

# 傳統與變異—論姚際恆、崔述、 方玉潤的解《詩》基調

黃忠慎\*

## 【提要】

姚際恆、崔述、方玉潤的《詩經》學著作，無不表現出「獨立」、「超然」、「懷疑」的特色，這樣的同質性，使吾人可以稱其為清代「獨立治《詩》」三大家。

姚氏等三人分據清代初、中、晚三個時期，卻又同時隔絕於主流的學術之外，當時的學術思潮對三人的影響不大，而且三人或有意或無意地貶抑當時的主流學術價值觀，以是在治學、研經的途徑、方法上顯得與眾不同。

姚氏等三人的解《詩》著作不僅與當時的學術主流有極大的差距，連學術派別都無法劃分，不是漢、宋兼採，也不走考據路線，更非屬今文經學系統。這三人的著作在當時都鮮為人知，直到民國初年才受到學者注意，並給予極高的評價，至今日已成為學術上的重要研究對象。

本文考察姚氏等三人的解《詩》方法，檢視其對於《詩經》傳統詮釋的態度，以及各人對於傳統的取捨，檢證近代學者對於三大家著作的評語，用意在於擴大研究的視野，並確認三人在《詩經》學史上的實際價值。

**關鍵詞：**姚際恆 崔述 方玉潤 傳統 《詩經》 漢學

---

\* 國立彰化師範大學國文系教授

## 一、前言

梁任公（1873-1929）於《中國近三百年學術史》中整理清代學者治理《詩經》的成績，於正統派之外舉出姚際恆（1647-1715）《詩經通論》、崔述（1740-1816）《讀風偶識》、方玉潤（1811-1883）《詩經原始》三書，以為此三人之書不同於傳統學者固守《毛詩序》、毛《傳》的說法，而能獨抒己見。之後又有鄭振鐸（1898-1958）於《中國文學論集》中以「極為重要」、「極重要」、「極重要」分別置於姚、崔、方三人《詩經》學著作之下。鄭氏所謂的「極重要」源於他特重此三書有許多獨特的新解，能超出毛、朱之外，力攻《毛序》之非。後來學者或以「懷疑派」、「超然派」、「獨立派」分別稱呼此三本著作，直至夏傳才（1924-）通論清代《詩經》研究的學術時，才以「獨立思考派」統稱姚、崔、方三人<sup>①</sup>。本文以三人為研究對象，其目的在於考察他們對三百篇的解釋方法，既然學者以「獨立」、「超然」的肯定性評語用在三人身上，則考察他們的解《詩》方法，自然有相當的重要性。當然，這些肯定性的評語具有相對性，而其參照的對象自然是傳統的《詩經》學。因此，「傳統」成了本文考察時不可或缺的參照系。此外，形成三人學說特殊性的原因，前輩學人似乎尚未說明，因此筆者從三人治學的背景著手，以為三人學說「獨立」之性格源自於其與清代諸學者不同的「孤立」環境，包括了師承學脈與師友砥礪的闕如，以及三人善於懷疑、辯證的性格，由此形塑了《詩經通論》、《讀風偶識》、《詩經原始》的特殊基調。

其次，對於傳統的內涵必須作一範圍的界定，本文以姚氏等三家的《詩經》學為研究主體，因此對於「傳統」的內容自然也得落實到《詩經》學之中。本來，對於清儒而言，《詩經》漢學與宋學的古老解《詩》成果都是先

<sup>①</sup> 梁氏之說見〈清代學者整理舊學之總成績（一）〉，《中國近三百年學術史》（台北：里仁書局，1995年），頁260。鄭振鐸之說見《中國文學研究新編》（台北：明倫出版社，1975年），頁34-37。夏傳才之說見〈論清代詩經研究的繼承和革新〉，《天津師院學報》第4期（1982年），頁72-73。夏氏稱三人為：「超出各派鬥爭的獨立思考派」。另有陳柱稱姚際恆為「懷疑派」，見〈姚際恆詩經通論述評〉，林慶彰、蔣秋華編，《姚際恆研究論集》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年）《姚際恆研究論集》，中冊，頁345。何定生則稱姚際恆為「各派混戰中的超然的一派」，詳《姚際恆研究論集》，中冊，頁363。

儒遺留下來的傳統，不過對於三家來說，最主要的傳統是《詩經》漢學，尤其是《詩序》。在以往，《序》說不僅代表了權威的詩篇主題判定，也代表了傳統解《詩》時預設的「《詩》教觀」。從三人對《詩序》的態度中，可以得知對他們對傳統權威解題的質疑、否定，但是對於《詩》教觀的堅持，有時卻更甚於《序》說。由此可以得知三人對於《詩經》傳統詮釋的態度，以及他們對於傳統的取捨：承認三百篇貴為「聖經」的地位，也認同聖人以《詩》為教的觀念，但卻對後人解《詩》的過程與結果極不滿意，因此矢志追求聖人之意，要找出《詩經》的真意、本義或原旨。三人除了勇於打破《詩序》的詩篇主題解釋權威，對於代表字詞訓釋權威的毛《傳》、鄭《箋》，也取相近的方式對待，解《詩》過程中不斷予以質疑、駁斥，展現其無與倫比的批判性。

最後，本文要檢證近人對於三家著作的評語，利用西方接受美學的觀點，解釋《通論》、《偶識》、《原始》三書在民國初年備受學者青睞的原因。這和當時的特殊學術背景有關，反對傳統、權威，還原三百篇歌謠的本來面目等，本來就是民初學者的重要訴求。不過，值得注意的是，民初學者過於強調《詩經通論》等三書的「反傳統」、「照顧到《詩》之文學性」的兩大特質，容易使人忽視了三書其他的重要面向，甚至，將這兩樣特質施加在三書身上，是否得宜？這些都有待重新加以檢視與釐清，如此方可窺見姚、崔、方三人著作之真實內涵，然後才可由此確認三書在《詩經》學史上的真實價值。

## 二、清代學術主流之外的旁支

若將清代經學的發展粗分為初期、中期、晚期三階段，那麼姚際恆、崔述、方玉潤三人則分處三個時期之中<sup>②</sup>。依一般經學史的敘述，漢學與宋學之爭，或古文與今文之爭，一直是關涉清代經學發展的主要元素，不容忽視

<sup>②</sup> 一般來說，清朝經學可分三個階段，順治、康熙、雍正三朝共 92 年是清學的建立期，乾隆、嘉慶兩朝共 85 年是清學大為發皇的時期，道光、咸豐、同治、光緒、宣統五朝共 91 年是清學轉變、衰微和西學入侵時期。詳林慶彰，〈導言〉，中央研究院中國文哲研究所主編，《清代經學國際研討會論文集》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年），頁 1-4。

③。不過，姚、崔、方三人的研經內涵完全避開了上述學術家法的糾葛，可謂清代傳統經學中的少數異彩，這和三人的學術風格有關，而造成三人如此特異的學術風格，又涉及其治學背景。姚際恆師事何人，難以確認；交遊部分，除了毛萬齡、毛奇齡與閻若璩三人之外，其餘皆無可稽考④。崔述雖然身處乾嘉漢學最隆盛之期，卻獨學而無友，兼之身處北方，地理環境的隔絕，造成他的研究工作只能獨自進行。他的著述得以見世，全賴其弟子陳履和刊刻，否則無人得見⑤。至於方玉潤，更是生活在雲南僻處，與中原相隔千里，直至四十五歲之前仍未離開過雲南。筆者從洪業主編的《三十三種清代傳記綜合引得》、錢儀吉等編纂的《清朝碑傳全集》，以及徐世昌所編的《清儒學案》等書，皆無法見著方玉潤的生平資料，可以想見當時的方玉潤聲名無聞，交遊亦狹。⑥

三人的治學背景有某種程度的相似，都是師承不明，交遊不廣，這使我們無法從三人與他人的學術互動上找到其學術概念形成的軌跡、調節與影響等。有時候，師承的淵源、學友的切磋和當時的學術發展有關。以清代經學的發展為例，無論漢宋學、今古文，師友之間的傳承、砥礪會形成一些學術團體，左右了學術發展的走向。無可否認的，姚際恆等三人處在當時的學術環境與型態之中，卻完全沒有參與所謂的學術往來，而成爲主流之外的異

③ 皮錫瑞：「國朝經學凡三變。國初，漢學方萌芽，皆以宋學爲根柢，不分門戶，各取所長，是爲漢、宋兼采之學。乾隆以後，許、鄭之學大明，治宋學者已黜。說經皆主實證，不空談義理。是爲專門漢學。嘉、道以後，又由許、鄭之學導源而上，《易》宗虞氏以求孟義，《書》宗伏生、歐陽、夏侯，《詩》宗魯、齊、韓三家，《春秋》宗《公》、《穀》二傳。漢十四博士今文說，自魏、晉淪亡千餘年，至今日而復明。實能述伏、董之遺文，尋武、宣之絕軌。是爲西漢今文之學。」《經學歷史》（台北：藝文印書館，2000年），頁376。

④ 姚氏雖然曾於縣學時就教於毛萬齡，但那是在縣學中教諭與諸生之間的師生關係，非學術上的傳承、影響關係，此所以有學者表示「姚際恆在作學問上，有什麼特別的老師，幾乎是不清楚的」。按：關於姚際恆的師友之考察，見日人村山吉廣撰，林慶彰譯，〈姚際恆的學問（中）——他的生涯和學風〉，收入林慶彰、蔣秋華編，《姚際恆研究論集》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），上冊，頁39-56。

⑤ 崔述讀到孔廣森的《大戴記補註序錄》時說：「余昔會試時，曾與檢討（孔廣森）相識，年甚少也。數十年不見，不意其學刻苦如是。」《崔東壁遺書》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁408。不過，此時孔廣森早已過世。崔述又曾自云：「若述者，其學固無可取，而亦絕無人相問難者；……讀書雖有所得，而環顧四壁，茫然無可語者。」〈與董公常書〉，《無聞集》，卷3，《崔東壁遺書》，頁705。又說：「余自束髮受書，奉先人之教，即專求信於經。及長，覺百家言益多可疑。以是每觀先儒箋註，必求其語所本而細核之，欲以探聖經之原，不惑於眾說。……嘗冀有一二同志，相與講明而切究之。而居僻寡交遊，所見學者多專攻舉業，間有好古之士，祇肆力於詩賦博覽，竟不能有所遇，而余亦漸老矣。」〈贈陳履和序〉，《考信附錄》，卷1，《崔東壁遺書》，頁477。由上述崔述之語可知其交友與爲學狀況。

