

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

倫理神話的形構——以《毛傳鄭箋》的詮釋體系析論經學運
作的形式與意義

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC93-2411-H-002-076-

執行期間：93年08月01日至94年07月31日

執行單位：國立臺灣大學中國文學系暨研究所

計畫主持人：陳志信

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 94 年 10 月 30 日

一、中英文摘要

摘要：

經學非但是一門傳習已久的學問，更被歷代士子視作是足以引領人生邁向圓滿境地的知識活動；面對這淵遠流長且曾對人類生活起深廣影響的學術，解讀其操作方式、生成效果乃至文化意涵，自然是極富研究價值的人文議題。本文以漢代經學代表作之一的《毛詩鄭箋》為論述對象，用以觀察經學的運作模式與意義所在；在卡西勒（Ernst Cassirer,1874-1945）的語言學論述、坎伯（Joseph Campbell,1904-1987）的神話學理論，以及海德格（Martin Heidegger,1889-1976）的藝術品鑑賞進路的先後啟發下，我們發現：在由《詩序》、《毛傳》與《鄭箋》所交織勾聯成的這套詩說中，一種力圖鎔鑄詩、史、禮於一體的經學體系大抵成立；藉由將詩史化、將史詩化的詮釋策略，及由興筆之詮說所開展出的禮義論述，這批漢儒們勾勒出一套尚稱完備的倫理世界圖像。透過本文的討論，注經之學奠基於隱喻（metaphor）意蘊之開掘的基本形式，及其在引導文化發展面向上所起的微妙作用，或能得到某種具啟示作用的解說。

關鍵詞：經學、神話、隱喻、詩序、毛傳、鄭箋

Abstract：

Jingxue 經學 is not only a subject learned and passed down from generation to generation but also taken by the traditional intelligentsia as an important kind of action knowledge that guides people toward happy life. To such a field of study that has so profound and long development and broad influence to people's life, it must be worth of if we look at the way it operates, the effect it brings about and the cultural representation it has. In order to explore the way and significance in the operation of Jingxue I take the Chinese Classics named 'Mao-shi Zheng-Jian' 毛詩鄭箋 as the main subject to be analyzed and introduce Ernst Cassirer's (1874-1945) linguistic discourse, Martin Heidegger's (1889-1976) approach of art appreciation, Joseph Campbell's (1904-1987) theory of myth as methods. Through this way I find that commentaries proposed in 'Shi-xu' 詩序, 'Mao-zhuan' 毛傳 and 'Zheng-jian' 鄭箋 form a suite of commentary system that fuses history, poetry, and etiquette into a systematic whole. Through the bi-direction interpretation between history and poetry, that expounding poetry with history and look at the history with poetry, and Xing-bi's 興筆 way of discussion on propriety and justice, scholars of Han Dynasty formed a huge, complicated image of ethical world. In this article I expect to provide a kind of enlightening explanation what the primary approach of Chinese classics exegesis, that bases on the extraction of the meanings of metaphorical terms, is and how it affected the development of Chinese culture.

Key words： Jingxue, Myth, metaphor, Shi-xu, Mao-zhuan, Zeng-jian

二、報告內容

(一) 前言

此次國科會專題研究計劃〈倫理神話的形構——以《毛詩鄭箋》的詮釋體系析論經學運作的形式與意義〉，屬於將經學置於文化面向上所作的研究：我們嘗試把儒者注經的行為，視為某種透過隱喻符號之解讀以圖開釋經典意蘊的文化活動；藉由奠基《毛詩鄭箋》這部注解的論述，我們依序考掘了經師對待經典的特定視角與立場、先儒進行注疏活動的策略與模式，乃至該活動於文化傳承面上的特殊意義等學術議題。

(二) 研究目的

詮釋經典的注經活動，乃傳統文化領域中至為重要、且備受尊崇的一項攸遠學門；是以欲瞭解在文化傳承過程中學術活動究竟以何姿態現身、又扮演著怎樣的關鍵角色等問題，像傳統經學之操作模式與效用影響等課題，顯然是必得面對並處理的研究對象。本計畫的研究目的，即在透過解析《毛詩鄭箋》之詮經策略及創意所在的過程，試圖為經學活動在文化流行巨河裡的運作狀況，描繪出一個大致然準確的輪廓與模型。

(三) 文獻探討

由於現代經學的發展走向，深受古史辨運動的大幅影響，這便使得當代經學研究在相當程度上，是站在史料學與文獻學的立場上去運用傳統經學資產——亦即先依次解消經典之神聖性與經注的合理性，再援用已資料化、史料化的經籍與注疏，作為證成歷史領域諸課題的佐證材料。這樣的研究路數不僅開啟了古史領域的新天地，也累積了質、量上均不容小覷的豐沛成果；然關於傳統經學的方法論預設何在、又如何可能運作等基礎課題，卻被擠壓到相對邊緣的位置上去。

本研究計劃執持的基本理念是：前述現代經學的史學傾向自有其時代意義與學術價值，然若吾人想了解的是傳統經學的特質所在，且欲在該基點上接續經學的蓬勃生機，那麼，我們就必須體貼先儒認定經典得以引導世代趨向光明的誠摯信念，洞燭經師藉詮說神聖典籍以圖開釋時代新局的創造力量。這時，我們就得以當代經學的史學基點上起身，游移至認同符號的媚惑魔力，且同意人類文化之發展乃與設定符號、解開語碼等人文活動息息相關的學術領域中，以期把握經學作為一種文化活動的精髓所在。

(四) 研究方法

本計畫的研究方法，採取卡西勒（Ernst Cassirer,1874-1945）突出語言於文明進程中的優先地位的學術立場，並引渡坎伯（Joseph Campbell,1904-1987）以隱喻、象徵意涵賦予神話意義的學說，以重新界定先代經籍的特殊性格。另於論述過程中，適度介紹了海德格（Martin Heidegger,1889-1976）鑑賞藝術品的範例，以圖趨近那極富類通感應特色的注疏傳統。

必得說明的是，上述三位學者的論述雖有各自的系統，然本計畫所以分別汲取其學說，乃因不論卡西勒、海德格、抑或坎伯，他們均將包括語言在內的人文符號提升至存有論的源初層面來加以愴量，且都肯認是類符碼具有開啟文明或文化發展的大用；是以他們的學說正與本計劃的理念相呼應，其精闢學理亦確可作為吾人理解傳統經學核心特質的有效參照進路。

(五) 結果與討論

藉由前述研究進路的指引與幫助，我們在聚焦於《毛詩鄭箋》的研究個案上，大致獲得下面的結論：

首先，以人文發展的歷程觀察，世界各民族的經典，大致均承自某種源於天啟神諭、且飽涵著符號眩惑力道的源初神話；在中國，儒者、經師們無不謙敬面對《詩經》等遠古典籍，且均深信經典具有引導人生、昇華世界的無盡真理要道，這現象概即是種神話信仰的餘緒。

其次，猶如神話乃具高度象徵、隱喻意涵的語言符號般，先儒亦判定各種經籍實皆保有相當程度的隱喻性格；是以解讀、詮說經旨的注疏活動，必得發展出某種足以探索符碼之隱微訊息並彰明典籍之象徵意蘊的精巧策略。以《毛詩鄭箋》為例，我們即發現《詩序》、《毛傳》與《鄭箋》針對《詩經》的語文特質，特意突出史事勾連與興筆闡說兩種詮釋策略，它們分別由時間軸線與空間面向，將三百餘篇的詩歌置入歷史興衰的時間巨流與萬象協和的空間秩序中，由此完密且創意地展示《詩經》豐厚深廣的內涵。

由此我們察覺：歷代儒者、經師對經典包藏世間億萬道理的堅定信仰，直接促成他們紛紛投入詮釋經旨的注疏宏業中；而注經傳統於中國連綿不絕的發展狀況，或即反映出傳統文化確可藉由這條詮說典籍隱喻意涵的人文途徑，富創意、具活力地不斷延續、蛻變與再生。

三、參考文獻

說明：本計畫所列的參考文獻，限於與正文論述密切相關的經史子集材料，以及對主持人構思論題有相當啟發作用的著作與論文。

(一) 經學論著

- 1.《毛詩鄭箋》 漢鄭玄箋 臺北 新興書局 1990 影印《校相臺岳氏本》
- 2.《詩譜》 漢鄭玄著 臺北 藝文印書館 1968 《叢書集成三編》影印《安徽叢書》本
- 3.《毛詩正義》 漢毛亨傳 漢鄭玄箋 唐孔穎達疏 龔抗雲等整理 臺北 台灣古籍出版公司 2001 《十三經注疏》整理本
- 4.《尚書大傳疏證》 漢伏勝著 清皮錫瑞疏證 臺北 新文豐出版公司 1984 《尚書類聚初集》影印光緒丙申《師伏堂刊本》
- 5.《尚書正義》 漢孔安國傳 唐孔穎達疏 廖名春等整理 臺北 台灣古籍出版公司 2001 《十三經注疏》整理本
- 6.《春秋左傳正義》 周左丘明傳 晉杜預注 唐孔穎達正義 浦衛忠等整理 臺北 台灣古籍出版公司 2001 《十三經注疏》整理本
- 7.《周禮注疏》 漢鄭玄注 唐賈公彥疏 趙伯雄整理 臺北 台灣古籍出版公司 2001 《十三經注疏》整理本
- 8.《禮記正義》 漢鄭玄注 唐孔穎達疏 龔抗雲整理 臺北 台灣古籍出版公司 2001 《十三經注疏》整理本
- 9.《論語注疏》 魏何晏注 宋邢昺疏 朱漢民整理 臺北 台灣古籍出版公司 2001 《十三經注疏》整理本
- 10.《孟子注疏》 漢趙岐注 宋孫奭疏 廖名春等整理 臺北 台灣古籍出版公司 2001 《十三經注疏》整理本
- 11.《古微書》 明孫珣編 臺北 藝文印書館 1968 《百部叢書集成》影印《守山閣叢書》本
- 12.《經學歷史》 清皮錫瑞著 臺北 漢京文化事業公司 1983
- 13.《訓詁學要略》 周大璞著 臺北 新文豐出版公司 1984

(二) 史學論著

- 1.《史記》 漢司馬遷著 北京 中華書局 1982
- 2.《漢書》 漢班固著 唐顏師古注 北京 中華書局 1962
- 3.《四庫全書總目》 清永瑤等著 臺北 藝文印書館 1989

- 4.《先秦文史資料考辨》 屈萬里著 臺北 聯經出版事業公司 1983
- 5.《新編中國哲學史(二)》 勞思光著 臺北 三民書局 1991
- 6.《古史辨運動的興起：一個思想史的分析》 王汎森著 臺北 允晨文化實業公司 1987

(三) 文學論著

- 1.《文選》 梁蕭統編 唐李善注 臺北 文津出版社 1987
- 2.《詩品注》 梁鍾嶸著 陳延傑注 臺北 臺灣開明書店 1981
- 3.《文心雕龍註》 梁劉勰著 范文瀾註 香港 商務印書館香港分館 1960
- 4.《斐然集》 宋胡寅著 臺北 臺灣商務印書館 1969 《四庫全書珍本初集》影印《文淵閣本》
- 5.《比興、物色與情景交融》 蔡英俊著 臺北 大安出版社 1986
- 6.《興的源起：歷史積淀與詩歌藝術》 趙沛霖著 北京 中國社會科學出版社 1987

(四) 西方譯著

- 1.《語言與神話》(*Sprache und Mythos*) 卡西勒(Ernst Cassirer)著 于曉等譯 臺北 桂冠圖書公司 1990
- 2.《千面英雄》(*The Hero with A Thousand Faces*) 坎伯(Joseph Campbell)著 朱侃如譯 臺北 立緒文化事業公司 1997
- 3.《神話》(*The Power of Myth*) 坎伯著 朱侃如譯 臺北 立緒文化事業公司 2001
- 4.《科學革命的結構》(*The Structure of Scientific Revolutions*) 孔恩(Thomas S. Kuhn)著 程樹德等譯 臺北 遠流出版事業公司 1994

