

# 以詩解《詩》

## ——《管錐編·毛詩正義》的 詮釋立場、實踐與意義

賴位政

### 摘要

本文自「走出經學中心」的學術史進路切入錢鍾書《管錐編·毛詩正義》，揭橈錢氏從「以經解經」到「以詩解《詩》」的經典重構命題。整合地評述其藉溯本六義而形成「《詩》之為詩」的文本觀，以「詩藝」解《詩》的詮釋策略，以及辨析「含蓄—寄託」、「取足於己—別求外物」而高舉的「尊本文，首含蓄」之詮釋實踐。從而澄清看似零碎的札記，其實隱含如何在經學衰落時代藉文學重新昂揚《詩經》之經典地位的學術使命，並以「考史—說教—談藝」為框架，指出其有別於考證家與經學家的獨特《詩經》詮釋史定位。

關鍵詞：《詩經》、錢鍾書、《管錐編》、詮釋學

---

2017/7/18 收稿，2018/3/28 審查通過，2018/7/29 修訂稿收件。

\* 本文曾蒙車行健教授、劉德明教授、陳逢源教授、廖棟樑教授與曾守正教授指教，並蒙審查人惠賜寶貴建議，無任感禱。

\*\* 賴位政現為國立政治大學中國文學系博士。

DOI:10.30407/BDCL.201812\_(30).0006

**Interpretation of *the Book of Songs (Shijing)*  
with Poetics: the Hermeneutical Standpoint,  
Practice and Significance  
of Qian Zhongshu's *Limited Views*:  
*The Rectified Interpretation of Mao's Book of Songs***

Lai Wei-jheng

Abstract

To fully understand Qian Zhongshu's *Limited Views: The Rectified Interpretation of Mao's Book of Songs* ("Limited Views"), this paper deviates from the traditional Classics-centric approach, in order to demonstrate how Qian Zhongshu accomplished the reconstruction of the Classics, going from the "interpretation of *the Book of Songs* with the Classics" (yi jing jie jing 以經解經) to the "interpretation of *the Book of Songs* with poetics" (yi shi jie Shi 以詩解《詩》). This paper comprehensively reviews Qian Zhongshu's interpretive strategies about *the Book of Songs*, including "consideration of *the Book of Songs* as a normal collection of poems" (*Shi zhi wei shi* 《詩》之為詩) by tracing back to 'the six principles' (liuyi 六義) and "interpretation *the Book of Songs* by referencing the 'Arts of Poetry' (shiyi 詩藝)." Qian Zhongshu's hermeneutical practice also includes the distinction between "implicitness" (hanxu 含蓄) and "affective image and inner sustenance," (xingji 興寄) between "only relying on the texts" (qu zu yu ji 取足於己) and "drawing from outside the texts" (bie qiu wai wu 別求外物), so as to "respect the texts yet still put the primary focus on 'implicitness'." The contribution of this paper is that it makes sense of the

---

\* Ph.D., Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

seemingly fragmentary notes in Qian Zhongshu's *Limited Views*. More importantly, this paper intends to re-establish the status of *the Book of Songs* as a classic from the perspective of literature, in the era of decline of “the studies of Confucian Classics” (jingxue 經學). Using “historical research-moral education-art appreciation” as the framework, it points out that Qian Zhongshu's hermeneutical approach towards *the Book of Songs* is distinctively different from those of evidential scholars and Confucian scholars.

Keywords: *The Book of Songs*, Qian Zhongshu, *Limited Views*, Hermeneutics

## 一、前言

自《管錐編·毛詩正義》問世，正面肯定者多持概括之言，點到為止；<sup>1</sup>反不如獻疑商榷者透闢切要。<sup>2</sup>其中趙制陽諸論兼及《詩經》學史、篇章詩義、比興、訓詁、民歌等，宏細俱入，尤值得注意。然趙氏所詰多著眼於注經、訓詁，與錢氏異趣，無助於認識錢著的真正特點，更有因對錢氏表述模式陌生而產生錯漏誤讀，以致見樹忘林。譬如：引《莊子》成《疏》將錢氏所謂「出位之卮言」解為「超出題外之離無當之言」，而不知此乃以莊生言翻譯德文 Anders-streben 的美學概念，「指一種媒體欲超越其本身的表現性能而進入另一種媒體的表現狀態」，<sup>3</sup>亦未覺察此一斷語微妙之處；又如對錢氏解「詩」字義所云「並行分訓之同時合訓」及「背出分訓之同時合訓」不以為然，認為「止」、「持」義別，不能言通；「詩（按：「持」之假借）負之」與「詩言志」之「詩」絕非同類等。然此誠不解錢氏論述慣用之「通同之辯」，混淆原則上之「相當」（通）與事實上之「相同」（同），並將並背分合云云錯認為普通訓詁問題。

此類一字多義的討論，當參見《管錐編·周易正義》第 1 則「論易之三名」：

<sup>1</sup> 如：廖雲仙〈「管錐編·毛詩正義」讀後〉、林祥徵〈錢鍾書先生的《詩經》藝術研究述評〉、〈錢鍾書對《詩經》訓詁學的開拓〉、〈錢鍾書先生全球視野下的《詩經》研究〉和李山〈錢鍾書的《詩經》研究——讀《管錐編·毛詩正義》〉和陳復興〈試述《管錐編·毛詩正義》的文學史意義〉等文，以提點述要的方式進行總體評價，較乏精細分析。張惠婷從近代《詩經》文學藝術研究趨勢點出《管錐編·毛詩正義》的特色，雖肯定其鑑賞獨到，但並未從詮釋學的高度重建錢氏問題意識，探索核心概念，遂認為錢氏隨筆、札記之形式不如其前行者「面面俱到」，見張惠婷：《錢鍾書的《詩經》研究探析》（臺中：東海大學中國文學系碩士論文，2007年），頁 25-39。

<sup>2</sup> 如：大陸李培峰〈讀《管錐編·毛詩正義·關雎（四）》獻疑〉、佟昊〈《管錐編·關雎四》獻疑——「興」的物象與情感〉；和臺灣趙制陽發表於《中國語文》和《孔孟月刊》的系列論文，現已併為二文：趙制陽：〈與錢鍾書先生談《毛詩正義》〉、〈談錢鍾書先生《毛詩正義》〉，收於趙制陽：《詩經名著評介》第 3 集（臺北：萬卷樓圖書，1999年），頁 359-370、371-402。

<sup>3</sup> 「出位之卮言」即〈中國詩與中國畫〉之「出位之思」，可參見溫朝霞：〈「出位之思」：中西詩學對話的啟示〉，《唯實》2004年第8期，頁 180-183；傅明根：〈「出位之思」：中西視閥下的詩畫美學觀〉，《廣西社會科學》2005年第6期，頁 93-95；與葉維廉：〈「出位之思」：媒體與超媒體的美學〉，收於葉維廉：《比較詩學》（臺北：東大圖書，2007年），頁 159-191。

一字多意，粗別為二。一曰並行分訓，……兩義不同而亦不倍。  
 二曰背出或歧出分訓，……兩義相違而亦相仇。然此特言其體耳。  
 若用時而祇取一義，則亦無所謂虛涵數意也。心理事理，錯綜交  
 糾：如冰炭相憎、膠漆相愛者，如珠玉輝映、笙磬和諧者，如雞  
 兔共籠、牛驥同槽者，蓋無不有。賅眾理而約為一字，並行或歧  
 出之分訓得以同時合訓焉，使不倍者交協、相反者互成，……<sup>4</sup>

此段將文義現象區別為「考據學」和「辭章、義理學」二部，前舉《論》、《墨》詞條，說明訓詁範疇中各種一字多義現象，諸如兩義有別而諧的「並行分訓」和兩義恰相悖反的「背出分訓」，此所謂「體」。訓詁旨在從諸義中確定最合宜者，故無論並行、歧出，其「用」無非消解歧異，故「虛涵數意」在考據學範疇本不存在。只有上升到「心理事理，錯綜交糾」的高度，才會出現「不倍者交協，相反者互成」的豐盈意義，錢氏認為這正是文學、思想所慣見之「用」，所謂「語出雙關，文蘊兩義，乃詼諧之慣事，固辭章所優為，義理亦有之」。由此可知，分訓而合訓並非在訓詁範疇統整、建立新律令，而是藉辭章、義理更加複雜、辯證的意義派生現象，反思訓詁求義的有限。知此，乃無怪乎錢氏批評張爾岐《蒿庵閒話》嚴斥「不易」釋「易」為「蓋苛察文義，而未洞究事理，不知變不失常，一而能殊，用動體靜，固古人言天運之老生常談」，<sup>5</sup>趙對錢的錯漏恐怕也正在於二人對文義、事理的把握根本不同。錢氏曾致書周振甫，談及蔡田明《《管錐編》述說》一書的誤讀：「抄示一節，則似於此節詞意不甚理會。弟原文乃嘲弄口氣。……蔡君似未分究也。於弟之詼諧，亦似未解；此等談神說鬼處，於古人只能採半莊半諧態度，讀拙著者如『繫斯錫』，則參禪之死句矣。固拙著不易讀者，非全由『援引之繁，文詞之古』，而半由弟之滑稽遊戲貫穿潛伏耳。」<sup>6</sup>從上述看來，趙論雖多勝義，但在理解錢氏上亦不無視點偏歧，實待重新省察。不過趙氏也指出一個尖銳但重要的問題：錢氏有時跟隨《詩序》、有時跟隨《朱傳》，以致全書枝葉繁茂，根本隱晦。<sup>7</sup>這逼向錢氏解《詩

<sup>4</sup> 見錢鍾書：《管錐編》第1冊（臺北：書林出版公司，1990年），頁2。該書部分標點符號謹依現行規範調整，如《春秋說題辭》改作《春秋說·題辭》。

<sup>5</sup> 同上註，頁4、6-7。

<sup>6</sup> 羅厚：〈錢鍾書書札書鈔〉，收於《錢鍾書研究》編委會編：《錢鍾書研究》第3輯（北京：文化藝術出版社，1992年），第76則，頁317-318。

<sup>7</sup> 見趙制陽：〈談錢鍾書先生《毛詩正義》〉，頁377。

經》有無統一意識中心，或只是興到騎牆？若有，則中心又為何？此一連串追問都無可迴避。

多數《管錘編·毛詩正義》的前行成果僅著眼零碎子題，反忽略「清儒好誇『以經解經』，實無妨以詩解《詩》耳」的關鍵。<sup>8</sup>若結合經學史與詮釋學的視角，「以經解經」到「以詩解《詩》」其意義實乃深重：「以經—以詩」與「解經—解《詩》」的變遷，暗示了經學觀的變易和研究範式的轉向；其次，由對詮釋後設反省的高度察之，「以詩解《詩》」更蘊藏三大要題——「詩」的具體內涵、「解」的詮釋行為和「《詩》」的文本性質；倘再加入近代學術史以為參照背景，「以詩解《詩》」可能還只是個「手段」(means)而已，隱藏著等待被實現的「目的」(end)，<sup>9</sup>即《管錘編·毛詩正義》背後可能隱藏著錢氏未顯題化的關懷。惟有將視角伸入到這個縱深，才能領略《管錘編·毛詩正義》的得失，進而合理臧否。簡言之，本文企圖藉由析論「以詩解《詩》」此一概念，以確認《管錘編·毛詩正義》的詮釋立場。所謂「詮釋立場」即造成錢氏所以如此理解的根本原因，具體包含——錢鍾書如何看待《詩經》的文本？用以解《詩》的「詩」究竟何指？其學術淵源為何？與傳統經學家之異同何在？從而形成哪些詮釋主張與理想？為解決這些問題，以下就錢氏的《詩經》文本觀、解詩進路和具體指導原則與實踐，深入探討。

