

王安石《周官新义》的礼学特色及其历史影响(上)

王启发

- 一 王安石新经学确立的各种背景及《周官新义》的撰作
- 二 《周官新义》的解经方式及其特点
- 三 王安石的先王意识及其对先王政治理念的阐发

纵观中国古代经学与政治关系的历史,就北宋王安石的位置来说,似乎可以得出这样的印象:在历代的政治家当中,没有比王安石在经学上所产生的影响更大的人物了;而在历代的经学家当中,也没有比王安石在政治上所产生的影响更大的人物了。北宋时代的经学与政治,先后发生了不止一次的更新与变革,政治与学术始终纠葛在一起,不同的政治派别与学术派别之间彼此论争不断。当王安石在宋神宗朝身居相位主理朝政的时候,分别在政治上和在经学上进行了一番变革,前者为新法,后者为新学,这两个方面对于北宋时期的政治与学术,乃至后世的政治与学术都有着极其深远的历史影响。

若以经典政治的实践和经典学术的承传这两个方面来说,对于王安石在政治上的作为和在经学上的建树,以及王安石的变法革新与经典诠释之间的联系,亦即其借重经典依据而实行变法的轨迹,在当时以及后世所形成的评价和议论当中,最引人深思的也就是,在王安石的新法与新学之间,究竟是否有着直接的联系,到底是政治影响到了学术,还是学术影响到了政治。对于这个问题,处在不同的历史时期、不同的政治或学术的立场,也就有着不同的褒贬。一般说来,在后世对于王安石的评价上,多数是集合了一些负面的和否定性的历史认识。这样的传统性的历史认识在今天看来是否适当,如何就王安石的政治作为和学术作为之间的关系给出一个恰当的历史定位,长期以来为学术界所关注,但在认识上歧见纷呈,至今未有公论。¹

就王安石的新学而论,本身是有着多种背景的,既有政治的背景,又有学术的背景,当然还有思想变迁的背景。至于作为王安石新经学的组成部分的《周官新义》一书,在学术史上有着不小的影响。历史上也有将其新法的构想与此书的撰作联系在一起的认识。本文的主题就是从经学思想发展的角度对王安石《周官新义》的出现、经学价值和意义,以及与其变法之间的关系、历史评价和影响等问题进行考察,以呈现其在经学思想史上的独特风貌。

一 王安石新经学确立的各种背景及《周官新义》的撰作²

正如以往研究多所关注的那样,王安石新经学的特点就在于重视经义、以经术义理来诠释经典。这一思想精神,一方面在王安石对于科举制(贡举法)的改革中有所体现,另一方面又可以找到其与宋初以来经学风气转变的直接联系。

¹ 李华瑞《王安石变法研究史》(人民出版社,2004年6月)一书,就南宋以后至于20世纪对王安石及其变法的议论、评价和研究,进行了集中全面的考察,使我们可以看到历史上的多种见解。

² 《河南大学学报(社会科学版)》1985年第4期发表的刘坤太《王安石〈周官新义〉浅识》一文是比较早地注意到王安石《周官新义》的修撰背景、特色及流传情况等相关问题的学术论文,本章写作中有所参考。

（一）王安石新经学确立的各种背景

王安石的新经学是以他在政治上的变法革新举措为先导的。作为变法革新的一个组成部分，就是王安石于熙宁四年（公元 1071 年）在宋神宗的支持下对科举制所进行的改革。这一改革，在形式上，包括“罢明经科”，“罢诗赋、帖经、墨义”；以及“专用经义、论、策取士”，“立新科明法，试律令、《刑统》、大义、断案”；在思想上，则意在以经术义理相统一，为朝廷选拔具有专门知识和精神素养的人才提供根本的保证。这既是对范仲淹在宋仁宗庆历新政时科举改革的延续，又是将范仲淹的改革彻底化。

早在宋仁宗庆历时，作为新政的一个方面，在范仲淹的主持下，科举考试曾实行改革，“先策，次论，次诗赋，通考为去取，而罢帖经、墨义，士通经术愿对大义者，试十道”。后来，随着新政的失败，“仲淹既去，而执政意皆异”。又因“言初令不便者甚众，以为诗赋声病易考，而策论汗漫难知；祖宗以来，莫之有改，且得人尝多矣”。于是，“天子下其议，有司请如旧法。乃诏曰：‘科举旧条，皆先朝所定也，宜一切如故，前所更定令悉罢。’”³ 此项改革最终不了了之。

到了宋神宗熙宁时，身为宰相的王安石意欲继续改革科举考试，从而对宋神宗进言说：

“今人材乏少，且其学术不一，异论纷然，不能一道德故也。一道德则修学校，欲修学校，则贡举法不可不变。若谓此科尝多得人，自缘仕进别无他路，其间不容无贤；若谓科法已善，则未也。今以少壮时，正当讲求天下正理，乃闭门学作诗赋，及其入官，世事皆所不习，此科法败坏人材，致不如古。”⁴

如果说范仲淹改革科举的主张目的在于推动“庠序之教”的郡县之学“教以经济之业，取以经济之才”⁵，那么王安石则从道德与学术的角度出发，希望通过改革作为选官形式之一的“贡举法”而实现“一学术”，进而最终达到“一道德”的选拔政治人才的目的，这就是王安石主张改革科举的思想基础。所以，作为科举改革的举措之一，熙宁六年三月经义局（又称经义所）的设置，也为王安石统一经义、推进新经学打开了方便之门。《续资治通鉴长编》有如下的两条记载：

（宋神宗熙宁五年正月）戊戌，王安石以试中学官等第进呈，且言黎僖、张谔文字佳，第不合经义。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。”季长钱塘人，安石妹婿也。⁶

（宋神宗熙宁六年三月）庚戌，试特奏名进士，上以特奏名人闾茸而多与官害治，

³ 以上见《玉海》卷一一六和《宋史》卷一五五《选举志》。

⁴ 《宋史》卷一五五《选举志》。

⁵ 《答于诏条陈十事》，《范仲淹全集》，第 523 页。江苏古籍出版社，2004 年。

⁶ 《续资治通鉴长编》卷二百二十九。

又言学校法终当革。王安石曰：“此余事恐久远须立法。”命知制诰吕惠卿兼修撰国子监经义，太子中允崇政殿说书王雱兼同修撰。先是，上谕执政曰：“今岁南省所取多知名举人，士皆趣义理之学，极为美事。”王安石曰：“民未知义，则未可用，况士大夫乎？”上曰：“举人对策，多欲朝廷早修经义，使义理归一。”乃命惠卿及雱。而安石以判国子监沈季长亲嫌，固辞雱命，上弗许。已而又命安石提举，安石又辞，亦弗许。（丁卯旧纪书，诏王安石设局置官，训释《诗》、《书》、《周礼》义，即此事也，今不别出。）⁷

根据《续资治通鉴长编》和《宋史》的记载，先后有很多的科举人才被选拔到经义局参与《新经义》的修撰、检讨，从而成为王安石新经学建设的有生力量。

先从《续资治通鉴长编》的记载来看：

徐禧与吴著、陶临等，皆以白衣为修撰经义所检讨。⁸

吕升卿为馆阁校勘提举，详定修撰经义所检讨。升卿，惠卿弟也。王安石极称之，故有是命。⁹

在新赐进士及第当中，余中为大理评事，朱服为淮南节度推官，邵刚为集庆军节度推官，叶唐懿为处州军士推官，叶枋为秀州司户参军，练亨甫为睦州司法参军，并充国子监修撰经义所检讨。神宗起初怀疑叶枋等未称职，王安石进言说：“今乏人检讨文字，若修撰即自责成吕惠卿。”神宗乃许之。朱服，为乌程人；邵刚，为常州人；叶唐懿，为南剑州人；叶枋、练亨甫皆建州人。¹⁰

吴县尉曾旼、新成都府户曹参军刘泾，为提举修撰经义所检讨。¹¹

提举修撰经义所检讨曾旼并兼充编修删定官。¹²

在熙宁八年，宋神宗说到：“经义所辟检讨刘谷，谷必通经义，惠卿言其人有学问，有行。”王安石对言：“臣亦闻其有行，但不识之。”宋神宗又说：“检讨须有补于修经，不然，虽有行，何补？有行之士，自别有用处。”¹³由此也可见宋神宗对《新经义》专门修撰之事的重视程度。

再从《宋史》的记载来看：

徐禧，字德占，洪州分宁人。少有志度，博览周游，以求知古今事变风俗利疚，不事科举。熙宁初，王安石行新法，禧作《治策》二十四篇以献。时吕惠卿领修撰经义局，遂以布衣充检讨。¹⁴

朱服，字行中，湖州乌程人，熙宁进士甲科，以淮南节度推官充修撰经义局检讨。

¹⁵

⁷ 《续资治通鉴长编》卷二百四十三。

⁸ 《续资治通鉴长编》卷二百四十八。

⁹ 《续资治通鉴长编》卷二百四十三。又卷二百五十六记载“命太子中允、馆阁校勘、崇政殿说书吕升卿兼同修撰经义。”

¹⁰ 《续资治通鉴长编》卷二百四十四。

¹¹ 《续资治通鉴长编》卷二百五十三。又卷二百六十五记载“曾旼检讨在七年五月七日。”

¹² 《续资治通鉴长编》卷二百五十四。

¹³ 《续资治通鉴长编》卷二百六十四。

¹⁴ 《宋史》卷三百三十四《列传》第九十三。

¹⁵ 《宋史》卷三百四十七《列传》第一百六。

刘涇，字巨济，简州阳安人，举进士。王安石荐其才召见除经义所检讨，以之为太学博士。¹⁶

正是在宋神宗的支持下，由王安石领衔主持，设经义局，置官，以训释《诗》、《书》、《周礼》三部经典的经义为中心而开创的所谓新经学，目的无非是要确定一种具有官学意义的经典文本，以作为普及经学教育的基本范本。据《文献通考》记载，“熙宁八年，颁王安石《诗》、《书》、《周礼》义于学官，谓之《三经新义》。”由此确立了王安石新经学的官学地位，《三经新义》遂成为官定的经学解说的标准范本。尽管这项工作是以王安石为核心而展开的，而且直接参与其事者也不是很多，但是却并不影响其作为官方行为以及确定官方经学范本的意义和作用，而且其官学地位一直持续到北宋末年。

实际上，就当时的学术背景而言，北宋的经学发展已经呈现出与汉唐时代不同的风貌，学者们的着眼点日益从章句注疏之学转向经义诠释与阐发的路数上来。

从传统学术的角度来看，宋代和以后学者多认为，以刘敞《七经小传》的问世为标志，开启了宋代新的经学诠释的路径。就刘敞经学的特色及其《七经小传》对当时学术风气的影响，宋代学者略有点评。如陈振孙说：“前世经学，大抵祖述注疏，其以己意言经，著书行世，自敞倡之，惟《春秋》既有成书，而《诗》、《书》、《三礼》、《论语》见之小传，又《公羊》、《左氏》、《国语》三则附焉，故曰七经。”¹⁷再如王应麟则称：“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。”¹⁸

再有，明确地将王安石的新经学与刘敞的经学联系起来的说法，还有以下的记述：

吴曾称：“国史云：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，盖本于原父云。英宗尝语及原父、韩魏公，对以有文学。欧阳文忠公曰：刘敞文章未甚佳，然博学可称也。”¹⁹

晁公武称：“右皇朝刘敞原甫撰。所谓七经者，《毛诗》、《尚书》、《公羊》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《论语》也。元祐史官谓，庆历前，学者尚文辞，多守章句注疏之学，至敞始异诸儒之说。后王安石修经义，盖本于敞。予观原甫伊尹相汤伐桀升自阍之说之类，经义多剽取之，史官之言，良不诬也。”²⁰

不过，清代四库馆臣的看法则有所不同。《四库全书总目提要》称：“《七经小传》乃其杂论经义之语，……盖敞本欲作《七经传》，惟《春秋》先成，……其说亦往往穿凿，与安石相同，故流俗传闻，致遭斯谤。然考所著《弟子记》，排斥安石不一而足，实与新学介然异趣。且安石刚愎，亦非肯步趋于敞者。谓敞之说经开南宋臆断之弊，敞不得辞；谓安石之学由于敞，则窃缺之疑矣。”可见，清儒并不认同“安石之

¹⁶ 《宋史》卷四百四十三《列传》第二百二。

¹⁷ 《直斋书录解題》卷三《七经小传三卷》条下。

¹⁸ 《困学纪闻》卷八《经说》。

¹⁹ 《能改斋漫录》卷二“注疏之学”条。吴曾，崇仁人，高宗时献所著书，累官史部郎奉祠，久之起知靖州，志在去贪吏，部安边人，后知严州致仕。平生苦学，为文奇伟，所著有《得闲文集》、《能斋漫录》诸书。（参见明李贤等撰《明一统志》卷五十四。）

²⁰ 《郡斋读书志》卷一下《七经小传五卷》条下。

学由于敞”的判断。对此，我们将在后面再作具体考察和辨析。

其实，如果从当代学者研究宋学的形成和发展的角度来说，为宋代经学开启新路，大概从宋初的欧阳修，以及胡瑗、孙复、石介等人开始的。正如漆侠先生所论述的那样：早在宋学形成的阶段，从欧阳修，到胡瑗、孙复、石介，“他们治经的路子是相同的，即摆脱传注的束缚，直至经学的堂奥，根据自己的认识能力，来阐发经学的宏旨大义，这就是人们所说的宋的义理之学。”再向前追溯的话，唐代的啖助、赵匡和陆质，就已经以这样的思路和方法来对待《春秋》了。“欧阳修、胡瑗等三先生则将啖助等研治《春秋》的特殊方法，变成了研治六经的普遍方法。而且，这个方法经过宋初学者的实际应用，对经学的探索起了重大的推动作用，于是成为普遍的方法，为更多的学者所接受和使用。这样一来，对比之下，宋代义理之学同汉代章句之学形成两种不同的探索经学的方法，就日益明朗化了。宋代以义理之学代替汉代章句之学，在宋学形成时期已经非常明显了。”²¹

那么，王安石的新经学在宋学中的定位又如何呢？可以说，与宋初学者的疑经和不信传注的风气有所不同，以《三经新义》为标志，王安石的新经学则表现出别立经注以解经义的特点，这不能不说是从形式上对汉唐经注的发展，特别是王安石亲手撰作的《周官新义》的内容，更集中体现出其经注形式上的义理之学的特点。略早于王安石的李觏（1009-1059）曾经说过：“郑氏之学，其实不能该《礼》之本，但随章句而解之。句东则东，句西则西，百端千绪，莫能统率。”²²在我们今天研究郑玄《三礼注》为核心的经注学之后来看，这种批评不免有些苛求于古人。一方面，以郑玄经注学为代表的汉代经学，不过是以章句之学的形式为解读经典的方式；而且另一方面，在其解经的文字当中，也不乏义理方面的内容和十分深刻的思想内涵。而王安石的《周官新义》正是从这两个方面，即在形式和内容上，都有着承继汉唐经学传统的印记。其具体表现在本文后面的考察中即可看到。

（二）《周官新义》的撰作

有关《周官新义》的撰作，让我们先来看一看王安石自己所写的《周官新义序》是怎样说的吧：

上弊于俗学久矣，圣上闵焉，以经术造之，乃集儒臣，训释厥旨，将播之校学，而臣某实董《周官》。惟道之在政事，其贵贱有位，其后先有序，其多寡有数，其迟数有时。制而用之存乎法，推而行之存乎人。其人足以任官，其官足以行法，莫盛于成周之时。其法可施于后世，其文有见于载籍，莫具于《周官》之书。盖其因习以崇之，庚续以终之，至于后世，无以复加，则岂特文武周公之力哉？犹四时之运，昼夜积而成寒暑，非一日也。自周之衰，以至于今，历岁千数百矣。太平之遗迹，扫荡几尽。学者所见，无复全经。于是时也，乃欲训而发之，臣诚不自揆，然知其难也，以训而发之之为难也，则又以知夫立政造事，追而复之之为难。然窃观圣上致法就功，取成于心，训迪在位，有冯有翼，亹亹乎乡六

