

范處義《詩補傳》的解經特質及其在《詩經》 學史上的存在意義*

黃忠慎**

摘 要

宋代《詩經》學者對於《詩序》的價值爭辯得非常激烈，由此而衍生出新舊兩派，其中，范處義屬舊派中的極端者，他完全相信太史公所提的孔子刪《詩》之說，認為聖人刪《詩》寓有深刻的褒貶之義，他也絕對尊重《詩序》，以為〈大序〉經過聖人之手，其重要性猶如《周易》之〈文言〉，甚至全部《詩序》都有聖人之參與，所以要理解三百篇，除了研讀《詩序》之外，別無他途。

范處義寫《詩補傳》，用意在於補毛公於文義上所不足的「傳」，由於他幾乎是籠罩在所謂聖人意志的條件之下進行解經的工作，所以學者往往直接為他的著作貼上保守落伍的標籤而忽略其在《詩經》學史上的存在意義。事實上，就歷史發展的過程來看，范處義《詩補傳》尊經信《序》的動機的確是為了對抗宋朝日趨激烈的疑經廢《序》的學術潮流，但是其用心是在護衛學術的傳統，一種自漢代以來即樹立的《詩經》研究傳統。更重要的是，就互文性的角度觀察，范處義未必跟多數新派說《詩》者站在對立面上，根據本文的研究，所有視三百篇為經典的研究者，他們在研究《詩經》的立場上都屬同一方，差別在於對傳統《詩經》學的界定與接受程度而已。

關鍵詞：范處義、《詩補傳》、聖人、《詩序》、《毛傳》

* 本文為筆者執行國科會 95 年度研究計畫案「宋代新舊兩派說《詩》的特質與困境—以王質《詩總聞》與范處義《詩補傳》為考察線索」的成果之一，原文已於民國 96 年 4 月 25 日在國立彰化師範大學教師論文研討會上發表，並曾經過多次修訂。

** 國立彰化師範大學國文系專任教授。

壹、前言

《詩經》研究發展至南宋時，新舊兩派爭論得最激烈的是《詩序》的價值與存廢問題。當《詩序》作為討論的焦點時，我們會發現《詩經》學史或者《詩經》學著作評介的著述通常都把目光集中在鄭樵（1104-1162）、朱熹（1130-1200）、呂祖謙（1137-1181）等幾位重量級學者身上。其實在鄭、朱、呂之外，對《詩序》提出正反意見，影響《詩序》地位發展的學者也所在多有，然而相對而言，是輩所受到的關注卻少了許多。《四庫全書總目提要》曾說：「蓋南渡之初，最攻《序》者鄭樵，最尊《序》者則處義矣。」¹以鄭樵、范處義為南宋初期新舊兩派的最極端之代表，這是根據二人面對古學的截然不同之態度而作的粗淺但卻又正確的判斷，除非我們預設立場，以為宋代《詩經》學著作舊不如新，絕對的舊不如絕對的新，否則沒有理由漠視范處義的存在意義。

范處義字子由，號逸齋，金華人。紹興二十四年（1154）進士，後官殿中侍御史。慶元三年（1197）除秘書監、百秘閣修撰，出為江東提刑。²據《宋史·藝文志》記載，范處義在《詩經》學方面的著述有《詩補傳》三十卷，《詩學》一卷、《解頤新語》十四卷，³今天只存《詩補傳》行世。⁴

范處義《詩補傳》在清代經學研究者的眼中是有相當價值的著作，如胡承珙（1776-1832）《毛詩後箋》便援用其說六十處，⁵晚清今文經學家皮錫瑞盛讚范處義對〈關雎〉的解釋是「千古特識」。⁶然而在現今的《詩經》學史論著中，對范處義僅有簡易的概括性介紹（說詳後），專門以范處義《詩補傳》作為研究文本的，迄今尚未得見，在學術研究上來說，這當然是一項缺漏。本文的書寫目

¹ 《四庫全書總目》（台北：藝文印書館，1974年），第1冊，頁338。

² 范處義於《宋史》無傳，其大略的仕宦履歷，主要見於《宋元學案》，卷45。朱彝尊記載其生平也只言：「處義，金華人，紹興中登張孝祥榜進士。」《經義考》（北京：中華書局，1998年），卷106，頁573。

³ 《宋史》，第2冊，《正史全文標校讀本》（台北：鼎文書局，1979年），頁1379。

⁴ 《詩補傳》今有《通志堂經解》、《四庫全書》、《搗藻堂四庫全書薈要》等本，本文所用之《詩補傳》為《通志堂經解》本，收入台北漢京文化事業公司1980年印行，徐乾學等輯、納蘭成德校刊之《通志堂經解》第17冊。另朱睦㮮《授經圖》載范處義有「《詩地理考》六卷」，然今未見。根據劉毓慶推測：「然不見各藏書家著錄。不知是否王氏書（《詩地理考》）誤題者。又晚明書肆於一書而改頭換面、或更作者名氏、或更書名，多次重出以牟利者，甚為習見。此或王氏書而書賈假託於范氏以重刻歟？」劉毓慶，《歷代詩經著述考》（北京：中華書局，2002年），頁213，「《詩地理考》，范處義撰，未見」條。

⁵ 簡澤峰，《胡承珙毛詩後箋析論》（埔里：暨南國際大學中國語文學所碩士論文，2001年），頁240。

⁶ 皮錫瑞，「宋以後說〈關雎〉者，惟范氏（處義）此說極通，可謂千古特識。」〈論畢公追詠文王太姒之事以為規諫范處義說得之非本有是詩而陳古以諷〉，《經學通論》（北京：中華書局，2003年），頁10。

范處義《詩補傳》的解經特質及其在《詩經》學史上的存在意義的即在填補此一罅隙，整理出范處義的解經特質，並且希望能解釋《詩補傳》在《詩經》學史上的存在意義。

貳、經書神聖意義的脈絡

在中國多數古人心目中，諸部典籍以經書的價值最為崇高，而經書價值的崇高在於人們公認書中內蘊昭如日月、亙古不變的綱紀義理，⁷若再進一步追問此一價值得以確立的根源，則關鍵主要在於這些經書出自於聖人之手。亦即，經書本身固然自有其價值，但是之所以能成為倫理學與人生指導學的權威，其成書經過聖人的製作或參與是個不可或缺的因素，以此之故，後世固然也頗不乏內涵深邃、體大思精之著作，唯其並無聖人之光環加冕，故往往可以成一家之言，卻無法與經書並列而成為垂教萬世之寶典。歷代之所以強調經典與聖人的關係，其用意便在將經典的價值與聖人作結合，必須聖人加上經書，才可以成為一種難以撼動的權威。⁸這種觀念在漢代便已經開始，《史記》在〈孔子世家〉與〈太史公自敘〉中便強調孔子對於經書的積極參與。⁹《漢書》：「緯群龍之所經。」孟康注：「聖人作經，賢者緯之也」¹⁰。張華（232-300）云：「聖人制作曰經，賢者著述曰傳。」¹¹魏晉時期這種聖人作經以之垂訓的觀念更加普及，如劉勰（465-520）的《文心雕龍》雖然是文學論評專書，但是他在〈原道〉、〈徵聖〉、

⁷ 鄭玄（127-200）云：「經者，不易之稱。」漢·鄭玄注，清·嚴可均輯：《孝經鄭氏注》（臺北：藝文印書館，1970年），頁1a。劉熙（?-?，約東漢末）云：「經，徑也，常典也。如徑路無所不通，可常用也。」王先謙：《釋名疏證補》（臺北：台灣商務印書館，1968年），卷6，〈釋典藝〉，頁307。《孝經正義·御製序并注·疏》引皇侃（488-545年）：「經者，常也，法也。」《孝經正義》（臺北：藝文印書館，1976年），頁4：1a。

⁸ 按：這裡說的是普遍性的觀念，特殊情況如《老子》、《莊子》、《墨子》亦被目為經典，又如錢穆先生以為中國有所謂新「七經」：《論語》、《孟子》、《老子》、《莊子》、《近思錄》、《傳習錄》與《六祖壇經》（詳錢穆：《中國文化叢談》〔臺北：蘭臺出版社，2001年〕，頁196-221）等，皆與此處的敘述無涉。

⁹ 〈孔子世家〉：「孔子之時，周室微而禮樂廢，《詩》、《書》缺。追迹三代之禮，序《書傳》，上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事。……故《書傳》、《禮記》自孔氏。孔子語魯大師：「……吾自衛反魯，然後樂正，〈雅〉、〈頌〉各得其所。」〈太史公自敘〉：「幽厲之後，王道缺，禮樂衰，孔子脩舊起廢，論《詩》、《書》，作《春秋》，則學者至今則之。」以上分見《史記》（臺北：啟業書局，1977年），第3冊，頁1935-1936、第5冊，頁3295。

¹⁰ 《漢書·敘傳》：「登孔、顛而上下兮，緯群龍之所經，朝貞觀而夕化兮，猶誼己而遺形，若胤彭而偕老兮，訴來哲以通情。」顏師古《注》：「應劭曰：『顛，太顛也。孔，孔子也。群龍喻群聖也。自伏羲下訖孔子，終始天道備矣。』孟康曰：『孔，甚也。顛，大也。聖人作經，賢者緯之也。』師古曰：『應說孔、顛，是也。孟說經緯，是也。』」《漢書》（臺北：洪氏出版社，1975年），第5冊，頁4224。

¹¹ 晉·張華著，范寧校證，〈文籍考〉，《博物志校證》（臺北：明文書局，1981年），卷6，頁72。

〈宗經〉諸篇中，也明確地表達經典乃是聖人所傳之不刊之教。¹²然而各經形成的狀況與過程不同，聖人所介入的範圍與程度亦各有異，因此若以聖人為經典權威來源，則必須釐清經典中的哪些部分或層面經過聖人之手，才方便藉此直接瞭解聖人之意，當然，就經書整體而言，聖人制作經典的古老說法僅是概念的宣達，實際上經典的創制無法全由聖人之手寫定，這是歷代經學家都會承認的觀點。

作為中國第一部詩歌總集的《詩經》，在古代其意義不僅止於文學作品總集而已，它也是倫理學的重要來源之一，甚至，宋代以前多數的古人避談其文學面。《詩經》的詩篇在創作之時，就有作者個人的意志在其中，這些詩歌的作者的創作用心，一直是《詩經》研究者探討的重點，然而這並不能保證三百篇的價值。傳統經學家相信周朝有采詩觀風的措施，但是在眾多詩篇中如何篩選，以上達執政者，達到「觀風」的目的，顯然必須有一個標準存在。《左傳·襄公十四年》記載，「……自王以下各有父兄子弟以補察其政。史為書，瞽為詩，工誦箴諫，大夫規誨，士傳言，庶人謗，商旅于市，百工獻藝。故《夏書》曰：『道人以木鐸徇于路，官師相規，工執藝事以諫。』正月孟春，於是乎有之，諫失常也。」《杜注》：「逸書。道人，行人之官也；木鐸，木舌金鈴；徇於路，求歌謠之言也。」¹³漢儒普遍認為，古代有天子巡狩各地、下令太師蒐集民間詩歌以觀民風的實情，此一流行之說乃是論述《詩經》來源的重要觀點。¹⁴代表朝廷意志進行詩歌採集，則獲選錄的詩歌即有價值上的賦予，但這種價值只是短期的、一時性的，它們提供統治者軫念民瘼、獲知民聲的一個管道、一個依據，用意極佳，¹⁵但是這樣的采詩、篩選依然不能保證《詩經》能夠具有長期的神聖價值。除了采詩之外，古代可能還有獻詩之制，¹⁶其用意仍在讓天子諸侯可以藉此補察時政，

¹² 〈原道〉：「道沿聖以垂文，聖因文以明道。」〈徵聖〉：「夫子文章。可得而聞，則聖人之情，見乎文辭矣。先王聖教，布在方冊。」〈宗經〉：「經也者，恆久之至道，不刊之鴻教也。」見劉勰著，王利器校注，《文心雕龍校證》（台北：明文書局，1982年），卷1，頁2、6、11。