## 二、「六經皆史」下的《詩經》文本觀

在「一經開三部」的認識下，儒家經典(canon)乃一切真理的淵海，史、子、集都可以、也必須建立與經的聯繫，否則無以證明自身的存在意義——經的「經典性」實來自其作為「聖典」的預設。<sup>10</sup>《詩經》過去固可兼攝「政教大用」與「文章小道」，回顧中國《詩經》詮釋史亦不難發現這

<sup>8</sup> 錢鍾書：《管錘編》第1冊，頁70。

<sup>9</sup> [德]馬克斯·韋伯(Max Weber)著，黃振華、張與健譯：《社會科學方法論》(臺北：時報文化，1993年)，頁66-67。

<sup>10</sup> 韓德森(John B. Henderson)《典籍、正典與註疏：儒家與西方註疏傳統的比較》提出的「經典內容廣博，鉅細靡遺，涵蓋一切重要知識與真理(comprehensive)」預設，雖只是歸納所得，未必顛撲不破，但仍反映出重要的事實。參李淑珍：〈當代美國學界關於中國註疏傳統的研究〉，《中國文哲研究通訊》第9卷第3期(1999年9月)，頁8-9。

兩個傳統如何辨證地分合。<sup>11</sup>如果《詩經》固如舍利牟尼，隨人見色，則自伊始「立場的選擇」便決定其視域與詮釋作為，那麼錢氏如何看待《詩經》的文本性質便是首要問題，務窮究其如此選擇的思想起因、探問其學術目的，方能通貫地澄清這第一個子題。

錢氏立身於「過渡時代」，<sup>12</sup>「走出經學中心」的巨變自有重要意義，舉其大勢，不妨表為「事實換置價值」，並落實於經、史二學的升降上。<sup>13</sup>錢氏對「六經皆史」的觀點早見《談藝錄·附說二十》，乃折中於《莊子·天運》「夫六經，先王之陳迹也」之說，又引申宋明理學「以史為存迹示法」而擴充之，進而整合法迹、經史。嘗謂：「夫言不孤立，託境方生；道不虛明，有為而發。先聖後聖，作者述者，言外有人，人外有世。典章制度，可本以見一時之政事；六經義理，九流道術，徵文考獻，亦足窺一時之風氣。道心之微，而歷代人心之危著焉。」<sup>14</sup>錢氏所主張的「六經皆史」乃法、迹並舉，雖未完全取消六經的神聖向度，然而尋檢「託境方生」、「人外有世」、可見政事風氣、歷代人心云云，「經以史為載體」的構成問題顯然更為錢氏看重，乃進而批評：「陽明僅知經之可以示法，實齋僅識經之為政典，龔定菴《古史鉤沉論》僅道諸子之出於史，蓋不知若經若子若集皆精神之蛻迹，心理之徵存，綜一代之典，莫非史焉，豈特六經而矣哉。」<sup>15</sup>錢鍾書擴大「史」的內涵，超出「史部」或「史冊」的義界，而採「精神之蛻迹」，

<sup>11</sup> 既往《詩經》詮釋型態可參見洪湛侯：《詩經學史》（北京：中華書局，2002年），洪氏雖將《詩經》文學詮釋遠溯孔門「興觀群怨」，仍不住感嘆歷代注家如何「歪曲」詩旨，嚴格意義的文學詮釋乃判予清儒王夫之。其原因正如朱孟庭所言：「因為從經學研究到文學研究的變化，牽涉到研究者心態的變化，只有研究者從認識心態，轉向藝術心態時，《詩經》的文學研究才有可能開始。」惟朱氏較看重宋儒朱熹的創闢之功，見朱孟庭：〈方苞論「詩」的文學闡釋〉，《華梵人文學報》第4期（2005年1月），頁2-3。

<sup>12</sup> 梁啟超：〈過渡時代論〉，收於梁啟超：《飲冰室合集》第1冊（北京：中華書局，1989年），飲冰室文集之六，頁27。

<sup>13</sup> 相關討論甚夥，羅志田：〈清季民初經學的邊緣化與史學的走向中心〉，收於羅志田：《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》（武漢：湖北人民出版社，1999年），頁302-341，尤可參看。

<sup>14</sup> 可參看汪榮祖：〈章實齋六經皆史說再議〉，收於汪榮祖：《史學九章》（臺北：麥田出版社，2002年），頁311-343之相關段落；另可參見季進：〈錢鍾書先生的「打通」說與新歷史主義文論〉，收於丁偉志主編：《錢鍾書先生百年誕辰紀念文集》（北京：三聯書店，2010年），頁321-343。

<sup>15</sup> 見錢鍾書：《談藝錄》（臺北：書林出版公司，1999年），頁266。

心理之徵存」的留存物觀點，故云一代之典，莫非是史。這種說法對六經造成一定程度的降格，也削弱它原有的神聖性。反過頭說，經典欲證明其自身的經典性，不再能單恃「一經開三部」的神聖預設，而須務實地重新檢驗其蛻迹徵存，大有「重估一切價值」的意味。職是，《管錐編·毛詩正義》實隱含如何重估《詩經》價值以回應經學衰落的企圖。

若云六經皆史，則《詩經》自不例外。錢氏所見的《詩經》又是何種面目？其本質只是一部「民歌」，神聖的預設雖遭剝除，然而大力肯定《詩經》乃充滿情感與藝術的優秀「文學作品」，一降一升，先抑而後揚，此見於錢氏對「風」與「興」的詮解。〈關雎序〉提出「風動教化」之說，從效用層面解經，下位者託之以諷諭，上位者用之以教化，故謂：「風，風也，教也；風以動之，教以化之。……上以風化下，下以風刺上。」而《正義》則順「風動教化」之義，又並舉《尚書》「三風十愆」與《詩經》「四始六義」，昌言：「微動若風，言出而過改，猶風行而草偃，故曰風。……《尚書》之『三風十愆』，疾病也；詩人之四始六義，救藥也。」<sup>16</sup>「三風十愆」典出〈伊訓〉，指由巫風、淫風與亂風引發的舞、歌、色、遊等十種不良風氣；<sup>17</sup>而孔穎達認為這十種不良風氣可以由「四始六義」（即以《詩》諷諫）加以對治。<sup>18</sup>錢氏順此鋪敘其「風義雙關」與「風兼體用」的說法：

按《韓詩外傳》卷三：「人主之疾，十有二發，非有賢醫，不能治也：痿、蹶、逆、脹、滿、支、隔、盲、煩、喘、痺、風。……無使百姓歌吟誹謗，則風不作。」《漢書·五行志》中之上：「君炕陽而暴虐，臣畏刑而柑口，則怨謗之氣發於歌謠，故有詩妖。」二節可相發明。《韓詩外傳》之「風」，即「怨謗之氣」，言「疾病」。《外傳》之「歌吟誹謗」，即「發於歌謠」之「四始六義」，

<sup>16</sup> 錢鍾書：《管錐編》第1冊，頁58。

<sup>17</sup> 「敢有恆舞於宮，酣歌於室，時謂巫風；敢有殉於貨、色，恆於游、畋，時謂淫風；敢有侮聖言，逆忠直，遠耆德，比頑童，時謂亂風。惟茲三風十愆，卿士有一於身，家必喪；邦君有一於身，國必亡。」見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，收於〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》第1冊（臺北：藝文印書館，2007年），卷8，頁15。

<sup>18</sup> 「四始」、「六義」各有數說：四始有《史記·孔子世家》說、《詩大序》說、孔穎達所引鄭玄〈答張逸〉說和《詩緯·泛歷樞》；六義則始見於《周禮·春官》，《詩大序》明確提出風、雅、頌、賦、比、興，孔穎達將之歸為「三體（按：裁）三（按：作）法」。詳見〔漢〕毛亨傳，鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，收於〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》第2冊，卷1，頁10-11、17。

言「救藥」。「風」字可雙關風謠與風教兩義，《正義》所謂病與藥，蓋背出分訓之同時合訓也。是故言其作用（purpose and function），「風」者，風諫也、風教也。言其本源（origin and provenance），「風」者，土風也、風謠也（《漢書·五行志》下之上：「夫天子省風以作樂」，應劭注：「『風』，土地風俗也。」），今語所謂地方民歌也。言其體制（mode of existence and medium of expression），「風」者，風詠也、風誦也，係乎喉舌唇吻（《論衡·明雩篇》：「『風乎舞雩』；『風』，歌也。」仲長統〈樂志論〉：「諷於舞雩之下」），今語所謂口頭歌唱文學也；《漢書·藝文志》不云乎：「凡三百五篇，遭秦而全者，以其諷誦，不獨在竹帛故也。」「風」之一字而於《詩》之淵源體用包舉囊括，又並行分訓之同時合訓矣。<sup>19</sup>

《韓詩外傳》所謂「怨謗之氣」可與孔氏之「病」相發，而《漢書》所謂「歌吟誹謗」亦與孔氏以四始六義為藥同情。則「風」具風謠、風教兩層意思，在實踐上乃以風謠而行風教。而後錢氏再分從作用、本源、體制詮說「風」字，展示「風」乃淵源於地方民歌，以口頭歌唱文學的「體」，發揮「下以諷諫、上行風教」之「用」。錢氏爬梳這些或相合並行、或相違背出的字義群，通貫釋之，從發生學角度提出《詩經》的原始本質即是文學性民歌，後產生「風動教化」的功能，因而「政教大用」反由「文章小道」所衍生。

至於「興」，錢氏以為「義最難定」。<sup>20</sup>劉勰《文心雕龍·比興》曾提出「比顯而興隱……『興』者，起也。……起情者，依微以擬議。……環譬以托諷。……興之托喻，婉而成章」之說，<sup>21</sup>但錢氏指出劉氏未凸顯「興」與「比」的體性差異：

（按：劉說）是「興」即「比」，均主「擬議」、「譬」、「喻」；「隱」乎「顯」乎，如五十步之於百步，似未堪別出並立，與「賦」、「比」鼎足驂駟也。六義有「興」，而毛、鄭輩指目之「興也」

<sup>19</sup> 錢鍾書：《管錐編》第1冊，頁58-59。按：引文第五行之《韓詩外傳》當為《漢書》。

<sup>20</sup> 同上註，頁62。

<sup>21</sup> 〔南朝梁〕劉勰著，〔清〕黃叔琳注，李祥補注，楊明照校注拾遺：《增訂文心雕龍校注》（北京：中華書局，2012年），頁460。

則當別論。劉氏不過依傍毛、鄭，而強生「隱」、「顯」之別以為彌縫，蓋毛、鄭所標為「興」之篇什泰半與所標為「比」者無以異爾。<sup>22</sup>

用顯性、隱性譬喻來區別「比」、「興」，只能表示同一類屬的程度差別，無法昭彰「興」獨立於「比」、自成一法的必要性，則賦、比、興鼎足分立遂變得蛇足而難解。錢氏區別《詩大序》和《毛傳》、《鄭箋》的不同，毛、鄭所謂「興」其實大半是「比」，而《文心雕龍》乃依襲陳說，強為彌縫，乃與《詩大序》所言六義之興愈行愈遠。錢氏放棄譬喻修辭的觀點，改從謀篇作法的實際差異切入：