²¹ 《宋学的发展和演变》，河北人民出版社，2002年版，第204、205页。

²² 《李觏集·礼论第五》。中华书局，1981年。

服承德之世矣。以所观乎今，考所学于古，所谓见而知之者，臣诚不自揆，妄以庶几焉，故遂昧冒，白竭而忘其材之弗及也。谨列其书为二十有三卷，凡十余万言，上之御府，副在有司，以待制诏颁焉。谨序。（四库全书本）

对以上文字略加解读我们可以看到，在寥寥数语当中，充分体现出了王安石对周代政治以及《周官》一书的推崇。首先，其所谓“惟道之在政事，其贵贱有位，其后先有序，其多寡有数，其迟数有时。制而用之存乎法，推而行之存乎人”，所说的“道”，实际上就是“礼”，或者说是“法”。就传统政治来说，“其人足以任官，其官足以行法，莫盛于成周之时”；就传统政治的经典依据来说，“其法可施于后世，其文有见于载籍，莫具于《周官》之书”。可见，和历史上的许多儒者一样，王安石也是以文、武、周公的成周时代为理想的政治时代，以《周官》为理想的政治经典的。作为《周官》一书，王安石虽然没有明确地说就是周公所作，但是他认为其中所体现的文、武、周公的政治智慧和礼法之治的精神，有着可行可法的政治经典的价值，这则是极为明确的，所以他才说：“盖其因习以崇之，庚续以终之，至于后世，无以复加，则岂特文武周公之力哉？”而且，也正是在王安石所认为的“自周之衰，以至于今，历岁千数百矣。太平之遗迹，扫荡几尽。学者所见，无复全经”这样的历史背景之下，他才对《周官》一书“乃欲训而发之”，尽管其深感“以训而发之之为难也，则以知夫立政造事追而复之之为难”，但是为了改变“士弊于俗学久矣”的局面，达到“以经术造之”、“训释厥旨，将播之校学”的目的，王安石可谓知难而进，当仁不让，竭力而为之。这也就是其撰作《周官新义》的原委。同时又可知《周官新义》原书为二十有三卷，凡十余万言。

除了王安石的自述之外，还有如下一些相关文献记录，反映了宋人对《周官新义》的普遍认识。

宋蔡绦撰《铁围山丛谈》卷四记载说：“王元泽奉诏修《三经义》，时王丞相介甫为之提举，盖以相臣之重，所以假命于其子也。吾后见鲁公与文正公二父相与谈往事，则每云：‘《诗》、《书》盖出元泽暨诸门弟子手，至若《周礼新义》实丞相亲为之笔削者。’及政和时，有司上言天府所籍吴氏资居检校库，而吴氏者，王丞相之姻家也，且多有王丞相文书，于是朝廷悉命藏诸秘阁。用是吾得见之，《周礼新义》笔迹，犹斜风细雨，诚介甫亲书，而后知二父之谈信。”

宋晁公武撰《郡斋读书志》卷一上记载：“《新经周礼义》二十二卷，右皇朝王安石介甫撰。熙宁中，设经义局，介甫自为《周官义》十余万言，不解《考工记》。”

宋陈振孙撰《直斋书录解题》卷二记载：“《周礼新义》二十二卷，王安石撰。其序言：自周衰至今历载千数，而太平遗迹扫荡殆尽，学者所见无复全经。于是时乃欲训而发之，臣诚不自揆，知其难也（案自周衰以下七句原本脱漏今据文献通考补入），以训而发之之为难。又知夫立政造事追而复之之为尤难也。新法误国于此可推其原矣。熙宁八年诏颁之国子监，且置之义解之首。其解止于《秋官》不及《考工记》。”

再有就是清代编修的《四库全书·周官新义提要》中所记述的撰作原委，在综述前人记载的同时，又加有新的评论：

《周官新义》十六卷，附《考工记解》二卷，宋王安石撰。安石事迹具《宋

史》本传，晁公武《读书志》曰：“熙宁中，置经义局，撰《三经义》，皆本王安石经说。”三经，《书》、《诗》、《周礼》也，新经《毛诗义》凡二十卷，《尚书义》凡十三卷，今并佚。《周官新义》本二十二卷，明万历中重编内阁书目尚载其名。故朱彝尊《经义考》不敢著其已佚，但注曰未见。然外间实无传本，即明以来内阁旧籍亦实无此书。惟《永乐大典》者所载最伙，盖《内阁书目》据《文渊阁书目》，《文渊阁书目》即修《永乐大典》所征之书，其时得其完帙，故采之最详也。考蔡绌《铁围山从谈》曰：“王元泽奉诏为《三经义》时，王丞相介甫为之提举，《诗》、《书》盖多出元泽及诸门弟子手。《周官新义》实丞相亲为之笔削者。政和中，有司上言天府所籍吴氏资多有王丞相文书，于是朝廷命藏诸秘阁用。是吾得见之《周官新义》，笔迹犹斜风细雨，诚介甫亲书”云云。然则《三经义》中，惟《周礼》为安石手著矣。

安石以《周礼》乱宋学者，类能言之，然《周礼》之不可行于后世，微特人人知之，安石亦未尝不知也。安石之意，本以宋当积弱之后而欲济之以富强，又惧富强之说必为儒者所排击，于是附会经义以钳儒者之口，实非真信《周礼》为可行。迨其后用之不得其人，行之不得其道，百弊从生，而宋以大坏，其弊亦非真缘《周礼》以致误。罗大经《鹤林玉露》咏安石放鱼诗曰：“错认苍姬六典书，中原从此变萧疎。”是犹为安石所给，未究其假借六艺之本怀也。因是而攻《周礼》，因是而攻安石所注之《周礼》，是宽其影附之巧谋，而科以迂腐之薄谴矣。故安石怙权植党之罪万万无所辞，安石解经之说则与所立新法各为一事。程子取其《易解》，朱子、王应麟均取其《尚书义》，所谓言各有当也。今观此书，惟训诂多用《字说》，病其牵合，其余依经诠释，如所解八则之治都鄙、八统之驭万民、九两之繫邦国者，皆具有发明，无所谓舞文害道之处。故王昭禹、林之奇、王与之、陈友仁等注《周礼》颇据其说。钦定《周官义疏》亦不废采用，又安可尽以人废耶。

安石神宗时所上《五事札子》及《神宗日录》载安石所引《周官》及杨时《龟山集》中所驳平颁兴积一条，其文皆在《地官》中。今《永乐大典》阙《地官》《夏官》二卷，其说遂不可考，然所佚适属其瑕颡，则所存者益不必苛诋矣。安石本未解《考工记》而《永乐大典》乃各载其说，据晁公武《读书志》盖郑宗颜辑安石《字说》为之以补其阙，今亦并录其解，备一家之书焉。

在以上的文字当中，不仅记述了《周官新义》成书的来龙去脉，而且提出“安石解经之说则与所立新法各为一事”，从而否认《周官新义》的撰作与王安石变法之间的直接关系，并且认为王安石对《周礼》的解说往往“具有发明”而“无所谓舞文害道之处”，同时还指出如王昭禹、林之奇、王与之、陈友仁等“注《周礼》颇据其说”，反映出《周官新义》后来的学术影响。有关这些方面的情况到底如何，则是我们下文将要详加考察的内容。

至于《周官新义》的规模，从现存文渊阁四库全书本《周官新义》来看，其注文共有十六卷、四百五十二条。卷一至卷五为《天官》一至五，计一百三十条（一，1—25；二，26—46；三，47—72；四，73—93；五，94—130）。卷六、七为《地官》一、二，计五十三条（一，1—23；二，24—53）。卷八、九、十、十一为《春官》一

至四，计一百二十三条（一，1—19；二，20—44；三，45—76；四，77—123）。卷十二、十三为《夏官》一、二，计四十三条（一，1—22；二，23—43）。卷十四、十五、十六为《秋官》一、二、三，计一百三条（一，1—33；二，34—83；三，84—103）。附卷《考工记》上下，计三十三条（上 1—22，下 23—33）。那么，除了《考工记》部分之外，共有四百五十二条注文。²³

值得注意的是，依照前引《四库提要》所说的“安石本未解《考工记》而《永乐大典》乃备载其说，据晁公武《读书志》盖郑宗颜辑安石《字说》为之以补其阙”，从而可以明确《周官新义·考工记》部分并非王安石所撰，实为郑宗颜《周官讲义》所辑。这一点常常容易被引用《周官新义》文字者所忽视而出现误读。

二 《周官新义》的解经方式及其特点

说到《周官新义》之新，首先是体现在其解经方式上，又由其解经方式而决定了其所具有的一些特点。清人全祖望《荆公〈周礼新义〉题辞》曾对王安石解经的特点有所概括说：“荆公解经，最有孔、郑诸公家法，言简意赅，惟其牵缠于《字说》者，不无穿凿，是故荆公一生学术之秘，不自知其为累也。”²⁴

以我们今天考察经学的学术眼光来解读王安石的《周官新义》，其确实是在东汉郑玄《周礼注》、唐代贾公彦《周礼疏》的基础上，有着更具特色的解说方式和更为丰富的解说文字，特别在思想意识上也继承了古代经学思想发展过程中所形成的推重三代先王，推崇孔孟圣贤的思想宗旨，最终不仅是要提供一个普及性的《周礼》解说范本，更在于传播传统经典的制度与思想，并以其为资源而用之于当世的治国安邦，执政理财，礼乐生活，以期归于合乎先王理想的礼仪政治和道德政治。以下，我们就对《周官新义》的解经方式及其特点进行考察和说明。

（一）解说经文，有根有据，平实易懂

《周官新义》作为宋神宗朝的官定经学范本之一，无疑带有明显的为士子科举考试提供标准解释的性质。从其解说的形式来看，首先是说明性的文字占有很大的比重，这显然是为了便于读者对《周礼》本经的理解。诸如“……，……所谓……是也”，“……者，……故也”，“……，谓之……”，“……，故谓之……”，“……，……而已”，等等，这样的解说句式和文字在《周官新义》中可谓比比皆是。兹列举一些实例如下：

（1）《天官》部分

①《天官·冢宰》序官的“上士”、“中士”、“下士”的“士”，《新义》云：“士，事人者也，故士又训事，事人则未能以智，帅人非人之所事也，故未娶谓之士。”

②《天官·冢宰》大宰之职有“以九赋敛财贿”，《新义》云：“下以职共谓之贡，上以取政谓之赋。以九赋敛财贿者，才之以为利谓之财，有之以为利谓之贿，谓之财

²³ 值得一提的是，台湾学者程元敏所著《三经新义辑考汇评·周礼》（上、下，“国立”编译馆，1987年10月初版）对于今天我们考察《周官新义》的本文是具有重要参考价值的研究成果，笔者在本论文的写作中就多有参考。

²⁴ 《宋元学案》卷九十八，中华书局本，第3252页。

贿，则与言货贿异矣。货言化之以为利，则商贾之事也。”

③《天官·冢宰》小宰之职有“以听官府之六计，弊群吏之治，一曰廉善，二曰廉能，三曰廉敬，四曰廉正，五曰廉法，六曰廉辨”，《新义》云：“治污谓之污，治荒谓之荒，治乱谓之乱，治扰谓之扰，则治弊谓之弊矣。所谓弊群吏之治者，治弊之谓也。善其行谓之善，善其事谓之能，能直内谓之敬，能正直谓之正，能守法谓之法，能辨事谓之辨。”

④《天官·冢宰》宰夫之职有“凡朝觐，会同宾客，以牢礼之灋掌其牢礼，委积、膳献、饮食、宾赐之殽牵，与其陈数”；《新义》云：“牛羊豕谓之牢，米禾薪芻谓之委积，夕食谓之殽。牢生可牵谓之牵。牢礼则大行人掌客牢礼之等数是也，牢礼之法则其掌之又有法焉，委积则上公五积之属是也，膳则饮膳大牢之属是也，献则上介有禽兽之属是也，饮则壶四十之属是也，食则食四十之属是也，殽则殽五牢之属是也，宾之殽牢则有司所共赐之殽，牵则王所好赐，陈数则以爵等为之牢礼之陈数是也。”

⑤《天官·冢宰》有“共祭祀之好羞，共丧纪之庶羞，宾客之禽献。”《新义》云：“共丧纪之庶羞，共宾客之禽献，则仁丧纪宾客。故使共王膳羞之官共之也。或言丧事，或言丧纪之事。丧事，丧之在我者也。丧纪，丧之在彼者也。丧纪之事，丧在彼而我有事焉者也。丧在彼，我以礼数纪之，故谓之丧纪。”

（2）《地官》部分

《地官·司徒》小司徒之职有“乃经土地，而井牧其田野；九夫为井，四井为邑”，《新义》说：“田亩有类于井，而公田之中又凿井焉，故谓之井田。一井之田九百亩，八家八百亩，公田居中，百亩除二十亩八家分之，得二亩半，以为庐舍，合保城之地二亩半。《孟子》所谓‘五亩之宅’是也。”

（3）《春官》部分

①《春官·宗伯》大宗伯之职有“王大封，……都家、乡邑”，《新义》说：“‘王大封，则先告后土，乃颁祀于（邦国、）都家、乡邑’者，建邦国而封之，所谓大封，其颁祀则及其都家与其乡邑，盖诸侯之卿与其子弟所食采亦谓之都，《书》所谓‘简恤尔都’，《左氏传》所谓‘邑有先君之主曰都’是也。”

②《春官·宗伯》小宗伯之职有“若国大贞”，《新义》说：“大贞，卜大事而贞之，贞与《书》所谓‘我二人共贞’同义。”

（4）《夏官》部分

①《夏官·大司马》有“乃辨九服之邦国：方千里曰王畿，其外方五百里曰侯服，又其外方五百里曰甸服，又其外方五百里曰男服，又其外方五百里曰采服，又其外方五百里曰卫服，又其外方五百里曰蛮服，又其外方五百里曰夷服，又其外方五百里曰镇服，又其外方五百里曰蕃服”，《新义》释云：“方千里曰畿，则《禹贡》所谓‘甸服’。甸服面五百里则为方千里矣。其外侯服、甸服，《禹贡》所谓‘侯服’也。又其外男服、采服，《禹贡》所谓‘绥服’也。又其外卫服、蛮服，《禹贡》所谓‘要服’也。又其外夷服、镇服，《禹贡》所谓‘荒服’也。又其外蕃服，在《禹贡》五服之外。”

②《夏官·司马》圉师之职“射则充楛质，茨墙则翦鬪”，《新义》释云：“次草谓之茨，《诗》曰‘墙有茨’。苦谓之鬪，以剉草为苦。”

③《夏官·职方氏》有“九州”之序，《新义》说：“九州之序，《禹贡》始于冀，次以兗，而终于雍；《职方》始于扬，次以荆，而终于并者，盖《禹贡》言治水之序，《职方》言远近之序。治水自帝都而始，然后顺水性所便自下而上，故自兗至雍而止。以远近言之，则周之化，自北而南，以南为远，故《关雎》、《鹊巢》之诗分为二南，《汉广》亦言文王之道，被于南国，德化所及，以远为至故也。始于扬州，则以扬在东南；次以荆，则以荆在正南；终于并，则以并在正北。先远而后近也。”

(5)《秋官》部分

①《秋官·司寇序官》有“萍氏，下士二人，徒八人”，《新义》释云：“萍之浮物，不沈溺，又胜酒，故掌国之水禁，凡酒、谨酒、禁川游者，谓之萍氏。”

②《秋官·司寇》司刺之职有“三赦曰蠢愚”，《新义》云：“蠢愚，蠢而愚也。孔子曰‘古之愚也直，今之愚也诈’而已。所谓蠢愚，则异乎今之愚矣。”

③《秋官·司寇》司厉之职“凡有爵者、七十者，与未鬪者，皆不为奴”，《新义》云：“‘凡有爵者、七十者，与未鬪者，皆不为奴’，则郑氏谓‘奴从坐没入县官者’是也。盖盗贼之罪有杀不足以惩之者，所谓‘无余刑非杀也。’”

