



论“经术”与王安石古文之关系（方笑一）

方笑一

摘要：“经术”是解释和应用儒家经典的技巧。王安石的经术对其古文产生了重要影响，它非但催生了经义文，更导致了“准经义”的产生。为将自身思想融入对经典的诠释之中，王安石还在论说文中采用了独特的表述策略，在为文章立意时，经术往往起到关键作用。王安石喜作翻案文章，以及文风的简劲拗折，都与其诠释经典时求新求异的思维方式，以及由此而形成的文化心理有关。

关键词：王安石 经术 古文

在后世公认的唐宋古文八大家里，王安石之文以其独特的风貌备受学界关注。通常认为，立意高远，风调奇崛，语言简劲，行文拗折，是王文最为显著的特点。这些特点当然是由多种因素促成的，对此学界也不乏讨论。然而需要指出的是，促成王氏文风的一个重要因素——“经术”，迄今仍未被充分地关注。南宋学者陈善谈及宋文的发展变化时，曾有一著名论断：“唐文章三变，本朝文章亦三变，荆公以经术，东坡以议论，程氏以性理，三者要各自立门户，不相蹈袭。”^①他十分敏锐地觉察到王安石经术对宋代文风变迁的重要作用。到了明代，《唐宋八大家文钞》的编纂者茅坤在评点王安石古文时，也常有这样的说法：“荆公之文本经术处多”，“荆公学本经术，故其记文多以经术为案”^②。至于经术究竟怎样具体影响着王氏的古文创作，究竟如何促成王氏独特的文风，古人皆未遑细论。本文拟在深入解读王安石古文文本的基础上，分析作者的学术观念与文化心理，揭示其经术与古文的深层次关系。

一、“经术”与“准经义”

所谓“经术”，大抵指解释和应用儒家经典的技巧。这一说法最早见于《史记》等西汉文献。随着六经地位的提升，“通经术”成为当时儒生学养的重要方面。由于帝王的重视，经术被运用于人才选拔，显示出对治国理政的重要现实意义。因此，经术可以说是经学与治理之术相结合的产物。它一方面指向对儒家经典的诠释和理解，另一方面则指向经典诠释在现实政治中的应用。到了宋代，“经术”一词的这两个基本指向并未改变。熙宁二年（1069）二月，神宗对王安石说：“人皆不能知卿，以为卿但知经术，不可以经世务。”安石回答：“经术者所以经世务也；果不足以经世务，则经术何赖焉？”^③士大夫们认为王安石知经术，是说他精通经典诠释。而安石本人认为经术之作用恰恰在于“经世务”，即运用于政治实践。

那么，经术与文章又有着怎样的联系呢？儒家经典本身就是古代流传下来的一系列文本，在解释经典时，除了训释字词外，必然还要进一步探究经典中的义理，于是这些阐发义理的解释文字，就与古文中的论说文具有了某种共性。从这个意义上说，经术和文章之间已有一定联系。北宋时期，尊经明道是古文倡导者的重要观念，在王安石主导的熙宁科举改革中，更是废除了唐代以来的诗赋取士制度，而代之以经义，王安石还亲自撰写了一批经义文供士子

应试时学习、参考和模仿。从今天留存的少量宋代经义文中可以看出，它在形式上有着特殊的规定性，即必须以儒家经典中的一句话为题，围绕这句话发表议论，结撰成一篇古文。因此，宋代经义文本身就是经术与文章相结合的产物。

经义文只占王安石古文中的极少部分，假如经术仅仅作用于这寥寥数篇文章，那它对王氏古文的影响仍是十分有限的。上文所引茅坤“荆公之文本经术处多”的说法，提醒我们进一步去关注经术与王安石整个古文创作之间的内在因缘。从这一思路出发，不难发现，在王安石文集中，有不少文章虽不是严格意义上的经义文，却十分类似经义，例如《季子》、《夔》等等，从文题来看，文中谈论的对象应该是一个个历史人物；而实际上，这些文章无一不是就经典中的某一句话发表议论，而不是全面评价该人物在历史上的成败得失。这些文章从内容到形式都与经义文十分相似，不妨称之为“准经义”。下面我们以王安石《季子》一文为例，略加剖析，以说明其特点。④