胡寅《斐然集》卷一八〈致李叔易書〉載李仲蒙語：「索物以托情，謂之『比』；觸物以起情，謂之『興』；敘物以言情，謂之『賦』。」頗具勝義。「觸物」似無心湊合，信手拈起，復隨手放下，與後文附麗而不銜接，非同「索物」之著意經營，理路順而詞脈貫。<sup>23</sup>

「比」和「興」皆有二物併合的現象，惟彼此情形不同——「比」出於作詩者慘澹經營，追求二物理路順暢、詞脈連貫，達到積極緊密的必然性和諧；而「興」則起放無心，二物自然湊合，雖亦併之，然只有詞物附麗，而不求意義銜接，展現消極疏淡的偶然性觸發。由此觀之，「比」、「興」實各居一端，區異顯然。

下文錢氏更博舉項安世、朱熹等諸家說法以為參佐，強化其託音節以起而不求意義關聯的興義見解：

項安世《項氏家說》卷四：「作詩者多用舊題而自述己意，如樂府家〈飲馬長城窟〉、〈日出東南隅〉之類，非真有取於馬與日也，特取其章句音節而為詩耳。〈楊柳枝曲〉每句皆足以柳枝，〈竹枝詞〉每句皆和以竹枝，初不於柳與竹取興也。《王》國風以『揚之水，不流束薪』賦戍甲之勞；《鄭》國風以『揚之水，不流束薪』賦兄弟之鮮。作者本用此二句以為逐章之引，而說詩者乃欲即二句之文，以釋戍役之情，見兄弟之義，不亦陋乎！大抵說詩者皆經

<sup>22</sup> 錢鍾書：《管錘編》第1冊，頁62-63。

<sup>23</sup> 同上註，頁63。

生，作詩者乃詞人，彼初未嘗作詩，故多不能得作詩者之意也。」朱熹《詩經集傳》註：「比者，以彼物比此物也。……興者，先言他物以引起所詠之詞也。」《朱子語類》卷八〇：「《詩》之『興』全無巴鼻，後人詩猶有此體。如：『青青陵上柏，磊磊澗中石；人生天地間，忽如遠行客。』又如：『高山有涯，林木有枝；蔓來無端，人莫之知。』『青青河畔草，綿綿思遠道。』……徐渭《青藤書屋文集》卷十七〈奉師季先生書〉：「《詩》之『興』體，起句絕無意味，自古樂府亦已然。樂府蓋取民俗之謠，正與古國風一類。今之南北東西雖殊方，而婦女、兒童、耕夫、舟子、塞曲、征吟、市歌、巷引，若所謂〈竹枝詞〉，無不皆然。此真天機自動，觸物發聲，以啟其下段欲寫之情，默會亦自有妙處，決不可以意義說者。」<sup>24</sup>

錢氏雖認為《語類》所舉詩例或有可商，然其見大抵與項氏相同，項、朱、徐皆強調起句與應句以章句音節構成聯繫，所謂「取其章句音節而為詩」、「先言他物以引起所詠之詞」、「天機自動，觸物發聲」，不宜亦不必勉強從意義上尋找關聯。<sup>25</sup>尤須注意的是，錢氏所引諸家皆從樂府民歌舉例，並將其淵源指向國風，錢氏評曰：「皆深有得於歌詩之理，或可以闡『觸物起情』為『興』之旨歟。」錢氏另舉曹植〈名都篇〉、甄后〈塘上行〉與漢《鏡歌》等詩例，指出「有聲無義，特發端之起興也」。底下又博舉古今中外「兒歌市唱」，目的在從一個普遍事實現象上證明六義之興，「功同跳板」，<sup>26</sup>後來的毛、鄭其實偏離《詩大序》，也乖謬於詩歌創作、表現的常理。

<sup>24</sup> 錢鍾書：《管錐編》第1冊，頁63-64。

<sup>25</sup> 陳世驥論興也注意到《詩經》的民歌因素，但他更看重「興」超越「群體」因素之上的「領唱者」性質，因此認為「興」具有引領音韻、文義、表情因素與形式結構的功能，與錢氏看法略有分歧，見陳世驥：〈原興：兼論中國文學特質〉，收於陳世驥：《陳世驥文存》（臺北：志文出版社，1972年），頁219-266。

<sup>26</sup> 錢氏認為〈名都篇〉以「名都多妖女，京洛出少年」落筆，然「下文皆言『少年』之豪俠，不復以隻字及『妖女』；〈塘上行〉藉「蒲生我池中，其葉何離離」開篇，然「下文皆言遭讒被棄，與蒲葦了無瓜葛」；而《鏡歌》（上邪）所謂「上邪，我欲與君相知、長命無絕衰」，舊說多以「天」釋「上」，然讀之實非「詞順言宜」，且《鏡歌》另有「妃呼稀」之用法，乃推測此皆「有聲無義，特發端之起興也」。錢並順著前文所舉之民歌樂府，勾連至「兒歌市唱」，譬如《明詩綜》卷100所載童謠「猩猩斑斑，跳過南山」，或舊時耳聞之「一二一，一二一，香蕉蘋果大鴨梨，我吃蘋果你吃梨」、「汽車汽車我不怕，電

錢氏對「風」、「興」的討論，大抵在討源，企圖復原《詩經》本來面目；而漢儒以降，透過追述孔聖刪《詩》、理《詩》而完成經典化一事，則是後出的分流。不過此處隱含幾個重大危機：一則限制文本意義不斷生產之虞，二則只從民歌角度看《詩經》，不過尋常總集一部，恐忽略既往主流經學傳統，更讓《詩經》的經典性全無著落。然而錢氏雖是討源，並未斬斷分流的可能，對政教大用傳統也有所理解。譬如他雖不滿顧炎武以「晦明節亂」觀點詮解〈君子于役〉，但亦深知此乃「意有所諷，借題發策，不自恤其言之腐闊也」，<sup>27</sup>此即詮釋者永遠不可能抽離自身存在、擺脫「效果歷史」，<sup>28</sup>達到完全真空，故儘管「顧氏之言，誠為迂拘」，仍願「諒其憂時憤世之志，無以詞害可也」；<sup>29</sup>又如〈采葛〉，亦採過而存之的立場，儘管「毛《傳》非即合乎詩旨，似將情侶之思慕曲解為朝士之疑懼，而於世道人事，犁然有當，亦如筆誤因以成蠅、墨污亦堪作椀也」。<sup>30</sup>關鍵處是錢氏在中國內部更傾向跳出經學詮釋傳統，起沉「宋、明以來舊主張」，從「《詩》之為詩」的立場重建《詩經》的經典性，其博引《項氏家說》譏說《詩》者多非「詞人」、《朱子語類》卷 80「讀《詩》且只做今人做底詩看」、明萬時華《詩經偶箋·序》「今之君子知《詩》之為經，而不知《詩》之為詩，一蔽也」（並指出「賀貽孫《詩觸》、戴忠甫《讀風臆評》及陳氏之書，均本此旨」、阮葵生《茶餘客話》卷 11「余謂《三百篇》不必作經讀，只以讀古詩、樂府之法讀之，真足陶冶性靈，益人風趣不少」，正在藉此「破迂

---

話打到姥姥家。姥姥沒有牙，請她啃水疙瘩！哈哈！哈哈！」乃至報載紐約民眾之抗議團呼：「一二三四，戰爭停止！五六七八，政府倒塌！」(One two three four/ We don't want the war!/ Five six seven eight/ We don't want the state!) 無論是「妖女」、「池蒲」、「上邪」，或「汽車」、「電話」以及「一二一」、「一二三四」等，皆不過是詩歌起興的跳板，初無實質詞義，不可強為解索。以上見錢鍾書：《管錘編》第 1 冊，頁 64-65。

<sup>27</sup> 同上註，頁 100。

<sup>28</sup> 此是海德格 (Martin Heidegger)、伽達瑪 (Hans Georg Gadamer) 一脈的本體論詮釋學觀點。《真理與方法》：「真正的歷史對象根本就不是對象，而是自己和他者的統一體，或一種關係，在這種關係中同時存在著歷史的實在以及歷史理解的實在。一種名副其實的詮釋學必須在理解本身中顯示歷史的實在性。因此我就把所需要的這樣一種東西稱之為『效果歷史』(Wirkungsgeschichte)。理解按其本性乃是一種效果歷史事件。」轉引自洪漢鼎：《當代哲學詮釋學導論》(臺北：五南圖書，2011 年)，頁 143。

<sup>29</sup> 錢鍾書：《管錘編》第 1 冊，頁 100-101。

<sup>30</sup> 同上註，頁 103。

儒解經窠臼」，<sup>31</sup>以便暢論《詩經》藝術手法，論證國風傳統如何澆潤後世；又引入西方文論，稱許《詩經》蘊涵深刻高妙的藝術原理，其高出一般民歌處乃不可以道里計，這些例證在《管錐編·毛詩正義》俯拾即是。<sup>32</sup>如僅著眼小處，不免會將此認作錢氏個人興趣，而忽略這些舉動其實是在經典衰落時代，苦心孤詣地挖掘固有文學傳統、整合西方文藝資源，嘗試進行《三百篇》的再經典化工作，具有幽微深刻的學術史意義。<sup>33</sup>

### 三、以「詩藝」解《詩》的詮釋策略

錢氏欲證明《詩經》不但是部民歌，還是具有高度藝術價值的經典詩歌，這個企圖不能藉以訓詁考證闡發政教大用的經學傳統而實現，乃須另闢蹊徑。《詩經》的文學詮釋伏流甚早，從先秦「興觀群怨」說的提出已可見以抒情審美為進路的解《詩》實踐，<sup>34</sup>而自從宋代歐陽修、朱熹之批評實踐，下及明代逆現所謂「講義、評點、評析、匯輯、詩話」之五大文學解《詩》流派，<sup>35</sup>持續到清代金聖嘆、王夫之、姚際恆、方苞、袁枚、方玉潤等人之《詩經》批評，<sup>36</sup>以文學解《詩》似乎已蔚為大國。然而正如汪祚民與霍松林所論，文學詮釋非要至五四方真正確立從經學到文學的轉向。<sup>37</sup>然

<sup>31</sup> 錢鍾書：《管錐編》第1冊，頁79-80。

<sup>32</sup> 如讚〈氓〉「層次分明，工於敘事」；以黃昏寫愁乃〈君子于役〉之遺意；解〈雨無正〉而生「後世詩詞險仄尖新之句，《三百篇》每為之先」之感，不勝枚舉，限於篇幅，祈恕不贅。同上註，頁93、101-102、150。