⑥ 有關方玉潤的生平資料，以近人楊鴻烈所著〈調查詩經原始的著作者的事蹟經過〉、〈方玉潤先生年譜〉二文最詳。分見楊鴻烈，《中國文學雜論》（上海：亞東圖書館，1928年），頁59-69、頁71-93。

數。這無疑是造就三人學術風格迥異於當時（清代初、中、晚期）的主要原因之一。從另一個角度來看，既然師承交友的影響闕如，造成他們無法吸收清代的學術養分，可能也正因為如此才使三人不被學術氛圍所籠罩，進而形成三人特有的治學路徑。

當然這只是外在因素，更重要的是內在的性格決定了他們學術風格的特殊性。四庫館臣評姚氏為「好為異論者」，這個帶有貶抑意味的評語雖不全然正確<sup>7</sup>，但卻能點出姚氏治學的特色。姚氏的「異論」來自於他的注重辨偽的眼光，他的《古今偽書考》寫作的精神就是辨偽，他說：「造偽書者，古今代出其人，故偽書滋多於是。學者於此，真偽莫辨，而尚可謂之讀書乎！是必取而明辨之，此讀書第一義也。<sup>8</sup>」因此，他不只懷疑《周禮》、《古文尚書》，就連流傳二千年的《詩序》也一併打入偽作之列。與姚際恆相似，崔述之能夠引起後人如梁啟超、支偉成、胡適（1891-1962）、錢玄同（1887-1939）、顧頡剛（1893-1980）的重視，也在於他的懷疑精神。梁啟超重視崔述的處處懷疑、事事求真的精神，支偉成更以姚、崔二人並列為南北懷疑派二大家，且置崔述於姚際恆之上，胡適讚賞崔述「考信」的精神、錢玄同更盛讚崔述在辨偽方面有特到的見識，而且還將之與朱熹、顏元、章學誠並稱為宋代以來的四大學者之一，顧頡剛恭維「崔述的《考信錄》確是一部極偉大又極細密的著作」<sup>9</sup>。崔氏自己也說過在讀書的過程中對古書有許多的懷疑，這種懷疑的精神和他的家學有某種程度的關係，在〈先君教述讀書法〉中，他已透露出讀書求實的家學庭訓<sup>10</sup>。至於方玉潤，從其自製的

<sup>7</sup> 《四庫全書總目》（台北：藝文印書館，1962年），第4冊，頁2569。《總目》在此雖以姚氏的《庸言錄》為題評，但其實涉及姚際恆全部的學行，主要評其論《古文尚書》《周禮》之偽之說竊取自閻若璩、黃宗義二人；說小學為文字學之事，本之毛奇齡。說周、程、張、朱皆出於禪。這些文字充滿蓄意的攻訐，近人已為姚際恆平反。見陳祖武，《清人學術拾零》（長沙：湖南人民出版社，1999年），頁108-109。

<sup>8</sup> 《古今偽書考》（台北：台灣開明書店，1977年），頁1。

<sup>9</sup> 梁啟超在《古書真偽及其年代》中以閻若璩、胡渭、萬斯同、姚際恆、惠棟五人為清初辨偽學的代表，又在乾隆時期的辨偽學中提及崔述的《考信錄》，說：「他那種處處懷疑，是是求真的精神，發人神智，實在不少。」《古書真偽及其年代》（台北：中華書局，1982年），頁37。支偉成：「姚氏《古今偽書考》，尚係單詞片義。獨東壁之《考信錄》，貫穴群經，卓焉能自樹立。」《清代樸學大師列傳》（湖南：岳麓書社，1998年），頁157。胡適曾說：「崔學的永久價值全在他的『考信』的態度。……崔述的『考信』態度是道地的科學精神，也正是道地的科學方法。」〈胡適序〉，《崔東壁遺書》，頁1044-1046。錢玄同、顧頡剛之說分見錢氏，〈論詩說及群經辨偽書〉，《古史辨》，第1冊，頁52；顧氏，〈與錢玄同先生論古史書〉，《古史辨》，第1冊，頁59。

<sup>10</sup> 崔述曾云：「余少年讀書，見古帝王聖賢之事，往往有可疑者。」〈考信錄提要卷下·總目〉，《崔東壁遺書》，頁16。又云：「余年十三，初讀《尚書》，亦但沿舊說，不覺其有異也。讀之數年，始覺〈禹謨〉、〈湯誥〉等篇文義平淺，殊與三十三篇不類；然猶未敢遽疑之也。又數年，漸覺其義理亦多刺謬。又數年，

著作目錄可知其學問包羅極廣，由經學、詩文、歷史、地理至鐘鼎彝器無不包涉，其博學多聞，令人欽服，但因相關的傳記資料極少，著述亦只剩《詩經原始》完整保存，對於其性格氣質，我們不易深入理解。雖然，《詩經原始》中已經透露了他具有不同於一般解《詩》者的懷疑精神，〈自序〉一開頭便反對孔子刪《詩》之說、強調《詩序》之偽，甚至連啓發他的姚氏《通論》著作，都覺未得其實，尙有「剖抉未精，立論未允」之處。因此，自己以「不顧《序》、不顧《傳》，亦不顧《論》。唯其是者從而非者正」的態度來論《詩》<sup>11</sup>。

姚氏等三人勇於懷疑、不信舊說的精神與作爲，與傳統的解經者迥不相同，於是後人紛紛爲他們的這些奇特言論、思想尋找可能的解釋，如從解說者的身份標籤差異（經生或文士？經學家或文學家？）立論；或者從漢宋學的治學風格的差異探源（宋學家相對上善於懷疑），這些解說雖然都把握姚、崔、方三人治經解《詩》的部分特色，但多專注於其身份的異同，或概論其解經的風格，對於三人解說詩篇的具體方式則較少論述，更重要的是，前人未能將姚氏等三家放在同一個平台上作一整全性的比較統論，導致其結論孤立來看或許可以成立，卻只能大略見到三人的學術風格之奇特，而無法解釋其學術風格與學術表現之間的必然關係，例如以爲姚氏是以「文士的身份、文士說經的習慣」來解《詩》<sup>12</sup>，但如何解釋爲何只有姚際恆一人才有此種情形，其他文人學士在說解三百篇時卻沒有這樣的特色？同樣的，若強調崔述沾染宋學風尚、能以宋學懷疑議論的角度說《詩》，則這樣的特色在清代絕對不只崔述一人，卻何以只有崔述的《讀風偶識》突出其間<sup>13</sup>？在此，筆者必須說，近代學者恭維姚際恆等三人的「獨立」、「超然」之精神，主要是以三書和傳統的《詩經》學著作相比得來的印象，但是所謂「獨立」、

---

復漸覺其事實亦多與他經傳不符，於是始大駭怪：均爲帝王遺書，何獨懸殊若此？」〈古文尚書辨偽卷之一·古文尚書真偽流通考〉，《崔東壁遺書》，頁582。又云：「……凡諸衛道之書必詳爲之講說，神異巫覡不經之事皆爲指析其謬。……有疑義，則取諸名家論辨之書，別其是非得失而折衷之。」〈先君教述讀書法〉，《崔東壁遺書》，頁470。

<sup>11</sup> 方玉潤曾自編目錄，一爲五十五歲時於〈星烈日記〉所擬，一爲六十三歲時家信所見之目。其詳細書名，參見李康範，《方玉潤詩經原始研究》（台灣大學中國文學研究所，碩士論文，1986年），第一章第二節，〈方玉潤之著作〉，頁11-19。〈自序〉一段話，見《詩經原始》（台北：藝文印書館，1981年），上冊，頁6。

<sup>12</sup> 詳蔡長林，〈論姚際恆的學術風格〉，林慶彰、蔣秋華編，《姚際恆研究論集》，上冊，頁207-235。

<sup>13</sup> 關於崔述懷疑古書和古史之因襲宋儒的疑古思想，可參邵東方，〈崔述學術中幾個問題〉，《中國文化》第9期（1994年），頁104。

「超然」的評語卻只是從「結果」來立論，對於他們如何、為何得到這個結果，則未能有所交代。當然這些和他們文人學士的身份、承襲宋學懷疑精神不能說沒有某種程度的關係，但這些看法只能提供部分的答案，且其中牽涉的問題已如上所述。因此，考察姚際恆等三人的《詩》教觀以及他們對待傳統的心態，有絕對的必要性。

### 三、回歸傳統——姚氏等三家之《詩》教觀

在以上的論述中，稍微可以看到「傳統」在三人身上的一些矛盾現象，爲了能更深入瞭解傳統在他們身上所發生的作用，「傳統」這一詞彙的加以釐清界定是極爲重要的。「傳統」一詞的內涵涵蓋極廣，在此筆者想借用詮釋學的某些觀念來解釋本文論述的目的。按照海德格爾（Heidegger, Martin, 1889-1976）的說法，解釋從來就不是無前提的把握事先給定的事物，而是具有他所謂的前結構（Vorstruktur），即前理解（pre-understanding）。因爲理解是一種存在的模式，人存在於世界，而又不可能生活在真空之中，在人們具有自我意識或反思意識之前，他已經身處這個世界裡。這個世界的文化、傳統、習俗讓人們可以進行理解<sup>14</sup>。這樣，作爲「媒介」的語言就含有另一層意義，即語言不是作爲純粹的理解工具進入被理解的對象，進入歷史的，它還包含有理解主體的視界，從而使理解永遠不能徹底地擺脫主體的主觀性<sup>15</sup>。加達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）承襲了海氏的觀念，從本體的觀點強調歷史性在理解的過程中之重要。人們總是活在歷史之中，我們總是隸屬於歷史，「早在我們通過自我反思理解我們自己之前，我們就以某種明顯的方式在我們所生活的家庭、社會和國家中理解我們自己」<sup>16</sup>。於是，歷史性、傳統成了理解的起點，成了無法拋棄的「前判斷」（Vourteil）。所以加達默爾繼續爲成見、權威和傳統爭取應有的合法性與正面意義。回到我們的論題，既然傳統是解經者無法擺脫的前理解，那麼三人

<sup>14</sup> 詳〔德〕海德格爾（Heidegger, Martin）著，陳嘉映、王慶節合譯，熊偉校，《存在與時間》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1987年），頁181-188。

