

書 評

Reviews

《引譬連類：文學研究的關鍵詞》，鄭毓瑜著，臺北：聯經出版事業公司，二〇一二年。三四四頁。

廖棟樑，政治大學中文系教授

本書是集結作者近年來研究成果的主題性專書。〈前言〉、〈導論〉以外，收錄二〇〇五年至二〇一一年間所發表之六篇系列文章，所談文學的時段與文化現象，自先秦延續至晚清；所涉及之形上理論，自先秦、兩漢貫穿至西方哲學。雖視野龐大，恰好顯示作者體大思精、以一馭萬的深刻學思。

王德威教授〈序語〉指出，在陳世驥、高友工先生所命名的抒情傳統脈絡裏，我們尤其能見識作者的治學成就。確實，本書所收錄文章，發表時間最晚的〈類與物〉（原作〈類與物——古典詩文的「物」背景〉）¹，就是作者對當前抒情論述著重詩人主觀與個我情感的發抒，而缺乏由「物」的角度進行討論的反省。沿波討源，二〇〇五年，作者出版《文本風景——自我與空間的相互定義》²一書，環繞在抒情自我和空間意識兩個主軸，以辭賦文體為討論對象，即試圖用「身體」與「空間」回應抒情傳統此一熱門的核心的議題，文中將空間環境與個人之間詮釋為「並非單方面的宰制」、「彼此的相互定義」（mutually defining），揭明「自我」實非自有永有，「抒情自我」在感興過程中也無「先發的優位性」，並且認為中國傳統「引譬連類」的思維實際參與了「抒情傳統」的建構，故「抒情傳統」有必要採取更多面向的整合研究。同年，刊登於楊儒賓、祝平次主編《儒學的氣論與工夫論》的〈從病體到個體——「體

¹ 鄭毓瑜：〈類與物——古典詩文的「物」背景〉，《清華學報》新41卷第1期（2011年3月），頁3-37。

² 鄭毓瑜：《文本風景——自我與空間的相互定義》（臺北：麥田出版，2005年）。

氣」與早期抒情說〉談「物／我」、「宇宙／人身」之間是如何順利地穿越與匯聚，證成「個體自覺」不僅僅是內心的自覺，反而是隨時牽引於環境的變動狀態³。二〇〇六年，又以〈身體表演與魏晉人倫品鑑——一個自我「體現」的角度〉強調「論述『自我』不能僅僅由心神本體或先天才性作片面解釋，因為根本無法忽略隨時都在社會運作結構中扮演意義傳輸管道的身體表現」⁴，點出「自我」成就於「身體」的實踐，身體亦是生活方式、美感品味、社會資本等映現與交流的場域。

以上的探討，有意於化解以「心」、「神」為主，「物」、「形」為客的傳統概念，回應並致力以「物」為切入點探討「物一人」相互定義的抒情論述，「呈現所謂『抒情』究竟是源出於怎樣的物類感應模式，或者說怎樣的類應設置被認為流露出抒情效果。最終希望呈現『類應』模式下累積的知識記憶如何觸發抒情的表達，而詩文作者又如何可能藉助『類應』體系去建構獨特的情志譬喻。」（頁 233）這不僅昭示作者專志於抒情傳統的跡線，更重要的是長年的積累與融會，作者得以在蔚為大觀的「抒情文化淵源」、「抒情文學形式」、「抒情自我」、「抒情理論建構」之中，另闢蹊徑、博見貫一，以「物」為樞機，使得研究向度在情數詭雜的抒情論述之間別具一格、耳目一新。

作者對「物」的理解，既來自於她對文學現象的觀察，更來自於她所觀察到的種種悖反。最明顯的情況是：中國「物」字的意義發展脈絡中，幾乎不以單一的個別物存在，而是與「類」密切相關，傳達出：「不問『物是什麼』，而是問『物如何在』；重點不只是聚集了多少『物』，而在於是否串連了『類』的展示」（頁 236）的觀看態度。因此，為了全面地探查與理解，作者於是扣問：「物類」、「事類」如何形成？分類系統如何連繫彼此，而成為有意義的關係體？其形成與個我的身體實踐如何相關，在什麼樣的行動狀態下，連類意義會被體現？是怎樣的「技法」確保了書寫時此一「共識體系」的在場？這些問題所包含的文學活動，所牽涉的文學表現，所交匯的樞機，就在西漢孔安國釋「興」的那個詞語——「引譬連類」。

當然，作者的理路並非一連串純思考的邏輯推演，也不是一種靈光乍現式

³ 鄭毓瑜：〈從病體到個體——「體氣」與早期抒情說〉，收入楊儒賓、祝平次主編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁 417-460。

⁴ 鄭毓瑜：〈身體表演與魏晉人倫品鑑——一個自我「體現」的角度〉，《漢學研究》第 24 卷第 2 期（2006 年 12 月），頁 101。

的發想，乃是走出於傳統「感物」詮釋模式之外，來自於長期觀察「物類」作用於文學表現的心得。比方說作者面對《呂氏春秋·本味》記載伊尹描述天下美味的一則資料，發現那真正打動君王的大概不是那些罕為人知的奇珍異物的鋪陳，而是烹煮調和之術的展示。「水」之九沸九變，「火」之時徐時疾，歷經滅除腥羶、沸騰融合，並結合其它物的單一質性，如「甘」、「辛」、「酸」、「澹」的介入，使原本「魚」、「肉」、「果」、「菜」的個別平列產生立體且生動的過程，以至於「不只是由肉到魚到菜的物與物之間，還包括水、火的繫連引生，而不再是孤立、單一品類，才讓各種物性由偏勝至於和美，如所謂『甘而不濃』、『辛而不烈』；也才讓口頭表述下的『平面』陳列物，提煉出品味的『深度』，可以臻於『至味』。」（頁 116）「名物」的敘列，以及「類聚」的效用，開啓了延伸的情境，也才是作品張力的來源。

又好比說《詩經》〈邶風·簡兮〉、〈鄭風·山有扶蘇〉、〈唐風·山有樞〉、〈秦風·晨風〉、〈小雅·四月〉的「山有……隰有……」句。作者指出，起興之後，都應發了「既見（君子）」與「不見」的感慨，寄託「『渴』望相見或相得的情態」（頁 45）。原來這些詩篇代表的地域都屬於半乾旱的黃土區，而山、隰一類的草木景觀較為難得，某類「自然風物」通過身體經驗連結並映照另一個抽象概念，因而引起共識性的「人情事理」，這裏頭凸顯出的「譬喻架構」，正是「物類」的作用之一。

其三，從詩歌原本的「藉詩言志」的功能來說，「以現成的詩合自己的意」，原本就進入了「借用」的譬喻法則裏，而王逸注〈騷〉的詮釋概念（〈離騷〉之文，依詩取興，引類譬喻，故善鳥香草，以配忠貞，惡禽臭物，以比讒佞；靈修美人以嬈於君，宓妃佚女以譬賢臣；虯龍鸞鳳以託君子，飄風雲霓以爲小人），更是將詩意與心意逐步固定化，其影響之大，「對於『作騷』或後來的『作詩』的創作法則的論述，其實也隱含著最先因為朝廷職務、外交禮儀的需要，而利用經典成詞來『替代』心志的認知與實踐背景」（頁 200）。由是觀之，「物類」與「連類」的話語，於是不僅僅是爲了抒情論述的補白，而確是具有強烈的文化傳統或社會權力結構等糾結的針對性。

誠如作者所強調的：「『引譬連類』可以說是總括自先秦逐步發展而來的一套生活知識或者說是已成共識的理論框架」（頁 14），這種『類應』的模式，經由口耳相傳或著述承遞，已經成爲習知的「知識結構」，它規約了我們對世界理解的可能性限度。此一新穎而重要的視角貫穿全書，成爲連結「物」與「抒

情論述」的紐帶。因此，看似獨立的篇章，其實是作者有意的關注與系統化地開展。借用宇文所安在《追憶：中國古典文學中的往事再現》的話，各章本身是斷片、碎片，它所綴聯起的則是事件的全部或整體，本書的價值在於建構整體格局的典範意義。

本書的第一章〈「體氣」與「抒情」說〉，針對「身／心」、「文／物」如何跨類相連，作者將尋找「天文」與「人文」之意指間，越界串連的可能。「人」或許是最重要的核心，因為從人身對宇宙的「複製」——肌肉是土塊、骨頭是岩石、血管是大河的陳列——參照「人」又是「感知」與「應顯」的發端，我們大概可以想像人之於宇宙其實並沒有主客的劃分，甚至是沒有形軀的界約，反而是一種瀰漫穿通的「氣態」存在（頁 35）。作者試圖讓我們理解人身表面如同具有「通氣孔」(orifices)，因此成爲宇宙、地域以及個人氣度的匯聚處，當人們一方面編織情緒，同時也爲飄風、邪氣等「氣息」所編織。「氣態」溝通道德，自然與表達欲求，成爲中國「抒情」傳統的可能發源。進而，在劉若愚的「文」之光譜的基礎上，作者藉著「氣化身體」的介入，捻出「記號」至於「文學」的轉關。

藉著第一章氣化身體的傳導，本書第二章〈諷誦與嗜欲體驗的傳譯〉於是進一步挖掘「感物、連類的經驗」是如何透過文本「被傳譯或陳述」。作者觀察出，在「賦體」的口頭兼書面的雙重表達方式中，除了原先被預期的「政治諷諭」，還有一種「除憂轉喜」的療疾效果。「諷諭」與「療疾」的對應，提示了「治國」與「治身」的類比，如果「療疾」的需求是來自於「嗜欲」的想望，那麼「賦誦」所迎應的也就是「欲」的實現。以「龍門之桐」爲例。枚乘在〈七發〉中，其實是藉著琴匠的工巧、琴面的紋路、琴緣的凹痕，以及背後的成因、發生過程（亦即作者所謂奠基於名物知識「反覆堆疊的關於嗜欲的記憶組塊」），方得鋪就一個君臣共同嚮往的「情境」。就效益來說，此情境的鋪就，是一種超越個別音聲描寫（例如琴音的高低清濁、曲調的婉轉流宕）的「連類策略」（頁 41），召喚著聽聞者如臨現場，使音聲之欲的希企被體現，「至音」的美好被理解地傳譯與陳述。而「連類策略」也就是爲什麼只要通過「賦誦」，而不需要經由如實地經驗，就能使是「欲」獲得滿足的原因。