季子即春秋时吴国公子季札，封于延陵（今江苏常州），故又称延陵季子。《季子》是对《礼记·檀弓下》所载延陵季子哀长子一事的评论。《礼记》原文不长，选录于此：

延陵季子适齐，于其反也，其长子死，葬于赢博之间。孔子曰：“延陵季子，吴之习于礼者也。”往而观其葬焉，其坎深不至于泉，其敛以时服，既葬而封，广轮揜坎，其高可隐也。既封，左袒，右还其封且号者三。曰：“骨肉归复于土，命也。若魂气则无不之也，无不之也。”而遂行。孔子曰：“延陵季子之于礼也，其合矣乎！”⑤

季子从齐国归来，其长子去世，引文中描述季子为长子下葬的情况，又写了下葬后季子的反应和话语。他认为人死后安葬入土乃是回归自然，为命中注定之事。最后记载了孔子对季子的两个评价，一云：“延陵季子，吴之习于礼者也。”又云：“延陵季子之于礼也，其合矣乎！”显然，孔子认为季子在处理长子丧事时是合乎礼法的。

但王安石不认同季子的做法。他认为，孔子之言并非是对季子的赞誉之辞，而是另有深意。在《季子》一文中，他作了如下诠释：首先，长子死，父亲理应守丧三年，季子大哭三声（“三号”）而行，“则与先王之礼为不及也”。即便季子这样做是迫于出使齐国的君命，他也该“少缓而尽哭之哀”。总之，季子的做法是“薄于骨肉之亲而不用先王之礼”；其次，为死者悲伤是出于人的本性，而季子将长子之死归于“命”，这属于“弃人齐物之道”，是“弃仁义，薄祖考”的行径。这样看来，《礼记》所载季子在长子死后的种种表现完全不值得肯定。

那么孔子又为何认为季子合于礼法呢？王安石解释说，孔子“称其葬之合于礼尔，独称葬之合于礼，则哀之不足可知也”，并援引孔子对“临丧不哀”的批评作旁证，来证明自己解释得正确。在《季子》一文最后，作者不无得意地说：“圣人之言辞隐而义显，岂徒然哉？学者之所不可不思也。”显然，他认为只有自己才体察出了孔子话语中的真正含义。

姑且不论王安石的新解是否合理，单从行文来看，《季子》并不是要对这一人物作全面的评价，而是想阐发作者对《礼记》中孔子之语的独到理解，从而纠正时人对经典的某种“误解”。不妨说，《季子》之类的“准经义”是王安石经典诠释的延伸。

在王安石古文中，诸如此类对经典提出新解释的文章屡见不鲜。它们虽题目各异，但几乎都是针对古代经典中某一句话或某一论点，提出迥异于前人或时流的新解释，或直接对时论和

旧解加以驳难，所涉经典并不限于儒家，而是涵盖经、子二部。需要说明的是，此类古文中引经据典，并非只为论证的便利，而是将经典中的话语作为文章讨论的核心对象，全文皆围绕它展开论述。

我们将王安石文集中这类古文的篇名、所讨论的话语，以及这些话语在经典中的出处在下表中列出，凡引经典中语句仅作为一般论据的古文作品，并不包括在内。

古文篇名
讨论话语
话语出处

《夔》

禹、垂、益、伯夷、夔、龙六人新命有职。

《尚书·舜典》伪孔安国《传》

《周公》

周公曰：“……吾所执贄而见者十人，还贄而相见者三十人，貌执者百有余人，欲言而请毕事千有余人。”

《荀子·尧问》

《季子》

孔子曰：“延陵季子之于礼也，其合矣乎！”

《礼记·檀弓下》

《荀卿》

子曰：“由！智者若何？仁者若何？”子路（对）曰：“智者使人知己，仁者使人爱己。”子曰：“可谓士矣。”子曰：“赐！智者若何？仁者若何？”子贡（对）曰：“智者知人，仁者爱人。”子曰：“可谓士君子矣。”子曰：“回！智者若何？仁者若何？”颜渊（对）曰：“智者自知，仁者自爱。”子曰：“可谓明君子矣。”