¹³ 《春秋左傳正義》（台北：藝文印書館，1976年），頁562-563。按：偽《古文尚書》於〈夏書·胤征〉中有「每歲孟春，道人以木鐸徇于路。官師相規，工執藝事以諫」之句，見《尚書正義》（台北：藝文印書館，1976年），頁102。

¹⁴ 《漢書·食貨志》：「孟春之月，群居者將散，行人振木鐸行於路以采詩。獻之大師，比其音律，以聞於天子。故曰王者不窺牖戶而知天下。」。〈藝文志〉：「古有采詩之官，王者所以觀風俗，知得失，自考正也。」以上分見《漢書》，第2冊，頁1123、1708。《禮記·王制》：「天子五年一巡守：歲二月，東巡守至于岱宗，柴而望祀山川；覲諸侯；問百年者就見之。命大師陳詩以觀民風。」《禮記正義》（台北：藝文印書館，1976年），頁222。

¹⁵ 《公羊傳·宣公十五年·何休注》：「……飢者歌其食，勞者歌其事，男年六十、女年五十者，官食衣之。使之民間求詩。鄉移於邑，邑移於國，國以聞於天子。故王者不出牖戶，盡知天下所苦，不下堂而知四方。」《春秋公羊傳注疏》（台北：藝文印書館，1976年），頁208。

¹⁶ 《國語·周語》：「為川者決之使導，為民者宣之使言。故天子聽政，使公卿至於列士獻詩，……而後王斟酌焉，是以事行而不悖。」《國語》（台北：里仁書局，1981年），頁9-10。〈大雅·卷阿〉：「矢詩不多，維以遂歌。」《毛傳》：「明王使公卿獻詩以陳其志，遂為工師之歌焉。」《毛詩正義》（台北：藝文印書館，1976年），頁630。

范處義《詩補傳》的解經特質及其在《詩經》學史上的存在意義
意美法良，而其無法保證《詩經》可以成爲經典者，理由與采詩同。考三百篇之所以獲得後世經學家認可，以爲五經之一，最主要的關鍵還是在於孔子的介入。孔子本身對《詩經》的功能與價值多所肯定，¹⁷但是更重要的是《史記》記載孔子曾經以倫理學的標準進行「刪詩」的工作，¹⁸如此一來，經過聖人之手所編定的《詩經》就保有聖人認可之義，這就是《詩經》神聖性的來源。

范處義相信太史公所提的孔子刪《詩》之說，基本上他沒有也不想提任何論證，而將之視爲理所當然的先驗條件，直指「三百篇定於聖人之手」。¹⁹在《詩補傳》中以孔子刪《詩》作爲依據，而對詩義或是編次進行理解的篇章爲數不少。如三家《詩》以爲〈周南·關雎〉爲刺康王之詩，范處義認爲：「若曰〈關雎〉止刺康王，非詠文王之事，則不得爲正風。聖人刪《詩》，豈以刺詩爲一經之首耶？」²⁰以現實經驗來看孔子刪《詩》與刺詩可不可以列爲一經之首並沒有邏輯上的必然關係。但是依照范處義的想法，聖人表述的應該是正面的意義，不會是負面的譏刺，尤其在一經之首的關鍵詩歌中，更應該展現出恢弘的教化，因此推論〈關雎〉不會有譏刺之義，所以三家《詩》的論點錯誤。這樣的邏輯同樣展現在各單元之首篇詩歌中，如范處義以爲〈鹿鳴〉不該如司馬遷、蔡邕所言爲譏刺王道衰微之作，²¹理由是「先聖孔子自衛反魯，〈雅〉、〈頌〉各得其所，不應以刺詩冠〈小雅〉之篇首」。²²

在范處義心目中，聖人刪詩甚至寓有深刻的褒貶之義，如〈小雅·斯干〉是讚美周宣王修築宮室，但是卻放入變〈雅〉之中，同樣讚美修築宮室的篇章是〈商頌·殷武〉，本篇卻爲《詩經》殿軍。范處義對於兩篇安排之道作出了這樣的解釋：「（〈殷武〉）美高宗內外無事，脩宮室而享其逸樂也。……豈以宣王中興有不克終之愧，故不得爲正〈雅〉，而高宗中興之功有始有卒，故與〈周頌〉並隆。聖人刪《詩》，寓褒貶於〈雅〉、〈頌〉，且以是爲一經之終，其旨深矣。」

¹⁷《論語·子路》：「誦《詩》三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對。雖多，亦奚以爲！」〈季氏篇〉：「不學《詩》，無以言。」〈陽貨篇〉：「《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。」以上分見《論語注疏》（台北：藝文印書館，1976年），頁116、150、155。

¹⁸《史記·孔子世家》：「古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契、后稷，中述殷、周之盛，至幽、厲之缺，始於衽席，故曰：『〈關雎〉之亂以爲風始，〈鹿鳴〉爲小雅始，〈文王〉爲大雅始，〈清廟〉爲頌始』。三百五篇孔子皆弦歌之，以求合韶、武、雅、頌之音。禮樂自此可得而述，以備王道，成六藝。」《史記》，第3冊，頁1936-1937。

¹⁹《詩補傳》，卷26，頁10454：23b。

²⁰《詩補傳·篇目》，頁10147：1b。

²¹《史記·十二諸侯年表》：「仁義陵遲，〈鹿鳴〉刺焉。」《史記》，第1冊，頁509。《文選·琴賦·注》引蔡邕〈琴操〉：「〈鹿鳴〉者，周大臣之所作也。王道衰，大臣知賢者幽隱，故彈弦諷諫。」《文選》（台北：華正書局，1991年），頁258。

²²《詩補傳·篇目》，頁10154：15a。

²³高宗之世始終皆為太平興盛之時，而周宣王雖號稱中興，但是晚年征戰不利，政局廢弛。因此兩相比較之下，〈商頌·殷武〉被聖人置於《詩經》之終，為三百篇之一壓卷，深寓褒美之義。

同意孔子刪《詩》，即是承認《詩經》的神聖性，但是在實際的經解操作上，無法單憑此一概念而對詩篇作出全面性的解釋。孔子寫作《春秋》的苦心孤詣，《三傳》可以提供或多或少的理解之效，若以《詩經》而言，不透過後出的權威解釋，則孔子刪削整編《詩經》的深層意義將人各一說，正解難現。有鑑於此，范處義遂將《詩序》與聖人結合在一起，其言：

「〈關雎〉，后妃之德也」，謂之〈小序〉，自「風之始」以後謂之〈大序〉。三百篇皆然，而〈關雎〉為特詳，蓋經之首篇併陳三百篇之大義也。如《易》之〈乾〉、〈坤〉二卦〈象〉、〈象〉、〈文言〉比他卦為悉備，玩味〈大序〉之文，殆與〈文言〉相類，非經聖人之手，其孰能之？²⁴

作為先秦儒家詩論總結的〈大序〉，被他指為經過聖人之手，其重要性猶如《周易》之〈文言〉，此一說法不算希罕，因為在他之前，程頤也這麼說（詳後），問題是他認為全部《詩序》都有聖人之參與，在其時新派《詩》說紛陳之時，這樣的意見讓人訝異：

或曰《詩序》可信乎？曰聖人刪《詩》定《書》，《詩序》猶〈書序〉也，獨可廢乎？況《詩序》有聖人為之潤色者，如〈都人士〉之《序》，以為禮者為夫子之言；〈賁〉之序，與《論語》合。《孔叢子》所記夫子讀二〈南〉及〈柏舟〉諸篇，其說皆與今《序》相應。以是知《詩序》嘗經聖人筆削之手，不然則取諸聖人之遺言也。故不敢廢《詩序》者，信六經也，尊聖人也。²⁵

范處義認為〈大序〉絕對經過聖人之手，〈小序〉也應該如此，若非是則起碼也是取諸聖人之遺言，總之他在此提出的解釋模式是：通過《詩序》以理解《詩經》，理由是兩者都有聖人的蹤影。這樣的解釋模式最嚴重的問題是前提嚴重欠缺證據效力，范處義所提出的論證根本是以後出之言強加附會為故舊可信之說，毫無邏輯上的可信度。姑且不論在《詩經》學史上引發長久爭論的《詩經》是否經過孔子刪削的問題，就憑《詩序》作者的論定就可以知道范處義的前提很難成立。按

²³ 《詩補傳》，卷 28，頁 10477：13b。

²⁴ 《詩補傳》，頁 10166：4a-4b。

范處義《詩補傳》的解經特質及其在《詩經》學史上的存在意義

《詩序》的作者為《詩經》學史上討論最激烈的公案之一，但是綜觀各家說法，《詩序》溯自子夏的說法得到多人的認同，²⁶卻很少有經學家敢再將時限往前推。對經學家來說，其實《詩序》來自子夏的論斷已經足夠，因為子夏是孔子傳文學一科最具代表性的學生，²⁷如《詩序》出於子夏之手，則在傳承意義上來說，《詩序》已具有成分相當高的聖人之意。如今范處義竟然認為《詩序》經過聖人之手，這種論點雖非絕對性的原創，²⁸但是以此概念進行實際操作，進行全面性解經者，千古難見。

范處義會將《詩序》與《詩經》比附為同出聖人之手，最重要的目的當然就是增添以《詩序》解釋《詩經》的神聖性。他說：「經籍成於聖人之手，故經學必出於聖門為得其宗，否則為異說。」²⁹若《詩序》為聖人所制作，則透過《詩序》來理解《詩經》，即可正確地理解聖人之意，而且，這也是正確理解詩篇意義的唯一途徑。也就因為如此，范處義不承認子夏書寫《詩序》，³⁰轉而強化孔子創制《詩序》的概念：

²⁵ 《詩補傳》，頁 10145：1a-1b。

²⁶ 《經典釋文》引沈重謂鄭玄《詩譜》以為「〈大序〉是子夏作，〈小序〉子夏、毛公合作。卜商意有不盡，毛更足成之。」。《經典釋文》（台北：學海出版社，1988年），頁 53。言及子夏序《詩》者另有王肅《孔子家語》、《隋書·經籍志》、孔穎達《毛詩正義》、成伯璵《毛詩指說》……等。詳胡樸安：《詩經學》（台北：台灣商務印書館，1988年），頁 17。

²⁷ 《論語·先進》：「德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；言語：宰我、子貢；政事：冉有、季路；文學：子游、子夏。」《論語注疏》，頁 96。

²⁸ 程頤：「〈詩小序〉便是當時國史作，如當時不作，雖孔子亦不能知，況子夏乎？如〈大序〉，則非聖人不能作。」《二程集》（北京：中華書局，1981年），頁 256。王得臣：「《詩序》蓋出於孔子，非門弟子所能與也。若〈關雎〉后妃之德也、〈葛覃〉后妃之本也；此一句孔子所題，其下乃毛公發明之。」王得臣：《塵史》，卷中，「經義」條下，收入《叢書集成續編》（台北：新文豐圖書公司，1989年），第 16 冊，頁 303：17a。我們可以注意到程頤僅認為〈大序〉出自聖人之手，王得臣以為每篇〈小序〉之「後序」為毛公所發明。由此可見，范處義對《詩序》的尊重遠超過一般的保守派學者，《四庫提要》以范處義為南宋最尊《序》者（詳後），其說誠然。

²⁹ 范處義：「經學必出於聖門為得其宗，否則為異說。何以明之？《孝經》十八章，子思《中庸》、《孟子》七篇、《左氏春秋傳》，與夫〈大學〉、〈緇衣〉等篇，皆孔門之傳授也。今觀數書所取詩之斷章，往往與毛氏訓解相應，至荀卿子、劉向《說苑》、《新序》、《列女傳》引《詩》之言，與毛義絕異，蓋《魯詩》出於浮丘伯，乃荀卿門人，楚元王交亦學浮丘之《詩》，向乃元王之孫，則荀卿、劉向乃《魯詩》之源流也。《齊詩》世不傳，《韓詩外傳》亦與毛氏不合。由是言之，則先儒謂毛氏《詩》出於子夏，淵源有自，得聖人之宗旨，斷可識矣。」《詩補傳·篇目》，頁 10163：33b-34a。

