

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*

摘 要

面臨自漢以來層累堆疊至汗牛充棟境地的經傳注解，想要不為傳、注、箋、疏、解等各式訓詁體例所迷亂，而精準把捉儒者解經的基本形式，且能配合解釋淵遠流傳的釋經傳統始終依止的儒家治世理念與行動，大抵需要某種聯繫、貫串文化形式與歷史現實的研討進路。本文即依此進路析論朱熹《詩集傳》二南 部分的詮釋成果，以試圖指出：儒者解經的核心策略與配套技術乃是活用訓詁體例，在字句涵意、篇章要旨乃至編目體例的縝密解析中，勾聯起紛雜章句、篇目背後可能或本應存在的儒家理想世界整全圖樣（有時儒者甚至超出一部經典的範圍，串聯詮解諸部性質各異的經籍相互涵攝的經旨蘊意，以織聯出更巨幅的治世圖樣）；而藉此世界典範圖像的編織與形塑，儒者方能進一步搭配教育或論政等途徑以界定、規範現有世界，使之符應古聖述作經典時所揭示、宣告的完善世界樣貌。

關鍵詞：經學、詩經、朱熹、詩集傳、經典詮釋

一、前 言

當從字句表相上看似情歌的 關雎 詩，在 詩大序 裏被冠上了「后妃之德也，風之始也。所以風天下而正夫婦也，故用之鄉人焉，用之邦國

* 作者係國立臺灣大學中國文學系助理教授。

焉」¹ 這般訴諸教化蘊意的詩旨詮釋時，一切攸關注經之學的奧秘（或者對今人而言也算某種困擾），便隱然浮現於吾人眼前了。

長久以來，令現代學人不解而輕忽的問題正是：一首看來旨趣明白的詩歌，何以在披上經典的外衣後，突然得肩負起所謂德化萬民、遍潤天下的功能？而面對以同樣進路詮說經典意旨的儒家經注傳統，若吾人只用彼者深受政教觀念桎梏以致時時曲解文意的評語輕鬆解釋之，是否過於輕率，而將漏失經注之學作為人類知性活動所隱含的豐富意義？進一步說，如果經典在古人眼裏，根本不是承載某類知識的文獻語料，那麼，詩大序所云經籍篇章得以施展如德風般風行宇內、化育百姓的神用，究竟是在何語脈上說得通的話語？又若經籍果真當視為某種始終指引現實生活的神妙語碼，那注經之學是否也該視作某種具策略、成系統，且足以揭示經典隱微旨趣的精緻解碼活動，而絕不只是解說表層語意的單純釋義行為？

在這篇嘗試性質濃厚的論文裏，我們即以朱熹（1130-1200）於《詩集傳》中對二南諸詩的詮釋為例，細細觀察這位處身於經學傳統脈絡中的儒者，如何承繼行之久遠且體系嚴整的注釋體例，具策略地展開其對周南、召南二組詩歌的系統性詮釋，以將潛伏於諸詩篇章句文脈下的深廣意蘊十字打開；而藉由如是的討論，我們希望能對經典的定位，對注經之學精巧的語文策略，以致對經學與儒者經世理念、行動間的細密關聯，能有較貼切、整全的認識與掌握。

二、經典作為某種優位語文的意涵

在正式進入朱熹《詩集傳》詩旨詮解的相關課題前，且讓我們先為經典語文的特質作出適當定位。

今人看待經籍時，大抵輕易以某種工具性的觀點，將古代經典看作是傳達儒家治世理念、承載儒者經世作為的文獻語料；殊不知經籍的語文模式是無法用此溝通工具式的語文觀加以衡量的。恩斯特·卡西勒（Ernst Cassirer, 1874-1945）於其橫跨語言學、神話學的巨著《語言與神話》（*Sprache und*

1 漢 鄭玄，《毛詩鄭箋》（臺北：新興書局，1990，影印校相臺岳氏本），卷1 詩大序，頁1上。

Mythos) 裏，指出了一個相對於上述觀點的特殊語文觀，他說：

神話、藝術、語言和科學都是作為符號 (symbols) 而存在的，這並不是說，它們都只是一些憑藉暗示或寓意手法指稱某種給定實在的修辭格，而是說，它們每一個都是能創造並設定一個它自己的世界之力量。在這些它自己創造並設定的世界中，精神按照內在規定的辯證法則展現自身，並且，唯有通過這種內在規定的辯證法則，才能有任何實在，才能有任何確定的、組織起來的「存在」。因此，這些特定的符號形式並不是些模仿之物，而是實在的器官 (organs) ；因為，唯有通過它們的媒介作用，實在的事物才得以轉變為心靈知性的對象，其本身才能變得可以為我們所見。²

卡氏此語是在為神話語言的特殊性質做定位，他以為：通常吾人會以摹本模仿、描繪自然實體的模式來看待神話，且認定神話不過是心志薄弱的先民，在把捉事物萬象而力有未逮時所造成的古怪產物；然而，其實在神話通行的時代，神話非但不是失敗的臨摹，反是某種源自不可究詰的鬼神力量，且將宣告世界樣貌、規範萬物意義的神諭語言——它始終中介於先民與宇宙萬物之間，先民總得先行透過對神話的理解與想像，方得以認識世界萬物的千姿萬態；反過來說，客體事物所以對人有意義、甚至能被人的感官所稟受，也得依據其於神話語文裏的位置與定義。如是說來，作為一種起於天啟的神諭語文，神話除具無上的神聖 (holy) 性格外，亦是某種具優位性 (priority) 始終將發揮指引人生大用的神妙預言或藍圖，亦即，人類必得透過該神諭語言給定的世界圖像方能與萬象事物相處，而絕無辦法赤裸裸地生存於世。³

擺回傳統學術的脈絡裏，前述神諭語文的諸多特質，對經典語文性質的界定實具一定程度的啟發作用。就拿神諭源於天機透顯的觀點來說，我們便發現不少關涉經籍生成的古遠記載實與該說法相互呼應：如《周易》繫辭上

2 恩斯特·卡西勒著，于曉等譯，《語言與神話》(臺北：桂冠圖書公司，1998)，頁9-10。

3 關於人是活在神諭語言給定的世界中這點，卡西勒繼續引證了語言學先輩威廉·馮·洪堡 (Karl Wilhelm von Humboldt, 1767-1835) 的話語：「人主要地——實際上，由於人的情感和行動基於知覺，我們可以說完全地——是按照語言所呈現給人的樣子而與他的客體對象生活在一起的。」(《語言與神話》，頁10-11) 由此看來，此種語言優先於人、且能左右人生的力量顯然不容小覷；而神諭語文除神聖性外亦具優位性的特質，在洪堡的話語裡可說已發揮至極致。

「河出《圖》，洛出《書》，聖人則之」⁴的說法，便直率地傳達了經典作為先知轉譯的神諭的原始樣貌；此外，以整理經籍著稱的至聖先師孔子，時人儀封人曾以「天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸」⁵數語稱述之，這話語亦透漏出天道將透過先知之口以曉諭、感化萬民的深意；又若從字源學的角度深究「聖」字的意旨，吾人更察覺該字原即指涉能通曉、轉譯神諭的特殊能力。⁶而這些流傳至今的片段紀錄，均依稀傳達出經典源自天啟的神聖性格。

必得留心的是，在中國歷經所謂人文精神勃發期後，經典語文的神聖性格與神秘氛圍雖說逐漸淡去，但經典優先於人、且將指引現實人生上的優位性不僅未隨之褪色，還被歷代儒者轉以倫常道德精神不斷渲染、強化，是以下面一系列申明經典優位性的說辭便紛紛湧現了——鄭玄（127-200）云：「經者，不易之稱。」⁷劉熙（？，約東漢末）云：「經，徑也，常典也。如徑路無所不通，可常用也。」⁸張華（232-300）云：「聖人制作曰經，賢者著述曰傳。」⁹皇侃（488-545）云：「經者，常也，法也。」¹⁰經典由具先知性格的聖賢述作成書，宇宙間的至理常法也正藉由經籍的成型而揭示於世；且要緊的是，世人乃是在經籍問世後，方有了遵循的道路與歸依的方向。是

4 魏·王弼注，唐·孔穎達正義，盧光明等整理，《周易正義》（臺北：臺灣古籍出版公司，2001，《十三經注疏》整理本），卷7，頁341。

5 宋·朱熹，《四書章句集注》《論語集注》（臺北：長安出版社，1990），卷2，頁68。

6 古文字學者許進雄曾如是論述道：「甲骨文的聖字，是一個有大耳朵的人在一張嘴之旁，表示此人有聰敏的聽力以聆聽口所發出之聲音。在較早的時代，此人所傾聽的聲響可能是野獸的步聲。但在較進化的時代，所聽到的就可能是神的指示了——能聽到神的無形指示，在到處充滿神秘不解的時代，能夠與神交通而得到趨吉避凶的指示，自是眾人全心信賴而成領袖的人選。所以聖字的初義是才能遠超常人的人。」（許進雄，《中國古代社會——文字與人類學的透視》，臺北：臺灣商務印書館，1990，頁22）這才能出眾的人，想必就是部落中的酋長或巫師，而其所以有資格領導、統馭眾人，自然與其通曉、轉譯神諭的能力有密切的關聯。是以聖字原即指涉某種傳達天意的神話特性。

