

詩經國風祭詞研究上篇

詩經學認知困境

張岩*

摘要

簡述此項研究的緣起和基本思路。討論傳統《詩經》學的認知困境：在西周與東周之間以及東周數百年間劇烈且曠日持久的社會變遷導致中國古代文化傳承的連續性發生斷裂。斷裂發生後，人們已不知道許多疑難詩篇的產生時代，包括該時代社會形態、制度和宗教觀念，還包括詩篇產生時的性質與用途。考察漢以來《詩經》研究者對疑難詩篇研究方法和注釋結論中存在的謬誤。討論對《詩經》注釋質量進行嚴格甄別的客觀標準。在前人基礎上歸納《詩經》學主要方法、認識途徑和認識素材。結論：認識視野的開放與研究方法的嚴謹同等重要。

關鍵詞彙：詩經學 疑難詩篇 詩本義 認知困境 注釋質量 甄別標準

* 北京市藝術研究所

Research on the Book of Poetry, Poems from the States, Sacrifice orations. Part I: The cognitive difficulties of the research on the Book of Poetry.

Yan Zhang*

Abstract

In this part, we present the original motivation and the basic idea of our research; discuss the cognitive difficulties in the current study of the Book of Poetry. During the Western and the Eastern Zhou Dynasty, the protracted and severe changes of the society broke the continuity of the cultural heritage. Therefore, the time of birth of a few knotty poems as well as the social form, social system and religions of that period became unknown, and the natures and functions of these knotty poems became quite confused. To solve this problem, we investigate the methods used by other researchers since Han Dynasty; check the errors in their conclusion notes; and discuss the objective standards to strictly evaluate the quality of those notes. Based on the existing results, we generalize the main ideas, approaches and materials of the research on the Book of Poetry, which leads to the assertion that the wide vision and rigorous methods are both important for our research.

**Keywords : Research on the Book of Poetry knotty poems cognitive difficulties
quality of notes evaluating standard**

* Beijing Institute of Arts

一、引言

筆者早年讀《詩經》，感覺《國風》中一些詩篇的注釋比較牽強，與詩文本身字面含義不相吻合。其後，筆者曾閱讀弗雷澤的《金枝》¹。該書廣泛收集世界各民族不同時期祭祀儀式、遺俗相關記錄，約有七八百個具體案例。犧牲是早期祭祀儀式的核心角色。在祭祀者宗教觀念中，犧牲死後靈魂是人神溝通的媒介。在一些典型案例中，由專人代表全體儀式參加者對犧牲講很長一段話（祭詞）。

在閱讀這些案例時，我感到以往所讀《國風》中一些詩篇與上述祭詞內容非常接近。於是在二者間作更加細緻的對比分析。由此得出初步判斷：《詩經》中至少有四五十首詩實際上是我國上古（夏商西周）祭祀樂歌的歌詞。具體說，《雅》、《頌》詩篇多為商周時期上層社會（天子、諸侯）所用祭祀樂歌，而《國風》中這部分詩篇則是下層社會（國人）的祭祀樂歌。其主要內容是祭祀者向犧牲的表白、討好與祈求。

這意味著漢以來人們對這部分詩篇的解讀可能完全搞錯。班固所謂「咸非其本義」（詳見後文）。我曾寫過兩篇文章對上述判斷作簡要說明。²由於問題十分複雜，完成一個相對完整的證明尚需進行許多艱深的基礎研究。證明途徑包含兩個方向：（1）通過學術史疏理考察漢代以來《詩經》學研究的方法和注釋質量。（2）正面探索《詩經》本義。前者是糾謬，後者是求真。本文是第一個方向的研究結果。

在第二個方向的探索展開前，有必要首先完成兩項基礎性工作。一是對部落社會的研究，包括部落制度和原始宗教觀念的構成和起源、祭祀儀式的存在範圍（普遍性）及其基本特徵；二是中國古代文明在部落社會基礎上的形成歷程，禮樂制度的性質和特徵，祭祀儀式在禮樂制度中的核心地位（國之大事，在祀與戎）以及古代中國祭祀觀念的構成情況。

上述第一項工作是西方社會（文化）人類學傳統中的基本課題，第二項工作屬中國古代史。部落社會是中國古代文明的形成基礎，前者的社會制度和宗教觀念是認識後者不可缺少的基礎知識。而初步搞清中國古代文明的禮樂制度及其宗教觀念，則是正面探索《詩經》本義的前提條件。由於這兩項研究的既有成果遠未達到相對成熟的水準，筆者只能通過閱讀文獻熟悉這些領域並自己動手展開研究。所謂逢山開路，遇水搭橋。歷時二十餘載。

筆者已完成的四本書各有側重，都屬上面提到的準備工作。其中，《圖騰制與原始文明》（上海文藝出版社，1995）、《〈山海經〉與古代社會》（文化藝術出版社，1999）和《從部落文明到禮樂制度》（上海三聯書店，2004）的主要研究對象是部落社會和中國古代文明的形成及其社會制度、宗教觀念。三百年來「疑古之風」將一些十分珍貴的古文獻判定為「偽書」，比如古文《尚書》（包括《堯典》、《舜典》、《禹貢》等今古文《尚書》共有篇章）和《周禮》，

¹ 弗雷澤：《金枝》（節本），中國民間文藝出版社，1987年。

² 第一篇是《簡論漢代以來〈詩經〉學中的誤解》，載《文藝研究》1991年第1期，《新華文摘》1991年3期轉載，人大報刊複印資料《中國古代、近代文學研究》1991年第5期轉載。第二篇是《原始社會的收穫祭禮與〈詩經〉中有關篇章》，載《文藝研究》1992年第6期。

其結果導致古史研究無法正常展開。《審核古文〈尚書〉案》（中華書局，2006）考察古文《尚書》真偽問題。

筆者另一本書《文明起源：從原始群到部落社會》將於年內由科學出版社（科學人文分社）出版。該書大部分內容已經（以論文或研究札記形式）發表。具體如下：《外婚制與人類社會起源》（載《社會學研究》2006 年 6 期，《中國社會學》第七卷轉載），《社會組織與親屬制度研究》（載《社會學研究》2008 年 1 期，《中國社會學》第七卷轉載），《結盟事件 I：原始分類體系與圖騰增殖儀式》（載《中國人類學評論》第 12 輯，《社會理論》第 5 輯轉載），《結盟事件 II：轉世制度與成年禮》（載《中國人類學評論》第 12 輯）。

原始群屬動物性群體，原始部落則是人類社會雛形。該書專題研究部落制度及其起源。這是早期人類學的基本目標，也是社會科學最艱深和重要的基礎性課題之一（人類社會及其早期制度的起源）。要之，筆者的研究起點始於二十多年前關於《詩經》本義的一個初步判斷。在為解決此問題所進行的準備工作中，筆者已經完成一系列相關研究。

到此，準備工作初步完成。以此為基礎有條件正面展開《詩經》研究。筆者擬用三篇文章探索《詩經》中一部分詩篇的本義。本文是第一篇，主要討論《詩經》學的認知困境，以及漢以來人們對《詩經》的誤讀。本文的基本目標是通過糾謬為下一步《詩》本義探索找到一個比較可靠的認識起點（不知為不知）。

二、本義丟失的疑難詩篇

《詩經》是漢以來經學研究重要對象。由此形成一專門領域：《詩經》學。兩千年來專題著述逾千種，相關文獻浩如煙海。研究一部古代文獻，首先要搞清楚它是什麼（本義）。《詩經》在這方面存在許多問題。《詩經》分《風》（十五國風 160 篇）、《雅》（大、小雅 105 篇）、《頌》（周、魯、商頌 40 篇）三部分。《雅》、《頌》中的詩篇多為商周時期天子、諸侯在祭祀朝聘宴饗等儀式中所用樂歌，其性質、用途和含義在歷代《詩經》學中無太多爭議。主要問題在《國風》中（準確說還包括《小雅》中部分詩篇）。

這些詩篇系何人所作、作於何時、緣何而作、說些什麼，換言之，每首詩的整體含義是什麼，一直是學術史中的爭論焦點。董仲舒所謂「詩無達詁」（《春秋繁露·精華》）。劉向所謂「詩無通故」（《說苑》卷十二）。李中華、楊合鳴二位先生在《詩經主題辨析》一書前言中指出漢以來《詩經》學的研究狀態：「從一章一句的訓詁到全篇詩義的疏釋，都出現了『二千餘年紛紛無定解』的局面」。³

下面是他們對此類現象的舉例說明：「比如《關雎》一篇，『毛詩』說是頌詩，『魯詩』認為是刺詩。同一『毛詩』中，《毛傳》說『窈窕淑女』指後妃自己，《鄭箋》說指後妃所求的

³李中華、楊合鳴：《詩經主題辨析》前言部分，廣西教育出版社，1989 年。

『賢善之女』；後世朱熹說是讚美文王之妃太姒，方玉潤則說它是『周邑之詠初婚』的流行曲。分歧的意見幾乎涉及到它（指《詩經》——本文作者）的絕大多數篇章。這種情況在現代《詩經》讀本中也表觀出來。比如《衛風·考盤》一詩，聞一多《風詩類抄》說是記夢詩，高亨《詩經今注》說是讚美隱士的詩，袁梅《詩經譯注》說是女子的愛情詩，藍菊蓀《詩經國風今譯》說是寫小夥子在夢中與情人幽會，陳子展《詩經直解》說是『美賢者退而窮處「兼」刺莊公不用賢』的詩。又如《邶風·燕燕》，這是一首送別詩，諸家並無異議。但是，誰送誰呢？余冠英《詩經選》說是衛君送別女弟，《詩經今注》說是情侶相別，《詩經譯注》說是姓任的薛君送妹，《詩經全譯》說是衛莊姜送歸妾，《詩經國風今譯》則說是『農村的貧家小子』送情人出嫁。」⁴

這種情況的成因，是在西周與東周之間以及東周數百年間劇烈且曠日持久的社會變遷導致中國古代文化傳承的完整性發生消損。消損發生後，人們已不知道這些詩篇的產生時代，包括該時代的社會形態、制度和宗教觀念，還包括這些詩篇產生之初的性質與用途。可以將這部分詩篇稱為**本義丟失的疑難詩篇**。其數量占《詩經》總篇數（305 首）將近三分之一。

類似現象很多。比如，「芻豢」一詞在春秋結束前只有一個含義：殺祭儀式舉行前對犧牲的討好性餵養。《國語·楚語下》楚昭王向觀射父提出一些祭祀制度方面的問題：「祀牲何及」、「其小大何如」、「芻豢幾何」、「祀不可以已乎」。觀射父答第三個問題：「遠不過三月，近不過浹日。」這是指早期祭祀制度中討好性餵養犧牲的具體時間。但是，在戰國諸子文獻中，包括言必先王的墨子（約卒於前 376 年）以及戰國時期最重要的儒家學者孟子（約卒於前 289 年）、荀子（約卒於前 238 年）的著述，芻豢一詞含義已經引申為人的美食。這是以誤解為前提的「引申」。

大而言之，殷商時期甲骨文的使用者可以讀懂其中每一個字。從 19 世紀末甲骨文（其載體是用於占卜的龜甲獸骨）的發現，經過許多優秀學者百年以來的深入研究，已在甲骨文四千多個字符中識別出三分之一。已經識別與正確識別是兩個概念。就後者而言之，三分之一還要打些折扣。金文研究始於宋代，至今仍有許多（近三分之一）字符的含義無法確認。從「可以讀懂每一個字」到大部分文字需要重新辨識，這種情況也是中國古代文化傳承完整性發生消損的結果。

在儒家經典文獻中，其它傳世文獻不存在這個層面（通篇詩文整體含義）的解讀問題。清代學者紀昀等人所撰《四庫全書總目提要·虞東學詩》提到：「諸經之中，惟《詩》文義易明，亦惟《詩》辨爭最甚。」方玉潤在同一個意義上指出：「六經中唯《詩》易讀，亦唯《詩》難說。」（《詩經原始·凡例》）所謂「易讀」者，因其文辭語句相對淺顯。所謂「難說」者，則由於時過境遷，遺經僅在，考訂無資。