³⁰ 范處義：「今博考經籍，惟《孔子家語》言子夏習於《詩》，能通其義，未嘗言作《詩序》也，王肅注《家語》乃以為今之《詩序》，則所謂子夏者，未可信矣。」《詩補傳·篇目》，頁 10162：31b-10163：33a。

《序》作於夫子之前，則是為聖人之所錄；作於夫子之後，則是取諸夫子之遺言也，庸可廢耶！³¹

這裡義無反顧地表達不管《詩序》創制的時間為何，《詩序》必經孔子之手或必存聖人之意的概念。這也是范處義《詩補傳》解釋詩篇的重要立場，當然其所展示的不是具有證據力、說服力的創見，而近乎是一種信念的表達，憑藉此一信念，他在解經時可以不理會之前或當代《詩經》學者的各種意見，而義無反顧地從事自己的補傳工作。

在《詩經》學的發展中，今文三家《詩》也有《詩序》，只是後來亡佚散失許多。³²范處義重視的古文《毛詩》保存了完整的《詩序》，³³這使得他對《毛詩》青睞有加，其言：

先儒謂毛氏《詩》出於子夏，淵源有自，得聖人之宗旨，斷可識矣。

³⁴

范處義雖然不承認《詩序》為子夏所作，但是認為《毛詩》來自於子夏的傳授，這是相當便利的說法，一來讓子夏與《詩經》關係的舊說得到適度的保留，二來子夏畢竟是孔門高弟，以他為傳《詩》之人，在師承淵源的考量之下，《毛詩》整體存有聖人意旨之論更能讓人信服。不僅如此，范處義還從歷史發展的角度說明何以《毛詩》優於三家《詩》：

昔河間獻王德，脩學好古事，惟其實理求其是。獨立《詩》毛氏、《春秋》左氏博士，其去取諸家可謂審矣。……獨立毛氏，豈於古文舊書有合耶？不然漢初傳《詩》者止魯、齊、韓三家，毛最晚出，何為《毛傳》既行，三氏俱廢？昔之學者蓋亦不輕於取舍，非有所見，安肯遽

³¹ 范處義當然也從古書中來找證據，他主要是從《論語》、《孔叢子》、《禮記·樂記》、《國語》、《左傳》等篇章與《詩序》同義的文字來證明《詩序》的可信。詳《詩補傳·篇目》，頁 10162：32b-10163：33a。

³² 三家《詩》皆有《詩序》之作，否則如何闡釋聖人微旨？宋儒程大昌曾以《毛詩》有《序》故能勝三家，筆者已舉證以辨其非，詳拙著《宋代詩經學》（台北：國立政治大學博士論文，1974年），頁 404-405。今人李家樹亦以為三家《詩》原有《序》，已佚。《詩經的歷史公案》（台北：大安出版社，1990年），頁 24-26。程元敏則從史志著錄與三家《詩》殘文斷定漢四家《詩》唯《毛詩》有《序》，詳《詩序新考》（台北：五南圖書出版公司，2005年），頁 35-50、137-226。備之以參。

³³ 《毛詩序》甚至還解釋了六亡詩（六笙詩）的主題：「〈南陔〉，孝子相戒以養也。〈白華〉，孝子之潔白也。〈華黍〉，時和歲豐，宜黍稷也。有其義而亡其辭。〈由庚〉，萬物得由其道也。〈崇丘〉，萬物得極其高大也。〈由儀〉，萬物之生，各得其宜也。有其義而亡其辭。」《毛詩正義》，頁 342、347-348。

范處義《詩補傳》的解經特質及其在《詩經》學史上的存在意義
去彼而就此也。況經籍成於聖人之手，故經學必出於聖門為得其宗，
否則為異說。³⁵

按：漢惠帝四年（前 191）解除挾書禁律，廣開獻書之路，景帝時代，河間獻王從民間得到頗多的古文先秦舊書，在朝廷特重今文的情況下，他自己立《毛詩》與《左氏春秋》博士，³⁶這是出於他個人的喜好，即使不宜以門戶之見視之，亦不能誇張比附為古文勝今文之證，何況，這一段經學史料出自《漢書·景十三王傳》，《史記·五宗世家》劉德傳並無此記載，後世讀者宜謹慎面對。不過，范處義接著表示，《毛詩》雖然晚出，但是至唐以後獨行於世，而三家《詩》散失不傳，這樣的歷史發展，就代表前人對今古文《詩經》的價值判斷，也由此可知《毛詩》之傳道確實不誣，是以終能擺脫三家《詩》的糾纏而宣告勝出。³⁷站在優勝劣敗的角度觀之，范處義的說詞倒也讓人不易斥駁。再者，對於「毛氏於古文舊書有合」之論，他依然提供了一些證據，³⁸並非僅憑情感上的臆測，所以范處義的揚古文貶今文，絕非虛妄之見。

范處義《詩補傳》的研究即是奠基於《毛詩》之上，取名為《詩補傳》，意在補充《毛詩故訓傳》之不足，並非續補《毛傳》，蓋《毛傳》內容完整，並無片段之亡逸，不需為之作補亡之工作，但《毛傳》以簡要為一特色，換個角度也

³⁴ 《詩補傳·篇目》，頁 10163：34a。

³⁵ 《詩補傳·篇目》，頁 10162：33b。

³⁶ 《漢書·景十三王傳》：「河間獻王德以孝景前二年立，修學好古，實事求是。從民得善書，必為好寫與之，留其真，加金帛賜以招之。繇是四方道術之人不遠千里，或有先祖舊書，多奉以奏獻王者故得書多，與漢朝等。是時，淮南王安亦好書，所招致率多浮辯。獻王所得書皆古文先秦舊書，《周官》、《尚書》、《禮》、《禮記》、《孟子》、《老子》之屬，皆經傳說記，七十子之徒所論。其學舉六藝，立《毛氏詩》、《左氏春秋》博士。修禮樂，被服儒術，造次必於儒者。山東諸儒，多從而游。」《漢書》，第 3 冊，頁 2410。

³⁷ 范處義隨處都在揚《毛詩》、貶三家，試看下面的文字：「〈關雎〉。……聖人刪《詩》豈以刺詩為一經之首耶？由是言之則四家之優劣可見矣。」「〈采芣〉。劉向《列女傳》曰：蔡人之妻者，宋人之女也。既嫁於蔡，而夫有惡疾，其母將改嫁之，女曰夫不幸乃妾之不幸也，奈何去之，適人之道，一與之醮，終身不改，且采采芣苢之草雖其臭惡，猶始於採采之，終於懷擷之，況夫婦乎？乃作〈采芣〉之詩。向乃楚元王交之孫，元王本授《魯詩》，向之說必出於魯氏之學，今芣苢非有惡臭，而宜於產子，則所謂樂有子者是矣。《魯詩》果不足信也。」「〈汝墳〉。韓氏以〈汝墳〉為思親，劉向《列女傳》曰：『周南大夫受命平治水土，過時不來，其妻恐其懈於王事，言國家多難，惟勉強之，無有譴怒，遺父母憂。乃作詩曰：「魴魚頰尾，王室如燬。雖則如燬，父母孔邇。』』今據詩，婦人則以夫為君子，未有以父母為君子者，是詩言『未見君子，惄如調飢。既見君子，不我遐棄』，真夫婦之言也。韓氏之徒以父母孔邇一言，遂謂由思親而作。殊不知玩味一篇之旨，如卒章皆勉之以正之言，與今《詩序》及劉向之說合，益知毛氏可信矣。」以上分見《詩補傳·篇目》，頁 10147：1a—2b。例子極多，不勝枚舉。

³⁸ 范處義以《左傳》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《孝經》、《大學》……等文獻為例，以為這些經典都是孔門傳授，而其中引詩、用詩都與毛氏訓解相應。反觀《魯詩》一派之著作如《荀子》、《說苑》、《新序》、《列女傳》引《詩》之言，與《毛詩》不同，其因正是源流不正，而《韓詩》、《齊詩》的情況也是如此。詳《詩補傳·篇目》，頁 10163：34a。

可以說，《毛傳》失之「簡略」，不能滿足某些讀者（有志探索聖人深意的讀者）的需求，在這樣的情況下，范處義覺得有補《傳》的必要，至於《毛傳》在哪個部分有簡略之弊，則范處義云：「經以經世爲業，傳以傳業爲名，毛氏《詩》謂之《詁訓傳》，故於詁訓則詳，於文義則略。」³⁹所以他要補的傳以文義層面的居多，訓詁部分的傳較少。⁴⁰由此我們可以瞭解范處義的著書動機，撰寫《詩補傳》，藉由《毛傳》所存的文本與訓詁，通過《詩序》以及他自己在《詩序》的引導下所補的傳，以探究《詩經》所蘊含的聖人意旨。范處義試圖建立一個神聖的脈絡，即經由孔門弟子所授之《毛詩》爲基點，以經聖人之手的《詩序》，探究經由聖人刪削、存有褒貶微言的《詩經》。這種神聖性的脈絡可以說是范處義積極構建，而普遍運用於《詩補傳》的詮釋之中，對他來說，這是一個無可質疑的神聖譜系，也是研究上的先設條件。

叁、《詩補傳》的解經特質

解《詩》若不論其文學表現，或者單純地視三百篇爲一般的詩歌選集，都是一種偏見。⁴¹如果將《詩經》各篇之義大分爲經學之義與文學之義二者，則吾人

³⁹ 《詩補傳·序》，頁 10145：1a。

⁴⁰ 《詩補傳》雖說以補文義之傳為主，但解經時當然還是得從訓釋文字開始。如解〈衛風·考槃〉云：「考，繫也。槃，器也。謂擊器以爲樂也。澗，山水之間也。曲陵曰阿，高平曰陸。寬謂襟抱之寬博也。蒹，草也，猶言在草野。軸，卷也，猶言卷而懷。詩人謂避世之士擊器于澗、于阿、于陸，自得其樂，自非襟抱寬博，安於草野知卷而懷之之道，何以有此樂也？言謂言語，歌謂歌詠，宿謂止宿，皆以獨言之，蓋詩人指所見之人未嘗有朋儔也。皆以寐寤言之，以其寐寤之間得以自如也。永矢弗諼，自誓不忘此樂也。永矢弗過，自誓不復他往也。永矢弗告，自誓不以此樂語人也。矢雖有二訓，若訓以陳，則不可加以永字。自誓而必以永，言有終焉之意，此所謂無悶也。是詩三章皆賦也。」又如解〈王風·黍離〉云：「憂思亂於中，則瞻視眩於外，閔周室者，黍稷莫分；念父母者，莪蒿莫辨；此〈黍離〉、〈蓼莪〉所爲作也。離離，垂貌。靡靡，遲貌。搖搖則憂心無所附著也。如醉則憂心狂惑，如人之醉也。如噎則憂心哽塞，如人之噎也。稷之苗、稷之穗、稷之實，非必謂前後所見，蓋其憂思既亂於中，謂我所見宗周故都盡爲禾黍，豈真黍耶？抑稷之苗、稷之穗、稷之實邪？既不能辨其爲黍爲稷，豈復計其成之蚤晚爲苗、爲穗、爲實哉？於是自歎曰：知我者則謂我心憂宗周，不知我者謂我何所求而至此，惑亂人固未必我知，所恃者天知之耳，彼不知者亦何人哉？意謂宗周顛覆至此而不知憂，亦不近於人情矣。是詩三章皆賦也。」以上分見《詩補傳》，卷 5，頁 10212：4a-4b、卷 6，頁 10219：1b-2a。

⁴¹ 對於文本意義的多元性和相對性缺乏正確概念的人，很容易就有偏執的觀念，如鄭振鐸云：「我們要研究《詩經》，便非先使這一切壓蓋在《詩經》上面的重重疊疊的註疏、集傳的瓦礫，爬掃開來，而另啟爐竈不可。這種傳襲的《詩經》註疏如不掃除乾淨，《詩經》的真相便永不能顯露。」〈讀毛詩序〉，收入林慶彰編：《詩經研究論集（二）》（台北：學生書局 1987 年），頁 412。夏傳才云：「研究《詩經》，首先要明確關於《詩經》的幾個基本的概念。要明確的第一個基本概念是：《詩經》不是一部經書，而是最古的一部詩歌選集。……它原本就是一部文學作品。……要明確的第三個基本概念是：古人對於《詩經》的許多注疏像重重疊疊的瓦礫，掩埋了這些詩篇的真正意義。……解題，就是說明每一篇詩的主題。兩千多年的《詩經》研究，在這個問題上搞得最亂，錯誤也最多，可以說在舊的序傳中比比皆是。」詳夏傳才：《詩經研

