 程元敏：《三經新義輯考彙評（三）——周禮》（臺北：國立編譯館，1987 年 12 月），上冊，卷 11，頁 399 輯自王昭禹《周禮詳解》。

79 同註 34，頁 21 輯自《毛詩李黃集解》。

也？」[80] 王氏在此以〈小雅・都人士〉之〈序〉來詮解《周禮》外府之職，他所看重的除了上下階級的差別之法外，還有法制之後的教化精神與作用，故其言：「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；制而用之存乎瀘，推而行之存乎人。其人足以任官，其官足以行瀘，莫盛於成周之時。」[81] 當然，「禮」與「法」之間原本就具有密不可分的關係，王安石在〈上仁宗皇帝言事書〉對此亦屢屢提及，如以為「法」源於是否守禮、尊禮，面對那些不循禮的僥倖之人應當以「法」來制裁、處分等，[82] 所以他在解釋《詩經》時，不僅要凸顯出循「禮」必須重視其中等差、次序之觀念，也要設法強調禮的內涵中「有度數」、「循法度」的重要性。[83]

其次，王安石在詮《詩》的過程中，也會強加詩文原本未必有的「禮」義。

---

80 同註 78，上冊，卷 5，頁 150-151 輯自《文淵閣四庫全書》本《周官新義》。

81 〈周禮義序〉，同註 24，下冊，卷 47，頁 1610。

82 王安石：「夫約之以禮，裁之以法，天下所以服從無抵冒者，又非獨其禁嚴而治察之所能致也。蓋亦以吾至誠懇惻之心，力行而為之倡。凡在左右通貴之人，皆順上之欲而服行之，有一不帥者，法之加必自此始。」「夫法度立，則人無獨蒙其幸者，故先王之政，雖足以利天下，而當其承弊壞之後，僥倖之時，其創法立制，未嘗不艱難也。以其創法立制，而天下僥倖之人亦順悅以趨之，無有齟齬，則先王之法至今存而不廢矣。惟其創法立制之艱難，而僥倖之人不肯順悅而趨之，故古之人欲有所為，未嘗不先之以征誅而後得其意。《詩》曰：『是伐是肆，是絕是忽，四方以無拂。』此言文王先征誅而後得意於天下也。夫先王欲立法度，以變衰壞之俗而成人之才，雖有征誅之難，猶忍而為之，以為不若是不可以有為也。」分見〈上仁宗皇帝言事書〉，同註 24，上冊，卷 2，頁 28、58。

83 例如王安石解〈召南・采蘋〉：「宗室牖下，言其所奠有常地也。自所薦之物、所采之處、所用之器、所奠之地皆有常而不敢變，此所謂能循法度。」解〈秦風・蒹葭〉：「降而為水，升而為露，凝而為霜，其本一也。其升也、降也、凝也，有度數存焉，謂之時，此天道也。畜而為德，散而為仁，斂而為義，其本一也。其畜也、斂也、散也，有度數存焉，謂之禮，此人道也。」解〈大雅・思齊〉：「刑于寡妻為形而上者，則有道存焉；以御于家邦為形而下者，則有度數存焉，是故謂之御也。」分見同註 34，頁 23 輯自《讀詩記》、《毛詩集解》等；頁 95 輯自《毛詩李黃集解》；頁 231 輯自《毛詩李黃集解》、《詩疑辨證》。