⁴李中華、楊合鳴：《詩經主題辨析》前言部分，廣西教育出版社，1989 年。

三、認知困境的形成

有關《詩》的最早文獻記載，在《尚書·舜典》：「帝（舜）曰：夔，命汝典樂，教胄子。直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲，詩言志，歌詠言，聲依詠，律和聲；八音克諧，無相奪倫，神人以和。」上文完整表述《詩》的性質與用途。這段史料是「千古說《詩》之祖」，為歷代學者所重。方玉潤：「《詩》之體用，盡於是矣」。（《詩經原始·詩旨》）

在《國語·周語下》伶州鳩對周景王語中，也有一段與上文相近的內容：「夫政象樂，樂從和，和從平。聲以和樂，律以平聲。金石以動之，絲竹以行之，詩以道之，歌以詠之，匏以宣之，瓦以贊之，草木以節之，物得其常曰樂極，極之所集曰聲，聲應相保曰和，細大不逾曰平。……夫有和平之聲，則有蕃殖之財。於是乎道之以中德，詠之以中音，德音不愆，以合神人，神是以寧，民是以聽。」《禮記·樂記》：「詩言其志也，歌詠其聲也，舞動其容也。」

上文「詩言志」指詩中負載的道德內容：「直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲」；「詩以道之」是「道之以中德」。《詩》是貴族教育（教胄子）所用道德方面的教材，同時也是用於祭祀儀式中的樂歌（詩言志，歌詠言，聲依詠，律和聲；八音克諧，無相奪倫，神人以和）。在西周乃至春秋時期，《詩》是禮樂制度中的重要經典，其主要用途有四：一是祭祀樂歌，二是道德教材，三是賦詩，四是引詩。

作為【祭祀樂歌】，《詩》是祭祀者與神溝通的工具（神人以和）。《周禮·春官》：「（大師）教六詩……以六德為之本，以六律為之音。大祭祀，帥瞽登歌。」《周禮·春官》：「（瞽蒙）諷誦詩……掌九德、六詩之歌，以役大師。」《周禮》和《儀禮》提到的祭祀用詩凡二十餘首，其中十四首⁵保留在今本《詩經》的《國風》和《小雅》部分。《墨子·公孟》也提到《詩》的此類用途：「誦《詩》三百，弦《詩》三百，歌《詩》三百，舞《詩》三百。」

作為【教材】，《詩》是禮樂制度中道德信條（以六德為之本）的載體。《論語·泰伯》：「子曰：興於《詩》，立于禮，成於樂。」《禮記·經解》：「（孔子曰）溫柔敦厚，《詩》教也；疏通知遠，《書》教也。」《左傳》（僖公二十七年）：「《詩》、《書》義之府也。」《國語·楚語上》：「教之《詩》，而為之導廣顯德，以耀明其志。」上文都在講述《詩》作為道德教材的用途和功能。

【賦詩】，主要用於方國之間的外交場合（朝聘宴饗等），賓主雙方通過朗誦或吟詠某詩（或其中某章節）向對方表示禮敬（賦詩相敬），或以此交流各自想法（賦詩言志）。《左傳》（襄公二十七年）趙孟與叔向言及賦詩的禮制性用途之一是「詩以言志」。《論語·子路》：「子曰：誦《詩》三百，授之以政；不達，使于四方；不能專對，雖多，亦奚以為？」孔子在這裏講述當時「《詩》三百」的兩個具體用途：一是用於政務（授之以政），二是外交場合「使于四方」的行人「專對」。據我統計，《左傳》共在二十八個場合賦詩五十七首六十八次。

⁵具體如下：《騶虞》《采蘋》《采芣》《鵲巢》《關雎》《葛覃》《卷耳》《鹿鳴》《四牡》《皇皇者華》《白華》《魚麗》《南有嘉魚》《南山有台》。

【引詩】，是在君臣卿大夫間（包括外交場合）對話時以及在《左傳》「君子曰」評論性內容中以《詩》為施政原則和道德倫理方面的神聖經典加以援引（引詩說理）。《左傳》引詩約 102 次，《國語》約 30 次。《左傳》和《國語》多有引《詩》、《書》說理的情況，且引《詩》次數遠多於引《書》。其特點是摘取詩句而不及全文。所謂「斷章取義」。這兩種用詩（賦詩、引詩）⁶均不涉及所用詩篇整體含義。

春秋末期，孔子（晚年反魯）曾對《詩》作過編訂，編訂後仍用為教材。《論語·子罕》：「子曰：吾自衛反魯，然後樂正，《雅》《頌》各得其所。」《論語·季氏》（孔子語）：「不學《詩》，無以言。」《論語·述而》：「子所雅言：《詩》《書》執禮，皆雅言也。」《左傳》（襄公二十九年）記季札聘魯，請觀周樂，魯樂工為他演唱《風》《雅》《頌》，十五國風和《小雅》《大雅》的編次與今本《詩經》大體相同。此時孔子還是少年。故他編訂《詩經》對原有文本改動不大。孔子大數量「刪詩」的說法見於《史記》，在先秦文獻中缺少依據。

在《論語》、《禮記》乃至《大戴禮記》等孔門學術的較早期文獻⁷中，保留大量孔子引詩、論詩內容。其引詩主要沿用此前春秋傳統。其論詩多「一言以蔽之」的泛論風格，例如「《詩》三百，一言以蔽之，曰：思無邪」（《論語·為政》），「《詩》可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名」（《論語·陽貨》），《關雎》「樂而不淫，哀而不傷」（《論語·八佾》）。其中，沒有對任何一首疑難詩篇整體含義逐字逐句的具體解說。

上述情況表明，春秋時期各諸侯國仍不同程度因襲西周禮制，以《詩》為神聖經典。但在教學和禮制性用《詩》時，並不注重詩篇整體含義。從西周晚期王政衰落到春秋時期長期戰亂，西周鼎盛期的禮樂制度及其文化傳統逐漸廢弛、消損。所謂「禮壞樂崩」。最終導致前面提到的局面：人們已不知道《國風》和《小雅》中許多詩篇的本義。於是有必要探尋和重建這些疑難詩篇的本義。此事大約始於戰國中晚期，完成於西漢文、景、武帝之間。

在《墨子》、《孟子》、《荀子》、《莊子》、《韓非子》、《晏子春秋》、《呂氏春秋》等戰國諸子文獻中，一方面，這一時期學者的引詩、論詩大多沿用春秋傳統、孔子風格。荀子所謂「善為《詩》者不說」（《荀子·大略》）另一方面，出現少量對疑難詩篇創作年代、作者、整體含義等方面的猜測性內容。比如《孟子·告子下》關於《小弁》詩旨的分辯，《呂氏春秋》關於子產作《褰裳》的「雜說」。

馬承源先生從上海博物館所藏戰國楚竹書中整理出 29 支說《詩》竹簡，認為是孔子所作，定名為《孔子詩論》。⁸此《詩論》是否孔子作，與本文討論有直接關係。故須作簡要分析。這裏存在兩個問題：（1）整理者將「𠂔」隸定為「孔子」合文的合理性。（2）上博簡《詩論》

⁶賦詩相敬、賦詩言志和引詩說理三者有時不易區分。

⁷按《禮記》（《小戴禮記》）、《大戴禮記》、《孔子家語》和《孔叢子》均成書於漢代，都是孔門學術的文獻彙編，也都不同程度被編入一些撰寫於戰國乃至漢代的晚期內容。其中，《禮記》晚期內容最少，《大戴禮記》、《孔子家語》和《孔叢子》等而次之。

⁸馬承源：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海古籍出版社，2001 年。

與孔子的具體關係。

第一個問題已經有許多學者參與討論並提出異議。比如認為「𠂔」當是卜子（子夏）合文。從現有的證據和論證看，將「𠂔」確定為「孔子」或「卜子」的合文都比較牽強。還是存疑為妥。第二個問題也是討論重點之一。已有多種見解，如《詩論》為孔子作、孔門弟子或再傳弟子作、子上（孔子曾孫）作等，還有學者認為目前尚無定論條件。這裏從傳世文獻《論語》的認識角度簡要考察上博簡相關內容，據此分析《詩論》與孔子的關係。

上博簡《詩論》下述內容都是針對《詩經》首篇《關雎》的議論：「《關雎》以色喻於禮。」（第十簡）「情，愛也。」（第十一簡）「以琴瑟之悅，擬好色之願。」（第十四簡）上文「色」指男女情欲。《論語》是記載孔子思想最可靠的文獻，其中看不到此種議論。相反，孔子絕口不言男女情欲。《論語·微子》：「齊人歸女樂，季桓子受之，三日不朝。孔子行。」季桓子沉溺女樂是孔子去魯的直接原因。

孔子去魯是他一生中最大的政治挫敗。《論語·衛靈公》：「子曰：已矣乎！吾未見好德如好色者也。」孔子畢生崇尚的君子操守是「克己復禮」，是「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（《論語·顏淵》）。「好德」是「克己復禮」的起點，「好色」則失德、廢禮。故孔子對後者持否定態度。因此他不太可能用「好色」論詩旨（思無邪），更不可能將「禮」與「色」調和在一起（以色喻於禮）。

孔子（以及他的見解）在其弟子心目中享有崇高地位，故其弟子們也不太可能採用此種議論。上述分析同樣適用於出土文獻竹書（郭店）和帛書（馬王堆）《五行篇》「由色喻於禮」一類議論。「《國風》之好色也」的說法始見《荀子·大略》（戰國晚期），與孔子《詩》三百「思無邪」的論斷相悖反。據此，則上博簡《詩論》的撰寫與孔子及其弟子沒有直接關係。其作者應是戰國中晚期至漢初居於楚地的孔門餘脈，儒家者流。

《詩論》每言詩旨，其行文文語焉不詳，可作多解。其內容或有所本，但卻似是而非。比如《詩論》：「《頌》，旁德也……大雅，盛德也。」（第二簡）可以對照《國語·周語下》：「語說《昊天有成命》，《頌》之盛德也。」又如《詩論》：「孔子（𠂔）曰：《詩》亡隱志，樂亡隱情，文亡隱言。」（第一簡）可以對照《孟子·離婁下》：「王者之跡熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。」

在孔子時代，魯國仍較完整因襲西周禮制。韓宣子所謂「周禮盡在魯矣。」（《左傳》昭公二年）《論語·雍也》：「子曰：齊一變至於魯，魯一變至於道。」《詩》三百在孔子時代基本完整，以《詩》為教材仍是當時的顯學，賦詩言志仍是當時主流社會的話語形式。此時《詩》既未「亡」，「志」亦未「隱」，不存在孔子說「《詩》亡隱志」的歷史條件。《論語·泰伯》：「子曰：興於《詩》，立于禮，成於樂。」此時「樂」亦未「亡」。故「樂亡隱情」無從說起。「文亡隱言」尤不可通。

因此，《詩論》應是儒家學者重建《詩經》疑難詩篇本義的較早期嘗試。前面提到，此

事大約始于戰國中期或晚期，完成于西漢文、景、武帝之間。由此形成魯、齊、韓、毛四家《詩經》注本，魯齊韓三家被中央政權立為講授《詩經》的博士學官，《毛詩》則被河間獻王立為博士（西漢末平帝時曾一度被中央政權立為博士，不久即廢）。漢初《詩經》注釋者間存在競爭關係，「列於學官」的前提是能否拿出一個相對完整的注本：以《序》、《傳》為講授《詩經》的輔助教材。