(五) 論文集與期刊論文

- 1.〈藝術作品的本源〉 海德格(Martin Heidegger)著 孫周興譯 《林中路》(*Holzwege*) 臺北 時報文化出版公司 1994 頁1-64
- 2.〈我國傳統古史說之破壞與古代信史的重建〉 屈萬里著 《書傭論學集》 臺北 臺灣開明書店 1980 頁362-382
- 3.〈先秦說詩的風尚和漢儒以詩教說詩的迂曲〉 屈萬里著 羅聯添編 《中國文學史論文選集(一)》 臺北 臺灣學生書局 1986 頁75-98
- 4.〈原興：兼論中國文學特質〉 陳世驥著 《陳世驥文存》 臺北 志文出版社 1972 頁219-269
- 5.〈漢代社會與漢代詩學〉 施淑女著 《中外文學》 第10卷第10期 1982.3 頁70-107

- 6.〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉 蔣年豐著 楊儒賓等編 《中國古代思維方式探索》 臺北 正中書局 1996 頁 85-134
- 7.〈理想世界的形塑與經典詮釋的形式——以朱熹《詩集傳》對〈二南〉的詮釋為例〉 陳志信著 《漢學研究》 第 21 卷第 1 期 2003.6 頁 279-306
- 8.〈詮釋的界域——從〈詩大序〉再探「抒情傳統」的建構〉 鄭毓瑜著 《中國文哲研究集刊》 第 23 期 2003.9 頁 1-32
- 9.〈禮制國家的組構——以《二戴記》的論述形式剖析漢代儒化世界的形成〉 陳志信著 《臺大文史哲學報》 第 60 期 2004.5 頁 1-44

四、計畫成果自評

本計畫的緣起，乃承續自主持人長年發展的學術議題——即如何在既遵循經學傳統之精髓、並大膽接引當代人文學論述的進路中，開闢地拓展經學的現代意義。在先後完成《朱熹經學志業的形成與實踐》（臺灣學生書局，2003）、〈理想世界的形塑與經典詮釋的形式——以朱熹《詩集傳》對〈二南〉的詮釋為例〉（《漢學研究》，21:1，2003.6）、〈禮制國家的組構——以《二戴記》的論述形式剖析漢代儒化世界的形成〉（《臺大文史哲學報》，60，2004.5）等重探經學與經學史特質的論著後，本計畫特意援引神話學相關論述，鎖定在文化面向上勾勒經學運作的形式與意義。

計畫執行期間，主持人已完成一份字數萬餘的論文（初稿宣讀於劉述先、李明輝教授主持之「理解、詮釋與儒家傳統」研究計劃第 2 次小型研討會，南港：中央研究院中國文哲研究所，2004.9.3。目前稿件於修改中，並擬投相關領域的學術期刊）。藉由實際操作過程，主持人有下面兩點自評：

第一，在神話學理論的啟迪下，本計畫將討論經學的座標，自史料學領域轉移至符號學範疇；如是的轉向絕非求新求變、抑或標新立異的考量，而是欲重新彰明經學傳統核心本質的所做的判斷。藉由本計畫之執行，主持人發現符號學的面向的確可解釋先儒從事注經活動的態度與策略。

第二，為充分開掘經學相關議題的豐富內涵，且讓經學研究能與世界人文學界接軌，接引多元的人文議題與學理概念，雖具一定風險、但也是極其需要的嘗試。經實際操作後，主持人證實相關人文學科論述經適度引介，確實可突顯經學傳統的特色所在，並可幫助吾人精確戡定其文化價值。

五、附錄

說明：附上本計畫所完成的同名論文。

題目：〈倫理神話的形構——以《毛傳鄭箋》的詮釋體系析論經學運作的形式與意義〉

一、前言：史料整理風潮下的現代經學

清儒皮錫瑞（1850-1908）撰寫《經學歷史》的初衷，或本為提振傳統經學的教化活力；然弔詭的是，這部問世於清末葉的經學論著，竟也象徵性地預示了一個將經學解構為考證史料的時代的來臨！¹畢竟，當古代的經學資產被一一串入由更迭朝代綴聯成的時間軸後，傳統經學涵泳士子心性、風化天下萬民的倫理蘊意與存在內涵便遭致擱置；勾起現代知識份子注意的，乃集中於作為古代史料的考述價值了。²

近代人文學術著意於史料之探勘與考辨的趨向，或有其糾葛紛紜的錯綜因緣——如清季以來救亡圖存的意識形態、西學流派的強勢激盪，乃至傳統學術的

¹ 《經學歷史》於光緒三十三年（1907）由湖南思賢書局刊行。於該書首章，皮錫瑞即道出這樣的話語：「孔子有帝王之德而無帝王之位，晚年知道不行，退而刪定《六經》，以教萬世。其微言大義實可為萬世之準則。後之為人君者，必遵孔子之教，乃足以治一國；所謂『循之則治，違之則亂。』後之為士大夫者，亦必遵孔子之教，乃足以治一身；所謂『君子修之吉，小人悖之凶。』此萬世之公言，非一人之私論也。」（〔清〕皮錫瑞：《經學歷史》，臺北：漢京文化事業公司，1983年，頁26）這段論述除表露出皮氏尊崇孔教經學的堅實信念外，或亦傳達出其藉由纂寫是書以振興經術儒學的用心所在。

² 身為清代今文學傳人的皮錫瑞，在纂編古今的諸多經學材料時，其實抱持著欲藉撰史以宏揚今文經學的明確理念；故從《經學歷史》裡「經學開闢時代」（孔子）、「經學流傳時代」（孔門後學至漢初）、「經學昌明時代」（武、宣）、「經學極盛時代」（元、成至後漢）、「經學中衰時代」（桓、靈至魏晉）、「經學分立時代」（南北朝）、「經學統一時代」（隋唐）、「經學變古時代」（宋元明）、「經學積衰時代」（宋元明）、「經學復盛時代」（清）等一連串充滿主觀意識的篇目，便多少能一窺皮氏的價值趨向。然當後人在看待這部涵藏深義的論著時，卻多明確摒棄了皮氏所刻意強化的今文史觀，且著重發明（甚或補足）這部經學史在客觀史料上的價值；而周予同洋溢著考證精神的注解，便是改造皮書的典型例子。

曲折發展等複雜因素；³本文無意追溯這來龍去脈，但必須指出的是，某種奠基於史料論述的現代經學在此風潮下確已醞釀成型，且早進入量化生產的蓬勃階段。即以當代經學界深具典範影響力的學者屈萬里為例，在其學問系統裡，文獻地位原甚尊崇的儒家經籍便被劃入所謂「先秦文史資料」的範圍裡，並與其它子、集部書籍，乃至甲骨文、金文、石刻、玉器、錢幣、璽印、封泥、陶文、簡書與帛書等文物資料，同列為探究先秦學術的佐證史料之一；⁴於是，原被相信出自聖賢口述手編的神聖經典，便被攤在勘查古物的清理平台上，而將依序接受分解、勘測、復原與定位等考古技術的清查與整頓。⁵

經典既已成為考述材料，以詮說經籍意蘊為宗旨的傳記注疏，或同樣將被置入文物考辨的操作流程中。如當論及有漢一代的詩說體系（即由齊、魯、韓三家詩與毛詩所構成的漢代詩說）時，屈萬里即在成串史料的排序與比對中，精密闡述了是類詮釋的生成淵源、時代特色，乃至其與《詩經》原初風貌間的差異所在；⁶在獲致該詩說未符應《詩經》原旨的定見後，屈氏更在史料學的脈絡裡道出了

³ 這個趨勢特別表現在對上古史的討論上；有關該學風的形成淵源與發展概況，可參考屈萬里的精要考述。詳見氏著：〈我國傳統古史說之破壞與古代信史的重建〉，《書儒論學集》（臺北：臺灣開明書店，1980年），頁362-382。

⁴ 屈萬里曾如是說道：「由於古器物資料和古書資料各有短長，於是一些重視古書的學者，往往鄙視古器物銘辭，而不屑於一顧；又有一些考古學者，輕視古書資料，而不肯致力。這種偏廢的成見，都不是從事學術研究工作者所應有的正常態度。王國維曾有『二重證據』之說，以為用古物資料和書本資料對證所得到的結論，是正確可信的。傅孟真先生也提倡『比較材料』說，他認為整理史料的方法，『第一、是比較材料；第二、是比較材料；第三、還是比較材料。』（見《傅孟真先生集》、〈史學方法導論〉。）他這些話雖然不是專指先秦的古物和古書的比較而言，但此二者實佔了極重要的成份。因此，我可以斷然的說，研究先秦學術的人，固不應當只重視古物而輕視古書，也不應當只憑藉古書而鄙棄古物。古物和古書，二者是相得益彰的，是決不可以偏廢的。」（屈萬里：《先秦文史資料考辨》，臺北：聯經出版事業公司，1983年，頁10）若把這持平論調擺在古今學術演變的脈絡中觀察，我們將察覺在史料考述的學術風潮底下，先代經典的神聖氛圍早被一抹而盡；故其在文獻上的價值，亦早丟失作為四部之冠的傳統位置。

⁵ 屈萬里曾標舉出其所執持研究方法：「鑑別資料應該注意的，約有以下的幾點：（一）、資料是真的還是假的？（二）、資料產生的時間問題，即它是當時的記載，還是出於後人的傳述？（三）、資料是完整的，還是殘缺的？（四）、資料經過歷代的傳寫和傳刻，文字難免訛誤，究竟那一個本子的訛誤較少？」（《先秦文史資料考辨》，頁5）故其對先代經典所作的處理，即是藉由諸考古指標——如文字形貌、慣用語彙、句型文法、語音系統、名物風俗、史事紀錄與思想潮流等座標——的指引，精準測度出典籍內眾篇章各自纂寫的年代段落，並儘可能重建該經典流傳整編的完整軌跡。

⁶ 詳見屈萬里：〈先秦說詩的風尚和漢儒以詩教說詩的迂曲〉，收入羅聯添編：《中國文學史論文選集（一）》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁75-98。

這樣的結語：

如此說來，我們研讀《詩經》，一定要擺脫漢人所謂「詩教」的枷鎖，而就詩篇的原文，以推尋其原意。然後進而作古文學、古音韻學、古代史事、古代社會、古代生物學等各方面的研究，才不至於辜負了這三百多篇寶貴的資料。⁷

是段將經籍作為史料的應用價值推崇至極的話語，可謂間接宣告了傳統經學將自學圈中引退的必歸命運；從此，剝落道統倫常以求復原經籍、經注之史料意義的學術論著，或即成為現今經學界的主流典範（paradigm）。⁸在該典範治學模式的指引下，一系列對經典與注疏形成、流變過程的考定論述，還有援用資料化的經學遺產（先代典籍與歷代注疏均有之）以供其它學科——包括從語言、哲學、政治、社會、歷史，一路到天文、禮俗、信仰、建築、中醫、服飾、飲食等諸多學科——徵引的相關研究乃陸續發表、相繼出刊，終至填實了篇篇經學論著的歸類目錄；一片屬於現代經學的學科疆域或已儼然劃定。

面對這幅員廣袤且不乏豐碩功績的學術王國，在崇敬之餘，筆者毫無絲毫挑戰、顛覆的意圖或心念；只是，誠如孔恩（Thomas S. Kuhn, 1922-1996）藉科學史研究所觀察到的：任何的學術流派，大抵只是在其典範著作所切割出的現象範圍內，依循已達共識的信念與已成套數的方法度量那未經計算的物件事理，而不會多花心力注意位處該學科模型外的其它東西。⁹是以如果在經學領域裡引發我們關心的，正是傳統經學特有的文明光輝、獨到的運作模式，及其在文化傳承面上的關鍵位置等知識課題；那麼，找尋重新提問的另個立足點，顯然就是在所必行的工作了。蔣年豐於〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉一文中，曾對經學的走向有如是的陳說：

