

## ※書刊評介※

# 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

車行健\*

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，二〇〇六年。9+ 四八七頁。

### 一

在人文學術日趨專業化與體制化的當代學術環境中，研究論著的發表、基本典籍文獻的整理、專業的工具性書籍（如目錄、資料彙編等）之編纂、相關學術會議的召開、研究計畫的提出與執行等，皆是衡量或評判某一學門或研究領域的學術水平與總體表現的重要指標。但學術除了是一種「活動」之外，更重要的，它還是一種「事業」，一種繼往開來、永續經營的事業，或用韋伯 (Max Weber, 1864- 1920) 的話來說：「一種志業。」因而對某一學門或學術領域在其專業範圍內的表現所做的評估，就不應只注視在短期或近期的時間範圍內所進行的種種學術活動，而應放眼於長期的時間脈絡中的整體學術成就。帶有回顧與總結性質的專業學門或研究領域的學術史，不但在促進與提升其學門領域的整體研究水平方面扮演著重要的角色，而且這類論著在評估學門領域的總體表現時所具有的指標意義，不但不遜於前面所提及的各種指標，而且在重要性方面還可能更勝過其中的某些指標，特別是對並非身處該學門領域的人們來說，更是如此。

從這個意義來說，則不得不說，在深受西方影響下所形成的中國現代人文學術

---

\* 車行健，國立政治大學中國文學系副教授。

中，《詩經》研究的表現與成果確實是極為突出的，幾部記錄這段時期的《詩經》學史的論著就充分地證明了這點，如林慶彰先生(1948-)的〈近四十年臺灣詩經學研究概況〉<sup>1</sup>、楊晉龍(1951-)的〈臺灣近五十年詩經學研究概述(1949-1998)〉<sup>2</sup>、夏傳才(1924-)的《二十世紀詩經學》與趙沛霖(1938-)的《現代學術文化思潮與詩經研究——二十世紀詩經研究史》等<sup>3</sup>。這幾部現代《詩經》學術史論著各有千秋，林文與楊文著重描述臺灣近五十年來的《詩經》研究成果，夏氏與趙氏的論著則以整個二十世紀的中國《詩經》學為論述範圍，包括臺灣在內的海外研究成果並非其討論重點<sup>4</sup>。夏氏與趙氏的《詩經》學史雖有共同的論述範圍，但二書的寫法並不相同，夏書以時間序列為線索，平鋪直敘，眉目清楚，給讀者提供一簡易平實的理解架構。趙書則以議題為主，用作者的話來說，即是「時代學術文化思潮」（頁20），因此所呈顯出的《詩經》學史內容自然就是比較深入繁複的論述，這樣的論述方式已經不只是做單純的學術回顧，而是有意地對二十世紀既有的《詩經》研究成果做一全面的總結與反省，並希望從中開展出更具前瞻性與開創性的《詩經》研究方向與方法論建構。這樣帶有整體學術研究領域檢討與反省性質的專業學術史論著，所提供的不是單純地對既有成績的總結表列，而是某種雙向的學術對話，一方面與既存且發生實際作用與影響的學術成果對話，另一方面則又與那尚未全然發生但卻又方興未艾的新興學術趨勢與可能發展的契機對話，用司馬遷寫史時所自覺意

<sup>1</sup> 林文刊於《文學遺產》，1994年第4期，頁119-125。

<sup>2</sup> 楊文原載於《漢學研究通訊》第20卷第3期（2001年8月），頁28-50；修訂版以〈詩經學研究概述〉為題收入林慶彰主編之《五十年來的經學研究》（臺北：臺灣學生書局，2003年）。楊教授亦嘗撰有〈近五十年臺灣詩經學研究概述〉一文（國科會人文學中心委託計畫，1998年）。此文據云長約八萬多字，內容當較前文詳細，惜迄今仍未刊布，筆者未曾寓目。此外楊教授某些單篇論文亦有涉及臺灣近五十年《詩經》研究之回顧與檢討者，如〈開關引導與典律：論屈萬里與臺灣詩經學研究環境的生成〉，收入《屈萬里先生百歲誕辰國際學術研討會論文集》（臺北：國家圖書館，2006年）、〈論二十世紀五〇年代後臺灣學者對秦風蒹葭的詮釋〉（發表於臺北世新大學人文社會學院主辦之「兩岸三地詮釋學與經典詮釋」學術研討會，2007年5月5日），讀者可一併參看。

