

輔廣《詩童子問》與楊簡《慈湖詩傳》 之比較研究——以解經方法、態度與 風格為核心的考察

黃忠慎*

〔摘要〕

《詩經》學發展到宋代，出現了理學化的現象，理學家之間又有學派的區別與學習進路的爭執，其立場與觀點的差異也表現在三百篇的詮釋方法與解釋內涵上，這也顯示出經典文本自身具有開放性的結構。

輔廣與楊簡分別是南宋理學大師朱熹與陸九淵的高徒，朱、陸有著兩種不同的理學觀點與治學取向，輔廣與楊簡的《詩經》學也呈現了大異其趣的風味。本文以輔、楊二氏的解《詩》方法與態度為中心，比較《詩童子問》與《慈湖詩傳》闡釋詩篇的異同面向，關注其詮釋的過程以及解義的體系，從中可以考見雙方如何建構起詩文的意旨。最後指出，《詩童子問》的價值高低必須由《詩集傳》來決定，《慈湖詩傳》則全新地開闢了《詩經》的詮釋局面，這是研《詩》之士在為兩書尋求《詩經》學史上的定位與意義時，可以斟酌思考之處。

關鍵詞：輔廣、《詩童子問》、楊簡、《慈湖詩傳》、理學

*國立彰化師範大學國文系教授

一、前言

朱熹(1130-1200)與陸象山(1139-1192)是宋代理學兩大派別之代表人物，後人對於二人間的學術差異、立論爭議早有相當多的研究成果，不過，朱、陸兩派對於經典的解釋策略，學界的研究成果似仍有不足。爲了說明朱、陸二派間的解經異同，本文擬以三百篇爲比較的基礎，而以輔廣（生卒年不詳，寧宗嘉定年間〔1208-1214〕尚在）、楊簡（1141-1226）二人的解《詩》著作《詩童子問》、《慈湖詩傳》爲比較文本，試圖從朱、陸傳人之解經著作中紬繹其間的異同。不直接以朱、陸二人的著作爲比較之文本，而選擇其後學輔廣與楊簡，其主要原因爲：一、相較於朱熹，陸九淵所流傳下來的文字著作很少，現今可見的解經文字主要呈現在《陸九淵集》中，¹其中以散亂、無系統的隨興之語居多，並無針對專經作全面解說的著作，當然這是其「六經註我」理論的實踐；至於朱子則相反，著作宏富，四部具備。²因此，若要直接以二人解論經典的著作爲比較的基礎，則不僅不公允，實際上也有執行上的困難。二、以朱、陸二人弟子之解經著作爲比較對象，是一個可行之道。陸九淵高足楊簡一生專注於對「心學」的體悟與論述，但又戮力於經典的闡述，內容含括了《詩》、《書》、

¹ 案：陸九淵反對著書，故傳世的大都只是和師友論學的書劄、講學的語錄和少量講義。其子陸持之於開禧元年（1205）搜羅纂集，編為《象山先生全集》，共28卷，另《外集》4卷。嘉定五年（1212）由陸九淵的學生袁燮刊刻於江西，同時傳世者另有《語錄》4卷。明正德十六年（1521），李茂元重新刊刻於杭州，將《語錄》合併，題為《陸子全書》。明嘉靖四十年（1561），王宗沐重行校訂，再刻於江西。1980年中華書局以上海涵芬樓影印嘉靖本為底本，參照另一嘉靖本、清道光二年金谿槐堂書屋刻本及明正德本進行校訂和標點，編為《陸九淵集》出版，共36卷。詳包遵信：「《陸九淵集》」條，「中國百科網」<http://www.chinabaike.com/article/sort0525/sort0543/2007/20070801157098.html>

² 案：關於朱熹的著作數量不易算得精確，據《四庫全書》的統計，朱熹現存著作共二十五種，六百餘卷。後人在計算朱熹著作數量時，涉及到自著、合著、編著、整理校定他人著作、自訂體例、提綱或口述而由他人完成等不同著作形式的問題，所以得到的結果並不一致，但若採較寬泛的算法，則可知朱熹著作約有五十種。相關資料可參蔡方鹿：《朱熹與中國文化》（貴陽：貴州人民出版社，2000年），頁19-23；朱傑人：《朱子全書·前言》，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），第1冊，〈前言〉，頁8-10。

《禮》、《易》、《春秋》、《論語》、《孝經》等。³朱熹門下若要挑出可與楊簡分量相當者，或許是蔡元定父子及黃榦、陳淳諸人，尤其是黃氏。⁴不過，本文以《詩經》學為專題，上述諸人並無解《詩》之作，無法與楊簡進行對照的工作。三、選用輔廣、楊簡的解《詩》成品為比較文本，除了輔、楊二氏身為朱、陸重要弟子之外，也和二人的解經風格有絕大的關係。作為南宋兩大學派的弟子，輔廣與楊簡分別繼承了朱、陸的學說，也發揮了二人的讀經思維，不僅如此，輔、楊二氏甚且將各自的「師法」一覽無遺地表現在其著作中。因此，藉由《詩童子問》與《慈湖詩傳》的比較，我們可以側知朱、陸二派面對傳統經典的不同詮釋策略及其成品風格之差異。

二、《詩童子問》與《慈湖詩傳》所獲得的評價

輔廣，字漢卿，號潛庵，其先趙州慶源（今河北趙縣）人，南渡後居秀州崇德（今浙江桐鄉縣）。輔氏原拜於呂祖謙（1137-1181）門下，後從朱熹遊，據《宋元學案》記載，輔廣「生於軍中，以父恩授保義郎，轉忠訓郎，漕舉四試不第，始從呂成公遊。已問學於朱文公，留三月而後返。……偽學禁嚴，學徒多避去，先生不為動。文公曰：『當此時立得腳定者甚難，惟漢卿風力稍勁。』開禧議和，方信孺奉使未成，欲遣先生，辭。以考亭諸生老，不稱使，舉王栻自代。與魏文靖公善，每相過，必出文公言語文字，雜誦移晷而去。文靖外補，先生以其生平所得於文公者盡畀之。先生容止氣象，不類東南人物，達官貴人稍有過舉，即正色規戒。嘉定初，上政府書，反覆於是非成敗之際，政府不悅。時衛清叔在樞密，雅重先生，政府益忌之，授意言官劾之，奉祠而歸。歸築傳貽書院教授，學者稱為傳貽先生。所著有《語孟學庸答問》、《四書纂疏》、《六經集解》、《詩童子問》、《通鑑集義》、《潛庵日新錄》、《師訓編》。

³ 楊簡一生著書不斷，根據研究者的統計，楊簡的存佚著作數目多達 37 種，詳趙燦鵬：〈宋儒楊慈湖著述考錄〉，《書目季刊》39 卷 4 期（2006 年 3 月），頁 20-21。

⁴ 〔清〕藍鼎元（1680-1733）：「朱子門人以蔡西山父子及黃勉齋、陳北溪為最。」《棉陽學準》，《叢書集成三編》（臺北：新文豐出版社，1997 年），第 24 冊，頁 85。《四庫全書·楊氏易傳二十卷提要》謂楊簡「為象山弟子之冠，如朱門之有黃榦」，見《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1974 年），第 1 冊，卷 3，頁 90：19a。

卒，贈朝奉郎」。⁵

《詩童子問》共十卷，卷首包括「詩傳綱領」、「小序」、「師友粹言」三個單元，輔廣的《詩經》學基本觀點主要表現在此卷。卷一至卷七重在闡明詩篇旨意，篇幅配置則是〈國風〉在前三卷，卷四、五為〈小雅〉，卷六、七為〈大雅〉，卷八是三〈頌〉，卷末是〈協韻考異〉。

輔廣對於朱熹的學術極為尊重，《詩童子問》卷一「國風」標題下即曰：「詩而謂之風，先生所解已盡其義，先儒皆未曾及也。」⁶「先生嘗答東萊先生書云：『雅、鄭二字，雅恐便是〈雅〉，鄭恐便是〈鄭風〉，不應槩以變風為雅，又於〈鄭風〉之外別求鄭聲也。聖人刪錄，取其善者以為法，存其惡者以為戒，無非教者，豈必滅其籍哉！』看此意思，甚覺通達，無所窒碍，氣象亦自公平，正人無許多回互費力處。」至於卷末單元雖用「考異」一詞，但篇幅短小，且輔廣於第一條「〈關雎〉『采之』」下即云：「采，舊叶此禮反，永嘉陳埴器之云：『按：禮當作履，古音謂禮為履，所謂禮者履也。……後請問，遂改從『履』字，其未經請問者，不敢易，竝附於卷末。』」⁶以此之故，《詩童子問》往往被視為一部尋常的守朱派著作。《四庫提要》述評其書曰：「是編大旨主於羽翼《詩集傳》，以述平日聞於朱子之說，故曰『童子問』。卷首載〈大序〉、〈小序〉，採錄《尚書》、《周禮》、《論語》說《詩》之言，各為註釋，又備錄諸儒辨說，以明讀詩之法。書中不載經文，惟錄其篇目，分章訓詁。末一卷則惟論叶韻。……其說多掇擊《詩序》，頗為過當。張端義《貴耳集》載陳善〈送廣往考亭〉詩曰：『見說平生輔漢卿，武彝山下喫殘羹。』似頗病其暖暖姝姝，奉一先生；然各尊其所聞，各行其所知，謹守師傳，分門別戶，南宋以後，亦不僅廣一人，不足深異。陳啓源《毛詩稽古編》糾其註〈周頌·潛篇〉不知季春「薦鮪」為〈月令〉之文，誤以為《序》說而辨之，則誠為疎舛。蓋義理之學與考證之學分途久矣，廣作是書，意自有在，固不以引經據古為長也。」⁷

《詩童子問》不載經文是因輔廣將其書定位為《詩集傳》的參照讀物；注

⁵ 詳〈潛庵學案〉，〔清〕黃宗義（1610-1695）原著，全祖望（1705-1755）補修：《宋元學案》（北京：中華書局，1986年），第3冊，卷64，頁2053-2054。案：潛庵，《四庫全書總目》作「潛齋」。

⁶ 分見《詩童子問》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第74冊，卷1，頁308：1a；卷末，頁418：1a。

⁷ 《四庫全書總目》，第1冊，卷15，頁28a-29a。

解〈周頌·潛〉誤以〈月令〉之文為《序》說，一時疏忽，不足為病；「掊擊《詩序》」是否過當，涉及到立場的問題；事實上，《詩童子問》以輔助、闡釋朱說為主要任務，在後世所謂擁朱、述朱的著作中，成績仍然顯得突出。⁸