<sup>33</sup> 翁燕玲曾對漢、宋與五四三個詮釋典範有詳盡討論，惟著眼在各典範系統的理論預設與得失，故五四當代典範中未提及錢氏，見翁燕玲：《從引詩賦詩到詩本義探求的詮釋轉向——《詩經》詮釋典範轉移中的文化意識、文本觀及存在闡釋的界域》（花蓮：東華大學中國語文學系博士論文，2013年）。

<sup>34</sup> 參見朱孟庭：《〈詩經〉的文學闡釋史（先秦—宋明）》，收於朱孟庭：《清代詩經的文學闡釋》（臺北：文津出版社，2007年），第1章，第3節，頁7-12。

<sup>35</sup> 參見劉毓慶：《從經學到文學——明代詩經學史論》（北京：商務印書館，2001年）。

<sup>36</sup> 參見朱孟庭：《清代詩經的文學闡釋》，第2-7章，頁16-305。

<sup>37</sup> 汪氏認為：「就闡釋規模來說，在現代之前的漫長封建社會裡，《詩經》的文學闡釋始終沒有超過經學闡釋，《詩經》闡釋真正實現『從經學到文學』的轉向是在五四之後。我們討論現代之前的《詩經》文學闡釋，只能在承認經學闡釋為主流的前提下進行。」霍氏為汪詩書所作序亦附和其說，肯定直至五四之後，《詩經》確立其作為中國最早詩歌總集的身分，文學闡釋才從零散邊緣的狀態轉變為《詩經》詮釋的主體。以上兩條資料分別在汪祚民：《詩經文學闡釋史（先秦—隋唐）》（北京：人民文學出版社，2005年），頁375、1，為筆者讀朱孟庭：《五四——「從經學到文學」的確立》，收於朱孟庭：《近代詩經白話譯註的興起與開展》（臺北：文津出版社，2012年），第4章，第2節，頁78-84時所

而五四之後，《詩經》乃陷於文學與史學的話語權勢爭奪，而疑古學派的風行與社會文化史研究範式的興起，<sup>38</sup>《詩經》的文學詮釋仍受到一定程度的壓抑。郭萬金檢討該時期的《詩經》研究概況時亦認為：

從某種意義上說，走出經學的《詩經》研究在相當長的一段時間內是在史學領域中演進的，其所扮演的角色便是「一堆極有價值的歷史材料」。「經歷了二千餘年，到今日，歷史觀念發達了，聖道的壓迫衰微了，我們方始可以抬起頭來，把《詩經》『平視』」。這個平視自然是歷史的平視，是歷史視野中的史料平等。五四學者於《詩經》關注切入、研究思路多在史料的整理、辨析與運用，作為民間古歌謠《詩經》的史料關注要遠遠大於《詩經》的文學觀照。儘管他們承認「《詩經》是世界最古的有價值的文學的一部」，「它的文學的價值有些頂超越的質素」，但真正肯下力氣欣賞這部古老歌謠集的文辭，做一些文學審美研究的，卻為數不多。<sup>39</sup>

而錢鍾書《管錘編·毛詩正義》正是有意識地揉合宋以降辭章舊說與西洋文藝理論，藉文學審美促使《詩經》研究走出經、史中心的重要成果。錢氏既採「《詩》之為詩」的立場，高舉「宋、明以來舊主張」以「破迂儒解經窠臼」，自然要走向求索藝術真實的道路，「以詩解《詩》」的第一個「詩」字，指的即是「詩藝」，或稱「詩學」，即要循宋以降「詞人」讀者的看《詩》方法，用文學批評的眼光進行《詩經》的鑑賞與詮釋。<sup>40</sup>

---

獲悉。朱氏認為汪、霍所言雖稍嫌武斷，但同意將《詩經》真正走向文學闡釋的轉捩點定在五四以後的看法仍是相對貼近歷史事實，見朱孟庭：《近代詩經白話譯註的興起與開展》，頁80。

<sup>38</sup> 譬如顧頡剛、胡適、聞一多等人，多將《詩經》這部「歌謠」視為文化史、政治史、社會史與民俗文化的研究材料。參見朱孟庭：〈民國初期《詩經》民俗文化的研究發展〉、〈聞一多論《詩經》的原型闡釋〉，收於朱孟庭：《詩經的多元闡釋》（臺北：文津出版社，2012年），第6、7章，頁155-223。

<sup>39</sup> 見郭萬金：《〈詩經〉研究六十年》，《文學評論》2010年第3期，頁63-64。

<sup>40</sup> 葛蘭言（Marcel Granet）論解讀國風的原則時，也曾提出「以《詩經》解《詩經》」的觀點，強調排除那些「既無淵源又無關聯」的象徵諷諭，見〔法〕葛蘭言（Marcel Granet）著，趙丙祥、張宏明譯：〈詩經中的情歌〉，收於〔法〕葛蘭言著，趙丙祥、張宏明譯：《古代中國的節慶與歌謠》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁15。但他所憑藉的是節慶民俗的事實，而其局限正在於無意且無力處理詩歌的文學價值，由此更可顯明錢氏進路的特殊與價值。又，項念東爬梳《談藝錄》與《宋詩選註》等文獻，亦覺察「詩藝」觀念之重要性，參見項念東：〈「詩藝」向「詩義」的透視——錢鍾書的解詩方法〉，《遼

「歷史真實」與「藝術真實」之區別向為錢鍾書所關切，這也是認識《管錐編·毛詩正義》解《詩》進路的前提。在「詩」字的考論上，錢氏即藉並背分合將「詩藝」顯題化：<sup>41</sup>

《正義》：「名為『詩』者，〈內則〉說負子之禮云『詩負之』，《註》云『詩之為言承也』；《春秋說·題辭》云『在事為詩，未發為謀，恬愴為心，思慮為志，詩之為言志也』；《詩緯·含神霧》云『詩者持也』。然則詩有三訓：承也，志也，持也。作者承君政之善惡，述己志而作詩，所以持人之行，使不失墜，故一名而三訓也。」按此即並行分訓之同時合訓也。然說「志」與「持」，皆未盡底蘊。〈關雎序〉云「詩者，志之所之，在心為志，發言為詩」，《釋名》本之云「詩，之也；志之所之也」，《禮記·孔子閒居》論「五至」云「志之所至，詩亦至焉」；是任心而揚，唯意所適，即「發乎情」之「發」。《詩緯·含神霧》云「詩者，持也」，即「止乎禮義」之「止」；《荀子·勸學》篇曰「詩者，中聲之所止也」，〈大略〉篇論《國風》曰「盈其欲而不愆其止」，正此「止」也。非徒如《正義》所云「持人之行」，亦且自持情性，使喜怒哀樂，合度中節，異乎探喉肆口，直吐快心。<sup>42</sup>

孔氏據《禮記·內則》、《春秋說·題辭》、《詩緯·含神霧》，歸結出一「詩」而有「承、志、持」三訓；並縮合為「承君政之善惡，述己志而作詩，所以持人之行，使不失墜」，以說明《詩經》的內涵。錢氏指出此分說三訓而後予以貫串解說乃「並行分訓之同時合訓」，可知《正義》已見由考證而義理的傾向。然錢氏所以認為其說志、持未盡，實非就分訓摘其舉例不富，而是認為這個缺陷制約合訓時可以開展的豐富內容，只談出政教大用，而閉塞了文章小道，這自不能愜素持「《詩》之為詩」立場的錢氏之心。故錢

---

東學院學報（社會科學版）第10卷第4期（2008年8月），頁102-105。惟錢氏學思固然奠基於宋、元、明、清之辭章評注，然其視野與時代使之不止步於此，故僅將之視為「一種辭章學的進路，實為錢鍾書解詩技術的重要法門」（見項念東：〈「詩藝」向「詩義」的透視——錢鍾書的解詩方法〉，頁104），而未及於經典重建的目的，實說之未盡。

<sup>41</sup> 陳世驥也使用類似的字源學方法追溯「詩」的形成年代與藝術特質，在詩與志的根繫株連上頗可相互發明，見陳世驥：〈中國詩字之原始觀念試論〉，收於陳世驥：《陳世驥文存》，頁39-61。

<sup>42</sup> 錢鍾書：《管錐編》第1冊，頁57。

氏加入《釋名》、《禮記·孔子閒居》，擴大「志」的分訓，從而增加了「任心而揚，唯意所適」的合訓；進一步聯繫《論語》所謂「發乎情」，帶出屬詩藝範疇的創作論，表明創作起於情感的發動；又舉〈勸學〉、〈大略〉的「止」字注解〈含神霧〉的「持」字，推闡出「自持情性，使喜怒哀樂，合度中節，異乎探喉肆口，直吐快心」的合訓義，指向創作活動中以藝安頓情的問題，即感情須透過妥適的媒材（文字）安排而獲得調劑並產生美感。合讀之，此即道出情感如何通過藝術而完成自我安頓、向人表現的過程。在情的基礎上，「藝」的核心地位遂受烘托而朗現。

故對「《詩》之為詩」而言，僅追究述志持行之內容著實不足，更須關切述與持的形式工拙、技藝高下。底下乃續云：

《論語·八佾》之「樂而不淫，哀而不傷」；《禮記·經解》之「溫柔敦厚」；《史記·屈原列傳》之「怨誹而不亂」；古人說詩之語，同歸乎「持」而「不愆其止」而已。陸龜蒙《自遣詩三十首·序》云「詩者，持也，持其情性，使不暴去」；「暴去」者，「淫」、「傷」、「亂」、「愆」之謂，過度不中節也。夫「長歌當哭」，而歌非哭也，哭者情感之天然發洩，而歌者情感之藝術表現也。「發」而能「止」，「之」而能「持」，則抒情通乎造藝，而非徒以宣洩為快有如西人所嘲「靈魂之便溺」(seelisch auf die Toilette gehen) 矣。「之」與「持」一縱一斂，一送一控，相反而亦相成，又背出分訓之同時合訓者。<sup>43</sup>

所引《論語》等三條資料，佐證詩之創作隱含合度中節的要求，經學傳統理解節與度多從德行修養切入，而錢氏論節、度乃落實在造藝表現上。從歌非哭也一例，錢氏強調藝術根於情感，但不等同情感本身，其間經歷藝術化的改造過程，因此「表現」（形式）比「事實」（內容）更具優先性，此即面對文學文本應有的詮釋態度。由此看來，錢氏屢屢譏嘲經生「不曉事、不近情而幾如不通文理」，<sup>44</sup>甚至大罵「說《詩》經生，於詞章之學，大半生疎，墨守『文字之本』，睹《詩》之鑄語乖刺者，輒依託訓詁，納入常規；經疾史恙，墨炙筆鍼，如琢方竹以為圓杖，蓋未達語法因文體而有

<sup>43</sup> 錢鍾書：《管錘編》第1冊，頁57-58。

<sup>44</sup> 同上註，頁135。

等衰也」，<sup>45</sup>並非意氣之說、無憑之論，實因雙方對《詩經》詮釋立場與所欲表彰的經典性迥不相侔，「以《詩》為詩」的錢氏自然無法認同諸儒經生不玩形式、煮鶴焚琴的說《詩》策略。