例如前文言及之〈秦風・蒹葭〉，王安石的論述核心在「仁，露；義，霜也；而禮節斯二者。」「降而為水，生而為露，凝而為霜，其本一也。……有度數存焉，謂之時，此天道也。……有度數存焉，謂之禮，此人道也」等語。露、霜的本質相同，隱喻仁義的本質亦無二致，至於表現的方法，《詩經新義》則用「禮節」來予以說明。禮節注重等級分別，利用不同的度數來標示、區隔。值得注意的是，以「禮」貫串「天道」與「人道」，這正是王安石特有的哲學架構，其於《周禮・春官・宗伯三》注大宗伯之職「王大封，則先告后土，乃頒祀於邦國、都家、鄉邑」云：「外作器，以通神明之德；內作德，以正性命之情；禮之道，於是為至。」[84] 王氏將先天自然的「天道」與後天的「人道」（禮制教化）作了結合，並賦先天自然界的露霜以後天人事道德的意涵，使〈蒹葭〉儼然成為一篇表現人間理想秩序的頌歌。在此一綰合的過程中，禮（或「禮樂」）成了最具關鍵的物項，因為在王氏的觀念裏，「禮」可以貫通天人、內外，既有內在的、植根於人性的一面，同時也有外在的一面（即規則、法度）。他在〈禮論〉中以製木器、馴馬匹為例而指出，利用木料製成器物，馴服馬匹以之駕車，都有很多具體的規則必須遵循，這些規則其實即是人間之「禮」。經過禮之規範、陶冶，木料方可變成器物而為人所用，烈馬才可為人馴服而用以駕車。但是，這些木頭、烈馬之所以能為人服務，是因為他們先天就具備了器具、駕役的本性，故經過後天人為的陶冶、訓練（即所謂禮制的施行）方能有所成就，若先天無此本質，即使施予再多的磨練陶鑄，也無法為人所用。[85]

又如王安石論〈召南・行露〉「厭浥行露。豈不夙夜，謂行多露」之句云：

---

84 同註 78，上冊，卷 8，頁 290 輯自《文淵閣四庫全書》本《周官新義》。案：關於王氏「禮」學思想中貫通天人的說法，詳劉豐：〈王安石的禮樂論與心性論〉，《中國哲學史》2010 年第 2 期，頁 97。

85 製木器、馴馬匹之譬喻在〈禮論〉中屬正面陳述，王氏接著舉出反面之例：「夫狙猿之形非不若人也，欲繩之以尊卑而節之以揖讓，則彼有趨於深山大麓而走耳，雖畏之以威而馴之以化，其可服邪？以謂天性無是而可以化之使偽耶，則狙猿亦可使為禮矣。故曰：禮始於天而成於人。」詳王安石：〈禮論〉，同註 24，中冊，卷 29，頁 1030。

「露之為物，犯之則濡，而天之所以成物也；禮之為物，犯之則污，亦人之所以成物也，故詩人以露比禮。行多露，則人雖有夙夜之心，而莫敢犯者，為其濡故也。國多禮，則人雖有昏姻之心，而莫肯犯者，為其污故也。行於露中，則濡固然矣。行於禮，安有所為污邪？犯非禮，則污矣。」[86] 王安石在此用後天「禮」之觀念來賦予先天本有的「露」以秩序、儀法的精神。「露」為上天所成之物，人觸之則濕，此為一定之「理」，而當初制「禮」之時，也依其一定的軌則與秩序，有所觸犯即會引起他人之非議。

對於王安石而言，理想的社會是一個人人遵「禮」守「法」的社會，上至王公貴族，下至黎民百姓，人人循守本分，順著國家制訂的軌則、理法而生活，那種平和的圖景就出現在〈豳風・七月〉裏：

> 女服事乎內，男服事乎外。治自內而外，化自上而下。上以誠愛下，下以忠報上。父父子子，夫夫婦婦，養老而慈幼，食力而助弱。……苟可以成禮者皆致美焉。人無遺力矣，故事不足治也。地無遺利矣，故物不可盛用也。女不淫而仁也，又有禮焉；士不惰而武也，又有義焉。非道之以政、齊之以刑所能致也，風化而已。其祭祀也時，其燕享也節。夫然，故天不能災，人不能難，上下內外和睦，而以逸樂終焉。此〈七月〉之義也。[87]

〈七月〉以寫實的方式將西周時期農民的生活完整地呈現出來，《詩序》則以此詩為「陳王業也。周公遭變故，陳后稷先公風化之所由，致王業之艱難也」，[88] 王氏根據「后稷先公風化之所由」之句，試著從詩文中尋覓「風化」的蹤影，而最快的方式就是賦予這些寫實的文字以「禮」的意涵，這樣的表現遭研究者譏評為來自《序》說，「沒有一點新意」，[89] 正代表王安石以「法」

86 同註 34，頁 24 輯自《毛詩李黃集解》。
87 同註 34，頁 115 輯自《讀詩記》、方回《桐江集》等。
88 同註 42，卷 8 之 1，頁 279：7a。
89 引文為洪湛侯語，已見前引，茲不贅。