楊簡是象山門人中最有名的弟子，字敬仲，浙江慈溪人。乾道五年（1169）舉進士，授富陽主簿。五十五歲之後，築室於德潤湖上，並將其更名為慈湖，因此世稱慈湖先生。寶慶二年（1226）卒，年八十六，謚文元。⁹根據《宋元學案》記載，楊簡「嘗反觀，覺天地萬物通為一體，非吾心外事。陸象山至富陽，夜集雙明閣，象山數提本心二字，……先生退，拱坐達旦，質明納拜，遂稱弟子」，「起知樂平，召為國子博士，以爭趙汝愚之去，主管台州崇道觀。……以寶謨閣學士、慈溪縣男、太中大夫致仕。」「所著有《甲稟》、《乙稟》、《冠記》、《昏記》、《喪禮家記》、《家祭記》、《釋菜禮記》、《己易》、《啓蔽》等書。」¹⁰

楊簡《慈湖詩傳》或稱《詩楊慈湖解》、《詩楊氏傳》、《詩解》，全書共 20 卷，明代中後期仍有存本，於清初則已罕見。乾隆三十八年（1773），四庫館臣王際華等從《永樂大典》所載，哀集成編，仍為 20 卷。¹¹

《慈湖詩傳》本為《詩經》全注之作，但已有 47 篇解詩文字亡佚，其餘 258 篇中，有 67 篇以其心學觀點解詩，楊簡利用解經的機會暢論義理與人心，亦即《慈湖詩傳》以心學解詩的比例超過全《詩》的四分之一。¹²《四庫提要》述評其書云：「是書大要，本孔子『無邪』之旨，反覆發明；而據《後漢書》之說，以〈小序〉為出自衛宏，不足深信。篇中所論，如謂《左傳》不可據，謂《爾雅》亦多誤，謂陸德明多好異音，謂鄭康成不善屬文，甚至自序之中，以《大

⁸ 戴維：「《詩童子問》對於《詩經》研究的本身基本上沒有多少貢獻，但由於此書是輔翼朱《傳》，且絕大部分觀點是經過與朱熹討論過的，其對於研究朱熹與《詩經》的關係卻十分重要，自有其存在的學術價值。」《詩經研究史》（長沙：湖南教育出版社，2001 年），頁 368。案：有關《詩童子問》在《詩經》學史上的意義詳拙文：〈輔廣《詩童子問》新論〉，《臺大中文學報》第 32 期（2010 年 6 月），頁 344-358。

⁹ 詳〔元〕脫脫等：《宋史》（北京：中華書局，1977 年），第 35 冊，卷 407，頁 12289-12292。

¹⁰ 〈慈湖學案〉，《宋元學案》，第 3 冊，卷 74，頁 2466-2467。

¹¹ 詳趙燦鵬：〈宋儒楊慈湖著述考錄〉，《書目季刊》39 卷 4 期（2006 年 3 月），頁 24。

¹² 相關資料詳拙文：〈心學語境下的《詩經》詮釋——楊簡《慈湖詩傳》析論〉，《東吳中文學報》第 19 期（2010 年 5 月），頁 233-234。

學》之釋〈淇澳〉爲多牽合，而詆子夏爲小人儒。蓋簡之學出陸九淵，故高明之過，至於放言自恣，無所畏避。其他箋釋文義，如以『聊樂我員』之『員』爲姓，以『六駁』爲『赤駁』之訛，以『天子葵之』之『葵』有向日之義，間有附會穿鑿。然其於一名一物一字一句，必斟酌去取，旁徵遠引，曲暢其說。其考核六書，則自《說文》、《爾雅》、《釋文》以及史傳之音註，無不悉蒐。其訂正訓詁，則自齊、魯、毛、韓以下，以至方言雜說，無不博引。可謂折衷同異，自成一家之言，非其所作《易傳》以禪詁經者比也。」¹³楊簡以爲《詩序》出自衛宏之手，的確只是相信《後漢書》之記載，並無特別理據，部分《詩》學論述與文義箋釋也有穿鑿之處，這些都無庸諱言，不過，四庫館臣褒美《慈湖詩傳》在名物字句解釋上的成績，甚至謂其「考證頗詳」，吾人也不需深信，¹⁴事實上《慈湖詩傳》的價值與意義不在這一方面，而是在於楊簡刻意在其解《詩》內涵中，運用心學語言彰顯其哲學體系，這是一本爲了特殊讀者而存在的著作，是《詩經》學史上罕見的、現存較爲完整的以三百篇作爲闡發心學義理平台的詮解之作。

三、涵詠、熟觀式的詮釋異同

《詩經》學發展到了宋代，《詩序》的價值已然今非昔比，¹⁵輔廣與楊簡對

¹³ 《四庫全書總目》，第1冊，卷15，頁340：22b-341：23a。

¹⁴ 「考證頗詳」之語見《四庫全書簡明目錄》（上海：上海古籍出版社，1985年），卷2，頁61。案：四庫館臣述評古籍的內容常成為後人理解古籍文本的重要依據，以其論述《慈湖詩傳》之特質為例，戴維即曰：「《慈湖詩傳》最主要的特點，是在哲學上發明孔子所提出的思無邪的詩論觀點。」「《詩傳》在名物章句方面廣徵博引，也多有發明。」分見《詩經研究史》，頁369；373-374。案：《慈湖詩傳》展現的訓詁，在數量上的確頗有可觀，在形式上也堪稱多元，但楊簡的訓詁在當時並不算上乘，他本人也不以此名家，且章句訓詁對恢復本心並無積極作用，故筆者以爲，楊簡著意於訓詁，是為了向學界展現心學家「讀書」的能力與成績。詳拙文：〈心學語境下的《詩經》詮釋——楊簡《慈湖詩傳》析論〉，《東吳中文學報》第19期（2010年5月），頁246-247。

¹⁵ 《四庫全書·毛詩指說一卷提要》：「自唐以來，說《詩》者莫敢議毛、鄭，雖老師宿儒亦謹守〈小序〉。至宋而新義日增，舊說幾廢。」《四庫全書總目》，第1冊，卷15，頁335：12a。

於《詩序》同樣抱持反對的態度，兩人也都將《詩序》的作者指向衛宏。¹⁶在輔廣看來，《詩序》最大的缺點是妄自創說，支離荒謬，其解釋只會誤導學者，即便《詩序》之言仍有精微之處，輔廣也認為這樣反而迷惑後人愈深，導致無法獲取詩之旨意。楊簡對於《詩序》的不滿程度更甚於輔廣，《慈湖詩傳》不錄《詩序》，在論述過程中引述《序》言，卻又直接駁斥者則不時可見，大約有 112 篇之多。¹⁷

既然不能接受《詩序》對詩旨大義的解釋，輔廣與楊簡當然必須另闢蹊徑。在此，筆者注意到，輔、楊二氏的學術背景雖有絕大的差異，《詩童子問》與《慈湖詩傳》的著書動機與解經取向也大不相同，但兩人在詮釋詩文時卻又不約而同地強調用心體會經文的必要性，分別標舉出「涵詠」、「熟觀」的讀《詩》之道，¹⁸不過，這個現象實亦不足為奇，因為玩索、深究詩文大旨，原是宋儒立異於漢唐諸儒的解《詩》方法，故「涵詠」、「玩味」之類的名詞出現在許多宋代的解經著作中。¹⁹

¹⁶ 《詩序》解〈靜女〉為「刺時也。衛君無道，夫人無德」，輔廣云：「《序》但因毛鄭之說而屬之於衛君耳，其為衛宏所作，此亦一證。」輔廣又恭維朱子的《詩序辨說》：「先生直據《後漢·儒林傳》之說，而斷以為衛宏作，又因鄭氏之說，以為宏特增廣而潤色之。又取近世諸儒之說，以為〈序〉之首句為毛公所分，而其下推說云云為後人所益者，皆曲盡人情事理。至於首句之已有妄說者，則非先生闡理之明，考義之精，不能及也。對於《後漢書》以為衛宏作《序》，楊簡也完全接受：「《東漢書》謂衛宏作《毛詩序》。夫不聞子夏為書，而毛公始有《傳》，衛宏又成其義，而謂之《序》。蓋子夏親近聖人，無敢支離。毛公、衛宏益差益遠，使聖人大旨沉沒於雲氣塵埃之中，吁其甚矣。」分見《詩童子問》，卷首，頁 282：21a；《慈湖詩傳》，《景印文淵閣四庫全書》，第 73 冊，卷 1，頁 5a-5b。

¹⁷ 詳拙文：〈輔廣《詩童子問》新論〉，《臺大中文學報》第 32 期（2010 年 6 月），頁 334-335；〈心學語境下的《詩經》詮釋——楊簡《慈湖詩傳》析論〉，《東吳中文學報》第 19 期（2010 年 5 月），頁 235-236。

¹⁸ 例證極多，如輔廣釋〈鄭風·揚之水〉云：「若能姑置《序》說，直以詩文涵詠其意思，則是非便自可見矣。」釋〈殷其雷〉：「此詩明白，只涵詠便自見。」分見《詩童子問》，卷首，頁 286：29a；卷 1，頁 315：15a。餘例另見本文下方所引。楊簡也善於運用此一方法讀《詩》，不過他不用「涵詠」、「涵詠」這樣的名詞，而使用「熟觀」之類的字眼，詳後。

¹⁹ 朱熹：「今欲觀《詩》，不若且置〈小序〉及舊說，只將元詩虛心熟讀，徐徐玩味。」「須先去了〈小序〉，只將本文熟讀玩味。」「讀《詩》正在於吟詠諷誦，觀其委曲折

「涵詠」、「玩味」兩詞屬於譬喻用法，且都直指人的身體感覺，這種讀詩、詮釋之法主要就是要求讀者閱讀經典不能求速效，必須細讀體會。「涵詠」在宋人筆下有時又寫作「涵咏」，「咏」字從「口」字旁，正好和「玩味」的強調從味覺入手類似，等於是從「吃」這一意象來理解詮釋，食物入腹，然後消化、吸收。此一過程和理解這一事件雷同，意指讀者閱讀、理解文本的最終目的就是將其吸收，化作身體的一部份，而不是理解之後，知識（或外物）與我之間猶如未理解之前一樣，兩者毫不相干。因此，用「涵咏」作為理解的隱喻，其所強調者是「物」與「我」之間交互的融合，是主客體的合一，它不只是單向地由「我」進入「物」，也是讓「物」進入「我」的最好方式，有學者以「品味」、「感通」來稱呼這樣的方式，可謂得當。²⁰其次，用涵詠和玩味來隱喻理解這一