④《秋官·司寇》薙氏之职“若欲其化也，则以水火变之”，《新义》：“‘若欲其化也，则以水火变之’者，《月令》所谓‘烧薙行水也，于是草化焉’。郑氏谓‘含实曰绳’，盖以绳为绳。”

⑤《秋官·司寇》掌讶之职“至于朝，诏其位，入，复，退亦如之”，《新义》云：“‘至于朝，诏其位，入，复，退亦如之’者，退亦入复。若孔子所谓‘宾不顾矣’。”

在以上列出的例证当中我们可以看到，《周官新义》的解说有不少是依据传承的经典，诸如以《诗》、《书》中的文句，还有以孔子、孟子、郑玄等人的说法来解释的。就对《周礼》内容的解说而言，无论是职官、还是名物，无论是制度、还是礼仪，无论是字句，还是意思，都旨在有根有据，且平实易懂。这样就十分符合所谓“新义”的目的，从而构成了其鲜明的普及性特色，亦即为士人学子的经学教育而提供权威性的释读范本。

如果说汉唐时期儒家经典的注疏学意义还只是在相对狭小的范围内体现出其传播的功能和作用，那么随着科举制的建立和进一步广泛化，以及宋代文官制度下的选材需要，使经学的进一步普及达到新的历史时期，其间，作为一代官学的王安石经学和《三经新义》的范本出现，无疑对于经学普及起到了推波助澜的作用。

(二)析字解词，辨说其理，以求本义

在《周官新义》中，有不少对《周礼》中的文字进行解析的内容，对此，《钦定四库全书考证》卷八有云：“案：安石集《字说》序云：‘声之抑扬开塞，合散出入，形之衡从、曲直、邪正、上下、内外、左右，皆有自然之义，非私智所能为。余读《说文》，时有所悟，因作《字说》以所推经义附之。’则‘极字，从木，从亟’云云，其初本用以解经，其后乃彙为《字说》也。”

以下我们对王安石所解析的文字进行具体考察，以见其特点。

(1)《周礼·天官冢宰》有云：“惟王建国，辨方正位，体国经野，设官分职，以为民极。”


《新义》说：“设官分职，内以治国，外以治野，建置在上，如屋之极，使民于是取中而芘焉。故曰‘以为民极’。极之字，从木，从亟。木之亟者，屋极是也。”东汉许慎《说文解字》卷六有云：“极，棟也，从木，亟声。”²⁵郑玄《周礼注》在“以为民极”一句下有注云：“极，中也。令天下之人各得其中，不失其所。”唐贾公彦《周礼疏》解释说：“极，中也。言设官分职以治民，令民得其中正，使不失其所故也。”又说：“‘极，中也’，《尔雅》文。案《尚书·洪范》云：‘皇建其有极，惟时厥庶民于汝极’，谓皇建其有中之道，庶民于之取中于下。”²⁶在这里，王安石对“极”字以“屋极”进行的解析，具体而形象，比起郑、贾的解说更加便于理解。

(2)《周礼·天官冢宰》有云：“乃立天官冢宰，使帅其属而掌邦治，以佐王均邦国。”

①《新义》说：“宰，治官之上也，故宰之字，从宀，从臯省，宀，覆人罪之意，宰以治割调和为事。”许慎《说文解字》卷七有云：“宰，臯人，在屋下執事者。从宀，从辛。辛，臯也。”²⁷王安石袭用此解。又唐陆德明《经典释文》卷八《周礼音义》录晋干宝语云：“济其清浊，和其刚柔，而纳之中和曰宰。”王安石所云“宰以治割调和为事”或本于此。²⁸

②《新义》又说：“凡言邦、言国者，王国也，亦或诸侯之国。国于文，从或，从口，为其或之也，故口之。故凡言国，则以别郊野。邦于文，从邑，从丰，是邑之丰者，故凡言邦，则以别于邑都，亦或包邑都而言焉。”许慎《说文解字》卷六下说：“国，邦也，从口，从或。”又：“邦，国也，从邑，丰声。”又：“邑，国也，从口。先王之制尊卑，有大小。从卩。凡邑之属皆从邑。”²⁹显然，王安石的解说是全采许慎之说并有所引申。

(3)《周礼·天官冢宰序官》有云：“治官之属，大宰，卿一人；小宰，中大夫二人；宰夫，下大夫四人，上士八人，中士十有六人，旅下士三十有二人。”

①《新义》说：“大宰，卿；小宰，中大夫；则卿上大夫也。……卿之字，从身，身，奏也，从卩，卩，止也。左从身，右从卩，知进止之意。从皂，黍稷之气也。黍稷，地产，有养人之道，其皂能上达，卿，虽有养人之道而上达，然地类也，故其字如此。”东汉许慎《说文解字》卷九上说：“卿，章也。……从卯，皂声。”³⁰这里是作两部分解释，王安石则将是“卿”字解析成三个部分来解说的。而对于“身”、“卩”、“皂”的解说，许慎《说文解字》卷九上分别为“，卩也阙”³¹，“卩（卩），瑞信也。守国者用玉卩，守都鄙者用角卩，使山国者用虎卩，土国者用人卩，泽国者用龙卩，门闕者用符卩，货贿用玺卩，道路用旌卩，象相合之形。凡卩之属，皆从卩”³²，

²⁵ 中华书局 1963 年影印本，第 120 页。

²⁶ 李学勤主编《十三经注疏》标点简体本《周礼注疏》，第 5、6 页。北京大学出版社，1999 年。

²⁷ 中华书局 1963 年影印本，第 151 页。

²⁸ 李学勤主编《十三经注疏》标点简体本《周礼注疏》，第 5、6 页。

²⁹ 中华书局 1963 年影印本，第 129、131 页。

³⁰ 同上书，第 187 页。

³¹ 同上。

卩，门闕者用符卩，货贿用玺卩，道路用旌卩，象相合之形。凡卩之属，皆从卩”³²，“皂，谷之馨香也。象嘉谷在裹中之形，匕所以扱之。或说，皂，一粒也。凡皂之属，皆从皂。又读若香。”³³

②《新义》又说：“夫之字，与天皆从一，从大。夫者，妻之天故也。天大而无上，故一在大上。夫，虽一而大，然不如天之无上，故一不得在大上，夫，以智帅人者也，大夫，以智帅人之大者也。”许慎《说文解字》卷十下有云：“夫，丈夫也，从大，一以象簪也。周制以八寸为尺，十尺为丈，人长八尺，故曰丈夫。凡夫之属，皆从夫。”又有：“天，颠也，至高无上。从一大。”³⁴王安石是从许慎的解说而又有所引申。

③《新义》又说：“士之字，与工，与才皆从二，从丨。才，无所不达，故达其上下，工具人器而已。故上下皆弗达，士非成才，则宜亦皆弗达。然志于道者，故达其上也。士，事人者也，故士又训事，事人则未能以智，帅人非人之所事也，故未娶谓之士。”许慎《说文解字》卷一上有云：“士，事也。数始于一，终于十。从一，从十。孔子曰：推十合一为士。凡士之属，皆从士。”³⁵王安石的解说与许慎有异有同。

④《新义》又说：“下士谓之旅，则众故也。旅之字，从从，从从，众矣，则从旌旗指挥故也。从旌旗指挥，则从人而不自用，下士之为旅，则亦从人而不自用者也。”许慎《说文解字》卷七上有云：“军之五百人为旅，从从，从从，从俱也。”³⁶

⑤《新义》又说：“府之字，从广，从付。则其藏也，付则以物付之。”许慎《说文解字》有云：“文书藏也。从广，付声。”³⁷

⑥《新义》又说：“史之字，从中，从又，设官分职以为民中，史则所执在下，助之而已。”许慎《说文解字》卷三下有云：“史，记事者也。从又，持中，中正也。凡史之属皆从史。”³⁸

⑦《新义》又说：“胥之字，从疋，从肉，疋则以其为物下体，肉则以其亦能养人。其养人也，相之而已，故胥又训相也。卿从皂，胥从肉，皆以养人为义，则王所建置，凡以养人而已。”许慎《说文解字》卷四下有云：“胥，蟹醢也，从肉，疋声。”³⁹

⑧《新义》又说：“徒之字，从辵，从土。徒无车，从也。其辵而走，则亲土而已，故无车而行，谓之徒行也。”许慎《说文解字》卷二下有云：“辵，步行也，从辵，土声。”⁴⁰

(4)《周礼·天官冢宰序官》有云：“酒人，……奚三百人。”《新义》说：“奚之字，从系，从大。盖给使之贱，系于大者故也。”许慎《说文解字》卷十下有云：“奚，

³² 同上书。第186、187页。

³³ 同上书，第106页。

³⁴ 第216、7页。

³⁵ 中华书局1963年影印本，第14页。

³⁶ 同上书，第141页。

³⁷ 同上书，第192页。

³⁸ 同上书，第65页。

³⁹ 同上书，第89页。

⁴⁰ 同上书，第39页。

大腹也，从大，𦃟省声。𦃟，籀文系字。”⁴¹

(5)《周礼·天官冢宰序官》有“九嫔、世妇、女御”。《新义》说：“嫔字从宾，则有宾之义。妇之从帚，妇则卑于嫔矣，而御则尤卑。如马之在御，迟速缓急，唯御者之听故也。”许慎《说文解字》卷十二下有云：“服也，从女，宾声。”又：“妇，服也，从女，持帚灑埽也。”⁴²

(6)《周礼·天官》有云：“大宰之职，掌建邦之六典，以佐王治邦国。”《新义》说：“典之字，从册，从丌。从册，则载大事故也；从丌，则尊而丌之也。则之字，从贝，从刀。从贝者，利也；从刀者，制也。灋之字，从水，从廌，从去。从水，则水之为物，因地而为曲直，因器而为方圆，其变无常而常，可以为平；从廌，则廌之为物，去不直者；从去，则灋将以有所取也。”于此对“典”、“则”、“法”的解析，可以说是为《周礼》后文的“以八法治官府”、“以八则治都鄙”和“凡治，以典待邦国之治，以则待都鄙之治，以灋待官府之治”等当中的“典”、“则”、“法”提前做了解说。许慎《说文解字》卷五上有云：“典，五帝之书也。从册，在丌上，尊阁之也。庄都说，典，大册也。”卷四下又说：“则，等画物也。从刀，从贝，贝，古之物货。”⁴³

(7)《周礼·天官》有云：“祀五帝，则掌百官之誓戒与其具修……祀大神示亦如之，享先王亦如之。”《新义》说：“凡在天者，皆神也。故昊天为大神，凡在地者皆示也故大地为大示。神之字，从示，从申，则以有所示无所屈故也。示之字，从二，从小，则以有所示故也。效灋之谓坤，言有所示也，有所示则二而小矣。故天从一，从大；示从二，从小。从二，从小，为示，而从一，从大，不为神者，神无体也，则不可以言大；神无数也，则不可言一。有所示则二而小，而神亦从示者，神妙万物而为言，固为其能大能小，不能有所示，非所以为神，惟其无所屈，是以异于是也。”

(8)《周礼·天官》有云：“宫正，掌王宫之戒令纠禁。”《新义》说：“戒之字，从戈，从升，两手奉戈有所戒之意。令之字，从亼，从卩，下守以为节，参合乎上之意。纠之字，从系，从丩，若纠丝然纠其缓散之意。禁之字，从林，从示，示使知阻，以仁花焉之意。然则，戒，戒其怠忽；纠，纠其缓散；令，使为之；禁，使勿为也。”

(9)此外，《周礼·考工记》有云：“坐而论道，谓之王公；作而行之，谓之士大夫；审曲面势以饬五材，以辨民器，谓之百工；通四方之珍异以资之，谓之商旅；饬力以长地财，谓之农夫；治丝麻以成之，谓之妇功。”

在郑宗颜《讲义》中，也有类似的析字解词，以求本义的解说，所谓：“韩非曰：‘自营为厶，背厶为公。’王公之公，人臣尊位，故以自营为戒。公又训事，公虽尊人，亦事人，亦事事。《易》曰：‘地势坤。’太下则为势衰，太高则为势危。叁，睦也，高而平，得孰者也。叁，睦也，彼已睦矣，合而成孰，得孰而弗失者，善其夙故也。或又从力，以力为势，斯为下。从辛者，商以迂有资无为利，下道也，干上则为辛焉，从内者，以入为利，从口者，商其事，故为商贾、商度、宫商之字。商为臣，如斯而已。于饬能力者，饬也。农，致其爪掌，养所受乎天五者，故从臼，从囟；欲无失时，故从辰。辰，地道也。农者，本也，故又训厚，浓，水厚；醴，酒厚；襪，衣厚；永

⁴¹ 同上书，第215页。

⁴² 同上书，第262、259页。

⁴³ 同上书，第99、51页。

木上，中极矣，则别而落，无以下门焉。麻，木穀也，其中不一，卒于披而别之，男服尚之，于庙、于庭、于序、于府，皆广也。王后之六服，或素或沙，皆丝。丝，阳物也，故阴尚之；六冕，皆麻；麻，阴物也，故阳尚之。系，么，可饰物，合系为丝，无所不饰焉。凡从系，不必丝也。”许慎《说文解字》卷九上有云：“厶，奸袞也。韩非曰：‘苍颉作字，自营为厶。’凡厶之属，皆从厶。”“卷二上又云：“公，平分也。从八，从厶，八犹背也。韩非曰：‘背厶为公’。”⁴⁵可见，这里所引韩非之说应是袭自许慎《说文解字》的。许慎《说文解字》卷三上又云：“农，耕也，从晨，凶声。”还有：“晨，早昧爽也，从白，从辰，辰，時也，辰亦声，丑夕為夙，白辰为晨，皆同意，凡晨之属皆从晨。”⁴⁶由此可知，郑宗颜《讲义》上文对“农”的解析，或出自王安石的《字说》，也是本自许慎的《说文解字》。

(10)《周官新义》还有两处直接称引许慎之说来解释字义的例子。

①《春官·甸祝》“掌四时之田，表貉之祝号，舍奠于祖庙，祔，亦如之。师甸致禽于虞中，乃属禽及郊，馐兽舍，奠于祖祔，乃敛禽调牲、调马。皆掌其祝号。”《新义》“调牲，调马，许慎以为调，祷，牲马之祭，而引《诗》‘既伯既调’以释之，今《诗》‘调’为‘祷’，则调、祷盖同义。”

②《地官·遂人》“以岁时稽其人民，而授之田野，简其兵器，教之稼穡。凡治野，以下剂致甿，以田瑞安甿，以乐昏扰甿，以土宜教甿稼穡，以兴锄利甿，以时器劝甿，以疆予任甿。”《新义》说：“《孟子》曰：‘唯助为有公田。’许慎释‘锄’以‘商人七十而锄’。则助、锄一也。兴之以助公田，则甿得所私焉，所以利之。”

由上可见，在对《周礼》本文文字意涵的解说方面，《周官新义》是颇具特色的，尽管有些被认为牵强附会，但是从普及知识，便于理解经典文字的角度来说，还是有意義的，况且有不少内容都可以从汉代许慎的《说文解字》中找根据。因为，对经典文字的字义与读音的解释和说明，从来就是经典传授中重要的和基本的科目。由对孔子“雅言”之论来看，何尝不是经典传承中的重要方面呢？唐代陆德明《经典释文》也更多地包含这方面的内容，从而成为传世名著。《周官新义》中的解字内容的重要性恐怕也是不能低估的。

(三) 称引郑玄，或有引申辨析，或直书其误

在现存文渊阁四库全书本《周官新义》中，称引郑氏有四十余处，根据内容，可以分为以下几种类型。

(1) 直接称引郑氏而认同其说者，或解礼之名物，或解礼之仪节。于此仅举其解礼之名物的三例，别例详见后述。

①《天官·宫正》有云：“掌王宫之戒令纠禁，凡邦之大事，令于王宫之官府次舍，无去守而听政令。春秋，以木铎修火禁。”《新义》说：“凡邦之大事，令于王宫之官府次舍，无去守而听政令。郑氏谓‘使居其处，待所为’也。春秋，以木铎修火禁，郑氏谓‘火以春出，以秋入，因天时以戒’也。春秋修火禁，则若今皇城四时戒