范處義《詩補傳》的解經特質及其在《詩經》學史上的存在意義可以說，愈早期的讀《詩》者愈偏好探索詩的經學之義，愈到後代，重視詩的文學之義的學者愈多。不過，使用二分法來區隔詩經的意涵類型，實在過於粗疏，連古人人都知道還應該區分得細膩些。在范處義之前，歐陽修（1007-1072）曾經對《詩經》研究的指向進行分析：

惟是詩人之意也，太師之職也，聖人之志也，經師之業也。今之學《詩》者也不出於此四者，而罕有得焉者。⁴²

追索詩人本意、探究采詩配樂觀風者的用心、聖人的意志、經師的學術傳承與研究四者，是研究《詩經》重要的四個指向。歐陽修的分類當然也可以視為他已經見出詮釋《詩經》的多元性，也就是說研究《詩經》者起碼可以從詩人、太師、聖人與經師四種角度來詮解詩篇。⁴³如果四者意旨相同，那是完美的詮釋型態與內容，然而在實際操作上或是以現今詮釋學的角度來看，這種理想型態絕對不可能出現。於是選擇某些指向來研究似乎是必然的路徑。歐陽修的分類固然對後世深具啓發意義，但是細觀其分類，筆者亦不得不指出，其實在中國傳統《詩經》學研究中並無太大的詮釋效力。關鍵點在於「聖人之志」與「詩人之意」、「太師之職」、「經師之業」並不能劃為平行的幾個類別、階層。「聖人之志」乃是

究史概要》（台北：萬卷樓圖書公司，1993年），頁2-10。且不從詮釋學的角度來看待《詩經》內外的不同解釋，在先秦時代，詩與歌謠諺語本來就有極為密切的關係，就「詩言志」「詩，志也」這些話語觀之，先秦「詩」的內容很大一部分就是各類韻語形式的「志」，它具有指導、規範人的行為的神聖意義。「詩」的本義是可以在各種儀式當中以樂語「誦」諷的載之口耳，或者書之竹帛的功烈和事跡，以及由其中總結出的各類經驗、格言、諺語的匯編。詳韓高年：《禮俗儀式與先秦詩歌演變》（北京：中華書局，2006年），頁49-57。因此，把歷代傳統解經者對《詩經》的詮釋成果看成是「重重疊疊的瓦礫」，在根本上就是一種錯誤的認知。更何況，就算否定了《詩序》有聖人參與的可能性，僅憑「《詩序》所定部份詩旨的合理性」及「《詩序》的觀點與儒家思想相應」這兩點，我們就必須承認《詩序》有其存在的必要性。詳林慶彰：〈《毛詩序》在《詩經》解釋傳統的地位〉，《經學今詮續編》（瀋陽：遼寧教育出版社，2001年10月），頁92-118。

⁴² 歐陽修，《詩本義》，《景印文淵閣四庫全書》本（台北：台灣商務印書館，1983年），卷14，頁7b。

⁴³ 歐陽修的學《詩》四者說已經觸及到《詩經》文本意義的多樣性，但《詩》解的多元恐非他所提到的四者所能概括，清代的魏源就說：「詩有作詩者之心，而又有采詩、編詩者之心焉。有說詩者之義，而又有賦詩、引詩者之義焉。作詩者自道其情，情達而止，不計聞者之如何也。即事而詠，不求致此者之何自也。」〈齊魯韓毛異同論〉，《詩古微》《皇清經解毛詩類彙編》（台北：藝文印書館，1986年），頁3132。魏源將詩說的歧異歸因於讀者的取向、類別之不同，從說詩者的立場、態度來看，的確是有作詩、用詩與序詩的差別存在，魏氏之語較諸歐陽修之說來得完整。另一清儒龔橙則指出詩有八誼：「有作詩之誼，有讀詩之誼，有大師采詩、瞽矇諷誦之誼，有周公用為樂章之誼，有孔子定詩建始之誼，有賦詩、引詩節取章句之誼，有賦詩寄託之誼，有引詩以就已說之誼。」《詩本誼》，《半厂叢書》本，收入《叢書集成續編》（台北：新文豐出版公司，1989年），第108冊，《序》，頁1。從研究《詩經》的流播情況來看，龔橙所舉八條也可以給吾人一些啟發。

超越其他三者的概念，籠罩於經典之中。如以歐陽修本人對《詩經》學的研究趨向而言，最終的標準仍是聖人之志。⁴⁴經之所以重要是因為其中蘊藏著聖人之意，經學研究的主要目標之一就是在發掘、探索這種聖人深意。

《詩補傳》幾乎可說是籠罩在所謂聖人意志的條件之下進行解經。就歐陽修所言的「詩人之意」的層面而言，范處義認為《詩序》已經為其發明，他說：

大抵序《詩》者主於發明詩人之意，有《序》所言而《詩》無之者，《詩》意未盡故也；有《詩》所言而《序》無之者，《詩》意自顯故也。學者要以是而觀之。⁴⁵

《詩序》不僅能發明詩人之意，而且可以進一步發顯詩意未盡的義理。對於此點，范處義進一步表示：

凡言「思古」皆序詩者發明作詩之意，其間有詩所不及者甚多，未易悉舉。……故於詩人言所不及者，……發明詩人言外之意。⁴⁶

范處義知道「作詩者」與「序詩者」兩者不可能重合，但是認為在意義上《詩序》能夠涵蓋詩人之意，因此在這個層面上，詩人之意完全被聖人之意所包攝了。

至於「太師之職」與「經師之業」這兩層意義，范處義對於前者的意義顯然沒有什麼興趣，《詩補傳》在卷前〈詩篇目〉中曾言及周朝設有采詩觀風之官，⁴⁷但是范處義在實際解經中並沒有就此層面的意義加以論述。或許對范處義來說，太師有沒有采詩以獻並不是重點，就算是真有此事，其意義也不會大於聖人刪定《詩經》所蘊藏的微言意旨，因此這部分可以忽略不論。「經師之業」的部分，也不是范處義所重之處，他所補的傳是毛公力所未及的文義層面的傳，亦即《詩補傳》主要是在解經，而且解的是詩的篇旨與章旨方面的大義，這一部份他自謂參考了六經史傳，但並未隨文標示出處，至於訓詁，因為《毛傳》大致已足，所以他僅以《說文》與韻書補其缺；⁴⁸整體而言，無論是文義或訓詁，很難看出

⁴⁴ 車行健，《詩本義析論》（台北：里仁書局，2002年），頁 60-70。

⁴⁵ 《詩補傳》，卷 20，頁 10354：24b。

⁴⁶ 《詩補傳》，卷 21，頁 10361：1b。

⁴⁷ 《詩補傳·篇目》：「先王設采詩之官，求民間之詩，被之弦歌，其用為甚廣。……國之史所以錄變風之詩者，以其明見國家之得失。」，卷 1，頁 10167：6b、10168：8b。

⁴⁸ 范處義：「《補傳》之作，以《詩序》為據，兼取諸家之長，揆之情性，參之物理，以平易求古詩人之意。文義有關，補以六經史傳；詁訓有關，補以《說文》篇韻。異同者一之，隱奧者明之，窒礙者通之，乖離者合之，謬誤者正之，曼衍者削之，而意之所自得者亦錯出其間，《補傳》大略如此。」《詩補傳·序》，頁 10145：1a。按：《詩補傳·序》所言僅是大概，解詩時未必依之，如解〈靜女〉云：「毛氏聞古者后夫人有女史彤管之法，遂以此詩彤管為女史，鄭氏因謂彤管筆赤管也，殊不知古以刀為筆，未有用毫毛者，安得有管？……左氏所稱取彤管

范處義《詩補傳》的解經特質及其在《詩經》學史上的存在意義
他如何運用漢以後經學家的研究成果，顯然「經師之業」並非范處義《詩經》學的要點。

今天我們與其說要來考察范處義的研究方法，毋寧說是要檢視其讀《詩》方法。因為就研究方法來看，范處義並沒有詳密的訓詁，也欠缺嚴謹的演繹推理，他理解詩篇的方式是信任《詩序》並用心地對文本進行所謂的感悟與體會。《詩補傳》常出現「玩味」、「熟味」、「味」、「玩」、「詳味」、「玩其辭」、「味其言」等文字，以此表達其主觀的體會。⁴⁹這種體會是指深入地體悟詩人之意，范處義強調：「《詩》不可以言語求，必將深觀其意。」⁵⁰要求脫離語言文字的拘執，進而體察詩歌蘊藏的深刻意旨。這裡的不以言語求的意思，應該是要求讀詩者不可以陷入訓詁的蔽障，而需要以主觀的意識進行探究。這種想法與清儒「訓詁明而後義理明」之論幾乎恰成反比，⁵¹但又不盡然，因為范處義深知不讓讀者理解詩文之意，《詩序》之言也同時被架空，讀者隨時可以新解取代舊說，所以他除了標榜《詩序》出自聖人之手，提升《詩序》的價值，也要承認《毛傳》的訓詁已經詳盡，不足的僅是文義的解釋而已，所以他要「補」毛公在文義上所不足的「傳」，於是，我們可以這麼說，范處義的「補傳」，與其說是補毛公的

焉，亦止取其美物相贈之意，非有取於女史也。竊意古之女史謂之彤，猶他史謂之青，蓋皆用竹簡，青取殺青之義，則女史加以彤色，容有是理，況女史惟后夫人則有之，何必以人間相贈之彤管，遂為女史邪？……變，美態也。彤管，女子所玩之物也，牧，田牧之所也。萋，茅之始生也。謂女之有美態者，既以彤管贈男子，其色煒然而光盛，男子悅懌此管之色，謂亦如女之美，此女贈男之物也，故男子亦自田牧之所取始生之萋以贈女，且謂此萋信美且異矣，猶未可以女之為美，姑以此為美人之贈耳，此男贈女之物也。說者謂男女相贈答，與〈鄭風〉贈以勺藥、〈陳風〉貽我握椒之意同，此固足以發明詩人之本意，然世之儒者例信毛鄭之說，惟歐陽氏斷然不惑，故竊取之，且證以刀筆，祛千載之疑，而彤史之義亦存而不廢，獨不可以此詩之彤管為女史爾。」詳《詩補傳》，頁 10198：24b-10199：26a。歐陽修在解〈靜女〉時批判了毛鄭之說：「〈靜女〉之詩所以為刺也，毛鄭之說皆以為美，既非陳古以刺今，又非思得賢女以配君子，直言衛國有正靜之女，其德可以配人君，考《序》及詩皆無此義，然則既失其大旨，而一篇之內隨事為說，訓解不通者，不足怪也。……彤是色之美者，蓋男女相悅，用此美色之管相遺以通情結好爾。」《詩本義》，卷 3，頁 2a-3b。范處義接受其說，據以批評毛鄭之解，可見其糾正舊說之誤不僅是透過六經史傳、《說文》與一些韻書而已。

⁴⁹分見《詩補傳·篇目》，頁 10147：2b；頁 10149：6b；卷 1，頁 10166：4b；卷 2，頁 10177：1b；卷 2，頁 179：6b；卷 10，頁 10249：2b；卷 12，頁 10265：1b；卷 16，頁 10298：23b；卷 17，頁 10307：6b；卷 17，頁 10315：21b；卷 18，頁 10328：20b；卷 19，頁 10336：4b；卷 21，頁 10361：2b；卷 24，頁 10421：21b；卷 25，頁 10427：5b。