旋之意。」「讀詩之法，只是熟讀涵味，自然和氣從胸中流出，其妙處不可得而言。」「須是讀熟了，文義都曉得了，涵咏讀取百來遍，方見得那好處。」「看詩，不須得著意去裏面訓解，但只平平地涵咏自好。」「讀詩全在諷詠得熟，則六義將自分明。」以上分見〔宋〕黎靖德編，〔民〕王星賢點校：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987年），第6冊，卷80，〈論讀詩〉，頁2085-2088。在學術上與朱熹亦敵亦友的呂祖謙（1137-1181）引述謝氏之說：「《詩》須諷味以得之，古詩即今之歌曲，今之歌曲往往能使人感動，至學《詩》却無感動興起處，只為泥章句故也。明道先生善言《詩》，未嘗章解句釋，但優游玩味，吟哦上下，使人有得處。」《呂氏家塾讀詩記》，中國詩經學會編：《詩經要籍集成》（北京：學苑出版社，2002年），第6冊，卷1，頁6a。他服膺張載「置心平易始知《詩》」之語，也如此強調：「詩者人之性情而已，必先得詩人之心，然後玩之易入。」「《詩》三百篇，大要近人情而已。」「看詩且須諷詠，此最治心之法，看詩者欲懲穿鑿之弊，欲只以平易觀之，惟平易則易看，若有意要平易，便不平易。」「今之言《詩》者，字為之訓，句為之釋，少有全傳一篇之意者。」呂喬年編：《麗澤論說集錄》，《景印文淵閣四庫全書》，第703冊，卷3，〈門人所記詩說拾遺〉，頁1a-2a。南宋晚期的嚴粲（1197-?）更將這一類型的讀《詩》方法推至極致，《詩緝》極為注重詩文的言外之意，而嚴粲以為獲取詩人言外之意最好的途徑就是「涵咏浸漬」，以為此法可以「使詩人紆餘涵咏之『趣』，一見可了」，這樣的「涵咏」讀《詩》法充分顯示嚴粲對《詩》教的重視，因為這些言外之意都與風化、諷刺有關。除了「涵咏」之法，在《詩緝》中出現更多的與讀《詩》方法有關的是「味」字。「味」字作品味、咀嚼解，也是一種體會、領悟的意思，與「涵咏」之法相近。詳拙著《嚴粲詩緝新探》（臺北：文史哲出版社，2008年），頁129-133。

²⁰ 詳貢華南：〈物的到來如何可能？——中國傳統思想世界中「物」及其通達〉，《人文雜誌》2007年2期，頁18-20。

事件，點明了理解需要時間的積累，從來就不是一剎那即可完成的，所以許多學者在論及讀書方法時常常將涵詠、玩味與「熟讀」連在一起說（如前面註解所引朱熹之言）。也只有長期地玩索精熟，沈潛深究，才可能透徹融會，理解經典。第三，既然理解需要時間的積累，則經過不同時間的涵詠、玩味，所理解的意義也會有所不同，至少短時間與長時間所獲得的理解就有所差異。於是涵詠、玩味背後又預設了「意義」的開放性，並沒有一個終極的意義在終點等待讀者去追索，而是要求讀者不斷地去體會、品味，時間愈久、作品讀得愈熟爛，則理解的意涵將愈為豐富。²¹最後，涵詠、玩味說突出了詮釋者的作用，強調讀者對文本具有某種程度的「發明」權，它不再以達到對作者本義的理解為訴求，也不是以作品本義的獲得為解釋的目標，而是提出閱讀者的解釋意圖在解釋過程中的合理性、重要性與必要性。因此可以說，這種解釋觀使解釋者的主體地位得到了確立。²²

在宋儒筆下，「涵詠」、「涵咏」有時又寫作「涵泳」，這個寫法與宋代理學家常用的另一名詞「浹洽」有異曲同工之妙。「浹洽」之語源自程頤（1033-1107），它仍然是個隱喻用法，指吾人在閱讀經典時，要將整個生命精神都浸染貫通在其中，使吾人完全與經典中的道理相融為一體，如久浸於水中一般，完全濕透。朱子這一段話最能顯示「浹洽」的理解意涵：

「浹洽」二字，宜子細看。凡於聖賢言語思量透徹，乃有所得。譬之浸物於水：水若未入，只是外面稍濕，裏面依前乾燥。必浸之久，則透內皆濕。程子言「時復思繹，浹洽於中，則說」，極有深意。²³

這種內外皆濕的說法就是上述主、客體合一、交融的另一種形容。浹洽同樣需要時間的醞釀、積累，只不過浹洽更突出的是詮釋者與被理解的文本之間本來

²¹ 案：對於個別的讀者而言，在通過不斷地涵詠、玩味之後，他們當然有可能認為終於得到一個終極的意義，但對於其他有意自行體會的讀者而言，前者的理解依然不能代表解釋的終點。本文某審查委員以為，「由預設了『意義』的開放性，到『沒有一個終極的意義在終點等待讀者去追索』，或者只能解釋為理解經典過程中對『意義』掌握的階段性」，此說可參。

²² 詳猶家仲：《詩經的解釋學研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁194。

²³ 《朱子語類》，第2冊，卷20，頁448。

的生存狀態，即詮釋學所說的「處境」(Situation)。德國的加達默爾(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)曾用「處境」之概念來解釋詮釋者受到自己本身歷史視域(horizon)的影響：「我們並不處於處境的對面，因而也就無從對處境有任何客觀的認識。我們總是處於這種處境中，我們總是發現自己已經處於某個處境裡。因而要想闡明這種處境，乃是一項決不可能徹底完成的任務。」²⁴在他看來，處境這個概念意味著我們不是在它之外來理解，而是我們就在它之中，不是像研究科學知識那樣，站在某物的面前用客觀冷靜、與對象毫無關係的角度來進行理解。換言之，我們不可能對處境有客觀的知識，我們始終身處於一個處境之中，此一處境與我們試圖理解的傳統有關，所以「視域融合」(fusion of horizons)這個概念成了說明理解或解釋的真實情況。

檢視輔廣、楊簡二人所提的涵詠、熟觀之說，可知他們都意識到了理解者與文本之間置身於同一處境，並同樣突出了理解者在詮釋過程中的能動性，且賦予詮釋者相當程度的闡釋權力。以輔廣為例，他在解釋〈殷其雷〉之詩時，告訴讀者，只要能涵詠此詩，詩義極為易解：「此詩明白，只涵詠便自見，念其勞，美其德，冀其早畢事以還歸，無棘欲，無怨辭，可謂得其情性之正矣。婦人而能如此，文王之化深矣。」論〈清廟〉時，認為唯有涵詠才能讀出詩味的深長意味：「周〈雅〉當涵詠，至於〈頌〉則尤不可不涵詠也。如〈清廟〉之頌，涵詠之則意味深長，若用言語解，著味便短。」甚至，涵詠不僅是一種閱讀方法而已，還成爲一種休養心性的工夫，如其論〈大明〉第七章云：「『上帝臨女，無貳爾心』，『女』與『爾』雖皆指武王，其實則是設言以見衆心之同，非武王之得已也，然辭意嚴恪，洋洋乎如在其上，如在其左右，學者當常常涵詠此二句，以存心養性而事天也。」²⁵

爲了增強說服力，輔廣常依附權威來爲涵詠、玩味之讀《詩》方法取得正

²⁴ 加達默爾在此主要是針對「視域融合」而發，他接著說：「這一點也適合於詮釋學處境，也就是說，適合於我們發現我們自己總是與我們所要理解的傳承物處於相關連的這樣一種處境。對這種處境的闡釋，也就是說，進行效果歷史的反思，並不是可以完成的，但這種不可完成性不是由於缺乏反思，而是在於我們自身作為歷史存在的本質。所謂歷史地存在，就是說，永遠不能進行自我認識。」[德]加達默爾(Hans-Georg Gadamer)著，洪漢鼎譯：《真理與方法》(上海：上海譯文出版社，2004年)，上卷，頁390。

²⁵ 分見《詩童子問》，卷1，頁315：15a；卷8，頁407：1a；卷6，頁382：4b。

當性，例如「詩傳綱領」中，輔廣在《詩序》「詩有六義焉，一曰風，二曰賦，三曰比，四曰興，五曰雅，六曰頌」之下云：「此一節則言凡詩聲音之節，製作之體，有此六義，而教《詩》與學《詩》者皆當先辨而識之也。此一條蓋三百篇之綱領管轄者。……先生因論詩樂而有說曰……，皆將不待解說，而直可吟詠以得之者，此古人於《詩》所以貴乎歌詠，而程伯淳所以渾不曾章解句析，只優游玩味，吟哦上下，便使人有得處也，人才是講說，意味便短，終不能盡詩人委曲之意。」對於張載「置心平易，然後可以言《詩》，涵泳從容，則忽不自知而自解頤矣。若以文害辭，以辭害意，則幾何而不為高叟之固哉」之論，輔廣極為欣賞，讚之云：「橫渠發『置心平易始知《詩》』之說，真有益於學者，讀《詩》者須是涵泳從容，忽不自知而自然解頤，然後為至，才有一毫穿鑿遷就之意，便不得。」在引述謝良佐「學《詩》須先學得六義體面，而諷味以得之。古詩即今之歌曲，今之歌曲往往能使人感動，至學《詩》却無感動興起處，只為泥章句故也。明道先生善言《詩》，未嘗章解句釋，但優游玩味，吟哦上下，便使人有得處」之文時，一方面恭維謝氏的六義之說「誠得古人之用，而發先儒之所未發」，一方面又謂朱子舉揚謝氏六義之論，有功於學者，且以其「讀《詩》全在諷詠之功，諷詠得熟，則六義將自分明」之語作為註解，最後則將明道先生不泥章句、吟哦玩味的可貴複述一遍。在批評《詩序》之解〈鄭風·揚之水〉時，輔廣說：「此詩則又以忽之無親臣而附會與之，其鑿空妄說，蓋不難曉，而先生獨玩詩文以為說，而釐正之當矣。讀者尚以習熟《序》說之故，而不肯從，何哉？若能姑置《序》說，直以詩文涵詠其意思，則是非便自可見矣。」解釋〈衛風·淇奥〉云：「……若程伯子之未嘗章解句釋，與夫並下一字訓詁，則又非遺其訓詁也，蓋已得其訓詁，而只涵咏吟哦，使人自曉其旨意耳，此則又與孔子解〈鴟鴞〉與〈烝民〉之詩同用也。」解釋〈棫樸〉第四章：「……周王壽考，則何不作人乎？作人非一日偶然之可為也，必積累漸漬之久，乃底於成，故曰『周王壽考，遐不作人』。先生嘗語學者曰：『此等語言自有箇血脉流通，但涵咏久之，自然見得條暢浹洽，不必多引外來道理言語，却壅滯了詩人說底意思也。』」²⁶輔廣不僅恪遵師說，對於前輩學者的高明研《詩》心得或策略也予以大力申述、發明，這是《詩童子問》的特質之一。

