

嚴粲《詩緝》的解經態度與方法 及其在經學史上的意義

黃忠慎*

摘要

《詩緝》一書使用經學、理學、文學三條進路來解經，本文要考察的是其經學面向的風貌，由方法論的角度切入以說明嚴粲的解經特質。不過，面對中國傳統經典，解經者的使用的解釋方法與其面對古典的態度之間有極為密切的關係，甚至，態度往往是決定方法的重要關鍵。因此，本文雖是從方法論來研究嚴粲《詩緝》的解經特質，但也必須觀察他對《詩經》或整體《毛詩》學派系統的態度。

嚴粲對於〈詩序〉說教型的詮釋是接受的，其撰寫《詩緝》的目的依然是「以《詩》說教」。他對於「首序」全面尊重，以為出於國史之手，至於「後序」則時見他提出異議。嚴粲也認為孔子決定了詩篇的去留，解詩時則是繼承了美刺說詩的方式，強調解出詩的言外之意的可能性。

嚴粲的解經方法非常傳統，主要是採「以本經解本經」、「以他經解本經」、「以本傳解本經」、「以他傳解本經」的漢學方式，透過蒐集、整理、分析、考辨、歸納等步驟來疏解經義，當然這也是極為務實的訓釋方法。

在嚴粲所處的南宋晚期時代，經典詮釋者多想擺脫舊說束縛，以開創另一片新天地，此時嚴粲的《詩緝》一方面配合時代的需求與習尚，以理學與文學來說《詩》，一方面卻又守住傳統的研經方式，解經時尊重舊說，還為毛、鄭之說費心辨解、析論，這種多重視維的解經方式在當時反而顯得別樹一格。不過，我們仍然必須指出，《詩緝》的解詩面向雖是多重的，在宋代相關著作中也屬優秀，但對於前人所給予的超高評價，還是得持保留的態度。

* 彰化師範大學國文系教授

關鍵詞：嚴祭、詩緝、詩序、首序、後序、新派、舊派

The Attitude and Method of Interpreting Confucian Classics in Yan Can's *Shiji* and its significances in the History of the Learning of Confucian Classics

Huang Zhong-shen*

abstract

Three approaches in interpreting classics, namely the approach of the learning of the Confucian Classics, the approach of the learning of the Principle and that of literature, were adopted in *Shiji*. This paper aims to examine the overall picture of the approach of the learning of the Confucian Classics witnessed in *Shiji* and exposit the characteristics in Yan Can's interpretation of the Classics. However, when facing the Chinese traditional Classics, there are very close relation between the methods of interpretation used by the interpreters and their own attitudes towards the Classics. This may go to the extreme that their attitudes are important elements in determining the methods employed. Therefore, this paper, though, studies the characteristics of Yan Can's interpretation of Classics from a methodological approach, must also observes his attitudes toward *Shijing* and the overall impression of the school of Maoshih.

Yan Can accepted the kind of interpretation model of moral teaching reflected in the Preface. The aim of his writing of the *Shiji* was still "using *Shijing* to achieve moral teaching." He had complete respect for the "First Preface." He thought that it was the writing of the national historians. He held different opinions against the "Last Preface" from time to time. Yan Can also believed that it was Confucius who determined the selection of ancient poems. In his interpretations of *Shijing*, he inherited the idea of praising and satirizing. He emphasized the importance of the meanings of the poems beyond words.

The methods employed by Yan Can in his interpretation are very traditional. The model used in sinology was used. Basically, it adopted the method of "using the

* Professor, Department of Chinese, National Chang-hua University of Education

same classic to interpret the target classic,” “using the other classics to interpret the target classic,” “using the commentaries to interpret the target classic,” and “using commentaries of other classics to interpret the target classic.” By means of collecting, grouping, sorting out, analyzing, examining and inducing data, he interpreted the meaning of the classics. All these steps, of course, are very realistic methods of interpretation.

嚴粲《詩緝》的解經態度與方法 及其在經學史上的意義

黃忠慎*

一、前言

南宋《詩經》學名家嚴粲（1197—？），字坦叔，一字明卿，號明谷，福建邵武莒溪人。¹寧宗嘉定十六年（1223）登進士第後，官授全州清湘令之職。其群從兄弟嚴羽、嚴仁、嚴參、嚴肅、嚴嶽、嚴必振、嚴必大、嚴奇與嚴若鳳等九人俱有詩名，其中尤以撰寫《滄浪詩話》的嚴羽為最。然而在嚴粲群從兄弟之中，唯粲嘗官登進士第而任官，且以經學傳世。《重纂邵武府志·儒林傳·邵武縣》即云：「嚴氏有群從九人，皆能詩，惟粲以經學傳。」²

嚴粲之著作有二：《華谷集》一卷、《詩緝》三十六卷。前者為詩學之著，後者則是經學之作。據林希逸〈詩緝序〉的記載，嚴粲蓋以「摭諸家而求其是，要以發昔人優柔溫厚之意」為著作《詩緝》之宗旨，林氏且認為《詩緝》之價值在宋朝歐、蘇、王、劉、東萊等諸儒之上。³這樣的好評固然不免誇大，但《詩緝》與《華谷集》在經學史與文學史上的份量輕重之差異確實是相當懸殊的。

《詩緝》一書使用經學、理學、文學三條進路來解經，本文要考察的是其經學面向的風貌，由方法論的角度切入以說明嚴粲的解經特質。方法作為一種實際操作的手段，有時（尤其在面對中國傳統經典時）與態度之間有極為密切的關係，

* 彰化師範大學國文系教授

¹ 李清馥：《閩中理學淵源考》，《四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1984年），史部，第218冊，頁140。

² 王琛等修，張景祈等纂：《重纂邵武府志》（台北：成文出版社，1967年），卷21，頁4。

³ 不僅如此，林希逸甚至如此推崇《詩緝》：「《易》盡於伊川，《春秋》盡於文定，《中庸》、《大學》、《語》、《孟》盡於攷亭，繼自今，吾知此書與之並行也。」〈嚴氏詩緝序〉，《詩緝》（台北：廣文書局，1983年），頁1。

甚至有時也很難作截然的劃分。不過，若說方法可以是一種態度，不如這樣說：態度往往是決定方法的重要關鍵。⁴因此，本文雖是從方法論來研究嚴粲《詩緝》的解經特質，更多時候其實也是在觀察他對《詩經》或整體《毛詩》學派系統的態度。在進入研究主題之前，對於本文所使用之「經學的面向」一詞也必須略加說明。如果把一個詞語孤立地來看，則對於這個詞語的意義、內涵的把握，與把它放在其他語言脈絡中來解讀，二者所得出的意義一定有差異。而且「經學的」一詞本身就具有了濃厚的歷史性，它不是一個科學符號，具有絕對的定義範疇，也不是一個具體的物品，可以進行成分的分析。它是一個人文的傳統名詞，具有歷史的成分，與這些傳統有千絲萬縷的關連，亦即，「意義」無法單純地只透過客觀或孤立的語句就能完全加以解釋，「意義」往往是經過脈絡化的，必須藉助語境的支撐才得以顯壑。⁵因此，當我們在運用或解說「經學的」一詞時，無法脫離整個中國學術史的歷史性脈絡來解說，相反的，必須深入到它的歷史背景與傳統中來看待其意義。所謂「經學的面向」指的是經學家的解經向度，尤其是經學家解釋傳統經典的眼光、態度與方式這個層面。我們標舉這樣的向度自有意義，這表示了經學家與其他學者解釋經典的重點取向有明顯的不同之處。經學家與文學家、理學家、政治學家或歷史學家等解釋經典的著重點之不同，可以從兩方面來說。第一，從對待經典的態度而言，經學家注重對於個人人格教化修養的作用與影響方面。其次，在解經方法上，經學家講究一套有效的、嚴謹的解釋程序，講究以經解經、以傳解經及對訓詁名物的重視。如此界定經學家的解經心態與理念，並不是說文學家、理學家、歷史學家、政治學家解說經書並沒有這二種傾向（尤其是對於人格修養的注重本為中國傳統士子所具有的共識，也是中國儒學詮釋學的特質），⁶而是說明對於《詩》教的重視，經學家更是遠遠重於其他解經與讀經者，

⁴ 就猶如有人說他們使用解構的方法來閱讀，但解構其實不是一種理論、模式或方法，而是一種思考的態度。詳楊容：《解構思考》（台北：商鼎文化出版社，2002年），頁25—26。

⁵ 施萊馬赫（Friedrich Ernst Schleiermacher, 1768-1834）認為解釋者必須排除自己的觀點，一段文字必須放在它原來所處的脈絡中去瞭解。他強調，所理解的本文必須置於它賴以形成的那個歷史語境中。從時間順序上看，理解部分之前必定要對整體有所瞭解。詳潘德榮：《詮釋學導論》（台北：五南圖書公司，1999年），頁44—45。此外，關於「語言」與「意義」之間的討論，可參蔡英俊：《中國古典詩論中語言與意義的論題》（台北：學生書局，2002年），頁1—36。

⁶ 關於儒家詮釋學的特質，可參黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的歷史性及其相關問題〉一文。詳黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（台北：喜馬拉雅研

強調《詩》教的内容與作用一向都是傳統經學家解釋三百篇時的基本立場。至於對《詩》中名物制度的解說，則為經學家的另一種解經特色，迥異於文學家、理學家等對三百篇的解說方式，經學家經常以經傳解經，詳解《詩》中字詞及名物制度，這些都具體地表現在嚴粲的著作中。藉由這種解經態度與方法的分析，可以讓我們對嚴粲《詩緝》的本質有更清楚的認識。

二、從傳統的《詩》教觀察嚴粲的解經態度

(一) 《詩》教的特質

「《詩》教」作為孔門的教育理想為後儒所重視，也是《詩經》學史上最重要的一個傳統議題。但是對於《詩》教的實際內涵卻未見精密的分析，包括「《詩》教」所指稱的範圍、特質及其定義。⁷的確，為一個人文學科的名詞作西方科學、哲學似的精確分析有相當的困難，更何況要做到如分析語言學般的精密，幾乎不可能。雖然，我們可以從另一個角度來嘗試分析「《詩》教」的內涵，藉以釐清學術史上某些灰色的地帶。

首先要澄清的是今人所說的《詩》教為誰的《詩》教？「《詩》教」一詞始出現於《禮記·經解》：

孔子曰：「入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，《詩》教也。……其為人也，溫柔敦厚而不愚，則深於《詩》者也。」⁸

究發展基金會，2002年），頁337-347。黃氏云：「因為儒家經典具有強烈的『實存』的內涵，而經典詮釋活動也是一種『體驗』之學，所以，中國的儒家詮釋學就成為一種以『人格』為中心而不是以文字解讀為中心的活動。」並且以范佐仁（Steven Van Zoeren）的研究為例，說明「這種中國詮釋學的特質，在《詩經》的詮釋學中表現得最為明顯。Steven Van Zoeren 最近的研究證實中國的《詩經》詮釋學確實以詩的作者及解讀者的『人格』為中心。」

⁷ 今人康曉城曾對「《詩》教」的觀念作解說，但康氏的解說過於寬泛，他說：「所謂『詩教』，可解為最適合於健全人格之教育。」包括了今日教育中「德育」、「美育」、「智育」、「群育」之教育功能。《先秦儒家詩教思想研究》（台北：文史哲出版社，1988年），頁27-30。

⁸ 《禮記正義》（台北：藝文印書館，1976年），頁845。

古籍中的「子曰」，以《論語》的可信度最高，而仍有偽託者，⁹何況是性質為儒學雜編而各篇完成時代又不易確認的《禮記》，還且還是褒貶不一的〈經解〉？¹⁰此段文字雖題為孔子所言，但從《禮記》的成書背景看來，應該為後人倚託之言，並非真出孔子。朱自清（1898—1948）將此文與《淮南子·泰族訓》相比對，推測為漢儒根據《淮南子·泰族訓》而寫。¹¹然而，即便非孔子親身之論，也無礙以含蓄和諧的中和之美為特徵的「溫柔敦厚」之說的確道出了孔子的《詩》教觀，¹²而後人也一直沿用這四個字，而以之為孔門《詩》教的核心觀念。¹³也許，從《論語》到《禮記·經解》、〈毛詩序〉，《詩》教的觀念已非單純的「溫柔敦厚」四個字就可以涵蓋殆盡，但整個《詩》教確實可用這代表儒家的理想性情的四個字來作貫穿，而且這也是儒者長久所致意的學《詩》之道。¹⁴

⁹ 詳張心澂：《偽書通考》（台北：宏業書局，1975年），頁450—461。

¹⁰ 趙匡：「《禮記》諸篇，或孔門之後末流弟子所撰，或是漢初諸儒私撰之。」陸淳：《春秋集傳纂例》，卷2，《四庫全書》，經部，第140冊，頁399。這是個寬泛卻又正確的概念。〈經解〉的完成時代則以主張西漢時代者為多，但未必是定論。至於〈經解〉所獲評價之不一，如程頤《河南程氏粹言》卷1云：「《禮記》之文多謬誤者〈儒行〉、〈經解〉非聖人之言也，夏后氏郊繇之篇，皆未可據也。」《二程集》（北京：中華書局，1981年），第4冊，頁1201。徐復觀則認為〈經解〉是出於荀子門人之手，是「六經」完成的首次宣告。《中國經學史的基礎》（台北：學生書局，1982年），頁49。姜義華：「本篇列述六經的根本精神，特別是禮的社會作用，還是很有價值的。」《禮記讀本》（台北：三民書局，2000年），頁687。

¹¹ 朱自清：《詩言志辨》（上海：華東師範大學出版社，1996年），頁103—104。

¹² 梁啟超《要籍解題及其讀法》以為《禮記》「各篇所記『子曰……』、『子言之……』等文，不必盡認為孔子之言。蓋戰國秦漢間孔子已漸帶有『神話性』。許多神秘的事實皆附之於孔子，立言者亦每託孔子以自重，此其一。『子』為弟子述師之通稱，七十子後學者於其本師，亦可稱『子』。例如〈中庸〉、〈緇衣〉……，或言採自《子思子》，則篇中『之』字亦可認為指子思，不必定指孔子，此其二。即使果為孔子之言，而輾轉相傳，亦未必無附會或失真，此其三。要之全兩部《禮記》所說，悉認為儒家言則可，認為孔子言則須審擇也。」《梁啟超學術論叢》（台北：南嶽出版社，1978年），第2冊，頁1089—1090。徐復觀：「〈經解〉……開始『孔子曰，入其國，其教可知也』。這裡的『孔子曰』，未必是出於孔子，但必出於先秦傳承之說。漢儒斷沒有無所傳承而憑空捏造孔子之言的。」《中國經學史的基礎》，頁47。

¹³ 如朱自清雖以為《禮記·經解》這一段文字出自於《淮南子·泰族訓》之後，非孔子之言，但卻也說：「孔子的時代正是《詩》以聲為用到《詩》以義為用的過渡期，他只能提示《詩》教這意念的條件。到了漢代，這意念才形成，才充分的發展。不過無論怎樣發展，這意念的核心只是德教、政治、學養幾方面……也就是孔子所謂興、觀、群、怨。『溫柔敦厚』一語便從這裡提煉出來。」《詩言志辨》，頁123。

¹⁴ 虞集：「聖賢之于《詩》，將以變化其氣質，涵養其德性，優游厭飫，詠嘆淫泆，使有得焉，則所謂溫柔敦厚之教，習與性成，庶幾學《詩》之道也。」《道園學古錄》，卷31，