<sup>15</sup> 潘德榮，《詮釋學導論》（台北：五南圖書出版公司，1999年），頁103。

<sup>16</sup> 〔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），上冊，頁357。

對待傳統的態度如何？這是本文探討的重心之一。

近代許多學者以「獨立」、「超然」標舉三人解《詩》之作，往往以為他們能超越傳統，擺脫漢唐注疏，不顧《序》、《傳》而直探詩旨。但在此同時，很多學者也注意到三人的保守態度，即宗經、崇聖的典型儒家思想<sup>17</sup>。如此一來，三人似乎並未能跳脫「傳統」的框架，於是後人施加於他們身上的「獨抒己見、超越傳統模式」的評論，似乎又顯得不夠鮮明甚或言過其實了。試想，姚氏等三家解《詩》的結果被史家斷定是獨抒己見、超越傳統，但回過頭來檢視卻發現他們最初解說的動機竟是維護傳統的「《詩》教」，這是否是一種矛盾？我們必須審慎看待這種「矛盾」，也許在尊經、護教與得出超然的《詩》說之間並沒有絕對必然的關係，或者說根本不構成所謂的「矛盾」，但同樣以尊經、護教立場出發的研《詩》之士極多，為何只有三人能得出所謂「獨立」的解釋，這才是我們要追問的重心，也是筆者要分析「傳統」對三人的影響、作用的原因。傳統這一概念範圍極大，如果放在《詩經》學史的脈絡中，則「傳統」主要是指《詩序》、毛《傳》、鄭《箋》及孔《疏》等說。這些傳統的詮解、注疏有很明確的文字論述，可以具體地被我們認知與討論，但另一種略嫌抽象的傳統——自古相承的教化的觀點（即《詩》教觀），則有時稍難掌握。顯然的，姚際恆等三家對於這兩種傳統採取不同的態度：對於前人之舊說——《序》、《傳》、《箋》、《疏》——用懷疑且嚴格的眼光檢驗，甚至直接拋棄不論；對於傳統的教化觀則深信不疑。

姚際恆表現在《詩經通論》中的《詩》教觀大約有兩個面向：其一為對於「淫詩」說的意見，其二則為慣於從政治的角度說解詩旨。在〈詩經論旨〉中，姚氏以「思無邪」一語駁斥朱子的「淫詩」說，又特別強調，關於那些內容上確實沾染上「淫」的成分之詩，其實是采詩者「第以出諸諷刺之口，其要旨歸于思無邪而已」<sup>18</sup>。轉用采詩者的身份來為《詩經》解套，雖

<sup>17</sup> 如姚際恆與崔述辨偽的動機都是為了探求聖人的真道，都是在尊經的基礎上進行的。詳日人村山吉廣撰，林慶彰譯，〈姚際恆的學問（中）——他的生涯和學風〉，《姚際恆研究論集》，上冊，頁63。鄧東方，〈崔述學術中幾個問題〉，《中國文化》第9期（1994年），頁105。至於方玉潤的政教思想，也引起了學者的注意，詳邊家珍，〈論方玉潤詩經原始的政治教化思想〉，《學術研究》第8期（1997年），頁95-97。

<sup>18</sup> 參見姚際恆，《詩經通論》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年），第62冊，頁10：5b-11：6a；84：29b。

然不是姚際恆的獨創，但可以見出他對《詩經》基本的教化觀點之維護。除了轉換說《詩》者的身份，姚氏也設法轉換解詩的角度來處理一些朱子所謂的淫詩。如〈鄭風·東門之墀〉中的男子似有好色之心，姚氏則從反面進行詮釋：「此女貞潔自守，不肯苟從，故男子有室邇人遠之嘆……然則男子雖萌其心而遂止，亦不得為淫矣。」（卷 5，頁 82：24b）於是，在解說轉向之後，不只此女為貞，連原本充斥好淫之心的男子也被抑止，不得遂行。如此則根本無「淫」之事發生，也無「淫」人為誰的問題。至於慣用政治的角度解讀詩篇部分，如解〈召南·摽有梅〉為「卿大夫為君求庶士之詩」（卷 2，頁 38：15b-16a）；同意《詩序》解〈邶風·綠衣〉為莊姜傷己之作（卷 3，頁 43：4b）；接受蘇轍解〈鄭風·蘄兮〉「木槁則其蘄懼風，風至而隕矣。譬如人君不能自立于國，其附之者亦不可以久也，故懼而相告曰『叔兮伯兮，子苟倡之，予將和汝』，蓋有異志矣」之說，又謂「愚按，或謂賢者憂國亂被伐而望救于他國，亦可」（卷 5，頁 80：21a）；解〈陳風·月出〉云：「朱鬱儀以為刺靈公之詩，何玄子因以三章『舒』字為指夏徵舒，亦更巧妙，存之。」（卷 7，頁 105：13b）這樣的例子《詩經通論》中遍處皆是，不勝枚舉。

姚際恆的《詩》教觀源自於他對三百篇的基本看法，他說過「《詩》三百五篇，經孔子手訂」的話（卷 17，頁 234：20a），甚至在〈自序〉中開頭就明白表示，「諸經中，《詩》之為教獨大」（〈詩經通論序〉，頁 4：1a）、「欲通《詩》教，無論辭義宜詳，而正旨篇題尤為切要」（〈詩經通論序〉，頁 4：2a），更直指《詩經》為「聖經」（〈詩經論旨〉，頁 12：9b），是經過聖人手定的，不可隨意地對待、解說。顯然，姚氏的「聖經觀」已經決定了《詩經通論》的基本立場<sup>19</sup>。

和姚際恆相似，崔述對於《詩經》的基本看法仍然不出於聖人編定、聖經教化的觀點。所不同的是，崔述更強調「興觀群怨」中《詩》可以觀風俗、知得失、自考正的部分。傳統之說認為，一國之風俗與施政的情況有密切的關連，這是當初採詩的用意，借詩歌以觀民俗、考政治<sup>20</sup>。崔述深信這

<sup>19</sup> 日人村山古廣撰，林慶彰譯，〈姚際恆的學問（下）——關於詩經通論〉，《姚際恆研究論集》中冊，頁 412。

<sup>20</sup> 《漢書·藝文志》：「古有采詩之官，王者所以觀風俗，知得失，自考正也。」《漢書》（台北：洪氏出版社，1975 年），第 2 冊，總頁 1708。

是事實，所以《讀風偶識》常常提醒讀者，「《詩》可以觀」<sup>21</sup>，甚至說出「《詩》政合一」之類的話<sup>22</sup>。如說讀〈衛風·牆有茨〉、〈君子偕老〉、〈鶉之奔奔〉可以知衛之必亡，而又知衛之必將復興（卷 2，頁 29）；讀〈干旄〉知衛之所以久存之由。」（卷 2，頁 32）；讀〈鄭風〉當知「立國有久遠之圖，教民以淳樸爲貴，……使之勤耕桑，敦孝弟，則宗社固於苞桑，所謂授之以政而達焉者，此也。夫然後不愧於學《詩》耳。」（卷 3，頁 22）；讀〈黃鳥〉、〈我行其野〉，知周之必衰；讀〈碩鼠〉知魏之必亡（卷 3，頁 31）；讀〈豳風〉知周之所以王；讀〈唐風〉知周之所以強（卷 3，頁 39）；讀〈七月〉而知周之所以王；讀〈蟋蟀〉而知晉之所以伯（卷 4，頁 31）。與姚、方二人不同的地方是，崔述的歷史意識較強，所以在解說詩篇時，雖不忘風教觀點，但更爲強調歷史遺鑑的教訓作用。

與姚、崔二人相比，方玉潤的《詩》教觀更是明顯可見。他不只是表現在對《詩序》的依違程度上（約三分之一沿襲《序》說），也用實際的文字陳述他對三百篇的基本觀點。不只是「思無邪」的讀《詩》法、用《詩》法，「溫柔敦厚」的《詩》教觀，以《詩》爲戒的教鑑作用<sup>23</sup>，他還重視《詩》的「興」、「觀」、「怨」作用。而這些「興、觀、怨」都與政治風化、人倫世道有關。依他之見，讀〈召南·草蟲〉可以興忠君愛國之心（卷 2，頁 223）；讀〈甘棠〉則平日學道愛人之心亦勃然而興（卷 2，頁 230）；讀〈江有汜〉、〈邶風·綠衣〉可以怨（卷 2，頁 254；卷 3，頁 283）；聞〈鄘風·桑中〉之音，可以知政治之得失，知其國之將亡（卷 4，頁 361）；聖人存〈王風·中谷有蓷〉「以見王政之惡，人民之困」（卷 5，頁 436）；聖人存〈鄭風·遵大路〉亦以觀世道（卷 5，頁 466）；君子讀〈秦風·駟驥〉「不禁有懷〈兔置〉野人，知周之所以王而久，秦之所以帝而促者」

<sup>21</sup> 分見《讀風偶識》（台北：學海出版社，1992年），卷1，頁20；卷3，頁29、頁39；卷4，頁2、頁11。

<sup>22</sup> 分見《讀風偶識》，卷2，頁9；卷3，頁9；卷4，頁5、頁12。

<sup>23</sup> 方玉潤於《詩經原始·卷首·無邪太極圖說》中分析孔子「思無邪」之意，以爲「思無邪」可以當作者寫詩之真樞，也可爲聖人用詩之標準。作詩者要以無邪之思制止內心之邪思，聖人則以無邪之準選用詩作。頁31-35。又於〈卷首·詩旨〉指出，「思無邪」是「聖人教人讀《詩》之法」，「使學者讀之，有以得其性情之正」，頁98。關於「溫柔敦厚」的《詩》教觀，及以《詩》爲戒的教鑑作用，參見簡澤峰，〈方玉潤詩經原始詮釋觀及其相關問題探析——以十五國風詩旨爲例〉，《白沙人文社會學報》第3期（2004年10月），頁195-201。不過簡氏一文僅限於十五〈國風〉，根據筆者的初步統計，方氏的《詩》教觀表現在二〈雅〉、三〈頌〉中的確較少，大約只有六處，分見《詩經原始》（台北：藝文印書館，1981年），卷10，頁825、855；卷11，頁892；卷12，頁992；卷13，頁1054；卷17，頁1332。