劉歆在《移讓太常博士書》中提到：「至孝武皇帝，然後鄒、魯、梁、趙頗有《詩》、《禮》、《春秋》先師，皆起於建元之間。當此之時，一人不能獨盡其經，或為《雅》或為《頌》，相合而成。」（《漢書·楚元王傳》）漢武帝于建元初年採納董仲舒（對策）和丞相衛綰建議，黜刑名，崇儒術；並於建元五年「置《五經》博士」（《漢書·武帝紀》）這是《詩》、《禮》、《春秋》等許多儒家經典注釋者「皆起於建元之間」的直接原因。《漢書·儒林傳》所謂「利祿之路」。

由於時過境遷，在當時已經沒有重新找回這些詩篇本義的認知條件。故此番詩義重建質量不高。下面是班固在《漢書·藝文志》對魯齊韓三家注釋質量的批評：「或取《春秋》，采雜說，咸非其本義。」班固這樣說的原因是：許多詩篇字面含義與注釋不相吻合，牽強附會十分明顯。詩本義為 A，漢代注釋者的詩義解說為 B，班固雖不知《詩經》本義為何，卻可以通過大量穿鑿之跡認定 B 不是 A（咸非其本義）。

四、漢儒重建詩義的基本方法（上）

四家《詩》注釋者面對同樣的認知困境，故其注釋路數大同小異⁹。沒有一個解釋者不想找到詩本義（A），認知困境使其無法實現目標。功利動機迫使漢儒在有限時間內完成注釋。他們的唯一選擇就是另闢蹊徑去實現無法實現的目標，也就是賦予疑難詩篇非本義性質的注釋（B）。在先秦文獻中，《詩》是禮樂制度中的祭祀樂歌和政教倫理方面的神聖經典。這是漢儒依據文獻重建詩義的基本定位：思無邪。

「思無邪」一語出自《詩·魯頌·駉》。孔子用來概括「《詩》三百」在道德倫理方面的基本屬性。孔子引此語並不涉及該詩（《駉》）整體含義。這是孔子時代比較多見的引《詩》慣例（所謂斷章取義）。「無邪」者，中正也。《國語·魯語上》：「且夫君也者，將牧民而正其邪者也。」《禮記·樂記》：「中正無邪，禮之質也，莊敬恭順，禮之制也。」

漢儒重建詩義的另一個重要步驟，是要為《詩經》中那些疑難詩篇的寫作年代給定一個具體範圍。在《尚書》、《國語》和《左傳》中，僅提到七首詩的作者、寫作緣由和年代。從戰國中晚期到漢初，諸子文獻中已出現少量關於詩旨的推測，如上博簡《詩論》。還有對某詩作於何時且為何而作的「雜說」（班固語），如前面已經提到《呂氏春秋·求人》講了一個「子產為之詩」（《鄭風·褰裳》）的故事，又如《春秋繁露·郊祀》認為《大雅·云漢》為周宣王所

⁹詳見毛詩《序》《傳》、《韓詩外傳》、《列女傳》以及後人對魯、齊、韓三家《詩》注本的輯佚。還可以參閱張啟成先生所著《詩經研究史論稿》（貴州人民出版社，2003年）。

作。

雖然此類「雜說」具有明顯的猜測和附會特徵，但很可能是漢儒在考慮如何定位作詩年代時所依據的重要線索。此事還可以追溯到戰國中期的孟子。《孟子·萬章下》：「孟子謂萬章曰：……頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。」《孟子·離婁下》：「孟子曰：王者之跡熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。」孟子「論其世」的具體內容（不見於今本《孟子》）已不得而知。

漢儒最終將大部分疑難詩篇的作詩年代置於西周末到春秋中期，將其餘詩篇定位在西周王朝衰落之前。這是「風雅正變說」的時序背景（詳見後文）。至此已經有了兩個基本定位：**詩義定位**（思無邪）和**作詩年代定位**（疑難詩篇：西周末到春秋中期）。只有這兩個定位還遠遠不夠。漢儒在此基礎上提出四個重要說法（其中一些是肇端于戰國，完成於漢代）。

【美刺之說】清代學者程廷祚在其所撰《青溪集》（卷二）中指出：「漢儒說詩，不過美刺兩端」。在《左傳》所記春秋時期用詩場合，多有當時人（或在「君子曰」的評論性內容中）通過引用詩句對某人、某事作出讚揚或批評的例證。比如：

（一）《左傳》（隱公元年）君子曰：「潁考叔，純孝也，愛其母，施及莊公。《詩》曰：『孝子不匱，永錫爾類』，其是之謂乎。」

（二）《左傳》（桓公十二年）君子曰：「苟信不繼，盟無益也。《詩》云：『君子屢盟，亂是用長』，無信也。」

（三）《左傳》（文公十五年）季文子曰：「齊侯其不免乎？己則無禮，而討於有禮者……《詩》曰：『胡不相畏？不畏於天。』君子之不虐幼賤，畏於天也。在《周頌》曰：『畏天之威，于時保之。』不畏于天，將何能保？以亂取國，奉禮以守，猶懼不終；多行無禮，弗能在矣。」

（四）《左傳》（宣公九年）孔子曰：「《詩》云：『民之多辟，無自立辟。』其洩冶之謂乎。」

（五）《左傳》（成公四年）夏，公如晉。晉侯見公，不敬。季文子曰：「晉侯必不免。《詩》曰：『敬之敬之，天惟顯思，命不易哉。』夫晉侯之命在諸侯矣，可不敬乎。」

這些內容大概就是漢儒提出美刺之說的文獻依據。

這裏存在一個邏輯錯位：先秦文獻中此類讚揚或批評內容都屬用詩。這種「斷章取義」的用詩方法並不涉及所用詩篇整體含義。漢儒美刺說則是針對許多具體詩篇的作詩意圖、整體含義。比如《毛詩》（小序）：「《凱風》，美孝子也。衛之淫風流行，雖有七子之母，猶不能安其室，故美七子能盡其孝道，以慰其母心，而成其志爾。」又如《毛詩》（小序）：「《雄雉》，刺衛宣公也。淫亂不恤國事，軍旅數起，大夫久役，男女怨曠，國人患之而作是詩。」

下面是鄭玄《詩譜序》對這一注釋原則的概括：「論功頌德，所以將順其美；刺過譏失，

所以匡救其惡。」這種狹窄而生硬的解釋途徑雖然十分牽強，卻可以將《詩》三百的作詩意圖全部納入孔子「思無邪」範疇。這一注釋原則的基本特徵：不是通過對全部認識素材進行分析、歸納之後得出的結論，而是本末倒置，預先確立一個注釋原則（美、刺），然後畫地為牢，強斷詩旨。於是在漢儒《詩經》注釋結論中，絕大部分詩篇的作詩意圖非「美」即「刺」。美刺說實際上是漢儒為在《詩經》注釋中實現其**詩義定位**（思無邪）而設計出來的解釋工具。在這個意義上可稱其為「美刺解詩法」。

【風雅正變說】《毛詩》（大序）總括其事：「至於王道衰、禮義廢、政教失、國異政、家殊俗，而變風、變雅作矣。」鄭玄《詩譜》給出一個完整分類序列：《國風》中《周南》、《召南》（二十五篇）為「正風」，《邶風》至《豳風》（十三國，一百三十五篇）為「變風」。《小雅》自《鹿鳴》至《菁菁者莪》（十六篇）為「正小雅」，《六月》至《何草不黃》（五十八篇）為「變小雅」。《大雅》自《文王》至《卷阿》（十八篇）為「正大雅」，《民勞》至《召旻》（十三篇）為「變大雅」。

何定生先生指出：「毛詩最講不通處，就是以詩的世次來定『正變』的標準。」¹⁰由於此說在先秦文獻中無任何依據及其在分類方面的以偏概全，故自宋代以降許多學者從多個方面對此提出過質疑乃至否定。例如宋代學者鄭樵的《六經奧論》、章如愚的《群書考索》，清代學者毛奇齡的《詩札》、姚際恒的《詩經通論》，五四以來學者朱自清的《詩言志辨·正變》、顧頡剛的《論〈詩經〉所錄全為樂歌》等等。

從邏輯上說，「風雅正變說」介於**詩義定位**（思無邪→美、刺）與**作詩年代定位**之間。通過「正」與「變」的分類框架可將詩義定位與作詩年代定位整合為一。「正風」、「正雅」是王道（美教化）的體現，其作詩年代在西周興盛期（主要是文王、武王時代）。「變風」、「變雅」是王道衰落的結果（多怨刺），其作詩年代在懿王、夷王之後（到春秋中期）。

前面提到，漢儒將絕大部分疑難詩篇的作詩年代定位在西周末期到春秋中期。「風雅正變說」將其納入「變風」、「變雅」。可以據此較直觀瞭解到漢儒提出此說的意圖：將詩義定位與作詩年代定位整合在同一個分類框架內，由此搭建一個在邏輯上可自圓其說的「理論構造」。其具體方法是「取《春秋》，采雜說」，將疑難詩篇逐一附會到（西周末到春秋中期的）歷史（人物、事件）中去；同時借助「美刺解詩法」限定其作詩意圖——非「美」即「刺」，且怨刺者居多。

在《詩經》學的學術史中，這畢竟是一個相當「精彩」的「理論構造」。對提出此說的漢儒來說，它既可在邏輯上消除矛盾、自圓其說，又可在具體注釋中「理論聯繫實際」；其實質則是通過憑空虛構，以主觀臆斷的時序和內容劃分為依據去實現其無法實現的注釋目標。這一理論構造的 formed 過程，充分體現漢代《詩經》注釋者在認知困境中的捉襟見肘和苦心經營。

¹⁰ 何定生：《詩經今論》，臺灣商務印書館，1968年，第251頁。

五、漢儒重建詩義的基本方法（中）

【六義（賦比興）之說】《毛詩》（大序）將《周禮》「六詩」改為「六義」。《周禮·春官》的原文是：「（大師）教六詩，曰風，曰賦，曰比，曰興，曰雅，曰頌；以六德為之本，以六律為之音。」《周禮·春官》後文提到：「瞽蒙……掌九德、六詩之歌，以役大師。」由此可知，《周禮》「六詩」實為「詩」的分類，而非「義」的分類，且與儀式性使用的樂歌相關。

《毛詩》（大序）的改動是：「故詩有六義焉：一曰風，二曰賦，三曰比，四曰興，五曰雅，六曰頌。」這是漢儒對《周禮》「六詩」不作任何說明的直接篡改。以此為基礎，將同一個分類範疇割裂為二：風雅頌作為詩的分類，賦比興作為詩歌寫作手法的分類。

下面是鄭玄對此的說明：

（一）《六藝論》（今佚，據《毛詩正義·詩譜序》孔穎達疏所引）：「唐、虞始造其初，至周分為六詩。」

（二）《鄭志》：「張逸問：何詩近於比、賦、興？（鄭玄）答曰：比、賦、興，吳札觀詩已不歌也。孔子錄《詩》已合風、雅、頌中，難複摘別。篇中義多興。」

（三）鄭玄對《周禮》「（大師）教六詩」的注釋：「教瞽蒙也。風，言賢聖治道之遺化也。賦之言鋪，直鋪陳今之政教善惡。比，見今之失，不敢斥言，取比類以言之。興，見今之美，嫌於媚諛，取善事以喻勸之。雅，正也，言今之正者以為後世法。頌之言誦也，容也，誦今之德，廣以美之。」其後文有對比興的說明：「比者，比方於物也。興者，托事於物。」（《周禮注疏》卷二十三）

由上文可以看出，鄭玄勉為其難調停於「六詩」與「六義」之間。鄭氏注《周禮》「六詩」，對「比」和「興」的解釋依據來自《毛詩》（大序）對「風」的說明，主要是針對作詩者政治意圖和「修辭策略」，即（大序）所謂「譎諫」：「主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒。」在鄭玄答張逸一席話中，「六詩」與「六義」彼此糾纏。一方面他承認《周禮》所述「六詩皆體」，另一方面他又指出「篇中義多興」。此乃首鼠兩端之論。其調停結果是自相矛盾。

