



國立臺灣大學文學院中國文學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master thesis

從儀式行為論先秦賦《詩》的體制

Invoking the Ritual Discourse:

Re-defining the early *Odes* Tradition from received

Instances of the *Odes*' Ritual Retrieval

顧永光

Joern Peter Grundmann

指導教授： 蔡瑜 教授

Advisor: Prof. Tsai Yu

中華民國 一百零二 年 十 月

October, 2013



國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書



從儀式行為論先秦《詩》的體制

Invoking the Ritual Discourse:

Re-defining the early *Odes* Tradition from received

Instances of the *Odes*' Ritual Retrieval

本論文係顧永光君（R98121023）在國立臺灣大學中國文學研究所完成之碩士學位論文，於民國一百零二年十月二十八日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

蔡 河

（簽名）

（指導教授）

廖 棟 揚

（簽名）

張 奉 卿

（簽名）



誌謝



本篇論文得以完成，首先由衷感謝蔡瑜先生的鼓勵、指導和批閱。特別感謝中文所蔡瑩瑩與陳緒民同學對本論文的校閱和修改建議。本論文題目與論述最後能夠獲得不少的改善，則更要感謝口試委員張素卿老師與廖棟樑老師的批閱和指教。在此筆者也想對我父母及我未婚妻在論文的寫作過程中給予筆者的精神支持 (seelische Unterstützung) 表達感激之心。

本文的研究構想，經過筆者就讀國立臺灣大學中國文學系三年的碩士班課程才得以形成。在此由衷感謝系所老師，尤其蔡瑜、張素卿、王國瓔、方介、何寄澎、張寶三、李隆獻及何澤恆教授這幾年的教導，讓我初步地了解傳統中國文學與經學的學術領域，也使我感到中國文化的魅力。

筆者就讀國立臺灣大學中國文學系碩士班期間，自 2009 至 2011 年分別獲得臺灣教育部及 Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) 之獎學金，謹此誌謝。

筆者感激地將本論文定稿獻給我父母 Peter und Anne Grundmann 以及我的未婚妻張錦秀。

從儀式行為論先秦賦《詩》的體制



摘要

本文擬從「賦詩」儀式行為的角度討論先秦《詩》的文本體制。筆者意圖透過《左傳》及《國語》所記述賦詩事例的口頭接受情境，探究《詩》在儀式交流中所發揮的言語作用。研究重點在於分析《詩》文被口頭引述時，其言語訊息如何影響到賦詩活動的事件脈絡，以及反過來探究賦詩活動的具體條件如何融入《詩》文固有的言語結構。第一章〈緒論〉初步從口頭儀式文化的觀點討論古典的傳授條件，藉此推測先秦《詩》文本的口頭流傳與接受情況。

第二章則略論早期《詩》傳統中用《詩》的角色。筆者想要指出的是，現存賦詩文例所展現出的《詩》三百詩歌訊息的雙關性——一方面是古典，一方面又是用《詩》者表達場合性意志的媒介——這裡面其實反映不少先秦文獻對《詩》文本體制的理解。本文第三章進而探究《詩》三百故有的詩歌訊息所以能與不同運用脈絡產生場合性所指關係的相關文本條件。在此筆者借用現代語言學將詩歌訊息看成「無實指的假充陳述」的觀點來說明《詩》三百此一文本特色。接著本文探討用《詩》的儀式常規及其對《詩》文本作用的含義。在《左》、《國》史傳作者的眼光裡，賦詩言志絕非偶然的表情達意方式。《詩》三百不同章句多符合一定的場合與儀式條件。何人在何種情況之下該引用哪一段《詩》文；受賦者該以哪一段《詩》文回覆，主導賦詩情境的發展。本文乃認為上述二點描寫《詩》三百儀式文本的特色。隨著詩歌訊息之聲明賦詩者援引故有的儀式模式，藉以創造或支配賦詩活動當下的儀式脈絡。於此方面筆者直接舉例分析賦詩事例中詩歌訊息以及詩歌訊息的言語解構如何貫穿及支配賦詩之情境。在此本文尤其注意韻律、對句法等詩歌訊息的口頭因素所扮演的角色。

第四章則從受賦者的角度探討賦詩的接受條件。筆者主張賦詩者所援引的是

儀式模式，故受賦者的接受程序多少等於一種「模式識別」(pattern recognition)。筆者想要指出的是，賦詩題目方面的模式識別伴隨著一個音韻模式識別。筆者認為此乃儀式中《詩》口頭引述和《詩》文本詮釋之間主要的差別所在。

關鍵字：《詩》、《左傳》、賦詩、運用詩學、文化文本、詩歌作用、儀式語言

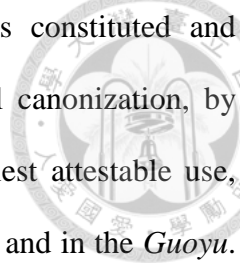
**Quoting the ritual discourse:
Re-defining the early odes tradition from their received instances of
oral ritual retrieval**



Abstract

The present dissertation deals with the nature of the odes (*shi*「詩」) texts, now to be found in the Eastern Han *Book of Songs* (*Shijing* 《詩經》) anthology, as can it can observed from numerous descriptions of their oral recitation in extant early Warring States texts. My goal is to show that instead of an often assumed hermeneutic continuity between received instances of textual retrieval of the odes in pre-Qin times and post-Han *Shijing* hermeneutics respectively, the former represent a largely oral textual praxis that behaves very differently from later *Shijing* reading habits. Accordingly, the prominence of the odes in pre-imperial times should be explained on the grounds of the former, rather than by referring to the received Han readings.

Following traditional readings, imperial and modern scholars alike mostly view the *Shijing* texts as reflecting events of composition, containing individual or collective authors' poetic messages. However, in pre-Qin poetry citation (*yin shi* 引詩) and recitation (*fushi* 賦詩), the only evidence we have of the odes existence prior to early Western Han times, it was the context of the textual retrieval that informed the text of an ode from quotation to quotation, whereas the poetic message itself did not relate to compositional events or authorial intent. In all received instances of poetry citation and recitation, the odes are treated as communal ritual texts, transmitted to be put to use in ritual and political exchange. They provided constant ritual patterns to be filled with the particularities of a given event.



The goal of my dissertation is to elucidate how the odes constituted and functioned as a defined group of cultural texts before their final canonization, by probing into the circumstances, forms and purposes of their earliest attestable use, namely the recitation instances (*fushi*) to be found in the *Zuozhuan* and in the *Guoyu*. The main focus of my investigation lies on how the oral components of the odes' texts came to function in the sign-system of pre-Qin ritual exchange. How did rhyme and other phonologic patterns contribute to the efficacy of the odes' text in ritual discourse? In how far did they help to create texts that were stable in their verbal structure, but at the same time were able to embody different meanings according to changing contexts?

In dealing with these questions the author relies heavily on theories on the “poetic function” and on “ritual speech-acts” brought forth among others by Roman Jakobson and Wade T. Wheelock. Both concepts, as far as they can be applied to ancient Chinese poetry, are likely to have played a major role in the functioning of a ritual sign-system called “shi” (odes).

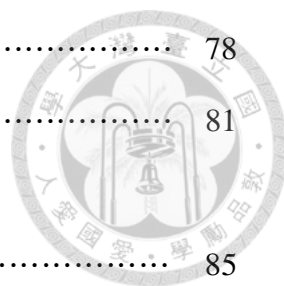
Keywords: The *Odes*, the *Zuozhuan*, odes-recitation, implied poetics, cultural texts, poetic function, ritual language

目次



口試委員會審定書	i
誌謝	iii
中文摘要	iv
英文摘要	vi
第一章 緒論.....	1
第一節 問題的提出.....	1
第二節 研究目的與研究方法.....	10
第二章 先秦《詩》之形制與流傳概述.....	16
第一節 《詩經》編訂前的《詩》概念.....	16
第二節 研究先秦「用詩」事例的底本問題.....	22
第三章 先秦「運用詩學」(poetics of use)的條件.....	30
第一節 研究焦點的調整.....	30
第二節 詩歌訊息的性質.....	38
第三節 在所指與效用之間：儀式文本的引用含義.....	51
第四節 「角色賓白」與「用詩」情境.....	65
第四章 「儀式語言」(ritual language)和「詩歌作用」(poetic function)的 意義.....	73
第一節 「詩歌作用」與詩歌之真.....	73

第二節 「儀式語言」與詩歌訊息的實現.....	78
第三節 音韻「模式識別」(pattern recognition) 舉隅.....	81
結論.....	85
參考書目.....	87





第一章 緒論



第一節 問題的提出

„Sollte es nicht gut sein,“ sagte ich, „wenn man dem Verständnis zu Hilfe käme und es machte, wie bei der Erklärung eines Gemäldes, wo man durch Vorführung der vorhergegangenen Momente das wirklich Gegenwärtige zu beleben sucht?“

„Ich bin nicht der Meinung,“ sagte Goethe. „Mit Gemälden ist es ein anderes; weil aber ein Gedicht gleichfalls aus Worten besteht, so hebt ein Wort das andere auf.“

余問曰：「今就詩歌而言，我們何妨取法於繪畫評論，說明一首詩之所以然，藉以使其本義再現於當下？」
歌德曰：「余以為否。繪畫應另當別論，詩本是語辭，倘若為之作箋注，箋者所用之辭便一一抵銷詩文所用之辭。」

– Johann Peter Eckermann¹

本文意圖從先秦史傳所記敘春秋時代「賦詩」的口頭儀式脈絡為出發點，探究先秦《詩》之體制(mode of existence and medium of expression)和文本作用。²

學者一般認為周秦諸子書以及史傳中常見「稱詩」³之習慣乃與《詩》正統接受史有所區別的一種次要傳統。前人多主張漢唐經學界所強調「詩人之意」和「作詩情境」兩種詮釋假設，方能反映《詩》三百歷來的流傳意義；而認為春秋

¹ Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* (Leipzig: Reclam, ca. 1900), 10. November 1823, p. 68。

² 本文稱為「賦詩」，泛指今本《左傳》及《國語》敘述文所稱某人「賦」某詩的用《詩》文例，詳見本章第二節；本文所謂《詩》之「體制」乃《詩》三百的文本結構(包含非語意性的，如音韻藉購)、流傳條件及表現方式。後者牽涉到《詩》的接受脈絡和《詩》文的社會作用。「體制」英譯文引從錢鍾書：《管錐編》(北京：三聯書店，2007a 增訂本)，〈毛詩正義·二〉，頁 101。

³ 本文所用「稱詩」的概念承襲張師素卿說明的定義，按：「稱詩」包含所有先秦文獻中「賦詩」、「引詩」、「歌詩」等用詩文例，詳見張素卿：《左傳稱詩研究》(臺北：國立臺灣大學出版委員會，1991)，頁 1-4。

戰國的「稱詩」現象，則是由《詩》之傳授史中分支、演變出來，僅為一時的文藝趨勢。⁴然而，筆者卻認為先秦「稱詩」事例，尤其是《左傳》及《國語》中「賦詩」文例所展現出的用《詩》情境，極其可能反映《詩》三百原有的文本作用及早期《詩》接受史的主流趨勢。

同時，我們不容忽略的是，凡所謂古代文學，如華夏文明《詩》與《書》、美索不達米亞的《吉爾伽美什史詩》或古希臘的《伊利亞德》和《奧德賽》等古代經典，並不是某個特定作者或作者團體用以表情達意之作，也不是專門歷史記載之作。此類可稱作「文化文本」(kulturelle Texte)⁵ 的古代作品，乃儀式專家摘取一個文化群體的共同知識、習俗和歷史意識，編撰成該群體「文化記憶」(kulturelles Gedächtnis)之府。⁶其編撰目標，不外是提供可重複引用的儀式文本，使得該群體能夠時時更新其共同意識並傳承之。

因此，傳世文化文本如《詩》和《書》，原先也並非案頭之讀物，而是在儀式性講演中所使用的「應用文本」(Vortrags-Stoff)。⁷同樣的，《詩》、《書》傳授者的接受重點，也不在於文本的詮釋，而是掌握《詩》、《書》被引用時所產生的場合性效力。稱《詩》或稱《書》的用意，則在於喚起共同的文化記憶以便切合當下的事件脈絡。張師素卿在這方面曾提出：

稱詩運用的主要特徵，可以「斷章取義」一言蔽之。「斷章取義」，務求取舍

⁴ 此不調學者皆同意毛、鄭的詩說，但「詩人之意」與「作詩情境」從漢以後作為歷代詮釋派釋《詩》的主要標準。

⁵ 基於德國文化研究學者 Aleida Assmann 的分析，其夫，古埃及學者 Jan Assmann 為「文化文本」的概念提出如下的定義：「文化文本是指針對一個社會的整體產生必遵守的規範性與成形意義的相關文本」(Unter „kulturellen Texten“ seien Texte verstanden, die für die Gesamtheit einer Gesellschaft besondere normative und formative Verbindlichkeit besitzen [„Kulturelle Texte im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit“, in: Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis* (Beck: München, 2000), p. 127])。

⁶ 「文化記憶」乃 Jan Assmann 初次提出的文化人類學概念。「文化記憶」是指由禮儀儀式活動、文化文本的授受等行為所構成「文化意義」(kultureller Sinn)的機構性傳授(Überlieferung)與再現(Vergegenwärtigung)；參見 Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: Beck, 1999), pp. 19-21 以及 Assmann (2000), pp. 11-44；至於《詩》、《書》之用如何表現兩周華夏貴族的「文化記憶」，詳見本文頁 57 以及下幾頁。

⁷ 參見 Hans-Georg Gadamer, „Unterwegs zur Schrift?“, in: Aleida und Jan Assmann / Christof Hardmeier (Hrsg.), *Schrift und Gedächtnis: Archäologie der literarischen Kommunikation I* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1998), p. 13。

己意，與釋詩、解詩不同。後者以「詩」為主，訓義期於順通「詩境」；而稱詩斷章，則以切合「事境」、「語境」為主，故詩雖舊貌，而其義維新。⁸

筆者認為「詩雖舊貌，而其義維新」恰正反映口傳脈絡之下文化文本的流傳特性。能夠藉此把握當下的「事境」和「語境」，當是《詩》、《書》等文化文本的主要傳述與授受目標，誠如《論語·子路》篇云：「誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為」是也。⁹ 我們甚至可說：秦漢以前，《詩》文與稱詩脈絡的互動，或許正能作為《詩》產生意義的必備條件(the meaning presupposes a use; it is incomplete without it)。¹⁰當然，稱《詩》活動中的對話雙方，需要對《詩》文的運用含義具備有基本的理解：「不學詩，無以言」是也。¹¹然此所謂「學詩」，並不能直接相等於「釋詩」和「解詩」等文本詮釋方式。錢穆指出：「學於《詩》，便須得《詩》之用」；此「學」字語義近乎「仿效」、「練習」；則「學詩」謂學習用詩之術。¹²相反，「釋詩」與「解詩」專指對詩旨進行解說及文本語義訓詁。筆者因此認為，用《詩》與釋《詩》，可能各自呼應《詩》三百兩種不同文本體制與流傳狀態。何況筆者暫且假設釋《詩》傳統之形成正是反映用《詩》習慣的式微與消失。兩種《詩》接受取向既有所交集，但兩漢經學所代表的釋《詩》傳統確實在用《詩》習慣大致消失之後才成為《詩》接受史的主