接著需要說明的是「《詩》教的範疇」。孔子雖然為《詩》教思想的總源頭，但是經過春秋戰國到《毛詩》的確立、成形，原本的《詩》教意涵難免有所擴增、調整與轉變，這種擴增、調整與轉變可以在〈毛詩序〉找到蹤影。〈毛詩序〉最重視的是詩歌的美刺、諷喻作用與其對社會風俗、國家政治的影響，對於興發感動人心的溫柔敦厚之說則比較不去強調，這種調整或許與荀子有關。¹⁵這裡牽涉到《詩》教中的另一個問題，即先秦時的《詩》教觀念與漢代之後的《詩》教觀念的差異。今人研究先秦時的《詩》教觀念所取用的材料與研究兩漢之後的《詩》教材料上的差異，是值得我們注意的。因為取材的對象與典籍的性質不同，以致觀點上出現落差，乃是合理且必然的現象。研究先秦時期的《詩》教觀點或用《詩》方式無疑是以《左傳》、《國語》或子書為主，如《論語》、《孟子》、《荀子》、《墨子》等等，春秋的外交使節、儒生與戰國諸子面對三百篇與後來漢代建立學官之後諸儒對待《詩經》的態度有明顯的不同。書中引用的詩句，目的在為自己的學說作為張本，或訴諸權威，或顯示博學，或純為修飾之用。¹⁶亦即，此一時期的引《詩》用《詩》，都把《詩》當作工具來使用，為自己的學說服務。真正闡釋的主體是自己的學說主張，三百篇的詩句成了輔助性的證明或強化材料，不是詮釋的主體。因此，由此材料所考察出來的《詩》教觀一定帶有某種程度的各學派主張

《四庫全書》，集部，第146冊，頁450。

¹⁵ 朱自清以為漢儒著述引《詩》學荀子，漢人的《詩》教當以荀子為開山祖師，並以汪中《述學·荀子通論》為證，說明荀子為漢人六學開山祖師，四家《詩》除《齊詩》外都有他的傳授，可見他在《詩》學方面的影響。《詩言志辨》，頁111—112。若從《荀子》一書引《詩》用《詩》的一般情形，也可以見出荀子對政治言行的注重。《荀子》中出現《詩經》句子的地方共八十三處，其中有七處出自孔子之口，一處為出自曾子，一處為後人所引《荀子》中出現《詩經》句子的地方共八十三處，其中有七處出自孔子之口，一處為出自曾子，一處為後人所引，真正出自荀子之徵引共計七十四處。若仔細分析荀子所引用《詩經》的內容，則以大小〈雅〉最多，計〈大雅〉二十八處，〈小雅〉二十五處，〈國風〉十處，〈周頌〉七處。在所引〈小雅〉中，有近於〈國風〉的，有近於〈大雅〉的，荀子又偏愛後者。今人蔣年豐分析荀子引《詩》偏重〈雅〉、〈頌〉的原因，歸結於〈雅〉、〈頌〉本身的特點為表現文采教化，勸勉修身修德的特質，及荀子本身注重禮憲法制的功能。蔣年豐：〈荀子「隆禮義而殺詩書」涵義之重探—從「克明克類」的世界著眼〉，《第一屆中國思想史討論會論文集》（東海大學文學學院編印，1989年12月），頁124。從荀子引用〈雅〉、〈頌〉的實際內容也可以見出他注重客觀的社會秩序、理想的政治組織，這和《毛詩》偏於用美刺說《詩》的情況相近。

¹⁶ 參何定生：《詩經今論》（台北：商務印書館，1973年），頁11—72、吳萬鐘：〈先秦引詩用詩與毛詩的解釋〉，《經學研究論叢》（台北：學生書局，1999年），第7輯，頁123。另外要特別強調的是，這裡以《論》、《孟》為子書，是還原到其在先秦的性質。

在內。¹⁷相反的，兩漢之後，《詩經》成為官方承認的國家經典，儘管有古今文之爭，四家《詩》的解釋也不盡相同，但是對待經典的態度則是一致的與先秦有所分別。當《詩經》成為一專門學科時，闡釋的主體即落實到三百篇本身，而不再是個人的學說主張，¹⁸因此，所得出的《詩》教觀自然與先秦時期的《詩》教觀有所差異，特別是，就整個兩漢歷史而言，經學始終佔據著思想文化的統治地位，講究師承與家法的儒者當然不會允許學者讀《詩》可以像以往一樣隨意斷章取義，只是，因為三家《詩》的陸續亡逸，後儒就自然地多以《毛詩》為研究的主體，所說的《詩》教也集中在《毛詩》身上，尤其是〈毛詩序〉提供的諸多論點。因此我們可以說，自漢以後，經學家眼中的《詩》教主要是指《毛詩》學派的《詩》教，亦即，〈毛詩序〉不只本身成為研究與解釋的對象，也是塑造經學家《詩》教觀的源頭。〈毛詩序〉裡的《詩》教觀包括〈大序〉所提點的有關《詩》教的幾個重要觀念，以及〈小序〉慣常運用的「美刺」詮釋方式。我們檢視〈大序〉中蘊含的《詩》教觀點，如由上至下的風化觀、音樂與政治的關連、風雅正變的分隔……等等，¹⁹以及具體發揮《詩》教的〈小序〉對各篇的詮釋，不難發現這些內容雖然稍微超過了孔子的「興觀群怨」之見，但整體〈詩序〉的內容依然是典型的儒家詩論，其闡述背後，依然蘊藏了「聖人」的觀點。「聖人」當然包含孔子在內，而且還是以孔子為主，但孔子一人的《詩》教觀既然不足以涵蓋所有大、小〈序〉

¹⁷ 林耀濤的說法也可參考：「先秦之詩教，就其應用之方式言之，概可分為二義：以禮樂用途之詩教，典禮歌詩以為之節，此詩、禮、樂三者相需為用也；一為義理用途之詩教，挾詩義以獨行，以詩義為道德、教育之用也。」〈先秦詩教義述〉，《孔孟學報》第 55 期（1988 年 4 月），頁 59。

¹⁸ 屈萬里：「西漢的博士們好假借經書，來發揮他們的政治哲理（原註：本傳孟真先生說）因為要把經學配合政治，就不得不利用經文替自己作註腳，於是『郢書燕說』就疊見層出了。」《詩經詮釋》（台北：聯經出版公司，1986 年），頁 18。話雖不錯，但此為評論者之語，西漢博士當然自認研究的對象乃是三百篇本身，而其引伸的發揮並非郢書燕說，而是通經致用的靈活詮解。

¹⁹ 〈詩序〉：「〈關雎〉，后妃之德也，風之始也，所以風天下而正夫婦也，故用之鄉人焉，用之邦國焉。」這裡已經暗示一種順序，先由夫婦而及於天下，由鄉人而至邦國。故《孔疏》云：「施化之法，自上而下，當天子教諸侯，教大夫，大夫教其民。今此先言風天下而正夫婦焉，既言化及于民，遂從民而廣之，故先鄉人而後邦國也。」〈詩序〉強調政治與音樂的關係，詩歌反映政治的興衰之說為：「治世之音安以樂，其政和。亂世之音怨以怒，其政乖。亡國之音哀以思，其民困。」《孔疏》：「詩述民志，樂歌民詩，故時政善惡見於音也。」〈序〉又謂變風變雅之起因為：「至于王道衰，禮義廢，政教失，國異政，家殊俗，而變風變雅作矣。」《孔疏》：「至于王道衰，禮義廢而不行，政教施之無所，遂使諸侯國國異政，下民家家殊俗。詩人見善則美，見惡則刺之，而變風變雅作矣。」《毛詩正義》（台北：藝文印書館，1976），頁 12—16。

所揭示的倫理教化之說，故所謂的「聖人」顯然已成複數的集合名詞，且〈詩序〉也非完成於一人一時之手，因此對於其形成過程與作者身份的討論才會歷經二千年，而迄今仍無眾所公認的定論，亦即，我們在言及〈詩序〉之來歷時，必須肯定其非固定之某人所作，而是出自所謂的「作者群」。

既然後儒所謂《詩》教多集中在《毛詩》的整體教化觀點與詮釋內容上，那麼檢視一位《詩經》學者對於〈詩序〉的接受程度，就是瞭解其解經態度的最便捷方式了。嚴粲如何看待〈詩序〉？基本上他尊重〈詩序〉，但認為篇題之下一句為國史所題，其下為說《詩》者之辭；前者他名為「首序」，後者為「後序」。（詳《詩緝》卷前〈詩緝條例〉，頁 6）他接受首序對詩篇主題的詮釋，至於後序，他則視情況來決定是否接受。如〈周南·葛覃·序〉云：「〈葛覃〉，后妃之本也。后妃在父母家，則志在於女功之事，恭儉節用，服澣濯之衣，尊敬師傅，則可以歸安父母，化天下以婦道也。」嚴粲云：「本者，務本也。國史所題，此一語而已。其下則說《詩》者之辭，如言在父母家，則志在女功之事，非詩意也。」（《詩緝》，卷 1，頁 18）不過他對於後序也多數尊重，並且不忘提醒讀者，後序有其價值，例如〈常棣·序〉云：「〈常棣〉，燕兄弟也。閔管蔡之失道，故作〈常棣〉焉。」嚴粲特別標出這一句：「讀此詩，知後序亦有不可廢者矣。」（卷 17，頁 10）至於〈詩大序〉的諸多論點，他在《詩緝》卷一中有詳細的申述，僅對〈大序〉以「政有小大」來作大小二〈雅〉的區分標準表示異議：

以政之小大為二〈雅〉之別，驗之經而不合，李氏以為大序者，經師次輯其所傳授之辭，不能無附益之失，其說是也。……〈雅〉之小大，特以其體之不同耳。蓋優柔委曲，意在言外者，風之體也。明白正大，直言其事者，雅之體也。純乎雅之體者為雅之大，雜乎風之體者為雅之小。（卷 1，頁 10）

此外，他認為〈關雎·序〉所云「樂得淑女」以下數語，乃「經師因孔子之言而增益之耳，所謂不淫其色，哀窈窕，皆非詩之旨也」，（《詩緝》，卷 1，頁 14），但若依朱子之見，〈大序〉指的是〈關雎·序〉從「詩者，志之所之也」至「詩之至也」一段，²⁰則嚴粲對於〈大序〉所批評仍僅一處。撇開這些細節不論，我們可以

²⁰ 《朱子語類》（台北：華世出版社，1987年），卷 80，第 6 冊，頁 2071。

說嚴粲撰寫《詩緝》時，對於〈詩序〉說教型的詮釋是接受的，而這也正表示他撰寫《詩緝》的目的依然是「以《詩》說教」。

(二) 聖人的解釋觀點

傳統經學家視《詩》為「聖經」，嚴粲在解說三百篇時，也常常運用聖人的視界，從聖人《詩》教的角度去解說詩旨。如〈邶風·綠衣·序〉云：「衛莊姜傷己也。妾上僭，夫人失位而作是詩也。」嚴粲則云：「莊公溺愛亂常，實胎衛禍。聖人存〈綠衣〉以明夫婦治道之原，申二〈南〉之義，以垂世戒，非取女子之怨也。」（卷3，頁6）解釋〈詩序〉的「傷己」之說，以為《詩經》中保存〈綠衣〉並非純粹只是說明莊姜個人的處境，只取其自怨自艾之詞，而是聖人要以之為垂教後世的教材。對夫婦之道為治亂之源始之說，同樣的見於對〈邶風·二子乘舟〉的詩旨解釋。對於衛宣公殺伋、壽二公子，以朔為世子，引起衛國的內亂，最後導致戎狄滅國的命運，嚴粲以為：「推原亂根，始於夫婦之不正，衽席之禍一至於此邪！以是知《詩》首〈關雎〉，聖人之意深遠矣。」（卷4，頁24）

依嚴粲之理解，聖人《詩》教的內涵除了具體表現在〈詩序〉的文字裡，也可以從聖人對《詩經》的編輯次序與詩篇的取捨中看出來。如聖人收錄〈鄘風·柏舟〉的用意在於彰顯「禮義」教化作用之深厚，雖亂世亦不改其初衷。〈鄘風·狡童〉之「狡童」非指鄭昭公，因為「聖人刪《詩》以垂世教，安取目君為狡童乎？」而面對「鄭聲淫」卻又存〈鄭風〉的矛盾，嚴粲以聖人「所存以為世戒」來詮釋。〈齊風·雞鳴〉有兒女綺旎之語，聖人卻存之，其用意在於「著此以見閨門淫昵之私，無隱不顯也，為戒深矣」。〈陳風·宛丘·後序〉之說導致後儒解說為淫人自作之詩，嚴粲嚴正地予以推翻，並解說為「作者刺淫者，非淫者自作」，理由是「聖人何取淫人之言著之為經，而使天下後世諷誦之邪！」〈陳風·澤陂〉亦為「刺淫之詩，非淫者自作」，因為「聖人存之以立世教，使後世知為不善於隱微之地，人得而知之，惡名播於無窮而不可湔洗，欲其戒慎恐懼也」。〈大雅·生民〉中姜嫄履帝之跡而生后稷之說不可信，除了「《詩》、《書》凡言天帝而假人事言之者，皆形容之詞」外，還有另一原因，即「姜嫄無人道而生子，謬於理而防於教，莫此為甚。神怪之事，聖人所不語。若詩言巨跡，聖人刪之久矣」。²¹這種

²¹ 嚴粲於〈鄘風·柏舟·序〉下云：「衛風靡矣，女子之著然自守者不多得也，故聖人錄之。禮義之在人心，雖大亂而不泯，其王澤之猶存也歟！」卷5，頁1。〈鄭風·狡童〉

聖人藉刪存《詩經》以見其教化的用心之說不是嚴粲個人獨創的觀點，也不能說僅是得自《史記》的啟發，²²因為在他之前，呂祖謙與朱子就辯論過相關議題，呂祖謙認為：

仲尼謂「《詩》三百，一言以蔽之，曰：思無邪」。詩人以無邪之思作之，學者亦以無邪之思讀觀之，閔惜懲創之意，隱然自見於言外矣。……詩，雅樂也，祭祀朝聘之所用也。桑間、濮上之音，鄭、衛之樂也，世俗之所用也。雅、鄭不同部，其來尚矣。戰國之際，魏文侯與子夏言古樂、新樂，齊宣王與孟子言古樂、今樂，蓋皆別而言之，雖今之世太常教坊各有司局，初不相亂，況上而春秋之世，寧有編鄭、衛樂曲於雅音中之理乎？〈桑中〉、〈溱洧〉諸篇作於周道之衰，其聲雖已降於煩促，而猶止於中聲，荀卿獨能知之，其辭雖近於諷一勸百，然猶止於禮樂，〈大敘〉獨能知之。仲尼錄之於經，所以謹世、變之始也，惜使仲尼之前，雅鄭果嘗龐雜，自衛返魯正樂之時，所當正者無大於此矣。……於鄭聲亟欲放之，豈有刪詩示萬世，反收鄭聲，以備六義乎？²³

依呂氏之意，孔子所謂「思無邪」意指詩人作詩之時，心思無邪，故讀者只要以無邪之思讀詩，自可見出詩的言外之意，而孔子雖自言「鄭聲淫」，²⁴但聲與詩可以分離，故「鄭聲淫」不必然表示「《鄭風》淫」。朱子的看法與之不同，他說：

孔子之稱「思無邪」也，以為《詩》三百勸善懲惡，雖其要歸，無不出於正，然未有若此言之約且盡者耳。非以作詩之人所思皆無邪也。今必曰：

之說見卷 8，頁 28—29。關於「鄭聲淫」的說法，見卷 8，頁 42。嚴粲於〈溱洧〉詩後云：「鄭衛皆淫聲……孔子所存以為世戒也。聖筆所刪多矣，鄭聲淫者舉其大體言之。」〈齊風·雞鳴〉之說見卷 8，頁 3。〈陳風·宛丘〉之說見卷 13，頁 3。〈齊風·澤陂〉之說見卷 13，頁 15。嚴粲又云：「讀《詩》者能無邪爾思，則凜然見聖人立教之嚴矣。」〈大雅·生民〉之說見卷 27，頁 3。

²² 〈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，故曰關雎之亂以為風始，鹿鳴為小雅始，文王為大雅始，清廟為頌始。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》（台北：啟業書局，1977 年），第 3 冊，頁 1936—1937。

²³ 《呂氏家塾讀詩記》，卷 6，《四庫全書》，經部，第 73 冊，頁 390。

²⁴ 〈衛靈公〉記載：「顏淵問為邦。子曰：『行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則〈韶〉舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。』」《論語注疏》（台北：藝文印書館，1976 年），頁 138。