下面是孔穎達對鄭玄答張逸一席話的說明（《毛詩正義》卷一，孔穎達疏）：「鄭（即鄭玄）以比、賦、興者直是文辭之異，非篇卷之別，故遠言，從本來不別之意。言『吳札觀詩已不歌』，明其先無別體，不可歌也。『孔子錄《詩》，已合風、雅、頌中』，明其先無別體，不可分也。元來合而不分，今日『難複摘別』也。言『篇中義多興』者，以《毛傳》于諸篇之中每言興也。以興在篇中，明比、賦亦在篇中，故以興顯比、賦也。」

很明顯，孔穎達的說明實際上是對鄭玄答張逸一席話（孔子錄《詩》，已合風、雅、頌中，難複摘別）的曲解。此外，孔穎達還有一個對《周禮·春官·大師》「六詩」的說明：「《大師》上文未有『詩』字，不得徑云『六義』，故言『六詩』。各自為文，其實一也。」（《毛詩正義》

卷一，孔穎達疏）這是孔穎達的想當然，是更加沒有道理的曲解。

其結果是將「六詩」等同於「六義」，並以《毛詩》（大序）為準，將同一個分類範疇割裂為二：「風、雅、頌者，詩篇之異體；賦、比、興者，詩文之異辭耳，大小不同，而得並為六義者，賦、比、興是詩之所用，風、雅、頌是詩之成形，用彼三事，成此三事，是故同稱為義，非別有篇卷也。」（《毛詩正義》卷一，孔穎達疏）這是孔穎達論定的「三體三用」之說。

鄭玄和孔穎達是漢唐經學家中的翹楚。他們如此調停和曲解的主要原因是：在當時，比、興已經成為《詩經》注釋者不可缺少的注釋工具（後文稱其為「比興解詩法」）。換言之，《毛詩》將《周禮》「六詩」改為詩之「六義」，雖屬十分明顯的穿鑿附會，但如果將其否定，《詩經》注釋者將無法完成對大量詩篇的具體注釋。因此這是《詩經》注釋者不可再退的「底線」。

正是在這個意義上，朱熹強調賦、比、興「無則不成」。（《朱子語類》卷八十）清人方玉潤在同一個意義上強調：作為「作詩之法」的賦比興「斷不可少」。（《詩經原始凡例》）在漢儒所謂「六義」的賦比興中，比和興是最重要的概念。下面是孔穎達對鄭玄關於比興注釋的進一步說明（《毛詩正義》卷一，孔穎達疏）：「鄭司農云：『比者，比方於物』；諸言如者，皆比辭也。司農又云：『興者，托事於物』；則興者，起也；取譬引類，起發己心。詩文諸舉草木鳥獸以見意者，皆興辭也。」

《毛傳》獨標興體，在對一百多篇詩文的注釋中標注「興也」。朱熹《詩集傳》標注「興也」約 250 處，「比也」約 110 處，「比而興也」1 處，「興而比也」6 處，「賦而興也」9 處。明代謝榛《四溟詩話》統計：比一百一十處，興三百七十處。朱熹《詩集傳》：「興者，先言他物以引起所詠之詞也。」在《詩經》中，凡被注釋者指定為「比」或「興」的詩句，就可以被認為是在詩篇中沒有意義的「發端語」或譬喻性內容。

朱熹《詩集傳》（《召南·小星》注文）中提到這一解釋工具（即「托物以起興」）的具體用途：「興」可以「於義無所取」。《詩經》注釋者可以據此「繞開」疑難詩篇中與己意（B）不合的疑難詩句。這是傷文害義、六經注我的手段。此法可以極大提高注釋者曲解詩義的自由度。比、興因此成為漢代以來《詩經》注釋者強斷詩旨、以不知為知的重要工具。

「比興解詩法」在名、實兩方面都存在無法成立的問題。在名的方面屬穿鑿虛構。賦、比、興來自漢儒所謂「六義」，「六義」來自漢儒對《周禮》「六詩」的篡改和曲解。名不正則言不順。自鄭玄、孔穎達以來，後人多有調停、辯解於「六詩」與「六義」之間者。但此類調停、辯解均無法改變一個基本事實：《周禮》中的「六詩」不是詩之「六義」。

也有少數學者堅持《周禮》「六詩」是同一個意義（樂歌）上的分類。比如，宋代學者王質在《詩總聞》（卷二上）中指出：「風、賦、比、興、雅、頌六詩，當是賦比興三詩皆亡，風雅頌三詩獨存。」又比如，朱自清先生認為：「風、賦、比、興、雅、頌似乎原來都是樂歌

的名稱，合言六詩，正是以聲為用。」¹¹顧頡剛先生也有類似見解。¹²

在實的方面，則不合常理。其主要問題是對一百多首詩中三百多個詩句的「起興」標注。這些詩句多是反復出現於疑難詩篇每章開篇的顯要位置，其中至少大部分是統攝全篇含義的重要詩句。這些疑難詩篇大都很簡短，且多為重章複沓結構。在本已十分狹小的表述空間中，作詩者並沒有講廢話（義無所取）的篇幅餘地。退一步說，詩歌創作中可能會出現少量沒有意義的「發端語」。換言之，即使我們沒有理由完全排除這種情況，但其比例決不會如此之高。

究其原因，並非中國第一代詩人集體感染了廢話強迫症（凡寫詩，十有八九必先言他物，以廢話發端），而是在漢以來《詩經》注釋者這邊出了問題。在對《詩經》中大量疑難詩句無法解說的情況下，研究者的理性選擇本應是適可而止的闕疑，而非強不知以為知的曲解。漢儒選擇後者。這是一條在學術上無法走通、但在現實中卻收益甚豐的「利祿之路」。於是兩千年「斷不可少」的「比興解詩法」應運而生。

六、漢儒重建詩義的基本方法（下）

【王官采詩說】這一說法始見《毛詩》（大序）：「至於王道衰、禮義廢、政教失、國異政、家殊俗，而變風、變雅作矣。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。故變風發乎情，止乎禮義。發乎情，民之性也；止乎禮義，先王之澤也。」《鄭志》記鄭玄（答張逸）對上文的說明：「國史采眾詩時，明其好惡，令瞽蒙歌之。其無作主，皆國史主之，令可歌。」

前面提到，「風雅正變說」是一個比較完整且具有可操作性的理論構造。但是，在將其「植入」歷史時立刻出現一個致命漏洞。具體說，在西周王朝衰落之後，被漢儒納入「變風」、「變雅」的一百多首疑難詩篇無法被收集起來編入《詩經》，更無法在短期內進入主流社會的官方話語系統（賦詩、引詩、論詩）。漢儒提出「王官采詩說」正是為彌補這一漏洞。下面是先秦文獻中相關史料（只此三條）：

（一）《國語·周語上》：「故天子聽政，使公卿至於列士獻詩，瞽獻曲，史獻書，師箴，瞽賦，蒙誦，百工諫，庶人傳語，近臣盡規，親戚補察，瞽、史教誨，耆、艾修之，而後王斟酌焉，是以事行而不悖。」按《呂氏春秋·達鬱》和《史記·周本紀》轉引此文大同小異。《淮南子·主術訓》轉引此文，改動較大：「古者天子聽朝，公卿正諫，博士誦詩，瞽箴師誦，庶人傳語，史書其過，宰徹其膳。」

（二）《國語·晉語》：「範文子……曰：吾聞古之王者，政德既成，又聽於民，於是乎使

¹¹ 朱自清：《詩言志辨》，廣西師範大學出版社，2004年，第65頁。

¹² 顧頡剛：《論〈詩經〉所錄全為樂歌》，見《古史辨》第三冊，海南出版社，2005。

工誦諫於朝，在列者獻詩使勿兜，風聽臚言於市，辨祆祥於謠，考百事於朝，問謗譽于路，有邪而正之，盡戒之術也。先王疾是驕也。」

（三）《左傳》（襄公十四年）：「（師曠答晉侯問）自王以下各有父兄子弟以補察其政。史為書，瞽為詩，工誦箴諫，大夫規誨，士傳言，庶人謗，商旅於市，百工獻藝。故《夏書》曰：『適人以木鐸徇于路，官師相規，工執藝事以諫。』正月孟春，於是乎有之。諫失常也。」按《大戴禮記·保傳》有對上文的不完整摘抄。

上述三條史料略有出入，是對同一種西周禮制的陳述。第一條（邵公諫周厲王語）記錄時間在西周末，比後兩條要早近三百年，其內容也更加細緻完整。後兩條是對第一條略有改變和減省的轉述，且都有誤引處，第二條漏掉「瞽獻曲，史獻書」等內容，第三條將「瞽獻曲」誤作「瞽為詩」，「百工諫」誤作「百工獻藝」，「庶人傳語」誤作「士傳言、庶人謗」。因此，在三條史料中應以第一條為準（陳述完整、用語準確）。

細讀第一條，可知其中所說「獻詩」「獻書」是指將《詩》《書》用為規諫。此種禮制性慣例在《國語》《左傳》等文獻中比較多見。下面是兩個典型例證：《國語·周語下》單穆公諫周景王鑄大錢，其諫語中使用《書》之《五子之歌》，《詩》之《旱麓》。《左傳》（僖公三十三年）臼季向晉文公舉薦卻缺，其諫語中使用《書》之《康誥》，《詩》之《穀風》。此種使用既有《詩》、《書》篇章（且是斷章取義）進行規諫的禮制與漢儒所說「陳詩」和「采詩」無關。

下面是漢人提出的陳詩、采詩說：

（一）引文見上。即《毛詩》（大序）「至於王道衰」一段和《鄭志》所記鄭玄對此的說明。

（二）《白虎通義·巡狩篇》引伏生（勝）《尚書大傳》曰：「見諸侯，問百年，太師陳詩以觀民命風俗。命市納賈以觀民好惡。」《禮記·王制》：「天子……歲二月，東巡守至於岱宗……命大師陳詩以觀民風。」按《史記·封禪書》提到（漢文帝）「使博士諸生刺《六經》中作《王制》」。可知《禮記·王制》成文于漢文帝時，其所據文獻以《六經》為主；《尚書》是《六經》之一，故《王制》「大師陳詩」來自漢初伏生注釋今文《尚書》（《堯典》）的《尚書大傳》。劉向所編《說苑·修文》轉引此文大同小異。

（三）《孔叢子·巡狩篇》（子思語）：「歲二月東巡守至於岱宗，柴於上帝，望秩於山川。所過諸侯各待于境，天子先問百年者所在而親見之。然後覲方岳之諸侯。有功德者則發爵賜服以順陽義，無功者則削黜貶退以順陰義。命史采民詩謠以觀其風，命市納賈，察民之所好惡以知其志。命典禮正制度，均量衡，考衣服之等。協時月日辰。入其疆，土地荒蕪，遺老失賢，培克在位，則君免。山川社稷有不親舉者，則貶秩削土。土荒民遊為無教，無教者則君退。民淫僭上為無法，無法者則君罪。入其疆，土地墾辟，養老尊賢，俊傑在位，則君有

慶。……歸反舍於外次，三日齋，親告于祖禰。用特。命有司告群廟社稷及圻內名山大川，而後入聽朝。」

（四）《漢書·藝文志》：「故古有采詩之官，王者所以觀風俗，知得失，自考正也。」

（五）《漢書·食貨志》：「孟春之月……行人振木鐸徇于路以采詩，獻之大師，比其音律，以聞于天子。」按《漢書》兩條「采詩說」並非班固（東漢前期人）的原創，而是他對西漢中期以前已有成說（其源頭應主要來自《尚書大傳》）的採用。