⁸ 張素卿(1991)，摘要。

⁹ 程樹德撰：《論語集釋》(北京：中華書局，1990)，頁900；本文以下引《論語》，均徵引為同一版本。

¹⁰ 見 Haun Saussy, *The Problem of a Chinese Aesthetic* (Stanford: Stanford University Press, 1993), p.72/73。

¹¹ 《論語集釋》，頁1168。

¹² 氏著：《論語新解》(臺北：蘭臺出版社，2000a)，頁378)；至於「學」字應當解釋為「效」義，參見《論語·學而》篇：「學而時習之，不亦說乎？」(《論語集釋》，頁1-5)。《集注》云：「人性皆善而覺有先後，後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也」(《論語集釋》，頁3)；錢穆亦云：「舊說：『學，覺也，效也。後覺習效先覺之所謂之學』」([2000a]，頁2)；據此可推測漢以前，「學」字之義往往包含師生口頭授受的互動行為。如見《說文解字·教部》，許氏云：「學，篆文𡥉省」(〔東漢〕許慎撰；〔清〕段玉裁注：《說文解字注》(臺北：頂淵文化，2003)，頁127右上/左上；本文以下引《說文解字》，均徵引為同一版本)，張政烺指出：「從甲骨文、金文看，教與𡥉是一字，𡥉與學當分為二字。學是自學，𡥉是教人」(收入周法高編撰：《金文詁林補》[臺北：中央研究院歷史語言研究所，1997]，頁1098 [894])；筆者乃認為：「自學」之義或許於漢以後才比較普遍，如參《爾雅》、《說文》、《釋名》均無「學」字條。故，兩周秦漢之間「學」即「𡥉」，其義則該為「教」兼「效」；如《說文》云：「教，上所施，下所效也」(《說文解字注》，頁127右上)；又《釋名》云：「教，效也，下所法效也」(〔東漢〕劉熙撰；〔清〕畢沅疏證；〔清〕王先謙補：《釋名疏證補》[北京：中華書局，2008]，頁123)。

流。至於此《詩》傳統轉變因果關係的推測，我們可參考德國古埃及學者 Jan Assmann 研究古代文明從上古口傳儀式文化到古典文本詮釋文化的過程。於這方面 Assmann 曾對意義(Sinn)和文本體制的關係作出如下的定義：



Sinn bleibt nur durch Zirkulation lebendig. Die Riten sind eine Form der Zirkulation. Die Texte hingegen sind es von sich aus noch nicht, sondern nur insoweit, als sie ihrerseits zirkulieren. Wenn sie außer Gebrauch kommen, werden sie eher zu einem Grab als zu einem Gefäß des Sinns, und nur der Interpret kann mit den Künsten der Hermeneutik und des kommentars den Sinn wiederbeleben.¹³

「意義」的留存和更新需要憑藉一個流傳框架，儀式行為即是「意義」的流傳形式之一。但就文本體制而言，除非其在一個流傳脈絡當中，否則文本的（書寫）體制自身尚未提供意義的流傳條件。恰正相反，儀式文本不再被引述或授受時，該文本所構成的符號體系便從義之府轉變成為義之墳墓。既然如此，詮釋者唯有憑藉箋注方式，方能恢復該文本的意義。

先秦史傳記述春秋時代之稱《詩》事例恰正合乎 Assmann 所謂「儀式行為」的意義流傳形式。據《左傳》、《國語》的說法，《詩》三百篇在諸侯盟會、君臣宴饗等固定儀式場合的脈絡當中被引述，作為儀式交流的媒介。如此，賦詩之儀式行為保證《詩》三百之文不斷被重複引用。隨著《詩》文與各自的用《詩》脈絡產生新的場合性所知關係與含義，《詩》三百的「大義」也跟著更新，融入各個時代的「意義預期」(Sinnerwartung)。¹⁴

然在戰國晚期、秦漢之間發生的政治、思想與社會改變致使西周中晚期以來

¹³ Assmann (1999), p. 91；譯文皆為筆者自譯，另有特別標註其他譯者處除外。

¹⁴ 學者或懷疑上述《詩》的儀式性流傳方式不如經學文本詮釋，無法保證《詩》「本義」的流傳。然而我們在此不容忽略的是，經學釋經的目的亦不獨在考察經典原義。德國漢學家 Dieter Kuhn 研究傳統中國文化中「古」(antiquity)的概念，於這方面指出：「每個傳統社會跟其自己古代傳統的關係主要基於兩點：其一為「文化連續性」(謂在當代保留過去的形式和機構)；其二為「文化變遷」(謂把當代[的意識形態和機構]投射到古代的形式和機構之上)」([E]very epoch's relation to antiquity is characterized by at least two fundamental dimensions: on the one hand, cultural continuity [the preservation of the forms and functions of the past in the present]; and on the other, cultural modification [the projection of the present onto the forms and functions of the past])["Reflections on the Concept of Antiquity in Chinese Civilization," in: Dieter Kuhn / Helga Stahl (ed.), *Perceptions of antiquity in Chinese civilization* (Heidelberg: Edition Forum, 2008), p. 24/25]。

的華夏「文化意識」發生變動。就某些政治群體而言，固有的儀式常規已不合乎時勢的事件脈絡，如《墨子·公孟》云：

喪禮，君與父母、妻、後子死，三年喪服[……]。或以不喪之間，誦詩三百，弦詩三百，歌詩三百，舞詩三百。若用子之言，則君子何日以聽治？庶人何日以從事。¹⁵

另有禮儀學派覺悟到，隨著戰國晚期政治社會制度激烈的變遷，固有的文化形式容易失去儀式交流和制定人際關係的功能，如《荀子·正名》篇云：

異形離心交喻，異物名實玄紐，貴賤不明，同異不別；如是，則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。¹⁶

的確，在戰國晚期「諸子百家」的思想風氣當中，如《詩》、《書》等西周、春秋時代文化文本的運用或漸失傳，或產生新的詮釋取向而無限擴大。這一點反映在東漢班固《漢書·藝文志》如下的陳述裡：

昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖。故春秋分為五，詩分為四，易有數家之傳。戰國從衡，真偽分爭，諸子之言紛然殽亂。至秦患之，乃燔滅文章，以愚黔首。漢興，改秦之敗，大收篇籍，廣開獻書之路。¹⁷

意謂在戰國時代，春秋文化意義或失效或失傳，使得文化文本的接受取向產生歧義。於此不得已情況下，班固主張在戰國晚期之紛亂中遺失或遭改變的周代文化意義，仍保存於傳世文本的語義訊息當中，如此，學者便可經由文本的考索而尋求其義，使之重現於當下。在此上述 Assmann 的定義頗能說明兩漢經學所遭遇

¹⁵ 〔清〕孫詒讓撰：《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001），頁 456。

¹⁶ 〔清〕王先謙撰：《荀子集解》（北京：中華書局，2010），頁 415；本文以下引《荀子》，均徵引為同一版本。

¹⁷ 〔漢〕班固撰、〔唐〕顏師古注：《漢書》（臺北：鼎文書局，1976），頁 1701；本文以下引《漢書》，均徵引為同一版本。

的詮釋困難。承上所論，我們知道文本的符號結構本身無法保證意義的流傳。故，班《志》雖云《詩》三百「遭秦而全者，以其諷誦，不獨在竹帛故也」；¹⁸然其又云：

漢興，魯申公為詩訓故，而齊轅固、燕韓生皆為之傳。或取春秋，采雜說，咸非其本義。¹⁹

因此，若說《詩》存於兩漢，則需留意對當時詮釋者而言，《詩》之言語文本部分可能只等於一種意義模稜兩可的言語符號情況(a verbal sign-situation)。²⁰

另外，漢初或者所存《詩》、《書》等經典寫本仍然不能以為案頭之讀物。漢初經典的傳授大概還是以口授為主。可惜針對《詩》而言，現存秦漢的相關資料極為稀罕，在此只好借《尚書》於漢初被編訂的傳世軼事來說明我們的論點。²¹參考唐陸德明《經典釋文序錄》所載：

漢興，欲立《尚書》，無能通者，聞濟南伏生傳之，文帝欲徵，時年已九十餘，不能行，於是詔太常使掌故晁錯受焉。伏生失其本經，口誦二十九篇傳授。²²

顏師古《漢書注》引衛宏《古文尚書·序》云：

¹⁸ 《漢書》，頁 1708。

¹⁹ 同上。

²⁰ 意謂無象徵、表意作用的言語符號結構，參見 C. K. Ogden; I. A. Richards, *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1966, Tenth Edition), p. 223/224。

²¹ 此方面有于淑娟從《韓詩外傳》的敘述資訊探究漢初授《詩》的口頭性質。在此于氏藉以漢代畫像石講經圖補充其論點，其云：「由各地出土的漢代畫像石講經圖來看，經師面前都沒有講義，反而是弟子面前大都有學習所用的簡牘一類。依據漢畫像石中記錄的講經真實情狀，經師講經並沒有嚴格的文本限制，只是講授時大致有所依據，絕不是照本宣科(氏著：《韓詩外傳研究：漢代經學與文學關係透視》[上海：上海古籍出版社，2011]，頁 19)」；此提供讀者參考。

²² 〔唐〕陸德明撰，吳承仕疏證：《經典釋文序錄疏證》(北京：中華書局，2008)，頁 51；本文以下引《經典釋文序錄》，均徵引為同一版本

伏生老不能正言，言不可曉也，使其女傳言教錯。²³

張師素卿指出衛宏所謂「伏生老不能正言」，意謂伏生不能「雅言」。換言之，衛宏所述乃伏生，因其只能言方言，所以必請其女用雅言口授。²⁴然傳統學者也有以此為論漢初授經方式的出發點，譬如王先謙《漢書補注》解釋此處云：

劉台拱曰：「伏女傳言所謂受讀也」。漢初音讀訓詁學者以口相傳。「周田觀文王之德」讀為「厥亂勸寧王之德」，其一事也。鄭、賈受《周禮》讀；馬融受《漢書》讀，東京猶然。馬、鄭後就經為注，口傳絕矣。²⁵

晚清、民國初經學語音學者吳承仕重新討論之曰：

衛弘稱使其女傳言教錯者，蓋漢師授經，簡策雖存，而句讀音義必須口授，所謂授讀者是也。²⁶

此對於經傳詮釋時代以前文化文本之體制意味著甚麼？在口頭傳統和寫本傳統之間，意義的流傳條件如何？透過上述數條資料，我們能夠推測，口授時被溝通的音韻資訊，大概每次都重新構成《詩》、《書》等文化文本之言詞與言語訊息。相對的，於經文傳授的過程當中，簡策寫本之用該比較偏向於音讀助記符號的作用。²⁷等到漢以後，「就經為注」之傳授逐漸取代音義的口授，同時「就經為注」之法才使得經文的書寫文本變成西方古典語文學(philology)所謂「文本」。就古典

²³ 《漢書》，頁 3603。

²⁴ 張師素卿於 2013 年 9 月 13 日書給筆者的意見。

²⁵ 〔清〕王先謙撰：《漢書補注》（北京：中華書局，2006），頁 1518 右下。

²⁶ 《經典釋文序錄疏證》，頁 52；Martin Kern 在此方面指出漢中興以前：「《五經》等經典書籍的正義，不指經典的言語文本本身，亦不指該經典的某某書寫版本，且指口頭傳授脈絡中產生的經典意義」(The authoritative version of a canonical work was not the canon as such, and not the canon in any particular written form, but the canon as it was embedded, explained, and disseminated in oral instruction [(2003), p. 51])；這一點反映在《漢書·儒林傳》的記述中，譬如參見：「及高皇帝誅項籍，引兵圍魯，魯中諸儒尚講誦習禮，弦歌之音不絕，豈非聖人遺化好學之國哉？於是諸儒始得修其經學，講習大射鄉飲之禮」(頁 3592)。

²⁷ 譬如在戰國秦漢出土文獻中重複出現的《詩》句間異文頗多，其語音訊息卻大致一樣。由此能夠推測戰國秦漢之寫本錄經，部分乃借用文字記錄其音韻藉購，詳見本文第二章、第二節。

語文學而言，「文本」(textus)是針對於「注疏」(commentarius)而成的概念。²⁸此乃類似於中國經學「經傳」之概念，如清人章學誠云：

六經不言經，三傳不言傳，猶人各有我而不容我其我也。依經而有傳，對人而有我，是經傳人我之名，起於勢之不得已，而非其質本爾也。²⁹

班《志》所謂「詩，經二十八卷，魯、齊、韓三家」，此蓋章氏之意也。³⁰換言之，「詩」之所以為「經」，乃相對於魯、齊、韓三家將「詩」之言語符號當作詮釋對象視之。

那麼，戰國秦漢簡帛中保留的文字，在口頭傳統和寫本傳統的過渡時期間，尚未完全合乎語文學之「文本」或經學之「經」的定義；則我們進一步要問，口傳中《詩》、《書》之文究竟應該屬於何種文本體制？對此，筆者想要提出的是，現今在傳統語文學、經學等書寫脈絡之外，已有另一種較廣泛的「文本」概念。如現代語言學最基本的「文本」定義乃「被恢復或被重現的言語訊息」(wiederaufgenommene Mitteilung)。³¹在此定義中，重點不在於言語訊息的儲存(如書寫或口頭記住)，而在於言語訊息的恢復和溝通過程。換言之，我們可說口授、朗誦等言語訊息的重現行為本身，構成漢以前《詩》、《書》文本體制重要的一面。Jan Assmann 在此方面指出：文本形式的物質條件，是指其言辭或書寫文字面貌，不外是一組言語符號，這組言語符號「每需要經過引用或授受被恢復成為現實文本」(Es sind [...] Ensembles sprachlicher Zeichen, die erst im Akt wiederaufnehmenden Rückgriffs immer wieder zu Texten gemacht werden müssen)。

²⁸ 參見 Assmann (2000), p. 124；有意思的是，正是在漢代「就經為注」的詮釋法興起之時，《五經》書寫文本才開始受人矚目。西漢末、東漢初劉向父子《七略》之出現，以及《漢書》比《史記》多了一篇《藝文志》足以顯示出這一點。

²⁹ [清]章學誠撰、葉瑛校注：《文史通義校注》(臺北：頂淵文化，2002)，頁 93。

³⁰ 《漢書》，頁 1707/1708。

³¹ 這個定義是德國語言學者 Konrad Ehlich 提出的，詳見 Ehlich, „Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung,” in: Assmann / Hardmeier (1998), p. 24-43。