《荀子·子道》

《老子》

三十辐共一毂，当其无，有车之用。

《老子·十一章》

《夫子贤于尧舜》

宰我曰：“以予观于夫子，贤于尧舜远矣。”

《孟子·公孙丑上》

《非礼之礼》

孟子曰：“非礼之礼，非义之义，大人不（弗）为。”

《孟子·离娄下》

《九变而赏罚可言》

五变而形名可举，九变而赏罚可言（也）。

《庄子·天道》

《仁智》

子曰：“智（知）者乐水，仁者乐山。智（知）者动，仁者静。”

《论语·雍也》

《勇惠》

孟子曰：“可以与，可以无与，与伤惠；可以死，可以无死，死伤勇。”

《孟子·离娄下》

《中述》

于予与何诛？

小子鸣鼓而攻之可也！

《论语·公冶长》

《论语·先进》

《禄隐》

孔子高饿显，下禄隐。

《扬子法言·渊骞》

《礼论》

圣人化性而起伪。

《荀子·性恶》

《致一论》

一致而百虑。

《周易·系辞下传》第五章

上表罗列的这些文章，过去少有人从古文创作角度讨论，因为单独来看，其中任何一篇都算不得上乘的文学散文，而一旦将它们作为一个群体，放在唐宋古文创作的大背景下来剖析，便会发现不少有趣的特征。

首先，中唐古文运动以来的议论文有一个共同点，无论是讨论某部经典或某位历史人物，往往有具体针对性，多在某一点上阐述作者的看法，而不从整体着眼来评价。如人物论，一般不对人物的身世经历、性格特点、思想观念、处世态度作总体评述，而喜欢抓住人物的某一行为或特点深入探讨。上表列出的文章里，这一特征尤为明显。王安石通常紧扣某人物的一句话或典籍中关于该人物的一句评论，加以申说、质疑和辩难，即便征引其它材料，也是为诠释这句核心话语服务。比如《周公》一文，并非是对周公其人的整体评价，而是质疑《荀子·尧问》中周公所云“吾所执贄而见者十人，还贄而相见者三十人，貌执者百有余人，

欲言而请毕事千有余人”的真实性。因为在作者看来，周公身处三代圣世，其“待士之道”理应是“立学校之法于天下”，而不是像《荀子》记载的那样“劳身以待天下之士”，由此可证明《荀子》记载是根据乱世情形所作的推测和假想。

进一层看，这些文章对经典中语句的解释，不仅常异于旧说，而且往往还不同于时人的理解。如《非礼之礼》一文末尾云：“释者曰：‘非礼之礼，若娶妻而朝暮拜之者是也。非义之义，若借交以报仇是也。’夫娶妻而朝暮拜之，借交以报仇，中人之所不为者，岂待大人而后能不为之乎？呜呼，盖亦失孟子之意矣。”这就质疑了东汉赵岐的《孟子》注文。又如《勇惠》一文开首云：“世之论者曰：‘惠者轻与，勇者轻死，临财而不訾，临难而不避者，圣人之所取，而君子之行也。’吾曰不然。”诸如此类的口吻，在这类文章中颇为常见，由此可以推断，王安石在刻意显示自己经术的高明。

从写作手法的层面看，此类文章在论证时，尤喜引用经典中的其它记载作为旁证，举一反三，以体现作者诠释的正确性。如《夫子贤于尧舜》一文，先将孟子关于“圣”的定义拈出，再辅以《周易》中对“大人”的评论，从而树立了一个衡量圣人的标准；然后方入正题，讨论宰我“以予观于夫子，贤于尧舜远矣”一语。因宰我系孔门弟子，故世人或以此为“门人之私言”，而非“天下公共之论”。为了使论证更加严密，王安石引用孟子“生民以来，未有如夫子”的评价，来说明宰我所言断非虚美，篇末再以孟子“孔子集大成者”的说法来证明孔子的确贤于尧舜。由于孟子地位远高于宰我，又非孔门弟子，因此王安石适时援引孟子的说法，就证明其个人立论而言，显得更客观，也更具说服力。