²⁶ 同前註，卷首，頁 273：2a-2b；277：10a；277：11a-11b；286：29a；卷 2，頁 326：6b；卷 6，頁 384：8a。

作為研讀《詩經》的重要方法，輔廣在透過涵詠、玩味來解說詩文時，又往往和興起、感動等相連使用。如謂：

詩雖本於人情，其言易曉，然全在諷詠，必諷詠之，然後詩與己意優柔浸漬，相與乳入，故曰有以感人而入於其心。若誦而習焉，不能使其志意悠然興起於善，則不善讀詩者也，雖多亦奚以為！《論語集解》後又改作「興起其好善惡惡之心」，其說尤為精密。²⁷

依輔廣之意，要從閱讀《詩經》這樣的經典中獲益，讀者需將己意優柔而緩慢地浸泡在詩文中，藉著涵詠的工夫，漸漸與詩意相融，使詩意進到我的心中，進而感動並興起善念。輔廣在此將讀《詩》的最終目的指向修身，將知識延伸到價值、美德等倫理道德層面，甚至認為某些解釋雖然不符合詩旨大意，但只要對讀者有益，也應該時常涵詠、玩味。²⁸

在楊簡方面，認為讀《詩》可以興起人的善心，對讀者的德行有所幫助，這是其對三百篇本質的基本認識，《慈湖詩傳·自序》：「學者取三百篇中之詩而歌之詠之，其本有之善心亦未始不興起也。善心雖興而不自知、不自信者多矣，舍平常而求深遠，舍我所自有而求諸彼。……知吾心之所自有之，六經則無所不一，無所不通，有所感興而曲折萬變，可也。」²⁹楊氏又云：「觀《詩》者，既釋訓詁，即詠歌之，自足以興起良心，雖不省其為何世何人所作，而已剖破正面之牆矣。」³⁰在楊簡看來，讀《詩》要能興起人之善心正是孔子刪錄三百篇的標準，³¹且若以感興、興發人之善心為讀《詩》之主要目的，則僅讀二〈南〉

²⁷ 同前註，卷首，頁 275：6a-6b。案：此類將「涵詠」、「玩味」與「興、感興、興起」連著說的在《詩童子問》中共計 13 處，除本條之外，另見卷首，頁 277：11b；卷首，頁 299：54a；卷首，頁 299：55a；卷首，頁 299：55b；卷 1，頁 310：5a；卷 1，頁 316：16b；卷 1，頁 322：28a；卷 3，頁 345：14a；卷 4，頁 351：5b；卷 5，頁 370：10a；卷 6，頁 394：28a-28b；卷 7，頁 394：4b。

²⁸ 輔廣論〈小雅·車輦〉云：「〈表記〉之言雖非詩之本旨，然讀者能如此則能有益於己矣。時過而學者，可常常涵詠此數語以自警。」《詩童子問》，卷 5，頁 377：24a。

²⁹ 《慈湖詩傳》，《景印文淵閣四庫全書》，第 73 冊，卷首，頁 3：2a-2b。

³⁰ 〈家記二〉，《慈湖遺書》（臺北：新文豐出版公司，1988 年，影印《四明叢書》約園刊本），卷 8，頁 295：44b。

³¹ 楊簡：「三百篇或誦或歌皆足以興起人之道心，此孔子刪《詩》之大旨，而人知此信

即可達到。³²

謂楊簡特別標榜讀《詩》能讓人興起道心、善心，乃是從《詩》的功能性及其總體解《詩》的方向而言，實際上進行文字詮解時，楊簡也善於運用體會式的方法來解析詩詞意旨。與輔廣不同的是，楊簡多半使用熟觀、詳觀、熟玩、等語，「涵詠」（包括「涵咏」、「涵泳」）之詞在《慈湖詩傳》中未曾出現。這會不會和朱子學派常以「涵養須用敬，進學則在致知」來標榜自己的學術性格，³³而楊簡為了區別自己和朱學不同，所以刻意避開涵詠等詞，難以確知。然而，熟觀、詳觀、熟玩等詞，與涵詠、玩味等語都可視為同一家族的詞彙，彼此之間的意涵有相當程度的雷同性質，類似西方語言哲學所謂的「家族相似」（Family Resemblance）。³⁴當然，兩人的用詞涵義雖有重複的相似性，卻又不盡相同，而

此者亦寡。」《慈湖詩傳》，卷 1，頁 12：14a。楊簡關於刪《詩》之說又見《慈湖詩傳》，卷 1，頁 4：4a；卷 4，頁 54：18a；卷 9，頁 117：15a。

³² 楊簡：「但誦詠二〈南〉之詩，自然道心興起，不知手之舞之，足之蹈之。」《慈湖詩傳》，卷 1，頁 6：2b。

³³ 引文為程頤語，見《河南程氏遺書》，卷 18，程頤、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，1981 年），第 2 冊，頁 188。案：朱熹經常引用程氏此語，例如：「（程子）又曰：『格物窮理，但立誠意以格之，其遲速則在乎人之明暗耳。』又曰：『入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。』又曰：『涵養須用敬，進學則在致知。』」《四書或問》，《景印文淵閣四庫全書》，第 197 冊，卷 2，頁 232：14b-15a。「致知、力行，用功不可偏。偏過一邊，則一邊受病。如程子云：『涵養須用敬，進學則在致知。』分明自作兩腳說，但只要分先後輕重。論先後，當以致知為先；論輕重，當以力行為重。」《朱子語類》，卷 9，頁 148。

³⁴ 案：奧地利的維根斯坦（Wittgenstein Ludwig, 1889-1951）是 20 世紀西方最偉大的分析哲學家之一，其哲學思想很明顯劃分為兩個時期，前期思想可以在 1921 年出版的著作《邏輯哲學論》（*Tractatus Logico-philosophicus*）為代表，後期思想則可以在他逝世後兩年出版的《哲學研究》（*Philosophical Investigations*）為代表，此書在 20 世紀的五、六十年代成為語言哲學的經典，啟發了「日常語言學派」。所謂的「家族相似」是維根斯坦（Wittgenstein Ludwig, 1889-1951）對語言的重要觀念之一。他以為語言就像遊戲一樣，具有許多規則，彼此的規則有許多相似之處，但並沒有一個共通、標準的規則是所有遊戲（語言）都能通用的，有如家族成員，他們之間彼此有許多相似之處，但沒有任何一個完全相同的共同點。本文使用「家族相似」一詞，旨在借維根斯坦的說法作一個比喻性的解釋，有關維氏之說詳〔奧〕維根斯坦（Wittgenstein Ludwig）著，范光棣譯：《哲學研究》（北京：三聯書店，1992 年），頁 67。相關資料

楊簡與輔廣的解經差異也就由此顯現出來。當楊簡使用熟觀、詳觀、熟玩的方式解析詩旨大意時，他所詳細觀讀審酌的是詩文所表現出的「情狀」。所謂「情狀」指的是詩文中所透顯出的人情、事情、物情，或者整體的意旨走向。如其論〈邶風·靜女〉先批評《詩序》：「蓋以是詩居〈北風〉、〈新臺〉之間，故以爲刺。詳觀詩辭又非陳古。鄭《箋》義思貽我以賢美之妃以易無德之夫人，而本詩末章辭情未必其然。」又如論〈王風·采葛〉云：「熟觀〈采葛〉之詩，朋友相好有如此者，人情相愛相念之篤，誠有此。相好相念，非邪非僻，非道而何？」論〈秦風·小戎〉：「是詩婦人閱其君子之從戎，閱而思之，因敘車馬之詳，不以敗聞，故其辭平。衛宏不熟觀本詩情旨，旁推外說，贅矣。」論〈陳風·墓門〉：「詳味詞旨，則《毛詩序》言刺佗情狀著矣。」論〈小雅·何人斯〉：「詳觀是詩，非刺暴公也，刺其從暴公者也。詩人於暴情疏，非所怨也。怨斯人與己情本甚親，今乃與暴相從而譖己，是深可憾者，累章情狀甚著。」論〈周頌·載芟〉：「熟玩始末，其蜡祭之樂歌與？」「熟玩辭情，依然蜡祭之樂歌也。」論〈魯頌·駟〉：「熟觀是頌，殊無追頌情狀，餘頌亦然。」³⁵綜觀上述文字，可知楊簡熟觀、詳玩的重點在於詩辭所表現出來的人情、物理、事理狀態，尤其是人情。

前文言及輔廣有「詩雖本於人情，其言易曉，然全在諷詠」之語，輔氏在「本於人情」之前著一「雖」字，以強調唯有通過諷詠之途，詩義與己意才能夠相融，進而使人興起好善之心，亦即，輔廣解《詩》已然注意到人情，但僅以此爲理解的起點，而楊簡的的詮釋觀點則是從體會人情出發，以眾人皆同的此情此理作爲詮釋的基礎，也就是所謂的「共通感」，³⁶然後由己推及他人，進

另可參〔日〕飯田農著，包羽譯：《維特根斯坦——語言的界線》（石家莊：河北教育出版社，2001年），頁330-332。

³⁵ 以上分見《慈湖詩傳》，卷3，頁44：29a-29b；卷6，頁72：9b-10a；卷9，頁112：5a；卷9，頁121：23a-23b；卷13，頁197：17b-198：18a；卷18，頁298：35b；299：36a；卷19，頁304：2a。

³⁶ 案：陸九淵在青少年時期就領悟到一個重要道理：「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。南海、北海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。」此一頓悟所鑄成的「同心同理」說成爲心學派思想的重要基底，包括明代的王守仁（1472-1529）亦云：「理，一而已矣；心，一而已矣。故聖人無二教，而學者無二學。」陸九淵又說：「心只是一箇心。某之心，吾友之心，上而

而理解詩文意旨，所以，楊簡既以體會人情為起點，也幾乎以此為終點。不過，楊簡在論述人情的時候往往帶有強烈的心學意味，因為詩出於人之常情，而此情正是孔子所謂的「無邪」之情，無邪之情即「道」，即「正心」。³⁷事實上，以人情詮《詩》，不是楊簡的創發，早在北宋時代，歐陽修便已明確提出：

《詩》文雖簡易，然能曲盡人事。而古今人情一也，求《詩》之義者，以人情求之，則不遠矣。³⁸

人情雖然具有共同性或普遍性，但當詮釋者以之作為理解的基礎時，勢必會遭遇適用範圍的問題，特別是，舉證困難，如何證實每一個人思維相同？人情會不會因為階級、性別、民族、文化、教育或生活環境的不同而有所差異？更重要的是，這種以人情解《詩》的方法不僅帶有輕忽文字訓解的傾向，還有失之過簡的可能。因為所熟觀、詳玩的對象是「人情」，而人情作為一種普遍的假設，無法精確地說清其意涵，最後只能用簡單的、籠統的話語來指示。再加上楊簡又往往將人情推至其心學假說（hypothesis），以無邪之思為正情、常情，而人情即正心、本心的體現，如此，表面觀之，楊簡以客觀普遍的「人情」說解詩篇，實際上卻難免失之主觀與抽象。