⁴⁴ 中华书局影印本，第189页。

⁴⁵ 同上书，第28页。

⁴⁶ 同上书，第189、60页。

火矣。”

②《天官·疡医》有云：“掌肿疡、溃疡、金疡、折疡之祝药副杀之齐”，《新义》说：“《素问》曰：‘上古移精变气，祝由而已。’医之用祝尚矣，而疡尤宜祝。后世有以气封疡而徙之者，盖变气祝由之遗法也。祝之不胜，然后举药；药之不胜，然后副；副之不胜，然后杀。郑氏谓‘杀以药，食其恶肉’是也。”

③《春官·宗伯》“鸡人，掌共鸡牲，辨其物。大祭祀，夜嘒旦以跽百官”，《新义》说：“辨其物，郑氏谓‘阳祀用骝，阴祀用黝’。夜嘒旦以跽百官，郑氏谓‘警使夙兴’。”

(2) 在称引郑氏之后复加以引申者，其例有：

①《天官·冢宰序官》“治官之属，大宰卿一人……府六人，史十有二人，胥十有二人，徒百有二十人”，《新义》说：“郑氏以为‘府史胥徒皆其官长所自辟除’，盖自下士以上，皆王命也。而穆王命大仆曰：‘慎简乃僚’，则虽以王命命之，而为之长者，得简之也。府史胥徒虽非士，而先王之用人无流品之异，其贱则役于士大夫而不耻，其贵则承于天子而无嫌。”“慎简乃僚”一语，出于《周书·冏命》。⁴⁷

②《天官·冢宰序官》“酒人，奄十人，女酒三十人，奚三百人”，《新义》说：“郑氏以‘奄为精气闭藏者’，盖民之有是疾，先王因择而用焉。与籛籛、蒙缪、戚施、直罇、聾聩司火，瞽蒙修声同。若以是为刑人，则国君不近刑人，而况于王乎？若以为刑无罪之人而任之，则宜先王之所不忍也。”

③《天官·冢宰序官》“九嫔，世妇，女御”，《新义》说：“九嫔，世妇，女御，皆统于冢宰，则王所以治内可谓至公而尽正矣。郑氏曰：‘不列夫人于此官者，夫人之于后，犹三公之于王，坐而论妇礼，无官职。’然则九嫔视卿，世妇视大夫，女御视士。视大夫士而不言数者，郑氏以为‘有妇德则充，无则阙’。然九嫔以教九御，则世妇之数不过二十七，女御之数不过八十一也。”

(3) 明确以郑氏之解为错误者，其例有：

①《天官·宫正》有云：“掌王宫之戒令纠禁，……凡邦之事，蹕。宫中、庙中则执烛”，《新义》说：“凡邦之事，蹕，郑氏谓‘事，祭事也’，误矣。凡邦之事，则孰非事也？何特祭祀而已？宫中、庙中则执烛，郑氏谓‘祭社稷五祀于宫中，祭先王先公于庙中，则执烛’，亦误矣。凡在宫庙中则执烛，何特祭社稷五祀先王先公之时？凡邦之事，蹕，则以严于禁止为事。宫中、庙中执烛，则以明于照察为事。”

②《天官·庖人》有云：“凡用禽献，春行羔豚，膳膏香；……冬行麇羽，膳膏臄”，《新义》说：“郑氏以羽为雁，误矣。谓之羽，岂特雁而已？”

(4) 不以郑氏之说为尽然者，其例有：

①《天官·医师》有云：“掌医之政令……岁终则稽其医事，以制其食，十全为上，十失一次之，十失二次之，十失三次之，十失四为下。”《新义》说：“岁终则稽其医事以制其食者，饴廩称事，然后能者劝，不能者勉，故十全为上。郑氏为‘全，犹愈也。’人之疾，固有不可治者，苟知不可治而信，则亦全也，何必愈？”

②《天官·酒正》“掌酒之赐颁，皆有灋以行之。凡有秩酒者，以书契授之。”《新

⁴⁷ 见标点简体本《十三经注疏·尚书正义》，第530页。北京大学出版社，1999年。

义》说：“凡有秩酒者，有常赐之酒也。郑氏以《王制》‘九十日有秩’而谓有秩酒者，老臣也。老臣固宜有秩酒，然有秩酒则非特老臣而已。”

③《春官·宗伯·巾车》“服车五乘，孤乘夏篆，卿乘夏纁，大夫乘墨车，士乘栈车，庶人乘役车。”《新义》说：“役车，郑氏谓‘可载任器以共役’，然谓之乘，则非特以载任器矣。”

除了以上所列举的例证之外，我们不妨将其他的称引再分别按制度、名物、仪节、义理、职官等的分类附列于下，从而可以进一步认识到《周官新义》以郑玄之说为解说依据的特点所在。

(1) 制度

①《天官·酒正》“掌酒之政令，以式灋授酒材，凡为公酒者，亦如之。”《新义》云：“凡为公酒亦如之者，郑氏谓‘乡射饮酒，以公事作酒者，亦以式法及酒材授之，使自酿之也。’”

②《天官·幕人》“掌帷幕幄帟绶之事”，《新义》云：“幕人掌帷幕幄帟绶之事，郑氏以为‘王出宫则有是事’，以掌次考之，则王出宫，有掌次掌其法，以待张事，幕人共张物而已。”

③《春官·肆师》“凡师甸，用牲于社宗，则为位；类造上帝，封于大神，祭兵于山川，亦如之。”《新义》云：“郑氏谓‘社，军社；宗，迁主。’迁，可以谓之祖，亦可以谓之宗，谓之宗则以其继太祖故也。”

④《春官·典祀》“掌外祀之兆守，皆有域，掌其禁令。”《新义》云：“郑氏谓‘外祀，所祀于四郊；域，兆表之域。’守，则守其兆域也。”此处称引有所简约，且有所发挥。

⑤《春官·宗伯·大史》“大丧，执灋以莅劝防，遣之，读誅。凡丧事考焉。小丧，赐谥。”《新义》云：“郑氏谓史读誅，大师帅警作谥，王谥谥成于天道。”

⑥《秋官·司寇·乡士》“掌国中，各掌其乡之民数”，《新义》云：“郑氏谓‘乡士八人，四人而分掌三乡也’。”

(2) 名物

①《地官·乡老》“以上会之灋，辨五地之物生，一曰山林，其动物宜毛物，……五曰原隰，其动物宜羸物”，《新义》说：“郑氏以虎豹之属为羸物，正所谓毛物，羸物宜谓鼃螾之属，然郑氏所说，出于《考工》，不知《考工》所记何据而然。”

②《春官·鸡人》“掌共鸡牲，辨其物。大祭祀，夜嘒旦以鼙百官。”《新义》说：“辨其物，郑氏谓‘阳祀用騂，阴祀用黝。’夜嘒旦以鼙百官，郑氏谓‘警使夙兴’。”

③《春官·小胥》“正乐县之位，王宫县，诸侯轩县，卿大夫判县，士特县，辨其声。凡县钟磬，半为堵，全为肆。”《新义》：“堵言半，半合是以为宫，肆言全，而后可肆也。郑氏谓‘宫四面，象宫室；轩，去其一面；判，又去其一面。’”此处称引，实为郑玄《周礼注》中称引郑司农（众）的解说。

④《秋官·司寇·犬人》“掌犬牲，凡祭祀，共犬牲，用牲物；伏瘞，亦如之。”《新义》：“郑氏谓‘伏，伏犬，以车轹之。瘞，地祭也。’”

⑤《秋官·司寇·薙氏》“掌杀草，……秋绳而芟之，……若欲其化也，则以水火变之。”《新义》“若欲其化也，则以水火变之者，《月令》所谓‘烧薙行水也，于是草

化焉’。郑氏谓‘含实曰绳’，盖以绳为髑。”

⑥《秋官·司寇·庭氏》“掌射国中之夭鸟，若不见其鸟兽，则以救日之弓与救月之矢射之。若神也，则以大阴之弓与枉矢射之。”《新义》：“鸟兽言夜射，则神以昼射矣。尝用此救日月焉，故其精气足以胜天。郑氏谓：‘太阴之弓，救月者也；枉矢，救日者也。’”

⑦《秋官·司寇·伊耆氏》“掌国之大祭祀，共其杖咸。军旅，授有爵者杖，共王之齿杖。”《新义》说：“杖咸，郑氏谓‘去杖以函盛之，既事乃受。’共王之齿杖，郑氏谓‘王所以赐老者之杖’；唯大祭祀共杖函盖，非大祭祀则杖于朝者弗豫焉。”

⑧《秋官·司寇·环人》“掌送逆邦国之通宾客，以路节达诸四方”，《新义》：“路节，郑氏谓‘旌节也’”。

（3）仪节

①《春官·宗伯·小史》“大祭祀，读礼灋，史以书叙昭穆之俎簋，……凡国事之用礼灋者，掌其小事，卿大夫之丧，赐谥读誄。”《新义》“郑氏谓‘小史叙俎簋’，以大史与群执事读礼灋为节。……郑氏所谓‘读誄，亦以大史赐谥为节，事相成。’”

②《秋官·司寇·小行人》：“凡四方之使者，大客则摈，小客则受其币而听其辞。”《新义》：“凡四方之使者大客则摈，郑氏谓‘摈而见之王，使得自言。’小客则受其币而听其辞，郑氏谓‘听之以入告。’”

③《秋官·司寇·司仪》：“诏王仪，南乡见诸侯，土揖庶姓，时揖异姓，天揖同姓”；《新义》：“郑氏谓‘土揖，下手揖之；时揖，平手揖之；天揖，举手揖之。’”

④《秋官·司寇·司仪》：“凡行人之仪，不朝不夕，不正其主面，亦不背客”；《新义》：“不朝不夕，不正其主面，亦不背客者，郑氏谓：‘不正东乡，不正西乡，尝视宾主之间，得两乡之而已。’”

（4）义理

①《春官·宗伯·占梦》“掌其岁时，观天地之会，辨阴阳之气，以日月星辰占六梦之吉凶，一曰正梦，……四曰寤梦。”《新义》“寤梦，若狐突梦太子申生；正梦，郑氏谓‘平安自梦’。”

②《春官·宗伯·巾车》“王之丧车五乘，木车，蒲蔽，犬褻，尾囊，疏饰，小服皆疏；素车，……；藻车，……”；《新义》：“丧车之制，皆不可考，然木车蔽褻囊服皆疏，则必始丧所乘。……郑氏以为‘始丧，君道尚微’，与《书》以‘虎贲百人逆子钊’同意。盖素车去囊，藻车去服，则宅宗久位定矣，浸可以不戒也。”此引《书》见于《尚书·牧誓》。

③《秋官·司寇·方士》有“掌都家，听其狱讼之辞，……三月而上狱讼于国。”《新义》云：“方士三月而上狱讼于国，郑氏谓‘变朝言国，以其自有君异之’也。”

④《秋官·司寇·方士》有“狱讼成，士师受中，书其刑杀之成，与其听狱讼者。”《新义》云：“书其刑杀之成，与其听讼狱者，郑氏谓‘备反复有失实者’。”

⑤《秋官·司寇·司厉》有“掌盗贼之任器货贿，……凡有爵者，七十者，与未亂者，皆不为奴。”《新义》云：“凡有爵者、七十者，与未亂者，皆不为奴。则郑氏谓：‘奴从坐没入县官者’是也。盖盗贼之罪有杀不足以惩之者，所谓‘无余刑非杀也。’”

⑥《秋官·司寇·司烜氏》有“掌以夫遂取明火于日，以鉴取明水于月，以共祭

祀之明盥明烛，共明水。”《新义》云：“明烛，以明火为烛，明盥以明水为盥。郑氏谓：‘取火于日，取水于月，欲得阴阳之洁气也。’”

(5) 职官

①《周礼·天官·冢宰》有“治官之属大宰卿一人，……府六人，史十有二人，胥十有二人，徒百有二十人”，《新义》云：“郑氏以为府史胥徒皆其官长所自辟除。盖白下士以上皆王命也。”

②《秋官·司寇·方士》有“以时修其县法，若岁终，则省之而诛赏焉。”《新义》云：“郑氏谓‘县法，县师之职也。’”

③《秋官·司寇·朝大夫》有“掌都家之圜治，……凡都家之治，有不及者，则诛其朝大夫。在军旅，则诛其有司。”《新义》云：“掌都家之圜治者，都家有治于圜，则朝大夫掌之；在军，诛其有司者郑氏谓‘有司，都家司马。’”

(6) 其他

①《周礼·天官·医师》有：“岁终，则稽其医事以制其食，十全为上，十失一次之”，《新义》云：“郑氏为全犹愈也。人之疾固有不可治者，苟知不可治而信则亦全也，何必愈。”

②《周礼·天官·冢宰》“酒人”有“奄”，《新义》云：“郑氏以奄为精气闭藏者。盖民之有是疾，先王因择而用焉，与籛篠蒙繆、戚施直鑄、聋瞶司火、瞽蒙修声同，若以是为刑人，则圜君不近刑人，而况于王乎。若以为刑无罪之人而任之，则宜先王之所不忍也。”⁴⁸

仅从以上《周官新义》称引郑氏（玄）的诸多例证可以看到，王安石对郑玄的解说采取的基本态度是，是其所是，非其所非，均从解说本经出发，并没有更多的指摘和非议。这似乎与徐筠、魏了翁、叶时等宋儒对郑玄所持尖锐的批评态度是大相径庭的，或许可以说明，王安石撰作《周官新义》以至所谓新经学的目的，并不在于标树自己的经学见解，根本上还在于传播和普及经典本身的知识及思想，作为一种官方教材式的经学解说范本，持论不以执意、尖锐、偏激，这样才有可能使研习者不至于顾此而失彼，或者舍本而逐末。

(四) 以当时的制度、律令、礼俗等相比拟来解说《周礼》

王安石的《周官新义》和郑玄的《周礼注》一样，郑玄常常以汉代的制度、律令、礼俗等相比拟，来解说《周礼》中的文字，王安石也有采用这样的笔法，常常以“若今”之“……”、“盖今”之“……”等来加以解释说明《周礼》的文字，显然是为了使读者更明确地理解本经的内容，也进一步表明《周官新义》作为普及经义的基本知识方面的解释文本的功能和作用。兹举若干例证如下：

①《周礼》“以官府之八成经邦治……四曰听称责以傅别”，《新义》云：“听称责

⁴⁸此处的“与籛篠蒙繆、戚施直鑄、聋瞶司火、瞽蒙修声同”断句，与程元敏所作的“与籛篠、蒙繆、戚施、直鑄、聋瞶、司火、瞽蒙、修声同”的断法不同。因为很显然，“籛篠、戚施、聋瞶、蒙繆”指有残疾的人，而“蒙繆、直鑄、司火、修声”指他们分别能够从事的职事，故在人和职事之间是不可以断开的。

以傅别者，傅朝士所谓地傅也，责傅其事者，若今责契立保也。”

②《周礼》“凡祭祀赞玉币爵之事”，《新义》云：“宗庙之裸，求神于阴，宾客之裸，则若今礼饮宾客祭酒也。”

③《周礼》“宫正掌王宫之戒令纠禁”，《新义》云：“夕擊柝而比之，则若今酉点有故则令宿，其比亦如之，则若今坐甲辨外内。”《新义》又云：“春秋修火禁，则若今皇城四时戒火矣。”

④《周礼》“宫伯掌王宫之士庶子……以时颁其衣裘”，《新义》云：“故岁终均之以时颁其衣裘，则若今赐春冬衣也。”

⑤《周礼》“掌舍……无宫则共人门”，《新义》云：“人门若今卫士之有行门。”

⑥《周礼》“以八辟丽邦灋附刑罚”，《新义》云：“丽邦法附刑罚，则若今律称在八议者，亦称定行之律也，谓之议，则刑诛赦宥未定也。”