解《詩》的精神容易被忽視。

雖然今天所能見到的《詩經新義》內容相當有限，甚至可以「斷簡殘編」來形容，但由上述所舉的例證，仍可確定王氏以《禮》解《詩》所著重的部分在於「法度」的界定，即外在等級制度、貴賤儀軌、章服次序的說明，而這種重視禮法的傾向完全符合變法運動的需求，可以這樣說，《詩經新義》本來就是配合行政制度之變革而編纂的解經書籍，其功利性、目的性極為明確，解釋的取向完全擺在經世致用的一面，所重視的是「外王」、「形器」、「人道」方面的論述，至於「內聖」、「道體」、「天道」的闡釋則是附帶引出。此外，觀察《詩經新義》呈顯出來的「新」之特質，筆者必須指出，在解經的過程中，固然王安石難免會將禮法背後那一套較為內傾的哲思學理展現出來，但無法明顯看見研究者所說的，在《詩》、《禮》相解的過程中，王安石把禮學中「內向性」的一面（即對道德觀念、心靈秩序的改造，也就是注重人心教化）放入詩文的詮解中，進而使三百篇帶有更多抽象的形而上學意涵，推動《詩經》學往「內向性」的方向演變。[90]因為從上述例證中，我們看到的是王氏試圖在《詩經》學中建立起一套秩序井然、垂法上下的理論，「禮」成為政治操作的依據，以「禮」為中心，將道德約束、法制觀念與政治思想合為一爐，構成了屬於他自己的《詩》學的價值觀。[91]

---

90 參見方笑一：〈從「《詩》、《禮》相解」論王安石的《詩經》學——以《三經新義》之《詩義》為中心〉，http://www.confucius2000.com/confucian/cslxjlwasdsjx3jxy.htm（2013 年 1 月 17 日），及其《北宋新學與文學》，頁 54-55。更有學者由王氏《詩》、《禮》的情形推導出王安石的學術脈絡從此由「性情之學」而入「性理之學」，從王氏早期「心性之學」中的「性情合一論」邁出了新步，更上層樓。因為「此前，性情合一，因情見性，性、情皆統括于《易》之『天命』。如今，禮即理，理就是天命所在，性、情歸併於理，天人合一的儒學命題更具有本體論價值，『內聖』更見思辨力。」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 年 5 月），頁 40。

91 詳張潔：《《詩經新義》研究》（太原：山西大學中國古代文學碩士論文，劉毓慶先生指導，2007 年 6 月），頁 15-16。

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。王氏早期頗有著重性命之學（內聖，如《淮南雜說》）之傾向，[92] 發展到了後期，則以《三經新義》呈現外王與內聖並重的學術架構，而外王及經世的重要性更是被彰顯出來。[93] 筆者此言並不意味著《三經新義》不重視性命之學，而是指出其中有更多的義理著重在人道（外王或經世）的面向。[94] 我們也可以

92 晁公武引蔡京〈王安石傳〉：「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，窺性命之端。」《郡齋讀書志校證》，上冊，卷 12，頁 526。劉成國謂晁氏所引蔡京二字為蔡卞之誤。《荊公新學研究》，頁 9、85。案：劉說是，晁書〈王介甫臨川集一百三十卷〉條引類似之內容，亦謂出自安石壻蔡卞之手，詳《郡齋讀書志校證》，下冊，卷 19，頁 999。馬永卿引劉安世云：「當時《淮南雜說》行乎時，天下推尊之，以比《孟子》」。宋 • 馬永卿編，明 • 王崇慶解：《元城語錄解》，影印《文淵閣四庫全書》，第 863 冊，卷上，頁 360：10b-361：11a。至於《淮南雜說》的問世時間，侯外廬（1903-1987）等人懷疑《臨川先生文集》卷 65 至 70 諸卷即是《淮南雜說》；劉成國以為，雖未必全部如此，但可確定《文集》這幾卷「有相當一部分是屬於《淮南雜說》的」，王安石的「《淮南雜說》與《洪範傳》在北宋嘉祐、治平年間是各自以單行本問世的」；針對侯氏等人之推測，高克勤以為，《淮南雜說》與《洪範傳》當為兩書，然《洪範傳》已收在此六卷之中，且此六卷中的某些篇章之主旨與《孟子》有所牴牾，似不可能「世謂其言與孟軻相上下」，高氏並推測《淮南雜說》之撰寫應始於慶曆二年到五年（1042-1045），完成年代約在嘉祐年間（1056-1063）；吳依凡的研究則指出，《淮南雜說》在嘉祐六年（1061）應已完成。分見侯外廬等主編：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1980 年 2 月），卷 4 上，頁 446；劉成國：《荊公新學研究》，頁 85；高克勤：《王安石與北宋文學研究》（上海：復旦大學出版社，2006 年 9 月），頁 76。吳依凡：《《三經新義》與王安石新學的形成》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，車行健先生指導，2010 年 7 月），頁 62。