千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。為學只是理會此。」「為學只是理會此」，楊簡將之用在三百篇的解讀上，自然就會以眾人皆同的情理作為詮釋的基礎。以上陸九淵兩段引文分見〈象山先生行狀〉、〈語錄下〉，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980年），卷33，頁388；卷35，頁444（其中，〈行狀〉出自楊簡之手）。王守仁之文見〈博約說（乙酉）〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），上冊，卷7，頁266。

³⁷ 楊簡：「學者往往疑……聖人所謂無邪者必非常情，所謂無邪是不然。聖言坦夷，無勞穿鑿。無邪者，無邪而已矣，正而已矣。無越乎常情所云也。」〈自序〉，《慈湖詩傳》，卷前，頁5：5a-5b。以〈小雅·漸漸之石〉為例，其中描寫了很多東征之士的各種情狀，楊簡以為此詩「正矣，無邪思也，無邪道也」，又評《詩序》之言：「是詩本無刺王之情，而《序》誣之，不明本詩之正情。不明正情即道，故支離旁說，徒亂後學。」《慈湖詩傳》，卷15，頁241：35b-36a。從人情到常情、正情、無邪之情，以及「道」，這一系列的詞彙，其內涵在楊簡的觀念裡，同屬一物，是聖人傳心的最佳證明，這也使得楊簡的人情帶有很濃重的理學意味。

³⁸ 歐陽修：《詩本義》，《景印文淵閣四庫全書》，第70冊，卷6，頁222：8b-9a。

上述的分析透顯出輔廣與楊簡運用涵詠、詳觀方式解《詩》的差異性。輔廣繼承朱子之說，他也強調涵詠、玩味對讀詩、解義的重要，而且，朱門學者固然批評傳統章句訓解的方式無法掌握詩旨，但其在涵詠的過程中始終未曾拋棄詩文注解，因為這是涵詠的重要步驟。本文在前面引述輔廣稱述程顥閱讀〈衛風·淇奥〉能夠涵咏吟哦，其較完整的文字為：「觀〈大學傳〉曾子所以解此詩首章後六句之說，字義明白而旨意詳備，愈讀愈有意味，此方可謂之善說《詩》。蓋後之說《詩》者，詳於訓詁，則或略於旨意；泥於旨意，則或遺於訓詁。惟曾子則於字義、旨意兩皆極其至也。若程伯子之未嘗章解句釋，與夫並不下一字訓詁，則又非遺其訓詁也。蓋已得其訓詁，而只涵咏吟哦，使人自曉其旨意耳。」³⁹可見涵詠玩味的對象必須兼具訓詁與旨意二者，不可偏廢，這樣才能確保涵詠玩味出來的意義不會失之偏頗。從詮釋的過程來說，朱子與輔廣要求學者嚴謹面對經典，先通過基本的訓詁，再從字義、詞章涵詠玩味全篇的大旨意涵，是以朱門著作往往兼具漢學、宋學二種學術特點。至於楊簡的熟觀、詳玩，其所觀、玩的對象主要是「人情」，而將「文字」放在第二位，堅信眾人之情與我相同，在我心內，如此則訓解的途徑也變得簡捷、便利。乍看之下，輔廣的涵詠、玩味與楊簡的詳觀、熟玩都需要時間的沈澱積累，但真正進入實際解經的過程時，楊簡以「人情」為觀、玩的對象，其實顯得輕易快截得多。若借用佛教的說法，則朱子、輔廣的訓解方式接近漸悟，而楊簡則近乎頓悟。這種漸修與頓悟的解經差異，和朱、陸對倫理主體的不同認知相似：一強調主體對外在規範的服從，一強調主體的自主性、能動性；⁴⁰但落實在解經的層面上，則有客觀與主觀的差別，這也是我們在觀察輔、楊二人解《詩》時可以注意的一個面向。

³⁹ 《詩童子問》，卷2，頁326：6b。

⁴⁰ 有關朱、陸哲學的根本分歧，陳來曾經指出，在對待倫理原則上，朱熹把它誇張為普遍必然的宇宙規律，而陸九淵把它說成為主體先驗的內在本能。陳氏並指出，會出現這種不同，是因為朱學強調倫理主體對外在規範的服從，而陸九淵強調倫理主體的自主性、能動性和意志自由。事實上，正是陸九淵學說中的這種「狂者胸次」，使得朱陸之間在倫理本體問題上發生分歧。詳陳來：《朱熹哲學研究》（北京：中國社會科學出版社，1988年），頁349。

四、主觀與客觀的詮釋差異

涵詠與熟觀的解經方式都賦予解經者部分的解釋權力，他們都把理解當作是一個事件、一個過程，因此意義也是動態建構的多元，而非靜態的一元。意義不是隱藏在作品結構背後的東西，而是就存在於讀者閱讀的過程之中。⁴¹但是到底詮釋主體對文本客體的解釋權力（意義建構的權力）有多少？其範限在哪裡？在這方面，輔廣、楊簡二人的見解與實際表現都出現了差異。從上述涵詠、玩味與詳觀、熟味的相似用法中得知，輔廣在涵詠、玩味時仍抓緊基本的文字訓詁，受到詩文某種程度的拘限，而楊簡在熟觀、詳味時卻直接以人情為解析對象，雖然他並不拋棄文字訓解，且《慈湖詩傳》中出現的基本考證文字比《詩童子問》還多，但受到他對三百篇性質的基本認知與「思無邪」說的預想所牽引，⁴²楊簡在詮解詩文時走向了另一條與輔廣不同的路。這兩條詮釋之路最大的差別之一便是：一較客觀，一較主觀。

如何證明《詩童子問》的解釋比較客觀，而《慈湖詩傳》顯得較為主觀？筆者以為，可以從宋代的學術特點著手，質言之，從宋儒習慣以「理」解《詩》這一現象去考察是合理的方向。用理學、心學來詮解《詩》文是宋代的學術風

⁴¹ 美國的斯坦利·費什（Fish Stanley, 1936-）認為，意義是一種事件，即一種閱讀事件，意義不是那種隱藏在作品結構背後的東西，因而似乎在等待讀者去尋找它，並把它表現出來。相反，一件藝術作品的意義就存在於閱讀者閱讀的過程中，就是閱讀過程本身。他說：「閱讀是一種活動，是一件正在作的事。」因此，閱讀這一行為或活動必須在讀者參與的情況下進行。面對一個文本中的一個句子，人們一般習慣於問「這句話是什麼意思？」但費什認為，應該用「這句話做了什麼」來代替前面的提問。詳〔美〕斯坦利·費什（Fish Stanley）著，文楚安譯：《讀者反應批評：理論與實踐》（北京：中國社會科學出版社，1998年），頁5。斯坦利的說法實際上是一種對閱讀體驗進行的提問，解釋者關注的重點從以往的對作者意圖及文本自身，移轉到了對閱讀者意識及閱讀過程上來。在這種前提之下，語言及文本不再如過去那樣，是解釋者的對象，而是文本連同解釋者在解釋過程中的相互主體性的存在。

⁴² 楊簡：「子曰：『《詩》三百，一言以蔽之，曰：『思無邪。』』學者觀此，往往竊疑三百篇當復有深意，恐不止此，不然則聖言所謂無邪，必非常情所謂無邪。是不然。聖言坦夷，無勞穿鑿，無邪者，無邪而已矣，正而已矣，無越乎常情所云，但未明乎本心者不知此，不信此。知此信此，則易直子諒之心油然而生，則惡可已，則不知手之舞之，足之蹈之。」〈家記二·論詩〉，《慈湖遺書》，卷8，頁293：41a-41b。

尚，漫衍在學術圈中，幾乎無人可完全避免，甚至連「最尊《序》」的范處義也不例外。⁴³這可說是一種「互文」(intertextuality)語境下的解釋方法與結果，時代的風氣、觀念與文本傳統之間的交互影響、滲透等因素，都是造成宋儒以「理」解《詩》的可能原因。⁴⁴從後人的角度來看宋人的解經著作，以「理」解經不只是宋儒詮釋經典的鮮明標誌，也是後人批評他們主觀唯心的常見理由。⁴⁵因此，筆者擬由這些主觀的言論中再去區別相較之下的主、客觀差異，以便由此再觀察輔、楊二人的主觀程度。

以「理」解《詩》作為考察宋儒詮釋方式的標準，難免會遇到一個爭議性的問題：如果詩文本原已具有若干程度的理學意涵，或者某一段經文在詮釋的過程中早已經被前人賦予了抽象的、內在的形而上意義，此時，宋儒的解釋固然深化了詮釋的內容，是否仍可以稱之為新義？⁴⁶在此，筆者將問題單純化，

⁴³ 《四庫全書·詩補傳三十卷提要》：「南渡之初，最攻《序》者鄭樵，最尊《序》者則處義矣。」《四庫全書總目》，第1冊，頁337：16b-338：17a。案：范處義採取主觀體會的方式解析詩篇，在論述時有時也會流露出理學家之思路與語言，如其對〈詩大序〉「正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩」之解釋：「蓋詩原於人心之誠正，無一毫之私偽。……蓋詩本於誠正，故正聲入乎耳，而善端油然動於中。……彼人倫有陷於薄者，聞詩人所陳人倫之懿，必能相率而歸於厚矣。上而感格於君心，……下而感格於庶民……。」這種理學說教型的言論在《詩補傳》中不是偶一為之。又如〈檜風·素冠〉之《序》言「不能三年」，范處義的解釋是：「聖人之言本諸天理，切於人心……，失其本心，是誠可刺也。」言天理人心，這更是理學家常用的語彙了。以上引文分見范處義：《詩補傳》，[清]徐乾學等輯，納蘭成德校刊：《通志堂經解》（臺北：漢京文化事業公司，1980年），第17冊，卷1，頁10167：6a-6b；卷13，頁10272：4b。

⁴⁴ 根據法國學者茱莉亞·克里斯多娃(Julia Kristeva, 1941-)的解析符號學，任何文本無法獨立產生，每一個文本都是其他文本的亞文本或互文本。個別文本是從社會、文化等因素構成的「大文本」中衍生的，它們之間有共同母體(matrix)，因而它們之間可以相互參照。詳羅婷：《克里斯多娃》（臺北：生智文化事業公司，2002年），頁112-143。