從孔子私門授教開始到清末維新廢除科舉，儒家經學一直是中國學術的主流，是中國知識份子涵泳薰習的主要觀念根源，故歷代有不少儒者從事註釋或發展經學思想的工作。無疑的，對舊時代的知識份子而言，經學不但

⁷ 同前註，頁 97。

⁸ 值得注意的是，古史辨運動的中堅份子顧頡剛，對漢代詩說亦抱持著類同屈氏的看法。王汎森先生曾歸納顧氏的見解道：「在顧頡剛看來：經書經歷過了漢朝的大『合』，把許多不相干的文獻附到『經』，又把『經』全部歸給孔子，並強調孔子寄深刻的意旨於其間。現在是到了大『分』的時候了。所以要把《詩序》與《詩經》分開，使它變成一部生活史料，而不是聖道王化之書。」（王汎森：《古史辨運動的興起：一個思想史的分析》，臺北：允晨文化實業公司，1987 年，頁 242）這大分之舉，即將經典與儒教道統間的糾纏血脈硬生生割裂，從而使經學導向史料考述的另個發展方向。

⁹ 詳見孔恩著，程樹德等譯：《科學革命的結構》（*The Structure of Scientific Revolutions*，臺北：遠流出版事業公司，1994 年），頁 53-54，頁 67-68。

是一門學問，而且是一門高深嚴格的學問。但因它的存在與舊時代的體制關係密切，所以當舊社會體制解體之後，對新時代的知識份子而言，以現在的學術標準來看，舊式經學的學術性格反而變得非常模糊，甚至相當陌生。但民國以來，馬浮、熊十力等大儒仍提倡讀經不遺餘力，乃有鑑於在漫長的傳承裡，經學凝蓄了中華民族最深厚的人文智慧，所以這些資產絕不可以古董視之，所以目前多有學者從小學或學術制度沿革史的進路從事研究。但對經學作為一門學問如何可能，亦即經學的學術基礎何在的問題的探討卻一直付之闕如。¹⁰

這段書寫於數年前的字句，在今日讀來依然擲地有聲：經學傳統蘊藏著華人「深厚的人文智慧」一事雖大抵為學界所肯認，但在經學賴以運轉的生存領域業已消逝之際，在經學的操作模型業已崩解之時，我們還能期盼自其中挖掘出什麼東西呢？如果從事「小學或學術制度沿革史」一類史料考辨的工程，並不足以承擔吾人的學術企圖與展望，那脫離現代經學的領地以回歸傳統經學的夢土，或許是吾人非得踏上的學思旅程了。底下，讓我們就從《毛詩箋》這部被現今學界視作迂曲、怪誕的漢代詩說出發，重訪那久被遺忘的、攸關傳統經學奧秘所在的神聖疆土；而注經之學的運作模式與文化意義，或將獲得某種程度的開掘與彰顯。

二、《毛詩箋》的文獻定位：一個經學視角的觀察

經現代經學整編後的《毛詩箋》，已成爲思想或文學界評述漢學特色的樣板引證材料；只是這洋溢著宗教氛圍、充斥著禮教訓示的古典詩說，似與當代學術看重理性精神、暢言心性情志的學風頗有扞格，是以即使已成客觀史料，這套詮釋仍沾惹上不少非議與批評。

撇下那些主觀意識過於激昂的攻訐不談，我們仍當稍加考察是類評論的基調究竟何在；由施淑女撰寫的、那每每被徵引的〈漢代社會與漢代詩學〉一文，或應是切入論述的合適文本。首先在論題設定上，施氏明確將涵括《毛詩箋》及今文三家詩在內的漢代詩說，納入「（漢儒）如何使三百篇成爲維繫社會秩序以達鞏固漢家統治的目的」¹¹這政治味甚濃問題意識裡來加以評量；而在該特殊議題的引導下，論文記載了如下數段評論：

漢人的詩說正是把（戰國思孟學派）那偷換了的、轉化了的「竊取」的意

¹⁰ 蔣年豐：〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉，收入楊儒賓等編：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996年），頁85。

¹¹ 施淑女：〈漢代社會與漢代詩學〉，《中外文學》第10卷第10期（1982年3月），頁80。

志，進一步加以原則化、理論化，使它取代詩本義，成為先詩篇而存在的一個絕對意志，一個凌駕詩篇之上的道德虛構。¹²

被先秦思想家體認到的作為詩歌特質的人的情志的表現，到兩漢經師的腦中，也就在那無所不在的大意志的指揮下連帶地擁有微言大義的功能，在所謂天人之際合而為一的雲霧裡，成為通向彼岸的、因而是用來拯救現實貧困的聖詩的大合唱了。¹³

在史識清晰的鑑別眼光中，施淑女點出了是類詩說乃藉道德宗教之營構以確保政權帝業之鞏固的旨趣與用心；而在施氏行文時所不禁意流露出的情緒字眼裡（即所謂「偷換了的、轉化了的『竊取』的意志」、「凌駕詩篇之上的道德虛構」、「無所不在的大意志」、「天人之際合而為一的雲霧」與「拯救現實貧困的聖詩的大合唱」等多少散發著嘲諷意味的遣辭造句），我們更嗅到一股輕鄙宇宙論思維的強烈意識形態。¹⁴然而，只要能跳脫這套學術未與政權對抗即是為權勢效命的斷然（恐怕也是過於籠統、粗糙的）史觀，¹⁵還有宇宙論思想必是偏於迷信、傾向愚

¹² 同前註，頁 77-78。

¹³ 同前註，頁 90-91。

¹⁴ 施淑女的觀點，實與某時代輕視漢代宇宙論傾向思維的學術風尚有緊密的關係；勞思光先生於〈導言：總論中國哲學之中期〉中所發表的意見，或可作為那時期思想界的共同想法：「漢初，高祖呂后皆不解學術思想；而其時世亂未止，亦無發展學術思想之良好環境。文帝以後，天下粗安；政府廣置博士，以治經學。自表面言之，似是一學術昌盛之局面。然揆其實，則各經師之學，已大失孔孟本旨。蓋戰國以來，古文化傳統早有交流混合之勢。秦漢之際，古學既漸失傳，思想之混亂尤甚。南方道家之形上旨趣，燕齊五行迂怪之說，甚至苗蠻神話，原始信仰等等，皆滲入儒學。以致兩漢期間，支配儒生思想者，非孔孟心性之義，而為混合各種玄虛荒誕因素之宇宙論。等而下之，更有讖緯妖言，流行一時。……思想混雜之結果，使中國哲學思想退入『宇宙論中心之哲學』之幼稚階段。」（見氏著：《新編中國哲學史（二）》，臺北：三民書局，1991年，頁 3-4）這論述即是站在宇宙論是荒謬幼稚的、心性論方是體現人文精神的特定學術史觀下所作的判斷。又在抒情傳統之說一度位居要津的文學研究領域，未能鮮明彰顯作者情志的漢代詩說，同樣也遭逢著被漠視、批評的命運；即以蔡英俊先生的典範著述《比興、物色與情景交融》為例，他雖肯定《詩序》所具備的社會文化意義，但漢代詩說在整部書的議題脈絡裡，仍被安置於有待漢末魏晉士子之心性覺醒的論說軸線內來書寫（詳見氏著：《比興、物色與情景交融》，臺北：大安出版社，1986年，頁 111-127）。由此現象，不難想見漢代詩說於學界長期遭逢的窘迫狀態。

¹⁵ 施氏於論文開頭處，即作出了這樣的史觀：「根據文獻及研究成果，我們看到兩漢知識份子莫不在先秦文化遺產的基礎上，進行內容的增補與意識上的訂正工作，其中有利用傳統思想材料加以改編，達到為漢立法為漢制儀的正宗教條，另一方面則是將思想材料加以改造，來反抗大一統專制並揭發社會現狀的異端思想。前者表現為繁瑣的經學箋注，它經過兩漢博士數次論定五經異同並由皇帝『稱制臨決』，而形成了經義國教化、讖緯化的宗教性格，其具體成果可以董仲舒《春秋繁露》和班固《白虎通義》的天人哲學為代表。後者則有被班固目為『是非頗謬

民的，且與人文精神相悖反的價值判定（這何嘗不是對人文傳統過於偏狹的一種詮釋）；在正視那輝映於漢代詩說四週的神性光暈時，也許，某種滿溢著豐饒意涵的人文傳統即將開顯於吾人眼前；而理解《毛詩箋》的適當進路，或也將跟著明朗起來。

《詩緯·含神霧》針對收錄於《詩經》中的古代詩歌，下過這樣的定義：

詩者，天地之心，君德之祖，百福之宗，萬物之戶也。刻之玉板，藏之金府，集微揆著，上統元皇，下序四始，羅列五際。故詩者，持也。¹⁶

面對這揮發著神秘氣息、且與吾人所熟悉的文學印象（即文學乃本於情志之抒發一類抒情傳統的講法）不甚吻合的詩旨界說，請別急著把它塞進漢學是荒誕、無據的一類刻板論點來加以處理（這做法未免過於簡便、甚至廉價了）；我們所當作的，或該是靜靜聆聽該話語所道出的獨特音響。它們說：詩歌是珍貴的，它揭曉了天地生化的動源、聖君至德的泉眼、圓滿生活的根據，以及億萬事物各得安居的棲所；是以為國有民者當珍重這作為宇宙奧義、人生至道之揭示的神聖詩篇，以為調理世事物理、追求幸福人生之所需；詩歌所以能持存人類存在感受的精義，也唯在這兒方得完滿揭示。¹⁷必得留心的是，這把原初詩篇嵌於存有意涵的格局裡來考量的詮說，其實正是傳統士子對經典特質的固有論述；故於《文心

於聖人」的司馬遷史學，以及由賈誼、桓寬、王充、仲長統等以政論形式出現的社會批判。」（施淑女：〈漢代社會與漢代詩學〉，頁 70-71）這涵蓋面甚廣的歷史架構，清晰地將學術活動二分為依附或對抗政權的兩個部分，且涇渭分明地由經學與史、子學來分別承擔；而如是截然劃分的史論，不免讓人質疑它似乎過度輕忽了單一學者乃至學術流派與政治運作間的複雜互動關係。

¹⁶ [明]孫珏編：《古微書》（臺北：藝文印書館，1968年《百部叢書集成》影印《守山閣叢書》本），卷 23，頁 1 上。

¹⁷ 引文中的「四始」與「五際」，或乃齊詩學派用《詩》的一種方式；孔疏有云：「《詩緯·汎歷樞》云：『《大明》在亥，水始也。《四牡》在寅，木始也。《嘉魚》在巳，火始也。《鴻雁》在申，金始也。』……又鄭（玄）作《六藝論》，引《春秋緯·演孔圖》云『《詩》含五際、六情』者，鄭以《汎歷樞》云午亥之際為革命，卯酉之際為改正。辰在天門，出入候聽。卯，《天保》也。酉，《祈父》也。午，《采芑》也。亥，《大明》也。然則亥為革命，一際也；亥又為天門出入候聽，二際也；卯為陰陽交際，三際也；午為陽謝陰興，四際也；酉為陰盛陽微，五際也。」（〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，龔抗雲等整理：《毛詩正義》，臺北：台灣古籍出版公司，2001年《十三經注疏》整理本，卷 1，頁 22）這即是在《詩經》含藏運命天理的理念與信仰下，所制定出的藉引詩歌以推演世間事理與命數興衰的繁複技術；有關其運作實例，可參考《漢書·翼奉傳》的相關記載（見〔漢〕班固著，〔唐〕顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，1962年，卷 75，頁 3167-3178）。又孔疏解釋《含神霧》「詩者，持也」之旨意時，曾寫下「為詩所以持人之行，使不失隊」（《毛詩正義》，〈詩譜序〉，頁 6）這般的釋語，故詩篇得以持續引發善性且抑制私念的意涵，在此即被清楚點明了。