如果以上是爲引譬連類爬梳理論的基礎，那麼本書的第三章〈重複短語與風土譬喻〉與第四章〈替代與類推〉就是爲引譬連類整理文學作品的實際表現。受到關注的是大量出現在《詩經》、《楚辭》的重言疊字。由於它們往往沒有固

定的意義，總是「以少總多」、「異中求同」地穿梭在不同事物間，使彼此成爲一種「跨類」的呈現，因此「語言的重複」不僅是反覆因襲的套語，實可以說是物類間彼此感通的「相似性」的「標記」。而〈替代與類推〉則是觀照王逸注騷時在「物德」與「人德」之間建立關聯性的企圖，與賦詩言志的「替代」策略並無二致，說明「比興應對」與「類聚輻輳」是如何編織文學傳統。

第五章〈類與物〉，回到原初的動機，針對「物如何或以什麼方式參與了詩歌中興感、抒情的作用」，作者探查出：由於面對中國的「物」字，也就是同時面臨某物所屬的門類，因此，對於任何單一物的認知都不可能抽離其所在的門類與體系，任何景物都因爲整體存在的背景才有意義，換句話說，以一己境遇之悲哀是無法解釋作品當中出現的景物。言下之意是，詩人雖是感受的樞紐，卻不是感應的主宰，因爲人與世界互爲「對方」，詩人通氣孔式的存在已經預備著被一套共識性的「譬喻結構」所召喚，並透過這個結構來闡釋、理解、連結其它。

從本書的動機至問題的延伸，一至五章已經做了完備的回應與梳理，但在這完整的結構之外，全書又增添一篇導論〈「文」與「明」——從「天文」與「人文」的類比談起〉與第六章〈舊詩語與新世界〉，與其說是話外的延伸，不如說恰是作者匠心獨運、治學嚴謹的表現。導論〈「文」與「明」——從「天文」與「人文」的類比談起〉，正是在爲「譬喻」世界追溯根源：「不同於西方的模仿說，人心的活動不是爲了再現外在世界，反而就是完成各種『文』（從天地、動植到人）的圓滿顯現的最後一步。」（頁 31）並且又由其間衍化之趨向，見到由「心生」、「言立」到「文明」的軌跡，再次強調中國「文」學渾厚綿延的體系：記號—樣式—文飾—文化—學問—著作—文學，摒落近代西方對「文學」一義的支配，給予中國文學以本源思考，這無疑就是中國「文學認定史」最重要的一個起步。而第六章〈舊詩語與新世界〉則是下探晚清黃遵憲的《日本雜事詩》，再一次檢討「類物框架」跨時間性能，以證成雖然所提出的基本框架不可能照應古典詩文各個時期的物意象差異，但是用「類物」或「類應」概括古典詩文的「物」背景，卻仍像記憶中的符號，可以復活新的史料，揭露隱伏的類應模式，面對近現代以來不斷變動的新世界。

作者的「引譬連類」，讓我們聯想到傅柯 (Michel Foucault) 對「檔案」的部分說法。在傅柯看來，檔案是一種歷史的先驗性知識，但傅柯所說的先驗性不同於康德 (Immanuel Kant) 所說的先驗性，傅柯所說的這種先驗知識是存在

於歷史中。「『歷史的先驗』不是那種作為可能從來沒有被說出來，或從來沒有付諸實際經驗的真理的先驗格式；而是一已經發生之歷史的先驗。」⁵ 作者也強調「引譬連類」的知識結構不能超越歷史，而是在歷史之中，在不同的歷史語境裏，引譬連類與生存體驗相與為用，互相定義、交錯演練，才能迴旋於輻輳，「興」類無窮。總之，「引譬連類」的模態自有其共同與差異的性相，也有其承續與變遷的階段時期，它不是一種靜止的結構，而是一種經驗形態。

李約瑟 (Joseph Needham) 指出，中國人有一種關聯性的思考，可以看出在中國古代，類比思想是非常突出的一項特質，而經過作者的提出、陳述、說明與證成，亦揭示「替代」與「類推」的「引譬連類」早已泯除現代學科下個別領域的界線，因為這裏所理解的「譬喻」不是一種僵化的固定式理解，而是兩個概念系統的互動過程中所產生的「創造」與「發現」(接近美國學者雷可夫 [George Lakoff] 以及詹森 [Mark Johnson] 的「概念譬喻」)，既帶領讀者進行中國古代文學思考的「越界」與「跨類」，又可收攏因感應、聯想肆意鋪陳彌散所造成最終難以劃界的情況。

以上，「引譬連類」不僅僅提供「抒情論述」直接與「物」相關的研究視域，幫助我們面對「情」、「物」之間的交疊，它對於「寫物」一類題素總是偏離於抒情傳統之外，以及「賦物」抒情意義的樞軸，都可提供一定的解釋。另一方面，它促使我們更細緻地思考。比方說，王逸注〈騷〉既已逐步固定化「詩意」與「心意」之間的溝通，那麼某些後代才出現的名物，應該如何參與這個已被設定的框架？換句話說，我們是否可以通過王逸注〈騷〉與鄭玄箋《詩》推導出「感知」與「連類」的操作、步驟、程序，以幫助我們理解後代名物進入這個框架的方法與路徑？而這個操作與程序，有沒有可能回過頭來定位新名物的意義，甚至決定新名物參與書寫的動機？再者，關於作者的獨特性，是如何出入於引譬連類的「共識框架」底下？在某些企圖彰顯差異的傾向中，我們是如何保留自身又服膺於一個適於「溝通」與「理解」的詮釋系統？

無論如何，正如王德威教授所說，當置於抒情論述的脈絡裏，本書的定位與問題向度將益為明確且深具意義。然而通過上述評述，我們更可以感受到，不管是否將此理路與抒情論述相連一氣，作者使「引譬連類」自修辭技法跳脫，

⁵ 傅柯 (Michel Foucault) 著，王德威譯：《知識的考掘》(*L'archéologie du Savoir*) (臺北：麥田出版，1993年)，頁247。

帶出它作為「文學實踐的想像引動」、「共識性的理解框架」、「認識論的起源」的基底質性，精確地映照本書「關鍵詞」的題名。臨現於「文學研究」的新義，其實早已用謙虛並從容的姿態，為我們安排了不可不關注的新指標。

《明清學術思想史論集》上下冊，戴景賢著，香港：香港中文大學出版社，二〇一二年。八九四頁。

嚴壽激，上海社會科學院歷史研究所暨美國克萊蒙研究生大學宗教學院特約研究員

作者以其多年潛心研究為基礎，於王陽明以迄近代學術思想之發展，勾勒其脈絡，剖析其形態，指陳其意義，集結而成《明清學術思想史論集》二冊，體大思精，勝義繽紛，允為近年罕觀之學術巨著。

此書其卓越處可約為四端：(1) 今日論學術思想史者，大體有二類。一由學術史或思想史入手，側重於學脈之梳理、背景之紹介。二為借助西方哲學觀念，於思想本身作細緻而深入之分析。二者各有其勝場：前一類明於史實，熟於家數，令人有原原本本、殫見洽聞之感；後一類長於思辨，參伍不失，時見山重水複、柳暗花明之境。若非優者為之，二者亦各有其不足：前一類或鈔錄滿紙，而分析缺然；後一類或入之愈深，而離實際愈遠。作者則兼具二者之長，國故舊章、學術流別，固爛熟於胸中；近世以降西方學術與思潮，亦具備於武庫。故此書既不離中國傳統學術之脈絡，又能以西方哲學及其他學術觀念作深入之探索，自其論王船山、方藥地，論戴東原、章實齋諸文可見。(2) 中國百餘年來，因外族憑陵而西潮鼓蕩，因西潮鼓蕩而社會急劇變遷，如漂流於溟海，不知所底止。巨變浩劫之中，各派各家，或左或右，宗旨相違，趨向迥異，然以近代化或現代化為鵠的，則大致無異也。若無西力之東侵，中國能否步入近代之途，於是成一極大問題。中國近代始於何時？如何方可謂之近代？諸如此類，聚訟不休，莫衷一是。著眼於社會經濟者，往往於思想文化不免忽略；而所重在思想文化者，又多不問社會經濟背景。作者於此，能二者兼顧，雖所主張者，或未必愜於人人之心，然自有其獨到見解而言之成理，於今後學術之開展，大有裨益。(3) 今世行政主導、一切量化與標準化之學術體制下，一般從事研究者，常擇取一較易入手，或其本人較為熟悉之題目，為短期內取

得成果而研究，不免缺少問題意識，故難有創獲。作者則深具問題意識，為解決學術界未有定論之諸多問題而選擇對象，不作盲目之研究。另有一類學者，隱然以大家自命，強調所謂宏觀，巨著煌煌，咄嗟便辦，而一究其實，則滿紙荒唐言，基本常識且頗缺乏，更無論真知灼見也（中國學界聞人，此類正復不少）。作者則沈潛學問，日復一日，書中所論，皆經徹底研究，見大而不遺細，至為難得。(4) 今日學術分工日益細密，一般學者精有餘而博不足，所論或能深入，然往往畫地為牢，局促轄下。而人間世種種，本如因陀羅網，交絡互入，重重無盡，難分此疆與彼界。故治社會人文之學而局於一隅，終非第一流。作者則學養深厚，既能專精，復具通識，每論一事一人，皆自中國歷史大勢及學術流別著眼，且以中國以外之世界為參照，深具現代意識，前溯往古，後探來今，實非今日多數研究者所能企及。茲以書中所論，略舉數例，以為說明。

內藤湖南首倡唐宋變革之說，以宋世為中國近代開端。中國近代究始於何時，乃日漸成為學界一大關注點。而經濟史家於明清市鎮之研究，近年來有長足之進步。作者於諸家之說，作綜合之考察，列舉多證，斷以己意，以為中國之進入「早期近代」，或當以「明帝國之確立」為起始點，云：「由於中國歷來皆以『龐大政治結構』之形態，緩解其社會內部，乃至區域間之不均與衝突，故明之重建『中國體制』，且進一步強化其政治社會機制，仍是使中國得以其特有之方式面對『社會經濟形態逐漸轉變』之一重要關鍵。故本文此處提出以『明帝國之確立』作為中國進入『早期近代』之起始點，有一立說之基礎，即是對於『中國文明形式』之理解與分析。」（下冊，頁 183）按：此說捨棄「決定論」之詮釋架構，代之以「中國政治體制之延續性發展，與其同步而有之『治術思惟之保守性』之說解」（下冊，頁 218，注解 6）極有說服力，非於中國歷史有通盤把握者不能道。