上述研究表明，王安石的经术非但直接运用于经义文创作，而且也时刻影响着一些“准经义”的立意与结构，使它们显现出不同于一般议论性散文的特征。

二、“经术”与王安石古文的表述策略

王安石能对经典作出新的解释，除了受北宋“疑经”思潮的浸染熏沐之外，还有赖于他在长期学术研究所形成的一套独特的思想观念。这些观念与时人的一般见解不同，显得卓然独立，后来也就由学术范围进入政治领域，演变成熙宁变法的指导思想。

本来，这些思想观念完全可以在文章中直接表述，可王安石并没有这样做。正像他的变法必须高扬回复上古三代的旗帜一样，为了使这些观念更容易深入人心，王安石需要依托经典，将自己的思想观念融进对古代经典的诠释之中。古人早已发现了王安石古文中深重的学术烙印。南宋学者黄震评价说：

公（王安石）之文有论理者，必欲兼仁与智，而又通乎命；有论治者，必欲养士、教士、取士，然后以更天下之法度。⑥

他指出王安石“论理”时必涉及“仁”、“智”、“命”等理论范畴，“论治”时必通过“养士、教士、取士”来变更法度。这一看法极富启发性。王安石的议论文往往带有强烈的主观色彩，其思考问题的角度也往往与现实的政治意图相关，因而无论是在古文中解释经典，还是阐扬义理，无非是他证明自己思想观念的手段。

问题在于，经典属于历史文本，有自身产生的独特背景，经典中的话语，也往往针对所处时代的状况。作为诠释者，王安石的思想未必就与他所诠释的经典话语完全吻合，有时甚至于

大相凿枘。为了弥合两者的差距，他就不得不在古文中采用一些独特的表述策略。

如《三圣人》一文，讨论孟子对伊尹、伯夷、柳下惠三人的评价。孟子称三人为圣人，但又说“伯夷隘，柳下惠不恭，隘与不恭，君子不由也”，这不是自相矛盾了吗？文章正是从孟子的评价入手，来阐述建立法度、矫治时弊的思想。王安石认为，圣人之言行“将以为天下法”，三圣人皆肩负拯救时弊之责，但所处时代不同，三人处世之道也就不同。关于孟子对三人不同处世方式的概括，王氏并无异议，但他刻意强调了三种处世态度在后世的流弊：伊尹“治亦进，乱亦进”，流弊在于使人“多进而寡退，苟得而害义”；伯夷“治则进，乱则退”，流弊在于使人“多退而寡进，过廉而复刻”；柳下惠“不羞污君，不辞小官，遗逸而不怨，厄穷而不悯”，则可能导致人们“多污而寡洁，恶异而尚同”。

而实质上，伊尹、伯夷、柳下惠的处世态度，是其所处时代决定的，彼此之间，非无高下之别，也未必真就产生过文中所言的那些流弊。王安石之所以这样说，是因为只有强调了“三圣人之弊各极于天下”，才能突出孔子“集其行而制成法于天下”，使天下“无一偏之弊”的历史功绩。显然，在这里，王安石将孟子评价孔子的“集大成”主观地诠释为制定法度、拯救时弊了。进而，从拯救时弊的观念出发，他又将伊尹、伯夷、柳下惠连在了一起：“伯夷不清不足以救伊尹之弊，柳下惠不和不足以救伯夷之弊”，仿佛三人与孔子依次来到这个世界，就是要来相继拯救前一位圣人留下的时弊。文章认为，正因为有时弊存在，所以孟子“伯夷隘，柳下惠不恭”的论断才得到了合理的解释，孟子不是批评圣人本身，而是“言其时”，指向他们所处时代的弊端。