（卷 7，頁 594）；解〈曹風·下泉〉必須就時勢而論，才能真得詩旨，得「《詩》可以觀」之要領；甚至以此法讀〈曹風〉，可以觀世變（卷 8，頁 662；頁 664）；即使屬〈小雅〉之詩，亦可以「紀一時盛衰之感」，「因以見先王化淳俗美之休」（卷 12，頁 992-993）。除此之外，方玉潤也接受前人對《詩》中暗含《春秋》褒貶之法的觀點，將三百篇視為聖人寄寓其史筆的有心之作，《詩》史家法是相通的<sup>24</sup>。依照他的解讀，〈鄘風·君子偕老〉是刺衛夫人宣姜之作，因為此詩「《春秋》之法寓焉」；聖人存〈秦風·渭陽〉也是《春秋》之意（卷 4，頁 353-355；卷 7，頁 613）；〈鄭風·大叔于田〉是刺莊公從弟之詩，詩中有詩人「《春秋》書法微意所在」（卷 5，頁 458）；又其論十五〈國風〉各國命名之法也認為其中有特別含意：有國無詩而名存者，為「聖人閔其君之無罪，見滅存之所，以寓興亡繼絕之心者；有有詩而名滅者，為「聖人惡其君之得國不正，黜之所以見并族滅宗之罪者」，故而說「《詩》雖詠事，《春秋》之法寓焉矣。孟子云：『《詩》亡，然後《春秋》作。』觀此，則《春秋》褒貶豈待《詩》亡而後著哉！」（卷 6，頁 555）

由上可見，姚際恆等三人是絕對支持並力行傳統儒家的《詩》教觀的，從此一角度來看，三人的解經立場極為保守，然而，三人被視為創新派的研《詩》學者，也是經學史上的共識，此中關鍵就在他們把《詩經》學的老傳統切割為二，一為傳統的注疏成果，一為傳統的儒家《詩》教觀，而前者是被他們棄如敝屣的。

#### 四、「反」傳統——三人對《詩序》、毛《傳》、鄭《箋》的質疑與揚棄

從姚際恆等三人的《詩》教觀中可以得知他們對於《詩經》作為經典地位（聖經）的肯定，三人也都把三百篇視為經過孔子編纂整理的作品。甚至還討論了各篇章次序之間的問題，認為聖人在安排詩篇的次序時已經寄寓了

<sup>24</sup> 方玉潤於論〈小雅·祈父〉一詩時云：「詩人開口直書天變時日於上，以著其罪，《詩》史家法嚴哉！」《詩經原始》，卷 10，頁 855。

他們的深意<sup>25</sup>。所以對於「經」本身的態度，無疑地，三人都持肯定、尊重的觀點。但對於解釋經典的傳、注，姚、崔、方三人都有志一同地表達了反對的立場，並且有著不同視野的懷疑態度。姚氏曾說：「嘗謂經之有解，經之不幸也。曷爲乎不幸？以人皆知有經解，而不知有經也。曷咎乎經解？以其解致誤，而經因以晦，經晦而經因以亡也。」又說：「故諸經之亡，皆亡于傳注。<sup>26</sup>」在姚氏看來，排除傳、注是直通聖經殿堂的必要之舉。以《詩經》而言，傳統的傳注包括解釋詩旨與經文的《序》、《傳》、《箋》、《疏》等。姚際恆對於這些前人的注解，攻擊最力的是《詩序》，主要理由是其來源不可靠。姚際恆本來就是辨偽名家，他用辨偽的角度斷定《詩序》出自東漢衛宏之手，而衛宏受學於謝曼卿；他把《詩序》第一句稱爲「小序」，說是衛宏講師傳授，即傳自謝曼卿，又稱第二句以下爲「大序」，以爲是衛宏所作（《詩經通論·序》，頁 5：2b；〈詩經論旨〉，頁 9：2b-10：5a）。既然《詩序》爲東漢人作品，非出於聖人之手，其說自然不可信<sup>27</sup>。

對於反《序》者而言，《詩序》的迂曲不通僅從對二〈南〉的解說就可一覽無遺。當擁《序》者認爲將二〈南〉全部歸爲后妃、夫人之作，是作《序》者苦心的安排時，反《序》者可以說這種成爲習套的作法拘執不通。姚氏就善用他反面的思考以取笑《詩序》之說，他指出，若非文王之世，則

<sup>25</sup> 對於這個問題，除了姚際恆之外，崔述、方玉潤二人都有討論。尤其是對於十五〈國風〉開首第一章詩的意義，崔、方二人以爲其中必定有深意。見《讀風偶識》卷 3，頁 24、30；卷 4，頁 3、8；《詩經原始·卷首下·詩旨》，頁 152；卷 4，頁 349；卷 6，頁 556；卷 7，頁 617；卷 8，頁 647。

<sup>26</sup> 姚際恆著，簡啓楨輯點，《禮記通論輯本》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年），上冊，頁 275。姚際恆著，張曉生點校，《春秋通論·序》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年），頁 5。

<sup>27</sup> 關於《詩序》之作者，人各異辭，莫衷一是，其中，衛宏作《序》之說，以其見諸正史，故歷代信之者甚多，且其說除載於《後漢書》之外，又見於陸璣《草木鳥獸蟲魚疏》，陸氏爲三國吳人，早於范曄，足見三國迄晉，均有此傳說；不過，衛宏作《序》之說，不斷有學者提出質疑與考證，特別是，清代曾樸《補後漢書藝文志》列舉七驗，以證《詩序》非衛宏所作，其說之未諱未盡者，又有近人王禮卿爲之補足，徐復觀也提出三大證據以明衛宏作《序》之說絕不可信，這些論證可謂綿密周延，兼之，1976 年出土的阜陽漢簡，其中有三片殘簡被專家推測是《詩序》殘文，由於阜陽漢簡《詩經》的下限爲漢文帝 15 年（165 B.C.），故衛宏非《詩序》作者之說，可謂已成《詩經》研究史上的定論。詳見王禮卿，《四家詩旨會歸》（台中：青蓮出版社，1995 年），第 1 冊，頁 14-19；徐復觀，《中國經學史的基礎》（台北：台灣學生書局，1982 年），頁 152-154；胡平生、韓自強，《阜陽漢簡詩經簡論》，林慶彰編，《詩經研究論集》《詩經研究論集（二）》（台北：台灣學生書局，1987 年），頁 444-446。本文之某匿名審查委員以爲，「在《詩序》方面，無論信與不信，學者可以有自己的評斷，但是武斷地把《毛詩序》的著作權歸諸衛宏，近代學者已有不少評論，作者對這一方面也輕輕放過」。按：《毛詩序》非出自衛宏之手，既然已成定論，而本文作的又是說明與解釋的工夫，故無須費詞駁斥姚氏「《詩序》出自東漢衛宏之手」之說，後文言及崔述也以爲衛宏作《毛詩序》，自亦不需引述近代學者的相關論述，以強調衛宏實非《毛詩序》之作者。

其男女豈不盡屬「踰垣鑽隙」之人乎（卷 1，頁 25：18a-18b）？也引王質（1135-1189）「豈文王之化獨及女而不及男耶」之譏評來表示他對二〈南〉之《序》的懷疑。<sup>28</sup> 有時他也會發揮考證的精神，為《詩序》的說法找出根源，並批評其說其實都是穿鑿附會。如〈詩經論旨〉中說〈周頌·潛·序〉「季冬薦魚春獻鮪也」之說襲自《禮記·月令》（頁 9：3b）；〈召南·采芣·序〉「夫人不失職」之語則附會《禮記·射義》「士以〈采芣〉為節樂，不失職也」之文（卷 2，頁 32：4a）；〈鄘風·桑中·序〉則紐合《史記》、《禮記·樂記》二段文字而成（卷 4，頁 58：5b-6a）；〈小雅·序〉中云「勞使臣」之語全本於《左傳·襄公四年》「〈四牡〉，君所以勞使臣也」之語（卷 9 九，頁 127：25b）；〈小雅·都人士·序〉全襲《禮記·緇衣》而說（卷 12，頁 167：12b）。

姚氏在為詩篇作文字訓釋時有簡化的現象，對於傳統《詩經》漢學也不具興趣，毛《傳》之說他儘量不用，鄭《箋》更是直接割棄。細部來看，雖然他反駁毛、鄭的程度沒有像《詩序》那樣激烈，但基本上反對的態度仍然一致，而反對的理由不外乎附會、固陋、拘泥、不合理等<sup>29</sup>。大概是毛公之年代較早，且是今存最早為《詩經》作注的文字，加上毛《傳》注解文字較為簡潔而籠統，且多不牽涉到詩旨，因此姚際恆對毛《傳》的態度顯然較緩和。相反的，對於鄭玄的箋釋，姚氏多處顯得不耐煩，加上鄭玄喜歡以《禮》解《詩》，正好犯了姚氏的大忌，所以在《詩經通論》中，姚氏用了不少情緒性的字眼批評鄭《箋》<sup>30</sup>。

綜觀《詩經通論》對三百篇的解說，可以看出姚際恆對字詞訓詁的習慣，即簡單明白的詞句都略過不釋，僅針對具有關鍵性的、爭議性的字詞進行訓解。訓解的依據則是主觀的研判詩文本意，或者從上下文意的發展脈絡

<sup>28</sup> 《詩經通論》，卷 2，頁 35：10b。所引王質之說見《詩總聞》（台北：新文豐出版公司，1984 年），卷 1，頁 17。

<sup>29</sup> 姚際恆對於毛《傳》的指責以「附會」較多，如說〈周南·關雎〉的「雎鳩」摯而有別之性。卷 1，頁 19：6a；〈麟趾〉的「麟之趾」的仁厚之義。卷 1，頁 30：28a；〈召南·鵲巢〉的「鵲鳩不自為巢，居鵲之成巢」。卷 2，頁 31：2a-2b。至於「拘泥」的解說，如〈邶風·燕燕〉的「頤之頤之」。卷 3，頁 45：7b-8a。說毛《傳》固陋的，如〈大雅·韓奕〉首二句之解釋。卷 15，頁 209：18b。

<sup>30</sup> 除了常見的附會、迂折、固執等評語外，對於鄭玄，姚氏甚至說出「笨伯」、「癡叔」、「稚子塗鴉」、「欺世」、「發嘔」等今人所謂人身攻擊之言，有關姚氏對於鄭玄的語詞激烈之評語可見《詩經通論》，卷 1，頁 19：7b、頁 28：24a；卷 2，頁 31：2a；卷 3，頁 43：3b；卷 8，頁 113：6a；頁 117：14b；頁 125：11a；卷 12，頁 168：14b-169：15a；卷 16，頁 223：20b；頁 224：21a；