⑦《周礼》“县士”，《新义》云：“异其死刑之罪而要之者，死刑之罪，定而又要之，若今责伏辨矣。”

⑧《周礼·小宰》“以宫刑究禁于王宫”，《新义》云：“为宫刑而令独曰国有大刑，则以宫刑宜严于官府。今律：宫殿中所坐，比常法有加，亦是意也。”

⑨《周礼》“盐人掌盐之政令”，《新义》云：“苦盐，盐之苦者，盖今颗盐是也。饴盐，盐之甘者，盖今戎盐是也。散盐，盐之散者，盖今末盐是也。”

⑩《周礼》“壶涿氏掌除水虫”，《新义》云：“今南方有所谓渊神者，民犯之能出为祟。”

（五）称述孔孟言行来解说《周礼》文字，以见对孔孟的推崇

对于孔子，王安石不仅在对皇帝的上言中有称：“在上之圣人，莫如文王；在下之圣人，莫如孔子。”⁴⁹而且有诗句云：“谁为尧舜徒，孔子而已矣。人皆是尧舜，未必知孔子。”（《读墨》）更在诗作中感叹道“悲哉孔子没”，“申韩百家爇火起，孔子大道寒於灰”。在《临川文集》中常常提及孔子，或称述孔子言论，或对孔子的议论评价，亦可谓言必称孔子，足见孔子在王安石的心目中极为崇高的位置。

对于孟子，王安石也有诗云：“柴门半掩扫鸟迹，独抱残编与神遇，韩公既去岂能追，孟子有来还不拒。”（《秋怀》）又：“欲传道义心犹在，强学文章力已穷，他日若能窥孟子，终身何敢望韩公”（《奉酬永叔见赠》）而在《临川文集》中，提及孟子之处也很多，也是或称述其言论，或对其加以议论评价。

王安石还将孔子与孟子并提，或以其为圣人，或以其为士大夫的优秀代表。比如，有云：“治教政令，圣人之所以谓文也，书之策，引而被之天下之民，一也。圣人之道也，盖心得之作而为治教政令也。二帝三王引而被之天下之民而善者也，孔子、孟子书之策而善者也，皆圣人也。”（《与祖择之书》）又云：“盖无常产而有常心者，古之所谓士也。士诚有常心，以操圣人之说而力行之，则道虽不明乎天下，必明于己；道虽不行于天下，必行于妻子；内有以明于己，外有以行于妻子；则其言行必不孤立于天下矣。此孔子、孟子、伯夷、柳下惠、扬雄之徒所以有功于世也。”（《王逢原墓志铭》）

⁴⁹ 《临川集·上仁宗皇帝言事书》。

正是由于孔子、孟子在王安石本人心目中的特别崇高的位置，那么《周官新义》中称述孔孟来解说经文的内容也就有着特别的意义。

在现存文渊阁四库全书本《周官新义》中，称述孔子言行的有十几处。如果说《周官新义》中有如前面的，或称引郑玄，或比拟当今，都是为了便于对《周礼》经文的理解，那么，频繁地称述孔子言行，除了便于理解经文之外，大概也包含着对孔子“吾从周”之意的确信和推崇，在这里，孔子的言行已经成为理解《周礼》的一个标准，而以孔子的价值判断来解说《周礼》应该说是最恰当不过的了。以下就略加考察以见其详。

(1)《周礼·天官·膳夫》有“王齐日三举”，《新义》说：“孔子齐必变食者，致养其体气也。王齐日三举，则与变食同意。孔子之齐，不御于内，不听乐，不饮酒，不膳荤，丧者则弗见也，不鬻则弗见也，盖不以哀乐欲恶贰其心。又去物之可以昏愤其志意者，而致养其气体焉，则所以致精明之至也，夫然后可以交神明矣。然此特祭祀之齐，尚未及夫心齐也。所谓心齐，则圣人以神明其德者是也。故其哀乐欲恶将简之弗得，尚何物之能累哉？虽然，知致一于祭祀之齐，则其于心齐也亦庶几焉。”

“孔子齐必变食”一语，本自《论语·乡党》的“齐必变食，居必迁坐”。而关于斋戒“变食”之说，根据杨伯峻先生的考察，有三种说法，其一是见于《庄子·人间世》中颜回与孔子的问对，其二是此处《周礼·膳夫》的“王齐日三举”，其三是清人金鹗《求古录·礼说补遗》的说法⁵⁰。《庄子·人间世》之文如下：

颜回曰：“吾无以进矣，敢问其方。”仲尼曰：“斋，吾将语若。有心而为之，其易邪？易之者，睨天不宜。”颜回曰：“回之家贫，唯不饮酒不茹荤者数月矣。如此，则可以为斋乎？”曰：“是祭祀之斋，非心斋也。”回曰：“敢问心斋。”仲尼曰：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气！听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”

这里，颜回所说的“唯不饮酒不茹荤者数月矣”，就是斋戒“变食”的一种形式。而孔子所说的“心斋”，也就是上引《周官新义》中所申论的“心齐”。可见，王安石正是根据《论语·乡党》和《庄子·人间世》所记述的斋戒“变食”之礼数，来解说《周礼》“王齐日三举”一句的，结论就是“盖不以哀乐欲恶贰其心”。至于对祭祀之“齐”与“心齐”的区别，王安石也是认同《庄子·人间世》所述孔子的说法并有所申论的，所谓“知致一于祭祀之齐，则其于心齐也亦庶几焉”，也就是说，能够恪守祭祀之齐所规定的各种礼数，其于“心齐”也就不算远了。

(2)《周礼·天官·冢宰》有“共祭祀之好羞，共丧纪之庶羞，宾客之禽献。”《新义》说：“共祭祀之好羞者，先王先公及先后夫人平生所好；祭祀则特羞之事，亡如存之意。夫齐则思其所嗜，则其祭也可以不羞其好哉？虽然求所难致，伤财害民以昭其先之好僻，则君子亦不为也。孔子为政于鲁，先簿正祭器，不以四方之食共簿正，则先王不肯求所难致以伤财害命可知矣。”这里的“孔子为政于鲁，先簿正祭器，不以四方之食共簿正”一句，本自《孟子·万章下》篇万章和孟子的问对当中，其文如

⁵⁰ 《论语译注》，中华书局，1980年，102页。

下：

（万章）曰：“今之诸侯取之于民也，犹御也。苟善其礼际矣，斯君子受之，敢问何说也？”（孟子）曰：“子以为有王者作，将比今之诸侯而诛之乎？其教之不改而后诛之乎？夫谓非其有而取之者盗也，充类至义之尽也。孔子之仕于鲁也，鲁人猎较，孔子亦猎较。猎较犹可，而况受其赐乎？”曰：“然则孔子之仕也，非事道与？”曰：“事道也。”曰：“事道奚猎较也？”曰：“孔子先簿正祭器，不以四方之食供簿正。”

对于这句话，朱熹《四书章句集注》中有云：

先簿正祭器，未详。徐氏曰：“先以簿书正其祭器，使有定数，不以四方难继之物实之。夫器有常数，实有常品，则其本正矣。彼猎较者，将久而自废矣。”未知是否也。

那么，比较《周官新义》与朱子所引徐氏（筠？）的解说，王安石引用《孟子》此文的目的在于强调，凡“共祭祀之好羞”，“虽然求所难致，伤财害民以昭其先之好僻，则君子亦不为也”，一如孔子为政于鲁时的“不以四方之食共簿正”，于是“则先王不肯求所难致以伤财害命可知矣”。孔子的“为政以礼”之意与先王的悲悯庶民之心，在王安石的解说中进一步再现。

有意思的是，王安石还就此作过《猎较诗》并序，其序云：“《猎较》，刺时也。昔孔子仕于鲁，鲁人猎较，孔子亦猎较。或问乎孟轲曰：‘孔子之仕，非事道欤？’曰：‘事道也。’‘事道奚猎较也？’曰：‘孔子先簿正祭器，不以四方之食供簿正。’不猎较则若无以祭然。盖孔子所以小同于俗，犹有义也，义固在于可为之域，而后之人习于随者，一不权以义之。”其诗则云：“猎较猎较，谁禽我有，国人之慍，君子所丑。猎较猎较，祭占其祥，国人之序，君子何伤？”由此可见，《周官新义》的注文内容与王安石往常的思索有着密切的联系。

（3）《周礼·天官》有“阍人，掌守王宫之中门之禁，丧服凶器不入宫，潜服贼器不入宫，奇服怪民不入宫。”《新义》云：“孔子见齐衰者，虽少必作，过之必趋，盖内有感恻则外为之变动。丧服、凶器不入宫，恐震动至尊。潜服、贼器不入宫，则严警卫。奇服、怪民不入宫，则王宜非礼弗视，非义不听。”

这里所称述的“孔子见齐衰者，虽少必作，过之必趋”一句，出于《论语·子罕》，其文为：“子见齐衰者、冕衣裳者、与瞽者，见之虽少，必作，过之必趋。”宋陈祥道《论语全解》解释说：“君子以仁存心，故见齐衰者则不忍；以礼存心，故见衣裳者则不慢；以诚存心，故见瞽者则不欺；见之虽少必作，于长者敬之可知矣。过之必趋，于与处者敬之可知矣。见之、过之而未必狎；见齐衰，虽褻必以貌，见冕与瞽，虽狎必变。夫子居乡之容也。”显然，在王安石看来，孔子如此的居处举止以礼，“盖内有感恻则外为之变动”；而《周礼·阍人》职文的如上规定，则在于“恐震动至尊”和“王宜非礼弗视，非义不听”；两者都是强调在行为上要以礼为准则，体现礼的道德精神。

(4)《周礼·春官·大司乐》有云：“以乐德教国子。”《新义》云：“中、庸，三德所谓至德。和，六德所谓和；孝，三德所谓孝；祗，则顺行之所成；友，则友行之所成也。行自外作，立之以礼；德由中出，成之以乐。立之以礼，则为顺行、友行。成之以乐，则为祗德、友德。盖事师长所以成敬，不言敬而言祗，则敬之在乐，必达而为祗故也。中，所以本道之体，其义达而为和，其敬达而为祗，能和能祗，则庸德成焉。庸言之信，庸行之谨，在《易》之乾所为君德，故继之以孝。孔子曰：‘圣人之德，又何以加于孝乎？’友则乐德所成终始，圣人之德，无以加于孝，则孝与圣何以异？曰：圣人之于人道也，孝而已。圣人之于天道，则孝不足以言之。此孝与圣所以异，圣人之德，无以加于孝，而孝于三德为下，则三德之孝，以知逆恶而已。乐德之孝，成于乐者也；诸侯之孝，不豫焉，非特以知逆恶已也。”

这里的“三德”是指《周礼·地官·师氏》的“掌以媯诏王以三德教国子，一曰至德，以为道本；二曰敏德，以为行本；三曰孝德，以知逆恶。教三行，一曰孝行，以亲父母；二曰友行，以尊贤良；三曰顺行，以事师长。”这里的“六德”是指《周礼·大司徒》的“以乡三物教万民，而宾兴之：一曰六德，知、仁、圣、义、忠、和；二曰六行，孝、友、睦、婣、任、恤”。这里的孔子之语则出于《孝经·圣治章》。在这里，王安石以《周礼》本身的内容，以及孔子之言，对“中、和、祗、庸、孝、友”的六种“德目”进行了解说并有所引申发挥。

(5)《周礼·春官》有“大胥掌学士之版，以待致诸子。春入学，舍采，合舞；秋颁学，合声。以六乐之会，正舞位，以序出入舞者，比乐官，展乐器。凡祭祀之用乐者，以鼓征学士，序宫中之事。”《新义》云：“《书》曰：诗言志，歌永言，声依永，律和声。乐之声以言为本，以六乐之会正舞位，以序出入舞者，则会六乐而舞之，其列众，其变繁易乱而难治故也。六乐有文舞焉，有武舞焉，征诛揖让之序尽此矣，盖其义则有孔子为之三月不知肉味者，非穷神知化，孰能究此哉？故先王成人终始于此而已。”这里提及所谓“孔子闻《韶》，三月不知肉味”的典故，意在说明圣人对于先王之乐的内涵有着深刻的理解与共鸣已达到“穷神知化”的境界，同时，还想说明先王之乐的成人教化功能之所在。

(6)《周礼·地官·士师》有“凡以财狱讼者，正之以傅别、约剂”。《新义》云：“以此正狱讼，则民知无傅别、约剂之不可治。皆无敢苟简于其始，讼之所由省也。孔子‘听讼，吾犹人也’，故于讼，欲作事，谋始，始之不谋，及其卒也，虽圣人亦未如之何矣。”孔子一语出自《论语·颜渊》的“听讼，吾犹人也。必也，使其无讼乎？”

(7)《周礼·朝士》有“帅其属而以鞭呼，趋且辟。禁慢朝、错立族谈者”。《新义》云：“以鞭呼趋且辟，呼朝者使趋焉，又为之辟也。呼趋则戒以肃，辟则使人避焉。禁慢、朝错立族谈者，朝当如此。故孔子在朝廷，便便言，唯谨尔。孟子不踰阶而揖，不历位而言。”此孔子之行礼出自《论语·乡党》，孟子之行见于《孟子·离娄下》，其文为“孟子闻之曰：礼，朝廷不历位而相与言，不逾阶而相揖也。”

(8)《周礼·秋官·司刺》有“掌三刺三宥三赦之法，……三赦曰憇愚”，《新义》云：“憇愚，憇而愚也。孔子曰‘古之愚也直，今之愚也诈’而已。所谓憇愚，则异乎今之愚矣。”孔子“古之愚也直，今之愚也诈”一语出于《论语·阳货》。

(9)《周礼·秋官·掌讶》有“至于朝，诏其位，入复及退亦如之”，《新义》云：“至于朝，诏其位入复，退亦如之者，退亦入复。若孔子所谓‘宾不顾矣’。”孔子此

语出于《论语·乡党》，王安石引此，意在与《周礼》的礼仪文字互证。

在《周官新义》中，对于孟子的称引，除了上引一例之外，还有以下诸例：

(1)《周礼·天官·兽医》有“掌疗兽病，疗兽疡”，《新义》云：“兽言病而不言疾者，《孟子》曰：‘舜明于庶物，察于人伦，以为物之难知，不若人之可察也。’唯其不可察也，故病而后可知也。”孟子此语出于《离娄下》。此引孟子意在说明人与兽智能反应上的差别。

(2)《周礼·地官·小司徒》有“乃经土地而井牧其田野，九夫为井”，《新义》云：“田亩有类于井，而公田之中又凿井焉。故谓之井田。一井之田九百亩，八家八百亩，公田居中百亩，除二十亩，八家分之，得二亩半以为庐舍，合保城之地二亩半，孟子所谓‘五亩之宅’是也。公田八十亩，八家耕之是为助法。庐舍居中，贵人也。私田环列于公田之外，盖卫王之意。八家私百亩，至于兴兵之际，乃八阵图之法。”此引孟子在于说明古代的井田制。

(3)《周礼·地官·遂人》有“以岁时稽其人民，而授之田野，……以兴锄利甿”，《新义》云：“孟子曰：‘唯助为有公田’，许慎释锄以商人七十而锄。则助锄一也。兴之以助公田，则甿得所私焉，所以利之。”这也是在说明井田制的特点。

(4)《周礼·秋官·翬氏》“掌攻猛鸟，各以其物为媒而椅之，以时献其羽翮”，《新义》云：“攻猛鸟以除人物之害焉，非特利其羽翮而已。孟子曰：‘鸟兽之害人者消，然后人得平土而居之。’”孟子此语出于《滕文公下》。在传本《周礼集说》卷九所称引的“王介甫曰”中，在孟子语后有“则正以除害为主也”一句⁵¹，当是王安石的断语，可见此引孟子意在说明翬氏的职掌。