彼以無邪之思，鋪陳淫亂之事，而閔惜懲創之意，自見於言外，則曷若曰：彼雖以有邪之思作之，而我以無邪之思讀之，則彼之自狀其醜者，乃所以為吾警惕懲創之資邪？而況曲為訓說，而求其無邪於彼，不若反而得之於我之易也。巧為辨數，而歸其無邪於彼，不若反而責之於我之切也。²⁵

又說：

雅、鄭二字，「雅」恐便是大、小〈雅〉，「鄭」恐便是〈鄭風〉，不應概以〈風〉為「雅」，又於〈鄭風〉之外別求「鄭聲」也。聖人刪錄，取其惡者以為戒，無非教者，豈必滅其籍哉？²⁶

這是以為孔子所說的思無邪指的是詩人作詩之時帶有邪念，讀者只要以無邪之思閱讀其作品，仍可收警醒之功，而孔子既然說「鄭聲淫」，那麼〈鄭風〉當然就是惡詩，聖人保存這些作品自有其告誡之用心。

嚴粲對於此一問題的意見，我們可以從其解說〈鄭風·溱洧〉與〈陳風·澤陂〉見出端倪：

鄭、衛多淫詩，衛由上之化，鄭由時之亂也。……鄭、衛皆淫聲，孔子獨先於鄭，今鄭之淫詩顧少於衛，何也？詩之見在者，孔子所存以為世戒也。聖筆所刪多矣。言鄭聲淫者，舉其大體言之，不繫今詩之多寡，不必盡黜國史所題，例目之為男女之詩，以求合於「鄭聲淫」之說。（卷8，頁41—42）……此詩（按：指〈澤陂〉）言寤寐無為，刺靈公君臣惟知好色而不知其他焉。知為作者刺淫者，變風多男女之詩。或疑似後世艷曲，聖人宜刪之，非也。刺淫之詩，非淫者自作，乃時人作詩，譏刺其如此，所謂「思無邪」也。聖人存之以立教，使後世知為不善於隱微之地，人得而知之，惡名播於無窮，而不可湔洗，欲其戒謹恐懼也。讀詩者能無邪爾思，則凜然見聖人立教之嚴矣。（卷13，頁15）

除了孔子自言「鄭聲淫」，《禮記》亦謂「鄭衛之音，亂世之音也，比於慢矣」，²⁷因此嚴粲承認鄭、衛「多淫詩」、「皆淫聲」，這非常接近朱子「鄭聲淫即鄭詩淫惡」

²⁵ 郭齊、尹波點校：《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996年），第6冊，頁3650—3651。

²⁶ 朱鑑：《詩傳遺說》，卷2，《通志堂經解》（台北：漢京文化公司，1985年），第17冊，頁10081。

²⁷ 《禮記正義》，頁665。

之說，差別在於他強調〈鄭風〉中的淫詩少於〈衛風〉，當然這是以所謂國史所作的〈首序〉之解題來作判斷，不足為據，但如此一來就與朱子所說的有些許差異了。此外，嚴粲認為與男女情愛有關之詩為刺淫之作，特為聖人所存留以立教，故解「思無邪」為作者無邪，讀者也需無邪，此一見解與呂祖謙同。因此，與其認為嚴粲的聖人藉刪存詩篇以見其教化的用心之說得於《史記》，毋寧說是來自朱子與呂祖謙詩論的整合。不過，嚴粲對於〈魯頌〉另有一番見地，他同意孔穎達、成伯璵、歐陽修、王質等人之說，以為〈魯頌〉乃「變〈頌〉」，但他特別強調聖人不刪〈魯頌〉之用意為「著魯之僭，而傷周之衰」，而嚴粲所以如此推論，其背後的用心仍在於對《詩》教的堅持。²⁸當然，這個決定詩篇去留，藉著刪存以見《詩》教的聖人，嚴粲認同司馬遷的意見，乃是孔子。²⁹

²⁸ 嚴粲把〈魯頌〉說成「變〈頌〉」，認為是魯國僭越周王朝的制度，竟然用了天子才能有的體裁「頌」來寫詩，而孔子卻又不刪，反而保存下來，其用心在於彰顯魯國之惡。嚴粲云：「〈雅〉、〈頌〉天子之詩也，〈頌〉非所施於魯，況頌其郊乎？考其實則非，揆其禮則誅。汰哉克也，不如林放矣！」《詩緝》，卷 35，頁 2。按：孔穎達云：「僖公能遵伯禽之法，尚為魯人所頌，則伯禽之德，自然堪為頌矣。所以無伯禽頌者，伯禽以成王元年受封於魯，於時天下太平，四海如一，歌頌之作，事歸天子，列國未有變風，魯人不當作頌。」《毛詩正義》，頁 762。孔氏謂成王盛世，不得有變風，魯人自然不當為伯禽作頌，言下之意，東周惠王、襄王時代的僖公有頌，即為變詩。依成伯璵之見，「有正即有變，〈風〉、〈雅〉既有變，〈頌〉亦有變，自〈王〉、〈衛〉至〈邠〉詩為變〈風〉，自〈六月〉之詩至〈何草不黃〉為變〈小雅〉，自〈民勞〉至〈召旻〉為變〈大雅〉。〈風〉、〈雅〉之變自幽、厲尤甚；魯、殷為變〈頌〉，多陳變亂之辭也」。《毛詩指說》，《四庫全書》，經部，第 64 冊，頁 172。孔、成二氏未說明孔子保留變詩之〈魯頌〉之故，嚴粲則直指聖人不刪〈魯頌〉之用意為「著魯之僭，而傷周之衰」，這當然是純屬推測之辭，不過，我們無法確定此說是否得自歐陽修的啟發，歐陽修認為，〈魯頌〉非頌，乃不得已而名之，「四篇之體，不免變風之例爾，何頌乎！〈頌〉惟一章，而〈魯頌〉章句不等。頌無頌字之號，而今四篇皆有，其〈序〉曰：『季孫行父請命于周，而史克作之。』亦未離乎彊也。……聖人所以列為〈頌〉者，其說有二，貶魯之彊，一也。勸諸侯之不及，二也。請於天子，其非彊乎？特取於魯，其非勸乎？或曰：何謂勸？曰：僖公之善，不過復土宇，修宮室，大牧養之法爾。聖人猶不敢遺之，使當時諸侯有過於僖公之善者，聖人忍絕去而不存之乎？故曰勸爾。而鄭氏謂之備三頌，何哉！大抵不列於風，而與其為頌者，所謂『憫周之失，貶魯之彊』是矣，豈鄭氏之云乎！」《詩本義》，卷 14，〈魯頌解〉，《四庫全書》，經部，第 70 冊，頁 298—299。

²⁹ 〈孔子世家〉之說與嚴粲的〈溱洧〉已見前引，嚴粲又於〈邠風〉之首云：「變風迄〈邠〉，反周之初。……今《詩》之次第，孔子所定也。降秦於唐而擊邠以終之，蓋一經聖人之手而旨趣深矣。」《詩緝》，卷 16，頁 2。

(三) 「美刺」之說的繼承

1. 美刺說與《春秋》書法相通

嚴粲繼承的《詩》教觀除了傳統的聖人之說外，對於〈小序〉裡的「美刺」說也全部接受。他對「美刺」說的闡釋除了用溫柔敦厚的風教觀點解說之外，也從「《春秋》書法」一字寓褒貶的角度來解釋。如〈衛風·芄蘭·序〉云：「刺惠公也。」嚴粲將〈芃蘭〉與〈鄭風·有女同車〉、〈山有扶蘇〉、〈蘄兮〉、〈狡童〉等篇〈小序〉云「刺忽也」對看，以為：「〈首序〉稱『惠公』稱『忽』皆用《春秋》書法，知經聖人之手矣。」所以，類似的話又出現在〈鄭風·有女同車·序〉下：「此〈首序〉稱『忽』，〈擊鼓〉稱『州吁』、〈墓門〉稱『陳佗』，皆用《春秋》書法，知經聖人之手矣。」³⁰因此，嚴粲以為，〈鄭風·叔于田·序〉云「刺莊公也」與「《春秋》書『鄭伯克段』譏失教之意同」（詳卷 8，頁 8）；〈清人·序〉云「刺文公也」與「《春秋經》書『鄭棄其師』」罪文公之意同（詳卷 8，頁 14）；〈邶風·鴟鴞·序〉云「周公救亂也」之「救亂」也是用《春秋》書法。（詳卷 16，頁 18）。

嚴粲將《詩經》與《春秋》相連著看，以為兩者間可以相通，而相通的基礎就在於教化的功能。「美刺」與「褒貶」都有諷喻、警惕、教化之用，而這也和《孟子》「《詩》亡，然後《春秋》作」的說法相通。孟子也是從兩者實際的政教功能來連結《詩經》與《春秋》。³¹雖然如此，但也偶有遭遇《春秋》與《詩》相矛盾的時候，依《春秋》的記載，某位王公的形象應該是負面、否定的，但是〈詩序〉卻說是「美」。如此一來，為了消除兩者相衝突的矛盾，嚴粲只好花費更多的心血

³⁰ 嚴粲於〈衛風·芃蘭·序〉下云：「衛惠公、鄭昭公皆見逐。惠公拒天子之師以入衛，《春秋》不言『復』。然以其終得國也，故出入皆稱『衛侯』。忽以世子當立，然以其終失國也，故出入皆稱『忽』。此聖人書法之嚴也。」卷 6，頁 19。於〈鄭風·有女同車·序〉下云：「《春秋》桓五年，經書『鄭忽出奔衛』，以其失國故不稱『子』。十五年，經書『鄭世子忽復歸于鄭』，以其歸國故稱『世子』，以其終失國，出入皆不稱『鄭伯』。」《詩緝》，卷 8，頁 23。

³¹ 龐文開、裴普賢：「在孟子的心目中，《詩經》是負有時代使命的（客觀地說是王者之迹的表現與記錄），地位極高，說孔子作《春秋》來接替《詩經》的時代使命，所以提高《春秋》的地位。孟子以前沒有人講到《春秋》的，從孟子開始才推崇《春秋》，所以要與大家重視的《詩經》來比附。」《詩經欣賞與研究》（台北：三民書局，1991 年），第 4 冊，頁 163—164。二氏以為孟子是從《春秋》具有記載王者之迹的功能，具有與《詩經》相類似的「美刺」諷喻功能，所以才推崇《春秋》，將《春秋》與《詩經》相比附；筆者認為此一判斷是合理的。

來調解中間的對立。如〈秦風·無衣·序〉云：「美晉武公也。」但是從《春秋》上的記載，武公曾五次入晉，奪取晉國王位，而國人都拒絕承認武公的正當性。直到武公以寶器賄賂周僖王，晉人才迫於王命不得不承認武公。嚴粲稱武公先有「無王之心，而後動於惡」，以一臣子的身份行篡弑之事，是「王法之所不容誅也」。而〈詩序〉云「美」，是武公之大夫為之請命於周天子，故而稱美之，非晉人稱美。又以唐代藩鎮為例，說武公「與唐藩鎮戕其主帥而代之，以坐邀旌節者無以異」，而《詩經》中收錄此篇，聖人不刪的原因就在「著世變之窮而傷周之衰也」。傷周王朝王權衰落，無法掌控諸侯國，使諸侯國篡亂，綱紀蕩然，名分不存。所以用司馬光作《資治通鑑》始於三家分晉為例，說明司馬光之意與聖人之意同。（詳卷11，頁21—23）由此可知嚴粲對《詩》教中「名分」的重視，所以花費了七百一十六個字來闡述他的看法。

2. 美刺說與言外之意的關連

《詩》教中的美刺說除了可以從「《春秋》書法」的觀點來解說，嚴粲也從「言外之意」的方式來發揮這種「美刺」之說。與「《春秋》書法」不同的是，嚴粲在拿《春秋》來解說《詩經》時，是把二者放在等同的位置看待，將詩與史視為具有等同的鑒戒作用，注重「刺」的作用。而用「言外之意」的解釋策略來說解〈詩序〉的「美刺」時，強調的是「感化」的作用，強調「溫柔敦厚」的體會方式。前者較為生冷剛硬，而後者則較為溫厚柔軟。這種說《詩》方式才是嚴粲與人印象最深的解《詩》方式，也最能表現嚴粲的《詩》教觀。

在說明嚴粲以「言外之意」解說《詩經》之前，必須對「言外之意」的意義稍作解釋。與「言外之意」相對的就是「言內之意」，一首詩如果同時具有言內與言外二種「意」，則何者才是這首詩真正的「意」？顯然的，傳統的文論家或讀者，都以「言外之意」為他們論說闡述的重點。而以「言外之意」來解說《詩經》時牽涉了二個重要的問題。其一為「言外之意」的「意」所指為何？其二為「言外之意」為何人之意？「意」有「意義」、「意味」、「意涵」等許多不同的解釋可能。而「言外之意」的「意」字，應該更傾向於「意味」的解釋。如徐復觀（1903—1982）先生所說的，傳統對於詩歌作品中所呈現的「意」的理解，絕不單純是指稱以詞本身為基底的所謂「意義」的意，而應該是比語詞本身明確的指示意義有更寬廣的情感層次上所謂「意味」的意。³²這個強調「情感」的意味的「意」，不

³² 徐復觀：「意義的意，是以某種明確的意識為其內容；而意味的意，則並不包含某種明

止說明了作者（詩人）創作時的內在心緒，也說明了詮釋者在詮釋時追求的最終目標。

將「言外之意」歸屬於詩人的言外之意，而且是後來詮釋者追求的最終目標，和中國的詮釋傳統有關。³³且就中國文化傳統而言，一旦論及「意義」時，必然要涉及「作者意向」的層次，最明顯的莫如漢代學者對孔子《春秋》中微言大義的詮釋。因此，在這種文化傳統中，「語言的使用反映了使用者對於人物或事件的情感態度與道德裁斷等主觀的個人意向」，³⁴這說明了漢儒解釋《詩經》時傾向於從政治、道德的角度看待三百篇的原因。但是擺在《詩經》詮釋史上來說，後來的學者在詮釋三百篇的詩文時，他們所追求的言外之意往往不只是作詩者的言外之意，而是編《詩》者、序《詩》者的聖人、國史之意。嚴粲就是如此，從上述嚴粲對「聖人」《詩》教觀的堅持便可知一二。因此，在《詩緝》裡說的「言外之意」有絕大部分其實都是聖人、國史的言外之意。

嚴粲的「言外之意」解釋策略，對於〈詩序〉的「美刺」說具有一定的調解作用，如詩文本身言美，但〈序〉卻言刺，或詩文言刺，〈序〉文卻言美，此時其策略就產生了效果。³⁵此外，嚴粲更常將「言外之意」與「風」字相結合，強調「諷

確意識，而只是流動著一片情感的朦朧縹緲的情調。此乃詩之所以為詩的更直接表現，所以是更合於詩的本質的詩。」〈釋詩的比興—重新奠定中國詩的欣賞基礎〉，《中國文學論集》（台北：學生書局，1974年），頁114。

³³ 車行健在說明《詩經》的多重義旨時曾區分出「本義」與「旁義」，又以美國文論家赫許（E.D.Hirsch, Jr., 1928~）對「意義」（meaning）與「意含」（significance）的界定為例，判定從追求詮釋的妥效性或尋求正確解釋的角度而言，仍應以「本義」或「正義」為詮釋的目標、對象。而「本義」可能有兩個層次：由語言文字所構成的文本本身所顯示的意義，即「作品本義」；隱藏在文本之外的作者創作意圖，即「作者本意」。這二重意（義）之間何者為優？車氏以為在儒家「託意言志」的傳統之下，詮釋者追求的目標當然是以「作者本意」為終極的詮釋目標。詳《詩本義析論》（台北：里仁出版社，2002年），頁6—29。

³⁴ 關於中國文化傳統一旦論及「意義」時，必然要涉及「作者意向」的層次，且是偏向於道德裁斷的意向之說，參見蔡英俊：《中國古典詩論中語言與意義的論題》，頁14—15。