此書所用方法，可取者有二：一為注重「學術史」、「思想史」、「社會史」三者之關連，一為確立「三者論域與脈絡之分野」，亦即三者既有獨立性，又交融互入（上冊，頁 2-3）。作者更指出：

三者之發展，由於各文化體間「文化特性」之不同，可能形成自身之特殊性，因而研究時，必須關注其歷史積累所形成之豐富特質。唯此種特殊性，並不限制其變化之可能；變化之可能，係由「條件」與「需求」所決定。此種「特殊性」之理解，亦不否定一種普遍之「世界史觀」之可能；

雖則「世界史詮釋」，止應為一歷史研究之目標，而非建構一切歷史解釋之基礎。⁶

此論至為有見。易言之，若以所謂世界史觀套用於中國歷史，削足適履之弊，在所難免；而所謂中國歷史之特殊性，唯於世界史中始能見之（若無一般情形，又何來「特殊」）。作者二者兼顧，所以多創獲。然而須知：所謂世界史，大都以西方為準繩，因今日社會、人文各科之理論，泰半來自西方也。然此亦一是非，彼亦一是非，普遍與特殊，本無定準。若易而觀之，以中國為常，泰西為變，當別有一番境界。

王陽明者，明代學術思想之中心人物也。今人比附西方，有所謂明代「啓蒙」之說，於是特尊李卓吾、袁中郎之倫。然若無陽明「良知」之說在先，試問卓吾諸人之「啓蒙」思想又從何而來？戴君研治明清學術思想，以陽明為出發點，上溯晦庵、象山，下探龍谿、心齋，旁及明代美學思想之結構及其與形上學之關係，可謂振裘持領，領正而毛理。其論陽明哲學，著重二事。一為中古哲學之終結，一為近代哲學基礎之奠定。所謂中古哲學之終結者，要點有三：一曰：在朱子系統之外，「另一可有之對立形態」，至陽明而完成。二曰：程朱、陸王二系，雖差異甚大，然皆於「道體」、「心體」諸觀念，「各自主張一種特殊義之『圓滿性』與『恆常性』」，代表中古後期儒家哲學之極致。三曰：「涵養」與「察識」，孰先孰後，孰輕孰重，為宋以來心性修養論中一大難題，陽明據其「知行無間」之說，主張二者實為一體，難題遂迎刃以解。（上冊，頁 30-31）所謂近代哲學之奠定者，要點亦有三項。一曰：陽明一面強調「良知本體」之超越性與自在性，將深植於人之意識與潛意識中一切觀念，「皆視為具有障礙本心之可能」；一面則主張物物間之感通，「本身即是一種精神性之『動態存有』」。二者之合一，使其哲學「具有一種可歸屬為近代哲學中所謂『動態主義』(dynamism) 類型之特質」，為朱子之說所無，中國哲學進一步之開展，足可取資於此。二曰：每一單獨個體，皆可視為「一切『義理抉擇』所從出之主體」，能承載「自我決定其命運」之意志，「同時亦成為『社會之理想成員』」。社會之由「早期近代」趨向「近代」，此種理想，實有其「期待善用教化」之功能，可「提昇社會均平之教養」，以達「更高文明之境」。此一道德理想主義，雖旨在「教化庶民」，然自「有其不容輕忽之文化意涵」。三曰：陽

⁶ 戴景賢：《明清學術思想史論集》（香港：香港中文大學出版社，2012年），上冊，頁4。

明哲學內涵之義蘊，層次多而殊異，各別論者，心性經驗不同，事物理解有異，便可由此「推演出歧向之思想體系」，發展之空間因之而豐富，有利於哲學之開拓（上冊，頁 43-44）。

作者所論甚精，然似宜稍作分疏。西方近代哲學始於笛卡爾 (René Descartes)，因其強調理性，以爲宇宙間有基本物理定律，可解釋一切現象，同時又持心物二元之論，以爲二者平行而不相干。而所謂動態主義，乃排斥二元論者也。萊布尼茨 (Gottfried W. Leibniz) 主單子論，單子無延展性，可遠距離起作用，故其說可謂動態主義。斯賓諾莎 (Baruch Spinoza) 所謂實體，則合笛卡爾之「思想」與「延展性」(extension, 即物質) 爲一，亦可視爲動態論者。嗣後柏格森 (Henri Bergson) 主「創化論」(creative evolution)，重「生機」(élan vital) 之推動；晚近懷特海 (Alfred North Whitehead) 主「過程哲學」(process philosophy)，重「事變」(event) 之遷流；皆爲動態論者。然笛卡爾以降西方哲學之所以爲「近代」者，乃在因二元論而強調理性（心不在自然界內，然能以其理性把握自然界之規律），而不在動態主義。近世西方動態論者，以「過程哲學」取代亞里士多德以降之「實體形上學」(substance metaphysics)，而所謂過程，則與中國思想中「生一生二」、「周流六虛」之所謂「道」，約略相近。可見「動態主義」也者，實爲吾家舊物。且陽明先於笛卡爾，其時西方哲學尚未「近代化」。故竊以爲作者於此，宜略予分疏也。

作者以爲，「明代學術思想，無論就儒學史、美學史，或社會思想史，三者之內裏，似皆可辨識出一種『近代特質』，且彼此間具有發展上之關連」。(上冊，頁 213) 就「美學性思惟」而言，「中國哲學自三國、兩晉、南北朝以至隋代」，有關美與藝術之理論，「雖有重要之發展，如何說明此種理論建構之形上學意義，始終未成爲自覺性之議題」。自唐以後，因禪學思想之「逐漸擴散」，「美學、藝術論與一般哲學之對話，始逐漸浮現」。此數者之連結，主要在於「前沿之藝術創作者或批評家」，因其「自覺意識較爲強烈」也。然而「對於以倫理問題與政治問題爲核心議題之一般思想家而言，則並未有同等之感受」。直至明代，此種連結，始「發展成爲一種具有『形上學方法』意義之整體」。其間脈絡，可分爲以下數項：一爲「明代智識階層之組織形態及其社會構成」，此乃「思想多元性之來源」。二爲「明代美學思想自身『哲學化』之歷程」，此乃「其與『一般哲學』產生對話之契機」。三爲「明代市鎮文化形態與其生活所展現之若干屬於『早期近代』(early modern) 之社會特質」，「新形態

之人生態度與社會思想」由此而生。四為「明代部分文人對於良知學之熱切反應與期待」，可見良知學內部所具有之「伸展性」。五為明末「三教合一」思潮中，「與美學相關之思考點」，以及此等美學因素，融入於形上學，遂使形上學之發展，更具「美學性質」。六為此等「美學因素融入形上學時所曾導引、建構之多樣形態」，「有助於理解明代哲學發展中，關鍵議題之哲學層次，與其隱藏未決之難題」。(上冊，頁 216-217) 戴君研究格局之大，思考之深，即此可見。

公安派之美學立場，可與陽明學結合。個中關鍵，「其實僅在於李卓吾一人」。若無卓吾，二者「無法銜接」。至於公安與泰州二派之「共通點」，則在於：「一方面強調個體之獨立性與自主性，另一方面亦皆由根本處，否定世俗化規範思惟之正當性」。就「美學方面」而言，卓吾之後，「益有所進」，「具有發展成爲『形上學方法中重要組成成分』之意義」。其最著者，則爲方藥地（以智），「不僅將美學之議題，提昇爲形上學議題，且將美學性之思惟，融入於形上學之方法中」。此即「以『專門生死之家』之禪法說詩」，「並以詩爲『隨生死、超生死』之深幾」。詩之所以有「隨生死、超生死」之深幾，則有如下「哲學之預設」：「一、性本無累。二、情能生滅。三、智慧無限。四、動幾常轉。五、節宣本有。六、隨、混須於當念。」(上冊，頁 229-232) 作者於此六項，逐一詮釋，條理分明。按：藥地文字，晦澀而多機鋒，不通佛家義學禪學者對之，如墮五里霧中。戴君於此，則遊刃有餘，足見其功力。

明清之際，「以形上思想整合美學」者，除方藥地外，尚有王船山。作者於船山之學，深入探索，研究有素。更以之與方藥地作對比，辨析二家思想所「展現之時代意義」，約爲五端：一曰：二家之「學術來歷、思想處境與其所各自面對之關鍵議題」，二曰：「二人思想之基本架構及其性質」，三曰：「二人思想表現於學術作爲之展示性」，四曰：二人「建構論述之根本預設與其致異之根源」，五曰：「二人思想之對話性及其所展顯之意義」。於二家思想本身之曲折，自理學、儒學、佛學、哲學諸多方面予以剖析，勝義繽紛，時有創關。

論二人之異，以爲藥地「於義理有立場，而於學術無專守」，船山則於二者，「皆有其一貫之堅持」。云：

大體而言，船山與藥地二人，有一截然可辨之差異，在於船山之學術反省，乃自儒學之立場出發，亦最終回歸於儒學。一切學術議題之成爲議題，皆有一深切之「儒學發展」之考慮，介於其中。而藥地則不然。藥地

於一切學術觀念之上，更有一獨立於學術之外之「運用學術」之觀念。於其觀念中，悟道之最終所得，在於個人；亦由個人之智體，為之根基。相對於「悟境」而言，一切教法，皆僅止為相對條件下之提示，登境與否，在於智慧之自我證成，而非教法所可導引；亦不由教法所決定。如無此種「究竟」與「理解」之相對，即不成其所謂「方便」。且對於藥地而言，此一可以「一切法法而無一法」為表述之觀念，不唯適用於世間法，亦適用於出世間法，故三教，乃至東、西一切表法之言，皆須運之於旋轉無息之所謂「均」，且能「存、泯同時」，始克得其善用。於此觀念下，藥地之說，可謂於義理有立場，而於學術無專守；與船山之於二者皆有其一貫之堅持者不同。⁷

作者所論甚是，論藥地者尤為精到。筆者於船山之學，粗有涉獵，茲不揣淺陋，更進一解：竊以為船山之學術反省，實不止「儒學發展」一端，更在於「純精而含，可以相天之道」⁸。其〈自題墓石〉曰：「抱劉越石之孤憤而命無從致，希張橫渠之正學而力不能企。幸全歸於茲丘，固銜恤以永世。」隱含之意，乃不雜髮，不易服，不為黃冠，不入空門，以漢衣冠終其身，此正所謂「全而歸之」也。所謂「希張橫渠之正學」，則意謂「存神以盡性」，「與太虛通為一體，生不失其常，死可適得其體，而妖孽、災眚、姦回、濁亂之氣不留滯於兩間」⁹。其說之根據，乃在其氣之形上學¹⁰。不知作者以為然否？