（六）何休《春秋公羊傳解詁》（宣公十五年）：「男年六十，女年五十無子者，官衣食之，使之民間求詩，鄉移於邑，邑移于國，國以聞于天子。」

按《孔叢子·巡狩篇》子思關於天子巡守一段話，應是漢代學者對既有文獻的抄錄和增益。除《尚書·舜典》相關內容外，兩漢間較完整講述早期（西周結束前）巡守制度的文獻主要有：（1）《尚書大傳》，（2）《禮記·王制》，（3）《說苑·修文》，（4）《白虎通義·巡狩篇》。將《孔叢子·巡狩篇》與上述文獻相比較，其基本內容大同小異。這裏考察其不同之處。

劉向在《說苑·修文》轉抄一段《孟子》中的內容：「天子曰巡狩，諸侯曰述職。巡狩者巡其所守也，述職者述其所職也。春省耕助不給也，秋省斂助不足也。……入其境，土地辟除，敬老尊賢，則有慶。益其地。入其境，土地荒穢，遺老失賢，掊克在位，則有讓。削其地。一不朝者黜其爵，再不朝者黜其地，三不朝者以六師移之。」

劉向雖未指明其出處，但大體是原文照錄。《孟子·告子下》原文是：「（孟子曰）天子適諸侯曰巡狩，諸侯朝于天子曰述職。春省耕而補不足，秋省斂而助不給。入其疆，土地辟，田野治，養老尊賢，俊傑在位，則有慶。慶以地。入其疆，土地荒蕪，遺老失賢，掊克在位，則有讓。一不朝則貶其爵，再不朝則削其地，三不朝則六師移之。」

《孔叢子·巡狩篇》的作者將「入其疆」兩句顛倒過來，並在兩句間加入一部分內容。這部分內容（被改動前）的原文並見於《尚書大傳》、《禮記·王制》和《說苑·修文》（大同小異）：「山川神只有不舉者為不敬，不敬者君黜以爵。宗廟有不順者為不孝，不孝者君削其地。有功澤於民者，然後加地。」（《說苑·修文》）《孔叢子·巡狩篇》撰寫者將其改作：「山川社稷有不親舉者，則貶秩削土。土荒民遊為無教，無教者則君退。民淫僭上為無法，無法者則君罪。」

再有，《孔叢子·巡狩篇》「有功德者則發爵賜服以順陽義，無功者則削黜貶退以順陰義」有兩個出處，第一個出處的源頭在《尚書大傳》「有功者賞之」，《禮記·王制》改作「有功德於民者，加地進律」，《說苑·修文》的相應內容是「有功澤於民者，然後加地」。第二個出處在《禮記·祭統》：「古者於禘也，發爵賜服，順陽義也；于嘗也，出田邑發秋政，順陰義也。故《記》曰：嘗之日，發公室，示賞也；草艾則墨；未發秋政，則民弗敢草也。」

對勘上文不難發現，《孔叢子·巡狩篇》作者是在《禮記·王制》「有功德於民者，加地

進律」的基礎上，參照《禮記·祭統》內容加以抄錄和改寫。只是在抄錄和改寫過程中又出現一些新的矛盾。比如《禮記·祭統》順陽義兩句是講天子禘郊之事，與天子巡守不在一個制度範疇。再如《禮記·祭統》用以「順陰義」的禮制是「發秋政」，是獎勵（示賞），而非懲罰（削黜貶退）。

《孔叢子·巡狩篇》抄錄和參照文獻在十處以上，其涉獵之廣與《白虎通義·巡狩篇》相仲伯。後者是由班固歸納東漢鼎盛時期一代經師集思廣益（白虎觀會議）的結集。綜上所述，《孔叢子·巡狩篇》在抄錄和增益方面的痕跡較為明顯。此外，還有「親告用牲，史告用幣」、「親舉」、「外次」一類禮制細節方面的畫蛇添足。子思抄不到孟子的文章，更抄不到《禮記·王制》「有功德於民者」。故其成文不會早於漢代。按明代慎懋賞本《慎子》外篇中也有與《孔叢子·巡狩篇》大致相同的內容，只是說這段話的人從子思變成慎到。

首先，先秦文獻從未提到「陳詩」、「采詩」制度。其次，漢人的說法又都是來自包括上述三條史料在內的先秦文獻（「大師」來自《周禮》、《儀禮》、《左傳》等書，巡守則是《尚書》、《周禮》等文獻所述西周結束前的重要制度）並對其進行曲解、附會的結果。其杜撰、拼湊痕跡十分明顯。自宋代以來，許多學者都曾對此提出過質疑。

比如，《尚書大傳》中大師「陳詩」在《孔叢子》中變成「采詩」；再如，「采詩之官」在《毛詩》和《孔叢子》中是史官，在《漢書》中變成「行人」，在何休這裏則變成老無所養的百姓。又如，《漢書》「行人振木鐸徇于路以采詩」來自《左傳》（襄公十四年）引《夏書》（即古文《尚書·胤征》）內容：「適人以木鐸徇于路，官師相規，工執藝事以諫」，只是在拿過來時將「適人」改作「行人」並加進「采詩」二字。

在《周禮》、《左傳》、《國語》等先秦文獻中，天子、諸侯的職官體系內均有「行人」一職。「行人」是外交官，在內負責接待賓客一類事務，出則為代表王命、君命的使節。在《周禮》和《禮記·月令》等文獻中，「木鐸」的使用與「行人」無關。其禮制性用途是警示官吏和民眾，以其震懾人心、昭示法令。下面是與此相關的幾條史料。

（一）《周禮》（小宰之職）：「正歲，帥治官之屬而觀治象之法，徇以木鐸曰：不用法者，國有常刑。」

（二）《周禮》（鄉師之職）：「凡四時之征令有常者，以木鐸徇於市朝。」

（三）《周禮》（司烜氏）：「中春，以木鐸修火禁于國中。」所謂「修火禁」是警告民眾嚴防火災。

（四）《禮記·月令》：「奮木鐸以令兆民曰：雷將發聲，有不戒其容止者，生子不備，必有凶災。」

（五）《左傳》引《夏書》即《尚書·胤征》（古文）的原文是：「適人以木鐸徇于路。官

師相規，工執藝事以諫。其或不恭，邦有常刑。」

在上述史料之間無矛盾。但在這些史料與《漢書》「行人振木鐸徇于路以采詩」之間則格格不入。我們可以由此看到一個主觀臆斷出來的荒誕場面：一位代表周天子、地位顯貴的外交官，手裏搖著用來震懾人心、昭示法令的木鐸，走街串巷，收集民間小曲。當時百姓政治覺悟甚高，這些小曲多是他們精心創作、針對統治者的政治諷刺詩。

更加難能可貴的是：周王室於西周中期以後（曆懿王、孝王、夷王、厲王、宣王、幽王）逐漸衰落，直至西周滅亡。在平王東遷後，周王室故地淪喪、國力衰弱，王權旁落，政令不行。天下格局從此進入「禮樂征伐自諸侯出」的時代。徒有虛名的周天子仍然堅持（並且堅持了一百多年！）派出其「外交官」去專門收集各諸侯國百姓針對其統治者的政治諷刺詩（在漢儒所謂的「變風」、「變雅」中，被注釋為怨刺詩者居多），然後將這些諷刺詩（其諷刺對象包括周天子本人）頒佈天下，讓被諷刺的諸侯及其卿大夫在外交場合用這些詩篇彼此致敬或是交流其見解。

可能正是由於這種說法過於荒唐，何休（東漢後期人）乾脆撤掉王官，不用「木鐸」，將「采詩」任務交給庶民百姓。讓無人贍養的老人去幹周天子「外交官」的工作。他們還可以因此得到春秋時期諸侯國官府的養老補貼。一舉兩得。只是更加荒唐。如果可以在先秦文獻中找到哪怕一條確鑿證據，漢儒沒有必要捕風捉影。如此勉為其難、牽強立說的原因是：他們將一百多首疑難詩篇的寫作年代置於西周末到春秋中期，如果沒有「采詩」制度，這一時期的「變風」、「變雅」就無法被收集起來編入《詩經》，更無法在短期內進入主流社會的官方話語系統。

因此對於漢儒來說，「采詩」制度莫須有。如果說被漢儒臆造出來的「采詩」制度並不存在於西周乃至春秋時期，那麼到了西漢時期，這種制度居然奇跡般從臆斷轉變為現實。《漢書·藝文志》：「自孝武立樂府而采歌謠，於是有趙代之謳，秦楚之風，皆感于哀、樂，緣事而發；亦可以觀風俗，知薄厚云。」《漢書·禮樂志》：「至武帝定郊祀之禮……乃立樂府，采詩夜誦，有趙、代、秦、楚之謳。」

這是漢武帝採納文學之士、五經博士們的建議，「恢復」三代明君的「采詩」制度，將采來的詩篇（恐怕多是文學之士的擬作）譜曲配樂、作為樂歌用於祭祀上帝諸神的國家最高祭典（郊祀之禮）。歷史就這樣在真真假假之間演進。以至於再後來的研究者將周代與漢代的「采詩」制度視為一個連續性的演化過程。甚至用漢代的「采詩」反證周代存在「采詩」制度。此乃吊詭。

這裏對漢儒重建詩義（B）的基本思路和方法作一簡要歸納。第一，確立《詩》三百篇的詩義定位（思無邪）和作詩年代定位（將大部分疑難詩篇置於西周末到春秋中期，其餘詩篇在西周王朝衰落之前）。第二，用「風雅正變說」將兩個基本定位納入同一分類框架。第三，用「王官采詩說」消除將「風雅正變說」植入歷史時所出現的邏輯漏洞。第四，用「美刺說」

將詩義定位（思無邪）具體化。第五，用六義（比興）之說將疑難詩篇中大量重要詩句「轉化」為沒有意義的發端語（義無所取）或比喻性內容。

其中，「風雅正變說」是漢儒重建詩義（B）的整體性分類框架，「王官采詩說」為其提供「植入歷史」的合理性依據。「美刺解詩法」和「比興解詩法」則是運用於注釋環節的具體工具。這四個重要說法構成漢儒重建詩義（B）「斷不可少」的邏輯支柱，是其注釋所有疑難詩篇的判斷前提。如果抽掉這四根支柱，漢儒建構的整個詩義解讀體系就會土崩瓦解。漢儒這四個重要說法在先秦文獻中均無可靠依據，甚至是篡改和曲解文獻的結果。將尚待證明的結論包含在判斷前提中，即邏輯學所謂丐辭。換言之，漢儒的詩義解讀體系實際上是一個十分脆弱的丐辭結構。

自宋代以來，許多學者從史料方面對這些說法提出質疑甚至否定。但人們注釋《詩經》又一直離不開這些工具。至少其中的三個（美刺解詩法、比興解詩法和王官采詩說）至今仍被不同程度因襲。我們可以由此看到兩千年來《詩經》注釋者的捉襟見肘。在漢以來的《詩經》注釋環節，實際上還有一個很重要的解釋工具，即注釋者對訓詁學借字釋義方法的濫用。

所謂「借字」的原因是臨文忘字（本有其字），手頭沒有字典，只好寫個錯別字。在戰國及漢初文獻中，假借字出現較多。《詩經》的保存質量較高（按今本《詩經》經過劉向、劉歆等漢代學者非常細緻、嚴謹的校仇和修訂），「假借」字較少。利用此工具，注釋者有理由將《詩經》中任何一個字判定為「借字」，然後採用訓詁學方法（音訓、形訓等）將這個字改為別的字。以此法改字的選擇餘地多在十個以上。具體說，當注釋者在疑難詩篇中遇到與己意（B）不合的文字，他有理由也有條件將此字改作與己意相合的彼字。由此進一步擴展了注釋者曲解詩義的自由度。

七、宋代學者淫詩說

魯齊韓三家《詩經》注本（于魏晉以降）先後失傳，《毛詩》由東漢鄭玄作箋、唐初孔穎達作疏（此時魯齊二家已亡，《韓詩》亡于唐宋之間）收入《五經正義》，南宋及明清納入《十三經注疏》流傳至今。一般將《詩經》學史分為四個時期：漢學（漢至唐）、宋學（宋至明）、清學和五四以來。漢以來《詩經》學的首要認識對象是本義丟失的疑難詩篇，首要工作是尋找其本義（A），首要問題是尋找詩本義的途徑。這三點是準確把握學術史脈絡的重要視角。