而解釋，或者根據詩旨的可能走向而作配合性的解釋。如此一來，歷代各家的注解，對姚氏而言，當然不具參考的意義了。姚氏這樣的解經態度，與清代那些孜孜力求每一字詞之意，務必釐清名物度數的樸學家相比，可謂大異其趣。這種獨自成家的學風和姚氏的文人氣質有關，他一方面讀「經」，一方面也讀「詩」。解《詩》之餘，他也能用文學的眼光，注意詩文技巧的運用，以為詩人用字遣詞極妙，讀者不必過於深求每一字意，如過於落實，則犯了固執拘泥之病，不只無法欣賞詩文之美，也破壞了後人對詩意的領悟。姚氏有許多駁斥毛、鄭的言論都是屬於此類，最常見的，如說毛、鄭誤將興說成比、賦，或者把比說成是賦。還有毛、鄭不懂得詩文中的比喻用法，將詩人的比喻說壞了；或者不懂得詩文中換韻、趁韻、協韻的技巧，而將韻腳落實地解釋<sup>31</sup>。這些賦比興、換韻、趁韻、協韻之法，雖然屬於技巧形式方面的運用，但顯然會牽涉到讀者對詩意的瞭解，所以姚氏才要求讀者要能先知詩文之妙，然後才能進而領悟詩意，瞭解詩旨。所謂「知其辭之妙，而其義可知；知其義之妙，而其旨亦可知」即是此意<sup>32</sup>。

崔述的名著《讀風偶識》因為僅論《風》詩，因此只有四卷，但他對於《詩序》的態度、批評，相較於姚際恆，其比例之高實有過之而無不及。姚際恆對於《詩序》攻擊雖猛烈，但在實際解說三百篇詩旨時，不是跳過，就是用制式化的評語「迂折」、「附會」、「固」、「泥」等一筆帶過，並沒有對《序》文作深入的分析檢討。反倒是崔述，本著考信的態度，懷疑的精神，常常用他的是否合於常情、符合史實、邏輯的那一套思考大刀，不留情面地揮向《序》文。在〈通論詩序〉裡，崔述本著辨偽考信的態度，總論《詩序》的各種缺失：《詩序》為東漢衛宏所作，非子夏作，亦非孔子或國史所作；《詩序》無分大小，且出於一人之手（衛宏）；《詩序》較三家而言，有許多新說，但因為《毛詩》晚出，有不少純屬附會，反而不如三家。底下更細說《詩序》的各種缺點：強不知以為知、諷刺之言多為鍛鍊之說、附會《左傳》、以篇次論詩旨及其弊（頁 1-11）。這些文字幾乎可以說全面

<sup>31</sup> 指出毛、鄭誤解比興之說的，見《詩經通論》，卷 6，頁 93：17b；卷 11，頁 150：6a-6b；論說毛、鄭誤解詩文比喻的，見卷 1，頁 26：10a；頁 28：24a-24b；批評毛、鄭不解詩文用韻之法的，見卷 5，頁 74：9a；頁 75：10b-11a；卷 6，頁 87：4b；頁 91：13b-92：14a；卷 7，頁 104：11a；卷 11，頁 157：21b；頁 158：23b；卷 13，頁 184：18b-185：19a。

<sup>32</sup> 引文見《詩經通論》，卷前，〈詩經論旨〉，頁 14：13a-13b。

點出了《詩序》的缺失，因此在實際論述各篇詩旨時，崔述所駁斥的理由，亦不外乎〈通論詩序〉所說的這些。如果想為崔述找出一條《詩序》是否必須駁斥的基準線，即是《序》說是否合情合理這一條。所謂合情合理包括合乎常理與事理。常理大約以人情之理為主，至於事理則不只抽象的論述事件發展之理，也包括了歷史上曾發生的「實事」，這一部分，崔述慣用《左傳》記載之史事來駁正《詩序》之言。不符人情常理的，如《詩序》常用「美刺」兩種心態解詩，這就不符實際的人情，因為人情多樣，不限於美刺（〈通論詩序〉，頁 8）；又如將二〈南〉全部歸為受文王風化影響之作，全部都是「美」，亦不合事理（卷 1，頁 1-2；頁 7）；將十五〈國風〉分為正、變，不合理（〈通論十三國風〉，卷 2，頁 16-18）；以十三國為變〈風〉，有刺無美、有邪無正，實不可通（卷 3，頁 23）；〈齊風·還〉、〈著〉、〈東方之日〉等〈序〉說，不合常情（卷 3，頁 24-25）；〈魏風·葛屨〉、〈汾沮洳〉「刺儉」之說不合常情（卷 3，頁 26）。不合事理之說的，如〈召南·行露〉的「強暴之男不能侵陵貞女」，不合情理（卷 2，頁 7-8）；又在〈通論十三國風〉中，崔述對《詩序》作一總論，針對其在十二〈風〉（二〈南〉及〈豳風〉之外的風詩）中確鑿無疑地說美某公、刺某公之類的內容提出疑問，包括何以獨獨〈魏風〉、〈檜風〉沒有直指刺或美某君？此二國在齊、陳二國後二百餘年才滅國，「何以遠者知之歷歷，而近者反不之知乎？」（卷 2，頁 17-19）；論述〈鄭風·叔于田〉二篇，崔述以詩文為證，一一挑出《序》說不合理之處，並且得出《詩序》好附會之結論（卷 3，頁 11-14）。有鑑於從人情事理的合理與否來攻擊《詩序》之說稍嫌抽象無據，大多數的解詩內容，崔述轉而用考信的眼光，直接以史籍驗證《序》說之謬<sup>33</sup>，也許和其《詩》教觀有關，所以崔述運用史籍、史事駁正《序》說也多著眼於政治方面。

崔述面對毛《傳》、鄭《箋》，主要也是出之以批判的態度，其出發點

<sup>33</sup> 如說〈邶風·綠衣〉〈日月〉及〈衛風·碩人·序〉之《序》文皆是誤解《左傳》，卷 2，頁 20；卷 2，頁 33；〈擊鼓〉云「平陳與宋」與《左傳》經文不合，卷 2，頁 24；〈式微〉〈旄邱〉說黎侯之事，與史傳不合，卷 2，頁 25-26；〈新臺〉、〈二子乘舟〉說衛宣公與伋、壽二子之事，與《左傳》記載不符，卷 2，頁 26-28；〈衛風·河廣〉宋襄公思母之說以《左傳》之記載駁之，卷 2，頁 35；〈王風·揚之水〉刺平王遠屯戍于母加之說，與當時時勢不符，卷 3，頁 3-4；說〈王風·中谷有蓷〉、〈兔爰〉、〈葛藟〉等篇東周後事，與史事不符，卷 3，頁 6-7；〈鄭風·山有扶蘇〉以下三篇，《序》皆以為刺鄭昭公，但以《春秋》經傳而論，未見所譏刺之事實，卷 3，頁 18-19。

當然還是毛鄭之說附會、不合事理（〈周南·卷耳〉卷 1，頁 15）；或者是曲從《序》說（〈鄭風·有女同車〉卷 3，頁 17）。他抓出毛、鄭之疏失，主要的基準還是經文本身，所以從經文出發，再用理性、事理常情等態度，審視漢人的解釋，因此對於毛、鄭之說違背經旨的地方，他仍不客氣地加以駁斥，如鄭玄解釋〈召南·殷其雷〉之「歸哉歸哉」（卷 2，頁 10）。同時也指出毛公難免附會的事實，如說〈鄭風·叔于田〉二篇，毛《傳》將詩文中的「仲」、「叔」等字附會為祭仲、共叔（卷 3，頁 12-13）。對於毛、鄭之說造成的影響，崔述也提出他的觀察，感嘆後人「寧叛聖人之經而不肯少異於漢儒之傳，寧使文理不通而必欲曲全夫相沿之說」（卷 2，頁 14），也嘆毛、鄭之學使《詩經》成為章句之學，舉業之用（卷 3，頁 30）而忽略了聖人教化之意。整體觀之，《讀風偶識》與清代乾嘉學者的解《詩》著作呈現出強烈的對比性，他以簡略之筆勾勒三百篇的人物、事件、意旨，突出其精神，對於詩文中瑣碎繁雜的細部字詞、名物，自然輕鬆地跳過不寫。因此，一部《讀風偶識》的書名似乎已經暗示了崔述寫作的基本風格，「偶識」標示了其書偏向心得雜記類型之作，而不是傳統經學家帶著神聖的使命，進行正襟危坐式的書寫。在這種背景之下，崔述自然對於三百篇的名物訓詁興趣不大了。

至於方玉潤，雖然他曾直言受到姚際恆的啓發與影響而作《詩經原始》，但影響的層面與深度尚須釐清。就以對《詩序》的態度而言，姚際恆雖然有不少地方仍採用或同意《序》說<sup>34</sup>，而這些例子如果視為姚際恆潛意識中對《詩序》的肯定，那麼，在可以明確見諸文字的意識中，姚氏與《序》說針鋒相對的敵對立場顯然無疑。反觀方玉潤，在《詩經原始》中，雖然他以「偽託」、「附會」形容《詩序》，也說自己透過涵泳全文、尋繹詩意的方式去解詩，可以不顧《序》說而直探詩人之旨，但在實際的解釋過程中，方玉潤仍有不少地方為《詩序》開脫，或是間接的肯定其說。如〈衛風·木瓜·序〉云「美齊桓公」，方玉潤先是駁斥，以為此詩本朋友尋常饋遺之辭，《序》說不可信。不過中間又說「〈小序〉雖偽，必有所傳」，故而最終還是說本詩為「諷衛人以報齊也」，仍與齊桓公之事有關。之所以有

<sup>34</sup> 根據筆者的統計，姚氏之說與《詩序》完全相同的，十五〈國風〉中共有 31 篇，二〈雅〉中共有 16 篇，三〈頌〉中共有 9 篇，合計 56 篇。