(六) 称述先王，发挥经义，展示理想政治理念

在《周官新义》中，先王观念构成解说经义的重要观念，体现出王安石对《周礼》与先王之德、先王之礼、先王之制之间关系的理解和认识，从而也成为其理想政治观念的一种体现。如果以礼乐刑政的事类来区分的话，可以列举如下。

(1) 先王之礼仪制度

①在解说《周礼·天官·大宰》“正月之吉，始和，布治于邦国、都鄙，乃县治象之灋于象魏，使万民观治象，挟日而敛之”一段时，《新义》有特别的解说，所谓：

“元者，德也。正者，政也。德欲终始如一，故即位之一年谓之元年。政欲每岁改易，故改岁之一月谓之正月。正月之吉，则朔月也。朔月谓之吉，则明生之几故也。三代各有正月，而周以建子之月为正，夏以建寅之月为正，夏正据人所见故谓之人正，授民事则宜据人所见，故周亦兼用夏时，而以夏之正月为正岁。始和布治，以周之正月。而正岁又观象灋，则以兼用夏时故也。兼用夏时，而以正月之吉，使万民观治象，则正岁，先王之正也。正月之吉，时王之正也。万民取正于时王而已，若夫百官，则又当取正于先王也。”

②《周礼·秋官·大行人》有“王之所以抚邦国诸侯者，岁徧存，三岁徧眺，五

⁵¹ 程元敏对此也有辑考。

岁徧省；七岁属象胥谕言语，协辞命；九岁属瞽史，谕书名，听声音；十有一岁達瑞节，同度量，成牢礼，同数器，修灋则；十有二岁王巡守殷国。”《新义》云：“岁徧存，使问而存之也；三岁徧眺，使问而视之也；五岁徧省，使巡而察之；七岁属象胥谕言语协辞命者，象胥主译其言，译其言然后言语可谕，言语可谕然后辞命可协也。九岁属瞽史谕书名听声音者，瞽主乐，史主书；谕书名，故属史；听声音，故属瞽；谕之听之，则亦协之而已。或言协，或言听谕，相备也。先瞽而后声音，后史而先书名，则明声音书名无所先后。十有一岁達瑞节、同度量、成牢礼，同数器修，法则者，瑞节所以達四方而交之，度量所以同四方而一之，以交之也，故成其牢礼以一之也。故同其数器，则尊卑异数，贵贱异用，而同乎王之所制，道有升降，礼有损益，则王之所制，宜以时修之，修法则为是故也。言语辞命以声音书名为本，书名声音以度量法则为主，度量法则王之所制也。书名虽未之有，可以义制；声音虽未之有，可以理作；故王所以一天下，始于言语辞命，中于书名声音，终于度量灋，则十有二岁王巡守殷国则亲出而省焉，或巡守，或殷国，其出而省焉一也。及夫世丧道，失道德之意，毁于书名之不达礼乐之数，熄于度量之不存，则先王所以谕而同之，可谓知要矣。”

③《周礼·地官·保氏》有“掌谏王恶，而养国子以道，乃教之六艺……，乃教之六仪……”，《新义》解说道：“先王本道以达为艺，缘道而制为仪。”

④在解说《周礼·春官序官·大卜》时，《新义》有云：“大卜以下大夫为之，而其官属甚众，盖先王重其事故也。大卜掌其法，龟人辨其名物体色，攻之取之以其时。上春则衅之，而祭祀先卜。及其卜也，卜师又辨其左右上下阴阳授命者而诏相之，其爇燹以明火，其占也，君占体，大夫占色，史占墨，卜人占坼。既事则系币以比其命，岁终则计其占之中否。先王用卜如此，故卜可恃以知吉凶。”

⑤《周礼·春官·郁人》有“大祭祀，与量人受举斝之卒爵而饮之”，《新义》云：“举斝，《礼记》所谓举斝角诏妥尸也，卒爵，若《仪礼》所谓皇尸卒爵也。斝，先王之爵，唯王礼用焉。”

⑥在解说《周礼·秋官·掌客》“掌四方宾客之牢礼、饩献、饮食之等数，与其政治。……凡礼宾客，国新，杀礼；凶荒，杀礼；札丧，杀礼；祸裁，杀礼；在野在外，杀礼”的内容时，《新义》有云：“言王合诸侯而飧礼，遂言王巡狩殷国，国君膳以牲犊，礼务施报故也。上公牲三十有六，侯伯腥二十有七，子男牲十有八。……先王制宾客之礼，有余勿过是也。国新、凶荒、札丧、祸裁、在野外，则杀焉。制其正，不制其杀，则礼之本宁俭而已。”这是讲先王制礼的原则的。

⑦《周礼·春官·典瑞》云：“掌玉瑞玉器之藏，辨其物名，与其用事，设其服饰。……璧羨，以起度”，《新义》解说道：“璧羨，为璧而羨之也，以起度，则度尺以为度，度在乐则起于黄钟之长，在礼则起于璧羨。先王以为度之不存，则礼乐之文熄，故作此使天下后世有考焉。”

⑧《周礼·春官·冢人》云：“掌公墓之地，辨其兆域而为之途，先王之葬居中，以昭穆为左右。凡诸侯，居左右以前卿大夫士，居后各以其族。凡死于兵者，不入兆域。凡有功者居前，以爵等为丘封之度，与其树数。”《新义》解说道：“死政者，养其老孤，而又飧之，所以劝也。凡死于兵者不入兆域，则死政与绌焉。盖劝之以明其有义，绌之以明其非孝，欲人两得之而已。必于葬绌之，则父母全而生之，子全而归之，然后为孝故也。以昭穆为左右，各以其族，尚亲也。凡死于兵者不入兆域，尚德

也。凡有功者居前，尚功也。以爵等为丘封之度与其树数，尚贵也。盖先王所以治死者如此。”据此，“尚亲”、“尚德”、“尚功”、“尚贵”是先王制定丧葬之礼的原则。

（2）先王之乐教

①《周礼·春官·大司乐》有“以乐舞教国子，舞云门、大卷、大咸、大磬、大夏、大濩、大武”，《新义》解说道：“先王之乐多矣。大司乐用以教国子，此则六乐而已。云门大卷则所谓云门，大咸则所谓咸池，大磬则所谓九磬，谓之九磬，盖以其九成。”宋陈旸撰《乐书》卷四十《周礼训义》中称引这里的“先王之乐多矣大司乐用以教国子则此六乐而已”一句，或又可见《周官新义》解说文字的流传影响。

②《周礼·春官·大司乐》还有“以六律、六同、五声、八音、六舞大合乐，以致鬼神示，以和邦国，以谐万民，以安宾客，以说远人，以作动物”，《新义》解说道：“大合乐则幽足以致鬼神示，明足以和邦国，内足以谐万民，外足以安宾客，远足以说远人，微足以作动物。致鬼神示，作乐所先，故《易》之《豫》言先王作乐曰‘殷荐之上帝，以配祖考’而已。”

③《周礼·春官·乐师》有云“教乐仪，行以肆夏，趋以采芻，车亦如之。环拜以钟鼓为节。凡射，王以骆虞为节，诸侯以狸首为节，大夫以采苹为节，士以采芻为节”，《新义》解说道：“凡射王以骆虞为节者，乐仁而杀以时；诸侯以狸首为节者，乐御而射以礼；大夫以采苹为节者，乐循法；士以采芻为节者，乐不失职；采芻取不远于法而已。在诸侯之义则为能制节，在士之义则为足以循法，盖非先王之法言不敢言，非先王之德行不敢行，非先王之法服不敢服，是为卿大夫之孝，非士所及，故乐循法者，大夫；而乐不失职者，士；射士，职也，不言孤卿，则以射人见之。”

④《周礼·春官·大胥》“掌学士之版，以待致诸子。春入学，舍采合舞；秋颁学，合声以六乐之会。正舞位，以序出入舞者。比乐官，展乐器。凡祭祀之用乐者，以鼓征学士，序宫中之事”，《新义》解说道：“以待致诸子者，至则以待之，不至则以致之。春入学，舍采则以始入学礼先师释菜焉，合舞则春貌之时故也。秋颁学则以春始入学未知其分艺所宜，至秋而可知也，于是分授以所学合声，则秋言之时也。《书》曰：‘诗言志，歌永言。声依永，律和声。’乐之声，以言为本。以六乐之会正舞位以序出入舞者，则会六乐而舞之，其列众，其变繁，易乱而难治故也。六乐，有文舞焉，有武舞焉，征诛揖让之序，尽此矣。盖其义，则有孔子为之三月不知肉味者，非穷神知化，孰能究此哉！故先王成人终始，于此而已。”

（3）先王之设官分职

①在解说《周礼·天官序官》中所列的“府史胥徒”等职时，《新义》有云：“府史胥徒虽非士，而先王之用人，无流品之异，其贱则役于士大夫而不耻，其贵则承于天子而无嫌。”意在说明在先王政治的体制之下，无论职位高低贵贱，人各有所归职。

³²

②与前一例相类，《周礼·天官序官·酒人》之下有“奄”，《新义》解说道：“郑

³² 王安石在《上仁宗皇帝言事书》中说道：“盖古者有贤不肖之分，而无流品之别，故孔子之圣而尝为季氏吏。盖虽为吏，而亦不害其为公卿。”表述的也是同样的意思。

氏以奄为‘精气闭藏者’，盖民之有是疾，先王因择而用焉。与籛篠蒙缪，戚施直罇，聾瞶司火，瞽蒙修声同。若以是为刑人，则国君不近刑人，而况于王乎？若以为刑无罪之人而任之，则宜先王之所不忍也。”其中所谓“籛篠蒙缪，戚施直罇，聾瞶司火，瞽蒙修声”，也是说先王之政，对于残疾之人也是尽其才而用之。

此外，宋黄伦撰《尚书精义》卷十亦云：“物无弃物而天下无弃才，至如籛篠蒙缪，戚施直罇，聾瞶司火，瞽蒙修声，其上又如贤者用为公卿，才者用为大夫。”从该书多处称引“荆公曰”，一处称引“王介甫曰”，可知其为同时或后于王安石者，那么这里的解说文字，或许也是受了《周官新义》解说的影响。

又，哲宗绍圣三年监察御史蔡蹈“论臣僚上殿不得差遣”而上奏言有曰：“先王之时务得人材，虽侏儒聾瞶，有司火修声，籛篠蒙缪之用，所谓器而使之者也。”⁵³此处所言，或许也是受了《周官新义》文字的影响。⁵⁴

③《周礼·春官·诅祝》“掌盟诅、类造、攻说、禴祭之祝号，作盟诅之载辞，以叙国之信用，以质邦国之剂信”，《新义》解说道：“于人也，盟诅以要之于鬼神也。类造、攻说、禴祭，以求之民之所不能免也。先王与同患焉，因为典礼而置官以掌之。弭乱救灾，于是乎在矣。”

④《周礼·夏官·射鸟氏》“掌射鸟，祭祀，以弓矢殴鸟鸢。凡宾客、会同、军旅，亦如之”，《新义》解说道：“先王置官大抵兼职，射鸟氏虽无所兼，其所射以共宾祭膳献，亦足以偿禄矣。”

⑤《周礼·秋官·蝻氏》“掌去鼃鼃，焚牡蕪，以灰洒之则死，以其烟被之，则凡水虫无声”，《新义》解说道：“去鼃鼃使水虫无声，亦置官者，养至尊，具官备物焉。且先王之斋，去乐以致一方，是时也，虫之怒鸣，安可以弗除，除则宜有掌之者矣。”

⑥《周礼·秋官·司仪》“凡四方之宾客礼仪、辞命、饩牢、赐献，以二等从其爵而上下之。凡宾客送逆同礼，凡诸侯之交各称其邦而为之币，以其币为之礼。凡行人之仪，不朝不夕，不正其主面，亦不背客。”《新义》有云：“每门止一相，为将致敬于庙故也。及庙，唯上相入，则致敬故也。每门止一相，唯君相入，则客相不入焉。客再拜稽首，君答拜则拜而不稽首。主君而客臣故也。宾继主君皆如主国之礼，则宾所以继主君，无过不及焉。凡诸侯之交，各称其邦而为之币为之礼，则主君所以礼宾，亦无过不及焉。夫邦国之君臣，相为宾客，而先王设官焉，问劳赠送，物为之数；拜揖辞受，事为之节。观春秋之时，一言之不讎，一拜之不中，而两国为之暴骨，则《周官》图民祸难，岂为不豫哉？”这里是解说先王所以设官制礼。

(4) 先王之治理万民

①《周礼·夏官·司右》“掌群右之政令，凡军旅会同，合其车之卒伍，而比其

⁵³ 明杨士奇等撰《历代名臣奏议》卷一百四十录《绍圣三年监察御史蔡蹈论臣僚上殿不得差遣上奏言》。

⁵⁴ 《国语·晋语》胥臣对晋文公云：“籛篠不可使俛，戚施不可使仰，僂侥不可使举，侏儒不可使援，蒙瞶不可使视，聾瘖不可使言，聾瞶不可使听，僂昏不可使谋。”（韦昭注云：“籛篠，直者；戚施，偻者；僂侥，长三尺不能举重；侏儒，短者不能抗援；有眸子而无见曰蒙，无眸子曰瞶；口不道忠信之言为聾，瘖，不能言者；耳不别五声之和曰聾，生而聾曰瞶；僂，无知；昏，闇乱也。”宋欧阳修《诗本义》卷三云：“皆是人之不幸而身病者，故谓之八疾。”

乘，属其右。凡国之勇力之士能用五兵者属焉，掌其政令”，《新义》解说道：“比其乘，则比其乘之马，使齐力；属其右，则属其右之人，使同心。先王既合万民之卒伍，以时习之，皆使知战。又属勇力之士能用五兵者于司右，使掌其政令，则军旅之事，有选锋以待敌，齐民得免死焉。无事之时，武夫皆寓于官府，无所奋其私斗矣。”

②《周礼·秋官·大司寇》有“以圜土聚教罢民，凡害人者，寘之圜土而施职事焉，以明刑耻之，其能改者，反于中国，不齿三年；其不能改，而出圜土者杀”，《新义》解说道：“凡害人者谓有过失而丽于法者也。其狱谓之圜土，则有生养之意也。其人谓之罢民，则不自强以礼故也。施职事焉，则使知自强；以明刑耻之，则使知自好。其能改者，反于中国，不齿三年者，寘之圜土，外之于中国也。故其能改而反也。谓之反于中国其收之也。三让而罚，三罚而归之圜土，及与其能改，亦不可以一年而足，故不齿三年，三年无违则亦久矣，于是以伦类序之。其不能改而出圜土者杀，则上所以宥而教之至矣，既不能改又逃焉杀之义也。先王之于民也，德以教之，礼以寘之，仁以宥之，义以制之，善者怙焉，不善者惧焉，故居则易以治，动则易以服。”

③《周礼·秋官·大司寇》有“以嘉石平罢民，凡万民之有罪过而未丽于法而害于州里者，桎梏而坐诸嘉石，役诸司空，重罪旬有三日坐替役，其次九日坐九月役，其次七日坐七月役，其次五日坐五月役，其下罪三日坐三月役，使州里任之，则宥而舍之”，《新义》云：“嘉合，礼之善也。以嘉石平罢民，罢民不能自强以礼故也。万民之有罪过而未丽于法而害于州里者，则司救所谓褻恶也。凡害人者，则司救所谓过失是也。过失不谓之罪而得罪反重于褻恶，则为其已丽于法故也。惟其过失是以未入于刑，不亏其体而以圜土教之也。褻恶谓之罪，而得罪反轻于过失，为其未丽于法故也。……先王善是法，以为其刑人也，不亏体；其罚人也，不亏财；非特如此而已。司空之役不可废也，与其徭平民而苦之，孰若役此以安州里之为利也。”