在《三圣人》一文中，王安石既重新诠释了孟子对三圣人的评论，又不露痕迹地宣传了自己所崇奉的制定法度、拯救时弊的信条，真可谓一举两得。对此，清人沈德潜一针见血地指出：“矫弊救时之说，介甫常以之自任，故于论三圣人而发之。”他虽对王安石变法持批判态度，但还是敏锐地解读出了隐含于这篇文章中的“矫弊救时之说”。清人徐乾学所编《古文渊鉴》卷四十七收录此文，于眉批中亦指出作者“必有意矫世”，“矫世”也就是变革的意思。

在论证上，王安石有意识地以紧凑的排比句依次叙述三圣人的处世态度，使读者容易形成三人次第拯救时弊的印象，他在全文中六次运用反问句式，让读者按其思路，定向地走往他预设的论点去。

实践观念也是王安石学术思想的一个重要方面。在创作古文时，王安石常通过经典诠释，将实践的观念植入文本之中，比如《大人论》一文，从孟子“充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”的定义入手，探讨“大”、“圣”、“神”这三个“圣人之名”。文中说，三者所指的意义不同，“神”是从“道”的角度而言，“圣”是从“德”的角度而言，而“大”则是形容圣人的“事业”。这样一来，圣人的三个名称便落实到了他们所追求的对象之上。王安石还说明圣人之为圣人，不仅要追求“存乎虚无寂寞不可见之间”的“道”，更要实实在在地去建功立业。此外，为了增加文章的说服力，王安石还推断《周易·乾》中两次提到的“利见大人”，其“大人”就是指圣人之事业而言。他又将《系辞上》第五章中“盛德大业”的说法加以强调，明确指出君子不能放弃德业，因为“神之用在乎德业之间”。此文以《周易》证《孟子》，行文虽略显艰涩，思路还是相当清晰的，其宗旨就在于论证建功立业的合理性，鼓励君子用于实践，干出一番大事业来。

当然，变革观念和实践的观念并不能涵盖王安石思想的全部，但我们通过分析这两种观念，

在王安石古文中是怎样依托对经典的解释，来巧妙表述的，便不难明了王氏经术对其论说文创作的影响了。

三、“经术”与王安石的古文风格

作为一位颇有艺术追求，并形成独特创作个性的古文家，王安石之文不可能仅仅止于对经典重新诠释。因而要更深入地探究经术与王安石古文之关系，最终应当着眼于经术在促成王文整体艺术风格中所显示的效用。

八大家中王安石之文立意甚高，思想深刻，为世所公认。茅坤注意到这与儒家经典的关系：

王荆公湛深之识、幽渺之思，大较并本之古六艺之旨，而于其中别自为调，镌刻万物，鼓铸群情，以成一家之言者也。^⑧

王安石的“湛深之识、幽渺之思”，大体来自于“古六艺（六经）之旨”，这就揭示了王安石的识见、思想与六经的密切联系。我们还发现，在王安石构思古文，尤其是为文章立意时，经术的确起到了至关重要的作用。

如《上皇帝万言书》是王安石向宋仁宗全面阐述其变法意愿的鸿文巨制，他频用经术，将洋洋万言组织得井井有条。此文核心是劝仁宗实行变革，引用《孟子·离娄上》“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”之语来奠定全文主旨；接下来讲培养人才对于变革法度的重要性，又引孟子“徒法不能以自行”的说法，认为孟子意思是假如人才不足，光制定法度，法度最终恐怕也难以施行。其实联系《孟子》上文“徒善不足以为政”一句来看，原文意思是说空有善心，没有法度，不足以行政事，空有法度，没有善心，法度也不会自己施行。经中所言并未涉及人才问题。王安石巧妙地通过别解经典，将孟子之言为我所用。文中亦多处征引《诗经》、《尚书》、《礼记》等经典，文意的前后勾连，一系于此。难怪清人张伯行评论说：“此书滚滚万言，援据经术，操之则在掌握，放之则弥六合，诚千古第一奇杰文字。读者要觑破介甫学术本领，则得之矣。”^⑨其中“援据经术”四字确实道出了王氏构思这篇鸿文的奥窍。