7 漢·鄭玄注，清·嚴可均輯，《孝經鄭氏注》（臺北：藝文印書館，1970，《叢書集成續編》影印怡蘭堂叢書本），頁1上。

8 漢·劉熙著，清·王先謙撰，《釋名疏證補》（臺北：臺灣商務印書館，1968），卷6 釋典藝，頁307。

9 晉·張華著，范寧校證，《博物志校證》（臺北：明文書局，1981），卷6 文籍考，頁72。

10 唐·李隆基注，宋·邢昺疏，鄧洪波整理，《孝經注疏》（臺北：臺灣古籍出版公司，2001，《十三經注疏》整理本），孝經正義·疏，頁4。

以就語文模式的視角觀察，經籍當如神諭語言般，亦是某種具藍圖與預言功能的優位性質語文（只是它已不如先民神話般，強調某種不可抗拒的宗教神秘力量，而是著重突出倫理道德無可比擬的真理性與普遍性）；而劉勰（466?-539?）於《文心雕龍》宗經篇 所云「經也者，恆久之至道，不刊之鴻教也」¹¹ 數語，可說正整全傳達出經籍作為某種特殊語文，同時是真理的彰顯與人生的指引這二而一的優位特性。

理解了經籍作為某種優位語文的特質——亦即它既是人類認識世界樣態的中介符碼，亦是人一生作為所當依循之藍圖，那麼，關於經典崇高位階及神妙功能的諸多文獻說辭，便自然能被吾人理解了。司馬遷（145?或 135?-87?B.C.）於 太史公自序 裏描述《春秋》性質的這段著名敘述即是一例：

余聞董生曰：「周道衰廢，孔子為魯司寇，諸侯害之，大夫壅之。孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以為天下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣。」子曰：「我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也。」夫《春秋》，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，王道之大者也。 《春秋》文成數萬，其指數千。萬物之散聚皆在《春秋》。¹²

若按溝通工具式的語文觀，此段承自大儒董仲舒（179?-104?B.C.）的話語幾乎無法順當解讀，然若依照經籍語文的優位特性，我們將發現：正因《春秋經》是先聖孔子藉褒貶損益筆法以期彰顯倫常至道的特殊語文，是以在其謹慎取樣且縝密組裝的史文序列中，實包藏彌綸萬物散聚之理而足為「天下儀表」的治世藍圖——亦即將能施展所謂「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」之經世大用，以臻於王道大行的理想世界。而同樣的想法絕不限於《春秋》一經，因為我們在記述漢初儒師伏勝（260-?B.C.）言論的《尚書大傳》裏，也聽到了相應的音響：

子夏讀《書》畢，見夫子，夫子問焉：「子何為於《書》？」對曰：「《書》之論事也，昭昭若日月之明，離離若參辰之錯行，上有堯舜之道，下有三王之義，商所受於夫子者，志之弗敢忘也。雖退而窮居河濟之間，深山之中，壤室編蓬為戶，於中彈琴，詠先王之道，則可發憤慷慨矣！」

11 梁·劉勰著，范文瀾註，《文心雕龍註》（香港：商務印書館，1986），卷1，頁21。

12 漢·司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1982），卷130，頁3297。

子夏讀《書》畢，孔子問曰：「吾子何為於《書》？」子夏曰：「《書》之論事，昭昭若日月焉，所受於夫子者，弗敢忘。退而窮居河濟之間，深山之中，壤室蓬戶，彈琴瑟以歌先王之風，有人亦樂之，無人亦樂之，上見堯舜之道，下見三王之義，可以忘死生矣！」孔子愀然變容曰：「嘻！子殆可以言《書》矣！雖然，見其表未見其裏，窺其門未入其中。」顏回曰：「何謂也？」孔子曰：「丘常悉心盡志以入其中，則前有高岸，後有大溪，填填正立而已：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。」¹³

在這兩段故事相同、然詳略互異的記載裏，我們清楚地看到《尚書》於此已非吾人熟悉的考古式的定義——即遠古官方文獻之集結產物，而是某種透過典、謨、訓、誥、誓、命諸繁複文體，以整全呈現宇宙明晰大道、萬象森然至理的神諭語言；又要緊的是，此種優位語言非但能讓窮居陋巷的士子識見堯舜三王至道之宏偉精深，且能使之退而讚詠傳述不絕，進而欲顯揚大道、成就至理，亦即真能發揮引導人生方向的神妙大用。¹⁴

必得留心的是，是種經典語文觀在朱熹面對《詩經》時，也再次明白顯

13 清·皮錫瑞著，《尚書大傳疏證》（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），卷7，頁21下-22下。

14 類似的說法在古人言論中可謂俯拾即是。如鄭玄論三代《易》名時曾云：「《連山》者，象山之出雲，連連不絕；《歸藏》者，萬物莫不歸藏於其中；《周易》者，言易道周普，无所不備。」（《周易正義》，論三代易名，頁9）此語即從書名的詮解，說明《易經》包藏所有宇宙至理的道理；而王充（27-97）曾提及漢人對《尚書》篇數有如斯的解釋：「或說《尚書》二十九篇者，北斗七宿也。四七二十八篇，其一曰斗矣。故二十九。」（漢·王充，《論衡》，臺北：臺灣中華書局，1976，《四部備要》聚珍仿宋版本，卷28 正說，頁2下）這是由篇目配應天上星宿的數目，來彰顯經典符應天地至理的涵義；又班固（32-92）在綜論六經大義時，曾作了如是的比附：「六藝之文：《樂》以和神，仁之表也；《詩》以正言，義之用也；《禮》以明體，明者著見，故無訓也；《書》以廣聽，知之術也；《春秋》以斷事，信之符也。五者，蓋五常之道，相須而備，而《易》為之原。故曰：『《易》不可見，則乾坤或幾乎息矣』，言與天地為終始也。至於五學，世有變改，猶五行之更用事焉。」（漢·班固，唐·顏師古注，《漢書》，北京：中華書局，1975，卷30 藝文志，頁1723）這更是將六經與人倫五常之道乃至宇宙五行之理緊密聯繫上，以發明六經包羅世間真理的意義。雖然這些說法看來不免怪誕，但不正顯露出經典作為某種源自神諭的優位語言，必將完滿揭示世間至理的特質所在！

露了（縱然因學風影響套上了理學性情說的框架）。如《詩集傳序》裏便載有這段值得細細品味的話語：

曰：然則國風、雅、頌之體，其不同若是，何也？曰：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。惟周南、召南親被文王之化以成德，而人皆有以得其性情之正，故其發於言者，樂而不過於淫，哀而不及於傷，是以二篇獨為風詩之正經。自邶而下，則其國之治亂不同，人之賢否亦異，其所感而發者，有邪正是非之不齊，而所謂先王之風者，於此焉變矣。若夫雅、頌之篇，則皆成周之世，朝廷郊廟樂歌之辭，其語和而莊，其義寬而密，其作者往往聖人之徒，固所以為萬世法程而不可易者也。至於雅之變者，亦皆一時賢人君子，閔時病俗之所為，而聖人取之，其忠厚惻怛之心，陳善閉邪之意，尤非後世能言之士所能及之。此詩之為經，所以人事浹於下，天道備於上，而無一理之不具也。¹⁵

在以主客對答鋪敘成篇的序文裏，朱熹實在闡述如是的觀念：《詩經》絕非單純集結古代詩篇的詩歌總集，而是至聖先師孔子整編歷代詩歌，「去其重複，正其紛亂，以從簡約，示久遠，使夫學者即是而有以考其得失，善者師之而惡者改焉」¹⁶後的系統性、典範性產物；換句話說，在朱熹眼裏，無論是二南、雅、頌一類因親被聖王教化，以致吟詠情性或歌誦朝廟盛美，無不興發吾人向善之心的詩篇，抑或如變雅、變風一類性情未得其正，然亦足引發吾人戒慎省思之意的詩文，實乃交相組構成一備載無窮人事樣態、呈顯無盡天道蘊涵的縝密符碼體系。而在此，我們不禁覺察：朱熹所云「人事浹於下，天道備於上，而無一理之不具」的《詩經》，不正類同於「萬物之散聚皆在其中」的《春秋經》，及「昭昭若日月之明，離離若參辰之錯行」的《書經》一般，皆是某種中介於人類與萬象事物之間，涵藏無量真理與智慧，且將引導人們邁向其所宣諭的理想境地的優位性質語文嗎！又正是因為這些預告理想世界樣貌的經籍，在儒者看來始終具有足為「天下儀表」、「萬世法程」之大用，是以其方成為傳統士人欲明曉天理、以致踐履至道必得通曉的語文關口，而注經之學在儒學傳統裏所以佔著如是關鍵的地位，於此也可想