雕龍·宗經篇》的首段文字中，就讓我們見聞到了幾近雷同的話語。該文云：

三極彝訓，其書曰經。經也者，恆久之至道，不刊之鴻教也。故象天地，效鬼神，參物序，制人紀，洞性靈之奧區，極文章之骨髓者也。皇世《三墳》，帝代《五典》，重以《八索》，申以《九邱》，歲歷緜曖，條流紛糅，自夫子刪述，而大寶咸耀。於是《易》張十翼，《書》標七觀，《詩》列四始，《禮》正五經，《春秋》五例，義既極乎性情，辭亦匠於文理，故能開學養正，昭明有融。¹⁸

源自古聖王們的先後製作、且經孔聖人親手纂編過的先代典籍，實乃體現天地自然之奧秘、法效眾神群鬼之足跡、清理萬千物理之次第，以及規範繁細倫常之綱紀的神聖語文；而唯有憑藉這既把捉宇宙運轉之脈動、又能洞悉心性隱微之堂奧的精妙語言的永續傳承，代代子孫的心志方能得到存有光芒的持續啓明。如是說來，《詩經》乃及其它的所有經典，顯然就是同時能綻放文明光輝且蘊含著無窮道德動能的神妙寶典了。

在《語言與神話》(*Sprache und Mythos*) 這部人文科學的經典著作裡，卡西勒(Ernst Cassirer, 1874-1945) 透過與神話學之比對，發掘出語言生發的完整過程。他注意到：毋論是神話、抑或語言，它們原初均非人類用以描繪世界形貌、或用作溝通媒介的工具性質符號；相反地，二者乃源自某種不可究詰、無從溯源的神力或魔咒，在攫獲初民意識的瞬間於人類腦海中所開示出的存有世界圖像。¹⁹換言之，是承自天啓的語言與神話開顯了宇宙萬物的本真關聯，它道說出人類生存的意義，從而方促使文明蒙發的時代忽焉降臨。對此，卡西勒這般論述道：

神話式概念並不是從現成的「存在」世界中採擷而來的，它們並不是從確定的、經驗的、實際的存在中蒸發出來，像一片眩目的霧氣那樣飄浮在實際世界之上的幻想產品。對於原始意識來說，它們呈現著存在的整體性(the totality of Being)。概念的神話形式不是某種疊加在經驗存在的某些確定成分之上的東西；相反，原初的「經驗」本身即浸泡在神話的意象之中，並為神話氛圍所籠罩。只有當人與這些形式生活在一起時，在這個意義上，才能說人是與其客體對象生活在一起的。只有當人讓自己與其環境一同進入這種具有可塑性的中介(plastic medium)，並在這個中介裡彼此接觸、彼此融合的時候，在這個意義上，才能說人向自己顯示了實在，亦

¹⁸ [梁]劉勰著，范文瀾註：《文心雕龍註》(香港：商務印書館香港分館，1960年)，卷1，頁21。

¹⁹ 對此情況，卡西勒曾先後援引了神話學、民族學裡的「瞬間神」(momentary deities)，與「瑪納」(mana)、「塔布」(taboo)等概念，來說明神跡生發的詳細過程。詳見氏著，于曉等譯：《語言與神話》(臺北：桂冠圖書公司，1990年)，頁31-35，頁55-63。

向實在顯示了自己。²⁰

這便點出對身處洪荒時期的人類來說，語言與神話實為某種源於神諭、且啓示了生命意義何在的神聖藍圖（此即所謂的「存在的整體性」）；也唯在進入這由神諭語碼所劃定出的思維領域內（此乃所謂的「具有可塑性的中介」），人與自己、乃至萬象事物間的聯繫關係，方能昇華成一種充溢著價值內涵的意義網絡。職是之故，卡西勒即宣稱是類神諭性質語文實乃「實在的器官（organs of reality）」²¹：畢竟，正是藉由這神性語碼的中介，遠古的先祖們方才發展出感知、想像，乃至體驗複雜繁密的生活世界的官能器官；從此，人類的生命過程方得脫開消長生滅的生物性週期，從而邁入一個具人文意涵可說的人生歷程。

轉回傳統經學的脈絡裡觀察，我們將發現神諭語文的諸多特質，多可在古來對經典生成的說法裡找到呼應。如《漢書·五行志》所記載的：

《易》曰：「天垂象，見吉凶，聖人象之；河出圖，雒出書，聖人則之。」

劉歆以為虞義氏繼天而王，受《河圖》，則而畫之，八卦是也；禹治洪水，賜《雒書》，法而陳之，〈洪範〉是也。聖人行其道而寶其真。²²

這話語即說明了先代典籍的源起，必與天機自行（向遠古哲王們）揭露的神蹟事件息息相關的實況；又舊題孔安國〈尚書序〉載有下邊的敘述：

伏羲、神農、黃帝之書，謂之《三墳》，言大道也。少昊、顓頊、高辛、唐、虞之書，謂之《五典》，言常道也。至于夏、商、周之書，雖設教不倫，雅誥奧義，其歸一揆。是故歷代寶之，以為大訓。八卦之說，謂之《八索》，求其義也。九州之志，謂之《九丘》。丘，聚也。言九州所有，土地所生，風氣所宜，皆聚此書也。²³

是段論述可謂更完整陳說了承自歷代聖王述作的諸多經典，實包藏著足以涵蓋、彌綸天地間億萬事理的道理。²⁴這麼看來，《詩緯·含神霧》自存有意涵的宏闊視角來為詩歌所下的定義——即詩篇開顯了完滿的宇宙至道、且將引導現實人生使之趨於至善的詮說，顯然就是傳統經學的慣常論點，而絕非什麼荒謬、怪誕的

²⁰ 同前註，頁 11。

²¹ 同前註，頁 9。

²² 《漢書》，卷 27 上，頁 1315。

²³ [漢]孔安國傳，[唐]孔穎達疏，廖名春等整理：《尚書正義》（臺北：台灣古籍出版公司，2001 年《十三經注疏》整理本），卷 1，頁 4-8。

²⁴ 有關經典語文特質的說明，可參考拙著：〈理想世界的形塑與經典詮釋的形式——以朱熹《詩集傳》對〈二南〉的詮釋為例〉，《漢學研究》第 21 卷第 1 期（2003 年 6 月），第 2 節「經典作為某種優位語文的意涵」，頁 280-286。又蔣年豐援用詮釋學（Hermeneutics）學理所進行的高品質研究，更是值得拜讀。詳見氏著：〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉，第 1 節，頁 86-92。

鬼神漫談了。²⁵

文學批評家鍾嶸（468?-518?）於〈詩品序〉開頭處，亦對詩歌做了這般的界說：「照燭三才，輝麗萬有；靈祇待之以致饗，幽微藉之以昭告；動天地，感鬼神，莫近于詩。」²⁶該話頭雖針對已成為文藝作品的詩篇而發，但它非但完整封存了詩乃窮究亙古至理、透顯隱微要道的神諭語文這古來的信仰，其深信唯在詩歌的輝映光芒下萬象世界的輪廓方才依稀顯現的堅實理念，更可說直接汲取自傳統經學的豐沛泉源。要緊的是，對欲探曉《毛詩箋》特質所在的我們來說，唯有置身於是種經學特有的符號思維中，一切尋索、探問方有應聲中的的可能；否則，吾人是怎麼也無法理解〈詩大序〉裡「故正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩。先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗」²⁷這極盡推崇詩歌風化神用的話語論述的！

三、《毛詩箋》的釋經模式：嵌合史事的譜系綴聯與興筆詮說下的禮

義論述

《四庫全書總目·經部總敘》開宗明義敘說道：「經稟聖裁，垂型萬世，刪定之旨，如日中天，無所容其贅述；所論次者，詁經之說而已。」²⁸這話語精要點明了經清明聖哲裁編後的經典，乃宇宙至道之呈顯、且將作為萬代人類之標竿的道理；然對身為後進的儒者們來說，經典的教化神用或尚有待後儒「詁經之說」的詮解方得全然彰顯。是以所有問題的關鍵，便聚焦於注經活動得當與否一事上頭了。

²⁵ 其實在當代神話學的研究上，收錄眾多上古詩歌的《詩經》，已被證實是神跡降臨一類宗教行為的產物。如陳世驥藉由「興」字字源意義之考察，以為詩歌乃起於「初民合群舉物旋游時所發出的聲音」（陳世驥：〈原興：兼論中國文學特質〉，《陳世驥文存》，臺北：志文出版社，1972年，頁237）的著名說法，便被彭鋒納入與鬼神交通的宗教行為中來加以觀察（詳見氏著：《詩可以興：古代宗教、倫理、哲學與藝術的美學闡釋》，合肥：安徽教育出版社，2003年，頁62-67）。又趙沛霖更透過圖騰信仰的觀點，依類——共分為「鳥類興象的起源與鳥圖騰崇拜」、「魚類興象的起源與生殖崇拜」、「樹木興象的起源與社樹崇拜」與「虛擬動物興象的起源與祥瑞觀念」等四大類——分析了《詩經》中原屬圖騰崇拜的諸多遺跡（詳見氏著：《興的源起：歷史積淀與詩歌藝術》，北京：中國社會科學出版社，1987年，頁12-66）。這些研究成果，都點出了先代詩歌的生成必當聯繫於神話脈絡來思考的實際狀況。

²⁶ [梁]鍾嶸著，陳延傑注：《詩品注》（臺北：臺灣開明書店，1981年），頁1。

²⁷ [漢]鄭玄箋：《毛詩箋》（臺北：新興書局，1990年影印《校相臺岳氏本》），卷1，頁1下。

²⁸ [清]永瑤等：《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1989年），卷1，頁1上。

以訓詁學的解釋來說，經學乃是「隨（經）文（訓）釋（文）義的注疏」²⁹活動；但注經的要旨，恐怕不是講解字義、句旨一類文意訓釋行動可囊括的了的。就一般闡釋語意的經驗來說，我們都能體認一篇優質的詮釋，大抵得觸及文本隱微難曉的言外之意；只是，吾人又該如何理解這探尋文外意旨的隱喻（metaphor）解讀行為呢？卡西勒對隱喻意涵所進行的考察，或提供出一條可供依循的思路。他以為：在修辭學的層次上，二物間若具有某種類通的特質，即可建構以此喻彼、或以彼喻此的隱喻修辭；然作為一種思想活動來觀察，吾人察覺到是種立基於類與類間「位移」轉化的思維，實源出於所謂「基本隱喻」（radical metaphor）的思考模式——亦即那伴隨神話與語言而來的眩惑魔力，於灌注於人腦際的片刻，將當下事物席捲入一整片神性世界裡的思想「昇華」（或「凝集」）過程。³⁰若對照於經典生成與儒者詮經的相關程序，我們將發現：典籍的述作既生發於大化自行向聖哲揭示的基本隱喻活動，那麼，也唯自己化為卷紙墨跡的經典語文裡，逆向回溯於神蹟乍現的憾人氛圍中，後代儒生方能召喚那業已消逝的存有世界再度臨現。如此說來，注經活動的旨趣所在，顯然就在於這溯源性質的隱喻行動上了；《漢書·翼奉傳》收錄有一段述學告白，或正可作為前述推論的佐證論據。該文載道：

臣（翼奉）聞之於師曰，天地設位，懸日月，布星辰，分陰陽，定四時，列五行，以視聖人，名之曰道。聖人見道，然後知王治之象，故畫州土，建君臣，立律曆，陳成敗，以視賢者，名之曰經。賢者見經，然後知人道之務，則《詩》、《書》、《易》、《春秋》、《禮》、《樂》是也。《易》有陰陽，《詩》有五際，《春秋》有災異，皆列終始，推得失，考天心，以言王道之安危。³¹

是段論述可分幾個層面來理解：首先，天地間日月星辰的依次布列，加上陰陽交感、四時迭換，乃至五行生滅所構成的生化大道，總在古聖的澄澈眼光中揭露其繁密嚴整的運行規律，從而成為歷代哲王治世典章的根柢磐石；其次，包藏所謂「王治之象」的禮樂制度，或將經先賢述作纂編而轉譯成《詩》、《書》、《易》、《春秋》、《禮》、《樂》等諸部典籍，闡發「人道之務」的神聖六經於焉誕生；最後（就本文的議題而言，也是最重要的）對後儒而言，他們必得透過「列終始，推得失，考天心」等一系列詮釋行動的推展，方能解讀出神妙經文所隱喻的「王治之象」或「人道之務」，足以引導「王道之安危」的神聖座標至此方得以明確豎立。由此可知，釋經活動的要領，果真奠基於隱喻解碼的相關技能上頭；而注經事業的