此轉折，和所謂「言外之意」有關。方氏以為《詩序》可能說出了本詩的言外之意，只是「美」的角度有誤，應該是「諷」才對（卷 4，頁 415-417）；同樣的，〈小雅·隰桑〉、〈大雅·蕩〉之《序》文，或有偽謬之處，但都符合了言外之意，故仍有可取之處（卷 12，頁 999；卷 14，頁 1142）。另外，方玉潤有時也從尊古的角度，暫時性地採用《序》說。如〈大雅·洞酌·序〉云「召康公戒成王」，方氏云：「未知其何所據，然相傳既久，亦姑從之。」（卷 14，頁 1112）對於《序》說合理的部分，方氏也不會視而不見，反而持平地接受、肯定其說。由於態度尚稱客觀，所以他雖以為〈鄭風·野有蔓草〉的《首序》可信，卻又直指《續序》非是（卷 5，頁 496-497），他還說：「《序》之解經往往得其大概，而措辭又非，故詩旨反因之而晦，須為細審乃知其得失也。」（卷 7，頁 629）。不過，這些肯定、贊同《序》說的例子畢竟仍占少數，方玉潤對於《詩序》的基本立場還是反對的，只是沒有像姚際恆那般激烈。《詩經原始》中的情緒性字眼難以避免，但數量不多<sup>35</sup>，而大部分批評的理由仍接近姚際恆使用的字眼：迂、泥、附會、鑿、無理、寬泛、無稽、牽強等等。在這麼多批評的理由中，以附會之說最多，且值得注意的是，有少數不滿《詩序》之說的原因竟是其不合聖人「《詩》教」之旨，由此又可見方氏教化觀念之深<sup>36</sup>。

在比較姚氏等三家的反傳統言論之時，筆者發現方氏在三人中又有其特殊之意涵。從反權威的角度而言，方玉潤因為受到姚際恆的啟發而反《序》，所以姚氏之說在方玉潤的心目中又成了另一個權威，為方氏樹立了另一個典範。然而，事實顯示，姚氏讓方氏信服且造成影響的並不在於詩旨的意見，而是勘查詩旨的方法。可以這樣說，方氏對姚氏的肯定及接受，是一種解《詩》方法上的獨立自由精神，絕不代表姚氏的解釋比起前儒更能得到方氏的認同。也就因為如此，《原始》一書中數度出現姚氏之說不如《詩序》、《朱傳》，或《詩序》、《朱傳》之說勝於姚氏的說法，讀者可不必

<sup>35</sup> 方玉潤評《序》說之失口氣之烈，莫過於「小兒嚶語」、如「夢嚶」等語。分見卷 5，頁 433；卷 15，頁 1199。

<sup>36</sup> 如〈陳風·衡門〉一詩，方氏以為此當作賢者甘貧而無求於外之詩，「〈陳〉之有〈衡門〉也，亦猶〈衛〉之有〈考槃〉、〈秦〉之有〈蒹葭〉，是皆從舉世不為之中，而已獨為之，可謂中流砥柱，挽狂瀾於既倒，有關世道人心之作矣。」但《序》卻說是「誘僖公也」，這就是不識聖人刪存之意，「可嘅也夫」。詳《詩經原始》，上冊，卷 7，頁 622-623。

訝異。

## 五、從接受美學看姚氏等三家所獲得的的評價

從以上所述姚、崔、方三人對《詩序》的批判，以及他們對《詩》教觀的堅持，可以得知他們懷疑、反對舊說的原因之一和《詩序》的來源不清有關，在姚氏等三家看來，《詩序》是漢人的著作，非出自聖人之手，其說因此無法掌握三百篇的真正意涵，這和三人特有的考信精神有關。另外，懷疑、考信的精神也是後人重視三家著作的原因之一，以「獨立」、「超然」等詞來標舉其書，正是著眼於此。然而，三家之「獨立」、「超然」並非真的一空依傍，自鑄偉詞，相反地，傳統《詩》教觀念早已深植在三人心，使得其書的詮釋內容也充滿傳統風味，而促成他們駁斥舊說、懷疑《詩序》的主要動力之一就是堅信聖人的《詩》教觀。因此，在此我們有必要針對「獨立」、「超然」這樣的評語再作說明與解釋，否則仍會滋生誤解。

仔細檢閱近人推崇姚、崔、方解《詩》的「獨立」、「超然」之說，其所持理由不外是反對《序》說、不信《序》說，以及三家能用所謂的「文學」的眼光來看待三百篇，還給《詩經》本來的面目。實際上，這兩個條件能否成為承擔這些評語的標準大可商榷。首先，早在北宋早期就有人不再深信《詩序》<sup>37</sup>，而南宋幾位反對《詩序》的大將鄭樵（1104-1160）、朱熹、王質卻不見後人以類似的評語，誇讚他們能以「獨立」、「超然」的態度，超出前人說《詩》窠臼，獲得《詩經》本旨。至於學者普遍重視的「以文學說《詩》」之第二個面向<sup>38</sup>，那就更令人費解，閱讀三百篇，能夠顧慮

<sup>37</sup> 歐陽修：「《詩序》失於二〈南〉者多矣……。」「……至其（《詩序》）時有小失，隨而正之，惟〈周南〉〈召南〉失者類多。」分見《詩本義》（台北：藝文印書館，1983年），卷2，頁192：7a、卷14，頁294：14b。

<sup>38</sup> 以為姚際恆從文學角度說《詩》的，如錢穆云：「以文學視詩，清代兩百四十年，則亦僅此兩人（姚際恆、方玉潤）而已。」《中國學術思想史論叢（八）》（台北：東大圖書出版公司，1980年），頁184。顧頡剛〈詩經通論序〉，《姚際恆研究論集》，中冊，頁372；林慶彰，〈姚際恆及其在近代學術史上的地位〉，《姚際恆研究論集》，上冊，頁127；蔡長林，〈論姚際恆的學術風格〉，《姚際恆研究論集》，上冊，頁230；胡念貽，〈詩經通論簡評〉，中冊，頁382；李家樹，〈清代傳統詩經學的反動〉，中冊，頁527；以為崔述以文學角度研究《詩經》的，如藤井良雄撰，盧秀滿譯，〈崔述讀風偶識的著述意圖〉，《中國文哲研究通訊》第10卷第2期，頁104；村山吉廣撰，林慶彰譯，〈崔述讀風偶識的側面——和戴君恩讀風臆評的關係〉，《中國文哲研究通訊》第5卷第2期，1995年6月，頁144；標舉方玉潤《詩經原始》一書為用文學的角度研究《詩經》的研究者，如孫秋克〈對詩經研究傳統模式的挑戰——詩經原始鑑賞批評發凡〉，《嘉應大學學報》，1994年第3期，頁88-92；趙慶祥〈方玉潤詩經原始簡述〉，《西南師範大學學報》，

到《詩》的文學面，出以鑑賞的角度，姚、崔、方三人既不是首開風氣者，更不見得其解《詩》都是從文學的角度出發，畢竟，透過以上的教化觀點分析，可以得知他們其實更重於《詩》教，既然如此，詩作的創作手法之解析僅是餘事，並非重心，何況在明代中後期已有大批文人學士從文學的角度研究《詩經》的審美意義，確立了《詩經》文學的研究傳統，但經學史家對於徐常吉、孫鑛、徐光啓、戴君恩、鍾惺這些人並不見得有多麼關注<sup>39</sup>，為何清代的姚氏等三家卻能得到後人的普遍青睞？筆者以為藉助西方的接受美學（reception aesthetics）中的某些觀點，有助於解釋這個問題。接受美學著重於「歷史」的描述與讀者的接受，其主要創始人之一姚斯（Hans Robert Jauss, 1921-1997）把文學視為一種產品與接受的辯證過程<sup>40</sup>，他把過去文學史關注的重心從作者、作品轉向了讀者，強調讀者的作用。一部文學能夠成為傳世的經典，或者成為被大眾廣為閱讀接受的作品，除了本身的因素之外，還與讀者的「期望視界」（horizon of expectation）有關。所謂「期待視界」是指「文學接受活動中，讀者原先各種經驗、趣味、素養、理想等綜合形成的對於文學作品的一種欣賞要求和欣賞水平，在具體閱讀中，表現為一種潛在的審美期待」<sup>41</sup>。這裡，姚斯顯然接受了加達默爾對理解的先驗分析：視域融合（Horizontverschmelzung）及效果歷史意識（wirkungsgeschichtliches Bewusstsein）。理解的過程有如對話，如果讀者想理解文本，就必須讓自己與它攀談，因為讀者參與了文本的問題，而文本是從其意義、前見和問題的視域出發講話，讀者也同樣是從自己的前見和視域出發來進行理解。通過詮釋學經驗，文本和讀者的視域被相互聯繫起來。這種關係把文本帶入讀者的視域中，通過這種視域融合，文本和讀者得到某種共同的視域，同時讀者也在文本的它在性中認識了文本。這樣，理解的歷史性便展露

1995年第3期，頁109-111。張啓成〈評方玉潤的詩經原始〉，《貴州教育學院學報》，1995年第2期，頁11-15；肖力〈方玉潤詩經原始的文體學批評視角〉，《湖南省政法管理幹部學院學報》，2002年12月，第18卷第2期，頁117-118；戴維《詩經研究史》（長沙：湖南教育出版社，2001年），頁595-601；洪湛侯《詩經學史》（北京：中華書局，2002年，下冊），頁571-573；李先耕〈談方玉潤的詩經研究〉，《求是學刊》，1987年第1期，頁70。

<sup>39</sup> 關於徐氏等人的解《詩》特色可參劉毓慶，《從經學到文學——明代詩經史論》（北京：商務印書館，2001年），頁287-359。

<sup>40</sup> 關於姚斯的接受美學概念，參見赫魯伯（Robert C. Holub）著，董之林譯，《接受美學理論》（台北：駱駝出版社，1994年），頁62。

<sup>41</sup> 朱立元，《接受美學導論》（合肥：安徽教育出版社，2004年），頁61。

無遺，理解本身就是一種效果歷史事件。因為理解根本不是一種「主觀性的行爲，而要被認爲是一種置自身於傳統事件中的行動，在這行動中，過去和現在經常地得以被中介」，所以說「理解從來就不是一種對於某個被給定『對象』的主觀行爲，而是屬於效果歷史，這就是說，理解是屬於被理解東西的存在」<sup>42</sup>。根據這樣的理論，讀者在閱讀歷史中扮演了吃重的角色，他不再單純地、單向地甚或盲目地接受作品，而是用自己的選擇、評價來取捨、對待作品，不同時代的讀者，其審美觀念也不同，在閱讀的過程中逐步地提升。一部作品的內蘊對於不同時代的讀者會有不同的意義，在不斷的接受中，作品的意義也跟著拓展開來<sup>43</sup>。