93 有關王安石從《淮南雜說》到《三經新義》，其思想的演變由內聖轉向外王，詳劉成國：《荊公新學研究》，頁 7-48。

94 案：此處牽涉到對王安石學術的分期。多數學者將王氏學說分為前後兩期，也有細分為三期、四期者，但無論是哪一種分法，研究者都已注意到，王安石熙寧變法時期所修訂的《三經新義》，與早期的《淮南雜說》在內容上呈現出明顯的差異。早期的王安石，思考的重心偏向於道德性命之理，到了後期修訂《三經新義》時，則將注意力轉移到外王一面，是以《周官》為主體，偏於實用的新學術。詳劉成國：〈王

反過來說，正因為王氏這種學思發展的變化，即由內向的道德心性之理之追求（內聖），逐漸滑入王霸功利的外王之學，故吾人才能從《詩經新義》中找到許多的《詩》、《禮》相解之實例，充滿以禮法、度數說《詩》的內容。然而問題也由此而起，王安石欲結合內聖與外王之理想，其解經的理想是，以「道」為憑依，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」，其中尤以禮法最為重要。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，雖可謂順理成章之事，但以這種思維作為解經前提，欲於經典中尋覓「道」、「器」相符，內在的道德約束與外在的法制觀念切合，以及一些可資運用的例證，書中必然出現難以避免的牽強附會、無中生有的詮釋現象，這些「新義」將會引發學者的反彈，這是可以預見的。

五、結語

明末清初大儒孫奇逢（1585-1675）云：「誦《詩》讀《書》，所以經世致用；噓古人已陳之迹，起今日方新之緒，方是有用之學。乃有誦《詩》三百而詘於

安石江寧講學考述〉，《中華文史論叢》第 73 輯（上海：上海古籍出版社，2003 年），頁 224-252；金生楊：〈王安石《易解》與《孟子》的關係芻議〉，《四川師範學院學報》2002 年第 5 期，頁 85-88；〈論王安石《淮南雜說》中的異志思想〉，《四川大學學報》2002 年第 6 期，頁 89-93；楊倩描：〈從《易解》看王安石早期的世界觀和方法論——以〈井卦・九三〉為中心〉，《中國文化研究》2003 年第 1 期，頁 62-68；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 3 月），頁 24-25；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 3 月），頁 32-36。

言，所謂儒生俗士不達時務者耳。」[95] 古今對於經典的認知不盡相同，孫氏之說可以代表為數眾多的古儒之意見。[96]

王安石有經世之心，其領銜編寫的《三經新義》是特殊時代之下的特殊產品，只要可以達到致用的要求，對於經典意義的詮釋幾可無限制地加以延伸，其特色與影響正如《宋史》所言：「安石傅經義，出己意。」在熙寧年間取得官學地位，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」。[97] 當時代過去，一切將歸於平靜，《三經新義》的價值自當回到其基本面，只是，《三經新義》從極盛到極衰，從顯學到亡佚，升降速度之快，已非純學術因素可解釋，只能說是現實的政治所使然。

神宗與王安石的改革目標在興利除弊，要想強力推動，唯有重新立法。外在的全新法規、制度必須加緊制定，但是內在的變法精神之要求與貫徹才是治本之道，此即神宗所說的「一道德」，所以《詩經新義》必須以重「法」的精神來詮解詩文。一方面以書中所示來引領士子正確解讀《詩》三百，另一方面