由於漢代《詩經》學基本方法和注釋結論中漏洞百出，因此到了宋代，終於（何其晚也）有學者（比如歐陽修《毛詩本義》、蘇轍《蘇氏詩集傳》、鄭樵《詩辨妄》、王質《詩總聞》等）開始對漢學傳統提出批評（所謂廢序派）。朱熹《詩集傳》是其集大成者。他們的主要工作：

（1）指出漢儒（主要是《毛詩序》）的基本方法和注釋結論中存在大量牽強附會。（2）試圖擺脫漢學（《毛詩序》）重新尋找《詩》本義。宋代學者尋找《詩》本義的主要方法是「以詩說詩」，是直讀文本去感悟和猜想「詩人之意」。朱熹：「不立一個字，只管虛心讀他」（《朱子

語類》卷八十)。

前面提到，通過對疑難詩篇字面含義與漢儒注釋的比較，班固可以依據大量穿鑿之跡認定 B 不是 A（咸非其本義）。但在當時（東漢前期）已沒有條件再向前走（去找到 A）。宋代學者同樣看到漢代《詩經》學中大量穿鑿附會的弊端，並試圖再向前走一步。由於認知條件並無改觀，宋儒探索《詩》本義的主要方法，除擺脫漢人舊注（《詩集傳》注《詩》廢棄《毛詩序》不用），就只剩下直讀文本。這裏的關鍵問題是，在注釋者不知道疑難詩篇的產生時代，更不知道那個時代社會生活原貌（社會制度、宗教觀念）的情況下，僅僅憑藉直讀文本已經沒有條件找到詩本義。漢人沒有，宋人更沒有。

朱熹在這種情況下的解決方案是：一遍讀不懂就讀十遍，十遍讀不懂就讀百遍。他說：「須是讀熟了，文義都曉得了，涵泳讀取百來遍，方見得那好處（《朱子語類》卷八十）。」他還說：「百遍自是強五十遍時，二百遍自是強一百遍時（同上）。」但實際情況是，縱讀千遍亦於事無補。這種認知困境中的「百遍讀詩法」不僅找不到詩本義，反而會導致主觀臆斷。也就是通過自我暗示產生錯覺：越讀越像望文生義的 B。像什麼和是什麼是兩回事。所謂似是而非。「讀熟了」≠「文義都曉得了」。

與漢儒相同的認知困境決定宋儒注《詩》的捉襟見肘：力圖擺脫漢學卻多有因襲，力圖創發新義卻又面對無法克服的新矛盾。朱熹將《國風》二十余首詩解為「男女淫佚」之詩。這是宋代學者最重要的《詩經》注釋工作（此後有王柏《詩疑》刪掉三十餘首「淫詩」之舉）。關於朱熹等宋代學者基於理學立場注釋《詩經》的情況，此處存而不論。朱熹在《詩集傳·序》中提到：「吾聞之，凡《詩》之所謂《風》者，多出於里巷歌謠之作，所謂男女相與詠歌、各言其情者也」。朱熹沒有交代「吾聞之」系何人所言，有何依據。考諸文獻，此前無此說。應是他自造其說，因毫無依據，故假託「吾聞之」。

為圓通其說，他將這些「淫詩」置於「變風」。這就需要得到漢儒「風雅正變」和「王官采詩」的支持。但新的矛盾是：作為《詩經》最終編訂者（對《詩經》原有文本改動不大），孔子不可能將這許多「淫詩」編入他心目中的神聖經典（思無邪）。下面是朱熹對此的辯解：「只是思無邪一句好，不是一部《詩》皆思無邪（《朱子語類》卷八十）。」很明顯，這是對孔子原話（《詩》三百，一言以蔽之，曰思無邪）的曲解。

為給其「淫詩說」提供「證據」，朱熹甚至杜撰一個歷史故事：「鄭衛桑濮，里巷狹邪之所歌也。夫子（指孔子）之于《鄭》《衛》，蓋深絕其聲于《樂》以為法，而嚴立其詞於《詩》以為戒。」（《詩序辯說》）下面是先秦文獻中與此相關的兩段文字。（1）《論語·衛靈公》：「（子曰）放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。」（2）《禮記·樂記》：「鄭衛之音，亂世之音也，比於慢矣。桑間濮上之音，亡國之音也，其政散，其民流，誣上行私而不可止也。」

東漢許慎《五經異義》認為《論語·衛靈公》（孔子所說）「鄭聲淫」之「鄭聲」是指《詩》十五國風中的《鄭風》：「《鄭詩》（即《鄭風》）二十一篇，說婦人者十九矣，故鄭聲淫也。」

¹³朱熹的歷史故事大約是對許慎《五經異義》上述內容的發揮。清代學者戴東原準確指出許慎、朱熹等人對《禮記》、《論語》文義的曲解：「鄭、衛之音，非《鄭》詩、《衛》詩；桑間濮上之音，非《桑中》詩。其義甚明。」（《戴東原集》卷一）

針對朱熹關於《鄭風》、《衛風》多「淫詩」的說法，馬端臨（宋末元初時人）從兩個方面給予反駁（見《文獻通考》卷一百七十八）。其一，《左傳》（襄公二十九年）季札聘魯，請觀周樂，魯國樂工為他演唱《風》《雅》《頌》，《鄭風》《衛風》皆在其中，都屬周樂中的雅樂。「周樂」指由周王朝編訂、頒佈並使用于禮樂制度中的樂歌。馬端臨據此反駁朱熹的歷史故事：「使其為里巷狹邪所用，則周樂安得有之？而魯之樂工亦安能歌異國淫邪之詩乎？」

其二，在《左傳》記春秋時方國之間諸侯、卿大夫朝聘宴饗等外交場合，鄭伯如晉（襄公二十六年），子展賦《將仲子》；鄭伯享趙孟（襄公二十七年），子大叔賦《野有蔓草》；鄭六卿餞韓宣子（昭公十六年），子驥賦《野有蔓草》，子大叔賦《褰裳》，子遊賦《風雨》，子旗賦《有女同車》，子柳賦《蔣兮》。這六首詩都被朱熹《詩集傳》注釋為「淫詩」。在春秋時期方國間莊重且敏感的外交場合，賓主（國君卿大夫）之間怎麼可能使用里巷男女淫邪小曲堂而皇之地相互致敬或是交流對國事、政事的見解呢？

不難看出，朱熹為確立其「淫詩說」，由於在先秦文獻中找不到直接、有效的史料依據，因此主要採用捕風捉影、曲解史料的方法。馬端臨的批評有理有據。未給朱熹「淫詩說」贊同者留下任何正面反駁的餘地。從另一方面說，先秦文獻上百條孔子引詩、論詩內容無一不在「思無邪」範疇內，這些史料同樣都是否定朱熹「淫詩說」的重要證據。

在先秦史料與他自己《詩經》注釋結論（淫詩說）之間的孰是孰非，這是朱熹必須面對卻又無法解決的悖論。朱熹直讀文本的主要理由是：「《詩》本易明，只被前面《序》（指《毛詩序》——本文作者）作梗。《序》出於漢儒，反亂《詩》本意。」（《朱子語類》卷八十）這是將一個涉及面極廣且極為複雜的歷史過程看得過於簡單。如果僅僅憑藉直讀文本可以解決問題，漢儒何必繞一個大彎子去虛構那些解釋工具。

雖然漢代重建詩義的質量不高，但漢儒的注釋工作決不像許多後世學者所批評甚至嘲笑的那樣令人「捧腹噴飯」¹⁴且「愚笨之極」¹⁵。他們對先秦文獻的熟悉程度並不亞于宋代以來的學者。先秦文獻與《詩》相關的大量史料是他們不可逾越的認知依據，這些史料都在孔子論詩（思無邪）範疇內。朱熹「淫詩說」不是面對「思無邪」一句話，而是先秦文獻與《詩》相關的全部史料。

如果將解讀《詩經》的認知困境比作一個「包圍圈」，那麼漢儒的主要「突圍」策略是虛構解釋工具，宋儒則是擺脫舊注直讀文本。前者將先秦史料限定的「思無邪」範疇和詩教傳

¹³許慎《五經異義》于唐代以後失傳。此據《禮記注疏》卷三十七《孔疏》引文。

¹⁴梁啟超：《要籍解題及其讀法》，見：《梁啟超國學講錄二種》，北京：中國社會科學出版社，1997年，第63頁。

¹⁵顧頡剛：《論〈詩經〉所錄全為樂歌》，見：《古史辨》第三冊，海南出版社，2005年。

統作為注釋原則，用虛構的解釋工具對《詩經》文本穿鑿附會。後者將《詩經》文本的字面含義置於首位，用望文生義的注釋結論去曲解先秦史料。二者各有其弊端。前面提到，宋儒雖力圖擺脫漢學，實際卻多有因襲。宋以後（元明清）的《詩經》研究大體未出漢、宋門戶。五四新文化運動以來（上世紀二十到四十年代）是《詩經》學歷史中又一次探索《詩》本義的「突圍行動」。

八、從淫詩說到情詩說

清代《詩經》學的主流是背離宋學（主要是朱熹的《詩集傳》），復興漢學。古文經學家遵從《毛詩》（序和傳）、鄭箋、孔疏，清晚期今文家輯佚（例如陳喬樞的《四家詩異文考》、魏源的《詩古微》、王先謙《詩三家義集疏》等）並遵從魯齊韓¹⁶。清代學者在《詩經》學的文字、音韻、名物等考據訓詁方面做了大量工作，也有流於瑣碎的弊端。清代還有少數「獨立思考派」學者，如姚際恒《詩經通論》、崔述《讀風偶識》、方玉潤《詩經原始》，他們試圖擺脫門戶之見，探索《詩》本義。由於認知困境並無改觀，其探索未獲得實質性進展。所謂巧婦難為無米之炊。

上世紀二十到四十年代，五四新文化人倡導用科學方法「整理國故」，《詩經》研究是其重要組成部分。胡適等人開風氣之先，其後有魯迅、顧頡剛、鄭振鐸、俞平伯、劉大白、聞一多、朱自清、郭沫若、範文瀾、朱東潤等學者借助西學從多個方面（如社會學、民俗學、神話學、語言學、文學分析、階級分析、社會文化人類學等）探索《詩經》本義。

這些學者對傳統《詩經》學中的穿鑿附會現象作出比以往更加激烈的批評，但在他們自己的詩義解讀中又出現了许多新的穿鑿附會。比如，周作人先生在《談<談談詩經>》一文¹⁷中批評胡適先生的注釋結論：「《葛覃》詩是描寫女工人放假急忙要歸的情景」，「《嘒彼小星》是妓女星夜求歡的描寫」，是以今例古，其結論「與初民社會不合」。周氏據此警告說：「守舊的固然是武斷，過於求新的也容易流為別的武斷。」

又比如，聞一多先生在《詩經的性欲觀》一文¹⁸中借助佛洛德學說從性欲角度解詩，認為《詩經》中有五種性欲表現方式（明言性交、隱喻性交、暗示性交、聯想性交、象徵性交），聞氏據此將《草蟲》中「我既覯止」的「覯」和《野有蔓草》、《溱洧》中的「邂逅」釋為交媾，將《終風》「謔浪笑傲」的「謔」解作性虐待，將《詩經》中虹、云、風雨、魚、鳥等都當作性交象徵，說《敝笱》中魚笱是女陰象徵，《芄蘭》中芄蘭是壯陽藥，《大叔于田》是一首象徵性交的詩。此種論證已經「流為別的武斷」。其武斷程度絕不讓於前人。