³² 此尤其符合口傳文本的體制。

上述「文本」定義，正回應先秦稱《詩》活動中《詩》的文本特徵：「詩雖舊貌，而其義維新」。「其義維新」之「義」是指《詩》文的言語信息被重現時對當下的情境、稱引者與聽受者所產生的「場合性意義」(significance)。³³筆者認為於口頭傳統儀式連續性(ritual continuity)的脈絡中，³⁴其能產生場合性效力，乃文化文本被創作、引用與傳授的主要原因。當然，漢以後「就經為注」的文本詮釋也算是一種文本恢復與重現的方式，差別在於詮釋者和讀者(或聽受者)對其所解釋的文獻(literary data)原意(meaning)已認識不足。因此詮釋者不先解釋該文獻的基本言語資料便無法使該文本的任何一種場合性意義達到溝通的效果。

然而，誠如余英時曾指出 meaning 和 significance 在傳統經學經典疏解中常常是分不開的。³⁵兩漢以來，博士經生往往把一時之詮釋意含，投射到經學所謂「經本義」上。這一點自然導致漢唐的《五經》詮釋取向，逐漸融入後人對《五經》文獻的認識，如今本《毛詩》的書寫文本，其字詞選擇多反映《傳》與《箋》的語義詮釋即是一例。

綜合上文所述，兩漢《詩》文本詮釋之出現或許恰正呼應《詩》儀式流傳的衰微與消失。用《詩》與釋《詩》傳統於現存先秦文獻中既有所交集，然文本詮釋的訓詁與注疏活動始終反映該文本與時勢的意義預期產生隔閡之情境。另一方面，我們推測每一先秦稱詩事例本身不外乎為《詩》文的一種恢復與重現行為(wiederaufnehmender Rückgriff)。誠如經學文本詮釋與傳授一樣，稱詩之儀式行為亦足以使《詩》三百之文與大義世世流傳。況且就目前所知，先秦傳世與出土文獻中《詩》之出現，無不屬於稱詩類的文例。故就現有資料證據而言，稱詩當可謂春秋戰國時代《詩》的重要流傳形式與接受脈絡，這是本文的研究假設。

³² Assmann (2000), S.147。

³³ 「significance」是 E. D. Hirsch 針對於「meaning」所區分的文本詮釋範疇，詳見氏著：Validity in Interpretation (New Haven: Yale University Press, 1967)。

³⁴ 「儀式連續性」(ritual continuity)是 Martin Kern 基於 Jan Assmann 所謂「儀式連貫性」(Rituelle Kohärenz)發展出的文化人類學概念，見 Assmann (1999), pp. 87-103；Kern, "Ritual, Text and the Formation of the Canon," in: T'oung Pao Vol. 87, Fasc. 1/3 (2001)。

³⁵ 見余英時：《猶記風吹水上鱗》(臺北：東大圖書公司，1991)，頁 165/166。



第二節 研究目的與研究方法

舉凡文化文本，其所以被稱引與傳授，皆有一個具體的社會作用可尋。就先秦《詩》傳統而言，稱詩活動的不同社會、儀式功能，前人已探究地頗為周全。³⁶本文乃意圖透過先秦口頭稱詩事例的接受情境，探究《詩》在儀式交流中所發揮的言語作用。研究重點在於分析《詩》文被口頭引述時，其言語訊息與結構如何影響到稱詩活動的事件脈絡，以及反過來探究稱詩活動的具體條件如何融入《詩》文故有的言語形式。本文此一計畫意圖發展張師素卿於其《左傳稱詩研究》中針對稱詩「斷章取義」特徵所提出的重要研究成果，其云：

賦詩逕以詩句為溝通的辭令，其意義直接與事件背景、當時情勢契合，所以說其配合「事境」。至於引詩則是以發揮己說為主，截取詩的一部分——一句、二句或多句，嵌合在自己的言辭之中，取義但求融為己說[...]³⁷

張氏的論述重點在於說明稱詩中《詩》句的意義取向該不獨由《詩》三百文本詮釋所指定，用《詩》中詩旨且多反映各別稱詩脈絡的場合性條件及用《詩》者的意義預期。

就引詩而言，張氏之說法兼符合口頭及書寫引詩事例，兩者便無法截然區分。故引詩文例似乎不足以專門探究先秦《詩》口頭性質的特徵。本文研究範圍因此主要侷限於《左》、《國》史傳所記述的賦詩軼事。³⁸不同於文獻中較常見的引詩事例，史傳所述先秦賦詩行為每形成一種口頭儀式交流的情況。在此特殊狀況之

³⁶ 此舉朱自清：《詩言志辨》，收入氏著：《朱自清古典文學論文集》（臺北：學海出版社，1982），頁 183-217；及張素卿(1991)為代表。

³⁷ 張素卿(1991)，頁 159。

³⁸ 至於先秦「賦詩」概念的各種含義，張師素卿以做周全的討論，參見(1991)，頁 51-109；亦見 Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany, NY: State University of New York Press, 1999), p. 156/166。

下，《詩》文、賦詩場合、賦詩者與受賦者的角色共同構成用《詩》事例的非文本性接受脈絡。賦詩軼事當中賦詩者與受賦者之間的對話情境，方使今之學者從現存書面資料仍能夠略窺先秦口頭用《詩》的接受程序。張氏曾就賦詩活動中《詩》文的運用特徵達到下列的總結：

賦詩所攝取的文句融入賦詩活動之中，與當時情境連繫了起來，雖然和原詩對映的關係仍有脈絡可尋，但此時詩義已經有了新的變化，這個變化因情境需要而起，因而也需要從賦詩的背景原由、雙方的關係、當時的情勢以及人物的心理等幾方面去探索。³⁹

基於張氏此一重要的發現，筆者意圖探究《詩》文融入賦詩活動所產生的具體言語程序，以及反過來尋思此賦詩言語程序是否也反映《詩》三百原有的文本特徵。有意思的是，賦詩中《詩》文同時體現兩種性質，誠如張氏所指出，賦詩活動中被攝取的《詩》句「一方面是古典的一部分，一方面更是賦者達意喻志的辭令」。

⁴⁰同樣就引詩而言張氏亦云：

引詩之詩義主要是配合論者的言辭，所以說是配合「語境」。詩句攝入新的「語境」之後，暫時與原篇章若即若離——它當然還是具有出自義府或古典的特殊意味，與尋常直抒之語不同；但同時也由說者賦予新的意義，以便和新的「語境」融和無間。⁴¹

既然我們說現存先秦《詩》傳世文例不外乎稱詩事例，那麼筆者好奇的是，稱詩中《詩》文言語訊息的雙關性質是否也部分反映《詩》三百原有的文本體制？從這個暫且的假設出發，筆者於本文第二章首先意圖探討在早期《詩》接受史中是否有相關觀念可尋。其次我們要基於張氏「詩雖舊貌，而其義為新」的說法，論《詩》三百流傳中，尤其是在口傳的條件之下，究竟哪一些部分是固定不變的。

³⁹ 張素卿(1991)，頁 107。

⁴⁰ 同上，頁 106。

⁴¹ 同上，頁 159。

這個問題可綜稱為先秦《詩》的底本問題。於此方面本文將略談戰國秦漢出土文物《詩》文獻資料中的音近和同音異文現象，以及引《詩》事例的成語性質。

筆者暫且認為《詩》三百所謂「舊貌」主要乃其言語和音韻結構。其義則隨著《詩》三百流傳脈絡當下的情勢而每產生新的場合性含義支配著傳授者對《詩》義的理解、運用或詮釋取向。故於本文第三章我們要重新考慮傳統經學所謂《詩》本義或《詩》原義的概念。漢以後經學主張《詩》本義或《詩》原義乃詩人作詩之義，然而《詩》三百篇該經多人屢次引述加以改造而逐漸成文。三百篇詩旨因此不宜侷限於單獨一個具體的表情達意情況。故筆者嘗試將《詩》「義」分成兩種詮釋範疇，一則：對《詩》三百篇文獻資料，如詞彙、成語、文法等因素的理解，以及二則：用《詩》、授《詩》與釋《詩》每次重新產生的場合性含義。基於這番考慮，筆者進而推測，稱《詩》之用可能部分反映《詩》三百原有的文本構想。本文這一段論述借用 I. A. Richards 和 C. K. Ogden 所提出語言陳述「表現感情」或「喚起態度」的作用(emotive function)，以及 Roman Jakobson「詩歌作用」(poetic function)的理論，來說明《詩》三百如何能具備其文本為舊貌，而其義為新的流傳特徵。Richards 與 Ogden 主張，凡是言語陳述不僅可被用來溝通一個語義訊息。尤其在詩歌韻文當中，一個言語陳述的語義訊息亦可被用來喚起態度或引起聽受者的感情反應。在此言語陳述的語義訊息附屬於陳述者所預期的表情達意效果。⁴²Jakobson「詩歌作用」的理論則足以說明同一個詩歌訊息之所以可被重複引用，與各自的引用脈絡產生暫時的場合性所指關係：「詩歌作用」致使詩歌之音節和章句間產生相等關係，如韻律與對句法。故詩歌之言辭所以形成言語陳述，不獨靠章句中詞彙次序所產生的語義訊息。詞彙次序的安排更被韻律、對句法等言語形式因素所指定。⁴³這一點一方面有助於保證詩歌訊息之言語結構在口傳的條件之下能夠流傳地相當穩定。另一方面詩歌訊息的語義所指對象在相

⁴² 詳見 Ogden; Richards (1966), pp. 123-126/147-159/223-242。

⁴³ 詳見 Roman Jakobson, "Linguistics and poetics," in: Thomas Sebeok (ed.), *Style in Language* (Cambridge / Mass.: MIT Press, 1960), pp. 350-377；亦見 Vincent B. Leitch et al. (Ed.), *The Norton Anthology of Theory and Criticism* (New York: Norton, 2001, second edition), pp. 1141-1152。

當程度上可謂模稜兩可。筆者認為此乃允許《詩》句能夠融為稱《詩》者的言辭，產生新的場合性意義。

然而據《左傳》、《國語》所記述賦詩軼事的情境來判斷，可知稱詩的儀式規定頗為嚴格。在史傳作者的眼光裡，賦詩言志絕非偶然的表情達意方式。《詩》三百不同章句多符合一定的場合與儀式條件。何人在何種情況之下該引用哪一段《詩》文；受賦者該以哪一段《詩》文回覆多指定賦詩情境的發展。故於本文第四章我們要回到開頭所提本文的研究目的，即探討《詩》文被口頭引述時，其言語訊息與結構如何影響到稱詩活動的事件脈絡，及稱詩活動的具體條件如何融入《詩》文固有的言語形式。張氏針對這一點又指出：

全篇詩句其實也是暫時脫離了原有的詩旨、詩境，轉而融入賦詩情境之中——詩中人物移擬為賦詩場合中的人物，詩中事件也被抽象化以使用來喻指當前具體的情事。⁴⁴

張氏這個說法切合情理難以否定。然筆者想要換個角度再做探究，亦即假設賦詩場合中的人物及賦詩情境融入《詩》文所提供的動作模式。當然針對詩歌語義訊息而言賦詩之用等於詩中語義訊息在相當程度上被抽象化。然而用《詩》者及《左》、《國》史傳作者對《詩》三百篇語義訊息的理解或許已經包含這一層抽象化。⁴⁵本文乃推測賦詩者透過詩歌訊息的聲明重建訊息中的儀式脈絡，受賦者透過答覆或其他接受反應使之形成為當下賦詩情境的儀式框架。此乃語言學家 Wade T. Wheelock 所謂「儀式語言」的特徵。⁴⁶從「儀式語言」的角度，我們能夠假設賦詩場合中的人物藉以人所共知的儀式文本，為各自的政治、禮儀場合創造一個適

⁴⁴ 張素卿(1991)，頁 108/109。

⁴⁵ 所謂的「抽象化」乃針對《詩》中專有名詞指示作用在稱詩之下產生的轉換而言當然是正確的。然《詩》文跟稱詩脈絡所產生的具體所指關係與其說為詩旨的抽象化不如說是詩歌訊息「能指」一種可能性的實現(將詩歌訊息分為「能指」與「所指」兩種層次來說明《詩》三百詩歌訊息如何融入不同稱詩脈絡乃張師素卿建議筆者採取的方式)。至於稱詩之下《詩》文中專有名詞的性質詳見本文頁 56 以及下幾頁。

⁴⁶ 詳見 Wade T. Wheelock, "The Problem of Ritual Language: From Information to Situation," in: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 50, No. 1 (March 1982), pp. 49-71。

當的儀式脈絡。這一點是否就是稱《詩》活動的非文本性口頭效力？此乃本文意圖探究的問題。

本文研究主要依據的原始資料為今本《左傳》、《國語》及《論語》中有關春秋運用詩學及稱《詩》活動的記述。⁴⁷在此方面當然必須留意的是，以上三書嚴格來說並非春秋時代的第一手資料。三者皆是從戰國前期的角度來回顧春秋時代歷史於文化修辭之作，⁴⁸譬如錢鍾書指出：「《左傳》記言而實乃擬言、代言，謂是後世小說、院本中對話、賓白之椎輪草創，未據過也」。⁴⁹然而在春秋文獻不夠齊全的情況下，我們只好從現存戰國秦漢著作所反映對春秋時代賦詩儀式活動的理解入手。雖然傳世賦詩文例的情境皆附屬於各自出處文獻的敘述脈絡和修辭目標，⁵⁰但藉著敘述者對稱詩活動的描寫和意義預期，我們仍然可以了解時人對春秋以來稱詩使用詩學的理解。由此我們能夠間接地探究春秋時代稱詩的社會作用以及恢復口頭稱詩活動的一些原貌。⁵¹

⁴⁷ 本文所依據的底本為楊伯峻編著：《春秋左傳注》（北京：中華書局，2008）；徐元誥撰：《國語集解》（北京：中華書局，2002[修訂本]）；及程樹德撰：《論語集釋》（北京：中華書局，1990）。

⁴⁸ 至於《左傳》、《國語》、《論語》等先秦傳世文獻的成文及成書時期，學者的看法多不一致，相關研究著作亦為數眾多，此不詳列。於此方面本文主要參考 Michael Loewe (Ed.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide* (Berkeley: The Society for the Study of China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993)。於這本書中西學者收集對各種先秦兩漢文獻成文成書時代的學術意見，且為各著作的成文成書時期作出較為綜合的推測。據此筆者暫且假定《左傳》、《國語》約在公元前 450-300 年成文，《論語》則約在公元前 400-221 年間逐漸成文，詳見 Loewe (1993)，頁 67-71/263-264/313-315。