<sup>3</sup> 夏書由北京學苑出版社於2005年出版，趙書亦由北京學苑出版社出版，出版時間是在2006年。

<sup>4</sup> 夏氏書將臺灣與香港的《詩經》研究成果並列一章敘述，參氏撰《二十世紀詩經學》第10章。趙氏書則將臺灣的部分放在海內外學術交流一章中來處理，參氏撰《現代學術文化思潮與詩經研究——二十世紀詩經研究史》第11章。

識到的書寫精神來說的話，即是他所謂的「述往事，思來者」<sup>5</sup>。本文選取趙書作為評介對象，除了這是一部範圍較全面的現代《詩經》學著作外，最主要的理由就是此書提供了一個很好的學術對話架構，吾人不但可從此書中所闡述的議題展開與作者的對話，而且也可與其所論述的現代《詩經》學直接進行對話。

## 二

趙氏這部詳細論述二十世紀《詩經》研究史的論著連同緒論與結論，一共有十三個章節，其主體部分則是以其所謂的「時代學術文化思潮」的議題呈顯方式來逐章展開論述，這些議題包括：《詩經》學的傳統和轉型（第一章）、疑古辨偽思潮與《詩經》研究（第二章）、唯物史觀與《詩經》研究（第三章）、極左思潮干擾下的《詩經》研究（第四章）、文化意識與《詩經》研究（第五章）、《詩經》學術史研究的勃興（第六章）、文化人類學與《詩經》研究（第七章）、二十世紀考古發現與《詩經》研究（第八章）、現代學術意識與《詩經》傳注訓詁（第九章）、大眾化意識與《詩經》的白話文翻譯（第十章）、開放意識與《詩經》研究的海內外學術交流（第十一章）等。章節的排列大致依照其論述的這些時代學術文化思潮發生的時間序列，但從第七章開始所討論的議題，在二十世紀《詩經》研究史中所真正發生的時間，與其章節呈現的次序位置並不那麼一致。如用文化人類學的觀點來研究《詩經》，這種做法早在二十世紀三、四十年代即已開始了（頁17），而這個時間點只比《詩經》研究深受疑古辨偽思潮和唯物史觀影響的年代略晚一些。趙氏這麼處理，主要還是著眼於用文化人類學的觀點來進行《詩經》研究的方式不是只流行於三、四十年代，而是一直持續到二十世紀的最後二十年，並且在其時取得顯著的發展與成績。如此一來，將這章置於較後面的章節位置來論述，當然有其合理性。考古發現、傳注訓詁與白話翻譯等章的安排應也是基於同樣的考量。

不過可能因為須論述的議題太過龐雜繁複，而整個二十世紀的歷史變動又太過劇烈波折了，讀者在仔細閱讀過後，誠然可以對個別具體的議題內容與相關細節具有深入的了解，但卻可能無法在腦海中形成一幅較清晰的二十世紀《詩經》學史發

<sup>5</sup> 見〔漢〕司馬遷撰：〈太史公自序〉，《史記》（臺北：鼎文書局，1993年），頁3300。

展脈絡的整體圖像。其實只要將上述章節加以稍做歸納重組一番，應該就不難達到這個效果。這個重組的架構包括五個部分，開始的部分是基本史觀架構的提出，此即趙書在第一章中對《詩經》學的傳統和轉型的描述。在這裏，趙氏將傳統《詩經》學和經過現代轉型所形成的《詩經》學做了強烈的對比，他認為現代《詩經》研究的轉型主要表現在下述四個方面，即一、由經學向科學的轉化；二、研究方法的變化；三、新語言、新概念的引入和創造；四、研究成果形式的變化（頁45-53）。第二部分則是敘述在《詩經》研究現代轉型的早期階段中的主要成績，這主要表現在疑古辨偽思潮與唯物史觀的籠罩下所產生的《詩經》研究，趙沛霖在書中用略帶吃驚與若有憾焉的語氣提出以下這個引人深思的問題：「為現代《詩經》學開路的歷史任務，為什麼主要不是由文學家承擔，而歷史地落在了以顧頡剛為首的史學家肩上？」（頁56）第三部分是對二十世紀《詩經》研究的某些特殊發展及嶄新的學術面向的介紹，這其中包括第七章所論述的文化人類學、第八章所提及的考古發現，以及第十一章對開放意識與海外學術交流的關注等。第四部分則是對中國大陸近數十年來在特殊的政治、文化氛圍中所產生的《詩經》研究成果所做的平實報導。第四章與第五章分別是對極左思潮干擾下的《詩經》研究，與八十年代改革開放後所興起的「文化熱」下，所形成的《詩經》研究。最後一個部分是對《詩經》既有研究成績的展現方式之思考，這包括了學術史的回顧、傳注訓詁的研究與呈現，以及白話翻譯本的出版等。趙氏書的第六、九、十章就分別處理這些議題。