至於藥地、船山二人之同，則在於「其思想亦觸及若干『近代哲學』所必將面對之難題」，主要指「存有學與認識論如何於同一系統之內完成，而不陷於牴觸，或循環論證之困境之中」。雖不可謂「已充分解決此難題，然二人於其所採行之建構策略中，皆各自發展出同具啟示意義之路向」（上冊，頁19）。可見戴君不僅注意既往歷史之梳理，更著眼學術思想「變化之可能」，與其對後人之啟示意義。

本書上冊所論，「為明代以迄清初，哲學與義理學之發展」。清初以後，學

⁷ 同前註，頁16。

⁸ [清]王夫之：《莊子解》，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1993年），第13冊，卷23，頁357。

⁹ [清]王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》，第12冊，卷1，頁22。

¹⁰ 參看拙著：〈明末大儒王船山的人格與思想〉、〈莊子、重玄與相天——王船山宗教信仰述論〉，《近世中國學術思想抉隱》（上海：上海人民出版社，2008年），頁50-117。

術之「基礎與取徑，包括議題與方法，皆有所不同」，故研究策略亦隨之而異，即「將『學術史』脈絡與『思想史』脈絡，分別加以釐清」。具體而言，「首先在於確認清代學術於中期發展中所曾出現之屬於『學術方法』上之突破，以此作為聯繫『其前』與『其後』之關鍵」。明乎此，即可知「佔據特殊重要之地位」者，厥惟戴東原與章實齋。二人之思想系統，「不唯與宋、明理學不同，亦與先秦儒學有所差異」。要點則在：「二人皆於所謂『理』之層次，將『自然之理』與『人文之理』予以切割」（上冊，頁 19-20）。由此可見，作者於著手細部研究之初，高屋建瓴，於清代學術思想之全體，先有把握，絕非斤斤於末節者。本書之體大思精，正可於此等處見之。

章實齋之學，以「六經皆史」為主軸。其所謂「史」，究何所指？作者謂，實齋「本自有說解」，見於《文史通義》之〈史釋〉篇。實齋舉《周官》中府史、內史、外史、太史、小史、御史諸職，以為有一「共同之義」，即「守掌故，而以法存先王之道」。要言之，此所謂「史」，「皆因職守涉及掌故而得名」，所肩負者，乃「政治性功能」，與後世史官不同。凡史「所掌圖書、紀載、命令、法式之事」，皆屬「治法」，非「治道」。「治道」者，出於王廷，非守掌故之史所得與聞。此等「掌故」，「皆國家設施之實跡」。其時「治」、「教」不分，故「史」與「學」相關（下冊，頁 5-6）。以實齋之見，世愈降，人事日繁，人倫日密，政治結構日趨於精緻，治化隨之而因革損益，皆「應時、應勢而為用」，「實與群體於歷史之環境中求生存之需求相符合，皆有其『所以然』與『不得不然』」。故「道」者，乃「萬事萬物之所以然」，而非其「當然」。此一見解，「相對於宋儒所謂『顯微無間』、『體用不二』」，實為「一深微之轉折」。（下冊，頁 9）社會整體之建構，起於眾人相聚（《文史通義·原道上》所謂「三人居室，而道形矣」），乃「不知其然而然」，此即所謂「道之自然」。「聖智之人」，則就此「自然」機制而作抉擇，且行之有效。故其所主張，所施為，可謂之「當然」（下冊，頁 11）。「自然之理」與「人文之理」所以不同，其故在此。按：如此分析，至為精采，自來論實齋者所未及也。

至於東原，所重在「智」，故其哲學基礎，乃在認識論，所謂「精於自然而有以底之於必然」，是為東原心目中「聖人之道」。「必應於社會之發展中揭示一務實可行，且有以達成目標之策略，乃見其所體現者，為至當不可易之理」；所謂「精於自然」而「底之於必然」者，正在於此，為「前此論經學者所未曾見到」。「其實已結合部分之史學觀念在內」，「明顯具有一種『社會』之

視野」。「日後章實齋之以史論經，專切治理，說雖不同，當亦受有其影響在內」（下冊，頁 103，121）。按：東原之所以為東原而截然不同於宋儒者，此為關鍵。作者之論，可謂至當不易。而東原之重智也，如戴君所揭出，亦可謂「承繼」朱子之學¹¹，而有「變改」，更「於若干方面，具有足以體現明以來中國學術發展中某一潛在趨向之勢能，故具有關繫未來學術前景之重要性」（下冊，頁 113）。至於東原之有異於朱子者，則在「不以『理』字當『道』之稱」。其說之「主軸」，「實乃欲改『靜態之形上學』(static metaphysics) 為一『動態主義』(dynamism) 之『存有學』(ontology) 立場」；自另一面而言，「則是欲改『規範性之道德觀』為『發展性之道德觀』」（下冊，頁 119）。凡此所論，皆甚切當。

作者更以實齋、東原作進一步之對比，云：

實齋說之所以樹異於東原，在於東原對於儒學之改造，係欲將儒學中之經學，發展成為可涵括各式「與人類處境與條件相關之學」之一種「理論」之學；而實齋則是欲將儒學中之史學，發展成為可依歷史脈絡觀察社會「發展機制」與其「文明積蘊」之一種「通識」之學。此二種學術之改造方案，皆於其建構中，寓含有特殊之觀察社會發展之角度與視野，並亦提出切實可行之操作方法。至於其所以仍是一種「儒學」性質之發展，而非可真正成為外於儒學之一種新學，則是因在其研究社會與歷史之基本立場中，仍維持一項以儒學所展現之「義理」與「治術」及文明核心之觀點，因而皆主張「聖人禮制」之於特定歷史時刻形構其成熟之樣貌，具有體現「人性」於社會發展之形式中，實踐其「義理可能」之完整意義。此點亦顯示，不僅東原之儒學思惟，乃由亭林「經學即理學」之觀念所啓導，即實齋之自居為「浙東學派」之延續，亦不能不受整個乾嘉共同學風所影響。¹² 作者所言或不免詞費，然其時中國學者之思想狀況與學術之發展脈絡，固如是也。

道、咸以降，社會思想與學術同時轉變，自龔定庵、魏默深下至廖季平、康長素，「將改造之想，乞靈於經學之啓示」。「然一旦以今、古『學變』之說，

¹¹ 朱子「智藏」之說，可參看岡田武彥：〈朱子と智藏〉、〈朱子の智藏說とその由來および繼承〉，《中國思想における理想と現實》（東京：木耳社，1983年）。

¹² 戴景賢：《明清學術思想史論集》，下冊，頁 244-245。

推造爲『偽經』、『改制』之論，臆測幾近無度，事亦難續，此可謂「經學之失準，而非經學之精進」。然其「於經說之詮解，有一極殊之發展，值得詮釋歷史者之重視，即是當時諸家因於時代世變所增添之社會視野，從而產生之一種將經學之『微言大義』，發展成爲可以於其間營造『社會理想』之表述。晚清『變法』思想之所以與所謂『今文經學』相關，其因在此」（下冊，頁 256-257），所言極是。

作者以爲，龔、魏二人雖倡「今文經學」，然實近於「子」。定庵所著眼者，「在於辨識智識階層中『個人』所可有之影響力，及其所當自處之位置」。「就一方面而言，乃是欲藉所謂『賓賓』之史，將智識分子之地位認同，抽離於『政治結構』之外，將之詮釋爲乃是具有『獨立身分與人格』之『文化菁英』(cultural elite)；而自另一方面言，則是欲將智識分子之學術承擔，描繪爲乃是回應『歷史知識之延續』與『治術思惟之反省』兩項使命之召喚」。至於魏之近「子」，「則是欲回復於一種『大儒』之志氣」，故云「賈生得王佐之用，董生得王佐之體」。若「用」與「體」合，即可成就「應世而出有所施展之才」；二者分，則二種學問出焉：一爲「《皇朝經世文編》所匯聚之論議」，浸假而爲「以『除弊興利』爲核心之『實學』」；一爲「由董仲舒遺著中所整理、發揮之『今文』義法」，浸假而爲「以『易簡變通』爲核心之『變法』觀點」（下冊，頁 268-269）。

龔、魏以後之學術巨擘，當推康長素、章太炎。長素不通西文，然其思想與學術取徑之趨新也，「實多已深受西學之影響」。可見「經學中原本所強調『以中國禮制作爲中國政治與社會結構合法性基礎』之觀念」，至於此時，乃「逐步解構」焉（下冊，頁 273）。長素著《大同書》，面貌雖略似西學之「進化」說，然其「立基」，「則主要在於一種普遍之『人道主義』；於是而有其『三世』之說」（下冊，頁 290）。其學可謂之爲「獨斷」。至於「太炎之抉擇立場，則係以『通識』爲主」。「凡其所撰〈俱分進化論〉、〈無神論〉、〈建立宗教論〉、〈人無我論〉、〈五無論〉、〈四惑論〉等，皆是以人類心性之所能與所趨，以爲剖辨從來哲學、宗教所以立說、立教之基礎。凡其所欲建構之論，要點皆在於『辨旨而去、取』，而非『立旨以設教』。故綜論其所議，其立基，實在於一『後設於哲學』之立場，而非一特殊之『哲學立場』；至於其論斷之主軸，則依然以『全性、命之理』爲依歸，無論於『世』、『出世』義，皆然」。以〈建立宗教論〉爲例，可見其「設論之方式，雖有取義，然凡其所深入，全由智解，而非立根

於『信』。此爲其面對宗教與哲學之基本態度。至於其論中之所以多取『唯識』之學，則係因在其見解中，智解乃來自智證，故以釋氏之義最全」（下冊，頁294-295）。作者所論甚是，論太炎者尤精。今日著書立說論太炎思想者，或聲名藉甚，然與作者之說相較，瞠乎後矣。