王安石那来源于经术的“湛深之识、幽渺之思”，使其文立意高远奇崛，而文章立意一旦“奇崛”到与前人看法迥然不同，或正相背反，就形成了“翻案文章”。王安石很善于作此类文章，常立足于推翻前人对人物、事件的评价，或对大多数人公认的历史事实提出质疑。如其《子贡》一文中举出三条理由，证明《史记·仲尼弟子列传》所载不可信，是“损毁其真”；《读孟尝君传》认为孟尝君只是“鸡鸣狗盗之雄”，不足以言得士；《读柳宗元传》中肯定永贞革新中的八司马“往往能自强以求列于后世，而其名卒不废焉”；《读江南录》中根据自己的见闻，断定李后主曾诛杀忠臣潘佑，而徐铉非但“厚诬忠臣”，更有“欺君”之过。这些均为著名的翻案文章。

王文偏好“翻案”的倾向，仍与经术有关。在长期研究、诠释经典的过程中，为使自己的解释超迈前贤、迥异时流，王安石往往竭尽心思地追求新颖奇特的见解，以求与公论有别。“荆公新学”、“三经新义”之名虽非出自安石本人之口，但也说明了其学术确有求新求异的一面。久而久之，这种在经典诠释中求新求异的学术追求，逐渐内化为王安石本人观察人事的视角与分析人事的思维方式。他非但对经典中的某句话作出非同寻常的解释，对于史书上记载的某件事、历史长河中的某个人，甚至于当代政治和社会生活中的某种现象，也作出

这样的观察和分析。他很不情愿认同当时一般的见解和既有的结论，总是喜欢逆向思考问题，这种逆向思维方式与王安石的性格相结合，形成了独特的文化心理。正是学术上求新求异的意愿所造就的逆向思维方式，以及在某种政治环境中长期积淀而成的独特文化心理，使得王安石喜作翻案文章，也喜欢反驳他人的论点。

对古文创作来说，这一思维方式有利有弊。其利在于能从人们司空见惯的现象和人事中发掘出新的意义，使文章主题得以推陈出新，思想得以深化，避免人云亦云、陈词滥调。读王安石的古文，我们的确感到他常能人所未见，发人所未发；其弊则在于有时求异过甚，易流于穿凿诡辩。苏轼曾说：“王介甫多思而喜凿，时出一新说，已而悟其非，又出一说以解之，是以其学多说。”^⑩茅坤也说：“荆公文往往好为深远之思、遒婉之调，然亦思或入于渺而调或入于诡，须细详得之。”⁽¹¹⁾应该说，这两位都看到了王安石之学术、文章求新求异而求之过甚的弊端。

王安石的思维方式和文化心理，塑造了其古文的独特艺术风格。假如我们将唐宋八家中宋六家的文风稍加分类，可以发现，苏洵、苏轼父子的风格相对接近，都属直率奔放一类；而欧阳修、曾巩、王安石、苏辙则属于含蓄婉曲的一类。细较之下，欧阳修是婉转中见雍容，曾巩、苏辙是婉转中见平和，王安石则是婉转中见峭劲，即刘熙载在《艺概·文概》中所说的“简劲拗折”。这婉转中见峭劲究竟是怎样一种风格呢？且看其《伍子胥庙记》一文的开头部分：

予观子胥出死亡遁窜之中，以客寄之一身，卒以说吴，折不测之楚，仇执耻雪，名震天下，岂不壮哉！及其危疑之际，能自慷慨不顾万死，毕谏于所事，此其志与夫自恕以偷一时之利者异也。孔子论古之士大夫，若管夷吾、臧武仲之属，苟志于善而有补于当世者，咸不废也，然则子胥之义又曷可少耶？

细读文本之后我们发现，首先，这段共包含了三个句子，皆为长句。第一句将伍子胥逃亡他国，说吴伐楚，终于报仇雪恨的经历尽括其中，容量极大；第二句非但写子胥不顾安危，劝谏吴王，而且将其与“自恕以偷一时之利”的人们一较高下，体现了作者的价值判断；第三句意在褒扬子胥，却先以孔子对管仲、臧武仲的肯定作铺垫，衬托出子胥之义的可贵。其中每句皆有多层含义，既有事实叙述，又有价值评判，还要引经据典，将这些统摄在三句之内，文辞就不得不简练，句子也必然拗折。