經過以上的重整，該書學術史的脈絡應該可以更加清楚鮮明地呈現出來，而其所論述的這些「時代學術文化思潮」，在二十世紀《詩經》研究史中所起的作用及其占有的位置，相信也可以更好地為吾人所把握。例如若從學術內在的方法論的應用或特殊研究方式的提出的角度來評估的話，則第三部分所論述的內容無疑是極具價值的，但若從外在的學風思潮與政治文化氛圍來觀察這個時期《詩經》研究的走向與表現的話，第二與第四部分所討論的內容就提供讀者一個不錯的理解場域。而這兩者又有不同，前者的《詩經》研究主要是受到當時所盛行的主流學術思潮所影響，而後者的《詩經》研究則係因政治上的意識型態與某種特殊文化氛圍的籠罩下所形成的。至於第五部分所討論的內容，一方面是《詩經》研究的自然發展結果，如學術史的回顧與傳注訓詁的呈現；但也有因應外在學風思潮與時代意識所產生出來的成果，如早期白話譯本的出現就與大眾意識的興起與盛行脫離不了關係。

## 三

趙沛霖教授這本洋洋灑灑，篇幅將近五百頁的現代《詩經》學史新著不是只在內容的豐富與論題的寬廣等「量」的方面，給人深刻的印象，更重要的是作者本人憑藉著嚴謹的治學、深厚的學養，以及在《詩經》研究的領域上辛勤耕耘所累積來的豐富經驗<sup>6</sup>，從而使本書在「質」的方面也達到極高的學術水平。此書之所以能取得這樣的成績，就筆者淺見，其中最值得稱道之處就表現在作者具有強烈的方法意識與學科建設的企圖、開放的精神與廣闊的視野、高度的批判反省精神這三個面向上，以下不妨依序逐一論列。

（一）方法意識的自覺與學科建設的企圖。看過此書的讀者相信很難不為趙氏強烈的方法意識及學科自覺留下深刻的印象。翻開此書的第一個章節，映入眼簾的是〈緒論——關於學術史的一些思考〉，而闔上書卷的最後一個章節則是〈總論——現代詩經學的學科建設〉，以方法論的思索始，以學科建設的總結終，顯示出趙氏本人確實是深受當代學術意識薰習的現代型學者。所謂現代學術意識，用他自己的話來說明，即是：「以科學觀念和科學方法為基礎的學術意識。」其與傳統學術意識判別的主要標準就在於「有無嚴格的科學精神」（頁 316）。現代學術的訓練與素養最具體地展現於他在此書第一章中所勾勒出的現代《詩經》學的史觀架構：由傳統朝向現代的轉型。趙氏在此書所看重的主要也正是這些具現代意義或深受現代學術啟迪的《詩經》研究成果<sup>7</sup>。為了較好地將這些深受現代學術文化影響的研究成果在學術史的框架與脈絡中呈顯出來，趙氏在〈緒論〉一章中花了很多筆墨去探討學術史的寫法，或其所謂的「學術史建構模式」（頁 2），最後他決定揚棄較通行的以學者為基本單元的所謂「列傳式」的寫法，而採取他所提出的「時代學術

<sup>6</sup> 趙氏關於《詩經》學的研究，除了本書之外，尚有《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）與《詩經研究反思》（天津：天津教育出版社，1989年）等書。