有清一代，康熙帝大力提倡理學，至於乾隆，則一變康熙之「理學主軸」而爲「經學主軸」。個中原因，「除順應學術之新趨，從而改變清帝室對於儒學之理解外，另有一重要之思惟，即是欲以『清學』之概念，展現清自康熙以來文治之盛」。滿洲以異族入主中原，此種論述，不僅可「將『合法性』之支撐，由心理面轉移至現實面」，更可與當時經學之重視「禮制」，以其爲「義理實踐之最終體現之價值觀」，兩相呼應（下冊，頁249-250）。而經學之逐漸取代理學，其端實已見於康熙朝。康熙之尊朱，固有其治術之考慮，表示尊重中國歷史及「漢化」之決心，「亦有『經術』之觀念牽涉在內」，此則多得之於李厚庵（光地）。厚庵「將歷來『經學』中所含蘊之『聖治』之成，不推本於德，而將之追溯於帝王平居與帝賚之佐孳孳相勉之所從事，於此發揮君、臣共爲之學」。其說「不廢多聞、學古、時敏、遜志」，「近切可及」，「以聖祖之好古多能」，自能兩相契合也。經此一變，清代經學「遂增多一種『規模國家體制與其意識形態』之色彩，與元、明之但制爲功令者不同」矣（下冊，頁346-348）。凡此諸論，皆深造有得之言，非今世泛泛涉獵而輕於著書者所能道。

綜上所論，筆者以爲，梁谿錢先生《中國近三百年學術史》而後，僅見是書。抑且尤有進者，賓四先生之書，作於七十餘年前。作者繼乃師有作，更具現代意識與世界眼光，可謂後出轉精者也。

《《詩經》原意研究》，家井眞著，陸越譯，南京：江蘇人民出版社，二〇一一年。三八一頁。

車行健，政治大學中文系教授

一、本書構成

作者係日本二松學舍大學文學部中國文學科專任教授，以《詩經》原義的

研究及中國古代文化史為主要研究領域¹³，本書是其於二〇〇二年提交二松學舍大學的博士學位申請論文，原題為「『詩經』諸篇に關する新研究」，二〇〇四年由東京研文社出版，改題「『詩經』の原義的研究」。浙江工商大學中日文化比較研究所的陸越博士將此書譯成中文，於二〇一一年一月由江蘇人民出版社出版。本書出版之後，中文學界已至少有三篇評論性的論文及專書篇章¹⁴，說明本書在相當程度內確實受到中文學術界的重視。其實作者跟中文學界結緣甚早，在本書被譯介之前，已有一篇單篇論文《楚辭·天問篇》作者考》被譯為中文，收入王孝廉主編的《神與神話》（臺北：聯經出版事業公司，

¹³ 日本學術界極重視學術系譜，本文初稿完成後，曾就正於工藤卓司教授（廣島大學文學研究科博士，現任教於致理技術學院），工藤教授對家井真教授的師承及學風提供了翔實的資訊，現整理如下：關於家井真教授的師承關係，由《『詩經』の原義的研究》一書〈後記〉可知，他出身於二松學舍大學，他的《詩經》學多受赤塚忠（1913-1983）的影響。至於赤塚忠教授的《詩經》學，石川三佐男曾在赤塚忠《『詩經』研究》（《赤塚忠著作集》第5卷〔東京：研文社，1986年〕）的〈後記〉云：「赤塚先生擬釐清歌謠即表達誠摯之情的詩最古代之姿態如何，而探討為何、如何發生，或如何展開這一問題。這自成為赤塚先生《詩經》研究的基礎。」（頁784）另外，村山吉廣〈赤塚博士の詩經學〉（《赤塚忠著作集》月報1第5卷附錄，1986年3月）一文整理赤塚《詩經》學的內容，而就赤塚〈古代における歌舞の詩の系譜〉（《日本中國學會報》第3集，1951年）指出：「先生（赤塚）這一文中規定『《詩》三百篇大部分原是歌謠之詩』，並指出自古以來與『賦』、『比』共同被視為《詩經》表現方式之一的『興』，是起源於『咒術』的。這是有關《詩經》解釋基礎的重大見解，後來成為『赤塚《詩經》學』的主要因素。」（頁6-7）由如上來看，赤塚方法與從前經學的方法不同，可能也對家井先生的「原義」研究具有不少影響。

¹⁴ 如安徽淮北煤炭師範學院（今改名為淮北師範大學）的郭全芝教授曾於二〇〇七年和日本秋田大學的石川三佐男教授共同署名發表〈傳統《詩》學與家井真的《詩經》研究〉的中文論文，登載於《秋田大學教育文化學部教育實踐研究紀要》第29號（2007年5月），頁83-91，此文又收入郭全芝：《清代《詩經》新疏研究》（合肥：安徽大學出版社，2010年），頁247-260，改題為〈傳統《詩》學與當代日本學者的《詩經》研究〉。郭全芝此文實受石川三佐男：《〈詩經〉的原義的研究》書評》（《二松學舍大學人文論叢》第75輯〔2005年10月〕，頁168-173）一文影響甚大，且在內容上也有重複之處。又如天津師範大學的王曉平教授於二〇〇九年出版的《日本《詩經》學史》（北京：學苑出版社，2009年），在第八章〈《詩經》文化學闡釋的得與失〉的第一小節「文化人類學研究的日本傳人」中，亦有專門介紹家井真此書（頁356-363）。此外，擔任安徽淮北師範大學教育學院講師的燕燕亦在《世界哲學》2012年第6期，發表〈家井真《詩經》原意研究〉的方法論以及對國內身體哲學研究的啓示一文（頁140-152）。又林慶彰教授主編的《經學研究論叢》第20輯（臺北：臺灣學生書局，2013年），頁476-477「出版資訊」欄中亦刊載劉鎮溢對本書所撰的簡略介紹。

1988年)。雖然一為《詩經》，一為《楚辭》，但二者還是共同呈現了作者治學偏重宗教神話與上古文化的方向與興趣。

本書由三大篇章組成，另外包含〈凡例〉、〈序論〉、〈結論〉、〈各章概要〉、〈主要參考書〉、〈後記〉、〈初版一覽表〉和〈篇名索引〉等，此外中文譯者增加〈譯者的話〉和〈譯後記〉。全書共三八一頁，分量相當紮實，一望可知是本力作，甚至是作者的代表作。何以言之？關鍵就在本書三大篇章的構成。本書的篇章結構介於系統性的論述和由同一主題貫穿若干篇單篇論文集結成書，這兩種學界較為普遍的成書模式之間。實際上作者藉由三個獨立但又相互關聯的巨型篇章來組成本書，表面看來似乎較接近後一種模式，但這三個篇章的篇幅又比一般的篇章大得多，如第一章就有一二七頁，第二章有八十七頁，第三章也有一二八頁，這樣的篇幅安排似乎有點不太合理，但若考慮到這三部分皆可獨立存在，或者單獨出版三本較小篇幅的專著，或者將這三章視作此書的三部分（如上、中、下卷），如此一來，反倒提醒我們不能完全用一般單篇論文集結成書的角度來看待此書。事實上，這三個篇章分別來看就是在同一主題內所進行的系統性論述，如第一章〈關於〈雅〉、〈頌〉〉，作者在此章中討論「《雅》、《頌》的產生和形成」、「〈清廟之什〉的構成」、「〈臣工之什〉的構成」和「〈甫田之什〉的構成」等四個子題，再加上「結論」，可謂首尾具足的完整論述。第二章〈關於興詞〉，討論了「魚的興詞」、「花、果、草、木的興詞」、「渡河的興詞」，再加上一節「結論」，算是相當完整的論述。第三章〈《詩經》諸篇諸問題〉，討論「關於君子」、「關於祭祀祖靈」、「關於〈羔裘〉三篇」、「關於『夙夜』」、「關於『鐘』」、「關於〈周南〉諸篇」、「關於『王事靡盬』」等七個子題，雖然看似零散，但也是圍繞著前二章的論題所做的補充性或延伸性的論述，將這些子題集合起來，自也構成一合理的整體論述。

由於本書篇章設計的獨特性，使得其具體論述的重心不得不由章的層次轉移到節的層次，而就分量和論述的完整性來看，每一小節的內容幾乎都抵得上篇章所扮演的角色或發揮的功能。事實上，從〈初版一覽表〉中就可看到大概的端倪，亦即，本書的小節都是作者之前發表過的單篇論文，從最早發表於一九七五年十月的〈『詩經』に於ける魚の「興」詞とその展開に就いて〉（《日本中國學會會報》27集〔1975年10月〕，為本書第二章第一節），到二〇〇二年三月的〈『詩經』臣工之什の構成に就いて〉（《二松學舍大學東洋學研究所集刊》32集〔2002年3月〕，為本書第一章第三節）和〈『詩經』甫田之什の

構成に就いて) (《二松學舍大學論集》45 號 [2002 年 3 月]，爲本書第一章第四節)。由此不但可以探察作者研究此論題思路展開的軌跡，而且也可看到一位當代日本漢學學者孜孜矻矻於一專精的學術領域內，歷經二十餘年的艱苦奮鬥，最終完成此書並取得二松學舍大學的博士學位，這樣的付出與由此取得的學術成就，委實令人欽敬。

二、本書重點

(1) 此書取名爲《《詩經》原意研究》(「原意」一詞，日本原著作「原義」，除中譯書名、文章題名及引文外，以下行文一律使用「原義」)，雖然作者並沒有在書中對其所謂原義研究做很明確的交代，但他反對用經學的角度來看待《詩經》的立場是極爲堅定的，在第一章第一節「〈雅〉、〈頌〉的產生和形成」中，他就清楚地表明：

在研究《詩經》時，詩歌本身所具有的原意和作爲經學典籍的《詩經》，即經學範疇內的《詩經》學，它們的解釋是截然不同的，必須加以明確區分。¹⁵

所以在他看來，像孔子刪《詩》之類的傳統說法，從漢代當時所形成的所謂經學國教化的社會背景來看，分明是由漢代經師宣揚《詩經》權威化的產物。(頁 2) 像這類的說法，自然也是經學範疇內的《詩經》學。

其實作者所探求的《詩經》「原義」應該就是追溯《詩經》諸篇產生時的原始、本然意義，這種原始、本然意義不同於後世儒士經生帶有特定價值觀的解釋(如《毛詩》學)，他把這兩種不同的研究視爲「『經』與漢代以後的『經』研究」(頁 329)。他以〈唐風·鶉羽〉爲例，指出《毛詩序》對此詩所作的政治性價值觀的解釋，與根據原義理解的詩義存在著明顯的差異，作者對《毛詩序》這種經學的解釋做出如下的評論：