³⁵ 詩文本身言美，但〈序〉卻言刺，如〈鄘風·君子偕老·序〉言：「刺衛夫人也。夫人淫亂，失事君子之道，故陳人君之德，服飾之盛，宜與君子偕老也。」但全詩皆言夫人服飾之盛，容貌之尊，不及淫亂之事。嚴粲除了說詩文中間「子之不淑」一句透露了譏刺之意外，又說末章重言「嗟兮嗟兮」，又形容其眉目額角之美，但是「嘆息不滿之意見於言外」。卷5，頁9。詩文言刺，〈序〉文言美，如〈齊風·雞鳴·序〉：「思賢妃也。哀公荒淫怠慢，故陳賢妃貞女，夙夜警戒，相成之道也。」全詩內容卻只描寫一怠慢偷惰之情態，似未見有思賢之意。嚴粲云：「此詩直刺荒淫，〈序〉言『思賢妃』者，詩人言外之意也。」卷9，頁2。

刺」與「風化」的作用。因此，二〈南〉之詩多風化，十三國之詩多諷刺。如說〈周南·葛覃〉：「味詩人言外之意，可以見文王齊家之道矣。」（卷1，頁19）說〈螽斯〉：「此詩之意全在『宜爾』二字，風人意在言外。見后妃子孫眾多，但言宜其如此，使人自思其所以宜者何故，而不明言之，謂由不妬忌而致此也。」（卷1，頁26）說〈召南·鵲巢〉為：「風人意在言外。凡言人之賢，但稱其服飾之美，此言夫人之德，亦但稱其坐享成業，是其有德以稱之，自見於言外矣。」（卷2，頁2）說〈邶風·綠衣〉：「風人含不盡之意」。因為「此但敘離別之恨，而子弑國危之戚皆隱然在不言之中矣。」（卷3，頁9）將「風人之意」說成寄寓於「言外」，顯然嚴粲強調體悟、默會的作用。所以解說〈衛風·河廣〉云：「思子之情，隱然於言外矣。」（卷6，頁22）說「昭公若會其（按：指〈唐風·山有樞〉）言外之意，必矍然知懼，汲汲然思所以為防患之計」，（卷11，頁7）說召康公作〈卷阿〉欲以戒成王，欲其求賢用吉士。其詞「婉轉反覆，使人再三歌詠而後悟。蓋其深意所寓，實在此篇」，而成王若深味乎康公之言，則「可以默會矣」。（詳卷28，頁16—17）類此例子極多，而嚴粲的好將「風」與「意在言外」相連結，除了說明他重視《詩》教中風刺、風化的作用，也和他對〈國風〉這一詩體的基本認識有關。嚴粲說：「蓋優柔委曲，意在言外者，風之體也。」（卷1，頁10）又說：「變〈風〉之體，意在言外。」（卷9，頁22）「〈國風〉、〈小雅〉多寓意於言外。」（卷23，頁20）這種見解當然源自於傳統的《詩》教觀。

三、以經解經、以傳解經的詮釋法

以經解經、以傳解經為傳統的解經方法，不只是傳統經學家的治經方法，也是理學家、文學家都會運用的方法。但是他們彼此之間對於這些方法的運用顯然有差別，這也是本節所欲說明的。以經、傳解經作為一種傳統的解經方式，可上溯至兩漢時期經生的章句訓詁之學。這種解經的概念和西方詮釋學中要求客觀詮釋的詮釋方法很接近。³⁶就經學史上所謂漢學、宋學的不同學派爭論來看，以經、

³⁶ 例如義大利的貝蒂（Emilie Betti）就是把方法問題當作詮釋學的基礎，他的詮釋的四個原則中，很重要的一個是，詮釋的客體之自律性（Autonomie）原則。依他之見，「含有意義的形式」，即被理解的「本文」是獨立存在的。本文的獨立性意味著，它的意義不僅不依賴於理解者，而且不取決於它的作者。雖然作品凝結了作者的主觀性，它的形成過程為作者的主觀意向所制約，但它一經形成，並作為人們的理解對象，便具有獨立的意義。本文在理解者面前只是一個客觀的對象，它的意義存在於它的內在結構之中。意義

傳解經為清代漢學家所強調的根本方式之一。因此，無論從源頭還是發展的末流，嚴粲的以經、傳解經治經方法，都與漢代、清代的經學有關。所謂「有關」不是指學術史上學派之間的影响或傳承關係，而是指方法上的相近問題。從嚴粲解《詩》的方法與漢代、清代經學家相近的這一點，可以突顯出某些問題，包括漢宋學之爭中對宋學的定位問題，以及嚴粲《詩緝》的特殊性。

以經、傳解經的具體內涵為何？它除了是一種具體可行的解經方法、操作手段之外，筆者以為在解經的過程中，其實蘊含了另一層次的問題。即「以經、傳解經」不只是方法上的技術問題，也是對待經書的態度問題。嚴粲在解說三百篇各章義旨、字句意義時，用其他篇章的字句來解說此章，除了反映他對《詩經》文本的尊重態度，也透露了他在解經前預存的基點，把三百篇視為一個整體、完整的意義結構。所有個別的字句，其意義必須在整體的三百篇背景之下詮釋，如此所得出的意義才是最正確的。這種詮釋觀點說明了嚴粲追求「客觀」詮釋的傾向，這種「客觀」的詮釋角度與當時宋代流行的學風相比，自然有其特殊的意義。同樣的，以傳解經的方式表現在《詩緝》裡，也有著不同的意義。嚴粲在解說章句或字義時，都會參考舊有的注疏之說，若無異議，則直接引用，若有異議，則加以辯別。這種對舊注疏之說的重視，與當時宋人解說《詩經》的擺落舊說、舊注，以一己之見解釋詩句、詩旨的方式相比，更顯得他「經學家」的特色。

(一) 以經解經的具體內涵分析

所謂「以經解經」的詮釋方法，並無具體的條例可循，但其主要的觀念在於強調經文本身的權威，強調經文的意旨是由經文中的字句的意義所決定，而經文字句的意義又與經文的意旨脫離不了關係。類似於西方詮釋學所說的「詮釋循環」，整體與部分之間的關係。³⁷而以「經」解「經」的種類大約可分為二種，以

的客觀性之根據便在於此。貝蒂強調被理解對象的內在意義，他認定對象獨立於理解者，任何被理解的「本文」，都有其「客觀意義」，理解從主體的參與入手，達到的是客體化的建構。因此，闡釋者所能夠完成的，只是闡明含有意義的形式本身蘊含的內容，他應排除自己的旨趣和意向中的隨意性，尊重本文所賴以形成的時尚和倫理價值觀，把握事實真相。詳潘德榮：《詮釋學導論》，頁 149—150。另外，哲學詮釋學的第一位經典作家狄爾泰，也有學者指出，其「客觀詮釋」的主張，使他的詮釋學依然停留在施萊馬赫的「方法論詮釋學」的範疇內，詳陳榮華：《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》（台北：明文書局，1998 年），頁 9—12。

³⁷ 施萊馬赫認為一段文字必須放在它原來所處的脈絡中去理解，而理解部分之前得先理解

本經解本經與以他經解本經。就解釋的效力而言，又以前者為最佳，後者居次。以下就這二種類型的解經方法分別加以論述。

1. 以本經解本經

以本經解釋本經為追求客觀詮釋最佳的解經方法，也是嚴粲最常用的解《詩》方式。在諸多以《詩》解《詩》的具體行文裡，可以把握嚴粲追求客觀的解《詩》方法，大約有幾項：同一詞句在《詩經》裡有幾種意思；以上下文意脈絡解詩；以句法、句型解詩；以古人行文習慣解詩等等。在這些方法中，最能凸顯以本經解釋本經特色的為第一種。透過歸納的方式，考察同一組詞句出現在三百篇中，具有幾種意義，藉著基本的統計與歸納，證明凡是經中出現這一組詞語，都作某解，或者計有某幾種解釋。如同一「德音」，在《詩經》中共出現過十次，總的解說為「有德之聲音」，但「有德之聲音」又包含了三層意思，即「言語」、「教令」與「聲名」。嚴粲解〈大雅·假樂〉之「威儀抑抑，德音秩秩」云：

音，聲也。德音，有德之聲音也。言語、教令、聲名，皆可稱德音也。此詩「德音秩秩」可以為言語、教令，不可以為聲名；〈皇矣〉「貺其德音」可以為教令、聲名，不可以為言語；〈南山有臺〉「德音不已」、「德音是茂」及〈有女同車〉「德音不忘」、〈車輦〉「德音來括」，皆聲名也；〈小戎〉「秩秩德音」、〈鹿鳴〉「德音孔昭」、〈日月〉「德音無良」、〈邶·谷風〉「德音莫違」，皆言語也。（卷 27，頁 29）

這種歸納分析的解釋方法，其背後的依據全是《詩經》本文，除非其資料有疏漏，或解讀出了差錯，其得出的結論擁有很高的可信度。³⁸上述實例可以見出嚴粲不拘

整體，理解了部分之後，更能理解意義的掌握，最終掌握作者的想法。不過，影響及施萊馬赫的阿斯特（Ast Georg Anton Friedrich, 1778-1841）已經非常堅持詮釋學中的部分與整體之解釋的循環了，詳洪漢鼎：《詮釋學史》（台北：桂冠圖書公司，2002 年），頁 60-66。按：在西方，循環論的理解觀點起源於對《聖經》的解釋。神學家從語意分析的角度總結出了詮釋學的一個基本規則：單個的語詞只有被置於本文的整體之中，才能被正確理解。不過這種關係不是單向的，被正確理解的語詞復又深化了對本文整體的理解，在語詞（部分）和本文（整體）之間形成了一個詮釋的循環。他們認為，唯有通過此一循環，才能揭示經典中所隱含著的「神聖絕對」的意義。詳潘德榮：《詮釋學導論》，頁 102。

³⁸ 徐復觀曾經表示歸納法遠勝演繹法：「其（按：指王念孫）《讀書雜誌》一書，為治國學者所必讀之書，蓋彼在文義上有切近之歸納勾稽，而不輕作臆測式之演繹也。其子王引之，則多走向演繹一途矣。」《中國思想史論集》（台北：學生書局，1979 年），頁 208。

執於一種解釋，仍會由上下文意判斷「德音」的可能意涵，作出三種「德音」的主要意義，可見他客觀、審慎的解經態度，以是，即使常常駁斥嚴粲的陳啟源也不得不接受他的說法。³⁹又如說《詩》中有六個「祁祁」，共有二種意義，即舒遲與眾多：「〈采芣〉『被之祁祁』，《傳》云：『祁祁，舒遲也。』〈甫田〉『興雨祁祁』，《傳》云：『徐也。』〈韓奕〉『祁祁如雲』，《傳》云：『徐靚也。』皆為舒遲之意。此〈七月〉及〈出車〉『采芣祁祁』、〈玄鳥〉『來假祁祁』，皆為眾多。」（卷 16，頁 6）⁴⁰嚴粲對「祁祁」的解釋依據，顯然來自於《毛傳》，但從〈采芣〉的上下文句訓解可知《毛傳》的解釋並非絕對無暇，⁴¹一旦《毛傳》說解有誤，嚴粲的歸納結果就未必可信。雖然如此，這裡恰好也透露出嚴粲對古訓的重視，這種心理或習性，和傳統經學家有些相似。

然而，我們若因此而認為《毛傳》在嚴粲的心目中具有不可侵犯的神聖性，那就與事實不合了。以〈邶風·谷風〉為例，《毛傳》以「習習」為「和舒貌」，「東風謂之谷風。陰陽和而谷風至，夫婦和則室家成，室家成而繼嗣生」，嚴粲認以谷風為生長之風是錯誤的，他從〈小雅·谷風〉來考察，〈小雅·谷風〉第二章顯示了谷風為暴風，並非和調之風，第三章言及草木的枯萎死亡，那更非生長之風。嚴粲云：

《詩》多以風雨喻暴亂，「北風其涼」喻虐風；「風雨淒淒」喻亂風；「風雨

按：與徐氏所說相反，演繹法是公認有效的論證方式，當然論證的所有前提若都是真的，那才是真正的妥當論證。歸納論證則是要我們突破個別事例的限制，從中推論出具有普遍性的結論，但此種論證卻非有效論證，其所得到的結論不必然為真，只是，作為前提的個別事例若數量多、範圍廣，則前提對結論的支持也會顯得強勁。總之，歸納與演繹兩法各有得失，前者所得之結論不必然為真，後者雖然論證方式有效，但若前提若是假的，則其結論依然錯誤。詳伊文·柯比（Irving M. Copi）著，張身華譯：《邏輯概論》（台北：幼獅書店，1972年），85—212。杜松柏：《國學治學方法》（台北：弘道書局，1980年），頁 269—278。另外，我們也必須指出，本文所謂嚴粲採用歸納的方式解經，主要是說他採取整理歸結的工夫，與一般我們常說的歸納論證法仍有些許差異。

³⁹ 《四庫提要》謂陳啟源《毛詩稽古編》：「所辨正者，惟朱子《集傳》為多，歐陽修《詩本義》、呂祖謙《讀詩記》次之，《嚴緝》又次之。」《四庫全書總目》，第 1 冊，頁 359。又陳啟源於《毛詩稽古編》第 3 卷〈邶·谷風〉下亦云：「德音屢見《詩》，或指名譽，或指號令，或指語言，各有攸當。《嚴緝》辯之甚詳。」《皇清經解毛詩類彙編》（臺北：藝文印書館，1986年），頁 27。

⁴⁰ 此段文字「甫田」應作「大田」，〈大田〉屬〈甫田之什〉，或許嚴粲筆誤亦未可知。

⁴¹ 〈采芣〉第三章為：「被之僮僮，夙夜在公；被之祁祁，薄言還歸。」馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》卷 3 云：「《廣雅·釋訓》：『童童，盛也。』〈大雅〉：『祁祁如雲。』祁祁，盛兒。僮僮、祁祁皆狀首飾之盛。」（北京：中華書局，2004年），頁 76。

飄搖」喻危；「大風有隧」喻貪。故〈風〉、〈雅〉二〈谷風〉，〈邶〉下文言「以陰以雨」喻暴怒，猶「終風且噎」喻州吁之暴也。〈雅〉下文言「維風及雨」喻恐懼，猶後人以「震風凌雨」喻不安也。（卷4，頁2-3）

從這一則「谷風」的訓解中，可以見出嚴粲解釋《詩經》的特色，除了用歸納統計的基礎方式外，也注重《詩經》的寫作方式或修辭方法。嚴粲在這裡歸納出《詩經》以風雨比喻暴亂的常例，因此就算嚴粲不是從聲音、文字的語意訓詁，或者假借通假等樸學家的解經方式去解釋「谷風」的意義，但所得出的結果仍讓人信服。從這一例證也透顯出本文所欲強調的「經學家」的解經法的特點，即「經學家」的解經法不是侷限於某一時代、某一種學派的解經方法，尤其是一般人常將經學家與漢學家，尤其是清代漢學家畫上等號，又將經學家的解經方式侷限於文字、聲韻、訓詁的專門方式，忘記傳統經學家解經的精神，以經解經才是根本（包含「以本經解本經」與底下所要討論的「以他經解本經」，但仍以前者效力較強）。質實以言，我們不可以用清代以後才發展出來的樸學方法來檢驗南宋時代的學者的漢學式治學程度，或逕以清代的樸學治學方法為經學家傳統的解經方式，因為嚴粲不可能超越當時代學術的侷限而採用清代的樸學治學方式解經，且清代的樸學治學方法也不能視同等於傳統的漢儒治學方法。不過，嚴粲已經注意到使用歸納的基礎方式，分析同一詞句出現在《詩經》裡所可能有的意義，然後辨析每一處應有的意義，將他們安置在應有的意義脈絡中，這樣就表現出後代樸學家的治學精神了。我們可以再舉例說明，依嚴粲的觀察，「周行」一詞在《詩》中出現三次，解釋則有道路及道義兩種；「振振」一詞共出現三次，但有「盛」與「信厚」二種解釋；「爰」放在開頭，有二種意義，但止有一處作「何」解釋；《詩經》中的植物名「荼」字，有三種不同的品種；同一「罔極」有善的罔極與惡的罔極的區別；同一「瞿瞿」有驚懼與驚愕二種解釋；《詩經》中有四個「茨」字，但有蓋屋用之「茅茨」與有刺之「蒺藜」二種；同一「潰」字有「潰遂」、「潰亂」、「潰怒」三種意義……等，⁴²凡此皆類似清代漢學家的耐煩求實態度。