<sup>7</sup> 趙氏在〈緒論〉中曾自述寫作此書努力的兩個方向，其中之一是「彰顯學術研究的時代特徵和發展趨勢」（頁 31），而他所把握的二十世紀《詩經》學的時代特徵和發展趨勢之一就是「現代性」（頁 32）。趙氏對此的體認是：現代性精神的核心是理性精神，即理性地對待自己與世界。而對於學術研究來說，則在於是否能夠理性地對待自己，亦即是否具有自我批判和自我反思的精神，他認為這正是檢驗這門學術是否具有現代精神的最好尺度之一（頁 32-33）。

文化思潮」的「開放式」的建構模式來撰寫二十世紀《詩經》學術史，因為他認為：

學術發展與其時代學術文化環境的統一，學術研究與宏觀的整體學術視野的融合以及不同學科之間的相互滲透和吸納，是學術發展的總體趨勢。在這種條件下，傳統學科也不可能保持自我封閉，而只能在與時代學術文化思潮以及其他學科的相互「對話」中求得發展。（頁 19-20）

正是基於《詩經》研究的發展過程不可避免地會與時代學術文化思潮發生「相互作用」和「對話」的關係，如此一來，用時代學術文化思潮的建構模式來把握二十世紀《詩經》學的做法應是極其合理的。

趙氏撰寫《詩經》學術史的企圖與關懷應該不只是單純地回顧、總結既有的研究成果，作為一位深具現代學術意識的當代人文學者，他不只表現出高度的方法意識，更重要的是他具有強烈的學科自覺意識。這種自覺意識就是希冀透過方法的檢討、理論的反省與學術史的回顧，從而為該學科或研究領域奠立堅實穩固的基礎，並在這基礎上不斷地提升與擴大既有的質與量。相信就是這種學科建設的強烈責任感與使命感，才驅使趙教授本人不辭辛勞地從事《詩經》學術史的研究與寫作。其所著眼與關注的，豈僅前人之陳跡哉！

（二）開放的精神與廣闊的視野。除了「現代性」外，「開放性」與「世界意識」是趙氏在此書中對二十世紀《詩經》學所突出強調的時代特徵和發展趨勢（頁 33-34）。他認為《詩經》研究的開放性，主要表現在其自覺地把握其與時代學術文化思潮之間的關係，基於此認識，趙氏在選取那些對現代《詩經》研究起著重要影響或對話交流關係的時代學術文化思潮時，他所採取的態度就是積極地對相關的學術發展與動態加以掌握，如史學、考古學、文化人類學等，並對這些學術發展所型塑出的《詩經》研究成果給予相當程度的重視與客觀公允的評價。從趙氏在此書中所論述的內容可以看出，他不但對影響及於二十世紀《詩經》學的現代人文學術及思潮有極淵博的認識，更難能可貴的是，他亦能廣泛地採納吸收立場各異的新的學術研究成果，例如在評述唯物史觀的《詩經》研究時，他期待史學家對《詩經》時代社會歷史的最新研究成果，可以為吾人提供一個真實可靠的歷史根據和時代背景，因此有需要「擺脫舊觀點的束縛，開闊視野」（頁 117）。為了達到這一目的，他主張「不妨多看一看最近出版的歷史學著作對《詩經》的分析」（頁 117）。於是他徵引了何茲全（1911-）的《中國古代社會》、徐復觀（1903-1982）的

《兩漢思想史》與許倬雲(1930-)的《西周史》中與《詩經》有關的論述文字，目的在呈現一個對比的效果，亦即這三位著名史學家對於作為詩歌主體的抒情主人公身分的論斷，遠較一般深受唯物史觀影響的中國大陸《詩經》研究者們來得慎重，他們從不直截了當地說某某是奴隸或農民等。趙氏認為這個現象值得深思，並且提醒這些《詩經》研究者們多注意史學家研究的新成果，如此方有助於他們更加準確和深刻地對《詩經》進行文學分析（頁 118-120）。