以新的價值觀來對自古流傳的《詩經》進行再解釋，使之順應新的社會需求、時代思潮，賦予其新的含意和意義，正是經學值得稱道之處。¹⁶

但在作者看來，經學對《詩經》諸篇所做的新解釋，是在與原義對比後才得以

¹⁵ 家井真著，陸越譯：《《詩經》原意研究》(南京：江蘇人民出版社，2011 年)，頁 6。

¹⁶ 同前註，頁 343。

彰明，而經學脫離原義所做的新解釋亦有其目的和思想背景及社會背景，因此作者呼籲：經學及經學史的研究除了有必要將今古文問題納入研究視域外，包含原義的體系化研究也是有所需要的（頁 344）。

(2) 作者在第一章第一節「〈雅〉、〈頌〉的產生和形成」首先回顧日本古往今來關於《詩經》產生和形成的論述，並未把中國詩歌的產生作為問題來研究，尤其沒有將先於《詩經》或與之同時的金文資料作為研究對象而加以充分利用，他對此深致歎惋（頁 5）。事實上，作者對此是極有自覺的，他在〈序論〉中很肯定地斷言：「商周的鐘鼎文，對於研究中國詩歌的起源，具有重要參考價值。」（頁 2）他認為在《詩經》諸篇問世之前，中國古代社會早就已經具備產生《詩經》的環境和契機，且從周代青銅器上所刻銘多為四言句、五言句、六言句的押韻文字可知，先於《詩經》諸篇的韻文也必定已經存在，而作為韻文的銘文亦具備逐漸向《詩經》中詩歌形式發展的因素。由此，他做出如下的重要論斷：「《詩經》中〈雅〉、〈頌〉正是在文學意圖下，有意識地發展先行於韻文形式的銘文而形成的。」（頁 5-6）通過將銘文與〈雅〉、〈頌〉諸篇的比較，作者不但發現二者在語詞與句式上的相似性，而且在功能和用途上也皆具有應用於宗廟祭祀活動的共同社會基礎。因此在他看來，從二者產生先後的角度來判斷，自然是〈雅〉、〈頌〉的作者以鑄刻在宗廟彝器的銘文為詩歌母體，且在繼承和保持其宗教性的同時，有意識地強化並提煉其文學性的文學化過程（頁 41）。由此觀察，本書作者提醒人們：「論述《詩經》的產生，必須結合中國古代文化史進行綜合性分析和研究。」（頁 42）。

(3) 作者在第一章中先對風、雅、頌的原義做了闡釋，然後分別探討〈清廟之什〉、〈臣工之什〉和〈甫田之什〉的構成。他認為頌是「容」的假借字，表示舞姿、歌舞之意，乃應用於宗廟的旋律較為緩慢的樂歌，〈頌〉中的作品均以祈求祖靈保佑為主要內容，是以巫師歌舞的形式來表達的宗教舞蹈詩。而雅則為「夏」的假借字，有假面舞蹈之意，是由巫師在周王、諸侯的宗廟或神社中使用的宗教假面歌舞劇詩。〈雅〉與〈頌〉一樣，均是贊揚、祭祀神靈或祖靈，以求其庇護的詩歌。至於風則為「凡」的假借字，有降神、招神之意。《國風》諸篇歌詠在村落、聖地舉行的各種地方祭祀，多為祝頌婚姻、迎祭各方神靈、祭祀河川神、祈禱穀物豐收等內容。（頁 3-4）

接下來作者分別對〈周頌·清廟之什〉、〈臣工之什〉和〈甫田之什〉的構成做了探討，並且試圖予以重組或重新編序。在作者看來，〈頌〉所收詩篇均

為歌舞於宗廟的宗教舞蹈詩，目的是為了歌贊祖靈或向祖靈祈禱。因此，〈頌〉中的「什」就是在宗廟前庭表演的十幕一場的宗教舞蹈詩（頁 45-46）。而作者就根據宗廟祭祀的程序，將十幕一場的〈清廟之什〉諸篇重新編序，而〈周頌〉〈臣工之什〉和〈小雅·甫田之什〉，也做了同樣的處理。

(4) 第二章則是集中探討「興詞」的作用和意義。作者認為〈國風〉中特別值得注意的現象是興詞。而所謂興詞，在他看來，就類似於日本《萬葉集》中的枕詞，是由神聖的咒謠、咒語發展成的咒詞，起源於古代儀禮或宗教習俗。古代神聖儀禮中的咒謠，在失去其神聖性的同時，也失去它們的意義。人們忘卻它的本意，僅保留其形式上的語句內容，最終成為興詞。〈國風〉中像興詞這樣古代咒謠形式是殘存的地方性原始宗教禮儀及其思惟的體現（頁 4）。

作者將《詩經》中的興詞共分成「魚的興詞」、「花、果、草、木的興詞」、「渡河的興詞」等三類。在「魚的興詞」一節中，他指出魚的興詞所隱含的符咒力包含兩個面向：一是促進穀物豐收，二是對子孫繁榮的影響。作者認為前者比後者更重要，而這應與古代重視農耕，渴望豐收多產的社會文化情境有關。這個論點修正聞一多(1899-1946)過度重視促使子孫後代繁衍的觀點（頁 141）。在「花、果、草、木的興詞」一節中，作者對花、果、草、木的咒性特徵，也進行分析。他認為《詩經》中的興詞所歌詠的花、果、草、木都是神靈降臨的化身，做為咒物的花、果、草、木如果不是祖靈，就是水神、社稷神、春神、夏神，或者就是男女靈魂的憑依。這些興詞歌詠的咒物所具有的不同符咒性，也在一定程度內制約吾人對詩歌意義、內容的理解。亦即咒物若是祖靈降臨的化身，則詩歌就具有宗廟祝禱詩的性質。若是男女靈魂降臨的化身，則多為歌詠戀愛、婚姻的詩歌（頁 175-176）。在「渡河的興詞」一節中，他認為這類興詞係源於水具有咒力的觀念。因為水匯聚成河流給大地帶來滋潤，也帶來穀物的豐收，因此，古代中國人在祭祀水神時，也舉行預祭儀式之一的渡河儀式。而河川具有的多產咒力，又可聯結到男女的多產，所以這類歌詠渡河的興詞或是水神祭祀歌，或是預祭儀式歌，或是歌詠戀愛、婚姻的詩歌（頁 218）。

(5) 在第三章〈《詩經》諸篇諸問題〉中，作者分別探討「君子」、「祭祀祖靈」、「〈羔裘〉三篇」、「夙夜」、「鐘」、「〈周南〉諸篇」、「王事靡盬」等七個子題。在「關於『君子』」一節中，他認為《詩經》中有為數很多的祖靈祭祀詩，詩中稱那些佩戴祖靈假面，體現祖靈神格的巫師或尸神為「君子」，而同時祖

靈本身為「君子」。這些詩用於祖靈祭祀禮儀中的目的，在於向「君子」即祖靈祈求保佑其子孫後代福祿萬世（頁 231-232）。在「關於祭祀祖靈」一節中，他透過分析〈小雅·鴻雁之什·庭燎〉、〈小雅·鹿鳴之什·鹿鳴〉、〈小雅·谷風之什·楚茨〉、〈小雅·甫田之什·頌弁〉、〈周頌·臣工之什·有瞽〉、〈小雅·甫田之什·賓之初筵〉等與祖靈祭祀有關的詩篇，嘗試復原祖靈祭祀禮儀的程序。他認為《詩經》諸篇所記載者與《禮記·禮運》、〈祭義〉等所載之概念性記事不同，內容非常具體（頁 262）。在「關於〈羔裘〉三篇」一節中，作者從羔裘作為祭服的角度，對《詩經》中〈鄭風〉、〈唐風〉和〈檜風〉中的三篇〈羔裘〉作了一番詮釋。他認為〈檜風〉、〈鄭風〉的〈羔裘〉詠寫的「羔裘」是參加宗廟祖靈祭祀時同族人穿著的禮服，而〈唐風〉中的〈羔裘〉所詠寫的「羔裘」則是宗廟祖靈祭祀時尸所穿著的祭服（頁 277）。總的來說，他認為《詩經》中的「羔裘」，首先是宗廟裏的尸所著用的毛皮大衣，是祖靈附著的咒物；或者是宗廟裏參與祖靈祭祀的子孫們所著用的禮服，亦是由祖靈依附的咒物轉化而來的（頁 278）。在「關於『夙夜』」一節中，作者先從金文、《尚書》、《論語》、《儀禮》、《國語》、《逸周書》等文獻中常見的「夙夜」展開探討，然後再對《詩經》中「夙夜」一詞加以解釋，試圖根據意思的變化、發展，來分析判斷使用此詞語的詩篇的先後差別。由此他仍得出〈頌〉最早，〈雅〉次之，〈風〉最新，與傳統觀點一致的結論（頁 293）。在「關於『鐘』」一節中，他通過研究《詩經》中歌詠鐘的詩作內容，使用這種樂歌的場合，以及與古代中國人對「鐘」的認識之間的關聯性，來進行探討和分析研究。他將《詩經》中九篇歌詠「鐘」的詩作分為兩類：其一為宗廟樂歌，其二為祭祀水神的神儀歌。他認為鐘最初是用於宗廟樂歌中的一種咒物，是通過其音色將天上的祖靈招降到地上時使用的樂器。因此《詩經》中歌詠鐘的九篇詩作中，第一類保留了最古老的形式，有八篇之多。後來逐漸演變為在其他的神聖儀禮或祭神活動中普遍使用之物，但仍然作為咒物，亦是招降天上神靈的樂器，第二類的有〈鼓鐘〉一篇（頁 300）。在「關於〈周南〉諸篇」一節中，他分別從一、各詩的篇章結構、句型以及各句的字數；二、押韻法；三、各章的意思和內容；四、編者在將複數詩篇的片斷組合成一篇時的意圖等四個方面展開探討，作者雖僅針對〈關雎〉、〈葛覃〉和〈卷耳〉這三篇由複數詩篇的片斷組合而成的詩進行研究，但也認為〈周南〉諸篇中的〈漢廣〉和〈汝墳〉亦屬此類。這種情況在一定程度上說明在《詩經》諸篇中，此種疊詠形式的詩的形成可能是最晚

出現（頁 328）。在「關於『王事靡盬』」一節中，作者分析《詩經》五個詩篇中共出現十二次之多的「王事靡盬」句。在接受王引之「盬者，息也。王事靡盬者，王事靡也止息也」訓釋的基礎，作者對這五篇的內容做出：「都是在宗廟裏向祖靈祈禱保佑族中出征青年平安歸來」的「原義」的闡釋（頁 356）。通過對出現此句的詩篇，比較用原義研究與經學研究所得出在解釋上的差異，作者也對傳統經學及經學史的研究提出建議，認為應該要包含原義的體系化研究。