²⁹ 周大璞：《訓詁學要略》（臺北：新文豐出版公司，1984年），頁44。

³⁰ 詳見《語言與神話》，頁74-77。

³¹ 《漢書》，卷75，頁3172。

成功與否，便取決於詮釋者當如何呈現——這將需要何等的想像與建構能力——那一度閃現於世的倫序協和的美善世界了。³²

回到本文的研究對象《毛詩箋》來討論，若稍加瀏覽這部由《詩序》、《毛傳》與《鄭箋》組成的龐蕪詩說體系，我們不難看出在細部解析上三者雖或有參差，但詮釋的大體策略卻是若合符節的：那就是嵌合王者諸侯事蹟的譜系綴聯，以及由興體詮說開展出的禮義論述這兩套交錯運用的詮詩模式。在對倫理教化一事特感不耐的當代學界裡，這牽扯史事、闡揚禮教的詩說，很難不招惹到將詩歌教條化一類的負面評論；即使態度較持平的學者，大抵也只用規諫時事、諷諭朝政的文學傳統來理解這詩、史融合的解詩進路。³³然我們必須指出的是，如果不回歸傳統經學的脈絡來考量議題，一切的論說與評述，是很難切中《毛詩箋》的特質所在的；畢竟，對經典詮釋者而言，個別詩篇的旨趣與特定史事的抒懷從來就不是他們所關心的，如何創造性地重現整部經籍所隱喻的理想天地，顯然才是釋經過程中耗費心力之所在。下面，就讓我們分別就詩與史、詩與禮這兩個部分，來描繪《毛詩箋》的詮經模型。

（一）詩的史化與史的詩化

攤開《毛詩箋》的扉頁，予人深刻印象的，是一篇篇詩歌相當一致地被嵌入關涉王者諸侯事蹟的歷史軌跡中；無可避免地，這看似將詩史化的詮釋，或將導致丟失了詩歌本質——即詩是一種去散文化的、訴諸象徵意涵的意象韻語——的種種非議。但如果我們不把歷史視作是過往事件的平板紀錄，而是在明澈史識的指引下，透過史料揀擇、述史架構所渲染出的具啓示作用的歷史圖像；³⁴那麼，

³² 筆者曾透過對「注」字字義的說解，說明了經典詮釋者當穿透經文以織聯其心中的理想治世的道理，這說法可與本節參看。詳見拙著：〈理想世界的形塑與經典詮釋的形式——以朱熹《詩集傳》對〈二南〉的詮釋為例〉，第3節「注經之學的基本策略與宗旨」，頁286-288。

³³ 如屈萬里就如是批評道：「經生們竟把國風中那些勞人思婦吟咏情性的詩篇，都說成了讚美某人、或諷刺某人之作；以致把那些活生生的文學作品，都變成了刻板版的教條。」（見氏著：〈先秦說詩的風尚和漢儒以詩教說詩的迂曲〉，頁75）這便是站在所謂「純文學」的立場，對毛鄭詩說的政教趨向所作的評斷。又蔡英俊在評述《詩序》扣合史事的詮詩模式時，大抵即以箴規政事、褒貶人物的文學傳統來加以理解，且還聯繫到新樂府運動與常州詞派等文學流派來建構其悠遠傳統。詳見氏著：《比興、物色與情景交融》，頁119-127。

³⁴ 其實在傳統的歷史書寫中，建構一套具勸善懲惡作用的歷史，一直是史家們努力的標竿。如《史記·太史公自序》有云：「罔羅天下放失舊聞，王跡所興，原始察終，見盛觀衰，論考之行事，略推三代，錄秦漢，上記軒轅，下至于茲，著十二本紀，既科條之矣。並時異世，年差月不明，作十表。禮樂損益，律曆改易，兵權山川鬼神，天人之際，承敝通變，作八書。二十八

史化的詩篇非但未流於乾澀枯燥的流水帳簿，它們或尚有可能藉由史事的潤澤，更易釋放出詩歌隱喻人生百態、敦化溫柔心性的豐滿價值。《詩序》為〈小雅·六月〉所寫的序文，或即透露出是種信念。《詩序》有言：

〈六月〉，宣王北伐也。〈鹿鳴〉廢，則和樂缺矣。〈四牡〉廢，則君臣缺矣。〈皇皇者華〉廢，則忠信缺矣。〈常棣〉廢，則兄弟缺矣。〈伐木〉廢，則朋友缺矣。〈天保〉廢，則福祿缺矣。〈采芣〉廢，則征伐缺矣。〈出車〉廢，則功力缺矣。〈杕杜〉廢，則師眾缺矣。〈魚麗〉廢，則法度缺矣。〈南陔〉廢，則孝友缺矣。〈白華〉廢，則廉恥缺矣。〈華黍〉廢，則蓄積缺矣。〈由庚〉廢，則陰陽失其道理矣。〈南有嘉魚〉廢，則賢者不安，下不得其所矣。〈崇丘〉廢，則萬物不遂矣。〈南山有臺〉廢，則為國之基隊矣。〈由儀〉廢，則萬物失其道理矣。〈蓼蕭〉廢，則恩澤乖矣。〈湛露〉廢，則萬國離矣。〈彤弓〉廢，則諸夏衰矣。〈菁菁者莪〉廢，則無禮儀矣。小雅盡廢，則四夷交侵，中國微矣。³⁵

該序文為闡釋「宣王所以北伐者，（乃）由於前厲王小雅盡廢，致令四夷交侵」³⁶的道理，特依次羅列〈鹿鳴〉、〈四牡〉等吟詠於周代盛世的詩篇，以泛論詩教荒廢所將遭逢的種種家國危難；然有意思的是，當《詩序》將〈鹿鳴〉以至〈菁菁者莪〉等一系列的雅詩，分別與「和樂」、「君臣」、「忠信」、「兄弟」、「朋友」、「福祿」等倫常道德聯繫在一塊時，它似乎意味著：是類被相信詠唱於文、武、成王盛世的詩歌，³⁷並非僅是反映時政美好的詩人心情寫照而已，這些牽合聖王德業

宿環北辰，三十幅共一轂，運行無窮，輔拂股肱之臣配焉，忠信行道，以奉主上，作三十世家。扶義倣儻，不令己失時，立功名於天下，作七十列傳。凡百三十篇，五十二萬六千五百字，為《太史公書》。序略，以拾遺補藝，成一家之言，厥協《六經》異傳，整齊百家雜語，藏之名山，副在京師，俟後世聖人君子。」（〔漢〕司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1982年，卷130，頁3319-3320）這序文即傳達出史家欲藉史事纂寫，以揭明天下演變大勢、成敗興衰之道的旺盛企圖。又《漢書·敘傳》亦有這樣的論述：「固以為唐虞三代，《詩》《書》所及，世有典籍，故雖堯舜之盛，必有典謨之篇，然後揚名於後世，冠德於百王，故曰『巍巍乎其有成功，煥乎其有文章也！』漢紹堯運，以建帝業，至於六世，史臣乃追述功德，私作本紀，編於百王之末，廁於秦、項之列。太初以後，闕而不錄，故探纂前記，綴輯所聞，以述《漢書》，起元高祖，終於孝平王莽之誅，十有二世，二百三十年，綜其行事，旁貫《五經》，上下洽通，為春秋考紀、表、志、傳，凡百篇。」（《漢書》，卷100下，頁4235）這話語亦體現出撰史者藉由歷史記述，以豎立足為後代法效之典範的深刻用心。凡此種種，皆說明歷史從來不是單純的史事堆砌而已。

³⁵ 《毛詩箋》，卷10，頁5上-下。

³⁶ 《毛詩正義》，卷10，頁739。

³⁷ 鄭玄（127-200）《詩譜·小雅大雅譜》即將上述詩篇分置於文、武、成王之世，此為所謂的正雅；至於〈六月〉及其後的詩篇，則列為衰世的變雅。詳見〔漢〕鄭玄：《詩譜》（台北：藝文

功績的美善詩篇，或根本已昇華為體現宇宙協和倫序的德行典則自身。³⁸

其實，當述作《春秋》的孔子，道出「我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也」³⁹的心聲時，便早說明了備載人類過往足跡的歷史記述，蓋較抽象的概念論證更能呈現活潑潑地倫常道德的道理；是以〈六月序〉將眾雅詩一一繫聯於某對應德目的書寫，即表述出扣合血肉歷史的詩篇尤能彰明世間繁細倫理的想法。進一步推說，若將某成組詩歌置於一中長程的時間段落來觀覽，讀者或更能掌握世事因緣的隱微牽連，其所興發的道德感懷或也將愈加地醇厚淵廣；故除了雅詩外，《毛詩箋》對個別國風的詮釋，正於此處發展出淋漓盡致的精妙論述。

即以國風之首〈周南〉為例，《詩序》即在「初，古公亶父聿來胥予，爰及姜女。其後，大任思媚周姜，太姒嗣徽音，歷世有賢妃之助，以致其治。文王刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦」⁴⁰這家齊終致天下平的理念下，將始於〈關雎〉迄止〈麟之趾〉的〈周南〉群詩，巧妙置入因后妃德行淑善，將促使王者室家和樂、君臣契合、萬民乃及子孫亦嚮風而化的治世圖畫裡來設色描繪；⁴¹而是類歌

印書館，1968年《叢書集成三編》影印《安徽叢書》本），頁14下-16上。

³⁸ 將典籍篇章視作某特定德目的觀點，其實並不限於《詩經》；如《尚書》的「七觀」之說，便反映出類似的看法。所謂七觀，乃指「六〈誓〉可以觀義，五〈誥〉可以觀仁，〈甫刑〉可以觀誠，〈洪範〉可以觀度，〈禹貢〉可以觀事，〈皋陶謨〉可以觀治，〈堯典〉可以觀美」(〔清〕皮錫瑞：《尚書大傳疏證》，臺北：新文豐出版公司，1984年《尚書類聚初集》影印光緒丙申《師伏堂刊本》，卷7，頁22下)而言，這便把《書經》各篇目依類繫聯於義、仁、誠、度等關涉治國道術的德行上頭。

³⁹ 《史記》，卷130，頁3297。

⁴⁰ 《詩譜》，頁2下。

⁴¹ 《詩序》為〈關雎〉下了「后妃之德也」(《毛詩箋》，卷1，頁1上)這詮釋後，往下對〈葛覃〉詩，《詩序》即謂：「后妃之本也。后妃在父母家，則志在於女工之事。躬儉節用，服澣濯之衣，尊敬師傅，則可以歸安父母，化天下以婦道也。」(頁3下)對〈卷耳〉詩，則謂：「后妃之志也。又當輔佐君子，求賢審官，知臣下之勤勞。內有進賢之志，而無險詖私謁之心，朝夕思念，至於憂勤也。」(頁5上)此即由內、外兩面向發明后妃因修德嚴謹，將使其治家、輔政無不得宜，且足為天下婦女楷模的道理。又《詩序》接著有「〈樛木〉，后妃逮下也。言能逮下，而無嫉妒之心焉」(頁5下)、「〈蠡斯〉，后妃子孫眾多也。言若蠡斯不妒忌，則子孫眾多也」(頁6上)、「〈桃夭〉，后妃之所致也。不妒忌，則男女以正，昏姻以時，國無鰥民也」(頁6下)等詮說，這是串聯眾詩意旨，以狀貌后妃和諧眾妾，將促使家室平和、子孫眾多，且普世百姓亦受其美德感化的盛美境況。此外，像「〈兔置〉，后妃之化也」(頁7上)、「〈采芣苢〉，后妃之美也」(頁7下)，及「〈漢廣〉，德廣所及也。文王之道，被于南國，美化行乎江漢之域」(頁8上)、「〈汝墳〉，道化行也。文王之化，行乎汝墳之國」(頁9上)等層層樁接的詩說，還有對卷末〈麟之趾〉詩的收束性詮釋——「〈關雎〉之化行，則天下無犯非禮，雖衰世公子，皆信厚，如麟趾之時也」(頁9下)，乃更完滿地把后妃德行感通國境上下，以致將穿越時空，