再就「世界意識」而言，趙氏認為這主要有兩層含義：1. 讓《詩經》及其研究向世界開放；2. 將世界意識滲入到《詩經》研究中去（頁 33-35）。其實從漢學的角度來說，《詩經》研究本來就是其中的一個環節，而國際漢學界對其研究也從來沒有止歇過，從這個意義來說，《詩經》研究早就向世界開放了。既然已經開放了，則世界意識本也就不不可避免地滲入到《詩經》研究中。趙氏在此書中之所以對此如此強調與重視，其所針對的應是在政治封閉的年代中，對接收海外漢學研究成果較顯閉塞與保守的中國大陸學術界。身為從封閉年代中走過來的中國大陸人文學者，趙氏這種積極向世界開放，勇於接受外在挑戰與刺激的開闊心胸，的確令人佩服，而其用心也確實良苦。此所以趙氏在此書中特立〈開放意識與詩經研究的海內外學術交流〉一章（含該章附錄〈海外學者詩經研究評說〉），有系統地介紹包含臺灣在內的海外學者的《詩經》研究成果。雖然其所評述的內容主要集中在一九九三年至二〇〇一年，在中國大陸連續舉行的五次由中國《詩經》學會主辦的《詩經》國際學術研討會的論文，在數量的涵蓋性上並不那麼全面，且在重要性和代表性方面也略嫌不足，但畢竟已跨出了一小步，仍值得嘉許<sup>8</sup>。

（三）高度的批判反省精神。趙氏在〈緒論〉中曾說過，檢驗一門學術是否具有現代精神的最好尺度之一就是其是否具有自我批判和自我反思的精神（頁 33）。

<sup>8</sup> 趙氏這種世界性的意識的形成可能和他自己深受文化人類學的影響，並且以之從事《詩經》研究的學術背景有關。在其評述文化人類學與《詩經》研究一章時，他就曾自覺地指出作為一種研究方法和研究模式，文化人類學的基本特徵之一即是「世界性的學術視野」（頁 226）。而在評述《詩經》文化人類學研究取得的主要成績時，他是如此說道的：「突破民族和地域的狹隘視界，以世界的目光審視《詩經》，必然要打通中西文化，形成中西文化的會通。……把學術視野擴大到整個世界，以世界文化為研究平臺，必然形成跨文化、跨民族的比較研究。由於視角的擴大和參照物的增加，會極大地激發學術創造力，催生新見解和新觀點的誕生，這當然有利於推動《詩經》學的發展。」（頁 245）把這段話移作《詩經》研究與世界意識的關聯之脈絡中，可能同樣貼切。

就這點而言，趙氏在探究二十世紀《詩經》學術史時就充分展現了高度的批判反省精神。這最明顯的表現在他對唯物史觀與極左思潮下的《詩經》研究的弊病與缺點的批判與反省。對深受唯物史觀薰陶的中國大陸當代學人，在很長的一段時期內，這套理論可說是支配了他們的思想意識<sup>9</sup>，趙氏在評述唯物史觀一章時，一開始也用了許多正面的讚語來歌頌唯物史觀對《詩經》研究的貢獻，如其云：

如果進一步問，對於二十世紀《詩經》研究影響最大的史學思想是什麼，我們也可以肯定地回答：唯物史觀。把唯物史觀引入《詩經》學園地，立即引起《詩經》研究出現了多方面的變化。（頁 87）

又如：

也許只有這種新的思想觀念和理論才能增強詩義分析的科學性和深刻性，從根本上改變《詩經》詩義研究的整體面貌，把《詩經》研究提高到新水平。這種新的思想觀念和理論就是唯物史觀。（頁 91）

但趙氏畢竟是深具現代學術意識的學者，不會只從單一的視角來看待問題，更不會不經批判反省地接受現有的一切。在指出唯物史觀對《詩經》研究的正面貢獻後，他轉而對其不足和弊病提出深刻的檢討。不過趙氏的檢討並非那麼冷靜中立的，而是帶有沈痛的反省意味。趙氏云：

數十年來，由於唯物史觀在學術思想中的「正統」性質，再加上與政治結緣而得到非學術力量的支持，使它始終處於特殊的地位上。這種特殊的地位不但沒有促進它的健康發展，反而帶來了不利的影響。（頁 94）

這種不利的影響作用在《詩經》研究中，從二〇年代的郭沫若(1892-1978)在《中國古代社會研究》中的首開風氣伊始，直到五、六〇年代變得更加變本加厲，趙氏批判說：