又讀其釋《衛風·河廣》，即可見就算經說未必錯誤，錢氏仍傾向從詩學角度解詩。「誰謂河廣？曾不容刀」，《箋》：「船曰刀，作『舠』，亦作『舩』。」而錢氏乃謂「解為刀、劍之刀，亦無不可」，舉首章「一葦杭之」為佐，《傳》：「杭，渡也。」《箋》：「一葦加之，則可以渡之。」所以誇飾河水之極狹，一葦即堪為津樑。此例顯示錢氏不盡然視經生傳疏為無用，只是他更肯認的是闡發詩藝的那一面，<sup>46</sup>而非附會政教的聖人大義。錢氏接著比較〈河廣〉與《周南·漢廣》，前者言河之不廣，後者謂漢廣而不可泳思，「雖曰河、漢廣狹之異乎，無乃示願欲強弱之殊耶？」<sup>47</sup>這話表示二詩所述儘管可在黃河狹、漢水廣的事實得到呼應，然質以實事並非文學詮釋的正途，反不如從「欲願」強弱的角度去理解，<sup>48</sup>考察作詩者如何摹寫出求而不可得的心理狀態。「蓋人有心則事無難，情思深切則視河水清淺；歧（按：歧當為跂）以望宋，覺洋洋者若不能容刀、可以葦杭」，<sup>49</sup>詩句反映的不是河、漢廣狹的客觀事實，乃情感與意志的強弱，論情都是求而不得，然因意志強弱遂有順情而說的「不能容刀」，與情轉激切的「一葦杭之」。據此，則可看出錢氏解《詩》必以詩學的主張。

下文更言說分明：

苟有人焉，據詩語以考訂方輿，丈量幅面，益舉漢廣於河之證，則痴人耳，不可向之說夢者也。不可與說夢者，亦不足與言詩，惜乎不能勸其毋讀詩也。唐詩中示豪而撒漫揮金則曰「斗酒十千」，示

<sup>45</sup> 錢鍾書：《管錐編》第1冊，頁150。

<sup>46</sup> 如錢氏讚《正義》解〈七月〉「春日遲遲」，即是因「孔疏殊熨貼心理，裨益詞學」，可見錢氏對於經傳乃採批判性接受，同上註，頁130。學者如趙制陽或失察焉，乃生騎牆搖擺之感，誠非事實。

<sup>47</sup> 以上解〈河廣〉見同上註，頁95。

<sup>48</sup> 錢氏所說「欲願」源自叔本華（Arthur Schopenhauer）《意志與觀念之世界》，錢氏曾於論王國維《紅樓夢評論》時徵引此說：「快樂出乎欲願。欲願者，欠缺而有所求也。欲願願償，樂即隨減。故喜樂之本乃虧也，非盈也。願足意快，為時無幾，而快快復未足矣，忽忽又不樂矣，新添苦惱或厭怠、妄想，百無聊賴矣。藝術於世事人生如明鏡寫形，詩歌尤得真相，可以徵驗焉。」詳錢鍾書：《談藝錄》，頁349。

<sup>49</sup> 錢鍾書：《管錐編》第1冊，頁95。

貧而悉索傾囊則曰「斗酒三百」，說者聚辯（參觀王觀國《學林》卷八、王楙《野客叢書》卷二、趙與時《賓退錄》卷三、俞德鄰《佩韋齋輯聞》卷一、史繩祖《學齋佔嘩》卷二、周嬰《卮林》卷三、王夫之《船山遺書》卷六三《夕堂永日緒論》內編），一若從而能考價之漲落、酒之美惡，特尚未推究酒家胡之上下其手或於沽者之有所厚薄耳！吟風弄月之語，盡供捕風撈月之用。<sup>50</sup>

假考證事實以詮釋文學，在錢氏看來誠是方法大謬，他嘲諷古代札記中藉十千、三百之詩語考訂當時物價與酒質之拘迂，將吟風弄月之虛寫拿來捕風捉月；若此法為可行，考據家們恐怕還漏算酒商偷斤減量或因人厚薄的情況，算不得精確，特好讀詩卻不善說詩。錢氏下文舉《太史升菴全集》卷 43 論《公羊傳》記葵丘之會，認為楊慎所揭數有虛、實之辨，仍未觸類圓覽，「述事抒情，是處皆有『實可稽』與『虛不可執』者，豈止數乎？」<sup>51</sup>非關數目的設物安辭都有虛實，此在汪中《述學·釋三九》中與章學誠《文史通義·述學駁文》早有體知。錢氏將首發厥旨者上推孟子論《詩》、《書》之「不以文害辭，不以辭害志」與「盡信《書》則不如無《書》」，<sup>52</sup>此一傳統雖為《論衡》之〈語增〉、〈藝增〉、〈儒增〉諸篇和《文心雕龍·夸飾》、《史通·暗惑》諸書所承，然皆未究孟子「志」、「辭」之義，故未完全申發其中精蘊。錢氏乃先論虛實，再接以西方哲思：

蓋文詞有虛而非偽、誠而不實者。語之虛實與語之誠偽，相連而不相等，一而二焉。是以文而無害，夸或非誣。《禮記·表記》：「子曰：『情欲信，詞欲巧。』」亦見「巧」不妨「信」。誠偽係乎旨，徵夫言者之心意，孟子所謂「志」也；虛實係乎指，驗夫所言之事物，《墨經》所謂「合」也。所指失真，故不「信」；其旨非欺，故無「害」。言者初無誣罔之「志」，而造作不可「信」之「辭」；吾聞而「盡信」焉，入言者於誣罔之罪，抑吾聞而有疑焉、斤斤辯焉，責言者蓄誣罔之心，皆「以辭害志」也。高文何綺，好句如珠，現夢裏之悲歡，幻空中之樓閣，鏡內映花，燈

<sup>50</sup> 錢鍾書：《管錘編》第 1 冊，頁 95-96。

<sup>51</sup> 同上註，頁 96。

<sup>52</sup> 同上註。

邊生影，言之虛者也，非言之偽者也，叩之物而不實者也，非本之心之不誠者也。<sup>53</sup>

錢氏「語之虛實」指現實外物的真假，類屬《墨子》「信，言合於意也」的範疇；<sup>54</sup>「語之誠偽」則是內心情感的真假，方是《孟子》所強調的「志」。此二者並非完全無關，但也不能輕易等同。在文學表現中，現實外物與內心情感原不同步，「虛而非偽、誠而不實」，物象失真並不能據以論斷詩情詐偽，故「言之虛者也，非言之偽者也，叩之物而不實者也，非本之心之不誠者也」，《禮記》所謂情信辭巧之說，即指明此點。真誠的情感可以透過「藝術化（夸）」依附於不信之辭，此純是造藝，非關德行；倘讀者不能看清此間分際，盡信、究疑，入罪責心，則恰蹈「以辭害志」之弊，平白辜負高文好句。錢氏又舉《紅樓夢》、《顏氏家訓·勉學》、《漢書·王莽傳·贊》與《資治通鑑》等例，追究詮釋致誤的原因——「或出於不學」，故「泥華詞為質言，視運典為紀事」；「或出於不思」，以致有「辨河漢廣狹，考李杜酒價」，諸如此類「以不可執為可稽」之可笑情事，<sup>55</sup>暗地透露理想詮釋必當學思並重，不可偏廢。最後將討論收束在西方哲人的思想資源上：「亞理士多德首言詩文語句非同邏輯命題（proposition），無所謂真偽（neither has truth nor falsity）；錫德尼（Philip Sidney）謂詩人不確語，故亦不誑語（he nothing affirms, and therefore never lieth）；勃魯諾（Bruno）謂讀詩宜別『權語』（detto per metafora）與『實語』（detto per vero）；維果亦謂『詩歌之真』

<sup>53</sup> 錢鍾書：《管錐編》第1冊，頁96-97。按：「《墨經》所謂『合』也」一句，原書標作「墨《經》所謂『合』也」，則依今人慣習改之。

<sup>54</sup> [清]孫詒讓著，孫啟治點校：《墨子閒詁·經上》（北京：中華書局，2003年），卷10，頁313。

<sup>55</sup> 錢氏：「《紅樓夢》第一回大書特書曰『假語村言』，豈可同之於『誑語村言』哉？《史記·商君列傳》商君答趙良曰：『語有之矣：貌言，華也；至言，實也。』設以『貌言』、『華言』代『虛言』、『假言』，或稍減誤會。以華語為實語而『盡信』之，即以辭害意，或出於不學，而多出於不思。《顏氏家訓·勉學》記《三輔決錄》載殿柱題詞用成語，有人誤以為真有一張姓京兆，又《漢書·王莽傳·贊》用成語，有人誤以為莽面色紫而發聲如蛙。《資治通鑑·唐紀》六三會昌三年正月『烏介可汗走保黑車子族』句下，《考異》駁《舊唐書》誤以李德裕《紀聖功碑》中用西漢典故為唐代實事；《後周紀》一廣順元年四月『鄭珙卒於契丹』句下，《考異》駁《九國志》誤以王保衡《晉陽聞見錄》中用三國典故為五代實事。皆泥華詞為質言，視運典為紀事，認虛成實，蓋不學之失也。若夫辨河漢廣狹，考李杜酒價，諸如此類，無關腹笥，以不可執為可稽，又不思之過焉。」見錢鍾書：《管錐編》第1冊，頁97-98。

(il vero poetico) 非即『事物之實』(il vero fisico)，今人又定名為『羌無實指之假充陳述』(non-referential pseudostatement)。」透過中西相互照明，「孟子含而未申之意，遂爾昭然。顧盡信書，固不如無書，而盡不信書，則又如無書，各墮一邊；不盡信書，斯為中道爾」。<sup>56</sup>由此看來，一個稱職的文學詮釋者，必須有學而又不為學所困，有思而又不徒因思而妄想，靈心善辨，不偏不廢，這正是詩藝鎔明覺與慧悟於一爐的特質，<sup>57</sup>亦即解讀為詩之《詩》的核心要求。

錢氏藉其並背分合之說考論「詩」字，凸顯情感通過媒材形式的妥善安排，最終形成作品的表現過程，凸顯「藝術化」事實，指出「歷史真實」與「藝術真實」之觀念，並藉西洋加以印證。在文學表現中，原本就允許「虛而非偽、誠而不實」，而《詩經》作為一個藝術化的文學文本，其言意虛實尤其如此。倘詮釋者不能以詩藝的眼光，慎思敏學、靈活詮釋，則如經生之所為，質實而流於捕風捉影，教化而失之煮鶴焚琴，皆不能窺得《詩》中三昧。

#### 四、尊本文，首含蓄的詮釋實踐

前節討論《管錐編》以詩解《詩》的進路，接著便要追問具體詮釋如何落實？取準和取限何在？此觀其論〈狡童〉一則，可得詳切。〈狡童序〉：「刺忽也，不能與賢人圖事，權臣擅命也。」<sup>58</sup>錢氏考《傳》、《箋》「皆無異詞」，盡從政教大用詮說，惟朱熹《詩集傳》獨持「淫女見絕」，錢乃認為「朱說尊本文而不外驚，謹嚴似勝漢人舊解」。<sup>59</sup>所謂「尊本文而不外驚」實指朱熹立基於文本，以男女感情之事說之，不附會聖人之意、后妃之德。