⁴⁹ 錢鍾書(2007a)，〈左傳正義·一〉，頁 273。

⁵⁰ 此方面可參考蔡瑩瑩：《敘事、徵引與論說——論〈左傳〉〈國語〉的典故運用》（國立臺灣大學文學學院中國文學研究所碩士論文，李隆獻教授指導，2013）。

⁵¹ 學者研究先秦口頭稱詩活動沒有第一手資料可參考，自不待言。我們所認識的先秦稱詩文化出自於戰國秦漢的敘事文獻。因故我們不容忽略的是，如今本《左傳》、《國語》等敘述文獻保留的稱詩意象並不是歷史記載的一種副產品。就戰國敘事文獻中稱詩情境而言，其扮演一個重要的修辭角色。Mark Edward Lewis 曾經指出：「《左傳》作者藉以歷史敘事的方式表達政治論點，因而敘述文中『稱詩』的含意不等於稱詩者之意志訊息，《左傳》作者敘述稱詩情境之意義反而在於標誌文中稱詩者人物角色的特徵」([T]he author(s) of the *Zuo zhuan* delivered their messages in the form of historical narratives, where the significance of the verse was not simply the message delivered by the speaker, but what the message and the ability to deliver it revealed about the participants)。因此 Lewis 進而推論：「置於敘事文的敘述脈絡當中，『稱詩』的角色便從儀式交流媒介變成文中稱詩者的標誌，用意在於支配讀者對文中人物的判斷」([T]he incorporation of poetry into larger narrative changed its role from communication between speaker and recipient into a sign about the speaker or recipient, a sign intended for the implicit reader)。可知我們研究春秋口頭詩傳統始終是信賴戰國秦漢敘述者的歷史想像和敘述意境。既然如此，只要我們釐清敘述者的用意，我們仍然能夠從戰國史傳敘事文中窺見春秋使用詩學的一些原貌，誠如 Lewis 又云：「稱詩情境作為敘事文中的標誌，必乃蘊含著詩歌的社會角色」(This use of verse as a sign or token assumed a theory about the social

由於篇幅限制，本文並不擬全面討論先秦史傳中「稱詩」的現象，這方面可參考的研究著作也已經相當豐富。⁵²筆者則藉舉例的方式，專就《詩》在先秦賦詩事例中所負擔的言語作用，以及針對先秦《詩》的文本體制作一些探討。以上為本文的研究設想與計畫。

uses and powers of poetry [Lewis (1999), p. 159]]。

⁵² 譬如參見楊向時：《左傳賦詩引詩考》（臺北：中華叢書編審委員會，1972）；夏鐵生：〈左傳國語引詩賦詩之比較研究〉，收入：《逢甲學報》第 13-15（1981-1982）；朱自清（1982），頁 183-217；張素卿（1991）；曾勤良：《左傳引詩賦詩之詩教研究》（臺北：文津，1994）；Steven Van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1991), pp. 25-68；以及 Lewis (1999), pp. 147-169。

第二章 先秦《詩》之形制與流傳概述



第一節 《詩經》編訂前的「詩」概念

人讀長短句時，了然於撲朔迷離之辨，而讀《三百篇》時，渾忘有揣度擬代之法(Prosopopeia)。

—錢鍾書⁵³

《詩》或《詩經》作為古代中國最早的詩歌集。以現存《詩》三百五篇內容而言，其「成文」時期大致在西周中晚期到春秋末期之間；而以「寫本」來說，目前學界並未發現漢代以前其他《詩》寫本，唯一傳世至今的《毛詩傳箋》版本，「成書」時間則不早於兩漢。換言之，目前所見兩周先秦《詩》之遺例，僅有史傳、諸子書中《詩》之稱引文例，⁵⁴因此《詩》在先秦時代之流傳與接受狀況，成為漢學界熱門的研究對象。⁵⁵尤其是在戰國晚期、秦漢寫本時代與經傳詮釋體出現以前，究竟何謂「詩」，其作用和流傳條件如何，仍然難以定義。學者一般從今文《尚書·堯典》所提供的定義說起，其文云：

帝曰：「夔，命汝典樂，教胄子，直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲；詩言志，歌永言，聲依永，律和聲，八音克諧，無相奪倫，神人以和」。⁵⁶

⁵³ 錢鍾書(2007a)，〈毛詩正義·二十二〉，頁150。

⁵⁴ 參見〔清〕阮元錄：《詩書古訓》(臺北：新文豐出版社，1984)；何志華、陳雄根編著：《先秦兩漢典籍引〈詩經〉資料彙編》(香港：香港中文大學，2004)；現存最早的《詩》寫本，乃西漢文帝十五年(公元前165年)入土的殘缺雙古堆阜陽漢簡《詩》，或謂之《阜詩》，詳見胡平生、韓自強編：《阜陽漢簡詩經研究》(上海：上海古籍出版社，1988)。

⁵⁵ 最近幾年出了以下三部研究著作尤其強調《詩》於經學以前的不同詮釋狀況與應用流傳條件：〔韓〕吳萬鐘：《從詩到經——毛詩解釋的淵源及其特色》(北京：中華書局，2001)；劉毓慶、郭萬金著；李蹊批點《從文學到經學——先秦兩漢詩經學史論》(上海：華東師範大學出版社，2009)；馬銀琴：《周秦時代詩的傳播史》(北京：社會科學文獻出版社，2011)。

⁵⁶ 〔清〕孫星衍撰《尚書今古文注疏》(北京：中華書局，2010)，頁69/70；本文以下引《尚書》，均徵引為同一版本。

此乃朱自清所謂中國詩論「開山的綱領」。⁵⁷廣泛而言之，「詩」相當於一種特殊表達形式；「志」，則是傳達誦詩者的意欲訊息：「詩所以言人之志意也」。⁵⁸不僅如此，「詩言志」也等於一種(假充)辭源學的定義，⁵⁹如《說文解字·言部》云：「詩，志也。从言寺聲」。⁶⁰換言之，「言志」可謂「詩」之本質。直到《毛詩·大序》總結戰國秦漢流傳對《詩》的接受取向，「詩」與「志」進而變成一體兩面：「詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩」。⁶¹此論點進一步強化、佐證了經學所主張《詩》三百篇的「言語訊息所指」與「假定作者作詩之意」密不可分的觀點：「詩言志」是也。然而，這個相當晚才出現的詮釋觀點，是否真的能反映《詩》三百歷來的定義與特性，其實頗令人懷疑。

《詩》三百篇之成文情境，自上述兩漢經學奠定詮釋系統以來，已難以考察。最近幾十年有學者認為，今本《詩經》諸篇應當是源於不同儀式行為脈絡的口頭程式作品(oral-formulaic compositions)。⁶²據此《詩》三百篇可能各自經過多人多次重複和改編，其言語文本才逐漸定型。當今較確切能斷言的是，若我們按經學家之說，將《詩》諸篇視為某作者的場合性訊息，我們便難以解釋先秦《詩》可以核實的文學接受史。既然現存先秦稱《詩》文例不外是引《詩》以為修辭、儀

⁵⁷ 朱自清(1982)，頁 190。

⁵⁸ 《詩譜序·正義》引〔東漢〕鄭玄〈堯典〉註，見〔唐〕孔穎達編撰：《毛詩正義》，收入〔清〕阮元校勘：《十三經注疏·毛詩正義》(臺北：藝文印書館，影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，1955)，頁 4 右下；本文以下引《毛詩》、《毛序》、《毛詩傳箋》以及《毛詩正義》，均徵引為同一版本，以下簡稱《毛詩正義》；就「詩言志」中「志」詞的定義請詳參閻一多：《神話與詩》，收入氏著；朱自清等編：《閻一多全集》(臺北：里仁書局，1993)，甲集，頁 180-189；朱自清(1982)，頁 193-202；以及 Van Zoeren (1991)，pp. 52-79。

⁵⁹ 參見 Stephen Owen, *Readings in Chinese Literary Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), p. 27。

⁶⁰ 《說文解字注》，頁 90 右下。

⁶¹ 《毛詩·大序》之言，見《毛詩正義》，頁 13 右上。

⁶² 最早提出這樣的觀點該是 Marcel Granet, *Fêtes et Chansons Anciennes de la Chine* (Paris: Albin Michel, [1919] rééditions 1982)；之後王靖獻借用 Milman Parry 和 Albert Lord 的口頭程式理論 (Parry-Lord Theory[參見 Albert B. Lord, *The Singer of Tales* (New York: Atheneum, 1978), pp. 3-138]) 指出《詩》的口頭程式特徵，見 C. H. Wang (王靖獻), *The Bell and the Drum: Shih Ching as Formulaic Poetry in an Oral Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1974)；有關此方面最新的概念總結見 Joseph R. Allen, "A Literary History of the Shi jing," postface to Arthur Waley (trans.); Joseph R. Allen (Ed./Trans.), *The Book of Songs: The Ancient Chinese Classic of Poetry* (New York: Grove Press, 1996 [2012 reprint]), pp. 336-383；專就《詩》文的儀式行為脈絡參見 Martin Kern, "Shi Jing as Performance Texts: A Case Study of 'Chu Ci' (Thorny Caltrop)," in: *Early China*, Vol. 25 (2000), pp. 49-111。

式論述使用之事例，那麼我們可推知，作者與作詩之意，應該非先秦《詩》流傳授受的重點；誠如羅根澤《中國文學批評史》云：「春秋士大夫的賦詩，是藉以表達賦詩人自己的情意或對人的情意，並不是要體察作詩人的情意」，此乃顧詒剛所謂春秋戰國「用詩」的流傳概念。⁶³

的確，如朱自清指出：「『詩言志』這句話也許從『詩以言志』那句話來」，⁶⁴後者見於戰國中期(約公元前 300 年)成文的《左傳》。⁶⁵「詩以言志」在此總括《左傳》中所謂「賦詩」之用，其整段云：

鄭伯享趙孟于垂隴，子展、伯有、子西、子產、子大叔、二子石從。趙孟曰：「七子從君，以寵武也。請皆賦，以卒君貺，武亦以觀七子之志。」子展賦〈草蟲〉。趙孟曰：「善哉，民之主也！抑武也，不足以當之。」伯有賦〈鶉之賁賁〉。趙孟曰：「床第之言不踰閭，況在野乎？非使人之所得聞也。」子西賦〈黍苗〉之四章。趙孟曰：「寡君在，武何能焉？」子產賦〈隰桑〉。趙孟曰：「武請受其卒章。」子大叔賦〈野有蔓草〉。趙孟曰：「吾子之惠也。」印段賦〈蟋蟀〉。趙孟曰：「善哉，保家之主也！吾有望矣。」公孫段賦〈桑扈〉。趙孟曰：「『匪交匪敖』，福將焉往？若保是言也，欲辭福祿，得乎？」卒享，文子告叔向曰：「伯有將為戮矣。詩以言志，志誣其上而公怨之，以為賓榮，其能久乎？」⁶⁶

上段乃《詩》文本接受史現存最早的論述之一。此段成文當時，《詩》之言語文本顯然已經按照今本的篇名普遍流傳。⁶⁷在此《左傳》敘述展現出《詩》被引用

⁶³ 羅根澤：《中國文學批評史》(臺北：學海出版社，1980)，頁 39；至於先秦「用詩」的概念，參見顧詒剛：〈周代人的用詩〉，收入氏主編：《古史辨》(上海：上海古籍出版社，1982)，第三冊下編頁 320-345。

⁶⁴ 朱自清(1982)，頁 193。

⁶⁵ 有關《左傳》的成文時間問題，相關研究著作為數眾多，此不詳列，本文主要參考：Anne Cheng (程艾藍)，「Ch'un ch'iu 春秋, Kung yang 公羊, Ku liang 穀梁 and Tso chuan 左傳」, in: Loewe (Ed.) (1993), pp. 67-76；以及 David Schaberg, 「Orality and the Origins of the Zuozhuan and Guoyu」, in: idem, *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography* (Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2001), pp. 315-324；本文對《左傳》成文時間的假定從 Schaberg 的推論。

⁶⁶ 《左傳·襄公二十七年》，見楊伯峻編著：《春秋左傳注》(北京：中華書局，2008)，頁 1135；本文以下引《左傳》，均徵引為同一版本。

⁶⁷ 必須留意的是，這裡所謂「篇名」，意義不當如現代詩集或文集中之篇名視之。《詩》三百之篇名多乃詩篇首句中兩個字。筆者認為《左傳》賦詩文例均不錄詩文，因而標該詩篇首句兩個到四個字以便使受讀者曉得所賦之《詩》文段落。相對的，《左傳》引詩文例皆錄《詩》的相關詞句，卻大多不標詩名，比較張素卿(1991)，附錄一、二。因此很有可能《左傳》作者創造賦詩之

作為外交慣用語的情境。文中七子賦詩以完成鄭伯對趙孟施行的禮遇，賦詩之喻旨對象乃七子對趙孟的尊敬與政治評價。相對的，文中趙孟接受七子賦詩，以其身為晉國正卿以及從鄭晉國際關係的觀點，理解、評斷七子所表達的政治意向。於此接受脈絡之下，賦詩場合、誦詩者與聽收者所賦予詩言辭的暫時性所指，方為賦詩行為產生意義的關鍵性因素；《詩》之言語文本，反而僅是提供誦詩者與聽收者一種共同禮儀慣用語。因此從賦詩、引詩的角度視之，《詩》中之言語信息變成可被重複引用的「無實指之假充陳述」(non-referential pseudo-statements [I. A. Richards])或者「貌似語言動作」(quasi-speechacts [Richard Ohmann])。⁶⁸

然而魏晉以來，注家卻多照《毛詩傳箋》之《詩》說解釋先秦稱《詩》之情境，欲使其融入《毛詩》的詮釋體系。譬如唐孔穎達《春秋左傳正義》為上述「詩以言志」句作義疏，即引《毛詩·大序》云：「在心為志，發言為詩。詩所以言人之志意也」。⁶⁹蓋因如此，「詩以言志」的概念於後世中國經學史和文學批評史中向來和「詩言志」普遍被相提並論。因而常被忽略的是，「詩以言志」意義蘊含與較晚出「詩言志」之義其實不盡相同。⁷⁰前者多了一個「以」字更改「詩」字的性質：「詩以言志」，同上述羅氏之意，調藉「詩」以言「志」也。在此，《詩》有傳世歷史之言辭與韻律模式作為誦詩者儀式交流的媒介；於個別的接受脈絡之下，詩歌訊息暫且喻指引誦者和聽收者的場合性意義預期。⁷¹這種詩意所指模稜兩可的情況，不僅是詩歌體的界定性徵之一，⁷²亦是史傳諸子書稱《詩》意境的

情景之所以標篇名，只是為了配合寫本媒體的條件。在《左傳》口授的脈絡之下，應該是詩文被朗誦取代了寫本中所記錄的篇名。

⁶⁸ 概念引從錢鍾書(2007a)，〈毛詩正義·二十六〉，頁167/168。

⁶⁹ 〔唐〕孔穎達編撰：《春秋左傳正義》，收入〔清〕阮元校勘：《十三經注疏·春秋左傳正義》(臺北：藝文印書館，影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，1955)，卷三十八，頁十三上；本文以下引《春秋左傳》〔晉〕杜預《注》以及《春秋左傳正義》，均徵引為同一版本。