由於對唯物史觀的片面理解……分析方法流於簡單化，把文學分析變成了經濟基礎的形象解說，導致了《詩經》研究道路越來越狹窄：《詩經》研究被縮小為思想內容研究，而思想內容研究又被縮小為那些……具有階級鬥爭意義的作品的研究……對唯物史觀的片面理解和庸俗社會學的研究方法的盛行，完全否定了《詩經》的多方面的價值，否定了《詩經》創作個性、藝術

<sup>9</sup> 趙氏承認在 1949 年之後，唯物史觀成為中國大陸意識型態和學術思想的指導理論，占有絕對的統治地位（頁 94）。

形式和審美特徵的研究，最後只能是取消文學和文學研究，走向文學虛無主義。（頁 111-112）

由此可見，趙氏對這個教訓的感受確實是十分深刻的。

相較於唯物史觀的沈痛反省，趙氏在極左思潮一章中則展露出強烈的批判態度，他用語帶嘲諷的語氣說道：「在五四時期走出經學陰影的《詩經》，卻不曾想到在幾十年後，竟然再次喪失了獨立的地位，而淪為文化專制主義的附庸。」（頁 124）他強烈地批判這段時期的《詩經》研究是：

閉目塞聽，徹底割斷了與《詩經》學優秀傳統的聯繫，而聽憑政治的操縱，胡亂杜撰，把封建時代《詩經》學術史上最荒誕、最愚昧、最落後的東西發展到登峰造極的地步。（頁 124）

雖然趙氏對這段時期的《詩經》研究抱持著高度的批判態度，但他仍秉持著求實的嚴謹治學態度，在其書中評述了許多當時的重要文獻資料，如邵荃麟（1906-1971）於一九五八年在四川大學以〈如何對待古典文學，如何古為今用〉所做的報告，又如茅盾（1896-1981）亦於同年出版的《夜讀偶記》，以及在大躍進年代中，大學生所編寫的各種文學史，包括北大中文系五五級學生撰著的《中國文學史》、北京師範大學中文系三、四年級學生和古典文學教研組教師合著的《中國文學講稿》、北京師範大學中文系五五級學生撰著的《中國民間文學史》以及復旦大學中文系古典文學組學生集體撰著的《中國文學史》等。這些資料是否具有客觀的學術價值，仍有待評估，但無論如何，這些材料畢竟是這個瘋狂年代的真實紀錄，其所具有的史料價值和意義是不應被忽略的。

#### 四

誠如余英時（1930-）在為崔瑞德（杜希德，D. C. Twitchett, 1925-2006）《唐代的財政管理》（*Financial Administration under the Tang Dynasty*）一書做書評時所曾說道的：「評論者不可能僅僅通篇羅列本書的優點，而忘了書評的責任之一是給被批評者挑毛病。」<sup>10</sup> 且如同第一節所說的，趙氏此書提供了一個很好的學術對話架構，因此一方面為了盡書評的責，另一方面也確實希望可以進行一有意義的學術對

<sup>10</sup> 余英時撰，鄔文玲等譯：《漢代貿易與擴張》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁 269。

話，以下就大膽地提出幾點筆者閱讀此書時所觸發的感想與疑惑，並希望在思索這些困惑的過程中，能嘗試提出對《詩經》研究的一些野人獻曝式的不成熟意見。

前面提過，趙氏在此書第一章中曾為二十世紀的《詩經》學發展史提出一個由傳統向現代轉型的基本史觀架構。不論是自覺的或非自覺的，這種架構的使用本身就隱含著極端的對立性的思考與評價。既然是傳統向現代轉型，則傳統的必然就是落伍、愚昧與不合時宜的；而現代的則是先進、優越和時勢所趨的。在這樣的「進步史觀」的眼中，傳統《詩經》學之所以被揚棄也是理所當然的，而其價值如何也是不難想像的。當然用這麼截然對立的字眼來描述趙氏的史觀，他可能並不會太服氣，因為他並沒有完全否定傳統《詩經》學的優點。例如在第一章中，趙氏指出了《詩經》學傳統是由積極因素和消極因素所構成的，所謂積極因素亦即優良傳統，他認為包含了（一）對《詩經》的文學研究。（二）嚴謹求實，言必有據的實證精神。（三）敢於向傳統和權威挑戰的精神。而消極因素則主要有（一）違背文學性質和特徵的研究方法。（二）因襲保守的思維模式。（三）重師承，輕是非的門戶觀念。（頁 40-44）而在具體研究的實踐中，趙氏也做了看似平實的評析，如其云：