回到經學史的論述，我們可以運用相同的解釋觀點來說明《詩經通論》、《讀風偶識》與《詩經原始》的歷史地位變化。雖然三書並非文學作品，而是解經之著，不過三百篇本來就以文學的形式呈現，且三書作為後人研究的對象而言，同屬文本的範疇，而研究者則相應的居於讀者、接受者的一方。三書的命運相近，都是在當時代無人聞問，但到了民國初年之後才再度被世人注意，並且在《詩經》學史上大大地被記上一筆，學者紛紛以各種名目稱之，除了獨立、超然之外，還有以文學說《詩》、還《詩經》本來面目之說等等。這些評語映現了研究者的歷史處境，即讀者的期望視界。當讀者（研究者）紛然以反傳統、以文學的視角解《詩》等理解前見去期望作品、閱讀作品時，則具有這些特質的作品，自然雀屏中選，被讀者相中，加以提升、發揚之。這驗證了讀者的價值尺度影響作品的價值高低之觀點。以民初時期的學術背景而言，《詩經》的議題，在與「整理國故」相關的理論和實踐中，不斷地被援引為範例，而《古史辨》的經書辨偽工作，也導因於輯錄《詩辨妄》<sup>44</sup>。因此，從學術史的角度來分析，《詩經》在當時「整理

<sup>42</sup> 參見洪漢鼎，《詮釋學——它的歷史和當代發展》（北京：人民出版社，2001年），頁233-234。文中引用二段文字見加達默爾，《真理與方法》，頁374、〈第二版序言〉，頁006。有關加達默爾對於視域融合及效果歷史的概念，見《真理與方法》，頁375-397。加氏自己也曾舉過例，以為詮釋學的歷史性表現在其他方面，如神學、法學、文學，都可以證明前理解概念和效果歷史原則的適用性，其中，文學便舉出姚斯的接受美學為代表。說詳《真理與方法》，下冊，頁737-738。姚斯對於加氏的「效果歷史」論原則上是接受的，他自己也明確說出在效果歷史的問題上，「我們的觀點基本上一致」。姚斯著，周寧、金元浦譯，《接受美學與接受理論》（瀋陽：遼寧人民出版社，1987年），頁38。

<sup>43</sup> 詳朱立元，《接受美學導論》，頁430-433。

<sup>44</sup> 《古史辨》的成書緣於顧頡剛對於鄭樵《詩辨妄》的輯集，見顧頡剛，〈古史辨自序〉，顧頡剛等編著，《古史辨》（台北：藍燈文化事業，1987年），第1冊，頁46-49。

國故」運動中被要求要卸下其「聖經」的光環<sup>45</sup>，《詩序》於是成爲第一個被攻擊的對象。民初時代，在新文化運動的特殊背景之下，研究《詩經》的學者普遍存有一種反對《詩序》的共識，所以學者紛紛表達他們對於《序》說的不滿，於是要求「救《詩》于漢宋腐儒之手，剝下它喬裝的聖賢面具，歸還它原來的文學真相」，又將《詩序》視爲研究《詩經》的障礙，必須加以掃除<sup>46</sup>。有了欲打破聖經光環的決心，再加上辨僞方法的催化，流傳了近一千七百多年的《詩序》幾被摧廓殆盡，如讚賞姚、崔、方三人的顧頡剛、鄭振鐸等人都發表過反《序》言論<sup>47</sup>。顧頡剛更將歷代反《詩序》的論著，納入辨僞的範疇內思考，並加以整理出版。顧氏並由整理王柏（1197-1274）對《詩序》的質疑中得出許多考辨的方法，發現這些方法與民初學者辨《詩序》之真僞極爲相似，鄭振鐸也運用這些方法對《詩序》作更詳細的檢視，徹底地駁斥《序》說。於是，在這波辨僞去《序》的風氣下，姚際恆《詩經通論》很自然的變成反《序》運動中一部具有先行指標的重要著作，其地位自然被提升，評價亦隨之扶搖直上。崔述、方玉潤二人《詩》學著作和姚氏此書既有相同的反《序》意味，當然也一併受到注意，在《詩經》學史的舞台上嶄露頭角。

可以確信的是，僅憑一二人的揄揚與推尊，不可能讓默默無聞的著作身價遽然翻昇，姚際恆等三家的《詩經》學著作的備受矚目，是民國以來學者的群體推舉之結果，從文化社會學的角度來看，這也可以說是從集體角度系統闡述的決策<sup>48</sup>，但是，姚、崔、方三家的《詩經》學著作，是否真有著民

<sup>45</sup> 關於《詩經》議題在「整理國故」中的意義，參見陳文采，《清末民初詩經學史論》（東吳大學中文研究所，博士論文，2003年），頁90-99。

<sup>46</sup> 要求歸還《詩經》文學面貌之說見錢玄同，〈論詩說及群經辨僞書〉，《古史辨》，第1冊，頁50；而鄭振鐸也說：「我們要研究《詩經》，便非先把這一切壓蓋在《詩經》上面的重重疊疊的註腳的瓦礫爬掃開來，而另起爐灶不可」。其中「最沉重，最難掃除，而又必須最先掃除的」，正是《毛詩序》，〈讀毛詩序〉，《古史辨》，第3冊，頁384-385。顧頡剛也將《詩序》視爲覆蓋在高碑上的藤蔓，必須加以去除方能見其本來面目，〈詩經在春秋戰國間的地位〉，《古史辨》，第3冊，頁309

<sup>47</sup> 鄭振鐸說：「《毛詩序》是沒有根據的，是後漢的人雜采經傳，以附會詩文的；與明豐坊之僞作《子貢詩傳》，以己意釋詩是一樣的。〈讀毛詩序〉，《古史辨》，第3冊，頁400-401。顧頡剛亦直指《詩序》是「有組織的曲解，所以能騙住許多人，使他們相信《詩序》的說話即是孔子刪詩的本義。」〈重刻詩疑序〉，《古史辨》，第3冊，頁387。

<sup>48</sup> 依卡爾·曼海姆（Karl Mannheim）之說，集體的經驗具有某種功能性，而個體則受存在於許多個體之間的經驗「在空間和時間方面的同時性的推動，把經驗的一部分結構理解爲並非專門屬於他自己的東西，並且通過這些個體就群體心理狀態而言所具有的功能性，體驗從這裡（從集體角度系統闡述的決策，黨綱等等）產生的形成過程」。〔德〕卡爾·曼海姆（Karl Mannheim）著，劉繼同、左芙蓉譯，《文化社會學論要》（北京：中國城市出版社，2002年），頁61。

初學者所期待的那種「打破聖經地位」、「還三百篇以文學面目」之解《詩》取向與內涵？

對於第一個問題，透過本文對三人《詩》教觀念的分析，答案可謂已然浮現。三人雖然常常質疑作《序》者的身份，並反對《詩序》的說法，但是始終未曾否定《詩序》的風教精神，在他們的認知中，三百篇若非聖人之作，就是曾經聖人之手，寄寓著聖人教化的用心。因此他們並沒有擺脫傳統的「聖經」觀點。當然，在此筆者也必須強調，姚氏等三家著作中所突顯出的重史精神，確實與民初整理國故一派學者學風相近，如三人在面對《詩序》與《傳》、《箋》之時，審視這些傳統的權威之說，的確都用了一種史學的角度，用考古的要求，一一檢視《詩序》、《傳》、《箋》之說，挑出其不合史實之處<sup>49</sup>。這種重史求實的精神，確實與民初的治學方法、精神相近，而民初學者對於《詩經》的重視，理由之一便是它能提供後人對於上古歷史的正確知識，它提供的部分史料有助於學者釐清中國上古歷史的真相<sup>50</sup>。

至於三人是否都將《詩經》視為文學作品，把《詩》當詩來研讀，而不是把《詩》當作經典來闡述？這個問題從上述的《詩》教觀中其實已經回答了一半，另外一半得視這個問題本身的意涵界定。依據民初將《詩經》視為歌謠的內涵來看，如《古史辨》作者群所定義的歌謠觀念<sup>51</sup>，其實在姚、崔、方三人的著作中找不到。《詩經通論》與《讀風偶識》對於民歌民謠的說法沒有提及，而方玉潤的《詩經原始》雖然有稍微的涉及所謂「歌謠」的說法，但是他運用民歌的說法只是以之作爲解釋詩旨的欣賞方式而已，並沒有確實地視三百篇爲歌謠，爲出自民衆之口，流行於里巷肆市中的白話文學

<sup>49</sup> 姚、崔、方三人都慣用考古的方式，以《左傳》、《史記》等可信之史書爲依據，針對《詩序》與毛、鄭之說加以甄別，直指其附會穿鑿等缺失。姚氏之說見《詩經通論》卷3，頁46：10a-47：11b；頁49：16b；頁55：27a-28a；卷4，頁56：2a；頁65：19b；卷5，頁73：7b；頁77：15b；頁81：23a；卷6，頁89：8a-8b；卷7，頁109：22a；卷9，頁129：19b-130：20a。崔述之說見《讀風偶識》，卷2，頁20-24；25-26；33；35；卷3，頁4；6-7；19。方玉潤之說見《詩經原始》，卷4，頁349；卷5，頁432；卷10，頁831。

<sup>50</sup> 顧頡剛在1928年〈民俗周刊發刊辭〉中提出要「打破以聖賢爲中心的歷史，建設全民衆的歷史」，並且藉著歌謠的研究方式，將三百篇視爲民俗歌謠，一方面將《詩經》從六經的寶座上拉下來，另一方面也拓展了庶民文化意識。有研究者因此而說在當時這種學術風氣之下，促成了「經書與民衆文化的結合」，見陳文采，《清末民初詩經學史論》，頁96。

<sup>51</sup> 詳顧頡剛，〈從詩經中整理出歌謠的意見〉、〈論詩經所錄全爲樂歌〉，《古史辨》（台北：藍燈出版社，1987年），第3冊，頁589-592；608-657，以及魏建功、張天盧、鍾敬文等人對於顧文所提正反意見之討論，《古史辨》，第3冊，頁592-608；658-667；667-672。

作品。但是無可否認的，三人中姚際恆與方玉潤確實在解詩的過程中已經注意到文學的分析，亦即他們都能注意到三百篇的詩文之美，在解經時不僅從名物訓詁上著手，也從詩文章句結構的安排、篇法技巧的運用等方面去解析。只是，他們在本質上並沒有將三百篇視為大眾文學中的歌謠之作，而仍將三百篇放在聖經的殿堂中去品評欣賞。所以，筆者以為，姚、方二氏雖已注意到使用解讀文學的方法去詮釋《詩經》，但依然未能在本質上還原《詩經》以所謂民衆文學之本來面目。