⁵⁰《詩補傳》，卷 4，頁 10205：5a。

⁵¹戴震：「訓故明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明；而我心之所同然者乃因之而明。賢人聖人之理義非它，存乎典章制度者是也。松崖先生之為經也，欲學者事于漢經師之訓故，以博稽三古典章制度，由是推求理義，確有據依。彼歧訓故、理義而二之，是訓故非以明理義，而訓故胡為？理義不存乎典章制度，勢必流入異學曲說而不自知，其亦遠乎先生之教矣。」〈題惠定宇先生授經圖〉，張岱年主編：《戴震全書》（合肥：黃山書社，1995年），第 6 冊，頁 505。

《傳》，不如說他重新作《傳》，⁵²不像孔穎達的《正義》，疏解的對象還得包括《鄭箋》，范處義是連原始《毛傳》都可以擱置在一旁，遑論《鄭箋》？當然更加可以忽略孔氏的《疏》了。我們亦不妨說，范處義在他所處的時代複製了一個毛公，既然他本身已是另一個毛公，又何須理會其他漢唐注疏？所以，范處義並非認為訓詁完全不需重視，而是認為訓詁的功能不宜過度高估，《毛傳》的訓詁已經夠用了，不假他求，要理解詩義，最重要的莫過於接受《詩序》之說，接下來的就僅剩玩味詩文本身這一條途徑而已，在范處義看來，這正是讀《詩》的最佳方法，所以他說：「善讀古人之詩者，當以文義求，不當拘於章句。」⁵³不拘於章句的結果就是，所有的理解關鍵全在個人的主觀意識，其言：「學《詩》者宜以志求之。」⁵⁴這不僅是孟子「以意逆志」的解《詩》路線，⁵⁵也是宋代學者乃至今之學者常使用的方式。這樣的解詩方式，其核心是「以心揆心」，其功用是心理解釋，其主觀條件是解釋者心靈所具有的那種先在的「意」，而其客觀條件則是「同類相似」、「人情不遠」，亦即人與人之間的心理同構，正是聖人與凡人、歷史的人與現實的人的這種心理間同構性，決定了以意逆志的可能。⁵⁶孟子的「以意逆志」說是為了破除春秋時代流行的「斷章取義」、「以辭害志」的讀《詩》法而推出的，這原本是相當合理的讀《詩》之道，然而細加推敲，「以意逆志」的讀《詩》法其實也印證了董仲舒所言「《詩》無達詁」的真實性，世上沒有一位讀者的生活與美感經驗是完全相同的，如此，每一個人都以自己的「意」來「逆」詩人的「志」，所得的結果必然出現分歧的現象，設使「以意逆志」法可以讓詩人本義確認，三百篇的主題早就統一化了，又怎麼直至今日學者

⁵²按：前引范處義「毛氏《詩》謂之《詁訓傳》，故於詁訓則詳，於文義則略」之言，可無疑義。《毛傳》為《毛詩詁訓傳》之簡稱，詁訓、訓詁、訓故，主要是以今語解釋古語，是依經文字句作解釋的，「傳」是闡明經文大義，用在解《詩》，就是推詩人之意以立言的，說詳徐復觀：《中國經學史的基礎》（台北：台灣學生書局，1982年），頁145、胡楚生：《訓詁學大綱》（台北：華正書局，1990年），頁127-129。范處義發現《毛傳》在訓詁上已經完成了應盡的任務，所以他有必要補作文義上的「傳」。

⁵³《詩補傳》，卷19，頁10339：17b。

⁵⁴《詩補傳》，卷1，頁10172：15b。

⁵⁵戰國時代的孟子反對讀《詩》可以斷章取義，他主張採用「以意逆志」法讀《詩》，他的學生咸丘蒙問他「《詩》云：『普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。』而舜既為天子矣，敢問瞽瞍之非臣如何？」孟子的回答是：「是詩也，非是之謂也；勞於王事，而不得養父母也。曰：『此莫非王事，我獨賢勞也。』故說詩者，不以文害辭，不以辭害志；以意逆志，是為得之。如以辭而已矣，〈雲漢〉之詩曰：『周餘黎民，靡有子遺。』信斯言也，是周無遺民也。孝子之至，莫大忽尊親；尊親之至，莫大乎以天下養。為天子父，尊之至也；以天下養，養之至也。《詩》曰：『永言孝思，孝思維則。』此之謂也。《書》曰：『祇載見瞽瞍，夔夔齊栗，瞽瞍亦允若。』是為父不得而子也？」〈萬章上〉第4章，《孟子注疏》（台北：藝文印書館，1976年），頁163。文中所引「普天之下」四句在〈小雅·北山篇〉中，「永言孝思」二句在〈大雅·下武篇〉中。

⁵⁶周光慶，《中國古典解釋學導論》（北京：中華書局，2002年），頁358-359。

范處義《詩補傳》的解經特質及其在《詩經》學史上的存在意義還在爲了各詩的篇旨爭論不休呢！⁵⁷范處義「當以文義求」、「宜以志求之」的讀詩法，當然也會讓讀者讀出了與《詩序》不同的理解，范處義並未明言此時該如何以對，不過，在《詩序》爲最高讀《詩》指導原則之下，相信他要讀者作的不是懷疑《序》說，而是要大家重新以文義求、以志求之。

范處義採取主觀體會的方式解析詩篇，在論述時有時也會流露出理學家之思路與語言，如對〈詩大序〉「正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩」之解釋：

蓋詩原於人心之誠正，無一毫之私偽。……蓋詩本於誠正，故正聲入乎耳，而善端油然動於中。……彼人倫有陷於薄者，聞詩人所陳人倫之懿，必能相率而歸於厚矣。上而感格於君心，……下而感格於庶民……。⁵⁸

這種類似理學說教化的言論在《詩補傳》中不是偶一爲之。又如〈檜風·素冠〉之《序》言「不能三年」，范處義的解釋是：「聖人之言本諸天理，切於人心……，失其本心，是誠可刺也。」⁵⁹言天理人心，這更是理學家常用的語彙了。

關於宋代《詩經》研究者的研究方式與成果，朱子曾提出簡單的說明：

至於本朝劉侍讀（敞）、歐陽公（修）、王丞相（安石）、蘇黃門（轍）、河南程氏（頤）、橫渠張氏（載），始用己意，有所發明。雖其深淺得失有不能同，然自是之後，三百五篇之微詞奧義，乃可得而尋繹，蓋不待講於齊、魯、韓氏之傳，而學者已知《詩》之不專於毛、鄭矣。

60

⁵⁷ 王國維將「以意逆志」與孟子的「知人論世」結合起來加以解釋：「願意逆在我，志在古人，果何修而能使我之所意，不失古人之志乎？此其術，孟子亦言之曰：『誦其詩，讀其書，不知其人可乎！是以論其世也。』是故由其世以知其人，由其人以逆其志，則古詩雖有不能解者寡矣。」〈玉溪生詩年譜會箋·序〉，《王國維全集初編》（台灣：大通書局，1976年），第3冊，卷23，頁1157。他認為「意逆」雖在說詩者，但說詩者在對作品進行解釋時，應貫徹「知人論世」的原則，以避免主觀武斷之弊。在完全不理解詩人的生平、思想與其時代背景的情況下，「以意逆志」的結果將使讀者各執一詞，在逆求詩人之志時若能「知人論世」，的確可以將主觀武斷之弊減到最輕，因此，王國維的說法是有一些意義的，不過，這樣的讀詩法，大約與十九世紀中期到二十世紀初期占統治地位的實證主義美學理論相當，屬於文學讀解理論中的「作者中心論範式」，是一種封閉的、靜態的研究。何況，三百篇的作者絕大多數爲吾人所不知，往往連其創作時代也很難確定，「知人論世」法用在讀《詩》上，其效用恐怕不宜過度高估。

⁵⁸ 《詩補傳》，卷1，頁10167：6a-6b。

⁵⁹ 《詩補傳》，卷13，頁10272：4b。

⁶⁰ 朱熹，〈呂氏家塾讀詩記後序〉，《朱子文集》（台北：德富文教基金會，2000年），第8冊，頁3806。

朱子點出自宋代劉敞以後的許多經學研究者，用「己意」而能有所發明，並且為《詩經》學別開生面，跳脫《毛傳》、《鄭箋》的限制，發掘生成出許多新的意義。⁶¹當然這樣的新義創生所使用的方式往往並無強力的客觀的論證加以支持，而是主觀的判斷與假定。范處義使用的研究方式或者說研經心態事實上與宋代劉敞以後所謂的疑經派經學家並沒有什麼太大的區別，一樣是用「己意」進行對詩文的理解。尤其在需要證據支持的許多論點上，范處義並沒有使用客觀有效的證據加以論述，反倒像是信念上的表達與闡述。與宋代其他經學家不同的是，范處義所有的主觀體悟、玩味，都是在《詩序》、《詩「經」》的拘束之下，也就是說所有主觀意識的探究，並非毫無限制或漫無目的，「聖人之意」就是范處義解詩的限制與目的，所有的理解行為都將為聖人之意所籠罩，不能超出它的範圍，但是從另一個角度來看，這也正是范處義的研究動機與用心之所在。

肆、《詩補傳》在《詩經》學史上的存在意義

著名的英國哲學家柯林伍德（Collingwood, R.G, 1889-1943）提出「一切歷史都是思想史」的觀點，他所謂的「思想」包含歷史人物的主觀意圖、動機、人物所處的客觀環境，以及面臨環境形勢可能應對的實踐推理，另外還有制約人行為的社會、文化因素。⁶²簡單來說，討論歷史事件必須兼重外在性與內在性的兩面看法。外在性是事件的物質條件，內在性是事件中人之思想狀態。⁶³要達到這種要求最主要的方式是研究者針對研究對象之內在性與外在性在心裏進行「重演」（reenact）。⁶⁴

假設「任何理解都是歷史的理解」，⁶⁵那麼，以柯林伍德提出的歷史觀點來考察范處義《詩補傳》在《詩經》學史上的意義，很容易得到具有解釋效力的論述—范處義《詩補傳》尊經信《序》的主要動機是為了對抗宋朝日趨激烈的疑經廢《序》的學術潮流。范處義《詩補傳·序》也為這樣的觀點提出證明：

⁶¹按：朱子之文係為呂祖謙《呂氏家塾讀詩記》而寫，《讀詩記》屬舊派說《詩》之作，朱子讚其「足以息夫同異之爭，而其述作之體，則雖融會貫通，渾然若出於一家之言，而一字之訓，一事之義，亦未嘗不謹其說之所自。」然又謂：「及其斷以己意，雖或超然出於前人意慮之表，而謙讓退託，未嘗敢有輕議前人之意也。……此書所謂『朱氏』者，實熹少時淺陋之說，而伯恭父誤有取焉。……乃略為之說，因并附其所疑者……。」《朱子文集》，第 8 冊，頁 3806-3807。顯見朱子對於典型的舊派之作較無好感。

⁶²柯林伍德（Collingwood, R.G.）著，何兆武、張文杰譯，《歷史的觀念》（The Principle of History）（北京：中國社會科學出版社，1996 年），頁 242-249。

⁶³詳余英時：〈一個人文主義的歷史觀-介紹柯靈烏的歷史哲學〉，《歷史與思想》（聯經出版事業公司，1979 年），頁 223-246。另可參閱何兆武，〈論柯林武德的史學理論〉，《歷史理性批判論集》（北京：清華大學出版社，2001 年），頁 187-235。

⁶⁴柯林伍德（Collingwood, R.G.）著，何兆武、張文杰譯，《歷史的觀念》，頁 215。

⁶⁵李澤厚，《美學四講》（台北：三民書局，1996 年），頁 22。

惟《序》先儒比之《易·繫辭》，謂之〈詩大傳〉。近世諸儒或為小傳、集傳、疏義、注記、論說類解，其名不一。既於詁訓、文義互有得失，其不通者輒欲廢《序》以就己說。學者病之。《補傳》之作以《詩序》為據，兼求諸家之長。⁶⁶