傳統《詩經》學對作品的解讀主要在考據、訓詁和解析詩義題旨兩個方面，前者即考據、訓詁是其強項，後者即解析詩義和題旨是其弱項。無論是漢儒的以詩附史、美刺說詩，還是宋儒的聖人感物理論，都不可能真正揭示《詩經》的本來面貌，不可能正確把握作品的思想性質、內容特徵以及意義價值等。（頁 87-88）

不過重點並不在他如何稱頌傳統《詩經》學的優點，而是在於他如何看待那些被他視為消極因素的傳統《詩經》學的表現。其實簡截了當地說，在他看來，傳統《詩經》學之所以會有這些負面的表現完全是與儒學—經學脫離不了關係。正是因為作為傳統封建王朝意識型態的儒學—經學之蠱惑與禁錮，猶如一清純少女被妖魔鬼怪施以法術咒語控制，因此才導致傳統的《詩經》學「完全喪失了其本來的面貌和獨立的地位」。而與此相應的是，「很多《詩經》學者也變成了經學家」。變成經學家後的下場如何？他筆下所描繪出的景像是：

沒有獨立的立場，而是唯經是從，不容討論；唯上是聽，不容質疑。這樣的經學「窒息學術，禁錮思想」，各種各樣的錯誤思想觀點也就應運而生。（頁 39）

但趙氏這種觀點令人不解的是，如果傳統的《詩經》學都是被如此冥頑不靈的儒學—經學權威給籠罩了，那麼又如何會產生出「優良傳統」？且這群「經書的奴隸」又何以能夠表現出「嚴謹求實，言必有據的實證精神」？而他們又如何有天大的膽量敢向傳統和權威挑戰？更令人納悶的是，同樣是在傳統儒家《詩經》學傳統中，何以從宋代開始，《詩經》的文學研究才真正獲得開展？更別說考據、訓詁等強項又為何會在這「唯經是從，不容討論」、「唯上是聽，不容質疑」、「窒息學術，禁錮思想」的學術荒原上生長起來？

這是趙氏採用這種過度簡化事實的「傳統 vs. 現代」的史觀模式所必然帶來的理論後果，而在他這種兩極對立式的史觀架構下，傳統的大致就等同於儒學—經學的，而其評價也是消極的、落後的與負面的。這種簡化事實的做法不但未能有效地將傳統《詩經》學與現代《詩經》學間所存在的既繼承又揚棄、既創新又因循的千絲萬縷的複雜關係清理清楚，而且也不能對在儒學—經學的典範 (paradigm) 主導下的傳統《詩經》學之內涵與特質有較為公允客觀的看待與評價，這是頗令人遺憾的。

趙氏這種「傳統 vs. 現代」的史觀隱含的另一層意思其實就是儒學—經學與文學這兩種學術典範的對峙。他雖也承認「《詩經》具有文學、史學、思想、民俗學和神話學等多方面的價值」（頁 212），但他在引用程俊英 (1901-1993) 與蔣見元 (1950-) 的下面這段話中卻很能把他這個意思表達出來：

文學藝術的價值意義，才是《詩經》最根本的實質之所在。雖然這種實質在整個《詩經》研究史中被強大的經學主流所掩蓋，但它總是不可磨滅地顯現著光輝。對這種實質的研究也連綿不斷地延續下來，構成了《詩經》研究中與經學相反相成的另一個側面。（頁 212）

趙氏同意這種觀察，並且將《詩經》學術研究史歸結為兩種實際存在的情況：一種是把《詩經》作為經學來研究，一種是把《詩經》作為文學來研究（頁 212）。由此可知，在趙氏的心目中，《詩經》學主要就只有兩種研究典範，即經學的與文學的。而經學的典範也就代表了傳統的《詩經》學，文學的典範所代表的就是現代的《詩經》學。所謂《詩經》學由傳統向現代的轉型，也就是兩種新舊典範的競爭，當最終新典範取代了舊典範之後，如此也就自然地完成了舊典範向新典範轉移的過程。