⁴⁵ 一般認為，唯心主義(idealism)可以區分為主觀唯心主義和客觀唯心主義，前者把世界的本原歸結為個人的主觀感覺或意識，如陸九淵、王陽明，後者把世界的本原歸結為某種離開物質世界、不依賴於個人意識而獨立存在的精神實體，如朱熹。詳陶德麟：〈唯心主義〉，<http://cpedia.lib.pu.edu.tw/libsw.lib.pu.edu.tw:2048/Content.asp?ID=57644&Query=1>，本文使用「主觀唯心」之詞，只是泛稱，不涉及唯心主義內部的兩種區別。

⁴⁶ 例如〈大雅·文王〉「上天之載，無聲無臭」、〈周頌·維天之命〉「維天之命，於穆不

把輔廣、楊簡二人的論《詩》文字中凡是帶有天理、天道、人性……等抽象、內在的形上意涵者，一律視為以「理」解《詩》的範圍，藉以從數據與內容上比較兩人解《詩》態度與風格的差異。

輔廣的《詩童子問》雖然受到體例的影響，未曾針對三百篇的詩句作全面的梳理、注解，只針對朱子之說不夠完盡之處予以補充、申述，但即使如此，其中仍有高達 43 處以「理」解《詩》的段落；就出現的比重來說，二〈雅〉較多，尤其是〈大雅〉有 8 篇 12 處，佔了〈大雅〉31 篇中的 25.8%；其次是〈小雅〉，有 10 篇 13 處，佔了〈小雅〉74 篇中的 13.51%。⁴⁷至於〈國風〉則有 13 篇 14 處，〈頌〉詩有 4 篇 4 處。⁴⁸

在楊簡方面，如前所言，今本《慈湖詩傳》258 篇解詩文字中以「心」解詩的篇目共 67 篇，超過四分之一。其中以〈大雅〉與三〈頌〉較為集中，扣除亡佚的篇章，現存《慈湖詩傳》中〈大雅〉剩 13 篇，三〈頌〉有 36 篇，而楊簡在這流傳的 49 篇中，以心學之說來詮解的地方共計 24 篇，其比例為 48.97%，接近五成；分開而言，13 篇〈大雅〉中，有 10 篇充滿心學解釋，比例為 76.9%，36 篇〈頌〉詩中，有 14 篇以心學進行詮解，比例為 38.8%，⁴⁹若再加上那些不

已」，以及《大學》、《中庸》引用詩句作為說理的旁證，在引證的過程中使這些詩句沾染了形而上的哲學色彩。

⁴⁷ 這裡的比例是從篇數而言，因為輔廣有不少以「理」解《詩》的說法重複出現在同一篇詩中，扣除重複者，《詩童子問》以「理」說〈雅〉詩的篇章，共計〈小雅〉有 10 篇：〈四牡〉、〈皇皇者華〉、〈常棣〉、〈鶴鳴〉、〈我行其野〉、〈節南山〉、〈雨無正〉、〈小弁〉、〈巷伯〉、〈谷風〉；〈大雅〉有 8 篇：〈文王〉、〈大明〉、〈緜〉、〈皇矣〉、〈下武〉、〈蕩〉、〈桑柔〉、〈烝民〉。

⁴⁸ 〈國風〉包括：〈召南·騶虞〉，卷 1，頁 316：17b-18a；卷 1，頁 317：18a；〈邶風·式微〉卷 1，頁 321：26b；〈鄘風·蝦蟆〉，卷 2，頁 325：4b；〈鄘風·相鼠〉，卷 2，頁 325：4b；〈鄘風·載馳〉，卷 2，頁 326：5b-6a；〈王風·黍離〉，卷 2，頁 329：12a；〈鄭風·緇衣〉，卷 2，頁 331：15b；〈鄭風·羔裘〉，卷 2，頁 331：16b-332：17a；〈鄭風·褰裳〉，卷 2，頁 332：18b；〈鄭風·野有蔓草〉，卷 2，頁 333：20a；〈齊風·雞鳴〉，卷 2，頁 334：21a；〈齊風·甫田〉，卷 2，頁 334：22b；〈陳風·墓門〉，卷 3，頁 344：12a。〈頌〉詩則有：〈周頌〉之〈昊天有成命〉，卷 8，頁 408：4a；〈我將〉，卷 8，頁 408：4a；〈敬之〉，卷 8，頁 412：11b；〈商頌〉之〈長發〉，卷 8，頁 417：21a。

⁴⁹ 案：《慈湖詩傳》以心學詮釋〈大雅〉與三〈頌〉的有：〈大雅〉之〈文王〉、〈大明〉、

見心學、理學術語，但仍具涵心學、理學意味的文字，則楊簡以「理」解《詩》的比例將會更高。因此，無論從總數還是比例上還看，楊簡賦予三百篇理學色彩的程度是高於輔廣的。

若進一步觀察《詩童子問》與《慈湖詩傳》的具體內容，則輔、楊二氏的詮釋風格更能明顯地反映出來。

細審《詩童子問》那些以「理」解《詩》的言論，可以發現輔廣多半是以論評的方式來告訴讀者詩文中蘊含了哪一些理學的意味，以及和修身、成德有關之處。所謂以「論評」的方式來詮解詩文，是指輔廣在論述詩文意旨的過程中，慣於用理學家現成既有的觀念、名詞套用在這些詩文上面，然後藉以說明合天理、順人欲之間的不同後果。此外，輔廣的詮解篇幅絕大多數顯得短小，再加上心中對於這些理學概念已經有了定見，因此沒有對經文多作發揮。輔廣的評論角度大概集中在幾個理學的範疇（category）：強調天理／人欲（或者用「理／氣」、「理／欲」來表示）的分別；論修身的「誠敬」作用；論「理」；點出人情發動之初，其善惡根源的歧異等四項，其中又以前兩項為主，後兩項為輔。⁵⁰這些範疇都是宋代理學家最熟悉、最常使用的概念。也就因為如此，輔廣在使用這些概念、範疇來詮解詩文時，自然只能襲用而不能多所發明。如其論〈鄘風·蟋蟀〉云：「男女之欲人所不能無也，要當有以制之，無以制之則失其貞信之節而有害於天理之正。道即是理，理即是命，以道制欲則能順命。去其人欲，則能循乎天理矣。」論〈王風·黍離〉：「久而不忘者，天理之有常也。暴集旋湍者，人欲之無定也。情得其正，則自然久而不忘矣。」論〈陳風·墓門〉：「人之為惡，初動於隱微之中，由有懼人之知之心，至於公然形肆於外則已無所忌憚矣。」論〈小雅·鶴鳴〉云：「鶴鳴於九臯而聲聞於野，言誠之不可揜也，所以風王之誠身也；魚潛於淵而或在於渚，言理之無定在也，所以風王之明善也；園有樹檀而其下維蘄，言愛當知其惡也；他山之石而可以為錯，言憎當知其善，所以風王力去其私欲之蔽也。夫必能去私欲之蔽，然後可以明善

〈絲〉、〈旱麓〉、〈思齊〉、〈皇矣〉、〈下武〉、〈文王有聲〉、〈既醉〉、〈假樂〉；〈周頌〉之〈維天之命〉、〈維清〉、〈天作〉、〈昊天有成命〉、〈時邁〉、〈思文〉、〈雖〉、〈賁〉；〈魯頌〉之〈駉〉、〈泮水〉、〈閟宮〉；〈商頌〉之〈那〉、〈長發〉、〈殷武〉。

⁵⁰ 強調天理／人欲（或者用「理／氣」、「理／欲」來表示）的分別共計 10 處；論修身的「誠敬」作用共計 11 處；論「理」之說共計 6 處；點出人情發動之初，其善惡根源的歧異共計 4 處。

而誠身，此其序，則由大以至小也。」說〈大雅·大明〉：「昭事上帝，言文王之敬洞洞屬屬，終日對越上帝也。如此則盛大之福自然來集，而文王之敬，直上直下，更無回曲之時。所以又能受四方來附之國也，一有回曲，則此心便息，此理便絕，天人上下皆不相管攝矣。」⁵¹從輔廣所使用的這些理學概念與範疇，可見他完全繼承了朱子的學說，重在天理、人欲之別，重視三百篇對讀者的修身作用，以及辨明天理之「理」等切要之處。如果和《詩集傳》相比，則輔廣以「理」解《詩》之處超出朱子甚多，⁵²但就其運用的理學意涵來說，則仍在朱學的範疇內，未有突破，謹慎遵守師門教誨。

至於楊簡的解經風格則和陸學的學風一樣，注重本心的發明，注重讀者對經典的體會，給讀者以更多的詮釋空間，自然在詮解的過程中容易見出其個人的意見。就《詩經》而言，楊簡賦予三百篇最強烈的理學色彩之說當然莫過於他對「心」的體悟。如論〈邶風·雄雉〉云：「夫由本心以往則正而已，無意無欲。不由本心而支焉，則離正而入邪，離無意無欲之正而入于淫欲。淫欲則有所求矣，此其末流致害雖多，而忤之本義支而已矣。禹曰：『安，汝止。』人之本心自靜止安止而應，雖有視聽言動如四時之錯行，如日月之代明，如水鑑之中，萬物畢見而非動也。」⁵³人心的特性是靜止不動的，本無意欲，清明如水如鏡，可映照萬物，明萬物之理。若有波動，則離正而入於邪；有了意欲，即無法明理。這就是楊簡對「心」的體悟，亦可謂為其心學系統中最鮮明的本心之說。和傳統儒家道德實踐、創發能動之心絕異，楊簡強調心之靜止、虛靈一面之特性，較為接近佛、道二家的「心」學型態，尤其是佛家。⁵⁴

又如楊簡論〈小雅·楚楚者茨〉「神保聿歸」云：「鄭謂歸於天，非也。鄭不知神所歸也。然則，神何歸也？曰無往而非歸也。知心則知神矣，此心無體，孔子猶曰莫知其鄉，而康成曰歸天，陋甚矣。孔子曰：『孝弟之至通於神明，光於四海，無所不通。』又曰：『哀樂相生。』是故正明目而視之，不可得而見也；

⁵¹ 以上分見《詩童子問》，卷2，頁325：4b；329：12a；卷3，頁344：12a；卷4，頁359：20b；卷6，頁382：4a。

⁵² 根據筆者的統計，針對三百篇作全面疏釋的《詩集傳》，以「理」解《詩》的言論大約有27處，《詩童子問》只針對部分的篇章作大要式的概論，卻高達41處，顯見輔廣在詮釋詩篇時，對於理學的運用，比起朱子更顯開放。