范處義深信《詩序》保留聖人對三百篇的理解，在意義上具有不可動搖的神聖性，⁶⁷宋代經學研究者因對《詩經》的理解錯誤，因此動輒懷疑《詩序》，甚至有廢除《詩序》的意見。范處義顯然對此不以為然，他認為《詩序》還是理解《詩經》的根本依據。范處義在此表明《詩補傳》的一個重要撰述動機或是原則，那就是他要針對疑《序》、廢《序》的主流論調進行反撲，改走絕對尊《序》的研究路線。范處義《詩補傳·序》的自白，成為日後撰寫《詩經》學史的重要依據，多數學者以此推論其意義與價值。如《四庫全書總目》對於《詩補傳》的評價就極具代表性：

……南宋之初，最攻《序》者鄭樵，最尊《序》者則處義矣。考先儒學問，大抵淳實謹嚴，不敢放言高論，宋人學不逮古，而欲以識勝之，遂各以新意說《詩》。其間別抉疏通，亦未嘗無所闡發；而末流所極，至於王柏《詩疑》乃併舉二〈南〉而刪改之。儒者不肯信《傳》，其弊至於誣經，其究乃至於非聖，所由來者漸矣。處義篤信舊文，務求實證，可不謂古之學者歟？⁶⁸

《四庫全書總目》以為在宋代懷疑《經》、《傳》、《序》的風氣中，范處義堅持舊有學術傳統，展現出與眾不同的學術取向。這段評介將范處義《詩補傳》置於疑經廢《序》派的對立面上，並且給予很高的評價。之後的《詩經》學史論著談及《詩補傳》，大致上遵循《四庫全書總目》的講法，以為范處義是為了對抗

⁶⁶ 《詩補傳》，頁 10145：1a-1b。按：徐復觀曾謂〈關雎·詩序〉統論《詩》教的成立，及全部《詩經》的大旨，這是極有系統的一篇文章，在中國文學批評史上佔有非常重要的地位。就文章的風格說，它是屬於先秦儒家傳記的風格。又謂：「《經義考》卷九十九引范處義一段話中有謂『先儒有知其說者，謂〈繫辭〉為〈易大傳〉，《詩序》為〈詩大傳〉，這是很有意義的觀點。』」《中國經學史的基礎》，頁 156。不過，范處義所引「先儒」之論，是認為全體《詩序》可稱為〈詩大傳〉的，不僅是〈關雎序〉而已。

⁶⁷ 嚴正，「《詩經》哲學研究主要可以從兩個方面來研討：一是《詩經》本身所蘊含的哲學思想，一是《詩經》在社會現實中所發揮的哲學功能和作用。」《五經哲學及其文化學的闡釋》（濟南：齊魯書社，2001年），頁 127。顯然，在范處義看來，《詩序》不僅能理解《詩經》本身所蘊含的哲學思想，對於《詩經》在社會現實中可以發揮的哲學功能和作用也能有直接推動的幫助。

⁶⁸ 《四庫全書總目》，第 1 冊，頁 337-338。

當時的疑經風潮，而刻意站在尊《序》立場，⁶⁹學者大致上泛泛地評介《詩補傳》內容平實有徵，⁷⁰很難有較新穎或者較為深入的論述。

這樣的見解有可能讓我們形成一種浮面的印象，以為宋代的新派說《詩》者是進步的，走在時代尖端的，范處義的《詩補傳》相對於宋代疑經廢《序》的著作來說，其研究心態與取向則為保守的、落伍的，因此其價值與影響不高。目前可見的《詩經》學史之論著都對宋代的疑經思潮詳加介述，卻忽略了范處義或對《詩補傳》僅以箋箋數語帶過，由此中篇幅的巨大落差，可以證明以上的想法並非純屬多餘之疑慮。試想，范處義毫無證據地提出《詩序》曾經聖人之手、絕對存有聖人之意的論述，彷彿無視學術進程與發展，固執地據守陳舊的觀念，這等於是說范處義幾乎排除了魏晉、唐、宋以來《詩經》學研究的成績，而只停留在漢朝初年與毛公《毛詩故訓傳》同一研究水平，就學術研究的歷史積累的角度來看，是否難免被視為一種落伍的表徵？令人訝異的是范處義並非是鄉野荒村的寒儒學究，而是躋身於高階知識份子的進士，一個在中央任職的高級官員。我們很難想像一個具有高度認知能力的知識份子會自絕於當時的學術潮流之外，⁷¹而提出極端復古的主張。其用心除了《詩補傳》刻意採取這種立場以對抗疑經思潮的觀點之外，我們似乎很難找到其他的或更好的理由。這一點應該就是歷來對范處義的評價基點。

⁶⁹戴維：「（《詩序》）破的過程，大約相當於南宋早期，即呂祖謙《讀詩記》、朱熹《詩集傳》產生之前的三四十年間。……尊《序》派則主要有范處義、程大昌諸人。……尊《序》派范處義著《詩補傳》三十卷，嚴守毛義。」《詩經研究史》（長沙：湖南教育出版社，2001年），第6章，〈宋代《詩經》研究〉，頁313。洪湛侯：「本書（《詩補傳》）正文，按《毛詩》編次，詩題之下，皆錄有《詩序》，每章之下，都有說解，以闡述《序》意為宗旨。是典型的宗《序》之作。其書雖未明詆鄭樵，然所論隱約之間固有所指。」《詩經學史》（北京：中華書局，2002年），上冊，第3章，〈關於反序存序論爭〉，頁330-331。郝桂敏：「范處義《詩補傳》闡釋詩義一尊《詩序》，注解詞語多采漢學舊說，也偶出己意。在南宋以己意解詩風氣日熾的情況下，偶出己說是很正常的，但范氏在解說中是絕不違背《詩序》說。他遵循《詩序》的態度和作法，雖然有些僵硬和呆板，卻避免了廢序派走得太過火，於宋代學風有糾正偏頗的作用。」《宋代詩經文獻研究》（北京：中國社會科學出版社，2006年），第2章，〈宋代詩經學的經學闡釋（上）〉，頁46。

⁷⁰林葉連：「范氏之作，淳實嚴謹，尊崇《詩序》，與鄭樵廢《序》之論迥異。至其引據偽書《孔叢子》，信《序》太過，必以為尼山之筆，是其瑕疵。」《中國歷代詩經學》（台北：臺灣學生書局，1993年），第7章，〈宋朝詩經學〉，頁254。馮浩菲：「（《詩補傳》）所解大抵合於漢唐舊訓，平實有徵，而且簡潔明快。惟篤信《詩序》，至於以為尼山筆削，引《孔叢子》為據，不知其係偽書，矯枉過正，《四庫全書提要》已經指明。」〈（逸齋）詩補傳提要〉，夏傳才、董治安主編：《詩經要籍提要》（北京：學苑出版社，2003年），頁69-70。

⁷¹周蕾（Rey Chow, 1957-）曾說：「現代中國人知道自己不能墨守一個靜止不動的傳統而生存下去。」周蕾（Rey Chow）著，董之林等譯，《婦女與中國現代性：東西之間閱讀記》（台北：麥田出版公司，1999年），頁63。我們若把此語中的「現代中國人」易為「宋代學者」，也絕對可通。相關資料可參屈萬里，〈宋人疑經的風氣〉《書齋論學集》（台北：開明書局，1980年），頁237-244。姚瀛艇，〈疑古惑經之風氣與經學的演變〉，《宋代文化史》（開封：河南大學出版社，1999年），頁135-178。

詮釋學者本來就認為任何存在都受到它所在時空歷史條件的限制，以柯林伍德重視作者與文本的內在性與外在性，進行范處義的思想考察研究，的確可以得到有效的解釋，尤其在《詩經》學史上強調歷史演變過程關係的論述中，這樣的解釋看來相當合理。然而必須指出，《四庫提要》等文獻對於《詩補傳》的評論雖然是對的，但仍嫌不夠全面。我們現在對於范處義的生平與當時的《詩經》學研究概況，特別是學者之間的往來交遊方面，所知都屬有限，因此對於柯林伍德所強調對研究對象的「重演」，能掌握的訊息自然就不夠充分。即使我們希望重新體驗和再次認識《詩補傳》所自產生的意識、生活和歷史時期，也將因文獻的不足而感到力有未逮。⁷²在這樣的情況下，或許我們還可以採取另外一個角度、尋求另外一個理論來為范處義的《詩補傳》進行較為完整的理解。

解析符號學是法國學者茱利亞·克里斯蒂娃（Julia Kristeva, 1941-）在符號學的大範圍之下提出的一種批評方法，解析符號學反對把文本作為靜態的符號系統來研究，它視文本為一種超語言（translinguistic）的程式，一種動態的生產過程，文本是在語言中被激發產生的歷史記憶，是一種複雜的實踐活動，文本的構造與其歷史、文化、社會變化緊密相關。⁷³ 克里斯蒂娃又提出互文性（intertextuality）的理論，強調任何文本無法獨立產生，其意義是在與其他文本交互參照、交互指涉的過程中產生的，所以任何文本都是一種互文。因此可以說任何文本都是其他文本的重新組織、吸收與改編。⁷⁴ 在她看來，文本與語言的關係是一種（破壞—建立型的）再分配關係，人們可以更好地通過邏輯類型而非語言手段來解讀文本，其次，文本是眾多文本的排列和置換，具有一種互文性。⁷⁵ 互文性理論的真正成形期要追溯到法國文論家羅蘭·巴特（Roland Barthes, 1915-1980），1966年克里斯蒂娃以博士班研究生身份在巴特的研討班上第一次提出互文性概念以來，巴特便成為這個概念的熱情宣傳者與積極闡釋者。⁷⁶ 巴特提出「作者已死」的概念，進一步取消主體在文本的作用，於是互文性在一切文本之中平面地展開。⁷⁷ 在這種前提之下，文本的時間性或者說歷史性也因此被取消。

如果所有的文本的意義在於互相的關涉，由其交互關係產生意義，那麼藉用互文性的觀念來觀察范處義《詩補傳》或許能對其在《詩經》學史的定位可以有

⁷² 依施萊爾馬赫（F.E.D. Schleiermacher, 1768-1834）之見，文本是作者的思想、生活的表現和歷史時期的表現，因而理解等同於重新體驗和再次認識文本所自產生的意識、生活和歷史時期。詳洪漢鼎：《詮釋學史》（台北：桂冠圖書公司，2002年），頁317。

⁷³ 羅婷，〈克里斯多娃〉（台北：生智文化事業公司，2002年），頁52-53。

⁷⁴ Julia Kristeva, "Word, Dialogue and Novel," in Toril Moi ed., *The Kristeva Reader*, (Oxford: Blackwell Publisher Ltd., 1986), p.36.

⁷⁵ 王瑾，〈互文性〉（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁35。

⁷⁶ 王瑾，前揭書，頁48-49。

⁷⁷ Roland Barthes, *Image-Music-Text*, (New York: Hill and Wang, 1997), pp.146-147.