這樣的理解方式的確很有說服力，但令人疑惑的是，是否真能用這兩種典範來

概括《詩經》的研究？尤其是文學研究的典範是否就能涵蓋現代《詩經》的所有研究面向？前面提到趙氏承認《詩經》也具有文學之外的史學、思想、民俗學和神話學等多方面的價值，而且他在第一章中亦曾提及胡適(1891-1962)在〈談談詩經〉一文中所倡導的用「社會學的，歷史的，文學的眼光」來審視《詩經》(頁48)。在文化人類學與《詩經》研究一章中，他認為從歷史發展和文化性質的角度來看，《詩經》可說是保存文化遺留最多的典籍之一，因此其所反映的社會和人生的範圍十分廣泛，涉及到社會生活的各個面向。如此一來，對《詩經》的研究就絕非一般的文學研究所能駕馭得了的，而必然涉及到許多學科，如歷史學、宗教學、神話學、民俗學、心理學，乃至於自然科學等(頁230-231)。此外在他評述文化意識與《詩經》研究一章時，他也承認在文化解釋出現之前，文學研究和文學解釋被封閉在一個狹窄的空間中，只能面對文學文本，局限於文學「自身」的研究(頁163)。而他認為文化視野下的《詩經》研究的特點之一，是對《詩經》進行整體把握和綜合研究。之所以須如此做，是因為僅僅局限於純文學的範圍內是不可能完成的。如此一來，就很自然地把《詩經》與哲學、政治、宗教、歷史、倫理道德、民族性格、審美趣味、風俗習尚等諸多文化領域聯繫起來加以審視(頁175-177)。舉例來說，同時兼具人類學家身分的當代法國著名漢學家葛蘭言(Marcel Granet, 1884-1940)在其研究《詩經》的名著《古代中國的節慶與歌謠》(*Fêtes et chansons anciennes de la Chine*)中，就試圖透過對《詩經·國風》中的情歌的分析，來看出古代中國社會的「型態」<sup>11</sup>。又如日本漢學家白川靜(1910-2006)撰著《詩經的世界》一書的目的也是在「建立《詩》篇時代的中國社會，使讀者對古史產生立體感，以領會當時中國先民的感情和生活」<sup>12</sup>。這種從廣袤的「歷史—社會—文化的」視野來對《詩經》進行研究，所呈現出的是《詩經》的世界——不只是《詩》篇文本內容的世界，還包括孕育出這些《詩》篇的時代、社會與環境的世界，以及創作這些《詩》篇的人們的心靈的與精神的世界。這樣的研究視角與進路當然不是文學與經學的典範可以含攝的。就二十世紀《詩經》的研究史來看的話，這種包含了史學、人類學與文化學等多重學門與領域的「歷史—社會—文化的」研究方法與進路

<sup>11</sup> 趙丙祥：〈譯序〉，葛蘭言撰，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2。

<sup>12</sup> 杜正勝：〈譯者自序〉，白川靜撰，杜正勝譯：《詩經的世界》(臺北：三民書局，2002年)，頁IV。

應該是與傳統儒學—經學、文學等研究模式占有一樣重要的地位，「三分天下有其一」的說法應該不誇張。

「歷史—社會—文化的」研究方法不但是現代《詩經》研究的一個重要模式，而且與傳統的儒學—經學的研究模式和被現代大多數《詩經》研究者視為理所當然的主流的文學的研究模式，彼此間的關係是既非相互排斥，亦非相互取代的。更有甚者，應是相互補充、相互調合的關係。這三種研究模式在《詩經》研究的版圖中所處的「疆域」應是：最內層的核心部分是關於《詩經》「文本—文學的」研究，包含作為《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，以及文學研究本身。中間一層則是以理解或重建《詩經》的世界——物質的與精神的——為目標的「歷史—社會—文化的」研究模式。最外一層則是以《詩經》在歷史上所生發的作用為研究目標的研究模式，亦即《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。當然，在兩千多年的《詩經》學術史中，最主要的內容就是儒學—經學，因而對這層的研究就主要是「儒學—經學的」研究。

這三個層次的目標不同，其研究方法與進路亦各不相同，雖然拆開來，各自獨立，互不隸屬，但惟有三者合起來才可能構成一幅完整的《詩經》研究圖像。