再来体味三句话中所含文气。第一句前面都是陈述，在长句的末尾煞以“岂不壮哉”四字，将原本的陈述语气突然变为反问，文气陡然收紧；第二句以长长的判断句式结尾，使文气又稍稍松弛；第三句开头的主语一直是孔子，又是陈述语气，末尾忽将主语变为吴子胥，又用反问收束，使文气再次收紧，文势复又振起。三句中的文气出现多次跌宕起伏，给人的感觉就是峭劲了。清代文评家蔡世远曾这样比较曾巩、王安石的古文：“曾、王之文始用长句，不古不时，自是创体。然王虽长句，犹有峭劲气，曾则以平达胜也。”⁽¹²⁾《伍子胥庙记》开头的这三个长句，将蔡氏所说的“峭劲气”表现得淋漓尽致。

再往深一层看，王安石拗折的文风与他的文化心理亦有关联。具体地说，“拗折”在很大程度上是由他写作时的心理状态所决定的。前文尝言，王安石在经典诠释上求新求异，在其它方面也喜反驳别人，不太认同他人的见解。因而，在写作古文时，他心中常常预先设置了一个假想的论辩对手，其心理状态始终是紧张而非潇洒松弛的。在《伯夷》、《周公》、《庄周上》、《杨孟》、《勇惠》、《行述》、《九卦论》、《读孟尝君传》等文章中，都不难看出作者写作时的这种心理状态。在其支配下，王安石创作古文的目的就带上了明显的功利

性，澄清人们思想上的困惑、反对流俗的议论、彻底击败论敌，成了他创作古文的主要意图。王安石是那样急切地想表示自己业已探得经典的真髓，那样明显地想凸显自身学术观点的与众不同，那样诚恳地想帮助世人解决思想困惑，但这紧张、亢奋、功利的精神状态，却使他远离了一个大作家论学与作文时本该具备的从容平和、宽容豁达的心境，也将创作古文的文学情趣逼到了边缘的地位。这或许就是王氏古文情采不足的原因之一吧。

不过，这是就王文总体而言。一旦摆脱功利目的，不需要在学术上汲汲地去标新立异，不必要与论敌一争高下，王安石同样可以写出情韵漫漾的古文佳作，但这些作品，基本上就与经术联系就不是那么密切了。

注释：

- ①陈善：《扞虱新话》，《儒学警悟》本，上集卷三。
- ②茅坤：《唐宋八大家文钞·王文公文钞》，皖省聚文堂重校刊本，卷七。
- ③杨仲良：《皇宋通鉴长编纪事本末》，《宛委别藏》本，卷五十九。
- ④王安石：《王文公文集》，上海人民出版社，1974年版，第303—304页，以下引王安石古文，皆出于此书，不再一一注出。
- ⑤《十三经注疏》，中华书局，1980年版，第1213—1214页。
- ⑥黄震：《黄氏日钞》，清慈溪冯氏耕余楼刊本，卷六十四。
- ⑦沈德潜：《书王介甫三圣人论后》，《归愚文钞》，清乾隆二十四年(1759)教忠堂刊本，卷十九。
- ⑧《唐宋八大家文钞·王文公文钞》，卷一。
- ⑨张伯行：《唐宋八大家文钞》，浙江古籍出版社，1994年版，第477页。
- ⑩苏轼：《仇池笔记》，《唐宋丛书》本，卷上。
- ⑪《唐宋八大家文钞·王文公文钞》，卷七。
- ⑫蔡世远：《古文雅正》，清光绪三十一年(1905)宏道堂重刊本，卷十一。

(原载《文艺理论研究》2008年第3期)

 关闭窗口  发表, 查看评论  打印本页

发表日期：2008-6-13 浏览人次：79

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必