15 宋·朱熹，《詩集傳》（香港：中華書局，1987），《詩集傳序》，頁1-2。

16 同前註，頁1。

見一番了。¹⁷

論述至此，且讓我們以《四庫全書總目》經部總敘所云數語結束論說。該序文云：「經稟聖裁，垂型萬世，刪定之旨，如日中天，無所容其贊述；所論次者，詁經之說而已。」¹⁸歷經先聖親手裁定的古遠經籍，實乃千秋萬世人們共當效法的典型模範（model），而傳統經典作為某種優位語文的位階與特質，可說正在這廟堂味甚濃的語句裏完全瀰漫開了；至於「詁經之說」當依何進路推展，方能和盤托出經典蘊含的神妙旨趣，那就得留待下個章節的討論了。

三、注經之學的基本策略與宗旨

經由對經典語文特質的解說，我們明白了原來經籍於古人眼裏並非搜羅古代文獻的集結產物，而是某種看似零散，實則呈顯世界整全樣態、包藏宇宙紛然眾理的符碼體系；那麼，所謂注經之學的重心，就絕不只在說解字句篇章的表層語意，而應是某種穿透文字表象、開掘潛伏深廣大道的策略性釋經活動。

那該釋經活動的基本策略究竟為何呢？杜預（222-284）於《春秋左氏經傳集解序》中對《左傳》的這段敘述，或將指引我們思考的方向：

左丘明受經於仲尼，以為經者不刊之書也，故傳或先經以始事，或後經以終義，或依經以辯理，或錯經以合異，隨義而發。其例之所重，舊史遺文，略不盡舉，非聖人所脩之要故也。身為國史，躬覽載籍，必廣記而備言之。其

17 今人看待宋明理學家時，總會被其細密森嚴的道德學說所吸引，而較易忽視像經籍源自天啟、或經典具優位性等概念，在不少理學家（尤其是程朱一系）的想法中仍持續發揮作用。如程頤（1033-1107）便曾說道：「聖賢之言，不得已也。蓋有是言，則是理明；無是言，則天下之理有關焉。如彼耒耜陶冶之器，一不制，則生人之道有不足矣。聖人之言，雖欲已，得乎？」（宋·程顥、程頤，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，1981，卷9 答朱長文書，頁600）程頤的話語雖已脫盡神秘氣息，但其闡說唯經聖賢之口道說成經，天地至理方揭示於世的整套講法，仍是遠承經典作為某種優位語文的古早思想；又經典作為人生指引藍圖的想法，亦在其「無是言，則天下之理有關焉」、「一不制，則生人之道有不足矣」的說詞中，反向強烈表達出來。而朱熹作為程頤的後繼者，所以以「人事決於下，天道備於上，而無一理之不具」數語推崇《詩經》的重要性，倒也不是難以理解的事了。

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

文緩，其旨遠，將令學者原始要終，尋其枝葉，究其所窮。優而柔之，使自求之；饜而飶之，使自趨之。若江海之浸，膏澤之潤，渙然冰釋，怡然理順，然後為得也。¹⁹

在此，請先將《左傳》是否真為解經而寫作一類考據課題擱置於旁，杜預此語是在申論《左傳》的詮經策略與將引發之效用，他以為：作為詮解《春秋》的註解，《左傳》的釋經進路乃是經由史事的詳贍鋪敘、精密評說或另類書寫，深淺有致地編織簡明經文背後的全幅場景，渲染零散語脈底下的纖細氛圍，以促使讀經者藉由文脈舒緩然旨趣攸遠的傳文的提點、引領，從容優游於經典的廣博意蘊裏，為所有隱微動人的深旨所浸潤，以致在愉悅感動的觸動中，興發嚮往聖賢理想境地的道德動力。如是說來，詮釋經典的語文策略顯然必須具備兩個特點，那就是：第一，它必須勾聯出表面字句、零星篇章背後的全幅理想世界樣貌；其次，在詮釋時必得沾染某種美感氛圍，以期在美的眩惑下激發讀者道德踐履的力量。

有意思的是，杜預此段訴諸水之意象以詮說傳文特質的文字，不禁令人回想起關於「注」這訓詁體例的古早說法；對此，周大璞曾作過如斯的考察：

《說文》：「注，灌也。」《儀禮》有司徹注云：「注猶瀉也。」這是注的本義。注書也叫注，是後起的意義。它得名的由來，從前有四種說法：一、劉知幾《史通》補注篇：「注者，流也，流通而靡絕。」二、賈公彥《儀禮疏》：「注者，注義於經下，若水之注物也。」三、段玉裁《說文解字注》：「注之云者，引之有所適也，故釋經以明其義曰注。」四、孔穎達《毛詩正義》：「注者，著也，言為之解說，使其著明也。」²⁰

以本義而言，注即有灌注、傾瀉之意；作為解經的訓詁體例，注依本即具有的水的意象，成為某種如水浸灌物體般將繫聯片段文脈，增益、豐潤原文意旨的釋經進路。要緊的是，應正因這種曲盡彌縫經旨的特質，注方能十字打開經文底下潛藏的深廣蘊義，而讀經者亦或藉由這如水般傾注浸潤無垠的注文的引導，方逐漸沉浸於經典包藏的無盡世界中，以致連身心似也為注解所

19 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，臺灣古籍出版公司，2001，《十三經注疏》整理本），卷1 春秋左氏傳序，頁14-16。

20 周大璞，《訓詁學要略》（臺北：新文豐出版公司，1984），頁49-50。

揭示的經旨所潤濕、浸透與銷融，進而觸發心底道德實踐的渴望。如是說來，如杜預所言傳文將引發如泉水般源源不絕的道德踐履動力的境地——即「優而柔之，使自求之；饜而飫之，使自趨之。若江海之浸，膏澤之潤，煥然冰釋，怡然理順」數語所云，當即注經之學依其縝密曲說的詮經策略，所力圖追尋的終極標竿吧！²¹

轉回本文的焦點朱熹來看，不巧讓我們發覺前述注經之學的功能或宗旨，正是朱熹力求的讀經境界。如《朱子語類》便載有這樣的話語：

大凡看書，要看了又看，逐段、逐句、逐字領會，仍參諸解、傳，說教通透，使道理與自家心相肯，方得。讀書要自家道理浹洽透徹。杜元凱云：「優而柔之，使自求之；饜而飫之，使自趨之。若江海之浸，膏澤之潤，渙然冰釋，怡然理順，然後為得也。」²²

文中所言「讀書」，即指閱讀經典而言。朱熹以為：就讀者的角度來說，讀經的要領顯然在參照歷來傳注委婉透徹的詮釋，反覆深省字義、句意、章旨的攸遠旨趣，以戮力追求經旨與「自家心相肯」、以致「自家道理浹洽透徹」這道德意識全然開掘的至高境地。那麼，當朱熹依憑經學家的身分從事注經大業、以圖發揮曉諭萬代儒生的神效的同時，其所憑賴的注經策略，當即傾力施展經注曲盡詮說文意、渲染經籍旨趣的釋經進路吧！而這樣的情況，正可在下文對《詩集傳》解經策略的剖析中，看得清清楚楚、毫無隱藏。

21 在唐代儒者韓愈（768-824）著名的文章《進學解》裏，曾藉虛擬學生的責問，而對己之治學有這樣一段生動的敘述：「先生口不絕吟於《六藝》之文，手不停披於百家之編。記事者必提其要，纂言者必鉤其玄。貪多務得，細大不捐。焚膏油以繼晷，恆兀兀以窮年。先生之業，可謂勤矣。沉浸醲郁，含英咀華，作為文章，其書滿家。」（馬通伯校注，《韓昌黎文集校注》，香港：中華書局，1984，卷1，頁26）文中情境雖屬文學虛設，韓愈所讀也不限於經籍，治學亦非嚴肅的注經行為，然所謂「沉浸醲郁，含英咀華」數語，倒挺傳神地表述了讀經融入經籍深廣意蘊時的愉悅狀態；又「記事者必提其要，纂言者必鉤其玄。貪多務得，細大不捐。焚膏油以繼晷，恆兀兀以窮年」數句，亦多少指涉了評注經籍時必得剖析勾探原典深旨的一貫策略，以及該知識活動的誘人之處。而這種種境況，是可和正文所論相互應證的。