<sup>56</sup> 錢鍾書：《管錐編》第1冊，頁98。

<sup>57</sup> 此觀點也得到後來學者的呼應。如顏崑陽論「以意逆志」的兩個原則：「一是不能完全丟棄語言文字而不（按：不、而倒誤）顧，純以說詩者之主觀心意憑空臆測；二是應該虛解其心意或情意，而不可做出客觀指涉的事實判斷。」見顏崑陽：〈李商隱詩箋釋方法之檢討〉，《中國學術年刊》第11期（1990年3月），頁122；又如龔鵬程〈無題詩研究〉：「我們大致可以發現對無題詩最妥當的解釋，不是去解謎、不是去尋找外在世界的指涉關係（無論是指他所賦的女子或他所寄寓的君臣朋友關係），而是只就其為一詩之文字藝術，……玩味詩中意蘊。至於作者為啥『戲作豔體』的心理動機、創作因緣，文獻無徵，從何稽考？」見龔鵬程：〈無題詩研究〉，收於龔鵬程：《文學批評的視野》（臺北：大安出版社，1990年），頁191。

<sup>58</sup> 〔漢〕毛亨傳，鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，卷4，頁173。

<sup>59</sup> 錢鍾書：《管錐編》第1冊，頁108。

錢氏更認為這種觀點影響了後來王懋竑《白田草堂存稿》卷24〈偶閱義山無題詩因書其後〉第2首，所謂「何事連篇刺『狡童』，鄭君箋不異毛公。忽將舊譜翻新曲，疏義遙知脈絡同」。因王氏自注云：「〈無題〉詩，鄭衛之遺音，注家以為寓意君臣，此飾說耳。與『狡童，刺忽』，指意雖殊，脈絡則一也。」<sup>60</sup>此種以〈無題〉乃鄭衛之遺音，又非寓意君臣的觀點，即本朱說；又舉朱鑑《詩傳遺說》載朱熹批評陳傅良「解《詩》凡說男女事皆是說君臣」實「未可如此一律」，讚朱子之說「蓋明通之論也」，<sup>61</sup>可見「尊本文」受錢氏所認同。

錢氏又引一則載記，導出他對文本與意義的觀點：

尤侗《艮齋雜說》、毛奇齡《西河詩話》卷四均載高攀龍講學東林，有問〈木瓜〉詩並無「男、女」字，何以知為淫奔；來風季曰：「即有『男、女』字，亦何必為淫奔？」因舉張衡〈四愁詩〉有「美人贈我金錯刀」語，「張衡淫奔耶？」又舉箕子〈麥秀歌〉亦曰：「彼狡童兮，不與我好兮！」指紂而言，紂「君也，君淫奔耶？」攀龍歎服。尤、毛亦津津傳述，以為超凡之卓見，而不省其為出位之卮言也。<sup>62</sup>

來斯行以〈四愁詩〉、〈麥秀歌〉詩有男女未必為淫奔，反詰〈木瓜〉無男女何以知其淫奔的提問，獲得高攀龍、尤侗、毛奇齡之服膺。然錢氏乃謂「不省其為出位之卮言也」，這其實是一句很微妙的斷語。來氏的機敏慧悟按理應獲得錢氏完全的讚許，然而來氏的慧悟卻是用以證明〈木瓜〉為淫奔，而「狡童」暗指商紂，乃刺君王，如上節所論，這種政教大用並非錢氏所認同者，所以此則結尾錢氏才說「欲申漢絀宋，嚴禮教之防，闢『淫詩』之說，避塹而墮阱，來、高、尤、毛輩有焉」，<sup>63</sup>將來氏一併指摘；而尤、毛徒對來氏之說法津津樂道，卻未能完全明白其論述背後的道理，也是不足。錢氏欣賞來氏的論述結構，並嘲詆尤、毛不能領會「出位之卮言」，因而他必須加以澄清：

<sup>60</sup> 錢鍾書：《管錐編》第1冊，頁108。

<sup>61</sup> 同上註。

<sup>62</sup> 同上註。

<sup>63</sup> 同上註，頁110。

夫「言外之意」(extralocution)，說詩之常，然有含蓄與寄託之辨。詩中言之而未盡，欲吐復吞，有待引申，俾能圓足，所謂「含不盡之意，見於言外」，此一事也。詩中所未嘗言，別取事物，湊泊以合，所謂「言在於此，意在於彼」，又一事也。前者順詩利導，亦即蘊於言中，後者輔詩齊行，必須求之文外。含蓄比於形之與神，寄託則類形之與影。<sup>64</sup>

此處「言外之意」與「出位之卮言」轉注相發，指語義能超越語詞而形成超出符號而意趣盎然的現象，這類情況在文學詮釋中並不罕見，惟視語義、語詞之離合，而有含蓄和寄託之分別。含蓄的言外之意，如形之納神，屬內在繫聯，其前提乃語詞已有所指涉、暗示，而言外意也蘊涵在語詞中，只是因表現吞吐，不肯直露，乃召喚讀者順詩利導、引而申之，使意義圓足。而寄託的言外之意不然，若影之隨形，屬外在嫁接，其言外意無法從語言上得知，而須借助其它材料相輔而行。錢氏此處乃以含蓄為文章小道傳統之所以解《詩》，而將寄託分配給政教大用。

接著，錢氏展示含蓄和寄託兩種解〈狡童〉的情形與結果：

歐陽修《文忠集》卷一二八《詩話》說言外含意，舉「雞聲茅店月，人跡板橋霜」及「怪禽啼曠野，落日恐行人」兩聯，曰：「則道路辛苦、羈愁旅思，豈不見於言外乎？」茲以〈狡童〉例而申之。首章云：「彼狡童兮，不與我言兮！維子之故，使我不能餐兮！」而次章承之云：「彼狡童兮，不與我食兮！維子之故，使我不能息兮！」是「不與言」非道途相遇，掉頭不顧，乃共食之時，不愜不寐；又進而並不與共食，於是「我」餐不甘味而至於寢不安席。且不責「彼」之移愛，而咎「子」之奪愛，匪特自傷裂紕，益復妒及織素。若夫始不與語，繼不與食，則衾餘枕剩、冰床雪被之況，雖言詮未涉，亦如匣劍帷燈。蓋男女乖離，初非一律，所謂「見多情易厭，見少情易變」(張雲璈《簡松草堂集》卷六〈相見詞〉之三)，亦所謂情愛之斷終，有傷食而死於過飽者，又有乏食而死於過飢者(……)。闊別而淡忘，跡疏而心隨疏，如〈擊鼓〉之「吁嗟洵兮，不我信兮！」是也。習處而生嫌，

<sup>64</sup> 錢鍾書：《管錘編》第1冊，頁108-109。

跡密轉使心疏，常近則漸欲遠，故同牢而有異志，如此詩是。其意初未明言，而寓於字裏行間，即「含蓄」也。「寄託」也者，「狡童」指鄭昭公，「子」指祭仲擅政；賢人被擠，不官無祿，故曰「我不能餐息」。則讀者雖具離婁察毫之明，能為倉公洞垣之視，爬梳字隙，抉剔句縫，亦斷不可得此意，而有待於經師指授，傳疑傳信者也。<sup>65</sup>

這一大段引文先藉《六一詩話》帶領讀者體會何謂蘊於言中而見乎言外的含蓄。溫庭筠〈商山早行〉一聯只道天邊殘月猶在，然司晨雞鳴已喚醒寄宿茅店的旅人拂曉出行。何以知之？因落滿霜雪的板橋上可見一行離去的蹤跡。賈島〈暮過山村〉一聯則說不知名的禽鳥啼聲迴盪在一望無際的原野，行人當此際看見紅日將落，心中哀懼之意油然而生。二聯都未直露，然而從聲音、氣候、清曉、暮旦的摹寫，以及行人不得不渡橋起行乃至曠野無處為宿的舉止，道路辛苦、羈愁旅思自然傳達到讀者心中。錢氏即以這種玩味語詞的方式詮釋〈狡童〉，宣說出一個因情感倦怠而致婚愛不偕的危機家庭。錢氏將「不與言」的場景設定在飯廳之中，夫婦互動冷淡，使妻子苦痛不已，食不遑味。然從食不遑味一點，可知妻子仍愛慕著丈夫，否則不致因冷淡而枕憂如是。為了申說妻子對丈夫的摯情，錢氏乃將「維子之故」解為女子認為丈夫移情、金屋藏嬌。不過這是不是將「子」解為一個明確的第三者呢？恐非如此，且觀下文「蓋男女乖離，初非一律」云云，可知錢氏詮釋只在描繪出詩中婦女內心愛怨糾結的情狀而已，「妒及織素」不過是「自傷裂紈」的心理延伸罷了！然無論讀者願不願接受錢氏此一近於小說的重建，但都能同意他是在文本基礎上演繹，「雖言詮未涉，亦如匣劍帷燈」，這便是以含蓄解〈狡童〉。反觀以寄託詮解，就會得出鄭昭公、祭仲等一連串奸邪柄國、賢能淪落的政治事件，而這些訊息若非他人傳授，即便再聰慧的讀者都無法從詩句上探得其情，此即恃外知而非尊本文的表現。

「以《詩》為詩」既是《管錐編·毛詩正義》的立場，錢氏自然認為在文學詮釋中含蓄較寄託更具優位性；只有在事證明確的前提下，寄託才有發展的空間：

<sup>65</sup> 錢鍾書：《管錐編》第1冊，頁109。

詩必取足於己，空諸依傍而詞意相宣，庶幾斐然成章；苟參之作者自陳，考之他人載筆，尚確有本事而寓微旨，則匹似名錦添花，寶器盛食，彌增佳致而滋美味。蕪詞庸響，語意不貫，而藉口寄託遙深、關係重大，名之詩史，尊以詩教，毋乃類國家不克自立而依借外力以存濟者乎？盡舍詩中所言而別求詩外之物，不屑眉睫之間而上窮碧落、下及黃泉，以冀弋獲，此可以考史，可以說教，然而非談藝之當務也。其在考史、說教，則如由指而見月也，方且笑談藝之拘執本文，如指測以為盡海也，而不自知類西諺嘲犬之逐影而亡骨也。<sup>66</sup>

文學詮釋必須「取足於己，空諸依傍」，朝向詞意相宣的理想馳騁創造，使詮釋者與文本的相互豐盈，而非「別求詩外之物」，牽強附會。不過倘能掌握並確認外來資料的可靠性，所謂「苟參之作者自陳，考之他人載筆，尚確有本事而寓微旨」，錢氏亦能予肯定其正向助益。但假使混淆此間分際，盡託不可靠的假說預設，反置藝術性於不顧，甚至企圖拉擡地位、美惡不分，這就違背文學詮釋的職分；此種「別求詩外之物」的詮釋，「可以考史，可以說教，然而非談藝之當務也」，這顯然針對說經諸儒而發，錢氏嘲諷毫不客氣，乃以「指測以為盡海」、「犬之逐影而亡骨」斥之。最後，錢氏還舉例說明確認外在資料並非容易，「《文選》錄〈四愁詩〉有序，乃後人依託，斷然可識，若依序解詩，反添窒礙，似欲水之澄而捧土投之。故倘序果出張衡之手，亦大類作詩本賦男女，而懲於『無邪』之戒，遂撰序飾言『君臣』，以文過亂真，賣馬脯而懸牛骨矣。後世誨淫小說，自序豈不十九以勸誡為藉口乎？」<sup>67</sup>部分資料可能是偽託，或即便出自作者之手，也未必真出自作者之心，就像誨淫小說每以勸誡為藉口，然多半口惠而不實，尤須謹慎。從錢氏對寄託的戒慎恐懼，其對《詩經》詮釋的取準與取限殆可思之過半矣。