前云嚴粲通過歸納的方法，分析某一詞句的可能意義，然後將所可能的意義安置在個個意義脈絡中。這種解釋方法，其背後的設準為視三百篇為一完整的意

⁴²「周行」見《詩緝》卷1，頁26-27；「振振」見卷1，頁26；「爰」見卷3，頁7；「荼」見卷四，頁3-4；「罔極」見卷6，頁15；「瞿瞿」見卷頁8；「茨」見卷23，頁6；「潰」見卷31，頁29。

義全體，每一章句、詞語的意義都必須經過全體的意義驗證才可以確定其最終的解釋。強調部分與全體之間的關係，而從上下文意脈絡的通順與否來解釋章句、字詞，則是強調部分與部分之間的和協與一致。雖然如此，部分的意義仍必須與整體相配合，如此才是最佳的解釋。如〈邶風·東山〉首章：「蝟蝟者蠋，烝在桑野。敦彼獨宿，亦在車下。」嚴粲對「烝」字的解釋云：「烝有三義：眾也、進也、久也。此詩言烝在者二，以為進則可以言蠋，不可以言瓜。以眾為喻，則獨宿不取眾義也。此詩皆言久役之情，則久役為勝。」（卷 16，頁 23）行役之人因途經桑野，見蝟然微動之桑蟲處於桑野之葉中，有感而歎曰：我亦如此桑蟲，敦然不移而獨宿於此車下。以本詩主題為言行役之久，故取久之意，不取其餘二種意思。其實，除了這三種解釋，「烝」字在《詩經》中還可以作「君」解，而朱子《詩集傳》「烝，發語聲」的解釋也廣為後人接受。⁴³但由這一例證可以見出嚴粲釋經的特色，他是在整體的意義脈絡考量下決定字詞可能的意義。如上云部分與整體之間的關係，部分的意義取決於整體，部分的意義必須以整體的意義為判斷的依準。從這種釋義的方法而言，嚴粲的確把握到了其中的精神，能遵循以整體決定部分的重要規則，但是從釋義的結果來說，則其詮解仍然未必是唯一的可能，亦即，方法合理仍不能保證結果的顛撲不破。因為，同樣的由上下文意脈絡的發展來說，此二句有可能是一種比喻或起興的關係，蠋與行役之人的關係猶如第三章末四句「有敦瓜苦，烝在栗薪。自我不見，于今三年」之瓜與我的關係。雖然嚴粲於此同樣解「烝在栗薪」之「烝」為「久」意：久在栗薪上之瓜，如久役於東之人。⁴⁴因此，在桑野之蠋與在車下之我也是一種比喻關係。如果所見在桑野之蠋為獨宿，則與獨宿於車下之我相似，二者可以相比喻，因此「烝」解作發語詞亦可通。⁴⁵由

⁴³ 〈大雅·文王有聲〉：「文王烝哉。」《毛傳》：「烝，君也。」〈邶風·東山〉：「蝟蝟者蠋，烝在桑野。」朱子解「烝」為「發語聲」，《詩集傳》（台北：蘭台書局，1979年），頁94。對於「烝」為何解釋為發語詞，清人馬瑞辰有較詳細的解說，參見《毛詩傳箋通釋》，卷16，頁479。馬氏以為「烝」為「曾」的假借字，「曾」義為「乃」，因此「烝」作發語詞「乃」解釋。屈萬里：《詩經詮釋》，頁272。糜文開、裴普賢：《詩經欣賞與研究》，第2冊，頁712。朱守亮：《詩經評釋》（台北：學生書局，1994年），頁429。對於「烝」字的解釋都直接取用發語詞之說。

⁴⁴ 雖然仍從比喻的角度說，但此章見此瓜之人已經不是行役之人，而是行役之家人，為行役人設想在家之婦人見此瓜而有感，與第一章親見蠋之人為行役之人不同。嚴粲云：「又想其婦見有瓜之苦者，人所不取，敦然圓成，久在栗薪之上，如我之匏繫於東……此皆想其婦在家之歎望。蓋行人念家之情如白居易詩云：『想得家中深夜坐，還應說著遠行人』也。」卷16，頁25。

⁴⁵ 馬瑞辰解釋「蝟蝟」二字，以蝟蝟為獨行之貌，云：「詩以興人之獨宿。」《毛詩傳箋

此亦可見出這種解經方式所可能蘊藏的缺點，即從整體與部分之間的關係來解釋詞句意義，當整體的意義並不明確，或者說整體的意義可能包含數種，則所追尋出來的字詞意義也跟著多義、不確定起來。如本詩為歎行役之詞，或者如〈詩序〉所說，為周公勞歸士之詞。在行役的主題之下，如何表現行役之苦，有數種可能，就好像桑野之蠶與行役之人之間的關連性，除了有久處於野的可能，也有獨宿的可能，如再加上牽涉到詩的作法與修辭的問題等，則解釋的空間也跟著加大了。⁴⁶

這種從整體意義來決定部分意義的解經方式，用在《詩》三百上面，還存在另一種問題，即所謂的整體的意義指的是哪一層次的意義？哪一層次的整體？因為《詩經》常有所謂的言外之意，如上所云，嚴粲自己常常以言外之意解釋詩旨，為的是將〈詩序〉的美刺之說能與詩文句表面字義相配合。如此一來，就有了二種整體的意義，一種是詩文字句表面的意義，一種是文外之旨、言外之意的意義，那麼在解釋詞句時，要以何種意義為最終的依準？這造成了兩種意義之間的斷裂，如何彌補這個斷裂是個棘手的問題。就嚴粲個人而言，他並沒有自覺到這個問題，因此我們在閱讀《詩緝》時可以發現這種斷裂之處。如〈齊風·南山·序〉云：「刺襄公也。鳥獸之行，淫乎其妹，大夫遇是惡，作詩而去之。」嚴粲只同意首序之說，反對後序「鳥獸之行」等語。他反對後儒以前二章刺齊襄，後二章刺魯桓，是因為如此解釋則「上下章辭意不貫」。因此在解說〈南山〉整體篇章的意義時說：「一章以『雄狐』喻魯桓之求匹；二章以『屨』、『綏』喻魯桓之得耦；三章四章以『藝麻』、『析薪』喻魯桓以正禮取文姜，上下辭意乃歸一。」（詳卷 9，頁 10—11）為了求上下文意的一貫，他將整篇解釋為刺魯桓公之詩，但首序明明說是「刺襄公」，於是他只好用「辭雖歸咎於魯，所以刺襄公者深矣」這種迂曲的

通釋》，頁 478—479。近人糜文開、裴普賢亦從「獨宿」的角度解釋「蝸蝸者蠶」四句，把「烝」解釋為發語詞。不過其看待蠶與行役之人的比喻之處多了「彎曲」這一意象。野蠶彎曲著身子獨宿於桑林田野之間，猶如蜷曲著身子獨宿於車下的行役之人。《詩經欣賞與研究》，第 2 冊，頁 710。

⁴⁶ 以〈小雅〉的〈南有嘉魚〉為例，嚴粲以為陸佃把「嘉魚」當作一種魚的專名是不對的。他認為〈南有嘉魚〉是興體詩，首章「南有嘉魚，烝然罩罩」與三章「南有樛木，甘瓠纒之」皆有比喻的成分，「下文樛木非木名，則嘉魚亦非魚名。要之詩人以魚之嘉者，瓠之甘者喻賢。」因此，「嘉魚」非魚名可知。詳卷 18，頁 2—3。按：嚴粲所謂興體詩有兼比的與不兼比的兩種，而以前者為多，這一類的作品，他直標「興也」，後者則標「興之不兼比者也」。詳《詩緝》，卷 1，頁 14—15。我們若從比喻的角度來看，嚴粲之說似乎可以成立。但仔細比對，則「嘉魚」應與「樛木」同為比喻之喻體，非首章以嘉魚為喻體，三章以甘瓠為喻體。亦即，詩人以用以比喻賢者的乃是樛木，而非甘瓠。當然，若不認同興詩可以兼比則另當別論。

解說，以彌補二說之間的裂縫。當然，筆者並不是說所有這一類的解詩法都有缺陷，只是提出對以文意脈絡解釋脈絡中的字詞之意有可能出現看不見的盲點，其實這樣的解經結果，絕大多數都很能令人首肯的。例如解釋〈齊風·載驅〉第一章「載驅薄薄，簞箒朱鞞。魯道有蕩，齊子發夕」，以為皆言文姜，非如舊說以上二句言襄公，下二句言文姜，因「一章四句之內分作二人，辭意斷」。（詳卷 9，頁 18）。〈衛風·考槃〉每一章末「弗諼」、「弗過」、「弗告」之意為「極言賢者山林之樂，以見其時之不可為，而賢者無復有意於仕，所以刺其君之不能用也」。（詳卷 6，頁 4-5）解釋〈大雅·板〉第二章「辭之輯矣，民之洽矣。辭之懌矣，民之莫矣」，以為兩「辭」為凡伯告戒眾人之詞，欲眾人言辭輯睦、悅懌，非如舊說為王者出令之辭。（詳卷 28，頁 23-24）都極為貼近詩意。

除了以上所說的歸納統計與注重詮釋循環之解《詩》法，嚴粲也運用了其他的解經方式，如觀察《詩經》中經常出現的句子，以為《詩》中凡「薄言」皆作語詞解（詳卷 1，頁 31）；〈都人士〉之「士」為通貴賤之稱，凡《詩》中以「士」對「女」相稱，「士」皆指男子，非具有階級的大夫士之士（詳卷 24，頁 13）。⁴⁷或者用《詩》文的行文習慣解說字詞，如云〈鄭風·山有扶蘇〉的「扶蘇」、「游龍」為小木、凡草，與「荷華」、「喬松」等名花、名木相對，意在美惡相形。因為「凡《詩》言山隰有草木，其草木皆相類，不必分別」，唯有〈山有扶蘇〉以扶蘇對荷華，以喬松對游龍，皆不相類，可見其相對有特別的意思。（詳卷 8，頁 26）。又或以相似的句法、句型解釋詩句，如〈小雅·甫田〉首章「我取其陳，食我農人」，嚴粲反對舊說以兩個我都屬同一身份，都是在上位者。以為「此以文害辭也。〈七月〉『采茶采樗，食我農夫』，豈亦上之人復為農夫采茶采樗乎？二文句法一同，皆農人自我也」。（詳卷 23，頁 3）這些解釋的結果雖則亦非全然有效，⁴⁸但是從其解說的背後所透顯出的精神，以及以《詩》文本身為最終依準而言，都可說與清代經學家的精神相通。由以上這些例證，可以說明嚴粲訓釋語詞的特點，即注重統計的功夫，以同一詞語在其他篇章中出現的解釋有幾種，然後進行歸納、分析，最後得出可能的幾種解釋。近人也曾就此點而給予好評：「在語詞訓釋方面，終於

⁴⁷ 按：《詩經》有九篇出現「薄言」兩字，有三十一篇出現「士」，嚴粲在解說時，並未作全面性的彙整歸納，所以本文認為嚴粲在此只是運用粗略的觀察方式。

⁴⁸ 如解說「食我農人」一句，以「食我農夫」和本句句法相同為例，說明「食我農人」的我為農人自我，其分析顯然很牽強。雖然運用的方式為相似句型的比附，但從〈七月〉的「食我農夫」句意考察，則「我」仍為在上位者自稱之詞，由下一章「嗟我農夫，我稼既同」可知。再者，三百篇中未見將「食我」之我作自我解釋之例。

取得同時學者難以比擬的成績。」⁴⁹

2. 以他經解本經

當嚴粲面對《毛傳》、《鄭箋》、《孔疏》的解釋都不滿意，或毛、鄭、孔對詩文未作解釋時，他經常採取另一種解釋策略，即透過其他經書來解釋《詩經》中的相關字句。「以他經解本經」的解釋效力雖然不如「以本經解本經」，但如果把五經視為一個意義的整體，則各經都屬於經學傳統下的一個部分，那麼「以他經解本經」就成了部分意義與部分意義之間的相互解釋或支援，此時也具有某種程度的效力。「以他經解本經」也牽涉另一個問題，即各經都是一個完整的封閉意義系統，二種不同的意義系統間必有差異。因此，以他經解本經所要解決的問題（本經），或所運用的材料（他經），並不涉及其背後的完整意義系統，只是注重解說單字、詞語的字義而已。以他經中某個單字詞語的意義來解釋本經中相同或相似的單字詞語，亦屬漢學家常見的解經方式，此一解經法最晚可溯源自鄭玄，到了清初才為儒者所公開重視，⁵⁰嚴粲繼承漢儒此種解經法，可見其傳統經學家氣息頗重。這種「以他經解本經」的方式，最常出現的是對於單字詞語意義的解釋，另外也出現在對名物制度的解釋，以他經有記載的名物制度來解釋《詩經》中的名物制度。嚴粲使用這樣的方法來解經，其所得之結果有時令人首肯，有時未必，以下分從這二方面解說嚴粲的「以他經解本經」法。

對單字詞語的意義之解說，如解〈大雅·文王〉第四章「侯于周服」云：

舊說以侯為君，謂君於周九服之中……今考《釋文》云：「服，事也，用也。」故為臣而見用謂之服，言服行其職也。〈曲禮〉云「艾，服官政」、〈酒誥〉云「服休、服采」、〈多士〉云「有服在百僚」、〈多方〉云「有服在大僚」。〈多士〉、〈多方〉皆誥殷士，而謂之有服，言其見用之意，即此詩所謂「商

⁴⁹ 洪湛侯：《詩經學史》，上冊，頁 357。

⁵⁰ 關於鄭玄善於運用他經來解釋本經，可參章權才：《兩漢經學史》（台北：萬卷樓圖書公司，1995 年），頁 282—289。此外，鄭吉雄之說亦可參閱：「最早提出『以經釋經』這個觀念的是清初的黃宗羲、萬斯大和毛奇齡等幾位浙東學者，文獻的出處是黃宗羲所撰〈萬充宗墓誌銘〉、萬斯大〈讀禮質疑序〉和毛奇齡《西河合集·經集·凡例》等幾處。他們提出：治一部經書，不能只通一部經書，要『通諸經始可通一經』；至於其它晚出的傳注，則依序居次要、再次要的地位。通諸經以通一經，等於將儒家幾部經典結合起來，互相解釋，互相引證，這是所謂『以經釋經』，也等於是『利用經部文獻本身互相釋證』。」〈錢穆先生治學方法的三點特性〉，《文史哲》第 2 期（山東大學，2000 年），頁 24。

之孫子，侯于周服」也。」(卷 25，頁 6)

用《禮記》與《尚書》多篇文字證明「侯于周服」的「服」作「職位」、「職事」解，該句意為商之孫子為周所用，反對《鄭箋》「九服」之說。不過，我們發現嚴粲在此對「服」的解釋仍有猶疑不定的缺失，事實上此句「侯于周服」與下一章「侯服于周」一句同意，則二處之「服」當作同樣的解釋才對，但是嚴粲卻解釋「侯服于周」之「服」為「服職」，服成為動詞，與名詞的職位解說不同。且所舉〈曲禮〉、〈酒誥〉之「服」字，也不作「職位」解釋。⁵¹若從〈文王〉之上下文意脈絡而言，「侯于周服」乃「侯服于周」之倒裝，以「服」字與同章之「止」、「子」、「子」、「億」押韻，解釋為「臣服」較通，且具有說服力。因為「以他經解本經」的效力次於以本經解本經。⁵²這種「以他經解本經」的特性由於不牽涉到他經經文背後的系統意義，因此所解釋的對象以單字字義為多，如解說〈邶風·終風〉「不日有暘」的「有」字、〈鄘風·載馳〉「既不我嘉」的「嘉」字、〈曹風·候人〉「不遂其媯」的「媯」字、〈小雅·甫田〉「禾易長畝」的「易」字、〈大雅·皇矣〉「克明克類」的「類」字、〈大雅·行葦〉「既挾四鍤」的「挾」字、〈大雅·既醉〉「景命有樸」的「樸」字、〈大雅·抑〉「洒掃廷內」的「廷」字、〈大雅·桑柔〉「民靡有黎」的「黎」字等，⁵³都是使用此一方法。