22 宋·黎德靖編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1994），卷10，頁162。

四、朱熹《詩集傳》對 二南 詩旨的詮釋

提起《詩集傳》這部經學名著，大抵是朱熹留給後世的龐大經學遺產中，影響力僅次於《四書章句集注》的經注。

原來在關涉《詩經》意旨的詮釋歷史中，《毛詩鄭箋》作為詩旨標準說法的典範地位雖然時受挑戰，但以經學史的角度看來，是到了朱熹《詩集傳》問世後，毛鄭詩說的無上權威才有了顯著的動搖。²³ 擺到本文所關注的課題觀察——即攸關注經之學的基本策略與操作方式等問題，我們將赫然發現：無論毛鄭詩說，抑或朱子的詮釋，大抵均勾勒出一套縝密曲折的詮說系統，以圖勾聯零散詩篇背後的一致意蘊，編織詩文底下隱微貫串的深妙旨趣；且有趣的是，朱熹《詩集傳》的詮說體系其實在框架綱維上，幾乎是亦步亦趨地承襲了《毛詩鄭箋》極富涵蓋力、創造力的解釋體系，只是在詮說宗旨以至說解語氣等層面作了精巧的轉換，以回應其所關注的諸多課題而已。是以在探尋朱熹對 二南 諸詩的詮釋進路前，我們必須先對《毛詩鄭箋》的詮說體系有所了解。

（一）毛鄭 二南 詩說的詮釋體系

面對 二南 這以愛戀相思、婚嫁盛況與家室和樂諸情境為大宗的兩組詩篇，縱然在細部解釋上，《毛詩鄭箋》書中的各式說法——包括《毛傳》、《詩序》及《鄭箋》三種詩說——或時有參差、出入，但只要吾人對相關經籍文獻有一定程度的涉略與掌握，便能穿透毛鄭詩說紛雜散漫的表象，找著其詮解 二南 諸詩的共同模型，那就是三者的詮釋皆與下引《禮記》昏義中關涉婚配大義的這套說法有所關聯，該文載道：

敬慎重正，而后親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而后夫婦有義；夫婦有義，而后父子有親；父子有親，而后君臣有

23 如《四庫提要》在《詩集傳》條目下，便如是註記道：「楊慎《丹鉛錄》謂文公因呂成公太尊《小序》，遂盡變其說。雖意度之詞，或亦不無所因歟！自是以後，說《詩》者遂分攻《序》、宗《序》兩家，角力相爭，而終不能以偏廢。」（《四庫全書總目》，卷15，頁19上下）這便指出朱熹《詩集傳》之成書，本來就與崇信《詩序》與否有所關聯；且在其問世後，儒者說《詩》更是明確分為兩派，而《詩序》的獨尊地位亦從此宣告終止。

正。故曰「昏禮者，禮之本也」。²⁴

昏義 的說法強烈地傳達了這樣的訊息：男女唯有透過重重隆重禮儀的謹慎安頓，方能在相互敬重且不失親暱的情境下，開展幸福圓滿的家居生活；且也唯有如此，爾後如親子、君臣諸倫常關係的運作方有臻至完美的可能，而婚禮所以為「禮之本也」的緣由正即於此。必得留心的是，昏義 是種以男女合禮婚配為一切倫常基石的想法，實即毛鄭詩說詮說 二南 諸詩旨趣時的基調所在。²⁵

就拿 二南 首詩 關雎 來說，《詩序》直以「后妃之德也，風之始也。所以風天下而正夫婦也」這特殊的倫常視角詮解詩旨，即與 昏義 男女合禮之婚配將為一切倫常關係奠定根基這道理交相輝映。《詩序》大抵認為：關雎 詩乃追求嫺淑后妃以配良善君子的動人詩歌，而從受阻之苦悶，以致終獲完美結局的鮮活詩境看來，這首詩乃透顯依禮擇求賢善妻子必將覓得幸福人生的保障，故如是的詩歌方能冠於《詩經》之首，以為教化天下萬民的基礎。又同樣的意見在《毛傳》裏有更完整的表述，該文云：

后妃說樂君子之德，無不和諧，又不淫其色，慎固幽深，若雎鳩之有別焉，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。²⁶

這段釋文大抵正脫胎自前引 昏義 之文，且同《詩序》般，《毛傳》直將詩中角色定位在后妃層級的婚配大事。《毛傳》之意亦謂：娶得德行嫺雅良善的后妃，將保證家國諸層面的倫常關係，均能在禮法的精確指引下各得其

24 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，龔抗雲整理，《禮記正義》（臺北，臺灣古籍出版公司，2001，《十三經注疏》整理本），卷 61，頁 1890。

25 這裏有個考據問題得先解決，那就是有關 昏義 與《詩序》、《毛傳》、《鄭箋》間的相互關係問題。據《漢書》藝文志「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）等記載，《毛傳》大抵是西漢前期的作品，而由其 二南 詮釋與《鄭箋》一般，皆直引 昏義 文句的情況看來（這點在註 47 條中會另有交代），二者與 昏義 間當屬引證關係。至於《詩序》的問題就複雜多了，一則因為《詩序》的著成時代大致橫跨兩漢（甚至有些說法可能早先秦），二則因為其字句不若《毛傳》、《鄭箋》般有直截援引的證據，所以我們無法斷定二者間是否有密切的引證關聯；然由二者同樣強調婚配禮儀對人倫秩序有深遠影響這點看來，我們倒可說 昏義 與《詩序》當是在相同倫理思潮下所構築出的相應學說。

26 《毛詩鄭箋》，頁 2 下。

倫序，而天下教化大成之日自然指日可待。如是整體看來，關雎詩所以在《毛傳》與《詩序》的詮釋中，被賦予如是重要的意義與顯赫的地位，當然因為二者同樣認同「昏禮者，禮之本也」這類關涉倫序禮意的特定想法。

若站在鳥瞰二南諸詩關係的視角，我們將更清楚地看出：像夫婦合禮之結合將促使諸人倫關係臻於完善之境這套倫理思維，實已轉化成《詩序》聯繫諸詩意旨時的內在詮釋原則，且《詩序》還將周南、召南兩組詩歌的生成背景，依次鑲嵌在文王聖德播遠四方的特定時空中，以縝密織聯出一幅聖王治世倫常依禮運行的理想世界圖畫。

如在說說周南諸詩時，一整套攸關后妃德行的詮釋便這樣鋪展開了——在以「后妃之德也」的詮釋關雎詩旨後，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。」²⁷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。」²⁸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」²⁹「蠡斯，后妃子孫眾多也。言若蠡斯不妒忌，則子孫眾多也」³⁰「桃夭，后妃之所致也。不妒忌，則男女以正，昏姻以時，國無繆民也」³¹等說，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《詩序》「兔置，后妃之化也」³²「采芣苢，后妃之美也」³³及「漢廣，德廣所及也。文王之道，被于南國，美化行乎江漢之域」³⁴「汝墳，道化行也。

27 《毛詩鄭箋》，頁3下。

28 《毛詩鄭箋》，頁5上。

29 《毛詩鄭箋》，頁5下。

30 《毛詩鄭箋》，頁6上。

31 《毛詩鄭箋》，頁6下。

32 《毛詩鄭箋》，頁7上。

33 《毛詩鄭箋》，頁7下。

34 《毛詩鄭箋》，頁8上。

文王之化，行乎汝墳之國」³⁵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」，³⁶乃更完滿地把后妃德行感通國境上下，以至將穿越時空，廣被南方異域、感染代代子嗣的道理和盤托出。如此一來，一幅文王聖德披靡四方萬世的壯麗圖軸，不正藉由《詩序》解說的穿針引線，舒展呈現於觀覽 周南 諸詩的讀者眼前嗎！

又關於 召南 諸詩的詮釋也是基於同樣模式，只是《詩序》以為：相較於 周南 詩歌反映的聖王氣度， 召南 所彰顯的，是諸侯賢君格局的詩意；詩大序 所云「然則 關雎、 麟趾 之化，王者之風，故繫之周公 鵲巢、 騶虞 之德，諸侯之風也，先王之所以教，故繫之召公」³⁷數語，即明白表述出 二南 諸詩同源於文王教化，然規模氣象有等殺之差的意思。是以從 召南 卷首圖繪婚嫁盛美的 鵲巢 詩，以至末篇素描田獵場景的 騶虞 詩，《詩序》即依諸侯夫人德行由家室遍及國中，以致百姓、萬物皆遍享恩澤的次第，綴連、貫串 召南 諸詩看似零散的意旨，以再次鋪敘夫婦合禮之婚配將為天下大治之基石的道理；³⁸而由於這套詮釋與 周南 詩說大抵同出一轍，故在此，吾人倒毋須再詳加論述。然必須注意的是，在如是依止於倫常禮意的詮釋體系內，毛鄭詩說自然會把握機會，極力牽引相關禮制以詮說詩旨，是以在《毛傳》、《鄭箋》對詩句的細部解析中，各式嵌合禮法儀節的瑣碎解釋便時時出現了。