詠聖王德化功效的成套詩篇，或即成爲「夫婦有別則父子親，父子親則君臣敬，君臣敬則朝廷正，朝廷正則王化成」⁴²這《毛傳》所標舉的倫常道德的承載語碼。相對來說，每每反映衛君家室人倫崩壞實況的〈邶風〉眾詩，在毛鄭詩說的詮解下，則將化爲家族倫理的警世寓言。故自〈綠衣〉、〈燕燕〉，乃至〈擊鼓〉等詩篇，即被《詩序》鑲嵌於州吁之亂那始於宮闈、終至禍國的連環史事中來詳加詮釋；⁴³〈凱風〉、〈雄雉〉、〈匏有苦葉〉及〈谷風〉，還有〈靜女〉、〈新臺〉與〈二子乘舟〉等詩篇，則被牽連於荒淫失道、虐殺後嗣的宣公事蹟來推演闡說。⁴⁴〈周南〉既以頌揚子孫仁厚美德的〈麟趾〉詩篇畫下句點，〈邶風〉卻已悼亡伋、壽二公子的〈二子乘舟〉唏噓收尾，兩相對照下，名份倫常的信守與遵循將顯得何其緊要；而細密串聯斑斑史跡以傳達這深沉道理的毛鄭詩說，果真藉由詩、史交

廣被南方異域、感染代代子嗣的道理和盤托出。如此一來，一幅王者聖德披靡四方萬世的壯麗圖軸，正藉由《詩序》解說的穿針引線，舒展呈現於觀覽〈周南〉諸詩的讀者眼前了。

⁴² 《毛詩箋》，卷 1，頁 2 下。

⁴³ 〈綠衣序〉云：「衛莊姜傷己也。妾（即州吁母）上僭，夫人失位而作是詩也。」（《毛詩箋》，卷 2，頁 2 上）〈燕燕序〉云：「衛莊姜送歸妾也。」《鄭箋》釋曰：「莊姜無子，陳女戴媯生子名完。莊姜以爲己子。莊公薨，完立，而州吁殺之。戴媯於是大歸，莊姜遠送之于野，作詩見己志。」（頁 3 上）〈日月序〉則謂：「衛莊姜傷己也。遭州吁之難，傷己不見答於先君，以至困窮之詩也。」（頁 3 下-4 上）〈終風序〉則言：「衛莊姜傷己也。遭州吁之暴，見侮慢而不能正也。」（頁 4 下）是以在《毛詩箋》的詮釋下，這一連串詩篇即成爲因妻妾倫序失當將造成弑君慘事的悲感詩歌。又〈擊鼓序〉云：「怨州吁也。衛州吁用兵暴亂，使公孫文仲將，而平陳與宋，國人怨其勇而無禮也。」（頁 5 下）這即說明了州吁窮兵黷武以致國人勞苦征伐的情況。有關這段史事，或可參見《左傳》隱公三、四年的相關紀錄。詳見〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義，浦衛忠等整理：《春秋左傳正義》（臺北：台灣古籍出版公司，2001 年《十三經注疏》整理本），卷 3，頁 90-93，頁 99-101。

⁴⁴ 《詩序》解〈雄雉〉詩旨云：「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。」（《毛詩箋》，卷 2，頁 7 上）《鄭箋》釋「淫亂」曰：「荒放於妻妾，烝於夷姜之等。」（頁 7 上）〈匏有苦葉序〉云：「刺衛宣公也。公與夫人並爲淫亂。」（頁 8 上）〈凱風序〉曰：「衛之淫風流行，雖有七子之母，猶不能安其室，……。」（頁 6 下）〈谷風序〉亦曰：「刺夫婦失道也。衛人化其上，淫於新婚，而棄其舊室，夫婦離絕，國俗傷敗焉。」（頁 9 上）這即明點出衛君私德荒淫，且將嚴重影響世俗民風的狀況。又《詩序》釋〈靜女〉云：「刺時也。衛君無道，夫人無德。」（頁 15 下）〈新臺序〉曰：「刺衛宣公也。納伋之妻，作新臺于河上而要之。國人惡之，而作是詩也。」（頁 16 下）〈二子乘舟序〉曰：「思伋、壽也。衛宣公之二子，爭相爲死，國人傷而思之，作是詩也。」（頁 17 上）《毛傳》解說道：「宣公爲伋，取於齊女而美，公奪之，生壽及朔。朔與其母愬伋於公，公令伋之齊，使賊先待於隘而殺之。壽知之，以告伋，使去之。伋曰：『君命也，不可以逃。』壽竊其節而先往，賊殺之。伋至，曰：『君命殺我，壽有何罪？』賊又殺之。」（頁 17 上-下）這便談到宣公淫行非但引發了沸騰民怨，更將直接危及親身骨肉的慘事。有關宣公的荒蕩行徑，可參照《左傳》桓公十六年的記載。詳見《春秋左傳正義》，卷 7，頁 239-240。

融的說詩進路，營構出扣人心弦的詩旨詮說。

若以縱覽《毛詩箋》的鳥瞰視角著眼，整部《詩經》在毛鄭牽引史事的詮釋體系中，或已成為如《春秋經》般包藏著萬物散聚之道，且將發揮「上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢」⁴⁵這教化神用的治國寶典。對此，鄭玄於〈詩譜序〉道說的話語或說明了一切。他說：

夷、厲已上，歲數不明。大史〈年表〉自共和始，歷宣、幽、平王而得春秋次第，以立斯譜。欲知源流清濁之所處，則循其上下而省之；欲知風化芳臭氣澤之所及，則旁行而觀之，此《詩》之大綱也。舉一綱而萬目張，解一卷而眾篇明，於力則鮮，於思則寡，其諸君子亦有樂於是與。⁴⁶

作為《毛詩箋》姊妹著述的《詩譜》，乃將潛伏於《詩》三百裡的時間流，透過譜牒繫聯的圖表——以帝王諸侯世系為縱軸，橫軸則填入相關詩篇——更清晰地呈現於世；而種種各具典範或訓示作用的詩篇，或亦將整部上古史點染成幅幅充溢著道德內涵的歷史圖畫。故鄭玄方於此拈出，面對這業已倫理化、甚至典律化的時間框架，吾人既可藉由上下檢索的眼光省思所謂興亡盛衰之道，亦可透過橫向的比對考察為國有民者行事異同所將導致的迥然後果；⁴⁷《詩經》蘊含「吉凶之所由、憂娛之萌漸」而「足作後王之鑒」⁴⁸的深閱寓意，或即經由毛鄭是類詮說而得以全然彰顯。

神話學大師坎伯（Joseph Campbell, 1904-1987）早認為，所有民族原初的神話或傳奇，均是藉象徵符號的詩歌道說出的古來英雄事蹟；⁴⁹而源出上古的《詩》三百篇，自然多少保存著這史、詩鑄鑄一體的神話特質；⁵⁰《孟子·離婁下》有

⁴⁵ 《史記》，卷 130，頁 3297。

⁴⁶ 《詩譜》，頁 1 下-2 上。

⁴⁷ 孔疏釋前引〈詩譜序〉云：「若魏有儉嗇之俗，唐有殺禮之風，齊有太公之化，衛有康叔之烈。述其土地之宜，顯其始封之主，省其上下，知其眾源所出，視其清濁也。屬其美刺之時，各當其君君之化，傍觀其詩，知其風化得失，識其芳臭，皆以喻善惡耳。」（《毛詩正義》，頁 11）這釋語清楚說明了藉由對《詩經》縱、橫向的全盤檢視，將可探尋某國家民風淳駁、德化厚薄的生成因緣，從而興發懲惡勸善的道德感懷。

⁴⁸ 《詩譜》，頁 1 下。

⁴⁹ 坎伯名聞海內的代表著作《千面英雄》（*The Hero with A Thousand Faces*），即是藉由諸民族代表性神話故事的交錯解說，闡發出神話以英雄事蹟來隱喻人生之道的諸多道理；而藉由象徵詩體以承載英雄史事的神話特質，即於全書中得到了完美的發揮。詳見氏著，朱侃如譯：《千面英雄》（臺北：立緒文化事業公司，1997 年）。有關坎伯神話學的學術淵源與大體架構，可參考中譯本諸篇優質導讀；特別是閻振瀛：〈坎伯與「神話」的復活——一個「後啟蒙」的趨勢〉（頁 7-14），與李子寧：〈喬瑟夫·坎伯的神話研究〉（頁 15-20）二文。

⁵⁰ 最典型的例子，莫過於雅、頌中仍保留了些許神話史詩；如〈大雅〉中的〈生民〉，〈商頌〉

云：「王者之跡熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。」⁵¹該著名論述亦傳遞出毋論是作為韻語的詩歌、抑或散文所書寫的歷史，均能揭明先王過往足跡與王者興隆治道的關鍵訊息；那麼《毛詩箋》的說詩策略，正可謂在此人文傳統下更有意識、更具系統地疊合了詩、史在揭明世間至道上的共通特質。簡言之，毛鄭詩說藉著將詩歌歷史化（此即「詩的史化」）、又將歷史凝結為某象徵德目（此之謂「史的詩化」）的詮釋進路，精巧地將流動於眾詩篇中的時光長河轉譯成件件深具人文意蘊的歷史範例；而《詩經》所隱喻的萬千事理，蓋亦在時間軸上得到某種完滿的開示。

（二）興筆詮說與禮義闡述

除了牽合史事的釋詩策略外，《毛傳》獨標興體、《鄭箋》闡發興義的詩旨詮說，亦是毛鄭詩說引人矚目之所在。如果我們肯認，注經之學的要點確在求索經文所隱喻的意義世界，那麼，在看待《毛詩箋》著意說解興體的釋經模式時，我們必須放膽作個嘗試：那就是把「取譬引類，（以）起發己心」⁵²的興筆，整個放回大化自行揭露的經典生成過程裡來加以理解，而不僅僅將其視為是技藝面的作詩手法而已。

就常識而言，吾人或許不易瞭解興這創作手藝到底與宇宙奧義之揭示間有何關聯；然若聯繫到前文引述的語言生發歷程來觀察——亦即神秘魔力在撼動人心的剎那、於其腦海閃現的印象造就出了語言文字，那觸物起情的興筆，或正保留了語文迸發的電光火石間，存有領悟乍現腦際的神妙經驗。如是說來，興筆的書寫便與賦（鋪敘）、比（譬喻）等受主觀意識支配的文學技法，處於截然不同的領域中；它乃某種直截繫屬於大道湧出之源頭、且具創生潛能的創造力量。⁵³海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）於〈藝術作品的本源〉（*Der Ursprung des*

裡的〈玄鳥〉、〈長發〉等一類詩篇即是。

⁵¹ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏，廖名春等整理：《孟子注疏》（臺北：台灣古籍出版公司，2001年《十三經注疏》整理本），卷8上，頁267。

⁵² 此為孔疏引鄭玄釋語。見《毛詩正義》，卷1，頁14。

⁵³ 胡寅於〈致李叔易〉一書信中，曾引李仲蒙之言云：「敘物以言情謂之賦，情物盡也；索物以託情謂之比，情附物者也；觸物以起情謂之興，物動情者也。」（[宋]胡寅：《斐然集》，臺北：臺灣商務印書館，1969年《四庫全書珍本初集》影印《文淵閣本》，卷18，頁28上-下）故相較於賦、比這主動權在作者身上的文藝手法，那觸物起情的興筆，顯然殘存著人受外物感發方才創作的原始經驗。又註25所引的相關論著，亦說明著興的活動實源出於初民交感鬼神的特殊經歷。