解說名物制度的如〈鄘風·柏舟〉「鬢彼兩髦」，《毛傳》：「髦者，髮至眉，子事父母之飾。」鄭玄在此處沒有對「髦」作解釋，在注解《儀禮·既夕禮》及《禮

⁵¹ 嚴粲於〈文王〉第五章下云：「五章述殷士裸將之事，以為戒也。商之孫子而維服職於周，見天命之不常，惟德是歸也。」卷 25，頁 7。《禮記·曲禮上》：「人生十年曰幼，學。二十曰弱，冠。三十曰壯，有室。四十曰強，而仕。五十曰艾，服官政。六十曰耆，指使。」由上下文意言，則知「服」為動詞解，作專事或專治解。《孔疏》：「五十是知天命之年，堪為大夫。服，事也。大夫得專事其官政，故曰服官政也。」《禮記正義》，頁 16—17。〈酒誥〉：「王曰：『……矧惟爾事，服休、服采。』」《孔疏》：「鄭玄以服休為燕息之近臣，服采為朝祭之近臣。」《尚書正義》(台北：藝文印書館，1976 年)，頁 210。蔡沈：「服休，坐而論道之臣；服采，起而作事之臣。」《書集傳》(台北：大方出版社，1978 年)，頁 147。

⁵² 以江有誥之古韻二十一部而言，此章押之部上聲韻，而清代中葉治《詩》三大家，胡承珙、馬瑞辰、陳奐都把「侯服于周」、「侯于周服」視為同義之句，且皆說「服」為「臣服」之意。見胡承珙：《毛詩後箋》下冊(郭全芝點校。安徽：黃山書社，1999 年)，頁 1223。馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》，下冊，頁 798。陳奐：《詩毛氏傳疏》(臺北：學生書局，1995 年)，頁 644。

⁵³ 以上所舉諸例分見《詩緝》卷 3，頁 17；卷 5，頁 24；卷 15，頁 4；卷 23，頁 5；卷 26，頁 10；卷 27，頁 18—19；卷 27，頁 24；卷 29，頁 9；卷 29，頁 19。

記·內則》時都表示「未聞」其形象、形制。⁵⁴嚴粲在引鄭玄《儀禮·既夕禮》「既殯，主人說髦」之注後，⁵⁵云：「〈內則〉云『子事父母……總，拂髦』是也。父母既沒則去，〈玉藻〉云『親沒不髦』是也。親死猶幸其生，未忍脫之，故士待既殯，諸侯待小殮而後脫之也，此設髦之制耳，非詩意也。」（卷 5，頁 2）在這裡，嚴粲不止說明「髦」為子事父母之髮型，也分辨《禮記》與《儀禮》中對髦的禮制規定，以為禮制之說非〈柏舟〉本意。但是對於「髦彼兩髦」的主詞解說，嚴粲顯然與舊說不同，毛、鄭、孔都以為共伯，而嚴粲則說成是共姜自己。⁵⁶

又如〈小雅·蓼莪〉「餅之罄矣，維罍之恥」之句，嚴粲除了解說句意之外，也用《周易·井卦》之「羸其瓶」以證瓶為汲水器，用《周禮·鬯人》「社壇用大罍」，〈司尊彝〉祠、禴、嘗、烝皆有罍，以證罍為盛酒器，而《儀禮》罍水在洗東，則罍又作盛水之用；本詩以餅罍並言，則指罍之盛水者。（卷 22，頁 5）嚴粲引《周易》、《周禮》、《儀禮》等經文中「瓶」、「罍」的用法，說明此處之瓶、罍皆為盛水之器，其理由為「瓶」於經書中只作汲水之用，而「罍」雖有盛水與盛酒之不同作用，但因此處罍與瓶並言，則「罍」當作盛水之器，非盛酒器。不過，《禮記·禮器》有「尊於瓶」之記載，瓶正為裝酒之器，並非如嚴粲所以為的，諸經的「瓶」字只有作盛水之用。⁵⁷可見此處「瓶」與「罍」不一定僅能當盛水之器，也可以作盛酒之器。且以三百篇論，「罍」共出現過三處，〈周南·卷耳〉、〈大

⁵⁴ 《儀禮·既夕禮》：「既殯，主人說髦。」鄭玄云：「髦之形象未聞。」《禮記·內則》：「子事父母……拂髦、冠、綉、纓。」鄭玄云：「髦，用髮為之，象幼時髻，其制未聞也。」《孔疏》於此詩句下引鄭玄二處之語，嚴粲一時不察，誤以為《孔疏》之語，以為孔穎達亦不知髦之形制。卷 5，頁 2。

⁵⁵ 嚴粲原文作：「今日〈內則·注〉云：『髦，象幼時髻。小兒剪髮也。兒生三月剪髮為髻，男角女羈。夾凶曰角，兩髻也。午達曰羈，三髻也。否則男左女右，長大猶為之飾。存之謂之髦，所以順父母幼小之心。』」今之《十三經注疏》本與嚴粲不同。《儀禮·既夕禮·注》：「兒生三月剪髮為髻，男角女羈。否則男左女右，長大猶為之飾。存之謂之髦，所以順父母幼小之心。」無「夾凶曰角，兩髻也。午達曰羈，三髻也」等字。「夾凶曰角，午達曰羈」則為《儀禮·既夕禮》「既殯，主人說髦」下孔穎達《正義》所引，不過孔氏云此八字為鄭玄〈內則·注〉之文，但查今之〈內則·注〉亦未見此八字。

⁵⁶ 〈鄘風·柏舟〉共二章，首章與末章第三、四句作「髦彼兩髦，實維我儀」、「髦彼兩髦，實維我特」。嚴粲解釋「儀」為共姜寡居時的儀容，「特」為獨，指獨寡之人，即共姜。但透過《毛傳》的訓詁可知「儀」與「特」都指匹配之意。因此，「髦彼兩髦」所指的人應該是共伯，共姜之丈夫。

⁵⁷ 五經中還有另一處「瓶」字作盛水之器解，見《左傳·襄公十七年》：「衛孫蒯田于曹隧，飲馬于重丘，毀其瓶。」

雅·洞酌〉都作酒器解釋，則此處「罍」作盛酒之器解的可能性較大。⁵⁸

除了以固有的典籍或相關注解作為考證的基礎材料，嚴粲有時也從材料中發現某種規律，某種古人用字造詞的習慣，然後推知某些字詞的特定意義。如〈小雅·桑扈〉：「交交桑扈。」《毛傳》：「桑扈，竊脂也。」依《爾雅·釋鳥》，可知「桑扈」有二種：一種為青色，「嘴曲，食肉，好盜脂膏」。一種為白色，翅膀與頸部有花紋。因此〈小雅·小宛〉「交交桑扈，率場啄粟」說的是前一種好盜脂膏的桑扈；〈小雅·桑扈〉「交交桑扈，有鶯其羽」說的是後一種，強調其羽毛顏色的桑扈。又以《爾雅·釋獸》「虎竊毛，謂之戲貓」、「鼬，如小熊，竊毛而黃」之記載，推知「竊毛」為淺毛之意，而《爾雅·釋鳥》「夏扈竊玄。秋扈竊藍。冬扈竊黃。桑扈竊脂。棘扈竊丹」中的「竊玄」、「竊藍」、「竊黃」當云淺黑、淺青、淺黃，則「竊脂」為淺白，乃為後一種白色，翅膀與頸部有花紋的桑扈。（詳卷 21，頁 9）嚴粲的說法是否受到《孔疏》的啟發，我們不得而知，⁵⁹但是將《詩經》中出現的二處桑扈作同名二物之解說，似乎都能說得通，而且擺在二詩中，從上下文意的發展而言，都能自成一理。⁶⁰但是名物的考證不能只以以上下文意的說解釋否通順作為判斷的依據，還要有其他證據。如從版本上言，今本《爾雅·釋鳥》「冬扈」下「桑扈竊脂」四字為唐《石經》重出，本無此四字，若然則「竊脂」就無淺白之意，⁶¹如此對嚴粲的解釋就頗為不利。

當然，在解說《詩經》中的許多名物時，一定會牽涉到基本的經書，如談到禮制的問題一定要引用三《禮》，草木鳥獸蟲魚的問題必須參考《爾雅》。因此，

⁵⁸ 《禮記·禮器》：「夫與者，老婦之祭也，盛於盆，尊於瓶。」說的是祭竈神之禮卑，祭禮簡薄，只以瓶作為盛酒的尊。〈周南·卷耳〉第二章：「我姑酌彼金罍，維以不永懷。」〈大雅·洞酌〉第二章：「洞酌彼行潦，挹彼注茲，可以濯罍。」嚴粲對二處之「罍」都解作酒器，卷一，頁 23；卷 28，頁 9—10。

⁵⁹ 孔穎達於《左傳·昭公十七年》昭子問鄭子何以少皞氏以鳥名官一段文字下云：「《爾雅·釋獸》云：『虎竊毛，謂之戲貓。』、『鼬如小熊，竊毛而黃。』竊毛皆謂淺毛，竊即古之淺字。但此鳥其色不純，竊玄，淺黑也。竊藍，淺青也。竊黃，淺黃也。竊丹，淺赤也。四色皆具，則竊脂為淺白也。」

⁶⁰ 嚴粲云：「所謂『交交桑扈，率場啄粟』者，正以其性之竊脂者言之也，故以啄粟為失其性。『交交桑扈，有鶯其羽』者，正以其色之竊脂者言之也，故其〈序〉曰：『君臣上下動無禮文焉』。蓋君臣素以為質，而文之者禮也。」卷 21，頁 9。

⁶¹ 邵晉涵《爾雅正義》根據賈逵、舍人、樊光及《說文》、《獨斷》諸書所敘述《左傳·昭公十七年》「九扈」之次第，推斷出「桑扈竊脂」四字為唐《石經》重出於「冬扈」之下。且又舉〈小雅·桑扈〉「有鶯其羽」、「有鶯其領」《毛傳》云「鶯然有文章」，說「鶯」為只其色之青翠者，則桑扈本為青色之鳥，並無淺白之種。

在「以他經解本經」這一類方法中，《詩緝》廣為運用了三《禮》與《爾雅》。這除了說明嚴粲對於經典的嫻熟與重視外，也可以見出其屬於傳統經學家的一面，即對於名物制度不厭其煩地進行分析與辨別，這是嚴粲與當時治《詩》學者的差別之處，也是嚴粲解《詩》的一大特點。

(二) 以傳解經的具體內涵分析

本節所討論的「以傳解經」，「傳」為廣義性的注解之說，而且指的是經書中最早期的注解。因此就《詩經》而言，指《毛傳》與《鄭箋》；就《尚書》說，指《孔傳》；就三《禮》言，指鄭玄《注》；《周易》言，指王弼、韓康伯《注》；就三《傳》言，指杜預、何休、范寧《注》；就《論語》言，指何晏《注》；就《孝經》言，指唐玄宗《注》；就《爾雅》言，指郭璞《注》；就《孟子》言，指趙岐《注》。「以傳解經」大約可分成二種方式：「以本傳解本經」與「以他傳解本經」。這二種解經方式都屬於傳統的解經法，但如何透顯嚴粲在運用這些方法解經時，具有經學家的特質？筆者從基礎的整理與閱讀，觀察出兩條重要的線索，透過這兩條線索可以說明嚴粲解經方法的特色，也可以看出他具備了傳統經學家的特質。就「以本傳解本經」而言，當嚴粲面對毛鄭所未注解的《詩》文時，他有時以借用其他詩句中的《毛傳》或《鄭箋》來解說，更多時候則是將注意力擺在毛、鄭的說解上，亦即嚴粲會仔細地比較、析論《傳》、《箋》之說，或單論或綜論《傳》、《箋》之解，然後視情況或採用或駁斥或發明毛鄭之見解。這種解經的傾向，不僅說明嚴粲對古傳注的重視，也說明他的眼光其實是傳統的經學家的眼光，藉由解決古傳注的糾葛來解決《詩》文的意義，因為解釋或析論毛、鄭之說的目的仍在於釐清三百篇的意義。至若就「以他傳解本經」而言，嚴粲的目標仍投注在三百篇中的名物制度的辨析。筆者只用「辨析」而不是「考證」來形容嚴粲的解經特色，是因為從這些例子中可以發現嚴粲的解經傾向在於分辨、判別，與清儒廣搜資料再進行研判的功夫不盡相同。當然，跟多數宋儒相比，嚴粲解經所掌握的資料不可謂不多了，他往往羅列許多可能的說法，或者盡力蒐集相關文獻，從中判別對錯，或者統整出新說。這種解經的功夫，是宋代新派說《詩》者所欠缺的。

1. 以本傳解本經

嚴粲在解說《詩經》時，對於古注的安排方式是先《毛傳》、《鄭箋》，其後是

《孔疏》。若無毛、鄭之說則補以近人之說，或自己作注。若毛、鄭之說有問題，包括說解的文字太簡略，或者出現矛盾、錯誤的現象，則加以申述或辨析。為毛、鄭之說作補述的如〈召南·摽有梅〉「摽有梅，傾筐墜之」，《毛傳》云：「墜，取也。」嚴粲引伸解釋為「取之於地，霑地濕也」。(詳卷 2，頁 17)〈小星〉「三五在東」，毛說太簡，嚴粲以〈唐風·綢繆〉之《毛傳》補充此句之義，他認為所謂「在東」意為「列宿始見於天，則在東方。始見於東，喻始進御於君」。(詳卷 2，頁 17)〈邶風·泉水〉「載脂載鞶」之句，嚴粲以為毛云「脂鞶其車」乃是區別「載脂」與「載鞶」二事，不是混言之。(詳卷 4，頁 16)〈鄘風·蝮蝥〉與〈曹風·候人〉兩個「朝濟」毛說不同，嚴粲加以說解區別之。(詳卷 5，頁 17)〈王風·中谷有蓷〉，毛云：「蓷，離也。」〈大車〉，毛云：「蓷，離也。」嚴粲表示前一「離」只是借用離字之音讀而已，非謂蓷草又名為離。(詳卷 7，頁 10)〈陳風·衡門〉，毛云：「泌，泉水也。」〈邶風·泉水〉，毛云：「泉水始出，毖然流也。」嚴粲以為此二處之「泌」、「毖」為字異義同，皆為「泉水之流貌」，非謂泌為泉水之名。(詳卷 13，頁 5)

除了申述、補充、辨析《毛傳》之說，嚴粲在其他地方也發出反對毛公的意見，並不是一味地贊成毛說。如以《禮記·內則》本文及《鄭注》、《孔疏》駁斥毛解「芼」為擇。(詳卷 1，頁 18)以《禮記·月令》本文及《鄭注》、《左傳》等相關記載駁斥「騶虞」為義獸之說。(詳卷 2，頁 25)以《漢書·顏師古注》駁斥毛公「契闊」為勤苦之說。(詳卷 3，頁 17)甚至追溯毛公說之源頭，以為始於《荀子》，《荀子》之說本已出錯，是以毛公之說不可信。⁶²從以上的說明可以得到一初步印象，即嚴粲對《毛傳》說的器重，而且從這些文字中，也讓我們看到了嚴粲傳統經學家的影子，因為不管申成或駁斥毛說，嚴粲都提出了根據，或以經典，或以史書，或以傳注古說，而非依靠主觀的好惡或粗糙的推測，在這樣的情形之下，他說出「古訓不可廢」這種類似樸學家的話，就不會讓我們感到訝異了。古訓之所以不可廢，就在於有源流，而嚴粲自己本身就是尊重古訓的宋儒。⁶³由此也

⁶² 〈小雅·小旻〉：「不敢暴虎，不敢馮河。人知其一，莫知其他。」《毛傳》云：「他，不敬小人之危殆也。」嚴粲以為毛公之說源於《荀子·臣道篇》：「仁者必敬人。凡人非賢，則案不肖也。人賢而不敬，則是禽獸也；人不肖而不敬，則是狎虎也。禽獸則亂，狎虎則危，災及其身矣。《詩》曰：『不敢暴虎，不敢馮河。人知其一，莫知其它。戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』此之謂也。故仁者必敬人。」荀子引此章本為斷章取義，此詩原本並無不敬之意，故毛說不可信。詳《詩緝》，卷 21，頁 4-5。