即以 關雎 詩的詮釋為例，《毛傳》在析論「參差荇菜，左右流之」的章句意旨時，便以「后妃有關雎之德，乃能共荇菜，備庶物，以事宗廟也」³⁹

35 《毛詩鄭箋》，頁 9 上。

36 《毛詩鄭箋》，頁 9 下。

37 《毛詩鄭箋》，頁 2 上。

38 《詩序》解 鵲巢 詩旨道：「鵲巢，夫人之德也。國君積行累功，以致爵位。夫人起家而居有之，德如鵲鳩，乃可以配焉。」（《毛詩鄭箋》，卷 1，頁 10 上）此即申明嫺淑夫人婚配有德諸侯，實乃美好姻緣的道理；又對 騶虞 詩，《詩序》則謂：「騶虞， 鵲巢 之應也。 鵲巢 之化行，人倫既正，朝廷既治，天下純被文王之化，則庶類蕃蕃殖，蒐田以時。仁如騶虞，則王道成也。」（頁 18 下）這更清楚勾畫出在諸侯家室和樂、國內諸倫常關係各得其序的情況下，將促成萬物遍沾恩澤、以致繁衍生息不絕的盛況。由此看來， 召南 諸詩在《詩序》的詮釋裏，亦是一系列奠基於婚配大義的成套詩說。

39 《毛詩鄭箋》，頁 3 上。

這立基於宗廟祭禮的特殊角度立說，而根本漠視了原詩句以流動苜菜象徵單戀苦楚的隱喻意涵；且有意思的是，鄭玄非但未反對毛說，還進一步以后妃擇求賢妾以佐助祭典的視角，推衍出下面這一系列看來怪誕的詩說——如同樣在解釋「參差苜菜，左右流之」二語，《鄭箋》即云：「左右，助也。言后妃將共苜菜之箱，必有助而求之者，言三夫人九嬪以下，皆樂后妃之事。」⁴⁰以闡明經文語脈下的祭禮意涵；釋「窈窕淑女，寤寐求之」至「悠哉悠哉，輾轉反側」這描述未得淑女之窘迫境況的詩句時，《鄭箋》乃依章句次序，回環曲說詩文潛藏的祭祀職事道：「言后妃覺寐則常求此賢女，欲與之共己職也。」⁴¹「服，事也。求賢女而不得，覺寐則思己職事，當誰與共之乎。」⁴²「思之哉！思之哉！言己誠思之，臥而不周曰輾」；⁴³至於釋「窈窕淑女，琴瑟友之」至「窈窕淑女，鍾鼓樂之」一段求得賢良女子共組家室的和樂詩境時，《鄭箋》仍依循祭祀大義委婉解釋道：「同志為友。言賢女之助后妃共苜菜，其情意乃與琴瑟之志同。共苜菜之時，樂必作。」⁴⁴「琴瑟在堂，鍾鼓在庭，言共苜菜之時，上下之樂皆作，盛其禮也。」⁴⁵這整套擇娶賢妾輔助宗廟祭典的縝密詩說，在吾人眼中或許迂曲的離譜，但要知道，鄭玄此說蓋承自昏義「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之」⁴⁶這關涉婚配大義的說法。是以在鄭玄的詮釋中，這擇求嫺淑女子的主人翁，自然巧妙轉換成擔負祭祀重責的后妃；又從始求賢女未得的苦悶痛楚，至求得後家室和樂的愉悅心境，后妃經歷的所有甘苦，也都成了關涉宗廟職事的審思省量，而全然無涉於相思愛戀的男女私情。如是看來，一切的詩旨在毛鄭依禮解經的詮說脈絡下，可說都成了對繁複禮制的精細勾勒；⁴⁷而由此釋經進路組構出的毛鄭二南詩說，或當可類同漢人鋪敘禮制世界

40 同前註。

41 同前註。

42 同前註。

43 同前註。

44 《毛詩鄭箋》，頁3上-下。

45 《毛詩鄭箋》，頁3下。

46 《禮記正義》，同註24，頁1888。

47 牽引禮制以詮說詩意的做法，在《毛傳》、《鄭箋》中實有不少例證。如在葛覃詩「言告師氏，言告言歸」的詮說上，《毛傳》即云：「古者女師，教以婦德、婦言、婦容、婦功。祖廟未毀，教于公宮三月；祖廟既毀，教于宗室。」（《毛詩鄭箋》，卷1，頁4下），而

繁複樣態的《禮運》篇的另樣版本——亦即不直接敘說，而藉詩歌意境以呈顯眾禮依序運轉之理想世界樣貌的特殊版本。⁴⁸

《禮記》《禮運》篇末乃藉孔子之口，悠悠道說出聖王治世事事順禮運作、萬物各得其宜的美盛境界：

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，而弗蔽也。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，鳳皇麒麟皆在郊楸，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。⁴⁹

這段話語在細緻描繪的繽紛場景與細膩鋪敘的冷靜語調等方面，看來豈不相類於《毛詩鄭箋》的整套詩說——世間紛紜的事事物物，唯在聖王禮教廣被遍染的感化下，方能各依軌道、彼此咬合、有條不紊、流動不息地運行周轉；而《禮運》篇所呈現的眾事順禮周行，以致世界萬象各得倫序，仁獸祥瑞亦紛紛現身的至善至美境地，豈不正是毛鄭於《二南》零散詩篇下，所戮力繫聯、編織的縝密圖樣嗎！職是之故，面對毛鄭《二南》詩說，我們當可斷下如是的評語：它乃是漢儒有策略地扣合繁複禮制、牽引古遠往事，以曲盡繪製王道大行、禮儀齊備的盛世圖畫的成套經注。⁵⁰

對《采蘋》詩「于以采蘋，南澗之濱。于以采藻，于彼行潦」的詮釋，《鄭箋》乃謂：「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。教成之祭，牲用魚，芼用蘋藻，所以成婦順也。」（《毛詩鄭箋》，卷 1，頁 12 上-下）是類解釋明顯承自《昏義》。此段禮制記載：「是以古者婦人先嫁三月，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；教成，祭之，牲用魚，芼之以蘋藻，所以成婦順也。」（《禮記正義》第 28 冊，卷 28，頁 1893）由此一方面可見《毛傳》、《鄭箋》與《昏義》間確實存在緊密的引證關聯，另一方面亦可看出闡說詩篇的禮意深旨，實乃毛鄭詩說致力用功之所在；而一幅幅繁複禮制的工筆描繪，也因而一一呈現於讀者眼前了。

48 鄭玄解釋《禮記》《禮運》意旨時說道：「名曰《禮運》者，以其記五帝三王相變易、陰陽轉旋之道。」（《禮記正義》第 24 冊，卷 21，頁 766）這便精確點出《禮運》篇乃先儒由時空二軸線鋪寫禮制世界運行狀態的文章；而其詳瞻宏博的文章格局，正足彰顯漢儒狀貌該世界繁複樣態的恢弘氣度與積極用心。

49 《禮記正義》，卷 22，頁 831-832。

50 必得補充的是，在詮說《二南》末篇《騶虞》詩的旨趣時，《毛傳》對「騶虞」有這樣的解

(二) 朱熹 二南 詩說的詮釋體系

對《毛詩鄭箋》的詮釋體系有所認識後，最終，我們當可謹慎處理本文的核心課題了。那就是：作為置身於經學脈絡中的儒者，朱熹如何在《詩經》二南 諸詩的註說中，既承襲傳統詩說的統緒與成績，亦巧妙施展注經之學繁複精細的操作模式，以完滿構築出一套符應時代需求的典範詩說？

然就對經學稍有涉略的學者來說，關於朱熹詩說與前代典範——當然是指《毛詩鄭箋》這部經注——間的糾葛關係，誠然不容易釐清。因為就《詩經》學史的角度觀察，《詩集傳》的殺青（還包括朱熹修補《集傳》詩說的另部作品《詩序辨說》），向來就視為是衝擊毛鄭詩說的長遠潮流中的里程碑，且 詩集傳序 所言「男女相與詠歌，各言其情者也」的語句，也總被學界擴大解釋成以男女情詩取代毛鄭禮教詩說的革命宣言；但若實際比對朱熹與毛鄭的詮解，我們卻發現不僅詩主教化的信念同為二者所認可，且在個別詩篇的解說上，其間差異在字面上看來也根本微不足道。⁵¹ 那麼，《詩經》詮釋史上朱熹的關鍵地位，到底要由何角度評論才能明白彰顯呢？或許藉由本文立基於詮釋策略與注經模型上的剖析，除能清晰呈現《詩集傳》謹嚴縝密的經注體系外，亦可一併對此困難提出另番解釋。⁵²

釋：「尾長於身，不履生草。」、「騶虞，義獸也。白虎黑文，不食生物，有至信之德則應之。」（《毛詩鄭箋》，卷1，頁18下-19上）此除申明國君當效騶虞之德，依時田獵而不殘虐生物外，亦暗指出唯聖王教化遍行，仁獸方將重現人世的深意。故孔疏亦以「騶虞之為瑞應，至信之德也」（漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達正義，龔抗雲等整理《毛詩正義》，臺北：臺灣古籍出版公司，2001，《十三經注疏》整理本，卷1，頁126）二語申論之。有趣的是，這樣的詩旨詮釋安放在 二南 卷末，不正和 禮運 結語所云「鳳皇麒麟皆在郊薮，龜龍在宮沼，其餘鳥獸之卵胎，皆可俯而窺也」的語境交相映照嗎！所以我們不難看出：扣合禮意深旨以詮說詩篇大義，實即毛鄭推衍詩說時的基本策略。