⁷⁰ 屈萬里考察《尚書·堯典》篇中多種說法與文本特性「[...]皆戰國以來之習慣。可知本篇之著成，最早亦不能前於戰國之世」(氏註譯：《尚書今註今譯》[臺北：臺灣商務印書館，1969]，頁3；陳夢家甚至認為《尚書·堯典》之文多反映秦制的意識形態，參閱氏著：《尚書通論》(北京：中華書局，2005)，頁132-142，以及頁342-348；亦見Edward L. Shaughnessy, "Shang Shu 尚書 (Shu ching 書經)," in: Loewe (1993), pp. 376-389。

⁷¹ 相關論述參見張素卿(1991)，頁95-109。

⁷² 參見Jakobson, in: Sebeok (ed.) (1960), pp. 350-377；尤其見頁370/371以及詳見本文第二章第二節。

必備條件。正因為如此，史傳、諸子書中，無論是歌奏、賦誦還是斷章以為言辭使用，同一首詩往往在多種交流情況之下可被重複引用。

總上所論，《詩》三百於秦漢以前，既然作為可重覆引述的禮儀交流慣用語，作者與作詩的問題，可說全非用《詩》者的論述重點。這一點也反映在《詩》之言語內容方面，《詩》之文義多牽涉到西周春秋禮制常識：周得天下傳說、禮遇和政治模範以及祭祀用語等是也。《詩》之言語內容因此不獨限於《詩》三百篇而已，譬如今本《毛詩》，尤其是〈雅〉、〈頌〉之什，其與今文《尚書·周書》的文本間關係密切，二者又往往襲用兩周彝器銘文中常見的儀式論述及成語。⁷³此在《毛詩》體制當中或許不甚明顯，但於《左傳》、《國語》等先秦文獻中保留的引《詩》事例更展現出單獨《詩》句的成語特徵。如「無念爾祖，聿脩厥德」（《毛詩·文王》）；「朋友攸攝，攝以威儀」（《毛詩·既醉》）；「有覺德行，四國順之」（《毛詩·抑》）⁷⁴等《詩》句見於《左傳》言辭紀錄之中等於完整的語言單位(linguistic units)，不需與全詩脈絡連起來解釋。⁷⁵《詩》中某些成語甚至被收入西漢同義、百科辭典，《爾雅》的〈釋訓〉條裡，譬如：「子子孫孫，引無極也」；「如切如磋，道學也」；「如琢如磨，自脩也」；「有客宿宿，言再宿也」；「其虛其徐，威儀容止也」等。⁷⁶

有意思的是，誠如賦詩時的詩歌訊息一樣，凡是成語、諺語需要一個應用所指脈絡才能產生具體溝通意義。西漢三家《詩》唯一留存的《韓詩外傳》恰正反映此接受條件。不同於東漢《毛詩》經傳體系，今本《韓詩外傳》十卷取錄戰國秦漢文引《詩》脈絡的典範軼事藉以明《詩》之用。⁷⁷因而我們能夠推測，尤其

⁷³ 以往學者多認為是兩周青銅器銘文引用《詩》三百之言，最近陳致有力反駁之，他指出兩者同用的成語和語詞都是當時宗教活動中常用語詞，詳見陳致：〈從《周頌》與金文中成語的運用來看古歌詩之用韻及四言體的形成〉，收入：氏主編：《跨學科視野下的詩經研究》（上海：上海古籍出版社，2010a），頁 17-59。

⁷⁴ 《毛詩正義》，頁 537 右上/605 右下/645 右上。

⁷⁵ 相關論述參見張素卿(1991)，頁 152-159。

⁷⁶ 見〔晉〕郭璞注；〔宋〕邢昺疏：《爾雅注疏》（上海：上海古籍出版社，2010），頁 173-207；本文以下引《爾雅》，均徵引為同一版本；筆者從余嘉錫的說法，認為《爾雅》乃西漢之作，詳見〔清〕余嘉錫著：《四庫提要辨證》（北京：中華書局，2007），頁 86-95；上列成語之出處為《毛詩》〈楚茨〉、〈淇奥〉、〈有客〉及〈北風〉。

⁷⁷ 參見于淑娟（2011），頁 15-35。

是在兩漢以前，作者和作詩情境的觀念尚未形成一個重要文本詮釋範疇時，⁷⁸其稱引修辭作用該為《詩》流傳授受的一個關鍵性因素：「詩以言志」是也。

那麼回答以上的提問，筆者認為兩漢經傳詮釋時代以前，「詩」本為禮義、政治交流脈絡之下被引述的儀式論述模式(patterns of ritual discourse)，也正是史遷〈孔子世家〉所謂「可施於禮義」者也。「孔子」刪詩之說，學者考訂為無稽之傳說，但從其普遍被引用，確實可知《詩》在未有《五經》經傳體制之前已成為有傳世歷史的「文化文本」。⁷⁹其流傳形式和傳授目標，卻與後世經學傳《詩》習慣似乎有些不同。譬如《漢書·義文志》云：「漢興，魯申公為詩訓故，而齊轅固、燕韓生皆為之傳。或取春秋，采雜說，咸非其本義。與不得已，魯最為近之」。⁸⁰此可謂因《詩》而傳《詩》，用意在於明《詩》之義而傳授之。相對的，反映春秋政治文化的《論語·子路》篇則云：「誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為」。⁸¹此謂因《詩》之用而傳《詩》，重點在於明其修辭作用，以便傳授引詩與賦詩的文化技術。後者明顯反映先秦史傳用《詩》的特徵。

基於上文提出的假定，本文意圖探究先秦《詩》口頭接受事例中《詩》之言語作用和文本體制。既然我們研究的為《詩》之口頭言語作用，但此仍然牽涉到不少與《詩》書寫底本有關的問題。下節將就此提出一些想法。

⁷⁸ 至於《孟子·萬章》篇論「說《詩》」者應當考「詩人」之「志」，此算比較早的例外，詳見本文第 39 頁至第 42 頁。

⁷⁹ 本文襲用 Martin Kern 所配製「有傳世歷史文本」的定義，其云：「『有傳世歷史文本』等於長期世世相傳的文本。此類文本的存在不限於單獨一個具體時空地點，其作用不如目錄、行政令書、卜辭等場合性文獻侷限於單獨一種目的」([By] "text with a transmission history," [...] I refer to texts that were not confined to a single, geographically, chronologically, and functionally specific purpose – an inventory slip, an administrative order, a divination record, and so on – but were transmitted and received over time. [Kern, "Methodological Reflections on the Analysis of Textual Variants and the Modes of Manuscript Production in Early China," in: *Journal of East Asian Archeology* 4, 1-4 (2002), p.145/146])。

⁸⁰ 《漢書》，頁 1708。

⁸¹ 《論語集釋》，頁 900。

第二節 研究先秦「用詩」事例的底本問題



學者研究先秦《詩》時經常遭遇底本不明的困惑。如史傳賦詩文例，均不記錄文中賦詩者所引述的《詩》句，研究者應何從求之？在此情況下，學者只好參照現存《毛詩》經文的相關段落。但以《毛詩》為底本研究先秦《詩》之事例，實則牽涉到一些必須留意的問題，例如探討上述「子西賦〈黍苗〉之四章」之處，今本《毛詩·黍苗》第四章，「肅肅謝功，召伯營之。烈烈征師，召伯成之」，⁸²是否合乎《左傳》作者暗指的底本，實際上是無法確認的。我們往往只能從文中受賦者的答覆得到線索。

另外，雖然今本先秦書籍中引《詩》文例，大多合乎《毛詩》經文中的相關詞句，但此是否就意味著二者可相提並論，則並不一定。古代漢語語音學者 William Baxter 在此方面指出：「今本《詩經》之文可謂融入漢代書寫體系的周代文本，況且今本《詩經》措辭和文字面貌直到東漢末年才接近固定」(The *Shijing* as we now have it is a Zhou text in Han clothing. [...] Both the text itself and the script in which it is written evolved until more or less standardized in late Han dynasty)。⁸³那麼，在何種條件之下，我們才能以《毛詩》經文為底本研究先秦用《詩》之事例？

近幾十年來，漢學界獲得了這方面一些新的證據：1993 年在湖北省荊門市郭店一號楚墓出土了一批戰國中晚期的竹簡，其中包含若干被引用的《詩》句。⁸⁴隔年，上海博物館於香港古董市場購買了另一批被盜掘的戰國晚期楚國竹簡(考古學者推測其出土地點該與郭店楚墓為同一帶)，總共一千二百餘支。其中有三

⁸² 《毛詩正義》，頁 514 左下。

⁸³ William H. Baxter, "Zhou and Han Phonology in the *Shijing*," in: William G. Boltz / Michael C. Shapiro (Ed.), *Studies in the Historical Phonology of Asian Languages* (Seattle: University of Washington, 1991), p. 30；以及 William H. Baxter, *A Handbook of Old Chinese Phonology* (Berlin: Mouton de Gruyter, 1992), p. 343.

⁸⁴ 其分為今學者取名叫作〈緇衣〉與〈五行〉兩篇，見荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》(北京：文物出版社，1998)，頁 129-137/頁 149-154；〈緇衣〉篇乃今本《禮記》所收入的〈緇衣〉篇另一種措辭少為不同的寫本事例，郭店〈五行〉篇亦見於馬王堆漢墓帛書《老子》甲本。

組引用《詩》及論《詩》之寫本文例。⁸⁵除此之外還有早在 1973 年出土的馬王堆漢墓帛書《老子》甲本中的引《詩》文例和在 1977 年於皖北阜陽城郊雙古堆所出土的西漢《阜詩》殘缺寫本可與《毛詩》以及其他傳世《詩》文例對照。⁸⁶以上四組出土文獻的書寫文字面貌不僅與今本《毛詩》不同，甚且格格不入。與今本《毛詩》經文相較之下，相同詞句中出現的異文出入占 26% 至 45% 的比例。⁸⁷由此可推測，戰國秦漢時《詩》之書寫文本可能尚未固定。相對的，今本《左傳》、《國語》等先秦書籍中引《詩》之文與《毛詩》相較之下無明顯異文現象可尋，不免啓人疑惑。在此必須留意的是，諸先秦書籍，皆經過早期口授口傳以及漢以後寫本時代的抄寫傳世階段。約從南宋印刷時期開始，古代中國傳世文本的文字面貌才穩定流傳至今。此外針對《詩》而言，歷代注家為先秦引《詩》文例作義疏，約從西晉以來多拿《毛詩傳箋》的說法為標準，使得先秦用《詩》之情境融入《毛詩》的詮釋體系。在這幾百年的授受過程當中，傳世引《詩》文例的書寫字辭選擇概漸漸依照《毛詩傳箋》逐漸被統一。⁸⁸但參照現今出土《詩》文例中，異文屢見不鮮的情形，則可猜想先秦傳世文獻中《詩》的書寫情況，在傳授之初，何嘗不可能與此類似？那麼《毛詩傳箋》究竟到何種程度，在甚麼層面上可作為我們的研究底本？便是值得我們思索的議題。

除了書寫方面的差異之外，《毛詩傳箋》的字形語義訓詁資料又與毛、鄭等注家的經義觀念密不可分，⁸⁹歷代《毛詩》註解因而不能隨便襲用來解釋其他文獻用《詩》之含義。然而確實有一方面《毛詩》經文可與出土文例相提並論：歷

⁸⁵ 其為今學者所謂〈孔子詩論〉、〈絳衣〉與〈民之父母〉三篇，參看馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書·一》（上海：上海古籍出版社，2001），頁 121-200；以及馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書·二》（上海：上海古籍出版社，2002），頁 151-180；上博〈絳衣〉亦是今本《禮記·緇衣》一種措辭少為不同的寫本事例，另外兩篇則於古代中國傳世書籍中無相等文例可尋。

⁸⁶ 就馬王堆漢墓帛書〈五行〉篇參見龐樸：《竹帛〈五行〉篇校注及研究》（臺北：萬卷樓，2000）。

⁸⁷ Martin Kern, "The Odes in Excavated Manuscripts," in: Martin Kern (Ed.), *Text and Ritual in Early China* (Seattle: University of Washington Press, 2005), p. 156; 亦見 Kern, (2002) ; 亦參見于蔭：《金石簡帛詩經研究》（北京：北京大學出版社，2004）；以及程燕：《詩經異文輯考》（合肥：安徽大學出版社，2010）。

⁸⁸ 詳見張素卿(1991)，頁 216-231 的相關論述。

⁸⁹ 參閱張寶三：《字義訓詁與經典詮釋之關係》，收入葉國良編：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》（臺北：臺灣大學出版中心，2008），頁 135-158。

代《詩》異文現象從先秦兩漢語音系來看，其實大多是屬於同一諧聲組的異體字 (graphic variants)，⁹⁰如「朋」、「𠂔」、「𠂔」或「𠂔」、「𠂔」、「𠂔」。另有同一個字出現不同寫法的現象，如「好」和「𠂔」、「又」和「有」或「惠」和「德」，以及字形、語義範疇互無相干的同音字或音近字異文現象，如「飛」、「蜚」、「罪」和「非」。⁹¹據 Martin Kern 的統計，現存戰國秦漢《詩》異文當中只有 10% 是沒有語音關係的，其餘 90% 的異文現象大致可由諧音關係解釋為通假或假借現象。⁹²我們由此能夠推測，現存《詩》異文大概不全是抄寫誤解導致的異文現象，而可能是在早期寫本時代，書寫文字多被假借用來標示讀音。現存《詩》寫本文例，或許並非照他寫本為底本而成文的抄本，而是各自基於口授轉成寫本的《詩》書寫文例。書者遭逢某個語辭寫法尚未固定的情況，便按音同音近的關係而選擇其書寫文字。本文緒論引吳承仕云：「蓋漢師授經，簡策雖存，而句讀音義必須口授」，戰國秦漢出土文獻中《詩》音近異文普遍出現，或許恰正反映吳氏的推測。漢儒校訂《詩經》書寫文本的時候，大概仍然主要以語音推之。如因語音變化而某某慣用書寫文字已不合乎《詩》文的傳世語音訊息，博士經生則以兩漢音系，借他字模擬《詩》之古音訊息以為音注；《鄭箋》屢注某字「讀如」、「讀若」某某等足以為證。⁹³

⁹⁰ 有關諧聲組的定義參見 William G. Boltz, *The Origin and the Early Development of the Chinese Writing System* (New Haven: American Oriental Society, 1994), pp. 90-101。

⁹¹ 參見 Kern (2005), pp. 3-49 passim；這個發現也合乎漢以後，如唐代敦煌《詩》寫本中的異文現象，譬如見姜亮夫：《敦煌本毛詩傳箋校錄》，收入氏著：《姜亮夫全集·十三》（昆明：雲南人民出版社，2002），頁 44-130。