從「淫詩說」到「性交說」一脈相承，此類注釋結論與先秦文獻大量出現的賦詩、引詩

¹⁶對三家詩的輯佚，興于宋，成於清。

¹⁷周作人：《談<談談詩經>》，《談龍集》，河北教育出版社，2002年，第131～133頁。

¹⁸聞一多：《詩經的性欲觀》，見：《聞一多學術文鈔·詩經研究》，巴蜀書社，2002年，第1～25頁。

和論詩內容格格不入。此外還有其它一些不合理的解說（略）。回顧《詩經》學的學術史，可以注意到一個突出事實：在後人對前人《詩經》研究的批評中，在五四以來學者之間的相互批評中，「穿鑿附會」一類詞語要比其它學術文獻多出許多倍。其根本原因就是兩千年來《詩經》解釋者共同面對的認知困境。

在這一次《詩》本義探索中，最主要的工作就是在朱熹「吾聞之」見解的基礎上，將主要存在于《國風》中的疑難詩篇確定為民歌，並（以文學的眼光）通過直讀文本將宋儒二三十首「淫詩」擴展為八十餘首「愛情詩」¹⁹。至少大部分學者都採用朱熹「《詩》本易明」的見解，過高估計直讀文本的功效。很少有人注意到認知困境的存在以及擺脫困境的難度。

如果我們對先秦文獻相關史料作客觀準確的通盤考察，就會發現大量「愛情詩」進入《詩經》文本的可能性等於零。如果我們對漢儒四個解釋工具（風雅正變說、王官采詩說、美刺解詩法、比興解詩法）的史料依據進行嚴格甄別（包括收集並參考宋代以來學者們對這四個說法的質疑與批評），不難看出，沒有一個說法證據充分、足以成立。如果這四個解釋工具（主要是沿用至今的王官采詩說、美刺解詩法和比興解詩法）不成立，那麼，在五四前後以來這一次探索中建立起來的整個詩義解讀體系同樣也會失去基礎性的證據支撐。

在尋找《詩》本義的認知途徑中，先秦史料與《詩》文本同等重要。先秦史料限定的「思無邪」範疇不會因為時間久遠而失去其作為史實和證據的分量，也不會因為朱熹的曲解而不復存在，仍然是當代《詩經》研究者關於八十餘首「愛情詩」注釋結論不可逾越的史實障礙。在春秋時期方國間莊重且敏感的外交場合，賓主（國君卿大夫）之間既不可能使用政治諷刺詩、更不可能使用里巷男女的淫邪小曲相互致敬或是交流對國事、政事的見解。當代《詩經》注釋結論中的八十餘首「愛情詩」，同樣不可能被如此搬用。前面提到，馬端臨的批評沒有給朱熹「淫詩說」贊同者留下任何正面反駁的餘地。當代八十餘首《詩經》「愛情詩」的注釋者對此同樣沒有反駁餘地。

如果八十餘首「愛情詩」的注釋結論成立，則春秋時代二百餘年方國之間外交場合的賦詩、引詩包括孔子的引詩、論詩，都將成為令人啼笑皆非的荒誕事體。是歷史出了問題？還是《詩經》注釋者自身出了問題？這是當代《詩經》研究者需要認真反思的一個問題。那麼，在當代《詩經》注釋結論中，有多少是 A，又有多少是 B。哪些是 A，哪些是 B。是否可以區分，有沒有更加客觀和嚴格的甄別尺度。

俞平伯和聞一多二位先生是此次《詩》本義探索的重要參與者。他們的研究中都有十分偏激的見解。但難能可貴的是，他們還是注意到認知困境的存在。俞平伯先生在《讀詩札記》

¹⁹比如，張西堂先生在《詩經六論》（商務印書館，1957年）一書中認為：《國風》中有72首是愛情婚姻詩。在褚斌傑先生所著《詩經全注》（人民文學出版社，1999年）的注釋結論中，《小雅》中有9首屬愛情婚姻詩。72+9=81。又比如，在費振剛先生等所著《詩經詩傳》（吉林人民出版社，2000年）中，愛情詩（思慕詩、歡會詩、失戀詩）與家庭生活詩（嫁娶詩、夫妻生活詩、棄婦詩、懷親詩）共計111首。

中提到解讀《詩經》存在三方面困難：「《詩》文殊簡略，作此釋固可，作彼釋亦通。其難一。訓詁以音聲通假本非一途，就甲通乙則訓為丙，就甲通丁則訓為戊，如丙戊二解並可通，則其間之去取何從？其難二。鳥獸草木則異其名，典章制度則異其法；既圖解勿具，亦考訂無資。其難三。」²⁰

他對此的具體說明：「文詞之解析原有三步：一，字之訓故聲音，二，物類制度之訂定，三，文義之審度。現在呢，求之訓故則苦分歧，求之名物則苦茫昧，求之文義則苦含混。故在今日，吾人解析文句，希望能處處慚合作者之原義是一事，而能達到與否又是一事。以我揣測，終究只是希望而已。」他據此指出：「解《詩經》者決不求其別具神通，生千載之下去逆千載以上人之志，只求其立說不遠乎人情物理，而又能首尾貫串，自圓其說，即為善說《詩》者。」²¹

聞一多先生在《匡齋尺牘》中提到《詩經》研究的「三椿困難」。第二椿是：既沒有血緣相近民族（與《詩經》時代社會發展程度相當）的歌謠可資參照，也沒有（時間上與《詩經》相近的）出土文獻可資參照，研究者用漢以後的民歌來解釋周初的民歌，用我們自己的心理去讀《詩經》，在方法上是很危險的。²²他認為此種困境中的《詩經》研究本身就是一種冒險（其結果，不但可能找不到正確結論，甚至可能連冒險者自己都「失蹤」了）：「不過這險總是值得冒的」。²³

在俞平伯先生和聞一多先生的上述見解中，有一些十分重要的啟示：導致《詩經》研究認知困境的主要原因，是時過境遷之後的遺經僅在，考訂無資。擺脫困境最有效的辦法是尋找並找到與《詩經》時代社會生活相近的社會（文化）人類學資料（民族志）和考古學資料（出土文獻）。由於詩文簡略和訓詁學方法（即本文前面簡要討論過的借字釋義方法）兩方面的原因，導致《詩經》注釋中對同一個字乃至同一首詩的多種解說及其孰是孰非的無法甄別。

這一代學者（至少其中一部分人）對其《詩經》解讀質量還是有比較清醒的判斷：用今人經驗中的「人情物理」去逆推疑難詩篇中（周作人：初民社會）「千載以上人之志」不一定可靠；所謂「善說《詩》者」，不一定真的找到 A（俞平伯：終究只是希望而已）。正是由於已經充分意識到認知困境的存在，聞一多先生認為《詩經》注釋者有必要「設法建立一個客觀的標準」。²⁴

九、注釋質量甄別標準

²⁰ 俞平伯：《讀詩札記·穀風故訓淺釋》見：《俞平伯論古詩詞》，復旦大學出版社，2006 年，第 53～67 頁。

²¹ 同上。

²² 聞一多：《匡齋尺牘》見：《聞一多學術文鈔·詩經研究》，巴蜀書社，2002 年，第 35～65 頁。

²³ 同上。

²⁴ 同上。

迄今為止，本義丟失的疑難詩篇仍然是當代《詩經》學的首要認識對象，其首要工作也仍然是尋找這些詩篇的本義。這項工作最關鍵的環節，是對每一首疑難詩篇逐字逐句的具體解說。兩千餘年來大量穿鑿附會集中出現於這個環節。因此，有必要確立一套對注釋質量進行甄別的切實可行（具有可操作性）的標準。其用途是約束注釋者曲解詩義的主觀隨意性。也就是用客觀標準約束主觀判斷。其目標是最大限度排除 B 類結論。

甄別對象必須符合如下條件：任何學者對《詩經》任何一首詩的逐字逐句的完整解說。換言之，甄別對象的最小單元是對單篇詩文的完整解說。後文簡稱其為「注釋結論」。俞平伯先生所說不悖「人情物理」且「首尾貫串，自圓其說」，可以作為注釋質量甄別標準的基本尺度。

在無法找到詩本義（A）的情況下，當注釋者賦予疑難詩篇非本義性質的注釋結論（B），其最大障礙來自本義不是 B 的詩文：一些字句橫在那裏不支持或是否定 B 類結論。《詩經》注釋者對美刺解詩法、比興解詩法和借字釋義法的濫用，一直是克服這些字句障礙（曲解詩義）的三個主要工具。因此，如果不採用這三種方法又能夠做到「首尾貫串，自圓其說」，可以被認為是更加客觀、合理的注釋結論。下面具體說明。

標準一：對照詩文通篇的字面含義，考察其注釋結論是否可以做到「首尾貫串，自圓其說」。如能通過此標準，即可進入下一個甄別環節。

標準二：不採用美刺解詩法，是否仍可做到「首尾貫串，自圓其說」。在被當代學術界公認的詩義注釋結論中，這種方法的使用要遠少於漢儒，但仍有相當數量（大約三四十首）的因襲。

標準三：不採用比興解詩法，是否仍可做到「首尾貫串，自圓其說」。在當代詩義注釋結論中，差不多全面因襲漢宋以來對至少三百多個詩句的比、興標注。不採用比興解詩法，就是在具體解說中將這些詩句作為詩文中具有實際意義的內容納入注釋結論。相對於採用者，不採用就是更加客觀合理的注釋結論。

標準四：不採用借字釋義法，是否仍可做到「首尾貫串，自圓其說」。前面提到，以此法改字的選擇餘地多在十個以上。當注釋者在疑難詩篇中遇到與己意不合的文字，他有理由也有條件利用借字釋義法將此字改作與己意相合的彼字（就甲通乙則訓為丙，就甲通丁則訓為戊）。

不採用借字釋義法的具體標準是：如果一個新的注釋結論不借助改字就不能成立，或者說必須借助對某一關鍵字的改字才能成立，這就是一個主觀武斷的結論。反之，如果一個新的注釋結論不採用此前注釋結論中的改字，而是將這個字還原為同期文獻中通用的本字本義，並且在這個字義的範疇內注釋詩文，這就是一個更加客觀合理的注釋結論。²⁵

²⁵按關於借字釋義等考據學方法的使用限度，筆者在《評戴震考據光被四表》一文中有更加完整和具體的論述。詳見《審核古文〈尚書〉案》（附錄三），中華書局，2006年，第342～371頁。

《詩經》中並非沒有假借字（具體指「本有其字」的錯別字），只是其數量遠沒有後人認為的那樣多。因此當同一首詩的兩個注釋結論都採用了借字釋義法，可以通過二者改字數量的多少判斷其注釋質量的優劣。這是可以排除任何爭辯的基本原則：（用借字釋義法改字）少者優於多者。同理，《詩經》疑難詩篇中可能會有少量無意義的「發端語」以及政治性讚美詩或諷刺詩。無法完全排除，但其比例決不會如此之高。因此，在盡可能周全穩妥的意義上說，標準二、三、四都屬相對有效的甄別尺度。將這些標準合併使用，可以大大提高只用其一的甄別質量。

上面幾個標準的甄別對象都是單篇詩文的注釋結論。在《詩經》內部詩與詩之間，有一些出現率比較高或非常高的重要詞彙乃至語句。比如：「子」在六十餘首詩中出現二百余次，「君子」在另外六十餘首詩中出現一百八十餘次。在這一百多首詩（多為疑難詩篇）中，「子」和「君子」是詩文中反復出現的關鍵詞匯，是通篇含義的核心內容。依據人類任何一種語言文字的基本特徵可以確定，此類大量出現的重要詞彙或語句必然具有相對統一的含義。因此，還有一個針對多篇詩文注釋結論的甄別標準。