51 如黃忠慎曾以朱子《詩集傳》的修正版《詩序辨說》為底本，仔細比對朱熹 二南 詩說與毛鄭間的差異，而發現字面上顯示，朱熹對《詩序》所云大抵只作了些細部的斟酌與修改。詳見氏著，《朱子《詩經》學新探》（臺北：五南圖書出版公司，2002），朱子《詩序辨說》新論——以二南 二十五篇為中心的考察，頁3-58。又林慶彰亦曾研究朱熹詩說與《詩序》、《毛傳》、《鄭箋》的關係，而認為在詩旨乃至訓詁的解釋上，朱熹大體仍承襲毛鄭詩說而無大創見。詳見氏著，《朱子對傳統經說的態度——以朱子《詩經》著述為例》，鍾彩鈞編，《國際朱子學會會議論文集》上冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993），頁183-202。

52 《四庫提要》於《詩序》條下，乃載有這樣的說法：「《小序》為國史之舊文，以《大序》為

首先我們注意到，在二南諸詩的時空定位方面，朱熹非但原封未動地承接文王治世聖德流行天下的毛鄭詩說，且還進一步在單篇詩旨的詮解上，刻意勾聯諸詩篇與文王自家的緊密關聯——如釋關雎，朱熹闡說其生成背景道：「周之文王生有聖德，又得聖女姒氏以為之配。宮中之人，於其始至，見其有幽閒貞靜之德，故作是詩。」⁵³對卷耳，朱熹亦如是推論道：「此亦后妃所自作，可以見其貞靜專一之至矣。豈當文王朝會征伐之時，姜里拘幽之日而作歟？」⁵⁴此即將毛鄭所云關涉賢淑后妃之行事作為，直接與太姒、文王舊事畫上等號；又關於文王之化深廣久遠的說法，朱熹除踵毛鄭足印，於周南、召南整組詩歌的詩旨判定，大抵重新拷貝一份文王德行廣被宇宙的框架輪廓外，⁵⁵在細部詩旨闡述上，亦不忘時時點名文王、太姒，以極力牽引二南諸詩與文王聖德間的密切關係。故如麟之趾，朱熹即云：「文王后妃德修於身，而子孫宗族皆化於善，故詩人以麟之

孔子作者，明道程子也；以首句即為孔子所題者，王得臣也；以為《毛傳》初行尚未有《序》，其後門人互相傳授，各記其師說者，曹粹中也；以為村野妄人所作，昌言排擊而不顧者，則倡之者鄭樵、王質，和之者朱子也。然樵所作《詩辨妄》一出，周孚即作《非鄭樵詩辨妄》一卷，摘其四十二事攻之；質所作《詩總聞》，亦不甚行於世；朱子同時如呂祖謙、陳傅良、葉適，皆以同志之交，各持異議。黃震篤信朱學，而所作《日鈔》亦申《序》說；馬端臨作《經籍考》，於他書無所考辨，惟《詩序》一事，反覆攻訐至數千言。自元明以至今日，越數百年，儒者尚各分左右祖也。豈非說經之家第一爭詬之端乎！」（《四庫全書總目》，卷 15，頁 2 上-3 下）可見雖從字面看來，朱子詩說與毛鄭系統無大差異，然在學術史的史實上，二者引爆的衝突是怎麼也不能輕易消解的。既然二者差異不在詩教觀念的認可上，也不在個別詩旨的說解方面，那麼從詮釋體系面觀察，我們或可找出緣由所在。

53 《詩集傳》，卷 1，頁 1。

54 《詩集傳》，卷 1，頁 4。

55 即以正文列舉過的周南詩旨為例，《集傳》解葛覃時謂：「此詩后妃所自作，然於此可以見其已貴而能勤，已富而能儉，已長而敬不弛於師傅，已嫁而孝不衰於父母，是皆德之厚而人所難也。《小序》以為后妃之本，庶幾近之。」（《詩集傳》，卷 1，頁 3）此即脫胎自《詩序》同篇詩說——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」（《毛詩鄭箋》，卷 1，頁 3 下）；又如兔置，《集傳》謂：「化行俗美，賢才眾多。雖置兔之野人，而其才之可用猶如此。」（《詩集傳》，卷 1，頁 5）這更是明白襲自《詩序》「兔置，后妃之化也。關雎之化行，則莫不好德，賢人眾多也」，與《鄭箋》「置兔之人，鄙賤之事，猶能恭敬，則是賢者眾多也」（《毛詩鄭箋》，卷 1，頁 7 上）等說法。由此可見，朱熹二南詩說大抵亦與毛鄭之說相同，重點都是在詮說有關先王治世，聖德由家室擴展至國內天下的道理，且二者甚至在字句上也無大差異。

趾興公之子。」⁵⁶又如 野有死麕，朱子乃謂：「此乃武王以後之詩 然文王、太姒之教，久而不衰，亦可見矣！」⁵⁷凡此種種，皆足反映朱熹遠紹毛鄭舊說架構，且更密實嵌合 二南 諸詩與文王關聯的實情。

面對朱子或毛鄭這類詮釋，清儒方玉潤（1811-1883）曾以 關雎 詩為例，提出如斯的質疑：「《小序》以為后妃之德，《集傳》又謂宮人之詠太姒、文王，皆無確證。詩中亦無一語及宮闈，況文王、太姒耶！」⁵⁸方說看來析論犀利，論據鑿鑿，今人亦每每引述，以謂毛鄭朱說皆屬臆測；殊不知牽拉史事以戮力紡織先王治世之盛美圖畫，實乃注經之學一貫的操作模式。且此舉所以重要，從來就在構擬理想世界以圖誘發讀者欲求之心，至於該世界是否真能符應史實，實已無關緊要。⁵⁹是以朱熹《詩集傳》如是強力牽連文王往事，當即極盡強化《毛詩鄭箋》關於文王盛世的縝密詩說，以圖擬構、再現一引人嚮往的美善境地。

論述至此，我們若直接判定朱熹詩說只是毛鄭體系的複製或改良樣板，那就不免過分看重二者間的相承脈絡，反輕忽了《詩集傳》作為一部典範詩說的創意所在；反過來說，若我們能全盤掌握朱熹 二南 詩說的構築綱領，以致纖細品味《集傳》字句的語氣氛圍，我們將會發現：朱熹在援引毛鄭框架的同時，實已悄悄進行了微妙的重組工程，而一套針法織紋全然改樣的詩說系統就這麼被編織出了。對此，且讓我們由《詩集傳》「周南一之一」

56 《詩集傳》，卷1，頁7。

57 《詩集傳》，卷1，頁13。

58 清·方玉潤，《詩經原始》（臺北：藝文印書館，1964，影印雲南叢書本），卷1，頁2下-3上。

59 古代儒者大抵認為，詩句本身瀰漫出的良善意境，實即詩歌出於聖王治世的確鑿證據，故如 詩大序 所云「治世之音安以樂，其政和」（《毛詩鄭箋》，卷1，頁1上）數語，便如實反映出這個道理；而相較之下，考古繫年一類考證工作，自然就不那麼重要了。又有意思的是，方玉潤在批評完毛鄭朱說後，亦未真以歷史考證的角度定位 關雎 詩旨，反而同樣是根據該詩詩意優美的道理，作了如是的推衍：「竊謂風者，皆採自民間者也 此詩蓋周邑之詠初昏者，故以為房中樂，用之鄉人，用之邦國，而無不宜焉。然非文王、太姒之德之盛，有以化民成俗，使之咸歸於正，則民間歌謠，亦何從得此中正和平之音也耶？聖人取之以冠三百篇首，非獨以其為夫婦之始，可以風天下而厚人倫也！蓋將見周家發祥之兆，未嘗不自宮闈始耳。」（《詩經原始》，卷1，頁3上）暫且撇開了宮闈場景，方說繞個大彎後，卻又兜回了所謂的文王治世說。由此可見，方玉潤詮解經籍的立場與模式，實與前代詩說大體相類。

條目下的解釋談起。該文云：

周，國名。南，南方諸侯之國也。周國本在 禹貢 雍州境內岐山之陽，后稷十三世孫古公亶甫始居其地。傳子王季歷，至孫文王昌，辟國寢廣。於是徙都于豐，而分岐周故地以為周公旦、召公奭之采邑，且使周公為政於國中，而召公宣布於諸侯。於是德化大成於內，而南方諸侯之國，江沱汝漢之間，莫不從化。 武王崩，子成王誦立。周公相之，制作禮樂，乃采文王之世風化所及民俗之詩，被之箎弦，以為房中之樂，而又推之以及於鄉黨邦國，所以著明先王風俗之盛，而使天下後世之修身齊家治國平天下者，皆得以取法焉。⁶⁰