⁹² 本文認為「假借」和「通假」調借某字的語音資訊來記錄某一個寫法尚未固定的語詞。以往學者有分辨「本有其字」和「本無其字」的假借，如王引之云：「至於經典古字，聲近而通，則有不限於無字之假借者，往往本字現存，而古本則不用本字，而用同聲之字。學者改本字讀之，則恰然理順；依借字解之，則以文害辭」（〔清〕王引之著：《經義述聞》[臺北：台灣商務印書館，1979]，頁 1269）；此乃誤解假借的性質，早在南宋時代，鄭樵已指出：「學者之患，在於識有義之義，而不識無義之義。假借者，無義之義也。假借者，本非己有，因他所授，故於己為無義」（〔宋〕鄭樵撰；王樹民點校：《通志二十略》[北京：中華書局，2009]，〈六書略〉，頁 319）。因此本文所用「假借」或「通假」的概念皆從詹鄞鑫提出的定義：「[...]『假借』與『通假』都是借字記音的現象，這跟所記的詞是否有本字毫不相干[...]更多的被視為『通假』的現象，其實在當時是本無其字的假借，所謂本字包括見於《說文》中的本字往往是後來才產生的」（氏著：《漢字說略》[臺北：洪葉文化，1994]，頁 280/281）。

⁹³ 比較段玉裁曰：「凡言讀若者，皆擬其音也。[...]讀若亦言讀如」（《說文解字注》，頁 6 右下）；至於鄭玄《毛詩》音注，參見 W. South Coblin, *A Handbook of Eastern Han Sound Glosses* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1983), pp. 9-13/pp. 198-219。

據上所述，今本《毛詩》至少在韻律等語音形式方面，可作為我們的研究底本。但另一方面，尤其是經常被引用的《詩》句，其書寫面貌似乎並不穩定，寫法往往與今本《毛詩》不盡相同。那麼我們該如何看待此現象？文字書寫作為語音兼語詞的記錄法，其用則不必兩者並重。例如卜辭、行政令書等場合性文本在保存或傳達言語訊息的過程當中向來依靠書寫文字記錄辭彙資訊的能力。但就背熟的傳世文化文本而言，文字書寫記錄之用其實比較象一種語音形式的助記符號。⁹⁴因此，某《詩》篇或《詩》句流傳地越普遍，其書寫形式在其流傳程序當中變得越來越不重要。譬如有些引《詩》異文甚至出現在同一篇本身亦有傳世歷史的文本的不同書寫文例當中。如上述《毛詩·既醉》「朋友攸攝，攝以威儀」句，同樣出現於今本《禮記·緇衣》篇。然〈郭店·緇衣〉篇卻作「俚友貞戾，戾呂懷義」；〈上博·絺衣〉篇則作「翌奢貞囡，囡呂威義」。⁹⁵又如上文〈大雅·抑〉句，《毛詩》作「有覺德行、四國順之」；〈郭店·緇衣〉篇作「又朶(*)惠行，四方忍之」；〈上博·絺衣〉篇作「又共惠行、四或川之」，及今本《禮記·緇衣》篇作

⁹⁴ Martin Kern 基於 Jan Assmann 的分析指出：「就書寫文本而言，我們可以分辨兩種：其一乃場合性書寫文本，其二乃直接或間接牽涉到往事而因此屬於文化記憶類之文本。前者一般僅存單獨一個書寫事例，倘使此一書寫事例遺失，該文本便跟著失傳。後者反而不一定有書寫事例存在，或者其可以有數種書寫和口述事例並存流傳，但該文本超越其所有暫時性書寫或口述事例化。這一點可說明古代書寫習慣的重要因素之一：預期當作普遍流傳的(文化)文本被儀式專家所背熟，然如卜辭、經濟文獻、法令和行政令書等場合性文獻，其傳達和留存反而需依靠文字書寫的技術。」([We can] distinguish between narrowly occasional writings and those texts that implicitly or explicitly relate to the past and are thus part of the cultural memory. The former are defined by their singular, individual written form; as soon as the writing disappears, the text disappears with it. The latter, by contrast, may or may not exist in writing, or may exist in numerous written or oral forms at the same time. As a text it transcends each of its particular written instantiations. This illuminates an important aspect in the ancient practice of writing. Not the text to be transmitted, which was anyway memorized by its respective specialists, but the pragmatic and occasional text [divinatory, economic, legal, administrative, and so on] depended most on the technology of writing[Kern (2002), p.147/148])；因此早期文化文本的接受程序牽涉到 Paul Saenger 所解釋的音標讀寫能力(phonetic literacy)。他分辨出兩種文化人類學的讀寫能力範疇：「音標讀寫能力是指基於音節的分辨而誦讀一篇(已經熟悉的否則不能理解的)文章。這種音讀的方式與口頭記背之術密切相關。另一方面，語義解讀的能力(今所謂識字或讀寫能力)是指基於辭彙的分辨而閱讀並理解一篇(內容或不熟悉的)文章」(Phonetic literacy was the ability to decode texts syllable by syllable and to pronounce them orally. Such reading was closely related to oral rote memorization, [...] comprehension literacy was the ability to decode a written text silently, word by word, and to understand it fully in the very act of gazing upon it [Saenger, "Books of Hours and the Reading Habits of the Later Middle Ages," in: Roger Chartier (ed.); Lydia G. Crochane (trans.), *The Culture of Print* (Princeton, 1989), p. 142])；那麼筆者認為古代中國文化文本寫本的創造和運用是屬於音標讀寫的文化脈絡。

⁹⁵ 見程燕(2010)，頁 317/318。

「有桮德行，四國順之」。⁹⁶以上〈緇衣〉篇三種事例中引《詩》句的書寫面貌即使不一，但對當時誦讀者而言，這一點應該並非至關緊要。我們在此應當回顧上文已略提《詩》篇和《詩》句的成語性質，經學成立以來，注家多拿單獨文字看成《詩》文的主要表意單位，如《說文解字·序》云：「蓋文字者，經藝之本」。

⁹⁷但先秦漢初的寫本作者和誦讀者不一定如此，王國維指出《詩》所以難讀原因之一乃「古人頗用成語，其成語之意義與其中單語分別之意義[……]不同[……]。詩人所用皆當時成語，有相沿之意義」。⁹⁸《詩》三百之文即使不能全部列入成語之類，但至少經常被引述的《詩》句確實可謂一種成語。此外，德國詮釋學家 Hans-Georg Gadamer 指出：世界古代文明文學之形成，都由儀式性成語和固定文化主題被編入詩歌或史詩開始，《詩》(以及《書》)成語之用是其一例也。⁹⁹譬如西周中期以來青銅器銘文中常見之成語、嘏辭以及其他祭祀慣用語，作為《毛詩》中最古老的〈周頌〉以及〈大雅〉之什所襲用的一個重要言語模式。¹⁰⁰Gadamer 進而認為：「重複出現儀式性成語的性質，無疑的比其書寫文字(無論哪一種文字)的性質來的原始」(Ursprünglicher als die Identität der Schriftzeichen (in welcher Art von Schrift auch immer) ist ohne Frage die Identität solcher wiederkehrender Formeln)。¹⁰¹換言之，古代文化文本中常用成語寫法不一致的現象不一定影響到其用法和言語訊息。同一個成語不同文例之間出現的異文現象，應該不會影響古

⁹⁶ 同上，頁 324/325。

⁹⁷ 《說文解字注》，頁 763 左下；在此必須留意的是，傳統中國經學和詞源學往往不分文字和語詞兩個範疇。因此在傳統經學的脈絡之下，字義(或謂之字形所反映的語義資訊)往往等於語詞之義。但誠如裘錫圭指出：「文字是語言的符號。作為語言的符號的文字，跟文字本身所使用的符號是不同層次上的東西」(裘錫圭著；許綏輝校訂：《文字學該要》[臺北：萬卷樓，1995]，頁 13)。

⁹⁸ 王國維：《與友人論詩書中成語書》，收入氏著：《觀堂集林》(臺北：河洛圖書出版社，1975)，頁 75；其實不僅成語如此，鄭樵最早據華語和梵語的比較指出：「華有二合之音，無二合之字。梵有二合、三合、四合之音，亦有其字。華書為琴譜有之，蓋琴尚音，一音難可一字該，必合數字之體，以取數音之文」(《通志二十略》，〈六書略〉，頁 350/351)；除了成語之外，古代漢語尚有其他情況兩個文字或兩個文字以上記錄單獨一個語詞的現象，如見《爾雅·卷第四·釋訓第三》的記錄；又參見周法高有關古代漢語「重疊」(reduplication)、「附加語」(affixes)及「複詞」(compound words)之研究，收入氏著：《中國古代語法：構詞篇》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1961)，頁 97-446。

⁹⁹ 參閱 Gadamer (1998), S.11-13；至於《詩》中重複出現的言語程式見 Wang (1974), pp. 129-137。

¹⁰⁰ 詳見陳致(2010a)，頁 17-59。

¹⁰¹ Gadamer (1998), S.12.

代誦讀者對該成語的認知。何況就《詩》、《書》、兩周金文常用成語而言，其措辭法也往往出現變化。譬如《禮記·緇衣》篇以「有梏德行，四國順之」當作一個言語單位，《毛詩·抑》第二章卻以「無競維人，四方其訓之。有覺德行，四國順之」當作一個言語單位；《毛詩·烈文》則作：「無競維人，四方其訓之。不顯維德，百辟其刑之」。另外上博〈孔子詩論〉又將《毛詩·烈文》上述四句其一和其三合為一語，作「刺文曰：乍競隹人，不曷隹惠」。¹⁰²可知諸如此類成語經常無法從單獨一個事例把握其當時的應用含義。譬如上述《毛詩·抑》「無競維人，四方其訓之」二句，《毛傳》照該詩句書寫資訊作訓詁云：「訓，教」；鄭玄《箋》亦云：「得賢人則天下教化於其俗」。¹⁰³然而就《毛詩·烈文》「無競維人，四方其訓之」¹⁰⁴同兩句而言，《毛傳》以為：「訓，道也」；鄭玄《箋》卻云：「得賢人則國家彊矣。故天下諸侯順其所為也」，¹⁰⁵鄭釋訓字為順。又《左傳·哀公二十六年》引〈烈文〉云：「詩曰：『無競惟人，四方其順之。』若得其人，四方以為主，而國於何有」。¹⁰⁶這裡《詩》引文訓亦作順，《左傳》敘述文云「若得其人，四方以為主」，亦從順義。據此馬瑞辰認為「是訓即順之證。《毛詩》作訓，特與下『四國順之』變文，以為韻耳」。¹⁰⁷《詩》中成語經常無法從單獨一個事例得其意義，此是之謂也。王國維在這方面又指出：

唐宋之成語，吾得由漢魏六朝人書解之。漢魏之成語，吾得由周秦人書解之。至於詩書，則書更無古於是者。其成語之數數見者，得比較之而求其相沿之意義，否則不能贊一辭。¹⁰⁸

今已有馬瑞辰、林義光、于省吾、黃淬伯、姜昆武、陳致等人從《詩》、《書》、兩周傳世文獻以及兩周金文之文本間關係解釋《詩》中成語之義供給後世學者參

¹⁰² 〈孔子詩論·簡6〉，見馬承源(2001)，頁133。

¹⁰³ 《毛詩正義》，頁645右上/左上。

¹⁰⁴ 同上，頁712右上。

¹⁰⁵ 同上，頁712右上。

¹⁰⁶ 《春秋左傳注》，頁1732。

¹⁰⁷ 〔清〕馬瑞辰著；陳金生點校：《毛詩傳箋通釋》（北京：中華書局，1989），頁947。

¹⁰⁸ 王國維(1975)，頁75。

考。¹⁰⁹總之，我們即使在不得已情況下需以《毛詩》為底本研究先秦用《詩》之事例，但不少《詩》句和成語其實可由兩周文獻的文本間關係另外去解釋。不過更重要的是，我們發現跟先秦《詩》寫本的文字面貌比起來，先秦《詩》的音韻結構可謂相當穩定。這一點應足以使我們更多留意《詩》文音韻結構於稱詩活動中所扮演的言語角色。就此請詳本文第三章及第四章。

以上談及先秦《詩》三百的底本問題，我們最後還是需要留意，《詩》起初並非讀物，誠如 Martin Kern 指出，在先秦用《詩》的流傳形式之下，「一首詩的意義不獨出於詩文的語彙和措辭，三百篇之詩意反而在每次的接受過程當中重新產生」(the ultimate meaning of a song is generated not just by its own words but only in the process of its reception)。¹¹⁰因此就本文的研究取向而言，除了理會詩文的語彙和措辭之外，我們更需要注意到現存先秦《詩》接受事例所展現出的「應用詩學」(implied poetics)資訊，如上述《左傳·襄公二十七年》趙孟答覆鄭國七子賦詩的資訊是也。誠如兩漢文本詮釋興起以來，史書經籍志不再單獨列《詩》，且稱其為《魯詩》、《齊詩》、《韓詩》與《毛詩》，將《詩》文及其個別的詮釋傳統視為一體，我們反過來也可以說：在先秦時代《詩》總指「用詩」，即《詩》文與其接受脈絡的整體而言。

綜上所述，我們就先秦《詩》研究提出的條件和假定，可謂限制今本《詩》書寫文本以及於此密切相關的文本詮釋傳統對先秦《詩》研究的重要性。我們發現先秦《詩》的音韻結構相對於其書寫面貌而言顯然比較穩定。此與我們上述強

¹⁰⁹ 參閱《毛詩傳箋通釋》；林義光：《詩經通解》（上海：中西書局，2012）；于省吾：《雙劍謠詩經新證》（北京：中華書局，2009a）；于省吾：《澤螺居詩經新證》（北京：中華書局，2009b）；于省吾：《雙劍謠吉金文選》（北京：中華書局，2009c）；黃淬伯：《詩經覈詁》（北京：中華書局，2012）；姜昆武：《詩書成詞考試》（濟南：齊魯書社，1989）；陳致：〈古金文學與《詩經》文本研究〉，收入：榮悅強、梁秉賦主編：《經學的多元脈絡——文獻、動機、義理、社群》（臺北：臺灣學生書局，2008），頁 289-332；陳致（2010a），頁 17-59；及陳致：〈“不吳不敖”與“不侃不忒”：《詩經》與金文中成語零釋〉，收入：南京大學古典文獻研究所主編：《古典文獻研究》（第十三輯）（南京：鳳凰出版社，2010b），頁 4-19；在此方面亦參見劉龍勳編：《一九七七年以來新出彝銘與詩經相關詞彙便檢〈一〉》（臺北：大安出版社，2001）。

¹¹⁰ Martin Kern, “Early Chinese Poetics in the Light of Recently Excavated Manuscripts,” in: Olga Lomová (Ed.), *Recarving the Dragon: Understanding Chinese Poetics* (Prague: The Karolinum Press, 2003), p. 57.