Kunstwerkes) 這篇詮釋學文藝理論的經典著作裡，曾以「存有者的真理自行設置入作品」(das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden)⁵⁴ 這話語為藝術的本質下了界說；這存有意涵灌注於作品方呈現於世的過程，或即與詩興興起、乃至詩篇產生的過程若合符節。

對作為鑑賞者的我們來說，包括詩歌在內的所有藝術作品，既是存有世界開顯自我的棲居所；那吾人或也必須透過某種訴諸質感類通的詮釋進路，方能開掘出那存封於藝術符碼裡的隱喻天地。是以無論是文學的意象辭藻、音樂的旋律節奏、繪畫的筆觸色塊，抑或是雕塑的量體塑材，皆是意圖探勘那存有寶藏的詮釋者必當細膩體會的中介；而海德格對梵谷 (Gogh, Vincent Van, 1853-1890) 「農鞋」畫作的賞析，或正為我們提供了可供比對的參照。他是這樣進入這幅圖畫裡的：

從鞋具磨損的內部那黑洞洞的敞口中，凝聚著勞動步履的艱辛。這硬梆梆、沉甸甸的破舊農鞋裡，聚積著那寒風陡峭中邁動在一望無際的永遠單調的田壟上的步履的堅韌和滯緩。鞋皮上黏著濕潤而肥沃的泥土。暮色降臨，這雙鞋底在田野小徑上踽踽而行。在這鞋具裡，回響著大地無聲的召喚，顯示著大地對成熟的穀物的寧靜的餽贈，表徵著大地在冬閒的荒蕪田野裡朦朧的冬冥。這器具浸透著對麵包的穩靠性的無怨無艾的焦慮，以及那戰勝了貧困的無言的喜悅，隱含著分娩陣痛時的哆嗦，死亡逼近時的戰慄。這器具屬於大地，它在農婦的世界裡得到保存 (Zur Erde gehört dieses Zeug und in der Welt der Bäuerin ist es behütet)。……夜闌人靜，農婦在滯重而又健康的疲憊中脫下它；朝霞初泛，她又把手伸向它；在節日裡才把它至於一旁。……這器具把農婦置入大地的無聲的召喚之中，……。⁵⁵

那只在晦暗色調中繪有磨損農鞋的畫布，於海德格纖細入微的釋詞中，逐漸浮現出隱伏於圖案裡的、那關涉農婦生活世界的無盡繁複網絡：在季節更迭的恆常週期內，作物茁壯、凋萎、復萌芽於大地穩靠的懷抱中，農婦穿梭在這片天地框設出的規律時空裡，或者辛勤勞動、承擔憂患，或者歡慶豐餘、領受恩賜；月落日昇、日落月昇，日復一日、年復一年，她孕育子嗣、邁向終老並步入死亡，農婦依循大化律動的質樸人生終致走完全程。是以一雙農鞋的藝術形象，實可謂勾聯著一整幅倫序縝密的意義世界，這既是身為畫家的梵谷於靈感初現之須臾所悟得的道理，更是作為觀畫者的我們所當感通類推的所在；畢竟，渾沌宇宙確是在藝術的創造與詮說當中，方被勾勒出輪廓明晰、秩序井然的姿態與樣貌，而藝術促

⁵⁴ 海德格著，孫周興譯：〈藝術作品的本源〉，《林中路》(Holzwege, 臺北：時報文化出版公司，1994年)，頁18。

⁵⁵ 同前註，頁15-16。

使人性昇華的大用，亦於此方有實現的可能。⁵⁶

面對《毛詩箋》的興體解說，吾人將發現類同前述的藝術品鑑賞進路或正在這兒運作著。一般說來，毛鄭解說興筆的策略，大抵是先極盡體察觸動詩興的物件的質感特性，再就物質質地上類推感通其它事物，以求曉悟該詩之象徵、隱喻意涵究竟何在，最後，整個解釋或將導向某種倫常禮教的訴說與規範；這始於興筆詮說、終於禮義闡述的過程，我們或可藉下引的數個範例來加以理解。《毛詩箋》釋〈關雎〉首句「關關雎鳩，在河之洲」，以及〈葛藟〉「緜緜葛藟，在河之漘」這詩句時，分別作出了如下的闡釋：

興也。關關，和聲也。雎鳩，王雎也，鳥摯而有別。水中可居者者曰洲。后妃說樂君子之德，無不和諧，又不淫其色，慎固幽深，若關雎之有別焉，然後可以風化天下。夫婦有別則父子親，父子親則君臣敬，君臣敬則朝廷正，朝廷正則王化成。箋云：摯之言至也，謂王雎之鳥，雌雄情意至，然而有別。⁵⁷

興也。緜緜，長不絕之貌。水厓曰漘。箋云：葛也，藟也，生於河之厓，得其潤澤，以長大而不絕。興者，喻王之同姓，得王之恩施，以生長其子孫。⁵⁸

同樣是蒙發於河邊的詩興，毛鄭在詮釋上，均由點染詩人起興的當下氛圍來開展敘述：閑步河岸的詩人，或聞得沙洲傳來的陣陣鳥鳴，或見著綿綿滋長的葛藤藟草；關關聲盈耳的和諧音質既出於情意款款的成對王雎，蔓延盤繞的繁茂綠意實秉自潺潺流水的灌溉滋潤，詩人不禁興發出對后妃賢淑美德與帝王仁厚德澤的感佩和詠嘆；因用情真摯又不失以禮潤身的后妃，與位極至尊卻未望恩被親族的先王，均將促使家室和樂、皇族繁衍與民風趨善；而某種對后妃與王侯德行功業的期許或將自然產生。再讀讀《毛詩箋》對〈草蟲〉「嘒嘒草蟲，趨趨阜螽」，與〈山有扶蘇〉「山有扶蘇，隰有荷華」、「山有橋松，隰有游龍」的詩旨詮說，該文云：

⁵⁶ 後期的海德格以其擅用的神性語彙，繼續對「農鞋」這畫作做了這般的論述：「農婦卻有一個世界，因為她居留於存有者之敞開領域中。她的器具（即農鞋）在其可靠性中給予這世界一個自身的必然性和親近。由於一個世界敞開出來，所有的物都有了自己的快慢、遠近、大小。在世界化中，廣袤（Geräumigkeit）聚集起來；由此廣袤而來，諸神決定著自己的賞罰。」（《藝術作品的本源》，頁 26）這便點出藉由梵谷農鞋圖畫的繪製，一整片滿溢著意義內涵的世界網絡方得以劃定，萬象事物亦在其中被賦予適當的位置；而藝術作品具啟示、甚至規範作用的力量，或即可全然施展出來。故海德格方如是說道：「只是通過對梵谷的一幅畫的觀賞。這幅畫道出了一切。走近了這幅作品，我們就突然進入了另一個天地，其況味全然不同於我們慣常的存有。」（頁 17）

⁵⁷ 《毛詩箋》，卷 1，頁 2 下。

⁵⁸ 同前註，卷 4，頁 5 上。

興也。嚶嚶，聲也。草蟲，常羊也。趯趯，躍也。阜螽，蟻也。卿大夫之妻，待禮而行，隨從君子。箋云：草蟲鳴，阜螽躍而從之，異種同類，猶男女嘉時以禮相求呼。⁵⁹

興也。扶蘇、扶胥，小木也。荷華，扶渠也，其華菡萏。言高下大小各得其宜也。箋云：興者，扶胥之木生于山，喻忽置不正之人于上位也。荷華生於隰，喻忽置有美德者于下位。此言其用臣顛倒失其所也。⁶⁰

松，木也。龍，紅草也。箋云：游龍，猶放縱也。橋松在山上，喻忽無恩澤於大臣也。紅草放縱支葉於隰中，喻忽聽恣小臣。此又言養臣，顛倒失其所也。⁶¹

《毛傳》、《鄭箋》的詮說雖互有出入，但二者均是藉由草蟲、阜螽依附求索的互動關係，以及扶蘇、荷華、橋松與游龍等植物的相對位置，闡說詩人隱喻卿大夫與夫人當循禮婚配、還有隱涉鄭公子忽舉賢失策以致朝綱顛倒等諸多道理；而這類透過昆蟲親暱天性與山林沼澤植被樣貌所引發的多層次詩興，或亦將激起讀者對夫婦交接與明君擇臣之道的深刻領悟。

更仔細推說，這由鳥獸蟲魚草木的特質性格、或彼此的牽動關聯著眼，進而連類推演出某德目、甚至是更細密的禮節儀行的興體詮釋，⁶²實奠基於視萬象事物均牽連於某意義網絡裡的特定預設上（或者這根本已經成爲一種理念，抑或信

⁵⁹ 同前註，卷1，頁11上。

⁶⁰ 同前註，卷4，頁12下。

⁶¹ 同前註，卷4，頁13上。

⁶² 如毛鄭釋〈標有梅〉詩「標有梅，其實七分」的旨趣時，其解釋是：「興也。標，落也。盛極則墮落者，梅也。尚在樹者七。箋云：興者，梅實尚餘七未落，喻始衰也。謂女二十，春盛而不嫁，至夏則衰。」（《毛詩箋》，卷1，頁15下）這即透過梅熟即落的植物質性，推說女子當盛年而婚配的道理；且鄭玄在詮說中還聯繫到《周禮·地官·媒氏》裡「令男三十而娶，女二十而嫁。……中春之月，令會男女。於是時也，奔者不禁」（〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，趙伯雄整理：《周禮注疏》，臺北：台灣古籍出版公司，2001年《十三經注疏》整理本，卷14，頁425-430）這牽涉婚嫁年齡與嫁娶時節的相關禮制，以更縝密地闡說該詩所表述的禮儀規範。又《毛詩箋》釋〈葛覃〉「葛之覃兮，施于中谷；維葉萋萋」詩旨時，亦如此說道：「興也。覃，延也。葛所以為絺綌也，女功之事煩辱者。施，移也。中谷，谷中也。萋萋，茂盛貌。箋云：葛者，婦人之所有事也，此因葛之性以興焉。興者，葛延蔓于谷中，喻女在父母之家，形體浸浸日長大也。葉萋萋然，喻其容色美盛。」（頁4上）這乃藉由葛草蔓生的天性，及其可為織布的性質，隱涉未嫁女子教養成長於父母家的境況；引人矚目地，《毛傳》釋「言告師氏，言告言歸」時，還援引《禮記·昏義》「古者婦人先嫁三月，祖廟未毀，教于公宮。祖廟既毀，教于宗室。教以婦德、婦言、婦容、婦功」（〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，龔抗雲整理：《禮記正義》，臺北：台灣古籍出版公司，2001年《十三經注疏》整理本，卷61，頁1893）這記載來強化詩篇所包藏的繁細禮義。凡此種種，皆足說明毛鄭詩說具相當強烈的禮制闡說傾向。

仰)；且如是推演的目的，乃是爲了更釐清這意義世界的縝密倫序。《禮記·禮運》有云：「夫禮必本於大一，分而爲天地，轉而爲陰陽，變而爲四時，列而爲鬼神。」⁶³該文又云：「夫禮必本於天，動而之地，列而之事，變而從時，協於分藝，其居人也曰養（依鄭注，概爲「義」之誤），其行之以貨力、辭讓、飲食、冠、昏、喪、祭、射、御、朝、聘。」⁶⁴這即說明了毋論是天地、陰陽、四時，抑或是鬼神等宇宙動源力量，實均源出於所謂「大一」這根源至道神妙卻有規律的運行轉動，那在此生化歷程中化育出的萬象事物，自然會被鑲嵌於某種微妙的牽引場域內；而這事事物物間各有倫序的互動關係，亦將促使整片天地成爲一品秩森然且充斥著各式儀節的禮義世界。⁶⁵是以作爲億萬事物之一員的人們所當爲的，乃是細膩體貼這禮的世界的繁複倫理，並進而調理疏導之。對此，〈禮運〉藉夫子之口道出了這般的指引：