⁵³ 《慈湖詩傳》，卷3，頁36：12a-12b。

⁵⁴ 有關楊簡的「心」之意涵，詳張念誠：《楊簡心、經學問題的義理考察》，頁72-97。

傾耳而聽之，不可得而聞也。又曰：『風霜雨露無非教也，庶物露生無非教也。』學者悟何思何慮之心，則不疾而速，不行而至。人皆具此神，無死生之異，無往來之殊矣。」⁵⁵「神」的性質與「心」的性質相同，都是無體，不知所歸，卻又通於四海、萬物。很明顯地，這裡的「心」帶有強烈的形而上意味，它不是實體性的物質，也和儒家具主體性、創造性的心不同。⁵⁶然而，畢竟《慈湖詩傳》主要是詮解三百篇，並不是楊簡用以闡述其心學思想的哲學性論著，因此在書中述及其對「心」的體悟時，仍然有所保留，似顯不夠暢快。雖然，《慈湖詩傳》始終擺脫不掉楊簡的心學系統假說，即他的「心善意害」說。

依楊簡之見，本心既然是至靈、至神、自明、自安靜、自光大，即是絕對的至善，只要吾人能永遠保持此心的光明、神靈、澄清、靜止，則能明萬理、體至道。同樣地，人生之惡即由本心的不光明、不安靜而起，原本安靜靈明的本心遭到混濁、蔽遮、染污，惡便由此產生。⁵⁷這種心善意害的論調，即因意之「動」、「起」而使吾人誤入歧途、迷失本心之說，在《慈湖詩傳》中成了楊簡說《詩》的一大特點。如其論〈衛風·氓〉云：「〈氓〉詩悔過反正，可美之道也。聖經，明道之書也。深知夫人心即道，故曰道心。意動情遷始失其道，一能反正即復道心。」論〈鄭風·將仲子〉云：「人心本善、本正，人心即道，故曰道心。因物有遷，意動而昏，始亂始雜。」論〈檜風·隰有萇楚〉云：「人心自善，人心自神，人心即道，故曰道心。雖長而知男女之道生於正情，不動私意，則〈歸妹〉天地之大義也，自無淫慾，如天地綱緼，如水鑑中之影像。」⁵⁸此處以〈風〉詩為例，而更多類此之言論表現在二〈雅〉與三〈頌〉，⁵⁹其中，〈周

⁵⁵ 《慈湖詩傳》，卷 14，頁 217：16a-16b。

⁵⁶ 楊簡有關「心」的論述主要見於《慈湖遺書》，如云：「人皆有是心，是心皆虛明無體，無體則無際畔，天地萬物盡在吾虛明無體之中變化萬狀，而吾虛明無體者常一也。此虛明無體者，動如此，靜如此；晝如此，夜如此；生如此，死如此。」〈永堂記〉，《慈湖遺書》，卷 2，頁 210：38a。

⁵⁷ 關於楊簡的「心善意害說」，詳張念誠：《楊簡心、經學問題的義理考察》，頁 25-51。

⁵⁸ 分見《慈湖詩傳》，卷 5，頁 64：14b-15a；卷 6，頁 74：14b；卷 9，頁 125：31b。

⁵⁹ 分見〈小雅·伐木〉，卷 11，頁 146：6b；〈大雅·文王〉，卷 16，頁 243：2a-244：4a、〈思齊〉，卷 16，頁 256：29b-257：30a、〈皇矣〉，卷 16，頁 260：37b-261：38a、〈下武〉，卷 16，頁 264：44b-45b、〈既醉〉，卷 17，頁 272：8a-8b；〈周頌·維清〉，卷 18，頁 282：3b-283：4b、〈天作〉，卷 18，頁 284：7b、〈昊天有成命〉，卷 18，頁 285：8b-9a、〈思文〉，卷 18，頁 287：13a-13b、〈魯頌·泂水〉，卷 19，頁 307：8b、〈商頌·

頌·昊天有成命〉的詮解頗具代表性：

凡二后之心夙夜念慮云為動靜，無非所以成天命也。是基命之心，寬宥精密，其寬宥廣大而無外，其精密無思而無為。蓋人心即道，故曰道心。此心無體而神用無窮，有體則有限量，故曰寬宥。有體則可知，無體則不可知，故曰精密。人皆有此心，動乎意則昏，昏則蔽，蔽則立我立私不宥不密。二后不動乎意，即禹之安汝止，動靜云為，如天地之變化，日月之照臨，無所不思而非動乎意也，無所不為而非動乎意也。……意消而道心自明，心明而時措自宜。舜命禹曰道心惟微，惟精惟一，允執厥中。惟精一則中矣，此聖人緝熙之功也。單，盡也。有一念慮動乎意，則猶未單厥心也，有一云為未中乎節，則猶未單厥心也。人心本廣大清明，無所不照，微有所蔽，則亦微有所不盡。苟有所不盡，則於靖安天下之功亦有所不盡。二后單厥心，故其靖安之功霈然有餘裕。⁶⁰

此心的狀態「無思無為」，「無體而神用無窮」，一旦動乎意，則昏蔽。只要取消此意，則道心自明，心體也就廣大清明，無所不照、無所不察了。⁶¹這些言論幾乎可以看成是楊簡的心學講義，而不是他對〈昊天有成命〉的訓解，而且，其內容可以視作楊簡的「發明」，與輔廣的繼承朱子之說，用論評的角度來解釋詩文之方式迥不相侔。輔氏重繼承與評論，楊氏主發明和闡揚，其間的主觀性差異自然可見。

除了這類發揮個人的心學之說，對詩文進行總體的意旨詮釋之外，楊簡有時甚至使用理學的角度來解釋個別的字句，如論〈大雅·大明〉「覩天之妹」云：「大姒盛德配天，天使配文王。文王為天子，則王后非天妹乎？覩者，灼見也，灼見大姒之為天妹也。《說文》謂『覩，譬喻。』許慎不明天人之一致也，何以喻為心疑而強為之說也。作人見，曷為譬喻？人心，無私之心也。大姒寤寐思

長發》，卷 20，頁 317：9b-318：10b。

⁶⁰ 《慈湖詩傳》，卷 18，頁 285：8a-9a。

⁶¹ 或謂《慈湖詩傳》最精通的就是道心的發掘，如趙玉強云：「在《慈湖詩傳》中，楊簡最擅長從那些可以揭示出人某一方面的善良品性或是能反映出某種儒家倫理道德的詩篇中來發現道心。」《慈湖詩傳：心學闡釋的詩經學》（杭州：浙江大學博士論文，2009 年 9 月），頁 92。

求淑女以配君子，此天地無私之心也。無私即道心，後學不知道，不悟中庸之心即天道，故自昏自蔽自棄，而又疑大姒非天之妹。」⁶²楊簡的見解來自於他對大姒的理解，從大姒在〈周南〉裡表現出一種無私的天心、天道，故斷定其德足以匹配文王。在這種邏輯的推導下，許慎（約 58-147）之說自然不必信，也不可信。由此可知，楊簡對於詩文的訓解與傳統漢學家有絕大的差異，與宋學家也有所不同。他走的不是一般訓詁的路徑，也不是從詩文大意上反思單詞的解釋，而是在推敲之餘，加上了個人的心學設想，所以僅從「覲」有「見」字旁便得出「灼見」之說，這或許會讓訓詁學者難以接受。基本上，許慎的解釋真實地反映了漢代今古文學家之說，《韓詩》「覲」作「磬」，並云：「譬也。」《毛傳》也說：「覲，磬也。」段玉裁以為許慎的解釋乃「以今語釋古語」。⁶³按照毛、韓二家之說，「覲天」作「如天」解，「覲天之妹」指的是大姒為人間罕見的有德有色之人，猶如上天之女。⁶⁴楊簡採用心學式的詮釋方法，固然顯得自由自在，但僅依靠先天自然明白的清淨本心、善良本性，當然無法解決那些複雜繁瑣的章句名物、典謨制度。

若從以「理」解《詩》的角度來看輔、楊二氏的解經風格，二人大概承繼了朱、陸二人的治學態度，一嚴謹，一自由。前者運用論評的方式，將理學觀念納入經文之中，整體而言，以繼承、沿用、申論朱子的思想較多。後者重在「發明」，重在闡述自己心學的體悟，處處凸顯個人的鮮明意見。從詮釋的角度來說，二人似乎呈現一種對比，輔廣作為忠實的繼承者，對朱子的意見亦步亦趨，不敢多所溢出，而楊簡則勇於發抒己意，使其書充滿心學風味。表面看來，輔廣是客觀的解《詩》者，楊簡則顯得極為主觀。然而，此處必須特別指出的是，隨著讀者視角的轉移調整，輔、楊二氏的主客觀仍然存在著相反判斷的可能性。首先是，輔廣謹守朱子之說，《詩童子問》的著述動機與解釋重心在於對《詩集傳》的補充與申述，所以其客觀僅止於對朱子《詩集傳》而言，未必能

⁶² 《慈湖詩傳》，卷 16，頁 246：9a。

⁶³ 《韓詩》之說見〔唐〕陸德明：《經典釋文》（臺北：學海出版社，1988 年），上冊，卷 7，頁 90：2a。段玉裁之語見〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注：《說文解字》（臺北：黎明文化公司，1974 年），八篇上，頁 375：22b。

⁶⁴ 相關解釋可詳〔清〕馬瑞辰著，陳金生點校：《毛詩傳箋通釋》（北京：中華書局，2004 年），下冊，頁 805；〔清〕胡承珙著，郭荃之點校：《毛詩後箋》（合肥：黃山書社，1999 年），下冊，頁 1229-1231。

貼緊三百篇。假設詮釋的基礎本身就有已經有所偏頗，則輔廣之說必然也跟著受到影響。因此，從這個角度來說，若要批評《詩童子問》過於主觀，似乎也可以成立。其次，楊簡在詮解詩文的過程中，雖然受到其心學系統架構所牽引，心學的體悟、闡述之說佈滿全書，但從哲學詮釋學（philosophical hermeneutics）的角度而言，在詮釋的過程中，詮釋者對詮釋對象最感興致與關切的議題，其實也正是他對詮釋對象的一種「期待」，讀者總是帶著某種程度的期待進入文本、閱讀文本、理解文本的，每一次的理解與詮釋都是一種「期待」，是詮釋者帶著某種特殊的期待（前見、前理解）來閱讀、理解文本的。詮釋主體對於文本能有某種理解，是因為出現了符合其期待的意義，如果期待落空，那麼詮釋者也會跟著修正那先有的期待，就在不斷地「修正期待」、「進入文本」的反覆過程中，逐漸地接近目的地，理解文本。⁶⁵根據這樣的理論，楊簡的以心詮《詩》或許是出之以冷靜、客觀的態度，至少，心學派的讀者並不會認為《慈湖詩傳》充滿了主觀意必的解釋。