調先秦《詩》傳統中「用詩」接受脈絡的角色，以及《詩》可被重複引述的性質，可以引導我們以下的提問：我們若將先秦《詩》認定為華夏貴族儀式行為中使用的言語模式和應用文化文本，那麼其文本作用如何？其音韻體系又如何參與稱詩中《詩》的文本體制和表現效力？又傳統經學對先秦《詩》以及對先秦《詩》接受史以往所作的推定，哪一些值得重新考慮？

第三章 先秦「運用詩學」(poetics of use)的條件



文字有聲，詩得之為調為律；文字有義，詩得之以侔
色揣稱者，為象為藻，以寫心宣志，為意為情。

—錢鍾書¹¹¹

第一節 研究焦點的調整

筆者於本章意圖將詩歌訊息分成兩個方面來談，一是其能指體系；另一則是其運用效力，即被實現的詩歌訊息，以此來說明先秦「運用詩學」的條件。此一分法恰正呼應「詩以言志」之意。據上所述，《左傳》「詩以言志」句，比《堯典》之「詩言志」句，更能說明先秦《詩》的傳授和應用情況。然而一般《中國文學批評史》言《詩》接受史皆以《堯典》「詩言志」句為出發點。筆者認為戰國晚期形成的「詩言志」概念之所以成為中國詩論「開山的綱領」，乃因戰國秦漢之間，《詩》從應用文本，逐步轉變成有待詮釋解說的經典讀物；從支配貴族人際關係的文化文本，轉變成為先王和先民遺留下來華夏文化的歷史證詞與模範。因而今本《詩經》編輯者與詮釋者，勢必要推定其作者與成文事件脈絡，以便賦予實指。博士經生利用歷史想像，推定詩三百篇的作詩脈絡，認定詩歌訊息乃歷史事件所引發詩人的情性反應；如《毛詩·大序》云：「以一國之事繫一人之本，謂之風。言天下之事，形四方之風，謂之雅」，是也。¹¹²至於《詩》三百的編輯與傳世情況，兩漢史書假設「孔子」於春秋末，基於漢儒「詩教」、「政教」之思想範疇而刪訂今本《詩經》三百五篇。¹¹³班《志》與《漢書·儒林傳》進而推定

¹¹¹ 錢鍾書(2007b)，頁 110。

¹¹² 《毛詩正義》，頁 18 右上。

¹¹³ 參見《漢書·意文志》：「孔子純取周詩，上采殷，下取魯，凡三百五篇」(頁 1708)；又東漢《白虎通》云：「孔子居周之末世，王道陵遲，禮樂廢壞，強陵弱，眾暴寡，天子不敢誅，方伯不敢伐。閔道德之不行，故周流應聘，冀行其聖德。自衛反魯，自知不用，故追定《五經》以行其道。故孔子曰：『《書》曰：「孝乎，惟孝，友于兄弟，施於有政。」是以為政也。』[...]《禮解》曰：『溫柔寬厚，《詩》教也；疏通知遠，《書》教也；廣博易良，《樂》教也；潔靜精微，《易》教也；恭儉莊敬，《禮》教也；屬詞比事，《春秋》教也。』」(〔清〕陳立撰；吳則虞點校：《白虎

《詩經》傳授史自孔子生前肇始，到戰國以後則漸衰：

昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖。故春秋分為五，詩分為四，易有數家之傳。戰國從衡，真偽分爭，諸子之言紛然殽亂。至秦患之，乃燔滅文章，以愚黔首。¹¹⁴



漢儒博士經生乃自以為繼承孔門傳《五經》，治「六藝」之業。¹¹⁵錢穆曾在這方面指出：

孔子以前，無所謂六經也。孔子之門，既無六經之學，諸弟子亦無分經相傳之事。自漢博士專經授受，而推以言先秦，於是曾思孟荀退處於百家，而孔子之學乃在六藝，而別有其傳統。¹¹⁶

可知經學所言先秦《詩》傳授史，多少形成於漢人歷史想像。其實在漢中興先後，《五經》，包括《詩》在內，其文本性質和接受趨向發生了極為大的變化。誠如屈萬里所指出：

孔子以隱喻或引申義說詩，往往斷章取義，春秋戰國以來說詩者多如此。漢以後遂有『詩教』之說，附會詩文，以合『教』義，二千年來，受其影響至大。¹¹⁷

通疏證》[北京：中華書局，1994]，頁 444/445-448)。

¹¹⁴ 《漢書·藝文志》，頁 1701。

¹¹⁵ 參見《漢書·武帝紀》贊云：「漢承百王之弊，高祖撥亂反正，文景務在養民，至于稽古禮文之事，猶多闕焉。孝武初立，卓然罷黜百家，表章六經」(《漢書》頁 212)；以及《漢書·景十三王》：「河間獻王德以孝景前二年立，修學好古，實事求是。從民得善書，必為好寫與之，留其真，加金帛賜以招之。繇是四方道術之人不遠千里，或有先祖舊書，多奉以奏 獻王者，故得書多，與漢朝等。是時，淮南王安亦好書，所招致率多浮辯。獻王所得書皆古文先秦舊書，周官、尚書、禮、禮記、孟子、老子之屬，皆經傳說記，七十子之徒所論。其學舉六藝，立毛氏詩、左氏春秋博士。修禮樂，被服儒術，造次必於儒者。山東諸儒者從而游」(同上，頁 2410)。

¹¹⁶ 錢穆：《先秦諸子繫年》(北京：商務印書館，2002)，頁 96；亦詳見氏著：《國學概論》(臺北：蘭臺出版社，2000b)，頁 1-25；及氏著：〈兩漢博士家法考〉，收入氏著：《兩漢經學今古文平議》(北京：商務印書館，2001)，頁 181-261。

¹¹⁷ 屈萬里：《詩經詮釋》(臺北：聯經，1983)，〈敘論〉，頁 21；亦見氏著：〈先秦說詩的風尚和漢儒以詩教說詩的迂曲〉，收入林慶彰主編：《詩經研究論集(一)》(臺北：臺灣學生書局，1983)，頁 387-411。

漢以來「詩教」概念對先秦《詩》史的探究影響極大。譬如上文所提「稱詩」與「釋詩」兩種接受觀點即大有不同，然在漢唐經學的詮釋脈絡之下兩者卻混淆不清，況且前者經常附屬於後者的詮釋條件和「意義預期」。筆者認為這一點乃古今先秦《詩》研究方面歧義特別多的一個主要原因。我們必須釐清：春秋戰國「稱詩」的口頭引用傳統，與兩漢至清末「釋詩」的文本詮釋傳統，兩者應有所不同。今之所以留存數種先秦「稱詩」文例，但卻沒有先秦《詩》書寫文本與注疏之作可尋，或許並不是偶然的事。我們在本文緒論已提到，就《詩》、《書》等儀式文化文本而言，其文本詮釋脈絡之形成部分應該呼應其儀式運用逐漸消失的情況。

因此，在本章以及下一章，我們將嘗試從先秦《詩》實際的表現中，分辨出一個春秋戰國運用詩學或「稱詩」詩學的大綱。既然先秦《詩》史等於一種儀式文本的應用傳統，那麼我們首先該問的是：《詩》在各種「稱詩」應用情境當中如何產生效力。上文我們引了張素卿云：「稱詩運用的主要特徵，可以『斷章取義』一言蔽之」；屈萬里亦云：「孔子以隱喻或引申義說詩，往往斷章取義」。以下筆者嘗試說明本文對「斷章取義」概念的理解。

「斷章取義」原本只稱「賦詩斷章」，其概念淵源於《左傳》敘述文本身，《左傳·襄公二十八年》云：「賦詩斷章，余取所求」。¹¹⁸此在譬喻中間接地言及「稱詩」詩學特徵之一。至於賦詩斷章者所求為何物，杜預《注》云：「譬如賦詩者取其一章而已」。¹¹⁹意謂賦詩斷章者從詩全篇中攝取一、二章以為賦。《左傳》確實有不少相關文例，如「荀林父[……]賦〈板〉之三章」、「子家賦〈載馳〉之四章。文子賦〈采芣〉之四章」、「令尹享趙孟，賦〈大明〉之首章。趙孟賦〈小宛〉之二章」等是也。¹²⁰杜預總結《左傳》賦詩斷章的情境與文本作用云：「古者禮會因古詩以見意，故言賦詩斷章也。其全稱詩篇者，多取首章之義」。¹²¹這裡「斷

¹¹⁸ 《春秋左傳注》，頁 1145。

¹¹⁹ 《春秋左傳正義》，頁 654 左上。

¹²⁰ 見《春秋左傳注》，頁 561、599、1207/1208。

¹²¹ 《春秋左傳正義》，頁 253 右上/左上。

章取義」的說法可謂第一次出現。杜預全稱詩篇者，多取其首章之言，本文存而不論，¹²²至於「斷章取義」之運用含義，學者的理解相當一致。此舉今人楊伯峻解釋云：「春秋外交常以賦詩表意，賦者與聽者各取所求，不顧本義，斷章取義也」。¹²³在此楊伯峻以及前後其他學者在中國早期《詩》學領域上建立了「用詩斷章取義」——「詩本義」的對立範疇。這個脈絡方面的對立多少支配著歷代學者對早期《詩》史的探究。但先秦稱詩者是否已分辨用詩之義和一種廣泛流傳的詩本義或作詩原意則不免啟人疑惑。筆者認為經學「斷章取義」概念背後的假設類似如 William K. Wimsatt 和 Monroe C. Beardsley 於五十年代指出文學批評者經常犯「感受謬見」(the Affective Fallacy)之誤。「『感受謬見』是指批評者將詩歌本質與詩歌所產生的效力混淆不清」(The Affective Fallacy is a confusion between the poem and its results[what it is and what it does])。¹²⁴譬如班固以來，傳統中國經學以及現代漢學往往以「詩歌」(詩歌是什麼[what it is])與「詩歌運用效力」(詩歌在作什麼[what it does])相提並論。此舉清皮錫瑞《經學通論》指說《詩》之難處為例：

詩[……]其所以難明者，詩本諷諭，非同質言。前人既不質言，後人何從推測。就詩而論，有作詩之意，有賦詩之意。[……]詩有正義，有旁義，有斷章取義。以旁義為正義則誤，以斷章取義為本義尤誤。是其義雖並出於古，亦宜審擇，難盡遵從。此詩之難明者一也。¹²⁵

此可代表傳統經學對釋《詩》問題保持的詮釋態度。皮氏以為《詩》必有「本義」(what it is)，即假設《詩》之作者有一意圖表達的意義訊息，且應當作為詮釋者釋《詩》的基本線索。他提出釋《詩》最大的困難乃歷代用《詩》事例賦予《詩》多種場合性旁義，所以何為正義，何為旁義今已難明。筆者卻認為就《詩》三百

¹²² 至於前人的討論可詳見《春秋左傳正義》，頁 253 左上；張素卿(1991)，頁 100/101。

¹²³ 《春秋左傳注》，頁 1146。

¹²⁴ William K. Wimsatt; Monroe C. Beardsley "The Affective Fallacy," in: Wimsatt, *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry* (Lexington, KY: University Press of Kentucky, 1989), p. 21.

¹²⁵ 〔清〕皮錫瑞著：《經學通論》(北京：中華書局，2008)，卷二，頁 1。

之成文與早期傳授史而言，分辨本義、正義與旁義不僅是多餘的，甚且可能使人誤解「詩」真正的性質與原有的口頭儀式作用。

另一方面，從「稱詩」傳統的角度視之，其產生場合性意義(皮氏所謂旁義、斷章取義)乃「詩」之運用效力(what it does)。皮氏所謂「本義」即「作詩之意」，嚴格來說也是一時用詩之場合性意義而已。誠如明人章潢提出：「凡詩人之詠歌，非質言其事也，每託物表志，感物起興」。¹²⁶那麼一首詩初次被吟詠(即被創作)時所產生的場合性意義亦屬於用《詩》之效力。換言之，凡是「詩意」皆因《詩》接受史不同時代的意義預期，而產生詩之效力。至於漢以後學者將用《詩》效力的表現看成《詩》不同層次的文本屬性(what it is)，此不過呼應當時經學意識形態中《詩》的意象：「詩言志」是也。因此經學「本義」概念，也不能與現代語文學「原意」(meaning)範疇相提並論。當然，明瞭《詩》文本原意，自然是作為探究先秦「稱詩」傳統必備條件之一，但現代語文學的認定中，所謂文本原意，也未必即是指詩人創作時的意圖或動機(author's intention)，¹²⁷而專指文獻資料的原意而言，如參見余英時云：

經典之所以歷久而彌新正在其對於不同時代的讀者，甚至同一時代的不同讀者，有不同的啟示。但是這並不意味著經典的解釋完全沒有客觀性，可以興到亂說。「時代經驗」所啟示的「意義」是指 significance，而不是 meaning。後者是文獻所表達的原意；這是訓詁考證的客觀對象。¹²⁸

可知現代語文學所謂「原意」不外乎文獻資料提供的言語資訊，如字詞語義訊息、詞彙的運用法、措詞法與文法等文本層面(literary data)共同所構成的文義能指。其他言外之意，應統統列入接受史不同時代的意義預期，如余氏進而解釋：

¹²⁶ 收入方玉潤撰：《詩經原始》(臺北：藝文印書館，1981)，頁 146；亦參見《文心雕龍·比興》條所云：「興者，[...]起情者依微以擬議。[...]興則環譬以托諷。蓋隨時之義不一」(〔梁〕劉勰著；范文瀾注：《文心雕龍注》(北京：人民文學出版社，2011)，頁 601)。

¹²⁷ 以作者之意圖(無論其人可知與否)定義文本主旨，形式主義文學批評者以為「意圖謬誤」(Intentional fallacy)，此今已變成文學批評界所公認之事，詳見 Wimsatt; Beardsley "The Intentional Fallacy," in: Wimsatt (1989), p. 3.