⁶³ 嚴粲對於〈周頌·敬之〉「陟降厥士」《毛傳》「士，事也」的解釋為：「或以士為人材，

可見江藩所說的宋儒解經的特色是「凡事皆決於理，理有不合，即舍古訓而妄出以己意」云云，⁶⁴完全是以偏蓋全之論。

相較於《毛傳》，嚴粲對於《鄭箋》的解說較少，而其態度依然是客觀的，補充、申述、辯駁都有，但無論是用哪一種方式，其最終目的仍在詩句意義的詮釋。如〈鄘風·君子偕老〉之「副笄六珈」句，《毛傳》云：「笄，衡笄也。珈笄，飾之最盛者，所以別尊卑。」《鄭箋》云：「珈之言加也，副既笄而加飾，如今步搖上飾。」嚴粲以為毛公之說以「笄」即「衡笄」，而鄭玄於《周禮·天官冢宰·追師》有關於「衡笄」之注解，將「衡笄」視為二物，故於此也將「衡笄」視為「衡」與「笄」兩種物品。（詳卷 5，頁 6）到底「衡笄」為一物或二物？講究考證名物的清代樸學家對於這個問題在歷經努力之後也未能找出真確的答案，但是傾向於接受毛公之說，以衡笄為一物。⁶⁵對於考證各種名物的方法，要到清代才發展完全，也許嚴粲的考證方法仍嫌不夠細膩、完整，但是嚴粲在這裡卻能指出毛、鄭說的差異，且為之判斷，這已經是清代漢學家的治經態度與方法了。又如論〈大雅·文王〉「維周之楨」，《傳》云：「楨，榦也。」《箋》云：「是我周之幹事之臣」。嚴粲以《爾雅·釋詁·舍人注》與《毛傳》解說相同，〈大雅·王文有聲〉的「王后

然『勿士行枚』只得訓『事』，古訓不可廢也。」卷 34，頁 5。〈鄭風·羔裘〉「三英粲兮」《毛傳》云：「三英，三德也。」嚴粲對於毛說有些不滿意，以為：「三英或以為裘之英飾前後有三，如五紵、五緘、五總之類，只是臆度無文可據。毛氏以為三德，或疑牽合於三之數。今攷〈立政〉『三俊』《注》以為剛柔正直，英即俊也。毛氏之說有源流矣。此詩每章第二句皆言德美，知三英非言英飾。」卷 8，頁 18。

⁶⁴ 江藩以為漢儒釋經皆有師法，宋儒不然，只要理有不合即舍古訓，江氏並要學者治經宗漢儒，立身宗宋儒，詳《經解入門》（台北：廣文書局，1977年），頁 43。按：宋代有些儒者的確為了探索文本內蘊的深層意義，的確不認為文字的表面解釋有那麼重要，但這些學者都是所謂的宋代新儒家（如伊川云：「學者多蔽於解釋注疏，不須用功深。」朱子云：「人看文字，只看得一重，更不去討他第二重。」），其時代性再怎麼鮮明，依舊不能代表集體宋儒。

⁶⁵ 陳啟源以為嚴粲誤會毛公之意，毛公連引「衡笄」，是重在說明此處之笄為玉作的，因為衡也是玉作的。《毛詩稽古編》，《皇清經解毛詩類彙編》，頁 34。馬瑞辰以為：「此《傳》以笄為衡笄，則似以衡笄為一，以別於尋常固髮之笄。」《毛詩傳箋通釋》，上冊，頁 171。胡承珙則引伸馬瑞辰之說，以為此處之笄與尋常固髮之笄名同而實異，「蓋笄為婦人禮服之首飾，而副笄有六珈，其飾更盛，或獨為后夫人之所服，故毛以副笄之笄為衡笄耳。」《毛詩後箋》，上冊，頁 238—239。馬、胡二對衡笄是否為一物，皆不確定，唯有陳啟源說嚴粲誤會毛公之意。但精於三《禮》之學的金鶚則以為鄭司農注解〈追師〉「衡笄」時，只解釋衡，不解釋笄，可見鄭司農以「衡笄」為一物。又從《左傳》「衡紘」及《周禮·弁師》「玉瑱玉笄」等記載，推知衡即笄，並駁斥鄭玄之說。《求古錄禮說》，《續經解三禮類彙編》（台北：藝文印書館，1986年），第 1 冊，頁 168。

維翰」、〈崧高〉的「維周之翰」，《毛傳》都解「翰」為「榦」，以此駁斥鄭玄之說，以為「榦」、「翰」、「榦」為同一物，即築強所立之木。（詳卷 25，頁 4）不過，在此我們要提出來的是，嚴粲的解釋應該有誤，包括誤讀了《爾雅·舍人注》及不知鄭玄只是發揮「榦」的引伸之意。⁶⁶

嚴粲對於《鄭箋》絕無偏見，因此雖然有所駁斥，但也常為之申述或補充，如〈王風·大車〉「毳衣如萋」，《毛傳》：「萋，騅也。蘆之初生者也。」《鄭箋》：「萋，蘆也。……毳衣之屬，衣績而裳繡，皆有五色焉，其青者如騅。」《正義》對毛、鄭之說無法調和，說鄭玄「似如易《傳》」、「復似從《傳》」。嚴粲則分辨之，以為鄭玄所說的「騅」為鳥名，毛公所說的「騅」為草名，而萋與蘆本為異名同實之草，與蘆草為不同之草，故嚴粲不用毛說而接受鄭說。（詳卷 7，頁 17）又如〈大雅·生民〉云：「載燔載烈。」《箋》云：「燔烈其肉。」但鄭玄於〈小雅·楚茨〉「或燔或炙」句云：「炙，肝炙也。」而此詩「烈」也是「炙」之意，則鄭玄當以〈楚茨〉為言宗廟之祭以肝配燔，所以解「炙」為炙肝，此詩則皆言載祭之事，所以烈為烈其肉。（詳卷 27，頁 12—13）

《毛傳》、《鄭箋》的訓詁內容一直為研經之士經學家所重視，但是常有毛、鄭二說互相衝突之處，⁶⁷此時調解或辨析毛、鄭之說自然成為必要的解經步驟，嚴粲也是如此。他並未追隨時人常以主觀的意見解經之潮流，⁶⁸而是秉持客觀徵實的精神，採取重視古說的傳統解經態度。如〈大雅·棫樸〉：「左右奉璋。」《毛傳》：「半圭曰璋。」《鄭箋》：「璋，璋瓚也。祭祀之禮，王裸以圭瓚，諸臣助之，亞裸以璋瓚。」嚴粲以為「璋」有璋瓚、璋玉之不同。璋玉為禮神朝聘之用，璋瓚為裸宗廟時所用。此處毛公解為璋玉，鄭玄釋為璋瓚，二說不同；嚴粲以《孔疏》

⁶⁶ 嚴粲：「〈釋詁〉：『榦、翰、儀，榦也。』舍人云：『「榦，築牆所立兩木也。』』王后維翰』及『維周之翰』，《傳》皆云『榦也。』《疏》云：『榦者，築牆所立之木。』然則榦也、翰也、榦也，一物也。』但今本《爾雅·舍人注》於「榦」下又云：「榦，所以當牆之兩邊障土者也。」可見榦與榦為二物。胡承珙云：「《爾雅》、《毛傳》蓋以皆築牆所用之木，故渾言之曰『榦，榦也。』木所立表曰榦，因而人之立事亦曰榦，此義之引申者。……《箋》所以申《傳》，非易《傳》也。」《毛詩後箋》，下冊，頁 1221—1222。

⁶⁷ 其實《鄭箋》之所以有價值正因不僅是箋釋《毛傳》而已，鄭玄《六藝論》云：「注《詩》宗毛為主，其義若隱略，則更表明；如有不同，則下己意，使可識別也。」《毛詩正義》，頁 12。為《毛傳》作補充與訂正的工作，本來就是鄭玄作《箋》的目的之一。

⁶⁸ 關於宋代經學的特色可參皮錫瑞：〈經學變古時代〉，《經學歷史》（台北：藝文印書館，2000 年），頁 237—298。郝明工：〈宋代經世致用的功利派經學〉，吳雁南、秦學頌、李禹階主編：《中國經學史》（福州：福建人民出版社，2001 年），頁 269—323。

及《禮記·郊特牲》等文字，證明此處之「璋」應如鄭說，即作璋瓚解。⁶⁹又如對於《詩經》中出現的八個「京」字，〈大雅·文王〉「裸將于京」、〈大明〉「日嬪于京」、「于周于京」、〈思齊〉「京室之婦」、〈皇矣〉「依其在京」、〈公劉〉「乃覲于京」、「京師之野」、「于京斯依」，毛、鄭之說或不同，或相同，嚴粲皆一一為之解說。（詳卷 25，頁 8—9）這樣的努力，充分表現了漢學家的本色。

2. 以他傳解本經

以其他經書的舊有注解來解說本經，這種解釋法相當傳統，當然其效力稍遜於前面那幾種方式。⁷⁰《詩緝》中到底運用多少種其他經書的注解來解經？就初步的觀察而言，除了《詩經》之外，其餘十二經的注解都有採用，只是數量的多寡有別而已。大抵說來，用最多的當屬三《禮》與《爾雅》。筆者以嚴粲解說三百篇的名物制度為例，欲說明嚴粲的解經方式屬傳統經學家的方式，除了是嚴粲採用三《禮》與《爾雅》的注解最多之外，也和注重名物制度這一取向有關。從分辨、考證這些名物制度的文字中，我們可以見出一個不同於其他宋代學者面貌的嚴粲，一個屬於傳統經學家的嚴粲，這也是《詩緝》特殊的地方。

除了運用其他經籍的注解說明名物制度，嚴粲也採用許多前人的說法，然後加以辨析。從他所取用的材料以及解釋的方法，可以明顯的看出嚴粲與宋代學者不同的地方。採用經籍注解是一種基礎的、客觀的蒐集資料，羅列前人的意見則是整理相關的解釋，而且不是陳列而已，還需要加以分類、區別。因此，這其中有歸納、分析、比較等功夫。最後，也是嚴粲最擅長運用的解經法，辨析諸家之說或諸種可能的解釋。所以，除了歸納之外，還有判斷，而判斷的依據並不是個人的好惡或主觀識見，而是將蒐集到手的相關資料予以統整，並澄清概念。因此，蒐集整理、分析考辨成了嚴粲解經方式的特點，也是區分他與宋代治《詩》學者最明顯的標誌。

如〈召南·何彼穠矣〉「唐棣之華」，嚴粲先舉《爾雅·釋》文、郭璞《注》

⁶⁹ 關於「璋」的解說，嚴粲先於〈小雅·斯干〉：「載弄之章」下提及（卷 19，頁 24），主要分辨璋瓚、璋玉的不同，此處「載弄之章」的「璋」為璋玉。對於〈大雅·棫樸〉：「左右奉璋」毛、鄭說的差異只說二說不同，並未辨析誰是誰非。直到〈大雅·棫樸〉「左右奉璋」（卷 25，頁 31）下才作解說。此處的「璋」為璋瓚。

⁷⁰ 林尹：「引證舊典，是以其間相去的年代愈近愈為可信，盧文弨說：『欲識訓詁，當於年代相近者求之。』因此，若就六藝而言，六藝本書中的訓詁，年代相同，最為可信；其次是傳注中之訓詁，漢人注解去古未遠，學有師承，較為可信。」《訓詁學概要》（台北：正中書局，1974 年），頁 78。

及陸璣《疏》、陸佃《俚雅》說明唐棣的其他名稱及其開花特性，然後說：

〈七月·疏〉鬱是車下李，萸是萸李。陸璣以唐棣為萸李，則萸李非車下李矣。璣又云萸李一名爵梅，亦名車下李。《本草》有郁李，人亦云一名爵李，一名車下李，則萸李又有車下之名。蓋由二者相類，故名稱相亂也。（卷 2，頁 21）

嚴粲依《孔疏》得知「鬱」是車下李，「萸」是萸李，故萸李非車下李。但透過陸璣、《本草》等記載，又得出萸李又有車下之名，蓋由二者相類，故名稱相亂。在這一條例中，可以見出嚴粲對於名物名稱的辨析之重視，也可管窺其辨析的方法。透過相關的文字去判斷「鬱」、「萸」的差別，而判斷的依據當然是相關的註解資料，並非自己的識見。不過在此再次強調，這樣的判斷只是粗淺的考辨而已，與後來清代樸學家的考證，其間的精疏粗細自然不可同日而語。⁷¹

又如〈小雅·蓼蕭〉「蓼彼蕭斯」之句，嚴粲的解釋過程是：依《毛傳》「蕭，蒿也」及《爾雅·釋草》「蕭，荻」與李巡、郭璞之注，蕭即是蒿，但《爾雅》又說：「蒿，藪。蔚，牡藪。」依郭璞注解，藪為今青蒿，蔚為牡藪，即藪之無子者，如此則蕭與蒿又不同。最後依陸佃、陸璣等說，得出蒿為總名，蕭為蒿之香者。稱藪者為青蒿，稱蔚者為牡蒿。（詳，卷 18，頁 8—9）這裡，嚴粲仍然運用分析的方式推出蒿為總名，蕭為小別名的結論，不只論述的材料客觀、充實，論述的理路也清晰明白。又如〈唐風·揚之水〉「素衣朱襮」句，嚴粲透過《禮記·玉藻》「以帛裹布，非禮也」、《鄭注》「中外宜相稱也。冕服，絲衣也，中衣用素。皮弁服、朝服、玄端，麻衣也，中衣用布」之資料，又補充《孔疏》對古代諸侯穿衣的次序：先穿明衣，次加中衣、裼衣、朝服，冬天則於中衣上加裘，最後以《鄭注》為基礎，推知本詩所穿的衣服為冕服，因為中衣的材質為絲。（詳，卷 11，頁 9）清楚地掌握主要原則，然後作為推論的主要依據，說明詩中名物制度，這種客觀求實的精神與傳統經學家相近。

⁷¹ 筆者說嚴粲的考證方式比起清代樸學家而言，相對的較為粗疏，其理由大約有二。第一為所運用的資料較少，第二為運用的方法較簡單，只是比較整理，從而分析而已。若不以專門研究《爾雅》的樸學家，如郝懿行、邵晉涵作為比較的對象，只以專治《詩經》的樸學家為例，如清中葉胡承珙、馬瑞辰、陳奐等三人為例。所運用的資料不止有《本草》，陸璣《疏》，還有《太平御覽》、《說文解字》、《廣雅》、郭璞《上林賦註》、開寶《本草註》等相關資料。就考證的方法言，還有運用版本學的勘誤、聲韻學的假借旁通等方法。

再如論及〈秦風·蒹葭〉的「蒹葭」與〈豳風·七月〉的「萑葦」，蒹、葭、萑、葦為二種不同植物，但卻有十一種異名，常常為人所混淆。嚴粲論述的方式為：蒹為小者，又名蘼、荻，一物三名；葭為大者，又名蘆葦、華、葦，一物四名；萑為中者，又名莢、蘆、雛，一物四名。而「蒹」又為「萑」之小者，因此「蒹、蘼、荻」與「萑、莢、蘆、雛」為同一類植物，與「葭、蘆葦、華、葦」為不同類。因此，對於〈王風·大車〉「毳衣如莢」，毛公把葭、莢當作同一物，嚴粲駁斥之，以為葭為「蘆」，莢為「蘆」，蘆、蘆為不同之草。⁷²在論述的過程中，除了引用《爾雅·釋草》「葭華。蒹，蘼。蘆，莢，蘆」之說，以及郭璞《注》、陸璣《草木鳥獸蟲魚疏》、孔穎達《正義》等相關文字，嚴粲對於這些名稱相近或相關的事物，往往不輕易放過，仔細地分別其間的異同。這種態度與眼光，和後來的清代漢學家極為相似，就以清代晚期專門治《爾雅》的著作而論，嚴粲對「蒹、葭、萑、葦」的分別，除了引用的資料較缺少之外，整個論述的過程與分辨的細膩、眼光的獨到等未必就亞於清人。⁷³