然此一優位性並非輕視甚至忽視文本可以敞開、讀者可以創造；<sup>68</sup>不過既「以《詩》為詩」，就不能只將「詩語」看成承載意義的工具，而須正視

<sup>66</sup> 錢鍾書：《管錐編》第1冊，頁109-110。

<sup>67</sup> 同上註。

<sup>68</sup> 錢氏嘗言：「古人立言，往往於言中應有之意，蘊而不發，發而不盡。康德評柏拉圖理念，至謂：作者於己所言，每自知不透；他人參稽匯通，知之勝其自知，可為之鉤玄扶微。談藝者亦足以發也。」見錢鍾書：《談藝錄》，頁325。可見錢氏並非是個保守主義的詮釋者，況其論著中亦常見出新解、得聖解的創造性詮釋。

「詩語」本身即是詩之主體。此參觀其論「詩一禪」與「《易》取象—《詩》比興」即可知：

禪宗於文字，以膠盆粘著為大忌；法執理障，則藥語盡成病語，故谷隱禪師云：「纔涉唇吻，便落意思，盡是死門，終非活路。」此莊子「得意忘言」之說也。若詩自是文字之妙，非言無以寓言外之意；水月鏡花，固可見而不可捉，然必有此水而後月可印潭，有此鏡而後花能映影。王弼《周易略例》謂「得意在忘象，得象在忘言」，王炎《讀易筆記·自序》駁之曰：「是未得魚兔，先棄筌蹄之說也。」詩中神韻之異於禪機在此；去理路言詮，固無以寄神韻也。<sup>69</sup>

求道之能喻而理之能明，初不拘泥於某象，變其象也可；及道之既喻而理之既明，亦不戀著於象，舍象也可。到岸舍筏、見月忽指、獲魚兔而棄筌蹄，胥得意忘言之謂也。詞章之擬象比喻則異乎是。詩也者，有象之言，依象以成言；舍象忘言，是無詩矣，變象易言，是別為一詩甚且非詩矣。故《易》之擬象不即，指示意義之符（sign）也；《詩》之比喻不離，體示意義之跡（icon）也。不即者可以取代，不離者勿容更張。<sup>70</sup>

錢鍾書認為文學與思想都以語言文字為媒介，然則思想以之為方便，乃一純粹的符號工具，所謂「指示意義之符（sign）」，故一旦達道印心，即可得意忘言；然則詩乃「文字之妙」、「有象之言」，語言就是其存在本身，所謂「體示意義之跡（icon）」，「必有此水而後月可印潭，有此鏡而後花能映影」，倘若「舍象忘言，是無詩矣，變象易言，是別為一詩甚且非詩矣」，因此尊重文本、不貪求「寄託」詮釋模式「去理路言詮」所發揮的奇思異想，乃面對「詩」的基本態度，這便非「含蓄」詮釋模式而不能。再者，錢氏亦不滿經生強以己說偽充聖人微意的不誠心態，以及婢學主人後反過頭恣妄指搦的權威宰制行徑，此必然產生「持『詩無達詁』之論，作『求女思賢』之箋；忘言覓詞外之意，超象揣形上之旨；喪所懷來，而亦無所得返。以深文周內為深識底蘊，索引附會，穿鑿羅織；匡鼎之說詩，幾乎同管輅之

<sup>69</sup> 見錢鍾書：《談藝錄》，頁100。

<sup>70</sup> 見錢鍾書：《管錐編·周易正義》第1冊，頁12。

射覆，絳帳之授經，甚且成烏臺之勘案」的情形。<sup>71</sup>若只談尊重經生的詮釋自由，而忽略其自由對文本與其他讀者形成的壓迫，豈非掛一漏一？故錢氏對經生的批評，不僅為方法錯置而斥，更為思行可議而嘲。

錢氏尊本文，首含蓄的實踐乃是「以《詩》為詩」的必然結果，其中隱含著「思想—文學」與「經生—詞人」的檢別視域，與其「尊重詩語」的主張密切攸關。詩作為一種以語言文字為體為跡的藝術文本，其意義不當以驚外去言為主要採取途徑，否則隨著思維探索愈趨擴大，詩反而愈陷入自我消解的危機，走入「非詩」之境。與此相反，「以《詩》為經」者意在掘發語言文字此一符號工具所無法全然體現的神聖奧蘊，倘膠盆黏著，則所謂大義微言義無由而發顯，然「以深文周內為深識底蘊，索引附會，穿鑿羅織」最終不免產生權威的壓迫，此正是錢氏深感不滿者。

### 五、結論：從「考史—說教—談藝」展開評價

「經典」乃立身於時間之流中並抵抗著時間的文本，因而具有萬古常新的不朽價值。只是經典之所以成為經典，並不只傍託美學、思想與文化等如此純淨的觀念便足以完成，一旦風氣、思潮轉向，其抵抗往往趨於疲弱，便有賴權力或詮釋予以扶持，延續其生命，此一消長斷續便是經典詮釋史的骨幹。簡言之，經典總與時間相關涉，將「時間」一義稍加明確化，可表為「文化傳統」，因此無論理解經典本身或其發展史，都不應當抽去背景，真空地討論。理解《詩經》如是，理解錢鍾書之解《詩經》亦如是。

從「以經解經」到「以詩解《詩》」的轉向，正是錢氏回應一個經學衰落時代的作為。其手段則是透過清理歷史：回溯《詩經》之產生，論述「六經皆史」，並以留存物觀點指出經典化之前《詩》作為一部民歌總集的本來面目，亦即作為詩歌的《詩》，從而確認其文本屬性。同時，錢氏區分出既往《詩經》存在政教大用的儒者傳統與文章小道的騷人傳統，並進行一番批評擇取，而其臧否的理論基礎便落在對經典詮釋概念的澄清與把握上。然則，此一作法也衍伸兩個重大問題：首先，政教、寄託的退位必然傷及「詩史」與「詩用」；另外，其持論偏重國風而鮮及雅、頌，也不免以偏概全。鮮及雅、頌實乃其策略預設使然，因既以《詩》為民歌，隸屬貴族宗廟的雅、頌自然無容身之地，強行納入反倒自相矛盾。至於錢氏對經生說

<sup>71</sup> 見錢鍾書：《管錘編·周易正義》第1冊，頁15。

《詩》的批判，固是時代風氣，亦與其曾師事任教於清華的新批評先驅瑞恰茲（Ivor Armstrong Richards）有關，甚至可說是其終生探求「文心」所不得不然的去取。當一個新典範面對舊傳統時，兩者必然勢同水火、不可融通，恰似「古歌謠」與「聖經化」；然後來者如我輩，除了從對抗的立場認識歷史事實，也能自調和的立場反思歷史意義，組建出另一個更合理的問架。儘管在《管錐編·毛詩正義》的實踐中並未充分落實，但錢氏「風義雙關」與「風兼體用」的說法可以是一個有意義的思考起點。

進一步衡論《管錐編·毛詩正義》的得失，不妨借用其「可以考史，可以說教，然而非談藝之當務也」中的「考史—說教—談藝」為框架，指出其在近代《詩經》學史的定位。「說教」可概括古來經生儒者以倫理教化為核心的主流傳統，其解詩、用詩的模式自有其因由與影響，但也不可避免地與其它範式（如文學解《詩》）形成衝突甚至造成擠壓，隨著新舊時代交替，乃成為後來者挑戰的標的，包含「考史」與「談藝」。「考史」在「去聖經化」後，從將《詩經》視為「古代歌謠」，進而形成以《詩經》為「文化史材料」的研究視角，《古史辨》所收顧頡剛、胡適諸篇論文，以至於鄭振鐸、聞一多、郭沫若之研究成果，代表了這條路向，他們跨越中西與學科的藩籬，大力攻訐「說教」傳統，不免衍生過度引用、類比過甚等民俗學氾濫的問題，且其興趣也不以「文藝」為主。「談藝」則以梁啟超《中國近三百年學術史》對姚際恆、方玉潤等清代文學說《詩》派的稱賞，以及《中國之美文及其歷史》中相關章節為濫觴，而「考史」派也可說受其溉潤。梁氏〈中國韻文裡頭所表現的情感〉雖引證《詩經》，提出「奔進的、回蕩的、蘊藉的、象徵派的、浪漫派的和寫實派的」六種文學表達情感的模式，指出後代文學溯源於《詩》的事實；<sup>72</sup>然相較後出轉精的錢氏，猶如椎輪之於大輅。錢鍾書《管錐編·毛詩正義》以更豐富的西方思想資源、更扎實的文本鑑賞與更明晰的詮釋方法自覺延續了梁啟超「談藝」的未竟之路，並補充民俗文化研究的「考史」所未予重視的造藝問題。對比於同時的陳世驥，差別亦顯然可見。陳氏對「興」、「詩」的考索，旨在從中西「抒情傳統—敘事傳統」相對的視域下，探問中國文學獨特的「美典」，為後來者提供一種認識論；而錢氏則在中西攸同未裂的前提下，踐行《詩經》的文本鑑賞，並凝聚出一套詮釋理論。

<sup>72</sup> 此處材料參考朱孟庭：〈民國初期《詩經》民俗文化的研究發展〉，頁 155-176。

錢氏認為詮釋之事乃知性與感性的綜合活動，並透過並背分合的觀念，爬梳例來對「詩」的各種訓詁材料，指出詩之為藝的特質，切入歷史真實與藝術真實之辯，抨擊經生的錯漏與混淆，強化以詩藝解《詩》的合理性與必要性。在實踐上，錢氏要求「尊本文而不外驚」，頗近於利柯爾(Paul Ricoeur)對於解釋的看法，<sup>73</sup>這並不意味取消讀者的想像創造，意義仍可以生生不息，此從錢氏之以詞意相宣的「含蓄」解〈狡童〉可知。至於取諸文外的「寄託」模式，錢氏亦非完全否定，只是他深明可信的本事難得，復熟知「寄託」詮釋模式可能引發的「非詩」危機，乃至於經生以「寄託」解《詩》所帶來的誤謬甚至霸權，遂堅持文學詮釋當尊重文本、以「含蓄」為先。錢氏顯然將文本設為詮釋的疆界，但疆界其實並不完全是限制的概念，它為保守者敞開天地，也為進取者標明起點，對疆界的意識確保了詮釋者能自知其所為，庶幾可免有意或無意的反客為主，亦能不蹈說《詩》經生的諸般拘妄。就中國經典詮釋傳統，《管錐編·毛詩正義》以實際詩例提煉出含蓄、寄託等詮釋概念，具有操作上的示範性，也達到一定的理論高度，可為後人持續探究自身詮釋傳統的前導。在《詩經》學史中，《管錐編·毛詩正義》也不當被視為一個蓄意破壞者，正因透過反省政教大用，凸顯長久式微的文章小道，積極展現《詩經》溉潤分流中國詩學的事實，且不垂空文，不但逐一指出《詩經》的藝術高度及其內涵，更準確地與歷代詩作繫聯，遂能在經學衰落時代朝詩藝向度昂揚《詩經》的經典性；同時善用其打通中西的知識背景，以西方理論會通《詩經》的文學觀念，更促成《詩經》身居「世界文學」的經典位置，<sup>74</sup>此皆是其不可忽視的莊嚴學術使命與建設成果。