---

95 清・孫奇逢：《四書近指》，影印《文淵閣四庫全書》，第 208 冊，卷 10，頁 725：4a。

96 或謂「『通經致用』是漢代儒者最高的從政理想——試圖透過對儒家經典的學習、解釋和實踐，為統治者提供政治運作的指導原則」（引文見盧瑞容：〈儒家「還經致用」實踐之考察——以西漢朝廷「春秋決事」為中心的探討〉，《臺大文史哲學報》47 期〔1997 年 12 月〕，頁 136），不過，也有許多儒者不存王道理想之心，只想以讀經來修養心性，若以首立五經博士的漢代而言，正如程勇所云：「在我們今日籠統稱為『兩漢經學』的學術圈域內，實有『經學』與『經術』之分。『學』的目的在於『通經』，『術』的旨歸在於『致用』，『致用』當以『通經』為前提，而『通經』卻未必僅歸於『致用』。例如《後漢書・逸民列傳》記載的一些知識精英，如井丹、梁鴻、法真等人皆經學修明，品德高尚，而均幽隱不與政事，其高潔者甚至與帝王分庭抗禮，『若薛方、逢萌，聘而不肯至；嚴光、周黨、王霸，至而不能屈』，說明『通經』還有『致用』以外的精神指向。」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（2005 年 7 月），頁 97。

97 同註 9，第 30 冊，卷 327，頁 10550。

亦揭示了詮經之道，《新義》展現的詮釋進路、方式皆可依循，只要熟悉、遵守此法以讀經，將可直探聖人之道，取得經世之效。

由於《詩序》注重倫理教化的精神與「一道德」的要求一致，所以《詩經新義》尊《序》以為解《詩》法式，不僅特別重視詩文之教化意涵，還經常依《序》所言而倡論修身與治世之道，凡《序》說過簡者，亦往往為之補充、闡釋，凡此皆為王安石說《詩》之明顯特色。

又由於《詩》、《禮》皆可見著國家的秩序和法則，是以王安石將三百篇與《禮》結合，提出「《詩》、《禮》相解」的意見。《詩》、《禮》相解可稱為王安石天道性命學說的一部分，而其聯繫《詩》、《禮》之焦點就在於禮法秩序的觀念，具體表現在《詩經新義》者則為以法度解《詩》，與賦予詩文原本未必有的「禮」之意涵。

王安石引導熙寧變法，其以法解《詩》的詮釋精神與特質，在宋代《詩經》學史上顯得相當別緻。宋代原本就是經學史上最具革命性的時代，在《詩經》的研習方面，宋儒在嚴格的方法論上並無明顯的創新之處，但是在解《詩》的觀點上卻有突破性的進展。宋代經學家大多從義理的向度推斷《毛詩》內在與外緣的各種問題，對客觀的證據較為欠缺，因此許多問題環繞在「信念」的論述，而非「證據」的提出，對於保守派的學者而言是如此，對於創新派的人物來說往往也是這樣，[98] 王安石並不例外。

早期由於政治的好惡觀念，對於王安石《詩經》學的評價或許有失之主觀之現象，然而，王安石的新法制、新經學畢竟震撼了當時的學術思想界，無論政治立場如何，總需正視王安石的學術地位。元豐八年（1085），哲宗即位，司馬光（1019-1086）入京主國政，元祐元年（1086），數月間罷黜新黨，新法次第罷廢，當年王安石辭世，出自蘇軾（1036-1101）之手的制辭如此推尊王安石：

98 詳拙著：《嚴粲詩緝新探》（臺北：文史哲出版社，2008 年 2 月），頁 230-231，附錄，〈詩經詮釋的流變〉。

> 天意將有非常之大事，必生希世之異人。使其名高一時，學貫千載。智足以達其道，辯足以行其言。瑰瑋之文，足以藻飾萬物；卓絕之行，足以風動四方。用能於期歲之間，靡然變天下之俗。具官王安石，少學孔、孟，晚師瞿、聃。罔羅六藝之遺文，斷以己意；糠粃百家之陳迹，作新斯人。[99]