④《周礼·秋官·司刑》“掌五刑之法以丽万民之罪，墨罪五百，劓罪五百，宫罪五百，剕罪五百，杀罪五百。若司寇断狱弊讼，则以五刑之法诏刑罚，而以辨罪之轻重”，《新义》解说道：“先王之惩民也，以让为不足，然后罚；以罚为不足，然后狱之圜土，役之司空；以狱而役之为不足，然后墨；以墨为不足，然后劓；以劓为不足，然后宫；以宫为不足，然后剕；以剕为不足，然后杀。墨劓宫剕杀，弃人之刑也。以杀为不足，则又有奴其父母妻子者，奴其父母妻子，非刑之正也。故不列于此。”

⑤《周礼·秋官·司盟》“掌盟载之法，凡邦国有疑，会同，则掌其盟约之载，及其礼仪，北面诏明神，既盟，则贰之。盟万民之犯命者，诅其不信者，亦如之。凡民之有约剂者，其贰在司盟有狱讼者，则使之盟诅。凡盟诅各以其地域之众庶，共其牲而致焉。既盟，则为司盟共祈酒脯。”《新义》解说道：“谓之明神，则宜乡明者也，故北面诏之，质于明神以相要者，民之所不免也。先王因以覆盟诅为大戮，而躬信畏以先之，至其成俗，盟邦国不协与民之犯命而诅其不信者，有狱讼者，使之盟诅，弭乱息争，岂小补哉？及后世王迹熄，慢神诬人，实倍其上，神亦既厌，莫之顾省，则区区牲血酒脯，不足以胜背诞之众矣。盖治有本末，本之不图，无事于末，故君子屡盟，《诗》以为乱是用长，郑伯诅射颡考叔者，《传》以为失政刑矣。”

从以上的例证可以看到，在提及先王的时候，王安石对《周礼》内容的解说，与其说是在解说，不如说是对先王制度与思想的一种追述，这种追述又何尝不是王安石

所怀抱的一种政治理想的别样表述呢？实际上，在王安石的意识中，《周礼》作为先王制度与先王思想的载体，包含着丰富的制度资源和思想资源，惟其如此，《周礼》才成为其变法实践的依据所在。也就是说，先王意识成为王安石政治实践的理论源泉，《周礼》作成为其变法实践的古典蓝本⁵⁵。

三 王安石的先王意识及其对先王政治理念的阐发

如果说正像前一节中所看到的那样，在解说《周礼》时，王安石是将其作为先王之遗典来看待的，并且在解说的文字当中充分体现出推重先王的经典意识，那么，在王安石的政治生涯以及在变法中实践《周礼》的历程中，先王观念更成为其最基本的政治理念和理想原则。因此，在考察王安石变法与《周礼》的关系之前，我们有必要先来考察一下王安石的“先王观”以及他的先王政治论。这些思想内容集中体现在王安石《周官新义》以外的其他著述以及对宋仁宗皇帝的上书当中。

（一）作为历史普遍意识的先王观念

自有史书记载以来，称述“先王”就已经成为历史记述的一个传统，随之也成为历代思想人物追溯古代理想政治与理想道德的模范标准。从春秋战国时代开始以至于汉唐时期，人们时常称述的“先王”，更多的是指包括从传说时代到文明历史当中的政治开明、道德圣贤的古代帝王，比如唐尧、虞舜、夏禹、商汤、周文周武，亦即“二帝三王”。从孔子的“祖述尧舜，宪章文武”，到西汉扬雄所谓“昔在二帝三王”云云⁵⁶，再到唐代韩愈所云“如吾徒者，宜当告之以二帝三王之道”⁵⁷，李翱所谓“大礼既明，永息异论，可以继二帝三王，而为万代法”⁵⁸，白居易所谓“二帝三王所以直道而行、垂拱而理者”⁵⁹云云，可以说，在千百年漫长的历史跨度当中，以“二帝三王”为代表的先王，完全成为一种普遍的政治理念和道德理念的代名词。

到了宋代，这种先王观念得到传承，先王意识也成为一种普遍的意识。在王安石时代前后，无论是政治家还是思想家，都常常在追述和解说传统经典的同时而思想起

⁵⁵ 值得注意的是，王安石也并非将《周礼》的文字全部看作是如周公之法的体现，比如他在《复仇解》一文中就说：“《周官》之说曰：‘凡复仇者，书于士，杀之无罪。’疑此非周公之法也。”《周礼》原文为“凡报仇讎者，书于士，杀之无罪。”见于《秋官·朝士》职文。王安石以“非治世之道也”而予以否定。（《王文公文集》，第383页。上海人民出版社，1974年）

⁵⁶ 《汉书》卷八十七下《扬雄传》有云：“昔在二帝、三王，宫馆、台榭、沼池、苑囿、林麓、薮泽，财足以奉郊庙、御宾客、充庖厨而已，不夺百姓膏腴谷土桑柘之地。女有余布，男有余粟，国家殷富，上下交足，故甘露零其庭，醴泉流其唐，凤凰巢其树，黄龙游其沼，麒麟臻其囿，神爵栖其林。昔者禹任益虞而上下和，草木茂；成汤好田而天下用足；文王囿百里，民以为尚小；齐宣王囿四十里，民以为大；裕民之与夺民也。……然至羽猎、田车、戎马、器械、储侍、禁御所营，尚泰奢丽夸诩，非尧、舜、成汤、文王三驱之意也。”

⁵⁷ 《韩昌黎集·送浮屠文畅师序》。中国书店，1991年。

⁵⁸ 《旧唐书》卷一百六十《李翱传》。

⁵⁹ 《旧唐书》卷一百六十六《白居易传》。

先王时代，思想起先王的一切德行制度和礼乐刑政，从而成为他们理想政治理念和道德理念的代表性的表述形式。

比如范仲淹，他是把闻先王之道并加以体会来当成自己的日常功夫的。故而有云：“臣闻《书》曰，先王坐以待旦，旁求俊彦。盖天下治乱，系之于人，得人则治，失人则乱，故先王尽心焉。”（《奏杜杞等充馆职》）又说：“臣闻先王爵以尚德，禄以报功。诸侯之失德者，降其爵；诸侯之有功者，增其禄。此百代不易之典也。”（《让观察使第一表》）还说：“先王修德以服远人，然安不忘危，故不敢去兵以恃德也。”（《论西京事宜札子》）

又如欧阳修认为，以六经为载体使先王之道得以存续，那么如何认识和体会其中所包含的古典的制度和观念，并思考其是否可以行于当今之世，这是参加科举考试的士人学子必须思考和回答的问题。所以欧阳修在《问进士策》中把六经看作是先王之治具，后世之取法的典范。并且设问说：“夫先王之遗文具在，凡岁时吉凶聚会，考古礼乐可施民间者，其别有几？顺民便事可行于今者有几？行之固有次第，其所当先者又有几？”这其中体现出他自己对先王观念的独特理解。

再如李觏，他是和王安石一样提出以礼学经典作为当时政治实践之蓝本的思想家，他主张通过对经典文本的解读来反观和追述、体会并理解先王时代的制度与精神的，当然更希冀其能够在当今皇朝政治中得到继承和弘扬。在他的《周礼致太平论》等篇章中，时常论及“先王之道”、“先王之法”、“先王之制”、“先王之礼”等。充分体现李觏对传统先王观念的认同和表彰。例如他说：“历观书传，自《禹贡》以来未闻天子有私财者，汉汤沐邑为私奉养，不领于经费，灵帝西园万金，常聚为私藏，皆衰乱之俗，非先王之法也。”（《国用》第二）又说：“大司徒以保息六养万民，六曰安富，谓平其徭役，不专取也。大哉先王之法！其所以有天下而民不斲者乎！”（《国用》第十六）又说：“先王之道，取于民有制”（《安民策》第九）又说：“父母不娶不嫁之者，相奔不禁，若无故而不用令则罪罚之，尝有妃匹而鰥寡者，亦察焉，先王之道如此”（《内治》第七）又说：“先王之制，虽同族，虽有爵，其犯法当刑，与庶民无以异也”（《刑禁》第四）又说：“先王之制，未有始善而末不弊者”（《富国策》第九）。

还有就是司马光，无论是对传统经典的解说，还是对古代理想历史的感怀与赞美，先王总是出现在他的文字当中。比如在谈及礼的观念与制度的产生时，他说：“民生有欲，喜进务得而不可厌者也。不以礼节之，则贪淫侈溢而无穷也。是故先王作为礼以治之，使尊卑有等，长幼有伦，……此先王制世御民之方也。”（《温公易说》卷一）在谈及君子的德行时，他又说：“君子进德修业，反复以求先王之道而力行之。”（《温公易说》卷一）即使在以诗作与策问当中，也不忘记提及先王：“愿推赐书意，直以古义陈，士本学先王，所求谊与仁。”（《传家集》卷五）又：“先王之治盛矣，其遗文余事可见于今者，《诗》《书》而已矣。”（《传家集》卷五）⁶⁰

从以上列举的文例来看，这些人物的称述“先王”似乎没有什么特别之处，也称不上是时代风貌，不过就是儒家以往标树“先王”的传统在宋代士大夫的思想观念中

⁶⁰ 以上所引均见《四库全书》本。

进一步得以承袭和延续罢了。然而，如果将上述人物的先王意识和先王观念与王安石的表述方式加以比较的话，即可以看到，没有比王安石对“先王”的表述更为系统，更为全面，并与其变法实践直接相联系而更具有古典政治理论意义上的原则指导性了。

（二）王安石的先王观念

在王安石的著述当中所包含先王观念和先王意识，如清人钱大昕所说的“动必称先王”⁶¹。除了前面所考察的《周官新义》中称述“先王”之外，在《临川文集》中，也常常有提及先王的地方。其中除了如引用“孟子曰：先王有不忍人之心，斯有不忍人之政”的形式之外，更多的还是王安石本人对传统先王观念的感召性所产生的强烈意识而引发的表述。而仅在王安石《上仁宗皇帝言事书》一文中，就有四十余处提起先王。王安石的先王观念，分别由“先王之道德”、“先王之政”、“先王之道”、“先王之意”、“先王之时”、“先王之天下”、“先王之法”、“先王之事”、“先王之取人”、“先王之处民才”、“先王之制国”、“先王之位”等一系列的提法所构成，可见先王观念在王安石的意识中已经成为一套观念系统，而且也成为王安石政治理想与抱负的资源所在。⁶²

第一，在王安石的先王观念系统中，先王之道德可以说是最具有核心精神的意味，所以他说：“余闻之也，先王所谓道德者，性命之理而已。其度数在乎俎豆钟鼓管弦之间，而常患乎难知，故为之官师为之学以聚天下之士，期命辩说诵歌弦舞，使之深知其意。夫士，牧民者也。……先王之道德出于性命之理，而性命之理出于人心。诗书能循而达之，非能夺其所有而予之以其所无也。经虽亡，出于人心者犹在，则亦安能使人舍己之昭昭而从我于聋昏哉！”（《虔州学记》）又说：“伏羲八卦，文王六十四，异用而同制，相待而成易，先王以为不可忽而患天下后世失其法，故三岁一同，同之一者一道德也。”（《熙宁字说序》）还说：“先王治心守身，经理天下之意。”（《赠司空兼侍中文元贾魏公神道碑》）

第二，先王之道是后人对先王政治的归纳和总结，所以王安石明确地说：“是故先王之道可以传诸言，效诸行者，皆其法度刑政，而非神明之用也。”（《礼乐论》）而能否实行先王之道，就是后世政治是否合于理想的标准，所以王安石有云：“天下之吏，不由先王之道，而主于利，其所谓利者，又非所以为利也，非一日之积也。公家日以窘，而民日以穷而怨，常恐天下之势，积而不已，以至于此。”（《上运使孙司谏书》）又说：“孔子所以极其说于知命不忧者，欲人知治乱有命而进不可以苟，则先王之道得伸也。”（《与王逢原书》）还感叹到：“呜呼！吾是以见先王之道难行也，先王之道不讲乎天下，而不胜乎小人之说，非一日之积也。”（《闵习》）并且将“明先王之道，觉后世之民”（《王深父墓志铭》）和“能道先王之言，及通当世之务”（《谢知制诰启》）视为一个人的政治生涯的最高境界。

第三，先王之政是理想的政治模式，当然应该加以效法实践，所以王安石在针对司马光称其变法是所谓“以为侵官生事，征利拒谏，以致天下怨谤也”的指摘，而非非常自信地表明其变法革新是“受命于人主，议法度而修之于朝廷，以授之于有司，不

⁶¹ 《潜研堂集·王安石论》，上海古籍出版社，1989年，第32页。

⁶² 以下所引均见于《王文公文集》，上海人民出版社，1974年版。

为侵官”，其意志就在于“举先王之政，以兴利除弊，不为生事；为天下理财，不为征利”，因此而“至于怨诽之多，则固前知其如此也”，对之深表不为所动（《答司马谏议书》）。可见还是先王理想的信念给了王安石强人的支撑。他还说：“知因一时之好恶，而能成天下之风俗，况于行先王之治哉？”（《芝阁记》）又说：“以赏罚用天下，而先王之俗废。”（《通州海门兴利记》）

第四，先王之法是关乎政治经济等多方面的合理的措施。所以王安石有云：“窃观先王之法，自畿之内赋入，精麤以百里为之差，而畿外邦国，各以所有为贡，又为经用通财之法，以懋迁之其治市之货财则亡者，使有害者，使除市之不售货之滞于民用，则吏为敛之以待不时而买者，凡此非专利也。盖聚天下之人，不可以无财，理天下之财，不可以无义。夫以义理天下之财，则转输之劳逸，不可以不均，用度之多寡不可以不通，货贿之有无，不可以不制，而轻重敛散之权，不可以无术。”（《乞制置三司条例》）又说：“先王之法度，不在乎无所于教，而在乎所以教未有，以成士大夫。”（《虔州学记》）

第五，先王之礼乐有着特定的内容。所以王安石在《策问六》中问道：“述《诗》《书》《传》《记》百家之义，二帝三王之所以基太平而泽后世，必曰礼乐云，若政与刑乃其助尔。礼节之，乐和之，人已大治，之后其所谓助者，几不用矣。下三王而王者，亦有议礼乐之情者乎？其所谓礼乐如何也？儒衣冠而言制作者，文采声音云而已。基太平而泽后世，僥在此邪，宋之为宋久矣，礼乐不接于民之耳目，何也？抑犹未可以制作邪。董仲舒、王吉以为王者未制作，用先王之礼乐宜于世者，如欲用先王之礼乐，则何者宜于世邪？”又说：“先王酌乎人情之中以制丧礼，……今季子三号遂行，则于先王之礼为不及矣……若臣父子之义，势足以两全，而不为之尽礼也，则亦薄于骨肉之亲，而不用先王之礼尔。”（《季子》）又说：“先王所以交于神明，坛坎、牲币、器服、时口、形色、度数，莫不依其象。”（《议郊祀坛制礼子》）

第六，值得考察的是，何谓先王，先王何指。王安石所言称的“先王”，明确地是指哪些历史人物呢？王安石有言：“昔者道发乎伏羲，而成乎尧舜，继而大之于禹汤文武，此数人者皆居天子之位，而使天下之道寔明寔备者也。”（《夫子贤于尧舜》）可见，正如我们前面所说的，王安石所言称的“先王”当然就是指传说时代的政治开明、道德圣贤的君主以至夏商周三代的开国君主，更具体的则是指所谓“二帝三王”。而且不仅可以从孔子当年的“祖述尧舜，宪章文武”的事业中找到根据，还可以从《礼记·礼运》篇所列举的“尧舜禹汤文武”中找到经典依据，二帝即指尧舜，三王即指夏禹、商汤、周文周武。

（三）王安石《上仁宗皇帝言事书》对先王政治的论说

王安石是在熙宁二年（1069年），被宋神宗赵顼拜任为相的。而早在十一年前的宋仁宗嘉祐三年（1058年）王安石37岁时，因受到欧阳修的举荐，被从地方调回到中央朝廷任职。王安石针对当时朝廷所面临的财政匮乏、边疆弱败、人才缺乏、官僚体制守旧因循，头脑里凝结出强烈的变法革新的政治意识，激情满怀地写下了《上仁宗皇帝言事书》这篇长达八千多字的议政文字。