## 六、結語

以往學者對於姚際恆、崔述、方玉潤的《詩經》著作多偏向於單人的研究方式，如分別觀察三人對舊注的依違，對詩旨的擬定，或間以經學或文學的標準進行衡定，這樣的研究方式與成果，對於姚際恆、崔述、方玉潤的個別學術面貌之呈顯當然仍有相當的助益，本文則使用參照比較的方式，提供較新的也較為寬廣的觀察視野，藉以看清姚氏等三人的解《詩》特性與價值。

接受美學理論提醒了我們，每一代讀者都必須重寫歷史。這絕非理論的缺陷，「而正是它的最為解放的特徵。因為它確信，沒有一種固定的觀點會永遠流行，每一代人都必須以新的方式閱讀文本，都必須從自己的角度來質詢文本，並以自己的方式通過作品提出的問題來發現與自己有關的東西」<sup>52</sup>，本著此一概念，我們重新檢視姚際恆、崔述、方玉潤的《詩經》著作，必須肯定的是，清代《詩經》學的研究成果極為豐碩，姚氏等三人的著作在當時並非公認的名著，從民初以來，其地位的竄升有其歷史上的因素，不過，即便將這些因素予以消除，其歧異的色調表現也必然會讓他們的著作不致於永遠沈寂。三人最讓人印象深刻的地方是一樣的，那就是：獨特的懷疑精神、批判《詩經》漢學的勇氣，還有其特殊的解經方式。然而，三人仍舊無法擺脫傳統的觀念，西方詮釋學中所強調的前理解決定了三人著作宗經崇聖的內在質性。民初至今，學者過於標榜三人反傳統、反權威的特色，可能

<sup>52</sup> 引文見弗拉德·戈德齊希，〈英譯本導言〉，[德]漢斯·羅伯特·耀斯著，顧建光、顧靜宇、張樂天譯，《審美經驗與文學解釋學》（上海：上海譯文出版社，1997年），頁9。

也因此而忽視了其特殊風采之後的教化底色。透過本文的研究，筆者以為，姚氏等三人的著作不僅不宜稱之為新派《詩經》學著作，甚至連「新中帶舊」的標籤似乎也值得斟酌，若說其書為「舊中帶新」的著作，比較能切合三人說《詩》的本質。

## 參考書目

### 一、傳統文獻

1. 班固，《漢書》，台北：洪氏出版社，1975年。
2. 毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏，《毛詩正義》，台北：藝文印書館，1976年。
3. 歐陽修，《詩本義》，台北：藝文印書館，1983年。
4. 王質，《詩總聞》，台北：新文豐出版公司，1984年。
5. 紀昀，《四庫全書總目》，台北：藝文印書館，1962年。
6. 崔述，《崔東壁遺書》，上海：上海古籍出版社，1983年。
7. 崔述，《讀風偶識》，台北：學海出版社，1992年。
8. 姚際恆，《古今偽書考》，台北：台灣開明書店，1977年。
9. 姚際恆，《詩經通論》，《續修四庫全書》，第62冊，上海：上海古籍出版社，1995年。
10. 姚際恆著，簡啓楨輯點，《禮記通論輯本》，上冊，台北：中央研究院中國文哲研究所，1994年。
11. 姚際恆著，張曉生點校，《春秋通論·序》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1994年。
12. 方玉潤，《詩經原始》，台北：藝文印書館，1981年。
13. 皮錫瑞，《經學歷史》，台北：藝文印書館，2000年。

### 二、近人論著

1. 王禮卿，《四家詩旨會歸》，台中：青蓮出版社，1995年。
2. 支偉成，《清代樸學大師列傳》，湖南：岳麓書社，1998年。
3. 朱立元，《接受美學導論》，合肥：安徽教育出版社，2004年。
4. 肖力，〈方玉潤詩經原始的文體學批評視角〉，《湖南省政法管理幹部

學院學報》第 18 卷，2002 年 12 月。

5. 李先耕，〈談方玉潤的詩經研究〉，《求是學刊》，1987 年第 1 期。
6. 李家樹，〈清代傳統詩經學的反動〉，《姚際恆研究論集》，中冊，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年。
7. 李康範，《方玉潤詩經原始研究》，台灣大學中國文學研究所碩士論文，1986 年。
8. 林慶彰，〈姚際恆及其在近代學術史上的地位〉，《姚際恆研究論集》，上冊，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年。
9. 林慶彰，〈導言〉，《清代經學國際研討會論文集》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年。
10. 邵東方，〈崔述學術中幾個問題〉，《中國文化》，1994 年第 9 期。
11. 胡念貽，〈詩經通論簡評〉，《姚際恆研究論集》，中冊，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年。
12. 洪湛侯，《詩經學史》，北京：中華書局，2002 年。
13. 洪漢鼎，《詮釋學—它的歷史和當代發展》，北京：人民出版社，2001 年。
14. 孫秋克，〈對詩經研究傳統模式的挑戰——詩經原始鑑賞批評發凡〉，《嘉應大學學報》，1994 年第 3 期。
15. 徐復觀，《中國經學史的基礎》，台北：台灣學生書局，1982 年。
16. 夏傳才，〈論清代詩經研究的繼承和革新〉，《天津師院學報》，1982 年第 4 期。
17. 陳文采，《清末民初詩經學史論》，東吳大學中文研究所博士論文，2003 年。
18. 陳柱，〈姚際恆詩經通論述評〉，林慶彰、蔣秋華編，《姚際恆研究論集》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年。
19. 陳祖武，《清人學術拾零》，長沙：湖南人民出版社，1999 年。
20. 張啓成，〈評方玉潤的詩經原始〉，《貴州教育學院學報》，1995 年第 2 期。
21. 梁啓超，〈清代學者整理舊學之總成績（一）〉，《中國近三百年學術史》，台北：里仁書局，1995 年。

22. 梁啓超，〈《古書真偽及其年代》〉，台北：中華書局，1982年。
23. 鄭振鐸，〈《中國文學研究新編》〉，台北：明倫出版社，1975年。
24. 趙慶祥，〈方玉潤詩經原始簡述〉，《西南師範大學學報》，1995年第3期。
25. 劉毓慶，〈《從經學到文學——明代詩經史論》〉，北京：商務印書館，2001年。
26. 楊鴻烈，〈《中國文學雜論》〉，上海：亞東圖書館，1928年。
27. 蔡長林，〈論姚際恆的學術風格〉，林慶彰、蔣秋華編，〈姚際恆研究論集〉，上冊，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年。
28. 〔英〕羅伯 C. 赫魯伯 (Robert C. Holub) 著，董之林譯，〈《接受美學理論》〉，台北：駱駝出版社，1994年。
29. 潘德榮，〈《詮釋學導論》〉，台北：五南圖書出版公司，1999年。
30. 錢穆，〈《中國學術思想史論叢 (八)》〉，台北：東大圖書出版公司，1980年。
31. 戴維，〈《詩經研究史》〉，長沙：湖南教育出版社，2001年。
32. 簡澤峰，〈方玉潤詩經原始詮釋觀及其相關問題探析——以十五國風詩旨爲例〉，《白沙人文社會學報》，第3期，2004年10月。
33. 邊家珍，〈論方玉潤詩經原始的政治教化思想〉，《學術研究》，1997年第8期。
34. 顧頡剛等編著，〈《古史辨》〉，台北：藍燈文化事業，1987年。
35. 〔日〕村山吉廣撰，林慶彰譯，〈姚際恆的學問 (中) ——他的生涯和學風〉，林慶彰、蔣秋華編，〈姚際恆研究論集〉，上冊，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年。
36. 〔日〕村山吉廣撰，林慶彰譯，〈姚際恆的學問 (下) ——關於詩經通論〉，〈姚際恆研究論集〉，中冊，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年。
37. 〔日〕村山吉廣撰，林慶彰譯，〈崔述讀風偶識的側面——和戴君恩讀風臆評的關係〉，《中國文哲研究通訊》第5卷第2期，1995年6月。
38. 〔日〕藤井良雄撰，盧秀滿譯，〈崔述讀風偶識的著述意圖〉，《中國文哲研究通訊》，第10卷第2期。

39. 〔德〕海德格爾（Heidegger, Martin）著，陳嘉映、王慶節合譯，熊偉校，《存在與時間》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1987年。
40. 〔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。
41. 〔德〕卡爾·曼海姆（Karl Mannheim）著，劉繼同、左芙蓉譯，《文化社會學論要》，北京：中國城市出版社，2002年。
42. 〔德〕姚斯（Hans Robert Jauss）著，周寧、金元浦譯，《接受美學與接受理論》，瀋陽：遼寧人民出版社，1987年。
43. 〔德〕漢斯·羅伯特·耀斯（Hans Robert Jauss）著，顧建光、顧靜宇、張樂天譯，《審美經驗與文學解釋學》，上海：上海譯文出版社，1997年。

# Tradition and Individual Interpretations: Studies of *The Book of Songs* by Yao Jiheng, Cui Shu, and Fang Yurun

Huang, Chung-shen \*

## 【 Abstract 】

Yao Jiheng, Cui Shu, and Fang Yurun are three important scholars on *The Book of Songs* in the Qing dynasty. Their separate studies of *The Book of Songs* are characteristic of detached, inquisitive, and independent attitudes. Yao, Cui, and Fang lived in the early, mid- and late Qing dynasty, respectively, all standing away from the main stream study of the classics. They scarcely followed the thoughts of their contemporary scholars, but rather, intentionally or not, debased them. Together, they differed conspicuously from other scholars in their research orientations and methods.

Their studies of *The Book of Songs* were so special that none of them could be attributed easily to any specific scholarly schools. Their scholarships could be categorized as neither the Han-style, the Song-style, the exegetic style, nor any system in “the modern texts of the classics.” Their scholarships did not earn much attention until 1910s, the early period of the Republican era, but have since invited serious studies.

This article discusses the methods Yao, Cui, and Fang each used in their studies of *The Book of Songs*, their individual attitudes toward its hermeneutic tradition, the ways in which they each turned away from traditional interpretations,

---

\* Professor, Chinese Department, National Changhua University of Education

and modern scholars' commentaries on their work. The purposes of this article are to expand the scholarly scope of this particular classics and to confirm the importance of the scholarships established by the three scholars in the hermeneutic history of *The Book of Songs*.

**Key words:** Yao Jiheng Cui Shu Fang Yurun tradition  
*the Book of Songs*