更清晰的概念。若將所有的《詩經》學研究著作置於同一平面上，而暫時略去作者、時代環境等外緣因素，則《詩補傳》的定位該是平面上極端遵守《詩經》傳統性的一方。《詩補傳》強調經學的神聖性，這並不算特殊。因為理論上清代以前的經學研究，大致都承認經典具有神聖性，較大的爭執點是在研究方式的取決上，或者是說研究的立場上。⁷⁸

《詩補傳》堅持孔子曾經對《詩經》做過刪削的工作，另一方面也認為《詩序》保留聖人之意，表面上看來是希望以此確定《詩經》的神聖性，但是實際上《詩補傳》所展現的是對傳統學術的護衛，一種自漢代以來即樹立的《詩經》研究傳統。顯而易見的是《詩補傳》對《詩序》的堅持，超乎許多《詩經》研究著作中擁護《詩序》的意見。⁷⁹尤其是《詩補傳》提出《詩序》具有不可廢的神聖性的證據，幾乎可以說毫無實證效力，但是卻展現出強大的信念與毫不妥協的立場。與其他《詩經》學著作相比，《詩補傳》所展現出的堅守《詩序》與懷疑《詩序》甚至是廢除《詩序》的研究取向雖然大相逕庭，但是研究信念的強大程度幾乎是毫無二致。

范處義相信《詩序》能發掘《詩經》中存有的聖人教化意義，所以對於詩旨的詮釋，他可以不需費心，於是，他把精神放在《毛傳》的補充上，毛公的訓釋重訓詁、輕文義，所以他願意補述以助讀者的玩味詩文，這使我們覺得他是認為鄭玄的《箋》達不到理解聖人意旨的目標，或者說嫌《鄭箋》無助於讀者的探索聖人之意。《鄭箋》已經不在范處義的信任之列，晚出的《正義》更不待言。由此可知，《毛傳》成了范處義《詩補傳》的互文本，我們在為《詩補傳》尋找其在《詩經》學史上的定位時，須知此書的成功與否就取決於其互文性，或者說取決於他對於前文本（pre-text）的模仿。⁸⁰亦即，那些肯定《毛傳》成績的研究者，⁸¹若其對於范處義這本幾乎等同「新《毛傳》」的守舊著作也可以肯定，那麼我

⁷⁸張政偉：「理論上中國經典都具有神聖的寓意，這種神聖性來自於聖賢之人對於經典的述作刪削。……關鍵在於『聖者的原意』該用什麼方式尋求。」《清代漢宋學與今文經學的發展新論》（花蓮：國立東華大學中國語文學系博士論文，2005年），頁218。

⁷⁹如歐陽修僅敢相信《詩序》得聖人之旨者頗多，不敢全部接受《詩序》之說，蘇轍解《詩》僅保留《詩序》首句，後來的嚴粲《詩緝》作為宋代《詩經》學收山之作，其研究路線雖屬舊派，固然主張《詩序》出自國史之手，但也不敢支持〈後序〉。

⁸⁰根據互文性理論，任何文本都是引語的鑲嵌品構成的，任何文本都是對另一文本的吸收和改編。這裡的「另一文本」也就是所謂的互文本，可用來指涉歷時層面的前人或後人的文學作品，也可指共時層面上的社會歷史文本，而吸收和改編可以在文本中通過戲擬、引用、拼點等互文寫作手法來加以確立，也可以在文本閱讀過程中通過發揮讀者的主觀能動性獲通過研究者的實證分析、互文閱讀等得以實現。詳王瑾：《互文性》，頁1-4。

⁸¹例如黃永武就認為《毛傳》是最科學、最可靠、最嚴謹的，他強調研究《詩經》必讀《毛傳》，理由有十：「《毛傳》與孔門思想最契合」、「《毛傳》的解釋，最切合古代的禮制」、「《毛傳》的訓詁，不斷地獲得實物的證驗」、「《毛傳》絕無怪誕的說，最平實可信」、「《毛傳》與《左傳》時時相合，史證具在」、「《毛傳》〈小序〉是最古的訓詁書，最接近賦詩的年代」、「《毛傳》與〈小序〉應合無間，絕非無本之學」、「《毛傳》與荀子之學並出於子夏，每可

范處義《詩補傳》的解經特質及其在《詩經》學史上的存在意義

們就必須在《詩經》學史上讓出一個合理的位置給《詩補傳》。至於范處義徹底相信《詩序》，是否掉入「《詩序》出自聖人」的迷思中，那應該不是我們判斷其書的價值時所要考慮的，蓋《詩序》是特殊時代下的特殊產品，其產生自有特定的歷史意義存在，范處義以《序》說為真，那是他對《詩經》詮釋成果的選擇，亦不足為奇，⁸²當然，距離漢代已經那麼遙遠，他還樂意將《詩經》與《詩序》視為不可分割的整體，引來保守之譏自然也是無法避免的。

不過，若以研究心態來說，《詩補傳》與新派的研究著作相比，其實並沒有太大的差別。就宋代這些極端的擁護與反對《詩序》的著作來看，取得有效的證據或嚴謹的推論並不是他們在乎的重點，其立場與信念的展示才令人印象深刻。新舊兩派是有強烈的爭執點的，但關鍵不在於懷疑《詩經》的神聖性或是價值（這種懷疑要到民國以後才開始真正開展），而在於究竟是該相信傳統還是懷疑傳統才能真正取得經典中蘊含的原始神聖意義。顯然《詩補傳》採取的是捍衛傳統《詩經》學的研究方法與觀點，他極端地推尊《詩序》，以《序》衛經而無論證據，展示出的是對於西漢《毛詩》學研究傳統的擁護與堅守。在他看來，所謂傳統只到《毛傳》為止，這也是的道理可尋的，畢竟鄭玄為《詩》作《箋》，已經使用了今文家（特別是《韓詩》）之說。⁸³在《詩序》被他納為傳統《詩經》學架構之情況下，筆者推測范處義也深知《詩序》的解說並非完美無瑕，但是其作為傳

互證」、「《毛傳》與《爾雅》相異處，往往《毛傳》正確」、「《毛傳》資料最完整，能自成體系」。詳黃永武，〈怎樣研讀詩經〉，中華民國孔孟學會主編：《詩經研究論集》（台北：黎明文化事業公司，1981年），頁19-33。

⁸²晚期的海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）認為，存在如此存在著，乃是基於它對特定文化、歷史的理解。因此，問題的關鍵不是什麼東西是「真」的，而是什麼東西被理解為「真」的、被「信以為真」的，只有被「信以為真」的東西才構成現實的存在。正是這種在不同歷史時期的特定文化被「信以為真」的東西中，展示了特定存在的歷史性和現實性。詳潘德榮，〈詮釋學導論〉（台北：五南圖書出版公司，1999年）。筆者以為海德格之言可以借來解釋《詩序》的存在價值。

⁸³鄭玄箋《詩》宗毛為主，而亦不盡從之，其間與毛不同者，多本三家說，三家《詩》中，清儒馬瑞辰以為《鄭箋》多本《韓詩》，其言曰：「鄭君箋《詩》，自云：『宗毛為主，其間有與毛不同者，多本三家《詩》。』以今考之，其本於《韓詩》者尤夥。如〈君子偕老〉詩：『邦之媛也。』《箋》云：『邦人所依倚以為援助也。』與《韓詩》『媛』作『援』、訓為助合。〈鶉之奔奔〉詩，《箋》云：『奔奔、疆疆，居有長匹、行則相隨之貌。』與《韓詩》云：『奔奔、疆疆，乘匹之貌』合。〈相鼠〉詩：『人而無止。』《箋》云：『止，容止。』與《韓詩》『止，節也，無禮節也』合。〈揚之水〉詩：『彼其之子。』《箋》云：『其或作記，或作己。』與《韓詩外傳》引詩『彼己之子』合。〈子衿〉詩：『子寧不嗣音？』《箋》云：『嗣，續也。女曾不傳聲問我。』與《韓詩》『嗣』作『貽』，云：『貽，寄也，曾不寄問也。』合。……蓋鄭君先從張恭祖受《韓詩》，故其箋《詩》多本《韓詩》之說。使《韓詩》具存，其可考者當不第此。亦有《韓詩》不存，而可知其說本《韓詩》者，如〈斯干〉詩：『君子攸芋。』《箋》云：『芋當作幘。幘，覆也。』與鄭注〈大司徒〉『燧宮室』，謂『約椽攻堅，風雨攸除，各有攸字』，義同。宇亦覆也。〈有瞽〉詩：『應田縣鼓』同。其說皆本《韓詩》，蓋鄭君注《禮》多本《韓詩》，是知箋《詩》與《禮注》同者，亦《韓詩》也。〈漸漸之石〉詩：『山川悠遠，維其勞矣。』《箋》云：『其道里長遠，邦域又勞勞廣闊，言不可卒服。』《正義》謂勞勞當從遼遠之遼，與劉向〈九歎〉『山脩遠其遼遠兮』同；劉向所述多《韓詩》，是知《箋》與劉向同者，亦《韓詩》也。」詳《毛詩傳箋通釋》（北京：中華書局，1989年），頁20-23。

統的象徵意義，遠高於所揭示的說解內容，《詩補傳》所發揚的就是這種傳統，而三百篇的神聖性也於斯開展。由於這層意義與歷史元素無涉，因此可視為《詩經》學本體上的意義所在。

如果有學者表示，宋代新派學者視《詩經》為文學作品，舊派學者仍然以三百篇為經書，那就是一種誤解，就以被視為反《序》派的巨擘的朱熹來說，他何曾真的以《詩經》為文學佳構？又何曾不以《詩》說教？朱子這些被目為新派的說《詩》者，只是不認為透過《詩序》、《毛傳》來理解《詩經》是合理的途徑而已。他們也不敢輕易推翻三百篇之為神聖經典的共識，只是認為《毛傳》的解釋未必都是正確的，且聖人之手並未延伸到《詩序》來，所以他們要另闢蹊徑說《詩》。⁸⁴

不容否認的是，范處義確實是有意採取擁護傳統立場以對抗疑經思潮的新觀點的，不過，他未必跟多數新派說《詩》者站在對立面上，事實上，所有視三百篇為經典的研究者，我們不妨認為他們其實在研究《詩經》的立場上都屬於同一方，差別在於對傳統《詩經》學的界定與接受程度而已。⁸⁵

伍、結語

范處義《詩補傳》堅持孔子曾經對《詩經》進行刪削工作，並且強調《詩序》亦保留聖人意志，具有不可磨滅的神聖意涵。因此《詩補傳》的論述完全以《詩序》為依據，凡是其他有異於《詩序》解釋的說法，一概駁斥。《詩補傳》的立場迥異於宋代疑經廢《序》的思潮，但其所展現出來的研究方式，卻仍然是宋學擅長的體悟感想，並沒有提出積極有效的證據，或是以嚴謹的思辨來支持其對《詩序》的絕對擁護。雖然范處義也提出了一些理由來自圓其說，但其論調僅是他自己認定的邏輯上的先驗之必然，說服力顯得不夠，在新派《詩經》學著作一一出爐之際，范處義若想力挽狂瀾，以《詩補傳》吸引新派的研究者回歸西漢傳統，終將以失望收場。當然，我們還是得說，身處在反《序》潮流洶湧的宋代，范處義選擇了向《序》說靠攏，這也不失為一種知識勇氣的展現。⁸⁶

⁸⁴ 詳拙著，《朱子詩經學新探》（台北：五南圖書出版公司，2002年），頁119-182。

⁸⁵ 比對《詩補傳》與宋代《詩經》學新派著作，我們可以發現兩者對於傳統的尊重心態是相似的，唯一的差別是范處義把《詩序》也納入不可懷疑的傳統中。新舊兩派的重視傳統，正符現代某些詮釋學者的觀點：文化研究必須注重內在「意義」的尋求，在人文研究的領域中，「傳統」正是內在理解的關鍵所在。詳余英時，《猶記風吹水上鱗》（台北：三民書局，1995年），頁45。本著此一論見，筆者要說，民國以來，諸多不認為三百篇為神聖經典，力主恢復《詩經》的文學面目者，他們才是真正瓦解傳統《詩經》學的新派人物。

⁸⁶ 依照傅科（Michel Foucault, 1926-1984）之見，「有了『權力』，知識便權力化（實踐化、制度化、政治化）了，打上了深深的權力烙印；有了『權力』的介入，知識必須同權力相結合，於是，研究權力知識就有了可能。權力知識即是政治知識或暴力知識；它也是權力真理或政治真理，因此，真理就是權力」。于奇智，《傅科》（台北：東大圖書公司，1999年），頁154。

本文細審范處義《詩補傳》的解經特質，並且借用兩種西方理論，透過不同的向度觀察、解釋范處義《詩補傳》在《詩經》學史上的存在意義。筆者認為，在《詩經》學史上，《詩補傳》固然是針對宋代以來的疑經思潮而發，其堅持《詩序》的立場，也可與當時興起的廢《序》論點作一對比，但就「互文性」的角度來看，范處義採取的極端尊《序》立場，與其說是要刻意與新派著作或廢《序》的言論對抗，毋寧說是一種對學術傳統的捍衛與堅持。新派學者絕大多數也同意《詩經》的神聖性，但反對《詩序》可以確知聖人之意，范處義則認為《詩序》與經文本身同樣都有聖人的參與，聖人深意就在《詩序》中，這是《詩經》學者中尊《序》派的一種範型，甚至，就其對《詩序》的忠誠度而言，《詩補傳》可以說已經超越了所謂「尊《序》」的層次，而成爲典型的「守《序》」派著作了。