標準五：此標準的甄別對象是（在《詩經》內）至少五篇以上的一組（單篇）注釋結論，甄別範圍包括漢以來所有選注、全注《詩經》的文章或著作。確立此標準的前期工作：採用歸納法在《詩經》範圍內找到那些出現率比較高或非常高的重要詞彙和語句。其中最重要的是名詞。以此為基礎去考察符合條件的某一具體文章或著作。如果其作者對上述類型的詞彙和語句採用相對統一的含義進行注釋，這就屬於客觀合理的結論。如果他將同一個高出現率的詞彙或語句（在多個注釋結論中）解為多個不同的含義（此處解為甲，彼處解為乙、丙或丁），這就屬於比較主觀武斷的結論。

十、擺脫困境的認識素材與方法

對通篇詩文逐字、逐句的完整解說是《詩經》研究的關鍵環節。任何人提出任何一種理論見解，最終都要在這個環節付諸實踐。無法在此環節付諸實踐的理論見解沒有價值。本文關於甄別對象的限定可將此類研究排除在外。本文提出的五個甄別標準不針對理論，只針對各種理論在實踐環節的注釋質量。也就是用客觀標準去檢驗注釋結論的合理性程度，區分其質量等級。讓優良中差各得其所。

在漢以來針對《詩經》疑難詩篇的全部注釋結論中，能通過上述甄別而被判定為高質量者已然不多。此舉至少可將大部分疑難詩篇的 B 類注釋結論排除出去（不知為不知），可讓更多《詩經》研究者意識到認知困境的客觀存在。疑者存疑總要勝過抱殘守缺。進而言之，一旦真的找到《詩經》疑難詩篇的本義（A），A 類結論的注釋質量必定遠勝 B 類結論。這樣說的依據是：本義為 A 的詩文字面含義必然會最大限度支持注釋者的 A 類結論。屆時，這些甄別標準可以幫助我們準確看到二者之間在注釋質量方面一優一劣的顯著差距。

《詩經》學認知困境的主要成因是時過境遷，是西周與東周之間以及東周數百年間劇烈且曠日持久的社會變遷導致文化傳承完整性發生消損。因此擺脫困境的途徑應是在前人《詩》本義探索的基礎上展開更加深入細緻的研究。還有必要擴大視野，在一切可能相關的事實中去尋找擺脫困境的認識線索。此項研究的傳統認識範圍包括《詩經》文本和其它先秦文獻。二者同等重要。

在上世紀前半期《詩經》研究中，先秦史料認識範圍從傳世文獻擴展到地下出土的新材料（古文字）。如王國維先生和聞一多先生等學者對甲骨、金文材料的使用。另一個認識範圍的重要擴展，就是將世界範圍內「初民社會」的民族志材料納入《詩經》研究視野。比如，聞一多先生將塔布（taboo）、圖騰（Totem）等民族志現象運用到《詩經》研究之中。民族志（主要指近代原始民族社會文化形態的相關記錄）是社會（文化）人類學的主要認識對象。

有必要對人類學理論與民族志事實作出區分。社會（文化）人類學至今仍是一門學派林立、換代迅速且極不成熟的學科²⁶，其中包含許多彼此矛盾的理論見解。自聞一多先生以來，研究者多是各取所需，照搬其中某一見解，然後採用全稱概念（比如人類學視角、人類學觀點）加以使用。在具體運用中多有「生搬硬套」之病。此類研究往往輔之以借字釋義法。周作人先生警告說：求新固然可貴，但過於求新「也容易流為別的武斷」。因此在《詩經》研究中使用人類學見解或引證民族志事實時，需要盡最大可能避免「生搬硬套」，需要更加慎重地考量證據與證明對象之間的邏輯對應性。認識視野的開放與研究方法的嚴謹同等重要。

本文主要內容：指出並證明《詩經》學認知困境的存在，討論漢以來研究者對《詩經》疑難詩篇的研究方法和注釋結論中存在的問題，據此指出以客觀標準約束《詩經》注釋者主觀隨意性的必要以及對注釋質量具體標準的初步討論。在前人研究的基礎上歸納《詩經》學的主要認識素材：（1）先秦史料，包括地下出土的新材料。（2）《詩經》文本。（3）民族志事實。

筆者在引言中提到，本文主要目標是糾謬，是給下一步《詩經》研究找到可靠起點（知之為知之，不知為不知）。這裏已經找到這個起點的位置。具體在漢儒被利祿驅動虛構出那四個重要說法（風雅正變說、王官采詩說、美刺解詩法、比興解詩法）之前。漢儒這四個說法以及宋代「淫詩說」和上世紀初期以來的「情詩說」，都屬於培根（Francis Bacon）意義上的「劇場假像（idols of the theatre）」。²⁶糾謬是為排除這些假像對當代《詩經》研究者心智的壟斷。

本文提出《詩經》注釋質量的甄別標準，既是對傳統《詩經》學的糾謬，也是為收斂和約束《詩經》注釋者的主觀隨意性。學術乃天下之公器。此標準針對既往、現在和將來的每一個《詩經》研究者。包括筆者本人將要展開的《詩》本義探索。讓解決問題的真實難度彰

²⁶ 筆者的兩篇文章足以說明這個問題：《外婚制與人類社會起源》，載《社會學研究》2006年第6期；《社會組織與親屬制度研究》，《社會學研究》2008年第1期。

顯出來。

參考書目

- 〔先秦〕《詩經》，《毛詩正義》，〔清〕阮元校刻，北京：中華書局影印《十三經注疏》本，1980。
- 〔先秦〕《尚書》，《尚書正義》，〔清〕阮元校刻，北京：中華書局影印《十三經注疏》本，1980。
- 〔先秦〕《禮記》，《禮記正義》，〔清〕阮元校刻，北京：中華書局影印《十三經注疏》本，1980。
- 〔先秦〕《周禮》，《周禮注疏》，〔清〕阮元校刻，北京：中華書局影印《十三經注疏》本，1980。
- 〔先秦〕《儀禮》，《儀禮注疏》，〔清〕阮元校刻，北京：中華書局影印《十三經注疏》本，1980。
- 〔先秦〕《左傳》，《春秋左傳正義》，〔清〕阮元校刻，北京：中華書局影印《十三經注疏》本，1980。
- 〔先秦〕《公羊傳》，《春秋公羊傳注疏》，〔清〕阮元校刻，北京：中華書局影印《十三經注疏》本，1980。
- 〔先秦〕《國語》，上海師範學院古籍整理組校點，上海：上海古籍出版社，1978。
- 〔先秦〕《論語》，《論語注疏》，〔清〕阮元校刻，北京：中華書局影印《十三經注疏》本，1980。
- 〔先秦〕《大戴禮記》，《大戴禮記今注今譯》，高明，天津：天津古籍出版社，1988。
- 〔先秦〕《墨子》，《墨子閑詁》，〔清〕孫詒讓，長沙：嶽麓書社《諸子集成》本，1996。
- 〔先秦〕《孟子》，《孟子注疏》，〔清〕阮元校刻，北京：中華書局影印《十三經注疏》本，1980。
- 〔先秦〕《莊子》，《莊子集解》，〔清〕王先謙，長沙：嶽麓書社《諸子集成》本，1996。
- 〔先秦〕《荀子》，《荀子集解》，〔清〕王先謙，長沙：嶽麓書社《諸子集成》本，1996。
- 〔秦〕《呂氏春秋》〔清〕畢沅，長沙：嶽麓書社《諸子集成》本，1996。
- 〔漢〕《尚書大傳》，〔漢〕伏勝，〔清〕陳壽祺輯校，北京：中華書局，1985。
- 〔漢〕《淮南子》，〔漢〕劉安，〔漢〕高誘，長沙：嶽麓書社《諸子集成》本，1996。
- 〔漢〕《春秋繁露》，《春秋繁露義證》，〔漢〕董仲舒，〔清〕蘇輿，北京：中華書局，1992。
- 〔漢〕《史記》，〔漢〕司馬遷，北京：中華書局《二十四史》本，1998。
- 〔漢〕《戰國策》〔漢〕劉向集錄，〔漢〕高誘注，上海：上海古籍出版社，1978 年。
- 〔漢〕《說苑》，《說苑校正》，〔漢〕劉向，向宗魯校釋，北京：中華書局，1987。
- 〔漢〕《白虎通義》，《白虎通疏證》，〔漢〕班固，〔清〕陳立，北京：中華書局，1994。
- 〔漢〕《漢書》，〔漢〕班固，北京：中華書局《二十四史》本，1998。
- 〔漢〕《孔叢子》，《孔叢子校釋》，舊提孔鮒，傅亞庶校釋，北京：中華書局，2011。
- 〔宋〕《詩本義》，〔宋〕歐陽修，臺北：臺灣商務印書館（影印文淵閣四庫全書本第 70 冊），1986。
- 〔宋〕《蘇氏詩集傳》，〔宋〕蘇轍，北京：書目文獻出版社影印，1990。
- 〔宋〕《詩辨妄》，〔宋〕鄭樵，顧頡剛輯點，北平：樸社，1933。

- 〔宋〕《詩總聞》，〔宋〕王質，北京：中華書局，1985。
- 〔宋〕《詩序辯說》，〔宋〕朱熹，上海：商務印書館，1936。
- 〔宋〕《詩集傳》，〔宋〕朱熹，北京：中華書局，1958。
- 〔宋〕《朱子語類》，〔宋〕黎靖德編，北京：中華書局，1986。
- 〔元〕《文獻通考》，〔宋元〕馬端臨，北京：中華書局，1986。
- 〔明〕《四溟詩話》，〔明〕謝榛，北京：人民文學出版社，2001。
- 〔清〕《詩經通論》，〔清〕姚際恒，顧頡剛標點，北京：中華書局，1958。
- 〔清〕《青溪集》，〔清〕程廷祚，合肥：黃山書社，2004。
- 〔清〕《戴東原集》，〔清〕戴震，上海：商務印書館，1939。
- 〔清〕《四庫全書總目提要》，〔清〕紀昀等，北京：中華書局，1987。
- 〔清〕《讀風偶識》，〔清〕崔述，顧頡剛編訂，上海：上海古籍出版社，1983。
- 〔清〕《魏源全集·詩古微》，〔清〕魏源，何慎怡校點，長沙：嶽麓書社，1989。
- 〔清〕《詩經原始》，〔清〕方玉潤，北京：中華書局，1986。
- 〔清〕《詩三家義集疏》，〔清〕王先謙，吳格點校，北京：中華書局 1987。
- 弗雷澤：1987，《金枝》（節本），北京：中國民間文藝出版社。
- 朱自清：2004，《詩言志辨》，桂林：廣西師範大學出版社。
- 何定生：1968，《詩經今論》，臺北：臺灣商務印書館。
- 李中華、楊合鳴：1989，《詩經主題辨析》，桂林：廣西教育出版社。
- 周作人：2002，《談龍集》，石家莊：河北教育出版社。
- 馬承源：2001，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海：上海古籍出版社。
- 俞平伯：2006，《俞平伯論古詩詞》，上海：復旦大學出版社。
- 梁啟超：1997，《梁啟超國學講錄二種》，北京：中國社會科學出版社。
- 張西堂：1957，《詩經六論》，北京：商務印書館。
- 張啟成：2003，《詩經研究史論稿》，貴陽：貴州人民出版社。
- 張岩：〈簡論漢代以來詩經學中的誤解〉，《文藝研究》，1991年第1期
- 張岩：〈原始社會的收穫祭禮與詩經中有關篇章〉，《文藝研究》，1992年第6期。
- 張岩：2006，《審核古文尚書案》，北京：中華書局。
- 張岩：〈外婚制與人類社會起源〉，《社會學研究》，2006年第6期；
- 張岩：〈社會組織與親屬制度研究〉，《社會學研究》，2008年，第1期。
- 費振剛等：2000，《詩經詩傳》，長春：吉林人民出版社。
- 聞一多：2002，《聞一多學術文鈔·詩經研究》，成都：巴蜀書社。
- 褚斌傑：1999，《詩經全注》，北京：人民文學出版社。
- 顧頡剛：2005，〈論詩經所錄全為樂歌〉，《古史辨》第三冊，海口：海南出版社。