這段文字當然與前引《詩大序》的德化流行說相呼應——即「關雎、麟趾之化，王者之風，故繫之周公。南，言化自北而南也。鵲巢、騶虞之德，諸侯之風也，先王之所以教，故繫之召公」⁶¹一段說法，且朱熹還煞有介事地援用了史地考證的論述模式，並引述相關史料填實《詩大序》的空洞框架，以調高、擴增《大序》文王治世說的音響效果；然吾人得留心的是，朱熹在句末特意強調周公搜羅前代美盛詩歌，被之管弦流布天下，乃為「使天下後世之修身齊家治國平天下者，皆得以取法焉」，這便使得朱熹詩說明顯導向修養心性一類儒者內聖之學，而與毛鄭詩說強烈的外王傾向有了顯著的區別。⁶²

詳細點說，《詩大序》明言「周南、召南」乃「正始之道，王化之

60 《詩集傳》，卷 1，頁 1。

61 《毛詩鄭箋》，頁 2 上。

62 其實朱熹援引周人史事的論述，乃是直接襲用鄭玄的詩說，如鄭玄《詩譜》「周南召南譜」即載有這樣的考述：「周召者，禹貢 雍州岐山之陽地 周之先公曰太王者，避狄難，自豳始遷焉，而脩德建王業，商王帝乙之初命其子王季為西伯，至紂又命文王典治南國江漢沱旁之諸侯，於時三分天下有其二以服事殷。故雍梁荆豫徐揚之人，咸被其德而從之。文王受命作邑於豐，乃分岐邦周召之地為周公旦、召公奭之采地，施先公之教於己所職之國。武王伐紂定天下，巡守述職，陳誦諸國之詩，以觀民風俗。六州者得二公之德教尤純，故獨錄之，屬之大師，分而國之，其得聖人之化者，謂之 周南，得賢人之化者，謂之 召南，言二公之德教自岐而行於南國也，乃棄其餘，謂此為風之正經。」（漢·鄭玄，《詩譜》，臺北：藝文印書館，1968，《叢書集成三編》影印安徽叢書本，頁 2 上-下）這段話當然就是前引朱說的原型，只是鄭玄僅單純就禮教層面立論，而未如朱熹般牽引《大學》學說作君子內聖之學的推行。

基」，⁶³這便透顯出其將 二南 諸詩，視同王者經理國政、成就禮教的治國寶典的特定立場；又鄭玄 詩譜序 在分類敘說《詩經》諸詩體的意義後——鄭玄主要將《詩經》分為生成於西周禮樂興隆盛世的 二南、雅、頌，與產生於東周禮衰樂崩之世的變風、變雅兩類詩歌，亦曾道出如是的話語：「以為勤民恤功，昭事上帝，則受頌聲宏福如彼；若違而弗用，則被劫殺大禍如此。吉凶之所由，憂娛之萌漸，昭昭在斯，足作後王之鑒，於是止矣！」⁶⁴而這「足作後王之鑒」的說法，看來豈不類同《春秋經》「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」⁶⁵這特有的經國神用！由此可見，毛鄭詩說大抵亦將《詩經》定位成先聖為漢制法一類百王法典。然當吾人將視線移轉至《詩集傳》時，我們卻要說：這樣的觀點是不能貫串到朱子身上的。因為我們看到，前述立基於政教面的宣示說法不但不常出現於朱熹詩說中，且與王者大法相比附的禮教、法制與儀節一類細部詩意詮釋，在《集傳》裏也都被淡化、稀釋處理掉了；剩下來的，就只是一股關涉君子心性修養的濃郁詩說，而某種依止於誠正修齊治平這君子成德進程的新穎詩說，便終於呼之即出了。

即以 周南 諸詩為例，朱熹在分述眾詩意旨後，道出了如是的總結話語：

案此篇首五詩皆言后妃之德。 關雎 ，舉其全體而言也； 葛覃 、 卷耳 ，言其志行之在己； 樛木 、 蠡斯 ，美其德惠之及人。皆指其一事而言也。其詞雖主於后妃，然其實則皆所以著明文王身修家齊之效也。至於 桃夭 、 兔置 、 采芣 ，則家齊而國治之效； 漢廣 、 汝墳 ，則以南國之詩附焉，而見天下已有可平之漸矣！若 麟之趾 ，則又王者之端，有非人力所致而自至者，故復以是終焉，而 序 者以為 關雎 之應也。夫其所以至此，后妃之德，固不為無所助矣。然妻道無成，則亦豈得而專之哉？今言詩者，或乃專美后妃而不本於文王，其亦誤矣！⁶⁶

同樣是串聯解釋諸詩意旨，若將朱子此言與毛鄭詩說相較，我們看到了

63 《毛詩鄭箋》，頁2下。

64 《詩譜》，頁1下。

65 同註12。

66 《詩集傳》，卷1，頁7-8。

如下的劇烈轉變：首先，與后妃嫺淑德行相關涉的整套婦教、婚禮與祭祀儀典被柔焦模糊掉了，相對地，《大學》修身齊家治國平天下的進德程序，轉成為聯繫 周南 諸詩的潛伏軸線；再者，毛鄭后妃美德說在朱熹的註解裏，由直述語句轉成了是對文王身修家齊之效的烘托性修辭，這便使得立基於后妃行止儀容上的毛鄭詩說，其禮教深意整個被《大學》八德目的君子成德進程汰換掉了。⁶⁷ 而這種現象，都足以說明偏於君子內聖之學的詩旨解釋，方是朱熹 二南 詩說的主調音律。又這傾向《大學》修身進程的詮釋，不是只發生在 周南 諸詩而已，因為在對 召南 末篇 騶虞 詩的詮說上，我們聽到了同調的旋律：

文王之化始於 關雎 ，而至於 麟趾 ，則其化之入人者深矣；形於 鵲巢 ，而及於 騶虞 ，則其澤之及物者廣矣。蓋意誠心正之功，不息而久，則其熏蒸透徹，融液周遍，自有不能已者，而非智力之私所能及也。故《序》以 騶虞 為 鵲巢 之應，而見王道之成，其必有所傳矣。⁶⁸

朱熹這段收束 二南 諸詩旨趣的文字，可說更明確地把文王德化廣被宇內的整套論述，定調在君子「意誠心正之功」所將引發之效果的特殊脈絡上。故其方謂王道大成之境「非智力之私所能及也」，而是王者修養之功「熏蒸透徹，融液周遍」後方能成就的理想境界。如是看來，我們可說朱熹 二南 詩說實已擺脫毛鄭體系特有的禮教規格，而完滿蛻變成某種重述《大學》修身進程的詩歌版本——亦即不直截鋪敘，而以詩篇間接傳達儒者成德進路乃至道德廣布境地的特殊版本。

67 將毛鄭后妃美德說轉化為是對文王修身效果的烘托講法，實乃朱熹詩說極富巧思創意的詮釋策略。因透過這種轉換，與女性德行密切相關的 二南 詩旨，方能巧妙轉換成朱熹關切的君子修德之事，進而使 二南 詩說不會只停留在禮教面的闡述。故朱熹於《詩序辨說》中，乃引述曾鞏（1019-1083）話語，重申了相同的意見：「世皆知文王之所以興，能得內助，而不知其所以然者，蓋本於文王之躬化。故內則后妃有 關雎 之行，外則群臣有 二南 之美，與之相成，其推而及遠，則商辛之昏俗，江漢之小國， 兔置 之野人，莫不好善，而不自知此所謂身修故國家天下治也。」（宋·朱熹，《詩序辨說》，臺北：藝文印書館，1965，《百部叢書集成》影印學津討原本，頁3上）文中所批評的「世皆知文王之所以興，能得內助」這說法，蓋指鄭玄 周南召南譜 中「（周家）歷世有賢妃之助，以致其治」（《詩譜》，頁2下）的論點，而朱熹所以大力反對該說，大抵即因是類詩說較難直接闡發君子修德功夫所致。

68 《詩集傳》，卷1，頁14。

《大學》首章，對所謂君子成德歷程有如斯的論述：

《大學》之道，在明明德，在親民，在止於至善。古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。⁶⁹

這段著名的話語除完整鋪敘了格致誠正心修齊治平這君子成德的步驟程序外，更明白標舉出這進德修身的進程，實乃「天子以至於庶人」皆須致力修養的功夫；換句話說，無論擁有政權與否，《大學》所言實即千古士子同當戮力用心之所在。而朱熹《二南詩說》作為《大學》要義的詩歌再現版本，自然就會以道學先生曉諭後學的溫情語調，娓娓道說有關君子心性修養的細密功夫了。故朱子推說《關雎》詩旨時，便脫口道出了這樣的囑咐：