故禮之不同也，不豐也，不殺也，所以持情而合危也。故聖王所以順，山者不使居川，不使渚者居中原，而弗敝也。用水、火、金、木、飲食必時。合男女，頒爵位，必當年德。用民必順，故無水旱昆蟲之災，民無凶饑妖孽之疾。故天不愛其道，地不愛其寶，人不愛其情。故天降膏露，地出醴泉，山出器車，河出馬圖，鳳皇麒麟皆在郊俶，龜龍在宮沼，其餘鳥獸之卵胎，皆可俯而窺也。則是無故，先王能脩禮以達義，體信以達順，故此順之實也。⁶⁶

唯對貫通於萬象世界裡的牽連網路瞭若指掌的聖王們，方能循依事物間隱約浮動著的對應關係，作出全然順合禮運之道的各項措施；而〈禮運〉所標舉的「事大積焉而不苑，並行而不繆，細行而不失，深而通，茂而有間，連而不相及也，動而不相害也」⁶⁷這世間萬事各依倫序按節運作、彼此咬合卻不相礙的大同和順境地，或方得以重現人間。這麼看來，毛鄭那每每歸諸禮義闡述的興筆解說，實蘊藏著欲究明億萬事理以參天地化育的雄渾企圖，這或乃某種就美感賞析以體察大化之道的特殊知識進路。⁶⁸

⁶³ 《禮記正義》，卷 22，頁 824。

⁶⁴ 同前註，卷 22，頁 824-825。

⁶⁵ 有關漢儒的禮義世界觀，或可參考筆者對〈禮運〉的詮釋。詳見拙著：〈禮制國家的組構——以《二戴記》的論述形式剖析漢代儒化世界的形成〉，《臺大文史哲學報》第 60 期（2004 年 5 月），第 3 節第 1 小節「鳥瞰全景的論述模式：以〈禮運〉為核心文本的析論」，頁 21-30。

⁶⁶ 《禮記正義》，卷 22，頁 831-832。

⁶⁷ 同前註，卷 22，頁 829。

⁶⁸ 若擺在整個秦漢思想史的脈絡來觀察，是種藉連類感通以探知世界意義的思維方式，其實是先秦以來世人慣用的思考進路。對此，鄭毓瑜援引了《毛傳》、《大戴禮·夏小正》、《呂氏春秋》、《淮南子》等古來文獻作了精要的論述。詳見氏著：〈詮釋的界域——從〈詩大序〉再探「抒

《論語·陽貨》載有孔子對讀《詩》要旨的開示：

子曰：「小子何莫學夫《詩》？《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。」子謂伯魚曰：「女為〈周南〉、〈召南〉矣乎？人而不為〈周南〉、〈召南〉，其猶正牆面而立也與？」

69

這段著名論述若置於詩興的脈絡裡體察，或將釋放出另種饒富興味的意涵：《詩經》所以為後生們必當吟詠誦讀的典籍，實因其包藏著足以引導人生使免入歧途的至理要道；且要緊的是，唯透過某種以「引譬連類」⁷⁰為基調的釋詩模式，儒生方能連類感通於那「鳥獸草木之名」背後潛伏著的「事父」、「事君」之道。換言之，詩人既藉由觸物起情的途徑道出蘊含至道的存有詩歌，那也唯有藉助對興筆的類通推演，讀者方能勾勒出詩篇所隱喻的倫常禮教；而《毛詩箋》始於興體詮說、終至禮義闡述的詮釋進路，或即將隱身於意象韻語後頭的事物倫序逐一逼顯於世。

四、結論：詩、史、禮交融合一的倫理神話闡釋

重新活化了神話學魅力的學者坎伯，曾指出神話乃初民透過某種詩體性質之符號以圖隱喻宇宙生化之脈動的特殊語文；⁷¹而這「為人類開啓了幅員廣闊的奧

情傳統」的建構》，《中國文哲研究集刊》第23期（2003年9月），第4節「『引譬連類』的世界觀」，頁19-29。

⁶⁹ [魏]何晏注，[宋]邢昺疏，朱漢民整理：《論語注疏》（臺北：台灣古籍出版公司，2001年《十三經注疏》整理本），卷17，頁269-270。

⁷⁰ 此為孔安國釋語。見《論語注疏》，卷17，頁269。

⁷¹ 坎伯如是說道：「用簡單的公式說明，宇宙普遍的原則教導我們，世界所有的有形結構——所有的事物與存有——都是一個無所不在力量的產物，它顯現出這些事物，在它們顯形的期間予以支持充實，而它們最終則必須消溶回去。……對此一渾沌而四處分化之存有基底『來源』的理解，卻因擔負此一功能的感官機制而讓人覺得挫折。知覺的形式與人類思想的概念範疇本身，雖是這個力量的顯現，但因為心智的局限，使得我們不僅不可能看到那超越五顏六色、流動、種類無限而令人困惑現象景觀以外的世界，更無法想像它的存在。儀式與神話的功能是以比喻的方式，使這個跳躍成為可能，並幫助它完成。……神話只不過是準終極真實：終極的真實是無限的開放性——那超越概念範疇的虛空或存有——心在此一真實中必須獨自探究，並消解於其中。」（《千面英雄》，頁276-277）這便論及由於人無法藉助有限的感官與智能去探究大道之奧義，故只有透過神話與宗教儀節一類訴諸隱喻體悟的進路去完成一切；如是一來，神話的語碼自然將成為非散文化的詩化語言，是以坎伯方屢屢強調吾人必須透過讀詩的方式來理解神話，否則，「一旦神話的詩歌被詮釋成傳記、歷史或科學，它就被謀殺了。栩栩如生的意

秘世界」(myth opens the world to the dimension of mystery)⁷²的神話，除將促發人們對神妙宇宙的驚異與敬畏感外，它同時亦啓示了億萬事物間的繁複關係、乃至倫常道德的縝密規範；於是神話對人類的意義所在，便在於它能一併處理人自己的生命週期，及與整個社會網絡、還有萬象世界間的互動牽連。⁷³那麼，像作為「天地之心，君德之祖，百福之宗，萬物之戶」的《詩》三百，或者具備「象天地，效鬼神，參物序，制人紀」之效用的眾典籍，即可廣義地視為漢文化圈特有的神話語碼了。⁷⁴

然而，吾人又將如何進入神話所圈出的神聖疆界裡，以致能悟得其中滿溢著的人生至道呢？坎伯回溯了先祖們的過往歷史，發現了如是的事實：

易於引發狂喜出神狀態的巫師以及擔任啟蒙的羚羊祭司，對於世界的智慧不可謂不精湛，對於以比喻溝通的原則也不可謂不純熟。他們藉以生活運作的隱喻 (the metaphors by which they live)，已經過幾百年，甚至幾千年的孕育、尋覓和討論；此外它們還擔當全體社會思想與生活的主要支柱。文化的模式 (the culture patterns) 已經凝塑於它們之中。經由對這些有效啟蒙形式 (initiatory forms) 的研讀、體驗和理解，年輕人得到教育，老年人得以傳遞智慧。因為它們確實碰觸到人類心靈整體的生命能量，並加以運用。……如果連相對而言簡單的民俗神話 (原始狩獵和漁獲部落賴以支持的神話和儀式系統) 都是如此，更何況那些反映在偉大的荷馬史詩、但丁《神曲》、創世紀以及東方永恆廟堂中壯麗的宇宙隱喻呢？一直到近幾十年，這些隱喻都是所有人類生命的支撐，也是哲學、詩文和藝術的靈感。凡承繼的象徵由老子、佛陀、瑣羅亞斯德、基督或穆罕默德碰觸過地區——這些象徵為精神臻於極致的大師所用，做為最深刻道德與形上教訓

象 (將) 變成只是遙遠時空中的冷漠事實。」(頁 266)

⁷² 坎伯著，朱侃如譯：《神話》(The Power of Myth, 臺北：立緒文化事業公司，2001 年)，頁 56。

⁷³ 坎伯以為神話大抵有「神秘性」(mystical)、「物理宇宙觀」(cosmological dimension)、「社會」(sociological) 與「教育」(pedagogical) 等四個層面的功能；這即說明出在神話世界揭示的片刻，除釋放出某種令人屏息的奧秘外，亦同時賦予了世界的完整樣貌及人於其中當遵循的德行。詳見《神話》，頁 56-57。另坎伯以為凡神話均將處理如下幾個基本議題：「那就是個人的成熟發展，也就是從依賴期、成人期、人格成熟期到死亡；另外就是個人怎麼和這個社會發生關聯，而這個社會又是怎麼和自然世界及宇宙發生關聯的。」(《神話》，頁 59-60) 這乃指出神話必得因應人與自己、社會、乃至整個宇宙間的對應關係。

⁷⁴ 本文在論述經典與經學的特質時，先後援引了卡西勒、坎伯與中晚期海德格的學說。細心的讀者將會察覺，卡西勒等人的學術雖各有各的系統，但三者均將包括語言在內的人文符號提升至存有論的層面來掂量，且都肯認是類符碼具有開啟文明或文化發展的大用在；是以他們的學說的可作為理解注經之學性質與意義的適當進路。

的工具——的人們，顯然，是處於極廣大的意識狀態，而不是黑暗。⁷⁵

可見，是部落時期的巫師與祭司，還有那文明躍進時代的宗教宗師與道德導師們，他們非但對宇宙奧義有深沉淵博的體會，更擅於隱喻符號的凝結與運作，從而方促使作為「文化模式」與「啓蒙形式」的神話、或者經典能啓迪代代子嗣們的心靈，世界一方區塊的文明之光亦方光耀輝映；如是說來，同樣身具所有神話特質的聖賢經籍，實亦有待身負隱喻解讀與建構能力的經師們的創意詮釋，其所包藏的億萬事理——包括人與自身、家國，乃至宇宙的相處之道——方得揭曉於世。

透過前文的論述，我們發現漢代詩說代表作之一的《毛詩箋》，即可謂先秦以至漢代的諸多經師儒生的共同創作。⁷⁶使人留心的是，在這套分別將詩歌與歷史、禮義交織勾聯上的詮釋體系內，毛鄭詩說構築出一套以先帝王侯之興衰軌跡為框架，以繁多倫常禮教之呈現為內涵的詩旨詮說；而可能蘊含於《詩經》中的至理要道，亦能得到某種龐蕪然又縝密的開顯。〈太史公自序〉有言：

《易》著天地陰陽四時五行，故長於變；《禮》經紀人倫，故長於行；《書》記先王之事，故長於政；《詩》記山川谿谷禽獸草木牝牡雌雄，故長於風；《樂》樂所以立，故長於和；《春秋》辯是非，故長於治人。是故《禮》以節人，《樂》以發和，《書》以道事，《詩》以達意，《易》以道化，《春秋》以道義。⁷⁷

性質不一的經籍，原本各能揭明存有大道某個面向；然經毛鄭詩說慧心巧思的詮釋後，《詩經》除能藉於「山川谿谷禽獸草木牝牡雌雄」裡連類感發以興風化人心之效外，或者能兼容《春秋》「(明)辯是非」與《禮經》「經紀人倫」之道。畢竟，當《毛詩箋》極富創造力與組構力地將帝王諸侯的斑斑史跡與禮義德行的繁瑣節目鑄鑄於眾詩篇裡後，《詩》三百作為一部完備倫理神話的意義便得到完滿的闡釋；神話將足以引導現實人生使之趨向完美的人文化成之功，方有實現的可能性在；而「正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩。先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗」這〈詩大序〉所標舉的詩篇神效，所言亦不致於落空。

⁷⁵ 《千面英雄》，頁 273-276。

⁷⁶ 《漢書·藝文志》載有「又有毛公之學，自謂子夏所傳，而河間獻王好之」(《漢書》，卷 30，頁 1708) 這紀錄；可知《詩序》、《毛傳》與漢代其他今古文流派一樣，均是某種源出於先秦，並在眾經師的清理與擴充下方成為某專門學派的經說。又當鄭玄為之作箋後，整部《毛詩箋》方大抵正式成型。

⁷⁷ 《史記》，卷 130，頁 3297。