蘇軾為王安石之論敵，無論其言是否出自內心的絕對誠意，「荊公新學」的宏大氣魄與實際業績，總是要予以肯定的。

（責任校對：方韻慈）

引用書目

一、傳統文獻

舊題東周・管仲著，黎翔鳳校注，梁運華整理：《管子校注》，北京：中華書局，2004 年 6 月。

＊漢・毛亨傳，鄭玄箋，漢・孔穎達疏：《毛詩正義》，收入阮元校刻：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 2 冊，臺北：藝文印書館，1976 年 5 月。

漢・班固：《漢書》，北京：中華書局，1964 年 11 月。

漢•許慎著，清•段玉裁注：《說文解字》，臺北：黎明文化公司，1974 年 9 月。

漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏：《禮記正義》，收於阮元校刻：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 5 冊，臺北：藝文印書館，1976 年 5 月。

魏・王弼、晉・韓康伯注，唐・孔穎達疏：《周易正義》，收於阮元校刻：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 1 冊，臺北：藝文印書館，

[99] 宋•蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986 年 3 月），第 3 冊，卷 38，〈制敕〉，頁 1077。

1976 年 5 月。

宋・歐陽修：《詩本義》，影印《文淵閣四庫全書》第 70 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年 8 月。

宋・王安石著，邱漢生輯校：《詩義鉤沉》，北京：中華書局，1982 年 9 月。

＊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 4 月。

宋・蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986 年 3 月。

宋・李邦直：〈詩論上〉，收於《宋文選》，影印《文淵閣四庫全書》第 1346 冊，臺北：臺灣商務印書館，1985 年 12 月。

宋・黃庭堅：《山谷集》，影印《文淵閣四庫全書》第 1113 冊，臺北：臺灣商務印書館，1985 年 9 月。

宋・呂本中：《童蒙訓》，影印《文淵閣四庫全書》第 698 冊，臺北：臺灣商務印書館，1985 年 2 月。

宋・李之儀：《姑溪居士後集》，影印《文淵閣四庫全書》第 1120 冊，臺北：臺灣商務印書館，1985 年 9 月。

宋・楊時：《龜山集》，影印《文淵閣四庫全書》第 1125 冊，臺北：臺灣商務印書館，1985 年 9 月。

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 10 月。

＊宋・李樗、黃櫄：《毛詩李黃集解》，影印《文淵閣四庫全書》第 71 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年 8 月。

宋・李燾：《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，1995 年 4 月。

宋・馬永卿編，明・王崇慶解：《元城語錄解》，影印《文淵閣四庫全書》第 863 冊，臺北：商務印書館，1985 年 2 月。

宋・朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2008 年 9 月。

宋・朱熹：《詩序辨說》，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 12 月。

宋・劉克：《詩說》，《續修四庫全書》第 57 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年 3 月。

＊宋・黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987 年 1 月。

宋・朱鑑：《詩傳遺說》，中國詩經學會編：《詩經要籍集成》第 10 冊，北京：學苑出版社，2002 年 12 月。

宋・徐自明：《宋宰輔編年錄》，影印《文淵閣四庫全書》第 596 冊，臺北：臺灣商務印書館，1984 年 10 月。

宋・羅璧：《識遺》，影印《文淵閣四庫全書》第 854 冊，臺北：臺灣商務印書館，1985 年 2 月。

宋・楊仲良著，李之亮校點：《皇宋通鑑長編紀事本末》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006 年 12 月。

元・馬端臨：《文獻通考》，北京：中華書局，1986 年 9 月。

＊元・脫脫等：《宋史》，北京：中華書局，1977 年 11 月。

清・孫奇逢：《四書近指》，影印《文淵閣四庫全書》第 208 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年 12 月。

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 12 月。

清・顧棟高：〈王荊國文公年譜〉，收於宋・詹大和等著，裴汝誠點校：《王安石年譜三種》，北京：中華書局，2006 年 6 月。

清・程廷祚：《青溪集》，臺北：力行書局，1970 年，翁長森、蔣國榜「上元蔣氏慎修書屋排印」1916 年《金陵叢書》本。

清・范家相：《詩瀋》，影印《文淵閣四庫全書》第 88 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年 8 月。