三、綜合評述

本書譯者陸越對本書有如下的評價：

其研究視角、研究方法、研究資料都有獨到之處。全書既有宏觀的縱論，又有微觀的評析；既有全詩文脈的把握，又有字詞語句的深究；既有篇章主旨的串講，又有詩文相配的的譯語；既有中國文獻的佐證，又有日本詩歌的比較。¹⁷

既然有那麼多的優點，又有許多對《詩經》原文詳盡完整的解說，因此在陸越看來，本書不但「可作學術研究的參考，又可作古詩文愛好者的讀本」¹⁸。可謂給予相當高的評價。

從當代《詩經》學的角度來看，本書的確是部值得關注的重要著作，除了細膩紮實的字詞訓詁及文獻探討等所謂「微觀的評析」之外，最引人注意的就是作者從宗教祭祀的角度對《詩經》的所謂原義進行「宏觀的縱論」。前者他借鏡參考許多清儒及現代學者的研究成果，尤其商周的鐘鼎銘文的對照應用，更是他所自覺的重要研究材料及研究模式，對此作者顯然是頗為自豪的，因為他認為日本其他前輩學者均未注意於此（頁 5）。至於後者更是本書最重要的創獲，在繼承日本當代採用文化人類學及民俗學研究《詩經》的既有成果及基礎上，作者將此研究進路推闡至極致，從而取得自己獨特的研究成果，也展現自己的研究特色。

更令人印象深刻的是作者以比較的視野與方法貫穿本書。其所取資以與

¹⁷ 陸越：〈譯者的話〉，收入同前註，頁 2。

¹⁸ 同前註。

《詩經》比較者，不只是如陸越所提及的，與日本古詩歌的比較，更包括從文化人類學的視角，將《詩經》中的宗教祭祀及民俗的活動，與包含日本在內的其他異民族的文化現象相對照印證。如其認為〈國風〉中的興詞不但類似於《萬葉集》中的枕詞，是由神聖的咒謠、咒語發展成的咒詞，是殘存的地方性原始宗教禮儀及其思維的體現，而且從民俗學、宗教學來看，亦與日本東北、沖繩等地殘存的古俗如出一轍（頁4）。這種比較方法的運用也是在暗示，可由後世存留的類似民俗「類推」或「印證」《詩經》的情況。此外，在討論魚的興詞所隱含有促進穀物豐收的符咒力時，作者也援引馬來西亞的類似民俗來說明（頁140）。至於用鐘鼎銘文來探討中國詩歌的起源，特別是以此來推測、判斷《詩經》詩歌形式的發展狀況，當然亦是比較研究方法的展現。

本書之優點、特色及重要創獲既如上所云，然智者千慮，不免有失，從較嚴苛的角度來審視此書，確有若干可供商榷及質疑之處。首先，在研究文獻材料的運用上來看，作者固然對傳統《詩經》學的相關論述及文獻材料相當熟悉，而且亦廣泛地使用《詩經》之外的典籍，尤其大量金文材料的使用，使其論點增添更多的說服力，這些都展現出他文獻資料的功力之深厚，令人佩服。然而可惜的是，他對當代出土簡帛文獻的運用卻付之闕如，這是較令人遺憾之處。作者對此也有自覺並加以解釋：

漢代《阜陽漢簡《詩經》研究》中斷簡殘篇不少，亦未予參考。還有，最近出版的〈孔子詩論〉，雖是按頌、雅、風的順序展開論述的，卻因尚未經過充分考證，故未加徵引。¹⁹

由於本書主要是在二〇〇二年完成，上博簡〈孔子詩論〉才剛成為學界關注的焦點，相關研究方興未艾，故作者寫作此書時未特別參考、徵引〈孔子詩論〉，這個情況固然可用他在寫作此書之際不可避免地會與當時甫出土的簡帛文獻材料存在著一定的時間落差來解釋外，從另一個面向來看，這也表現出他做學問的矜慎態度。一如他對待阜陽漢簡《詩經》，在材料或相關研究解釋尚未完備充足的情況下，寧謹遵孔子「多聞闕疑」之教。當然，這不表示他排斥這方面材料的使用，他也希望將來能將這些新出土文獻的研究成果補充到此書中作為補證材料（頁4）。相信這亦是廣大讀者衷心盼望的。

其次，文化人類學既是作者還原所謂「《詩經》原義」最主要的關照視野

¹⁹ 同前註，頁4。

與研究進路²⁰，如前所述，作者確實運用文化人類學研究中常見的比較研究方法，這點與廣為中文世界所熟知的白川靜(1910-2006)頗為類似。但與白川靜不同的是，作者似乎較少對其比較方法運用的方法論加以說明。在拿日本古代和歌集《萬葉集》來與《詩經》做比較研究時，白川靜雖然意識到二書存在著文化、地域及時代的不同，但因為某些共同因素或基礎的存在，使得這種跨文化的比較研究得以可能，白川靜對此是如此論證的：

就歷史時期而論，中國古代氏族之解體開始於西周後期，日本則發微於《萬葉集》初期的時代（譯注：約當九世紀初）。《詩經》與《萬葉》二大古代歌謠集的本質頗多雷同，大概都是基於古代氏族社會崩潰的社會史實而吟誦的詩篇。古代祭祀共同體帶著絕對的恐懼色彩而奉侍諸神，此二詩集從眾神的靈咒束縛中解放出來，急速走進歷史的世界。人人在歷史世界裏開始得到自由，感情可以奔放，愛戀與悲悽可以抒發。……。人心要求共感，唱出他們的喜怒哀樂和悲歡離合。²¹

從民俗學的角度固然對《詩經》及日本古代歌謠的研究帶來很大的成果，但二者的比較研究依然須要建立在有共通的歷史條件的嚴格前提下的，亦即「二者處在一個相似的時代——原始氏族制崩潰，古代貴族社會接著形成之時。」在他看來，「比較研究法最重要的條件就是歷史社會要相符合」²²。

由於形成時期的歷史條件相同，所以白川靜認為，即使《詩經》的詩歌和《萬葉集》的年代差異甚大，但《詩經》的構思動機和《萬葉集》詩篇的表達也建立在同樣的基礎上，他由此論證《詩經》的興詞和《萬葉集》中的枕詞的相類似性和可比較性²³。此外，在白川靜看來，由於《詩經》和《萬葉集》同是從民謠發展出來的歌謠，而此與其他古代歌謠，如印度《吠陀》(Regveda)的聖歌、荷馬(Homer)的史詩和《舊約》的〈詩篇〉仍大異其趣，因此這些古代歌謠恐也難以和《詩經》做比較的研究²⁴。

白川靜的《《詩經》的世界》原是針對一般讀者所撰寫的較為普及的著作²⁵，

²⁰ 王曉平就將家井真的《《詩經》原意研究》歸入文化人類學研究的路數中（見王曉平：《日本《詩經》學史》，頁356-363）。

²¹ 白川靜著，杜正勝譯：《《詩經》的世界》（臺北：東大圖書公司，2009年），頁18。

²² 同前註，頁302。

²³ 同前註，頁24。

²⁴ 同前註，頁15。

²⁵ 此書原題「詩經」，譯本改作今名，係作者在專門研究之餘所寫的一本提供普通讀者閱

尚且都有這樣具方法論反省或論證的論述，但作為專門研究著作，並以之作為博士論文的家井真在這本大作中反而少見相關的方法論論述，這樣的落差，的確教人感到疑惑不解。

當然，持平來說，在本書中，作者也並非沒有做過類似的說明，如其對興的咒力的解釋（參見上節），但這類的說明與其說是方法論的論證，毋寧說是他對運用所謂「言靈信仰中語言的符咒力和神聖性」（頁 133）這類特定的理論或觀點於《詩經》興詞意涵與作用時所作的解釋。因此總體來說，文化人類學方法之運用的方法論的說明及論證，在本書中確實是比較欠缺及薄弱。

不過，對作者運用文化人類學的研究方法進行《詩經》原義研究最主要的質疑恐怕並非方法論論證的有無或堅實與否而已，而是對運用這個方法的適切性、必要性與所得出結論的合理性與說服力等的整體質疑。這樣的質疑一直都存在，無論是在日本學界或中國學界皆然。如被譽為日本現代《詩經》學奠基人之目的加田誠(1904-1994)²⁶，就曾表達過他對這類研究的疑慮：

近來關於《詩經》，有各種民俗學的解釋，其中也有不禁令人拍案叫絕的有趣之論。然而，我擔心的是，用今日的民俗學知識，類推古代，有著簡單化或牽強附會地解釋古代文學的危險。即使是有趣的發想，也必須要有使人們可接受的充分的證據。²⁷

而中國當代《詩經》研究大家趙沛霖雖然本身也是運用人類學研究《詩經》卓有成就的學者²⁸，但他依然對這類研究抱持謹慎小心的態度，如他在反省《詩經》文化人類學研究的問題和不足時，特別指出所謂「宗教化的偏差」的狀況，他認為這會「嚴重地歪曲了作品的基本性質和內容」，他對此做了更進一步的說明：

誠然，《詩經》作為我國古代第一部詩歌總集，不但當時盛行的宗教思想在它身上有明顯的反映，而且前代甚至是原始時代的宗教思想也烙下了自己的印記。具體說來，「三百篇」的宗教思想主要表現在兩部分作品中：

讀的小書。相關介紹見杜正勝：〈譯者自序〉，收入同前註，頁 8。

²⁶ 王曉平：《日本《詩經》學史》，頁 319。

²⁷ 目加田誠：〈赤塚氏的《詩經》〉，《赤塚忠著作集出版月報》第 6 號（1988 年 7 月），轉引自李慶：《海外典籍與日本漢學論叢》（北京：中華書局，2011 年），頁 106。

²⁸ 趙沛霖這方面的代表作是《興的源起——歷史積澱與詩歌藝術》（北京：中國社會科學出版社，1987 年）。

宗教性的作品和帶有宗教思想成分的世俗性作品。除此之外，更多的作品則是非宗教性的作品。但是，部分運用文化人類學研究《詩經》的學者，卻不顧這個基本事實，把「三百篇」宗教化，很多現實性的作品被歪曲成爲宗教性的作品，宗教性成了《詩經》的基本特徵。這種泛宗教化的傾向給《詩經》研究帶來很大的混亂。²⁹