87

這樣的權力哲學告訴我們，知識是權力的建構與再現，並非真理，不過，若拿該論點來檢視漢代的經學史，則此一理論不能完全適用。因為，兩漢時代的博士官幾乎爲今文經學家所壟斷，漢朝的今文經學家確實掌握了知識的解釋權，三百篇的微旨大義照理也可以因而定於一尊，然而今文《詩》又分齊、魯、韓三家，三家各有支持者，不僅對詩篇的理解有異，連手中的版本都不相同，當時又有許多學者讀經不在求取功名利祿，他們紛紛加入了古文學派的行列，使得兩漢的《詩》說始終沒有出現所謂最權威的解釋。這是漢朝推廣經學的一個相當成功的地方，我們不能僅以固執門戶之見來批評當時的師法家法觀念。時至宋代，《毛詩序》的解釋不能再代表權力的展現，就以科舉制度來說，宋朝貢舉諸科中以進士科爲獨盛，原先考的是詩、賦、論各一首，策五道，帖《論語》十帖，對《春秋》或《禮記》墨義十條。明經科、明法科、學究科（考試內容包含《毛詩》對墨義五十條）……等不爲世人所重，有宋一代的人才，多出自進士科。王安石變法之後，以經義詩賦試進士，終宋之世，少有變更。若宋之制舉，行罷無常，真宗增科爲六，有賢良方正、博通宏典、才識兼茂……等，所試重策論，南渡以後，雖復行之，而應試者極少。詳《宋史·藝文志》，《宋史》，第2冊，《正史全文標校讀本》（台北：鼎文書局，1979年），頁988。鄧嗣禹，《中國考試制度史》（台北：台灣學生書局，1982年），頁135-136。大致而言，除了南宋無法避免對特權階級的優待而導致公正性的破壞之外，兩宋科舉公平擇優的原則，學者多抱持肯定的態度，前者可參賈至揚（John Chaffee）：《宋代科舉》（台北：東大圖書公司，1995年），頁143-175。後者如李新達云：「范仲淹、王安石等人的改革，廢除了帖經墨義，祇試經義，從而促使士人解放思想，不專記誦，講求理解。對王安石的《三經新義》有所不滿，亦可另立新說，展開爭鳴，這就促進了經學研究的發展。」《中國科舉制度史》（台北：文津出版社，1995年），頁184。在這樣的環境之下，研讀《詩經》向《詩序》傾靠，已無政治上與利祿上的考量可言，且很容易就被貼上保守落伍的標籤，此所以筆者言范處義選擇了向《序》說靠攏，只是知識上的認同，也是尊重傳統學術的表態，不失爲一種知識勇氣的顯示。

⁸⁷ 檢視宋儒對於《詩序》的接受程度，大致可以分爲尊《序》、守《序》、反《序》等不同的態度，凡是認爲「《詩序》曾經聖人之手」者，必然就是守《序》者，而「《詩序》曾經聖人之手」這樣的命題在宋代雖然不合學術潮流，但蒯因（Willard Van Orman Quine, 1908-2000）曾經指出，沒有任何命題可以獨立於經驗之外而被判斷爲真實，一項命題的意義，僅有在該命題所歸屬的「信念網」中才能確定。詳陳波，《蒯因》（台北：東大圖書公司，1994年），頁82-95。就此一角度而言，我們相信范處義的《詩補傳》在宋代與後來依然可以得到一些讀者的支持，因為，這樣信念網永遠都有人存在其間。

參考文獻

中文資料

- 《二程集》，北京：中華書局，1981 年。
- 《文選》，台北：華正書局，1991 年。
- 《毛詩正義》，台北：藝文印書館，1976 年。
- 《四庫全書總目》，台北：藝文印書館，1974 年。
- 《孝經正義》，台北：藝文印書館，1976 年。
- 《宋史》，《正史全文標校讀本》本，台北：鼎文書局，1979 年。
- 《孟子注疏》，台北：藝文印書館，1976 年，頁 163。
- 《尚書正義》，台北：藝文印書館，1976 年。
- 《春秋公羊傳注疏》，台北：藝文印書館，1976 年。
- 《春秋左傳正義》，台北：藝文印書館，1976 年。
- 《國語》，台北：里仁書局，1981 年。
- 《論語注疏》，台北：藝文印書館，1976 年。
- 《禮記正義》，台北：藝文印書館，1976 年。
- 于奇智，《傳科》，台北：東大圖書公司，1999 年。
- 中華民國孔孟學會主編，《詩經研究論集》，台北：黎明文化事業公司，1981 年。
- 王先謙，《釋名疏證補》，台北：台灣商務印書館，1968 年。
- 王國維，《王國維全集初編》，台灣：大通書局，1976 年。
- 王得臣，《塵史》，《叢書集成續編》本，台北：新文豐圖書公司，1989 年。
- 王 瑾，《互文性》，桂林：廣西師範大學出版社，2005 年。
- 司馬遷，《史記》，台北：啓業書局，1977 年。
- 皮錫瑞，《經學通論》，北京：中華書局，2003 年。
- 朱睦㮮，《授經圖》，台北，台灣商務印書館，1978 年。
- 朱熹，《朱子文集》，台北：德富文教基金會，2000 年。
- 朱彝尊，《經義考》，北京：中華書局，1998 年。
- 何兆武，《歷史理性批判論集》，北京：清華大學出版社，2001 年。
- 余英時，《猶記風吹水上鱗》，台北：三民書局，1995 年。
- 余英時，《歷史與思想》，台北：聯經出版事業公司，1979 年。
- 李家樹，《詩經的歷史公案》，台北：大安出版社，1990 年。
- 李新達，《中國科舉制度史》，台北：文津出版社，1995 年。。。

- 李澤厚，《美學四講》，台北：三民書局，1996年。
- 車行健，《詩本義析論》，台北：里仁書局，2002年。
- 周光慶，《中國古典解釋學導論》，北京：中華書局，2002年。
- 周 蕾 (Rey Chow) 著，董之林等譯，《婦女與中國現代性：東西之間閱讀記》，台北：麥田出版公司，1999年。
- 屈萬里，《書傭論學集》，台北：開明書局，1980年。
- 林葉連，《中國歷代詩經學》，台北：臺灣學生書局，1993年。
- 林慶彰：〈《毛詩序》在《詩經》解釋傳統的地位〉，《經學今詮續編》，瀋陽：遼寧教育出版社，2001年10月，頁92—118。
- 林慶彰編：《詩經研究論集》(二)，台北：學生書局1987年。
- 姚瀛艇，《宋代文化史》，開封：河南大學出版社，1999年。
- 柯林伍德 (Collingwood, R.G.) 著，何兆武、張文杰譯：《歷史的觀念》(The Principle of History)，北京：中國社會科學出版社，1996年。
- 洪湛侯，《詩經學史》，北京：中華書局，2002年。
- 洪漢鼎，《詮釋學史》，台北：桂冠圖書公司，2002年。
- 胡楚生，《訓詁學大綱》，台北：華正書局，1990年。
- 胡樸安，《詩經學》，台北：台灣商務印書館，1988年。
- 范處義，《詩補傳》，《通志堂經解》本，台北：漢京文化事業公司，1980年。
- 夏傳才、董治安主編，《詩經要籍提要》，北京：學苑出版社，2003年。
- 夏傳才：《詩經研究史概要》，台北：萬卷樓圖書公司，1993年。
- 徐復觀，《中國經學史的基礎》，台北：台灣學生書局，1982年。
- 班 固，《漢書》，台北：洪氏出版社，1975年。
- 郝桂敏，《宋代詩經文獻研究》，北京：中國社會科學出版社，2006年。
- 馬瑞辰，《毛詩傳箋通釋》，北京：中華書局，1989年。
- 張岱年主編，《戴震全書》，合肥：黃山書社，1995年。
- 張政偉，《清代漢宋學與今文經學的發展新論》，花蓮：國立東華大學中國語文學系博士論文，2005年。
- 張華著，范寧校證，《博物志校證》，臺北：明文書局，1981年。
- 陳 波，《蒯因》，台北：東大圖書公司，1994年。
- 陸德明，《經典釋文》，台北：學海出版社，1988年。
- 程元敏，《詩序新考》，台北：五南圖書出版公司，2005年。
- 黃宗羲，《宋元學案》，台北：河洛圖書出版社，1975年。
- 黃忠慎，《朱子詩經學新探》，台北：五南圖書出版公司，2002年。
- 黃忠慎，《宋代詩經學》，台北：國立政治大學博士論文，1974年。
- 賈至揚 (John Chaffee)，《宋代科舉》，台北：東大圖書公司，1995年。
- 劉毓慶，《歷代詩經著述考》，北京：中華書局，2002年。

- 劉 勰著，王利器校注：《文心雕龍校證》，台北：明文書局，1982 年。
- 歐陽修，《詩本義》，《四庫全書》本，台北：台灣商務印書館，1983 年。
- 潘德榮，《詮釋學導論》，台北：五南圖書出版公司，1999 年。
- 鄭玄注，清·嚴可均輯，《孝經鄭氏注》，臺北：藝文印書館，1970 年。
- 鄧嗣禹，《中國考試制度史》，台北：台灣學生書局，1982 年。
- 錢 穆，《中國文化叢談》，台北：蘭臺出版社，2001 年。
- 戴 維，《詩經研究史》，長沙：湖南教育出版社，2001 年。
- 韓高年：《禮俗儀式與先秦詩歌演變》，北京：中華書局，2006 年。
- 簡澤峰，《胡承珙毛詩後箋析論》，埔里：暨南國際大學中國語文學所碩士論文，2001 年。
- 魏 源，《詩古微》，《皇清經解毛詩類彙編》本，台北：藝文印書館，1986 年。
- 羅 婷，《克里斯多娃》，台北：生智文化事業公司，2002 年。
- 嚴 正，《五經哲學及其文化學的闡釋》，濟南：齊魯書社，2001 年。
- 龔 橙，《詩本誼》，《半厂叢書》本，《叢書集成續編》，台北：新文豐出版公司，1989 年。

英文資料

- Julia Kristeva., “Word, Dialogue and Novel,” in Toril, Moi ed., *The Kristeva Reader*, Oxford: Blackwell Publisher Ltd., 1986.
- Roland Barthes., “Image-Music-Text,” New York: Hill and Wang, 1997.

The Characteristic of Fan Chu-Yi's Interpretation of *Poems* in his *A Complement to Poems* and his Significance in the Study of *Poems*

*Chung-Sheng Huang**

Abstract

The scholars in the Song Dynasty who researched *Poems* argued intensely over the value of *Prologues to Poems*. These scholars were then divided into two scholars—New and Old. Fan Chu-Yi, an extremist of the Old School, completely believes Sih Ma-Cian's saying of Confucius' deletion of many poems in *Poems*. He thinks that Confucius' deletion must embody profound significance of praise and criticism, and he absolutely respects *Prologues*. He also thinks that Confucius wrote "Great Prologue," whose importance would be like that of "Wun Yan" to *The Book of Changes*, and that Confucius even involved in the creation of the whole work of *Prologues*. Therefore, he thinks that there is no other way to understand *Poems* without reading *Prologues*. In *A Complement to Poems*, Fan intends to supply more information to complete the work of Mao Kung, who annotated and interpreted *Poems* under the influence of Confucius and, thus, was often labeled as being out of date. This effort has also made his significance in the study of *Poems* neglected. In fact, according to the development of history, the motivation of Fan's admiration of *Poems* and *Prologues* shown in his work was resist the intense academic trend of doubting

* Professor, Department of Chinese Literature, National Changhua University of Education.

Poems and abolishing *Prologues* in the hope of protecting the academic convention, a traditional research on *Poems* since the Han dynasty. However, in terms of intertextuality, Fan might not be an opponent of the scholars of the New School. According to this research, all the researcher of *Poems*, who regard *Poems* as a work of classical literature, stand on the same side, and the only difference lies in their different definition and degrees of acceptability of *Poems*.

Keywords: Fan Chu-Yi, *A Complement to Poems*, Confucius, *Prologues to Poems*, *Mao's Annotation and interpretation of Poems*