孔子曰：「關雎 樂而不淫，哀而不傷。」愚謂此言為此詩者，得其性情之正，聲氣之和也。蓋德如雎鳩，擊而有別，則后妃性情之正固可以見其一端矣。至於寤寐反側，琴瑟鐘鼓，極其哀樂而皆不過其則焉。則詩人性情之正，又可以見其全體也。獨其聲氣之和，有不可得而聞者，雖若可恨。然學者姑即其詞而玩其理以養心焉，則亦可以得學詩之本矣。⁷⁰

在以接引後進口吻發聲的親切語氣中，朱子明言儒者讀詩之要領，乃在章句詩篇的吟詠玩味中，細心體察詩中主人翁舉手投足之當下，以至詩人感物賦詩之剎那，其性情所發是否切合正道，其舉止行為又能否無違中庸；而這立基於道學心性學理上的詩學論調，實即朱熹詩說體系的基調所在。故《詩集傳》序即以「章句以綱之，訓詁以紀之，諷詠以昌之，涵濡以體之，察之性情隱微之間，審之言行樞機之始，則脩身及家、平均天下之道，其亦不待他求而得之於此矣」⁷¹數語，來總括士子學詩之綱領，這同樣是站在引導後學的關愛視角，暢言誦讀詩篇乃為透徹領會詩人或詩中人物之純美心性，以期誘發讀者自家道德意識的道理。這麼說來，面對《詩集傳》《二南詩說》，我們當亦可作出如是判斷：它乃是理學大師朱熹藉詩旨詮釋，闡發君子心性

69 《四書章句集注》《大學章句》，頁3-4。

70 《詩集傳》，卷1，頁2。

71 《詩集傳》，《詩集傳序》，頁2。

修養要道的理學教程；又縱然朱子在詩說體系的營構過程中，曾大段搬用毛鄭體系的輪廓框架，但這部依止於《大學》進德綱目上的詩說，實已脫離毛鄭詩說百王法典的格局，而真成為一部富時代新意的典範詩說。

明瞭了朱熹形構 二南 詩旨的創意所在後，最後，我們或該順道解釋朱熹於《詩經》學史上的關鍵位置了。整體看來，同在詩教脈絡中的朱子與毛鄭詩說，其承襲關係當然相當明顯：它們的詮釋同樣奠基於文王盛世的勾勒與描繪上，且朱熹將 二南 諸詩收束至文王聖德的詮說，可說更是緊密繫聯了毛鄭詩說稍嫌零散的體系；⁷² 然若借用湯瑪斯·孔恩（Thomas S. Kuhn, 1922-1996）於《科學革命的結構》（*The Structure of Scientific Revolutions*）一書中所提出的「不可共量」（incommensurable）概念，我們將發現毛鄭與朱熹詩說間的那道區隔其實相當清楚。

孔恩所謂的不可共量，乃指分屬不同學術典範（paradigms）的學圈，其所擇取精研的問題、其運作固有技術的方式，乃至其所看到的事物現象等等，其實都是截然有別的；⁷³ 而就分屬漢學與宋學陣營的兩套詩說而言，情況正是如此：例如，對毛鄭來說，詮釋詩旨要緊的是要廣泛聯結相涉的各式禮儀，以構擬一個眾禮依序運作的世界圖像，那麼像聖王與后妃心性修養的內涵與效果等問題，顯然是身處理學氛圍內的宋儒才會重視的事；此外，前述 二南 的例子顯示，縱然《毛詩鄭箋》與《詩集傳》承繼了同源的儒家教化理念，在銓說詩意的觀念與詞彙上，二者也分享了同樣的學術傳統資產，但雙方在操作組織上，卻是各依不同的營構法式以搭建自我的詩說架構；最後，深受理學學脈浸潤的朱熹所理解與所欲建構的聖王治世圖像，恐怕也與毛鄭一幫漢儒所見大相逕庭：就毛鄭來看，文王之治實等同於禮樂俱興的森嚴邦國，但在朱熹眼裏，所謂的文王盛世，該是一幅有德君子之善性仁心點亮世界、遍潤萬物的美妙圖畫吧！由此可見，若朱熹宣稱其詩說已別異於漢儒舊說而自立新見，當不是無的放矢或言過其實的說法了。

72 有關朱熹 二南 詩說與毛鄭體系間的相承關係，林慶彰透過了細密的比對，指出朱子將詩旨匯歸於文王德行的做法，實強化了毛鄭體系某些模糊敷衍處。詳見氏著，朱子《詩集傳·二南》的教化觀，鍾彩鈞編，《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002），頁 53-68。

73 參見湯瑪斯·孔恩著，程樹德等譯，《科學革命的結構》（臺北：遠流出版公司，1989），頁 203-206。

五、結論：經注作為某種文化形式的意義

在論文的末尾，且讓我們回到前述的優位語文觀，好好梳理一下經典、經注與世界樣貌間的繁複關係。

首先，經典作為體現世界樣態的優位性質語文，實乃先民認識萬象事物必得通曉的中介符碼；換言之，人之所以看清世界形貌，乃至明瞭個別物類的定位與意義，皆得藉由經典語文的指引與曉諭。然而，經籍包涵的治世藍圖總隱身於散漫、繁雜的篇章字句間，而從未明白袒露於世人面前，因此，以彌縫經旨、渲染氛圍為操作原則的經典注解，便在經典與先民間，扮演起另個關鍵的中介角色。

經由本文對朱熹《二南詩說》建構過程的剖析，我們發現不論是《詩集傳》、抑或其原型《毛詩鄭箋》，二者均反映出注經行為絕不是單純的釋義行為，而是擁有一貫策略與固定模式的複雜知識活動——它通常通過牽引某古往史事，且依歸於某禮法制度（如毛鄭詩說）或某修德進程（如朱熹詩說）的固有說法，結構性地架起一套龐蕪深廣的詮釋體系，以圖再現（represent）經典潛藏的理想世界藍圖；而就在這具特定形式的符碼組構活動的持續運作下，一部部經注方能不斷問世，又注解經典亦方成為古來儒者呈現世界樣貌所慣用的文化形式（cultural form）。⁷⁴

最後必得指出的是，出於不同時代、不同儒者之手的各個經注，說穿了，都是為其有限視野所矇蔽的文化形式（毛鄭與朱熹詩說，不是各自偏向外王或內聖之學，而不得儒學全貌嗎）；這便是說，在透過符碼活動再現理想世界形貌的同時，種種成見、誤解、乃至意識形態，也無可避免地摻和其中。是以就在某經注體系大行於世的同時，夾雜著慧見與盲點的價值觀，也

74 此處所提「文化形式」的概念，實承自薩依德（Edward W. Said, 1935- ）《文化與帝國主義》（*Culture and Imperialism*）一書。薩依德於此書中暢談 19 世紀的西方小說，作為一種具固定書寫策略、模式的文化形式（cultural form），實乃當時西方人想像殖民世界樣貌、傳承殖民主義價值的中介符碼。詳見薩依德著，蔡源林譯，《文化與帝國主義》（臺北：立緒文化公司，2001），頁 33-49。而筆者以為經注在傳統中國，亦扮演相類的角色——它總依憑其固有的符碼操作模式，傳達、延續儒者的治世理想與價值體系。故在此援引這個概念應是合理的。

總是糾纏、困擾著歷代儒者，進而使得人們邁向理想世界的長遠進程，多是在蜿蜒曲折的小徑上徘徊打轉；而對此複雜境況的研究與討論，就留待經學同好的集體努力了。

本文初稿發表於黃俊傑教授主持「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計畫第 11 次研討會（臺北：臺灣大學，2002 年 6 月 29-30 日），特此聲明誌謝。

Classical Confucian Hermeneutics and the Reconstruction of an Ideal World: A Study of Zhu Xi's Interpretations of "Zhounan" and "Shaonan"

Chih-hsin Chen*

Abstract

This paper looks at Zhu Xi's 朱熹 commentary on the "Zhounan" 周南 and "Shaonan" 召南 sections in his *Shiji zhuan* 詩集傳 in an attempt to show how, in the Confucian hermeneutical tradition, the commentator goes beyond merely giving explanations of particular words and sentences to engage in reconstructing a picture of an ideal world embedded in the text. We suggest that in the process of examining the meaning of a single word or sentence, an entire section, or even the arrangement of individual works in a classic, Confucian commentators pull together varied elements to construct a picture of an ideal world that either ought to exist or is preserved in the text. (At times the annotator will go beyond the scope of a single work and bring in elements from other classics in his discussion to give an even more detailed and elaborate view of that ideal world). Armed with this utopian vision, the Confucian then goes on to size up the world in which he lives in relation to the ideal world of the classics and offer up educational or political methods that would help shorten the distance between the present and the classical ideal.

* Chih-hsin Chen is an assistant professor in the Department of Chinese Literature at National Taiwan University.

Keywords: Confucian classics, *Book of Songs* 詩經, Zhu Xi 朱熹, *Shiji zhuan* 詩集傳, Chinese hermeneutics