清・黃以周：《經說略》，收於清・王先謙主編：《皇清經解續編》第 5 冊，上海：上海書店，1988 年 10 月影印清光緒十四年（1888）南菁書院刊本。

清・皮錫瑞：《經學通論》，臺北：河洛圖書出版社，1974 年 12 月。
＊清・皮錫瑞：《經學歷史》，臺北：藝文印書館，2000 年 11 月。

二、近人論著

方笑一：《北宋新學與文學：以王安石為中心》，上海：上海古籍出版社，2008 年 6 月。
方笑一：〈從「《詩》、《禮》相解」論王安石的《詩經》學——以《三經新義》之《詩義》為中心〉，網址：http://www.confucius2000.com/confucian/cslxjlwasdsjx3jxy.htm，檢索日期：2013 年 1 月 17 日。
孔德凌：《鄭玄詩經學研究》，濟南：山東大學中國古典文獻學博士論文，鄭杰文先生指導，2007 年 5 月。
成　瀅：〈前理解與文本的解讀及翻譯〉，《社科縱橫》21 卷 6 期，2006 年 6 月。
李家樹：《詩經的歷史公案》，臺北：大安出版社，1990 年 11 月。
吳依凡：《《三經新義》與王安石新學的形成》，臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，車行健先生指導，2010 年 7 月。
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 3 月），頁 22-27。
林菁菁：《王安石對於典籍之詮釋與應用》，臺北：花木蘭文化出版社，2012 年 9 月。
林慶彰：〈鄭樵的《詩經》學〉，蔣秋華、馮曉庭主編：《宋代經學國際研討會論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006 年 10 月。
金生楊：〈王安石《易解》與《孟子》的關係芻議〉，《四川師範學院學報》2002 年第 5 期，頁 85-88。
金生楊：〈論王安石《淮南雜說》中的異志思想〉，《四川大學學報》2002 年第 6 期，頁 89-93。
＊洪湛侯：《詩經學史》，北京：中華書局，2002 年 5 月。

姚際恆：《古今偽書考》，臺北：開明書店，1977 年 10 月。
侯外廬等主編：《中國思想通史》，北京：人民出版社，1980 年 2 月。
＊夏長樸：《李覯與王安石研究》，臺北：大安出版社，1989 年 5 月。
鄔積意：《經典的批判——西漢文學思想研究》，北京：東方出版社，2000 年 1 月。
高克勤：《王安石與北宋文學研究》，上海：復旦大學出版社，2006 年 9 月。
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 3 月）。
陳致平：《中華通史》，臺北：黎明文化事業公司，1977 年 9 月。
梁錫鋒：《鄭玄以禮箋詩研究》，北京：學苑出版社，2005 年 1 月。
張　潔：《《詩經新義》研究》，太原：山西大學中國古代文學碩士論文，劉毓慶先生指導，2007 年 6 月。
＊程元敏：《三經新義輯考彙評（二）——詩經》，臺北：國立編譯館，1986 年 9 月。
＊程元敏：《三經新義輯考彙評（三）——周禮》，臺北：國立編譯館，1987 年 12 月。
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（2005 年 7 月）。
馮曉庭：《宋初經學發展述論》，臺北：萬卷樓圖書公司，2001 年 8 月。
黃忠慎：《詩書教學與研究》，臺北：文津出版社，2013 年 9 月。
黃忠慎：〈尊《序》？反《序》？——析論《毛詩李黃集解》的解《詩》立場〉，《臺大文史哲學報》第 76 期（2012 年 5 月）。DOI:10.6258/bcla.2012.76.01
黃忠慎：〈《毛詩李黃集解》析論——以書寫體例與解釋方法為考察中心〉，《臺大中文學報》第 42 期（2013 年 10 月）。DOI:10.6281/NTUCL.2013.10.42.03