【責任編校：林哲緯、蔡嘉華】

<sup>73</sup> 利柯爾反覆強調「文本」在解釋活動中的關鍵地位，諸如「解釋就是遵從本文為我們打開的思維之路，把我們自己置於朝著本文的方向的路上」、「解釋是在成為語言的解釋之前通過語言解釋」、「解釋就是把自己置身於由那種被本文所支持的解釋關係所指出的含義中」、「解釋者所說的那些東西，是使本文所說的復活和重述」，見〔法〕保羅·利柯爾(Paul Ricoeur)著，陶遠華等譯，曲煒等校：《解釋學與人文科學》(石家莊：河北人民出版社，1987年)，頁166-169。

<sup>74</sup> 戴維·丹姆洛什於David Damrosch, *What Is World Literature?* (Princeton: Princeton University Press, 2003)一書中表示：「無論何時何地，只有當作品超出自己本來的文化範圍，積極存在另一個文學體系裡，那部作品才具有作為世界文學的有效生命力。」此處譯文採自張隆溪：〈世界文學時代的來臨〉，收於張隆溪：《從比較文學到世界文學》(上海：復旦大學出版社，2012年)，頁193。

## 徵引文獻

### 專著

- 〔漢〕孔安國 Kong Anguo 傳，〔唐〕孔穎達 Kong Yingda 疏：《尚書正義》*Shangshu zhengyi*，收入〔清〕阮元 Ruan Yuan 校勘：《十三經注疏》*Shisanjing zhushu* 第 1 冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2007 年。
- 〔漢〕毛亨 Mao Heng 傳，鄭玄 Zheng Xuan 箋，〔唐〕孔穎達 Kong Yingda 疏：《毛詩正義》*Maoshi zhengyi*，收入〔清〕阮元 Ruan Yuan 校勘：《十三經注疏》*Shisanjing zhushu* 第 2 冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2007 年。
- 〔南朝梁〕劉勰 Liu Xie 著，〔清〕黃叔琳 Huang Shulin 注，李祥 Li Xiang 補注，楊明照 Yang Mingzhao 校注拾遺：《增訂文心雕龍校注》*Zengding wenxin diaolong jiaozhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2012 年。
- 〔清〕孫詒讓 Sun Yirang 著，孫啟治 Sun Qizhi 點校：《墨子閒詁》*Mozi xiangu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2003 年。
- 朱孟庭 Zhu Mengting：《清代詩經的文學闡釋》*Qingdai shijing de wenxue chanshi*，臺北 Taipei：文津出版社 Wenjin chubanshe，2007 年。
- ：《近代詩經白話譯註的興起與開展》*Jindai shijing baihua yizhu de xingqi yu kaizhan*，臺北 Taipei：文津出版社 Wenjin chubanshe，2012 年。
- ：《詩經的多元闡釋》*Shijing de duoyuan chanshi*，臺北 Taipei：文津出版社 Wenjin chubanshe，2012 年。
- 汪祚民 Wang Zuomin：《詩經文學闡釋史（先秦—隋唐）》*Shijing wenxue chanshishi (xianqin-suitang)*，北京 Beijing：人民文學出版社 Renmin wenxue chubanshe，2005 年。
- 洪湛侯 Hong Zhanhou：《詩經學史》*Shijingxue shi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2002 年。
- 洪漢鼎 Hong Handing：《當代哲學詮釋學導論》*Dangdai zhexue quanshixue daolun*，臺北 Taipei：五南圖書 Wunan tushu，2011 年。
- 梁啟超 Liang Qichao：《飲冰室合集》*Yinbingshi heji* 第 1 冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1989 年。

- 陳世驥 Chen Shixiang :《陳世驥文存》*Chen Shixiang wencun* ,臺北 Taipei :志文出版社 Zhiwen chubanshe ,1972 年。
- 趙制陽 Zhao Zhiyang :《詩經名著評介》*Shijing mingzhu pingjie* 第3集 ,臺北 Taipei :萬卷樓圖書 Wanjuanlou tushu ,1999 年。
- 劉毓慶 Liu Yuqing :《從經學到文學——明代詩經學史論》*Cong jingxue dao wenzue: mingdai shijingxueshi lun* ,北京 Beijing :商務印書館 Shangwu yinshuguan ,2001 年。
- 錢鍾書 Qian Zhongshu :《管錐編》*Guanzhui bian* 第1冊 ,臺北 Taipei :書林出版公司 Shulin chuban gongsi ,1990 年。
- :《談藝錄》*Tanyi lu* ,臺北 Taipei :書林出版公司 Shulin chuban gongsi ,1999 年。
- [法]保羅·利柯爾 Paul Ricoeur 著,陶遠華 Tao Yuanhua 等譯,曲煒 Qu Wei 等校:《解釋學與人文科學》*Jieshexue yu renwen kexue* ,石家莊 Shijiazhuang :河北人民出版社 Hebei renmin chubanshe ,1987 年。
- [法]葛蘭言 Marcel Granet 著,趙丙祥 Zhao Bingxiang、張宏明 Zhang Hongming 譯:《古代中國的節慶與歌謠》*Gudai zhongguo de jieqing yu geyao* ,桂林 Guilin :廣西師範大學出版社 Guangxi shifan daxue chubanshe ,2005 年。
- [德]馬克斯·韋伯 Max Weber 著,黃振華 Huang Zhenhua、張與健 Zhang Yujian 譯:《社會科學方法論》*Shehui kexue fangfa lun* ,臺北 Taipei :時報文化 Shibao wenhua ,1993 年。
- David Damrosch, *What Is World Literature?*, Princeton: Princeton University Press, 2003.

#### 期刊與專書論文

- 朱孟庭 Zhu Mengting :〈方苞論「詩」的文學闡釋〉“Fang Bao lun ‘shi’ de wenzue chanshi”,《華梵人文學報》*Huafan renwen xuebao* 第4期,2005年1月。
- 李淑珍 Li Shuzhen :〈當代美國學界關於中國註疏傳統的研究〉“Dangdai meiguoxuejie guanyu zhongguo zhushu chuantong de yanjiu”,《中國文哲研究通訊》*Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun* 第9卷第3期,1999年9月。

- 汪榮祖 Wang Rongzu:〈章實齋六經皆史說再議〉“Zhang Shizhai liujing jie shi shuo zaiyi”, 收入汪榮祖 Wang Rongzu:《史學九章》*Shixue jiuzhang*, 臺北 Taipei: 麥田出版社 Maitian chubanshe, 2002 年。
- 季進 Ji Jin:〈錢鍾書先生的「打通」說與新歷史主義文論〉“Qian Zhongshu xiansheng de ‘datong’ shuo yu xinlishi zhuyi wenlun”, 收入丁偉志 Ding Weizhi 主編:《錢鍾書先生百年誕辰紀念文集》*Qian Zhongshu xiansheng bainian danchen jinian wenji*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 2010 年。
- 張隆溪 Zhang Longxi:〈世界文學時代的來臨〉“Shijie wenxue shidai de lailin”, 收入張隆溪 Zhang Longxi:《從比較文學到世界文學》*Cong bijiao wenxue dao shijie wenxue*, 上海 Shanghai: 復旦大學出版社 Fudan daxue chubanshe, 2012 年。
- 郭萬金 Guo Wanjin:〈《詩經》研究六十年〉“*Shijing yanjiu liushinian*”, 《文學評論》*Wenxue pinglun* 2010 年第 3 期。
- 傅明根 Fu Minggen:〈「出位之思」:中西視闕下的詩畫美學觀〉“‘Chuwei zhi si’: zhongxi shiyu xia de shihua meixueguan”, 《廣西社會科學》*Guangxi shehui kexue* 2005 年第 6 期。
- 項念東 Xiang Niandong:〈「詩藝」向「詩義」的透視——錢鍾書的解詩方法〉“‘Shiyi’ xiang ‘shiyi’ de toushi: Qian Zhongshu de jieshi fangfa”, 《遼東學院學報(社會科學版)》*Liaodong xueyuan xuebao (shehui kexue ban)* 第 10 卷第 4 期, 2008 年 8 月。
- 溫朝霞 Wen Zhaoxia:〈「出位之思」:中西詩學對話的啟示〉“‘Chuwei zhi si’: zhongxi shixue duihua de qishi”, 《唯實》*Weishi* 2004 年第 8 期。
- 葉維廉 Ye Weilian:〈「出位之思」:媒體與超媒體的美學〉“‘Chuwei zhi si’: meiti yu chaomeiti de meixue”, 收入葉維廉 Ye Weilian:《比較詩學》*Bijiao shixue*, 臺北 Taipei: 東大圖書 Dongda tushu, 2007 年。
- 顏崑陽 Yan Kunyang:〈李商隱詩箋釋方法之檢討〉“Li Shangyin shi jianshi fangfa zhi jiantao”, 《中國學術年刊》*Zhongguo xueshu niankan* 第 11 期, 1990 年 3 月。
- 羅志田 Luo Zhitian:〈清季民初經學的邊緣化與史學的走向中心〉“Qingji minchu jingxue de bianyuanhua yu shixue de zouxiang zhongxin”, 收入羅志田 Luo Zhitian:《權勢轉移:近代中國的思想、社會與學術》*Quanshi*

*zhuanyi: jindai zhongguo de sixiang, shehui yu xueshu*，武漢 Wuhan：湖北人民出版社 Hubei renmin chubanshe，1999 年。

羅厚 Luo Hou：〈錢鍾書書札書鈔〉“Qian Zhongshu shuzha shuchao”，收入《錢鍾書研究》編委會 *Qian Zhongshu yanjiu bianweihui* 編：《錢鍾書研究》*Qian Zhongshu yanjiu* 第 3 輯，北京 Beijing：文化藝術出版社 Wenhua yishu chubanshe，1992 年。

龔鵬程 Gong Pengcheng：〈無題詩研究〉“Wutishi yanjiu”，收入龔鵬程 Gong Pengcheng：《文學批評的視野》*Wenxue piping de shiye*，臺北 Taipei：大安出版社 Daan chubanshe，1990 年。

#### 學位論文

翁燕玲 Weng Yanling：《從引詩賦詩到詩本義探求的詮釋轉向——《詩經》詮釋典範轉移中的文化意識、文本觀及存在闡釋的界域》*Cong yinshi fushi dao shibenyi tanqiu de quanshi zhuanxiang: Shijing quanshi dianfan zhuanyi zhong de wenhua yishi, wenbenguan ji cunzai chanshi de jieyu*，花蓮 Hualien：東華大學中國語文學系博士論文 Donghua daxue zhongguo yuwenxue xi boshi lunwen，2013 年。

張惠婷 Zhang Huiting：《錢鍾書的《詩經》研究探析》*Qian Zhongshu de Shijing yanjiu tanxi*，臺中 Taichung：東海大學中國文學系碩士論文 Donghai daxue zhongguo wenxue xi shuoshi lunwen，2007 年。