楊簡對詩文的期待、關注，充分體現在《慈湖詩傳》中，其詮解詩篇固然予人主觀的印象，但是對於經典之嶄新的、可開發的意涵之闡論，卻有可能發揮啓導後學的作用。相對之下，輔廣雖然表面顯得較為客觀，但其在詮釋的過程中，似乎缺少了一個詮釋者應該有的獨自的視域，他是帶著朱子的視域來進入文本的，其工作是為朱子的《詩》學觀點進行再詮釋，當然，以輔廣的立場，闡揚師說絕對是無可旁貸的責任。

五、結語

輔廣與楊簡《詩經》學的共同特徵是展現了理學的觀點與內涵，傳統解釋與訓詁方法在其著作中不被重視。在論述過程中，理學的論題與觀念屢屢出現

⁶⁵ 在加達默爾看來，理解可說是一種「籌劃」：「誰想理解某個文本，誰總是在完成一種籌劃。一當某個最初的意義在文本中出現了，那麼解釋者就為整個文本預先籌劃了某種意義。一種這樣的最初意義之所以又出現，只是因為我們帶著對某種特殊意義的期待去讀文本。做出這樣一種預先的籌劃——這當然不斷地根據繼續進入意義而出現的東西被修改——就是對這裡存在的東西的理解。」〔德〕加達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，上卷，頁345。

於兩人的解經文字裡，這不僅是宋代學術風氣的影響，更重要的是出身背景影響到其解釋方法與內容，但是兩人的差異還是顯而易見的。

輔廣承襲朱熹對知識體系的偏重，試圖在論述中維護解釋的證據效力與合理性，並且能以文本為重心，針對性地提出《詩經》學見解。對輔廣來說，《詩經》學的傳統解釋可以被拋棄，但是《詩經》的神聖性卻必須絕對地尊重。也就是說，《詩經》是讀者體察聖人之心的重要憑藉，因此「正確」地理解《詩經》是繼承大道的重要方法。

楊簡心學在天人關係上能突破儒家傳統的倫理思路，而以人釋天，將三才歸一，用「心」統一世界，以此而擺脫「理」的統轄，這一部分非陸九淵所能拘限，也因此而使得心學理論在其手上有了更充分的拓展。⁶⁶面對經典，楊簡承襲陸九淵的意見，以為經典的最高作用不過是印證本心之道。在此前提之下，解釋經典必須捨棄傳統，使其成為闡發一己心性、印證體悟的一種方式。所以，楊簡對於《詩經》的解釋，所探求的不是《詩經》文本的意義，而是藉著文本抒發自我所得。由此可見，宋代經學研究雖然有理學化的趨向，但是不同派別下的學者對於經典解釋的動機與期望，迥然有異。⁶⁷

在西方，以德里達（Jacques Derrida, 1930-2004）為主要宣導者的解構主義者認為，世上不存在任何客觀本質的意義，語言和文本也沒有固定的意義，只能在不同的語境中被不斷地闡釋，產生出不同的意義。解構主義者強調所有的理解均是誤解，所有的閱讀均是誤讀（misreading），誤讀是洞見，是創造性的叛逆，其目的是擴大文本的闡釋空間，促進意義的增值。⁶⁸借用此一理論，我們要說，輔廣追求的是緊跟原典，但此處所謂緊跟原典即是緊跟朱子《詩集傳》，只要想到朱子的淫詩論是一種理學家視域下的理解，也可以稱為一種誤讀，就可知輔廣再怎麼尊重《詩經》的神聖性，再怎麼追求「正確」地理解，依然難逃誤讀之批評。另一方面，楊簡賦予許多詩篇以心學意義，對於某些讀者而言，

⁶⁶ 劉宗賢：〈楊簡與陸九淵〉，《中國哲學史》1996年第4期，頁85。

⁶⁷ 當然，宋儒擅長以理解《詩》，這樣的特色不見得能引起廣泛的正面迴響，明儒楊慎（1488-1559）就如此評道：「唐人詩主情，去三百篇近；宋人詩主理，去三百篇卻遠矣。匪惟作詩也，其解詩亦然。」《升庵集》，《景印文淵閣四庫全書》，第1270冊，卷58，頁545：14b。這樣的評語應該也反映了許多後世讀者的意見。

⁶⁸ 姜智芹：〈經典詮釋的無限可能性與限定性〉，《雲南社會科學》2007年第3期，頁130。

這更只能說是一種誤讀，但對於心學家來說，沒有所謂正解或誤讀的問題，只在乎延伸性的解釋能發揮多少端正人心的效果。

熟悉《詩經》漢學的讀者，面對輔廣與楊簡之作，都可以感受到視野之轉變，但輔廣的知識經驗主要是來自朱子，《詩童子問》把自己打造成《詩集傳》的附屬品，故其成就高低必須由《詩集傳》來決定；《慈湖詩傳》的價值信念主要是來自心學與三百篇自身，楊簡可謂全新地開闢了《詩經》的詮釋局面；這是研《詩》之士在為兩書尋求《詩經》學史上的定位與意義時，可以斟酌思考之處。

引用文獻

- 王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 包遵信：「《陸九淵集》」條，「中國百科網」<http://www.chinabaike.com/article/sort0525/sort0543/2007/20070801157098.html>。
- 朱熹：《四書或問》，收入《景印文淵閣四庫全書》第197冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 朱傑人：《朱子全書·前言》，收入朱傑人、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。
- 呂祖謙：《呂氏家塾讀詩記》，收入中國詩經學會編：《詩經要籍集成》第6-7冊，北京：學苑出版社，2002年。
- 呂喬年編：《麗澤論說集錄》，收入《景印文淵閣四庫全書》第703冊，臺北：臺灣商務印書館，1985年。
- 紀昀等：《四庫全書總目》，臺北：藝文印書館，1974年。
- ：《四庫全書簡明目錄》，上海：上海古籍出版社，1985年。
- 范處義：《詩補傳》，收入徐乾學等輯，納蘭成德校刊：《通志堂經解》第17冊，臺北：漢京文化事業公司，1980年。
- 胡承珙著，郭荃之點校：《毛詩後箋》，合肥：黃山書社，1999年。
- 姜智芹：〈經典詮釋的無限可能性與限定性〉，《雲南社會科學》，2007年第3期，頁128-131。
- 馬瑞辰著，陳金生點校：《毛詩傳箋通釋》，北京：中華書局，2004年。
- 貢華南：〈物的到來如何可能？——中國傳統思想世界中「物」及其通達〉，《人文雜誌》，2007年2期，頁14-21。
- 許慎著，段玉裁注：《說文解字》，臺北：黎明文化公司，1974年。
- 陸德明：《經典釋文》，臺北：學海出版社，1988年。
- 陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年。
- 陳來：《朱熹哲學研究》，北京：中國社會科學出版社，1988年。
- 張念誠：《楊簡心、經學問題的義理考察》，桃園：中央大學中國文學研究所博士論文，2003年。
- 陶德麟：〈唯心主義〉，<http://cpedia.lib.pu.edu.tw/libsw.lib.pu.edu.tw:2048/>

Content.asp?ID=57644& Query=。

程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，1981年。

黃宗羲原著，全祖望補修：《宋元學案》，北京：中華書局，1986年。

黃忠慎：《嚴粲詩緝新探》，臺北：文史哲出版社，2008年。

_____：〈心學語境下的《詩經》詮釋——楊簡《慈湖詩傳》析論〉，《東吳中文學報》第19期，2010年5月，頁231-254。

_____：〈輔廣《詩童子問》新論〉，《臺大中文學報》第32期，2010年6月，頁325-358。

猶家仲：《詩經的解釋學研究》，桂林：廣西師範大學出版，2005年。

楊簡：《慈湖詩傳》，收入《景印文淵閣四庫全書》第73冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

_____：《慈湖遺書》，《四明叢書》約園刊本，臺北：新文豐出版公司，1988年。

楊慎：《升庵集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1270冊，臺北：臺灣商務印書館，1985年。

趙燦鵬：〈宋儒楊慈湖著述考錄〉，《書目季刊》39卷4期，2006年3月，頁17-38。

趙玉強：《慈湖詩傳：心學闡釋的詩經學》，杭州：浙江大學博士論文，2009年。

輔廣：《詩童子問》，收入《景印文淵閣四庫全書》第74冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

蔡方鹿：《朱熹與中國文化》，貴陽：貴州人民出版社，2000年。

歐陽修：《詩本義》，收入《景印文淵閣四庫全書》第70冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987年。

劉宗賢：〈楊簡與陸九淵〉，《中國哲學史》，1996年第4期，頁83-88。

戴維：《詩經研究史》，長沙：湖南教育出版社，2001年。

藍鼎元：《棉陽學準》，收入《叢書集成三編》第24冊，臺北：新文豐出版社，1997年。

羅婷：《克里斯多娃》，臺北：生智文化事業公司，2002年。

〔日〕飯田農著，包羽譯：《維特根斯坦——語言的界線》，石家莊：河北教育

出版社，2001 年。

〔德〕加達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，上海：上海譯文出版社，2004 年。

〔美〕斯坦利·費什（Fish Stanley）著，文楚安譯：《讀者反應批評：理論與實踐》，北京：中國社會科學出版社，1998 年。

〔奧〕維根斯坦（Wittgenstein Ludwig）著，范光棣譯：《哲學研究》，北京：三聯書店，1992 年。

A Comparative Discourse Between Fu Guang's *Shi Tong Zi Wen* and Yang Jian's *Ci Hu Shi Zhuan* : Explaining the Classical Approach, Attitude and Style as the Core of the Study

Huang, Chung-shen*

[Abstract]

In the Song Dynasty, the *Shi Jing* Studies appeared the phenomenon of the Neo-Confucianism comment, there are some school distinction and dispute of study step, their standpoint differences show on the methods and contents in explanation. That demonstrates Classics text itself possesses open structure.

Fu Guang and Yang Jian are the master of the Southern Song Dynasty Neo-Confucianism Zhu Xi and Lu Jiu Yuan's outstanding students. Zhu Xi and Lu Jiu Yuan have two different views of Neo-Confucianism and scholarship orientation. Fu Guang and Yang Jian also presents the different *Shi Jing* Studies characteristics. This paper studies Fu and Yang's methods and attitude of *Shi Jing* interpretation, concern about their process and system of annotation, from here, we can find how did they construct the intention of poems. Finally, this dissertation pointed out that the value of *Shi Tong Zi Wen* must be determined by *Shi Ji Zhuan*, *Ci Hu Shi Zhuan* opened a new way to create the situation of the *Shi Jing*'s interpretation. When the scholars research into the position and significance of the two books, they can deliberate from this aspect .

Keywords: Fu Guang, *Shi Tong Zi Wen*, Yang Jian, *Ci Hu Shi Zhuan*, Neo-Confucianism

* Professor, Department of Chinese, National Chang-hua University of Education.