黃忠慎：《嚴粲詩緝新探》，臺北：文史哲出版社，2008 年 2 月。
葛兆光：〈思想史：既做加法也做減法〉，楊念群、黃興濤、毛丹：《新史學》，北京：中國大學人民出版社，2003 年 10 月。
楊晉龍：〈明代學者〈秦風・蒹葭〉詮釋析論——明代詩經學史研究的進一步探討〉，《臺北大學中文學報》第 5 期（2008 年 9 月）。
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 年 5 月）。
楊倩描：〈從《易解》看王安石早期的世界觀和方法論——以〈井卦・九三〉為中心〉，《中國文化研究》2003 年第 1 期。
漆　俠：《王安石變法》，上海：上海人民出版社，1959 年 3 月。
廖育菁：《王安石《詩經新義》研究》，臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，董金裕先生指導，2012 年 10 月。
劉復生：《北宋中期儒學復興運動》，臺北：文津出版社，1991 年 7 月。
劉成國：《荊公新學研究》，上海：上海古籍出版社，2006 年 1 月。
劉成國：〈王安石江寧講學考述〉，《中華文史論叢》第 73 輯，上海：上海古籍出版社，2003 年。
劉　豐：〈王安石的禮樂論與心性論〉，《中國哲學史》2010 年第 2 期。
鄭曉江：〈論王安石的學術思想與變法實踐〉，《求索》2005 年第 3 期，2005 年 3 月。
龍宇純：《中國文字學》，臺北：作者自印本，1972 年 9 月。
錢鍾書：《管錐編》，北京：中華書局，1979 年 8 月。
盧瑞容：〈儒家「還經致用」實踐之考察——以西漢朝廷「春秋決事」為中心的探討〉，《臺大文史哲學報》47 期（1997 年 12 月）。DOI:10.6258/bcla.1997.47.06
戴　維：《詩經研究史》，長沙：湖南教育出版社，2001 年 9 月。
謝　群：〈宋人詩歌法度觀綜評〉，《文教資料》第 10 期（2009 年 4 月）。
蹤　凡：〈毛詩序作者考辨〉，《中國韵文季刊》1999 年第 2 期。

龔延明、祖慧：《宋登科記考》，南京：江蘇教育出版社，2005 年 9 月。
（日）安居香山、中村璋八：《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994 年 12 月。
＊（德）海德格爾（Heidegger,Martin）著，陳嘉映、王慶節合譯：《存在與時間》，北京：三聯書店，1987 年 12 月。

（**說明**：書目前標示＊號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Chen, J.-Y., &Wang, Q.-J. (Trans). (1987). *Cun zai yu shi jian* [*Sein und zeit (Being and time)*] (By M. Heidegger). Beijing: SDX Joint.

Cheng, Y.-M. (1986). *San jing xin yi ji kao hui ping er: Shi jing* [*A new interpretation on the three classics* with collected commentaries II: *Classic of poetry*]. Taipei: National Institute for Compilation and Translation.

Cheng, Y.-M. (1986). *San jing xin yi ji kao hui ping san: Zhou li* [*A new interpretation on the three classics* with collected commentaries III: *Rites of Zhou*]. Taipei: National Institute for Compilation and Translation.

Hong, Zh.-H. (2002). *Shi jing xue shi* [A history of *Classic of Poetry* studies]. Beijing: Zhonghua.

Hsia, Ch.-Pw. (1989). *Li gou yu wang an shi yan jiu* [A study on Li Gou and Wang An Shi]. Taipei: Da An.

Li, J.-D. (1987). *Zhu zi yu lei* [Classified conversations of Zhu Xi]. Taipei: Hua Shi. (Original work published in the Song Dynasty)

Li, Sh., & Huang, Ch. (1983). *Mao shi li huang ji jie* [The Mao *Poetry* with annotations collected by Li Shu and Huang Chun] (reprint edition of Wen-Yuan Chamber edition). Taipei: Commercial Press. (Original work published in the Song Dynasty)

Mao, H. (1976). *Mao shi zheng yi* [The exact meaning of the Mao *Poetry*] (Zheng X. & Kong Y.-D., Annot.).Taipei: Yee Wen. (Original work published in the

Han and the Tang Dynasty)

Pi, X.-R. (2000). J*ing xue li shi* [A history of studies on Confucian classics]. Taipei: Yee Wen. (Original work published in the Qing Dynasty)

Toqto'a, et al. (1977). *Song shi* [The history of the Song Dynasty]. Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Yuan Dynasty)

Wang, A.-Sh. (2005). *Wang jing gong wen ji jian zhu* [The collection of Wang An-Shi's articles with annotations] (Li Zh.-L., Annot.). Chengdu: Bashu.