四、嚴粲的解經態度與方法在經學史上的意義

西漢《詩經》學雖然是三家《詩》的天下，但《毛詩》自有其支持者，否則不會僅因劉歆一人的推薦就可於平帝時代設博士之官，⁷⁴及至鄭玄為《毛詩》作《箋》，四家《詩》的勝負幾乎已經可以判定。

⁷² 嚴粲對蒹、葭、萑、葦的辨說分見〈秦風·蒹葭〉，卷 12，頁 12—13。〈豳風·七月〉，卷 16，頁 7。又〈王風·中谷有萑〉下也提及莢、蘆、萑、雛為一物四名。卷 7，頁 9。《毛傳》於〈王風·大車〉「毳衣如」下云：「莢，雛也。蘆之初生者。」

⁷³ 以郝懿行（1757—1825）《爾雅義疏》為例，郝氏除了將「葭華」二字歸於上一條「葦醜，芳」下，對於〈釋草〉：「蒹，蘼。葭，蘆。莢，蘆」的解釋與嚴粲相似。他以為萑、蒹（荻）、蘼、蒹為一物，蒹為萑之未秀者。葭、葦、蘆為一物。未秀者為蘆，已秀者為葦。莢、蘆、蒹、蘼為一物。已秀者為萑，未秀者為莢。因此，按照郝氏的論述，「萑、蒹（荻）、蘼、蒹」與「莢、蘆」為同一物，而「葭、葦、蘆」為另一物，故而文末同樣的對《毛傳》將莢、蘆視為一物之說駁斥之。《爾雅義疏》（台北：藝文印書館，1987年），頁 1061—1062。

⁷⁴ 《漢書·儒林傳》：「平帝時，又立《左氏春秋》、《毛詩》、逸《禮》、古文《尚書》，所以罔羅遺失，兼而存之，是在其中矣。」《漢書》（台北：洪氏出版社，1975年），第 5 冊，頁 3621。王先謙僅因劉歆在〈移讓太常博士書〉中未比較《毛詩》與三家《詩》的優劣，就在〈詩三家義集疏序〉中批評《毛詩》：「私意牽合，一任自為，其居心實為妄繆，宜劉子駿不敢以之責太常也。」這是基於門戶之見而有的過度引伸。王說見《詩三家義集疏》（台北：明文書局，1988年），上冊，頁 3。

由於三家《詩》的陸續亡逸，《毛傳》、《鄭箋》自然成為傳統解經學者關注的重心，不只是毛公、鄭玄的時代接近《詩經》創作的時代，最接近聖人之意，也因為毛、鄭之說本身具有平實、客觀的特點。⁷⁵《四庫提要》總說經學的流變時，強調宋代學術的特點為：「擺落漢、唐，獨研義理，凡經師舊說，俱排斥以為不足信，其學務別是非，及其弊也悍。」⁷⁶這裡的觀察過於粗淺，涵蓋面不足，且用字也太武斷，但仍點出了宋學的兩個鮮明特色：擺落舊說與務別是非。擺落舊說與務別是非的目的相同，都在追求義理。因此，義理成了最基本的詮釋目標。義理如果說的具體一些，幾乎就等同於聖人之意。聖人之意存藏於經典之中，如何透過經典以取得、瞭解聖人之意，這是古代許多詮釋者的努力目標。但是在解經的過程中，傳統舊說在許多宋人的眼中成了絆腳石，而不是通達聖人之意的階梯，此所以《四庫提要》使用「擺落舊說」四字來形容當時解經的情況。一旦擺落舊說，則原來的解經標準、依據頓失，因此必須另闢途徑，尋求另一種依據，那就是解經者個人的識見，此亦宋代之新派《詩經》學產生背景之一。《四庫提要》又說：「宋人學不逮古，而欲以識勝之，遂各以新意說《詩》。」且舉出當時最流行的解《詩》法，有文士與講學者二種：「蓋文士之說《詩》，多求其意；講學者之說《詩》，則務繩以理。」但無論哪一種說《詩》法，都失之主觀、臆斷，如楊簡說《詩》太過高明，而「高明之過，至於放言自恣，無所畏避」。⁷⁷嚴粲雖然在當時甚有詩名，⁷⁸再加上林希逸為《詩緝》作〈序〉云「逆求情性於數千載之上」，嚴粲於〈自序〉亦云「涵泳三百篇之情性」，《詩緝·條例》也說「求吟詠之情性」，

⁷⁵ 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：黎明文化公司，1981年），頁19—33。夏傳才：《詩經研究史概要》（台北：萬卷樓圖書公司，1993年），101—109。

⁷⁶ 《四庫全書總目》，第1冊，頁62。

⁷⁷ 「宋人學不逮古」一段話，見《四庫全書總目》，第1冊，頁338。「蓋文士之說《詩》」見《四庫全書總目提要》，第1冊，頁335。「高明之過」一段話，見《四庫全書總目》，第1冊，頁341。清人甘鵬雲則沿用《四庫提要》之說，分析當時的學術流行云：「廢〈序〉者排斥《傳》、《注》，擅長義理。其弊也至程大昌《詩議》出，妄改舊名，顛倒任意，徒便己私。……宗〈序〉者，篤守古說，長於考證，與文士說《詩》專求其義，講學家說《詩》務繩之以理者，絕不同。」《經學源流考》（台北：廣文書局，1977年），頁90—91。

⁷⁸ 王琛等修，張景祁等纂：《重纂邵武府志·儒林傳·邵武縣》說嚴粲：「善為詩，清迥絕俗。」《重纂邵武府志》，卷24，頁4。又戴復古稱嚴粲詩學杜甫，著有《華谷詩》一卷，見清人莊仲芳編：《南宋文範·作者考》（台北：鼎文書局，1975年），頁10。林希逸於《詩緝·序》云：「華谷嚴君坦叔早有詩名。」

這些介紹性的文字都會讓人誤以為嚴粲是十足的文學家或理學家，而逕自採用文學家、理學家的角度解釋三百篇。透過上面的例證，可知這種印象是錯誤的。實際上，嚴粲採用經學、理學、文學三條進路來詮解《詩經》，而三者的最重份量與表現最醒目的依然在經學這個部分。

前云《四庫提要》對於宋學的總結不夠全面，原因之一是宋儒仍不乏繼續唐代經籍義疏之學者，⁷⁹且「擺落漢、唐，獨研義理，凡經師舊說，俱排斥以為不足信」指的是宋儒經學中的最大特色，是宋人反抗性強的突出表現，並非所有宋儒說經都可以貼上這樣的標籤。錢穆曾說：「宋學應該分兩部分講：一部分是理學家以前的宋學，一部分是理學家以後的宋學。」⁸⁰其實，宋代開國之初，學術承襲唐人《五經正義》舊規，比較淳實，仁宗慶曆年間以後風氣才有所轉變，錢穆主張以理學家的出現來作宋學的分期研究，不容易取得時代上的客觀標準，且即使講理學家以後的宋學，也應該再分為兩部分，因為理學家的時代來臨，只代表學術主流的成形，並非所有的儒者都是理學家。

當然，再怎麼說我們也要承認「擺落漢、唐，獨研義理」是理學家時代來臨時最引人矚目的解經特質。宋代新儒家，與他們的先行者相比，在闡釋經典傳統方面，給自己留有相當多的自主權。他們對於以往經學家的採用一種注重字面意義、語言學上的解釋方式不能接受，以為這樣的解經方式無法尋索文本所內蘊的更深一層也更為重要的真義。⁸¹嚴粲是南宋中期的儒者，他身處這樣的學術環境中完成《詩緝》，自然有其特殊的意義。早在北宋時代，治經已然出現趨於主觀的現象，及至理學成為學術主流，多數的經典詮釋者當然也想擺脫舊說束縛，以開創另一片新天地，此時嚴粲的《詩緝》一方面配合時代的需求與習尚，以理學與文學來說《詩》，一方面卻又守住傳統的研經方式，解經時尊重舊說，還為毛、鄭之說費心辨解、析論，這種多重視維的解經方式在當時反而顯得別樹一格。更進一步，我們可以說嚴粲的解經是以經學為主，理學與文學為輔，亦即他屬於「舊中帶新」的說《詩》人物。假如硬要以新舊二分法來說明他的《詩緝》質性，那我們必須說這仍然是一本舊派之作，而且是尊古而不泥古之作。拿《四庫提要》所讚賞的「古之學者」范處義來跟嚴粲相比，范氏《詩補傳》執著於〈詩序〉的神

⁷⁹ 詳李師威熊：《中國經學發展史論》（台北：文史哲出版社，1988年），頁289—293。

⁸⁰ 錢穆：《經學大要》（台北：蘭台出版社，2000年），頁324。

⁸¹ 詳賈德納（Daniel K. Gardner）：〈宋代思維模式與言說方式〉，田浩（Hoyt Cleveland Tillman）編：《宋代思想史論》（北京：社會科學文獻出版社，2003年），頁400。

聖而不可廢，⁸²但是卻又用偏於直觀的方式來解說〈詩序〉或篇旨，其解說的過程與方式其實已經帶有明顯的宋人說《詩》風味，與「古之學者」的解《詩》法反而有明顯的落差。⁸³換言之，《詩補傳》的「古」只表現在絕對尊〈序〉、守〈序〉的心態而已，詮釋的過程並未復古。相較之下，嚴粲才是所謂「古之學者」，不僅尊重〈詩序〉，也尊重古說，尊重之餘還能為之辨析，不附會，不盲從，呈現出十足的經學家氣息。⁸⁴

既然稱呼嚴粲為傳統的經學家，則除了章句訓詁之外，名物制度的是否講究也須拿來一併檢驗。從前面所引嚴粲對名物制度的說解文字中，我們已可見出嚴粲一貫的解經精神，即講求客觀實證，無論是判斷或推理，也是以舊有的說法、資料為基礎，然後一步步地索解。在解釋的過程中，先從蒐集整理資料開始，然後仔細加以辨析，所以《詩緝》中常出現這樣的敘述，某物在《詩》中共有幾種，或者某物一物具有幾名等等，對於相近、相似的名物更要作比較分析。⁸⁵在整理、辨析的過程中，其實已經透露出嚴粲徵實、客觀的解經方式。因此，筆者除了從具體的詮解方法來說明嚴粲具有傳統經典詮釋者的精神之外，也從心態與視野的層面來觀察他的解經特色，包括他對毛、鄭之說的重視與評判，對名物制度的解說與辨析等等。閱讀《詩緝》這類型的文字有時會讓人誤以為嚴粲是漢代或清代傳統的治經學家，而不是生長在宋代那種新潮學風下的學者。

當然，就考證所運用的資料與方法來說，嚴粲所作的工夫和清代樸學家相較可說僅屬初階，於是，擺在整個《詩經》學史上來看，嚴粲就稱不上是一位極為優秀的名物考證學者了。也就因為如此，對於那些誇言《詩緝》的考證功力之言論，我們必須謹慎面對。如林希逸恭維《詩緝》一書：「音訓疑似，名物異同，時

⁸² 《四庫提要》：「處義篤信舊文，務求實證，可不謂古之學者歟？」《四庫全書總目》，第1冊，頁338。范處義於《詩補傳·序》自云：「《補傳》之作以〈詩序〉為據。」，其原因在於：「〈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〈序〉者，信六經也，尊聖人也。」《詩補傳》，《四庫全書》，經部，第72冊，頁2-3。

⁸³ 筆者將范處義《詩補傳》的解經法歸為宋人的解經方式，這裡所謂的「宋人解經方式」是指一種用理識、用意見去解說《詩》旨的解經法。相對於理識、意見的解經方式，從根本的字句訓詁解說《詩》旨則為傳統的「古之學者」的解經方式。范處義雖然嚴守〈詩序〉古說，但在解釋〈詩序〉或詩意時，卻不是從文字句意處入手，跳過根本的文字訓詁，直接以說理的方式來解釋詩意。

⁸⁴ 筆者以為，嚴粲這樣的態度才真是對於古說的尊重。若對古說只是一味地接納，那僅是一種避重就輕的敷衍態度，也是預設立場的我執表現。

⁸⁵ 以對《詩》中名物的訓解而言，嚴粲曾統整出：經文之棘有二種（卷3，頁19、卷22，頁27皆有說明）；鷓有二種（卷31，頁25）；蒹葭為一物十名（卷12，頁12-13）等。

代之後前，制度之纖悉，訂正精密，開卷瞭然。」善本書室藏書目載明味經堂翻刊本也說：「於音訓疑似，名物異同，最為精覈。」《四庫提要》則採用前二說，稍加改變云：「音訓疑似、名物異同，考證尤為精核。」⁸⁶用「考證精核」形容嚴粲對音訓、名物的解釋成績，是有誇大之嫌，但是說他注重音訓、名物則為確切不移之論。

五、結語

經學史上關於宋代《詩經》學的整體發展敘述，大抵著眼在對學者對〈詩序〉的態度上，對於〈詩序〉的忠誠度愈高者，愈是容易被歸畫到舊派的陣營中。面對〈大序〉，嚴粲除了對其大小二〈雅〉的區隔標準表達異議之外，其餘都接受並且特別予以闡論，至於各篇〈小序〉，他接受了所謂國史所作的首序，對於後序雖有些更正，但反對的是其說詩內容，並非其說詩方式。嚴粲因此而被派分到守〈序〉的那一陣營中。⁸⁷因此，多數人對於對於《詩緝》一書的性質定位大概都僅於「守舊的經學著作」這樣的印象。這種判斷方式無疑過於粗枝大葉，籠統而模糊。本文由解經態度與方法的角度切入，說明嚴粲《詩緝》一書的解經特點是，尊重而非篤守〈詩序〉，且另有屬於傳統經學家或者說清代漢學家的精細治經表現。從他對毛、鄭之說的解說與辨析中，可以得知嚴粲對待古訓的態度，也從其辨析舊說的文字中，看到嚴粲迥異於宋代解《詩》學者的慣用手法。他非常強調客觀實據，能運用基礎的統計與比對，然後推論、說解《詩》中的字詞句意，所得出來的結

⁸⁶ 林希逸之說見《詩緝·序》。味經堂翻刊本之說見丁丙：《善本書室藏書志》（台北：廣文書局，1967年），頁70。《四庫提要》之說見《四庫全書總目提要》第1冊，頁344。

⁸⁷ 關於宋代《詩經》學的發展，〈詩序〉是當時治《詩》學者關注的重心，因此成為後人研究《詩經》宋學的重點之一，所以歷代學者為劃分宋代的治《詩》流派，都以〈詩序〉為觀照的重要基點。如林葉蓮分宋代《詩經》學著作為八派，其中有「廢〈小序〉」、「存毛鄭〈小序〉」二派，而將嚴粲歸入「存毛鄭〈小序〉」一派中。《中國歷代詩經學》（台北：學生書局，1995年），頁247。陳文采：《兩宋詩經著述考》分為五派，其中有「廢〈序〉」、「守〈序〉」兩派。嚴粲亦屬「守〈序〉」派。（台北：東吳大學中文研究所碩士論文，1988年），頁5。李莉婁：《嚴粲詩緝之研究》則分為四派：疑〈序〉派、廢〈序〉派、守〈序〉派、名物訓詁派。嚴粲仍屬守〈序〉派。（中興大學中文研究所碩士論文，1998年），頁6。又如在大陸學者洪湛侯〈關於反序存序的爭論〉之文中，嚴粲隸屬於「存〈序〉派的代表人物」之一。《詩經學史》，頁357—360。戴維則從時代先后討論南宋《詩經》研究，著眼點仍在〈詩序〉的存廢。嚴粲為南宋後期的學者，屬呂祖謙一派，呂氏為守〈序〉派。《詩經研究史》，頁383—388。

果自然常有說服力，因為那些推論的依據是來自客觀的本經、本傳、他經、他傳等實有的文字記載，不是文學家、理學家賞析、體會式的理解。

當然，既然嚴粲《詩緝》一書同時使用經學、理學、文學三條進路來解經，要對其書有全面的理解並給予合理的評價，必須針對經學、理學、文學三個層面都加以考察才行。