《言事书》通篇有四十余处提到“先王”。与其说是王安石的先王观，不如说是他借着对先王时代各种政治理想状态的说明、论证和阐发，表达了自己的政治观、历

史观，或者说是政治论、君主论。在《言事书》中，王安石历数了自己所关注和所能想到的有关先王政治的全部内容，并加以说明和阐发，其中包括“先王之时”、“先王之位”、“先王之政”、“先王之道”、“先王之意”、“先王之法”、“先王之事”、“先王之取人”、“先王之处民才”、“先王之制国”、“先王之天下”等不同的方方面面。同时，也可以注意到，一方面，王安石在《周官新义》对《周礼》的解说中融会了其先王观念上的认识和理解。另一方面，在王安石的意识里，《周礼》作为先王之遗典，无疑是先王政治的多种精神的集中保存。他在后来的变法革新的实践中，也就自然而然地引入了《周礼》中具有先王政治经典意义的制度资源和思想资源。

以下，我们就循着王安石的这篇一再称述先王的文字，来体会其理想的同时又是复古的政治诉求和主张，并且感受这些诉求和主张与《周礼》乃至《周官新义》之间直接的和间接的联系。

在《言事书》中，王安石首先提出是以“合先王之意”作为“改易更革天下之事”的标准的问题。他明确地指出“方今之法度多不合乎先王之政”，并借孟子的话来说“有仁心仁闻而泽不加于百姓者，为政不法于先王之道故也”。孟子的原话见于《孟子·离娄下》，其言曰：“今有仁心仁闻而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。”由此可见王安石的先王观念与孟子学说的直接联系。王安石还提起了“二帝三王”，并提出了类似于商鞅以“三代不同礼而王”为根据的变法主张。他认为，一方面，“二帝三王相去盖千有余载，一治一乱，其盛衰之时具矣。其所遭之变，所遇之势，亦各不同，其施設之方亦皆殊”；另一方面，“其为天下国家之意，本末先后，未尝不同也”，因此，他提出了“当法其意而已”的政治实践原则。只要做到了“合先王之意”，“则吾所改易更革，不至乎倾骇天下之耳目，嚣天下之口，而固已合乎先王之政矣。”显然，王安石是把改革当今政治与法度的理想抱负全部寄托在“合先王之意”的信念当中的。

接着，王安石提出的是如何以“先王之道”作为当今培养人才的标准的问题。在王安石所一再强调的“合于先王之意”的政治尺度之下，在国家政治的各种职位上而“其能讲先王之意，以合当时之变者”的人才问题就突出出来。可是当今之时，“在位之人才不足而草野闾巷之间亦未见其多也”，再借孟子的话来说就是“徒法不能以自行”。⁶³王安石明确地指出，只有朝廷上下有了足够的相应人才可以任用，才能“然后稍视时势之可否而因人情之患苦，变更天下之弊法，以趋先王之意甚易也”。进一步来说，“今之天下亦先王之天下”，可是“先王之时，人才尝众矣，何至于今而独不足乎”？问题的关键就在于“陶冶而成之者非其道故也”。即在“先王之道”的引领下培养和任用人才的问题。

从追述先王时代的历史来说，《言事书》也是大加议论。王安石指出，商周之际“天下尝大乱矣，在位贪毒祸败皆非其人，及文王之起而天下之才尝少矣”；然而“文王能陶冶天下之士，而使之皆有士君子之才，然后随其才之所有而官使之”，正是这样的努力，以至于“微贱羸置之人，犹莫不好德”，“以征则服，以守则治”，“文武各得其才而无废事也”。其后，“及至夷厉之乱，天下之才又尝少矣，至宣王之起，所与图天下之事者，仲山甫而已”。不过，“宣王能用仲山甫，推其类以新美天下之士，而

⁶³孟子的原话是接着上引《离娄下》一句而说的，即所谓“徒善不足以为政，徒法不能以自行”。

后人才复众，于是内修政事，外讨不庭，而复有文武之境上”。那么，“由此观之，人之才，未尝不自人主陶冶而成之者也”，而关键就在于“所谓陶冶而成之者”，也就是“教之、养之、取之、任之，有其道而已”。而这些，都可以在古者先王那里找到根据，先看“教之之道”：

古者天子诸侯白国至于乡党皆有学，博置教导之官而严其选，朝廷礼乐刑政之事，皆在于学士所观而习者，皆先王之法，言德行治天下之意，其材亦可以为天下国家之用。苟不可以为天下国家之用则不教也。苟可以为天下国家之用者，则无不在于学。此教之之道也。

在接下来所说明的“养之之道”，即所谓“饶之以财，约之以礼，裁之以法”方面，也都可以找到先王时代的根据：

何谓饶之以财？人之情不足于财，则贪鄙苟得无所不至，先王知其如此，故其制禄自庶人之在官者，其禄已足以代其耕矣，由此等而上之，每有加焉，使其足以养廉耻而离于贪鄙之行，犹以为未也，又推其禄以及其子孙，谓之世禄，使其生也既于父子兄弟妻子之养，昏姻朋友之接，皆无憾矣。其死也，又于子孙无不足之忧焉。

何谓约之以礼？人情足于财而无礼以节之，则又放僻邪侈无所不至。先王知其如此，故为之制度，婚丧祭养燕享之事，服食器用之物，皆以命数为之节，而齐之以律度量衡之法，其命可以为之而财不足以具，则弗具也。其财可以具而命不得为之者，不使有铢两分寸之加焉。

何谓裁之以法，先王于天下之士，教之以道艺矣，不帅教则待之以屏弃远方，终身不齿之法，约之以礼矣。不循礼则待之以流杀之法。《王制》曰：变衣服者，其君流。《酒诰》曰：厥或诰曰：群饮，汝勿佚，尽执拘，以归于周，予其杀。夫群饮、变衣服，小罪也。流杀，大刑，加小罪以大刑，先王所以忍而不疑者，以为不如是不足以一天下之俗，而成吾治。

在继续说明的“取之之道”、“任之之道”方面，同样也可以在先王那里找到根据：

先王之取人也，必于乡党，必于庠序，使众人推其所谓贤能，书之以告于上，而察之诚贤能也，然后随其德之大小，才之高下，而官使之。……虽尧之用舜亦不过如此而已，又况其下乎。

人之才德，高下厚薄不同，其所任有宜有不宜，先王知其如此，故知农者以为后稷，知工者以为共工，其德厚而才高者，以为之长；德薄而才下者，以为之佐属。又以久于其职，则上狃习而知其事，下服驯而安其教，贤者则其功可以至于成，不肖者则其罪可以至于著，故久其任而待之以考绩之法。……尧舜之所以理百官而熙众工者，以此而已。《书》曰：三载考绩，三考黜陟幽明。此之谓也。然尧舜之时，其所黜者则闻之矣，盖四凶是也。其所陟者则皋陶、稷、契，皆终身一官而不徙。盖其所谓陟者，特加之爵命禄赐而已耳。此任之之道也。

最后，王安石进一步就关乎人才方面的所谓“教之、养之、取之、任之”的原则和宗旨所体现的先王之道加以引申和倡明，更多的则是在古今对比中，明确地表示出对古者先王时代的认同，从而提出相应的政治主张。

既然是“教之”，那么就要使人能够“专其业”，亦即专于学习先王之道，如王安石所说：“夫人之才成于专，而毁于杂，故先王之处民才，处工于官府，处农于畝亩，处商贾于肆，而处士于庠序，使各专其业而不见异物，惧异物之足以害其业也。所谓士者又非特使之不得见异物而已，一示之以先王之道，而百家诸子之异说皆屏之，而莫敢习者焉。”又说：“夫古之人，以朝夕专其业于天下国家之事，而犹才有能有不能”，而“今之教者，非特不能成人之才，又从而困苦毁坏之使不得成才也。”再有，既然“教之”，就应该注重“文武之道”，如王安石所说：“先王之时，士之所学者，文武之道也。士之才有可以为公卿大夫，有可以为士，其才之大小，宜不宜则有矣，至于武事则随其才之大小，未有不学者也。故其大者居则为六官之卿，出则为六军之将也。其次则比闾族党之师，亦皆卒两师旅之帅也。故边疆宿卫皆得士大夫为之，而小人不得奸其任。……故古者教士，以射御为急，其它技能则视其人才之所宜而后教之，其才之所不能则不强也。……《易》曰：弧矢之利以威天下，先王岂以射为可以习揖让之仪而已乎？固以为射者，武事之尤大，而威天下守国家之具也。居则以是习礼乐，出则以是从战，伐土既朝夕从事于此而能者众，则边疆宿卫之任皆可以择而取也。……夫士尝学先王之道，其行义尝见推于乡党矣，然后因其才而托之以边疆宿卫之事，此古之人君所以推干戈以属之人而无内外之虞也。”

既然是“养之”，那么在制禄财用方面，就要根据人的一般的所谓“中人”的素质基础来加以确定，同样是先王之意的体现。因为“穷而为小人，泰而为君子者，则天下皆是也”，所以“先王以为众不可以力胜也，故制行不以己，而以中人为制，所以因其欲而利道之，以为中人之所能守，则其志可以行乎天下而推之后世。”而且，“自古治世，未尝以不足为天下之公患也，患在治财无其道耳”。王安石指出，惟其在预先对于相应的人才有所“教之”、“养之”、“任之”的前提下，而后才能够对其严格规范，“刑以待之”，这是先王之法所要求的，即所谓“夫不先教之以道艺，诚不可以诛其不帅教；不先约之以制度，诚不可以诛其不循理；不先任之以职事，诚不可以诛其不任事；此三者，先王之法所尤急也”。

再以“取之”来说，王安石指出，“先王之时，尽所以取人之道，犹惧贤者之难进，而不肖者之杂于其间也”，且实际上，“夫古之人有天下者其所以慎择者，公卿而已。公卿既得其人，因使推其类以聚于朝廷，则百司庶物无不得其人也”，而当今则是“悉废先王所以取士之道”，以至使得“彼通先王之意而可以施于天下国家之用者，顾未必得与于此选也。”而且，“古者有贤不肖之分，而无流品之别，故孔子之杀而尝为季氏吏，盖虽为吏而亦不害其为公卿”，这正是先王“取之之道”的体现。可是“及后世有流品之别，则凡在流外者，其所成立固尝自置于廉耻之外，而无高人之意矣”，这无疑是有违先王之道的。

至于“任之”，王安石说：“在位非其人，而特法以为治，自古及今未有能治者也。即使在位皆得其人矣，而一二以法束縛之，不使之得行其意，亦自古及今未有能治者也。”“夫取之既已不详，使之既已不当，处之既已不久，任之又不专，而一二之以法束縛之，故虽贤者在位，能者在职，与不肖而无能者，殆无以异。”那么，“不能任

人以职事而无不任事之刑以待之”，这样当然也就无法实现以先王之道任用人才的理想目标了。

在历数了“方今”时代于人才问题上突出存在的“教之非其道也”、“治之非其道也”、“取之非其道也”的多种弊端之后，更在一种乱亡攸关的忧患意识的引导下，王安石对当今朝廷的人才危机提出了警示，并且对宋仁宗报以极大的期望。他说：“夫教之、养之、取之、任之，有一非其道，则足以败天下之人才，又况兼此四者而有之？”又说：“夫在位之人才不足矣，而闾巷草野之间亦少可用之才，则岂特行先王之政而不得也，社稷之托封疆之守，陛下其能久以天幸为常而无一旦之忧乎？”又说：“臣愿陛下鉴汉唐五代之所以乱亡，惩晋武苟且因循之祸，明诏大臣，思所以陶成天下之才，虑之以谋，计之以数，为之以渐，期为合于当世之变，而无负于先王之意，则天下之人才不胜用矣。”

再有，王安石还反复说明先王之道的内涵体现。他说：“臣始读《孟子》，见孟子言王政之易行，心则以为诚然，及见与慎子论齐鲁之地，以为先王之制国，大抵不过百里者；以为今有王者起，则凡诸侯之地或千里或五百里皆将损之，至于数十百里而后止。于是疑孟子，虽贤其仁智足以一天下，亦安能毋劫之以兵革，而使数百千里之强国，一旦肯损其地之十八九，比于先王之诸侯？”又说：“然先王之为天下，不患人之不为，而患人之不能，不患人之不能，而患己之不勉。何谓不患人之不为而患人之不能？人之情所愿得者，善行矣，名尊爵厚利也，而先王能操之以临天下之。……何谓不患人之不能而患己之不勉？先王之法所以待人者尽矣，自非下愚不可移之才，未有不能赴者也。然而不谋之以至诚惻怛之心力行而先之，未有能以至诚惻怛之心力行而应之者也。”又说：“夫法度立，则人无独蒙其幸者，故先王之政，虽足以利天下，而当其承弊坏之后，侥幸之时，其创法立制，未尝不艰难也。以其创法立制，而天下侥幸之人亦顺说以趋之，无有齟齬，则先王之法至今存而不废矣。惟其创法立制之艰难，而侥幸之人不肯顺悦而趋之，故古之人欲有所为，未尝不先之以征诛，而后得其意。《诗》曰：‘是伐是肆，是绝是忽，四方以无拂。’此言文王先征诛而后得意于天下也。夫先王欲立法度以变衰坏之俗而成成人之才，虽有征诛之难，犹忍而为之，以为不若是不可以有为也。及至孔子，以匹夫游诸侯，所至则使其君臣，捐所习，逆所顺，强所劣，憧憧如也，卒困于排逐，然孔子亦终不为之变，以为不如是不可以有为。此其所守，盖与文王同意。夫在上之圣人，莫如文王；在下之圣人，莫如孔子。而欲有所施为变革，则其事盖如此矣。”

于此，王安石再次将“立法度”和“成人之才”作为核心主张而与其先王理想联系起来，而且又再一次提到周文王的作为，并对当今朝廷上下“至于大伦大法礼义之际，先王之所力学而守者，盖不及也。一有及此，则群聚而笑之，以为迂阔”的议论氛围深感困惑。最终深切地期待着当今皇帝，如何借助“今有天下之势，居先王之位”，“诚有意乎成天下之才”。

最后，王安石举出唐太宗与魏征的例证来表明自己的政治情怀和政治期待。他说：“昔唐太宗贞观之初，人人异论，如封德彝之徒，皆以为非杂用秦汉之政，不足以为天下。能思先王之事开太宗者，魏文贞公一人尔。其所施設，虽未能尽当先王之意，抑其大略可谓合矣，故能以数年之间而天下几致刑措，中国安宁，蛮夷顺服，自三王以来未有如此盛时也。唐太宗之初，天下之俗犹今之世也，魏文贞公之言，固当时所

谓迂阔而熟烂者也，然其效如此。贾谊曰今或言德教之不如法令，胡不引商周秦汉以观之，然则唐太宗之事亦足以观矣。”由此说来，王安石在抒发自己的期待推进朝廷能够“改易更革天下之事”以行先王之道的政治愿望的时候，还是有一个可望可及的现实目标的，也就是若能达到唐朝“贞观之治”这样的在“其所施設”是否合于“先王之意”方面还称得上是“大略可谓合矣”，从而能够在数年之间保持一个“天下几致刑措，中国安宁，蛮夷顺服，自三王以来未有如此盛时也”的局面，何尝不是仍然需要当今朝廷上下皇帝众臣齐心协力才能够实现的目标呢？而王安石后来在宋神宗支持下所进行的一系列的“改易更革天下之事”的变法行为，也正是在这样的充满了期待和追求的背景下进行的。

以上，我们将王安石的这篇上书中所提及的先王观念一一进行了解析，从中可以清楚地看到其与《周礼》乃至《周官新义》文字精神的内在的联系。正是在这种先王意识之下，《周礼》才成为王安石变法最直接的参照，而且“法其意”，也就是法“先王之意”才是王安石的理论支柱和精神支柱。在王安石那里，学术是为了造就人才，政治是为了推行法度。两方面的根据都汇集在先王的理念、圣贤的话语之中，更何况还有一部经典——《周礼》可以依据，岂有不可为之理？王安石的学术自信和政治自信就源自于此。