趙沛霖寫這段話時應當沒有看過家井真的著作，但對持「《詩經》的內容，基本上都是屬於宗教歌性質的詩，或是在宗教儀禮、祭禮上使用，或是歌詠這些宗教行爲的」（頁4）這樣觀點的家井真來說，趙沛霖這段威力強大的駁難一樣適用，絲毫沒有任何閃躲迴避的空間³⁰。

第三，本書既視《詩經》爲「宗教歌性質的詩」這樣一個根本的看法，但其論證主要卻是運用傳統的訓詁考據手段達致的，如其論證頌是「容」的假借字，表示舞姿、歌舞之意，是一種應用於宗廟的樂歌，由此推導出〈頌〉的作品以祈求祖靈保佑爲主要內容，是以巫師歌舞的形式來表達的宗教舞蹈詩這樣的觀點。而其論證雅爲「夏」的假借字，再進一步根據加藤常賢(1894-1978)的說法，將夏解釋爲假面舞蹈的意思³¹，由此即可推導出〈雅〉中的詩歌是由巫師在周王、諸侯的宗廟或神社中使用的宗教假面歌舞劇詩的觀點。而他論證風爲「凡」的假借字，有降神、招神之意，則是借鑑赤塚忠(1913-1983)的說法³²，由此亦推導出〈國風〉諸篇爲各國各種降神儀禮詩的觀點。

這些訓詁考據的論證工作，無論是作者本人所爲，或受日本前輩學者影響，固然都展現作者深厚的訓詁考據功力³³，但這種訓詁考據的方法無論再怎麼析字破字，去追溯字根語源的工作，也勢必不能立即得出〈頌〉、〈雅〉與〈風〉詩爲宗教祭祀性質的詩歌這樣的結論。事實上，作者在進行這方面的論證，應該還是如同趙沛霖在評論中國類似進路的著作時所說的：「將漢字字源分析與文化人類學的方法結合起來，用以揭示概念的發生過程、語義生成乃至作品的

²⁹ 趙沛霖：《現代學術文化思潮與《詩經》研究——二十世紀《詩經》研究史》（北京：學苑出版社，2006年），頁253。

³⁰ 王曉平也附和趙沛霖的觀點，見王曉平：《日本《詩經》學史》，頁363。

³¹ 加藤常賢：《漢字的起源》（東京：角川書店，1970年），頁119「夏字條」。

³² 赤塚忠：〈中國古代歌謠の發生と展開〉，《《詩經》研究》，收入《赤塚忠著作集》第5卷，頁10-11。

³³ 郭全芝對此頗爲肯定，見郭全芝：〈傳統《詩》學與當代日本學者的《詩經》研究〉，《清代《詩經》新疏研究》，頁253-256。

意義。」³⁴ 就家井真的情形來說，或許可以說仍是帶著文化人類學的視角來看待這些語源分析的結果。因此，與其說是用訓詁考據的手段來論證、推導出《詩經》為宗教祭祀性質的詩歌，不如說是以這些訓詁學、語源學的所謂「證據」與「論證」，來印證、支持論者既有的文化人類學視野中的「前見」或「成見」。表面上雖是語源學的方法，實際上仍是運用文化人類學類比的方式，如此一來，前述目加田誠指出的困難仍然存在，而這種論證的效力及說服力如何也就可想而知。

此外，更為關鍵的，是當訓詁考據及語源學所依賴的基本證據改變時（或理解、解釋的改變，或因新材料的發現與使用而改變），則其論證的基礎也隨之鬆動，更加難以取信於人。例如作者根據阮元（1764-1849）的說法，認為頌是「容」的假借字，但香港浸會大學的陳致教授卻從刻畫在十萬多件甲骨上的五千多個文字中，找不出這樣一個字的情況，而認為「頌」字應是一個後起的字，他判斷「頌」很有可能是在周代前期造出來的字。他在張西堂（1901-1960）說法的基礎上，考證在「頌」字出來之前，商代用以表示這種音樂體式或舞蹈的應是「庸」字。而「庸」原義應是指某種樂曲或樂器，甚至也可能指某種舞蹈或音樂表演形式³⁵。雖然其最初用途仍是在商代祭祀中用於迎神娛神，與作者根據阮元的考釋所推闡出的論點似乎相差不大。但陳致從殷商文化變遷發展和音樂文明交融演進的角度來把握，所以他所得出的結論就和作者的觀點大異其趣，以〈周頌〉來說：

如果我們用歷史的眼光來看待這些文學作品，就會發現一些早期的作品……是對周民族早期君王和創業先輩的贊頌，一些大約屬於武王時期的作品……贊揚的是周人軍事征服的成就。其他大多數屬於成王、康王和以後君王的作品，則是一些描述宴享、舞蹈、田獵的詩歌，當然也有一些與周王室在朝廷和宗廟舉行的祭祀相關的詩篇。³⁶

由此，陳致觀察到，周人克商之後，在文化上模仿商代的祭祀音樂「庸」的同

³⁴ 趙沛霖：《現代學術文化思潮與《詩經》研究——二十世紀《詩經》研究史》，頁 259。

³⁵ 陳致：〈「萬（萬）舞」與「庸奏」：殷人祭祀樂舞與《詩》中三頌〉，《詩書禮樂中的傳統——陳致自選集》（上海：上海人民出版社，2012 年），頁 209-219。陳致著，吳仰湘等譯：《從禮儀化到世俗化：《詩經》的形成》（上海：上海古籍出版社，2009 年），頁 37-60。

³⁶ 陳致著，吳仰湘等譯：《從禮儀化到世俗化：《詩經》的形成》，頁 98-99。

時，周人的「頌」亦經歷了一場所謂「從宗教到功利」的重大轉變，並由此導致中國早期詩歌在功能上從神靈世界到世俗社會的轉型³⁷。

如果連〈頌〉尚且如此，其他如〈雅〉和〈風〉，其世俗化與除魅化的程度當更全面和深刻。這個觀察不但印證前述趙沛霖的駁難，而且更是從古文字、語言學，以及音樂考古學和民族音樂學等陳致所謂「綜合多元視角的研究方法」³⁸，再一次地對家井真所謂「《詩經》的內容，基本上都是屬於宗教歌性質的詩」（頁4）的說法予以尖銳地否定。

其他如作者對「雅」、「風」等字的訓釋，恐怕也存在不同的仁智之說，這些情況勢必持續地為作者在本書所努力建構出的論點帶來嚴重的挑戰。

四、結論

杜正勝在評論白川靜的著作時，認為他所認識的中國古代文化是充滿著神異，呈現出與近代或中古截然不同的「古代」氣氛³⁹。其實本書亦何嘗不是如此，精熟日本《詩經》學的王曉平對家井真所繼承和服膺的這套研究方法在日本現代學界的形成有如下的觀察：

葛蘭言的《詩經》研究著述被譯成日語以後，與折口信夫等人的日本民俗學結合起來，形成了文化人類學《詩經》闡釋的一派。他們把《詩經》視為宗教詩，視為用於祭禮、祭祀儀式的詩篇，從人與神的關係來解讀「興」的形成和本質。⁴⁰

雖然這種路數的《詩經》研究並不能完全代表日本現當代的《詩經》研究，而且這類的研究本身也可能存在著種種令人疵議之處，但不可諱言的是，這種進路的《詩經》研究確實是有引人入勝之處，且在導入日本古代《萬葉集》及運用日本自古以來關於「言靈」，即語言有靈的傳統思想的比較研究之後⁴¹，似乎也在相當程度上頗能體現日本特色的《詩經》研究。

³⁷ 同前註，頁99。

³⁸ 同前註，頁9。

³⁹ 杜正勝：〈我所認識的白川靜教授〉，收入白川靜著，杜正勝譯：《《詩經》的世界》，頁314。

⁴⁰ 王曉平：〈前言〉，《日本《詩經》學史》，頁6。

⁴¹ 同前註，頁7。

但可惜的是，目前中文學界僅譯介有白川靜及家井真兩家的著作，這個路數的其他重要學者，如松本雅明(1912-1993)和赤塚忠等人的著作皆未被譯介。而即使已被譯介者，如白川靜，其《詩經》研究的專著迄今仍未完全被譯為中文。文化人類學進路的研究成果如此，其他進路的研究成果也好不到那去。從這個角度來說，中文學界對日本現當代《詩經》學的認識，縱使不能說是一片空白，但也可說是幾乎仍處於目茫視翳的朦朧狀態，思之令人汗顏。

本書最後一節〈關於「王事靡盬」〉中嘗試反思傳統經學的《詩經》研究和作者所立基於文化人類學視角的所謂「原義」的研究，二者之間的差異和相互關係。作者並沒有從「非A則B」的角度來排斥傳統的經學研究，相反地，他則思考二者相互調合的可能性。由此足證作者的心態仍是開放的，對傳統的說法也給予適度的尊重。在評論趙沛霖《現代學術文化思潮與詩經研究——二十世紀詩經研究史》一書時，筆者曾經嘗試對《詩經》既有的研究模式提出所謂「三個板塊」或「三個層次」的說法：亦即包含做為《詩經》文學研究基礎的文字、音韻、訓詁與文獻考據的文本研究與文學研究本身的「文本—文學的」研究，和以理解或重建《詩經》的世界——物質的與精神的——為目標的所謂「歷史—社會—文化的」研究模式，以及以《詩經》在歷史上所生發的作用為研究目標的研究模式，也就是《詩經》學術史（包含研究史、詮釋史、接受史、影響史與效用史等）的研究。這方面的主要內容就是儒學—經學，因而也可以說這層的研究主要是「儒學—經學的」研究⁴²。這三個層次的目標不同，其研究方法與進路也各不相同，拆開來可各自獨立，互不隸屬。但若放任這個現象繼續下去，真有可能會形成「道術將為天下裂」的狀況，形成「一部《詩經》，各自表述」的奇怪場景，因此唯有三者合起來才可能構成一幅完整的《詩經》研究圖像。當然這是最理想的狀況，但要如何「合」？這確實是個複雜艱難的問題，不易解決。但無論如何，作者在本書中所做的嘗試工作，雖然僅邁出一小步（傳統經學的研究和原義的研究之調和或相輔相成），然已具有許多啟發性的意義而足資參考。

⁴² 參拙作：〈述往思來的學術對話：趙沛霖《現代學術文化思潮與《詩經》研究——二十世紀《詩經》研究史》讀後〉，《中國文哲研究通訊》第18卷第2期（2008年6月），頁233；又收入拙著：《現代學術視域中的民國經學——以課程、學風與機制為主要觀照點》（臺北：萬卷樓圖書公司，2011年），頁188。