¹²⁸ 余英時(1991)，頁 165/166。



Significance [...]近於中國經學傳統中所說的「微言大義」；它涵蘊著文獻原意和外在事物的關係。這個「外在事物」可以是一個人、一個時代，也可以是其他作品，總之，它不在文獻原意之內。¹²⁹

余氏這一段言詞，與上文所引張素卿「稱詩[...]以切合「事境」、「語境」為主」的定義正可互相闡發。「釋詩」雖然「以『詩』為主，訓義期於順通『詩境』」，¹³⁰但經學的「釋詩」目標在相當程度上亦為釋詩以切合詮釋者當下的社會文化脈絡。這裡反而是詮釋目標與詮釋的文化背景融入詩歌訊息本身。譬如漢人雖然自以為對《詩》認識與理解不足，所以「魯申公為詩訓故，而齊轅固、燕韓生皆為之傳。或取春秋，采雜說，咸非其本義」。然除了指文獻資料原意之外，班《志》所謂「本義」多少也包含漢儒對《詩》三百當下可能產生的社會文化作用(what it does)的意義預期，¹³¹誠如清朱一新云：「漢之視周猶今之視明耳。鄭君注經，每以漢制況周制，本朝掌故之學也。注體謹嚴，故所及者祇此，實則無事不可通」。¹³²黃俊傑總結其事云：

中國的經典詮釋者並非為詮釋經典而詮釋經典，他們是為淑世、經世、乃至救世而詮釋經典。在作為政治學的中國儒家詮釋傳統之中，「是甚麼」與「應如何」是如此深刻地合而為一，「事實判斷」(factual judgement)與「價值判斷」(value judgement)也通貫而為一體，「回顧性的」(retrospective)的儒家經典詮釋行動與「展望性的」(prospective)對未來的提案，也融合無間。¹³³

那麼不同於文本原意範疇，《詩》「本義」的經學概念，其實反映詮釋者意圖將一時之詮釋意含和此時對《詩》文的認識與理解連起來，以便賦予解釋權威的努力。

¹²⁹ 同上。

¹³⁰ 張素卿(1991)，摘要。

¹³¹ 譬如參見《漢書·藝文志》云：「書曰：『詩言志，歌詠言。』故哀樂之心感，而歌詠之聲發。誦其言調之詩，詠其聲調之哥。故古有采詩之官，王者所以觀風俗，知得失，自考正也」；據此，佔有釋詩權威者同時也有資格把握政權。此乃經學釋詩目標之一。

¹³² 〔清〕朱一新著，呂鴻儒、張長法點校：《無邪堂答問》(北京：中華書局，2002)，頁77。

¹³³ 黃俊傑：〈東亞儒學史研究的新視野：儒家詮釋傳統研究芻議〉，收入氏著：《東亞儒學史的新視野》(臺北：臺灣大學出版中心，2009)，頁17。

在此，先秦詩說中偶然出現「作者」與「作詩情境」的詮釋範疇開始扮演一個關鍵角色，如《毛詩·大序》云：「詩者，志之所之也，在心為志，發言為詩。情動於中而形於言」；¹³⁴又朱子《詩集傳·序》云：「詩者，人心之感物而形於言之餘也」。¹³⁵這裏「詩」等於作者內心活動的外在表現，詩意變成作詩情境的證詞。在其假設中，永久不變之義乃經學所謂「本義」。當然，從現代文學理論與批評的角度視之，諸如此類「詩緣情」說法純粹屬於經學意識形態而已，錢鍾書曾云：「情非文也。性情可以為詩，而非詩也。詩者、藝也。藝有規則禁忌，故曰『持』也。『持其情志』，可以為詩；而未必成詩」。¹³⁶連詩人的身分我們也不能納入「詩」的定義。不僅先秦文學接受史裡不曾有著作者的角色，甚且《詩》、《書》等古典應用儀式文本根本沒有著作者可尋。《詩》、《書》起初該被朝廷儀式專家由固定題材與專用言語模式所編輯。後出「傳」、「說」等注經著作裡，出現《詩》三百之詩人作者以及有關作詩情境的相關軼事，往往因接受史的詮釋需求才形成。關乎此，借用 Alexander Beecroft 之言：

Authorship is a property ascribed to a literary text. It reflects an attempt to ground and contextualize that text by assigning its composition and / or performance to a specific individual, real or hypothetical, and the narrative representation of that composition and / or performance constitutes a major category of evidence concerning authorship. ¹³⁷

「著作者」是詮釋者賦予文學作品的一個文本屬性。詮釋者把文學作品的創作或演出指定為一個具體人物所作，無論真有其人與否。藉此詮釋者賦予該文獻一個固定意義脈絡。此類有關創作或演出情境的軼事反過來作為後世學者考察著作者的主要依據之一。

今就《詩》接受史而言，「著作者」和「作詩之義」作為詮釋範疇，最早出現於

¹³⁴ 《毛詩正義》，頁 13 右上。

¹³⁵ 〔宋〕朱熹撰：《詩集傳》（臺北：華正書局，1996），頁 1。

¹³⁶ 錢鍾書：《談藝錄》（北京：三聯書店，2007b 增訂本），頁 107。

¹³⁷ Alexander Beecroft, *Authorship and Cultural Identity in Early Greece and China: Patterns of Literary Circulation* (New York: Cambridge University Press, 2010), p. 16。

《孟子》書〈萬章〉篇。然在《左傳》、《國語》、《論語》等戰國中晚期傳世文獻以及在戰國時代簡帛出土文物中則均無其事。¹³⁸從詩人、作詩之義看《詩》，其實於《說苑》、《春秋繁露》、《韓詩外傳》、《史記》等數種漢代著作才逐漸成為常例。

故，若說「稱詩運用的主要特徵，可以『斷章取義』一言蔽之」，必知「斷章取義」的概念晚出於經學對《詩》三百詩歌訊息的定義。就先秦史傳模擬春秋賦詩活動之情境而言，凡是有傳世歷史的詩歌訊息可謂等於一種可重複再現的詩歌經驗(repeatable literary experience)。¹³⁹《左》、《國》稱詩文例顯示出《詩》三百之特徵，蓋如清人勞孝輿推究：

風詩之變，多春秋間人所作。而列國名卿皆作賦才也。然作者不名，述者不作，何歟？蓋當時祇有詩，無詩人。古人所作，今人可援為己詩，彼人之詩，此人可賡為自作，期於「言志」而止。人無定詩，詩無定指，以故可名不名，不作而作也。¹⁴⁰

勞氏之言又呼應《春秋繁露》〈精華〉篇云：「所聞《詩》無違詁，[……]從變從義，而一以奉人」。¹⁴¹據此先秦「稱詩斷章」之用其實不外乎「假借古之『章句』以

¹³⁸ 極少有例外，譬如見《左傳·僖公二十四年》云：「召穆公思周德之不類，故糾合宗族于成周而作詩」，曰：『常棣之華，鄂不韡韡。凡今之人，莫如兄弟。』其四章曰：『兄弟鬩于牆，外禦其侮。』如是，則兄弟雖有小忿，不廢懿親」（《春秋左傳注》，頁423/424）；又《左傳·宣公十二年》云：「武王克商，作〈頌〉曰：『載戢干戈，載櫜弓矢。我求懿德，肆于時夏，允王保之。』又作〈武〉，其卒章曰：『耆定爾功。』其三曰：『鋪時繹思，我徂維求定。』其六曰：『綏萬邦，屢豐年。』夫武，禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和眾、豐財者也，故使子孫無忘其章」（《春秋左傳注》，頁744-764）；又《國語·周語下》云：「《周詩》有之曰：『天之所支，不可壞也。其所壞，亦不可支也。』昔武王克殷而作此詩也，以為飭歌，名之曰『支』，以遺後之人，使永監焉」（《國語集解》，頁130）。值得注意的是，上述諸例中之「作詩者」與漢以後經學所謂「詩人」有所不同。召穆公和武王首先代表具有權威執政者的原型人物，甚且史傳所舉之《詩》句皆可謂文中周人應尊重持續引用的政治儀式綱領：「使子孫無忘其章」、「遺後之人，使永監焉」是也。因此筆者認為史傳在此所謂「作詩者」之意與後世之「詩人」(poet)或「著作者」(author)意義不盡相同。前者與其說是詩人不如說是儀式或政策之開創者。

¹³⁹ 此為 Stephen Owen 的說法。

¹⁴⁰ 〔清〕勞孝輿撰：《春秋詩話》，收入《續修四庫全書》編纂委員會編：《續修四庫全書·一七零二·集部·詩文平類》（上海：上海古籍出版社，1990），頁5右下。

¹⁴¹ 〔清〕蘇輿撰：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992），頁95。

道今之『情物』，同作者之運化；初非徵援古語以證明今論，如學者之考信」。¹⁴²

《詩》為稱詩者所提供，主要乃其言語結構，請詳如下。



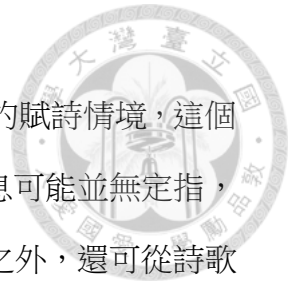
第二節 詩歌訊息的性質

春秋戰國所謂「稱詩」者，嚴格來說並非是從某一作詩或讀詩詮釋脈絡中，「曲解」或「脫離」出「別的意義」而將之作為典故使用。相反的，如張素卿於《左傳稱詩研究》推究：稱詩所攝取的文句融入稱詩活動之中，與當時情境連繫了起來，致使詩句每產生新的場合性意義和所指關係。這與我們在上文提出的研究假設頗為一致，但先秦稱詩之詩學運用如何產生效力及成效如何？仍有再加探討的空間。若我們意圖理解稱詩活動中，到底發生什麼言語程序，則關鍵應在於我們如何理解稱詩活動與詩歌情境間的互動關係。除了論證詩歌之言辭、章句融入稱詩活動的事境或語境，另外也必須探究稱詩活動脈絡是否也融入詩歌之情境？前人所以經常忽略稱詩活動的這一面向，或許應歸因於上述 Wimsatt 與 Beardsley 所謂詩歌批評的「感受謬見」。至於何謂詩歌的問題，大部分學者接受傳統經學將一首詩看成一個整體言語訊息的觀點；據此觀點，「稱詩斷章」乃意味著一種脫離上下文的假借使用(decontextualization)，即所謂經學觀點的「斷章取義」。又因詩歌被理解為個人作者或群體詩人發出的言語訊息，所以凡是整首被引用的詩歌，學者認為也是從一個原有的所指脈絡中脫離出來的詩歌訊息，如張素卿又指出：

全篇詩句其實也是暫時脫離了原有的詩旨、詩境，轉而融入賦詩情境之中——詩中人物移擬為賦詩場合中的人物，詩中事件也被抽象化以使用來喻指當前具體的情事。¹⁴³

¹⁴² 錢鍾書(2007a)，〈左傳正義·四六〉，頁 370。

¹⁴³ 張素卿(1991)，頁 108/109；亦見 Mark Edward Lewis 推論：「脫離了原有的詩指，《詩》三百



依據張氏所言詩中事件在賦詩活動中，被抽象化以便融入各自的賦詩情境，這個說法基本上是正確的。只是，筆者認為《詩》三百篇之言語訊息可能並無定指，那麼所謂的「抽象化」除了從「脫離了原有詩旨、詩境」解釋之外，還可從詩歌訊息的多元指向及「詩歌作用」來看詩之運用效力(what it does)是如何生成的。

俄羅斯形式主義語言學者 Roman Jakobson 曾經嘗試為「詩歌」作出一個最基本的定義。他認為凡是詩歌訊息，乃包含多種「言語作用」(包含指示作用[referential function]、表情作用[emotive / expressive function]和表意欲作用[conative function])的言語結構。¹⁴⁴不過其中還有一個作用或因素支配著詩歌言語結構的整體，Jakobson 謂之「詩歌作用」(poetic function)或「詩歌性」(poeticity)。簡單而言，「詩歌性」或「詩歌作用」致使詩歌之音節和章句間產生相等關係，如韻律與對句法。上述所謂指示、表情和表意欲之作用，其意義所指和含意皆在文外。換言之，作詩、用詩或釋詩所賦予詩文的接受脈絡，是作為這些言語作用成效的必備條件。「詩歌性」則是針對詩歌的言語訊息本身起作用的，其所指關係產生在語言符號和語言符號之間(The set [Einstellung] toward the MESSAGE as such, focus on the message for its own sake, is the POETIC function of language)。¹⁴⁵換言之，一般言語行為能指和所指之間的指示關係在詩歌韻文中移至能指與能指之間的關係。此乃致使詩文能指與能指之間的關係於相當程度上支配詩文的語義訊息。「詩歌作用」的理論我們詳細討論於本文第四章，在此僅舉《毛詩·湛露》首章為例，稍微說明「詩歌作用」與本章節論點的關係。《毛詩·湛露》其首章如下：

的運作基於其喚起感情的適當性」(Detached from their original sense, the odes function through their decontextualized emotional applicability [Lewis (1999), p. 160])。

¹⁴⁴ 詳見 Jakobson, in: Sebeok (1960), pp. 353-358。

¹⁴⁵ Jakobson, in: Sebeok (1960), p. 356.



湛湛露(la<râkh)斯，匪陽不晞(hii<hōi)。
厭厭夜(ja<jakh)飲，不醉無歸(kui<kwēi)。¹⁴⁶

關於此二句之詩旨，王靜芝《詩經通釋》曰：

以湛湛露斯起興，言露水盛多，非日不能曬乾。是一事必有一事之理也。故興起安然常夜之飲，則非醉不能歸也。¹⁴⁷

此乃表意欲或應酬性(phatic)之訊息。但只有在賦詩等酬酢脈絡之下，表意欲或應酬之作用才能發揮成效。然，「厭厭夜飲，不醉無歸」所以呼應「湛湛露斯，匪陽不晞」，則與文外是否另有所指脈絡無關。全章的韻律和對句法明顯地支配著二句的呼應關係，此為「詩歌作用」的具體表現。此二句言詞的語意訊息，附屬於詩歌作用創造或提供詩語言語符號間的相等循序(sequence)。故，Jakobson認為就詩歌文本的言語結構而言，「詩歌性」雖僅構成其中一部分，但這一部分支配著其餘諸言語因素以及指定該詩歌訊息整體的性質(For the most part poeticity is only a part of a complex structure, but a part that necessarily transforms the other elements and determines with them the nature of the whole)。¹⁴⁸既然我們說詩歌之言辭與章句融入了稱詩活動的脈絡，那麼「詩歌性」應當也跟著融入稱詩語境，支配著其中的言語程序。為了說明這個論點，我們先暫時將研究範圍縮小

¹⁴⁶ 《毛詩正義》，頁 350 左上；《詩》三百雖然兩周之作，今本《毛詩》經文卻反映兩漢的字辭選擇和語音。因此本文標出《詩》文韻腳的古音，兼提供上古音和東漢古音的音韻資訊；標音模式為：(東漢古音<上古音)。至於古代漢語上古音與中古音的擬測，筆者均從 Axel Schuessler, *Minimal Old Chinese and Later Han Chinese: A Companion to 'Grammata Serica Recensa'* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009)。Schuessler 這一本語音字典發展瑞典古漢語學者高本漢的古代漢語字典(Bernhard Karlgren, *Grammata Serica Recensa* [臺北：南天書局(重版)，1996])；基於高本漢的系統，Schuessler 歸納古代漢語著名學者，如李方桂、潘悟云、王力等人的古音擬測作出一個較為統一的古代漢語語音系統。不同於前人的古音研究，Schuessler 不僅分辨上古音與中古音，他另外也擬測古代漢語東漢古音的音韻資訊。因此本文標《毛詩》韻腳皆從 Schuessler 上古音與東漢古音的擬測。就《毛詩》韻腳的古音擬測，讀者亦可參見王力：《詩經韻讀》(北京：中國人民大學出版社，2012)；及 Baxter, (1992)。

¹⁴⁷ 王靜芝：《詩經通釋》(臺北縣新莊市：輔仁大學中國文學系，1968)，頁 365。

¹⁴⁸ Roman Jakobson, "What is Poetry?," in: idem; Krystyna Pomorska, Stephen Rudy (Ed.), *Language in Literature* (Cambridge, Ma: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987), p. 378。

到詩歌訊息的問題。在此我們要從《孟子》詩學理論入手，請看《孟子》〈萬章〉篇討論今本《毛詩·北山》之詩：

咸丘蒙曰：「舜之不臣堯，則吾既得聞命矣。《詩》云：『普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。』而舜既為天子矣，敢問瞽瞍之非臣，如何？」曰：「是詩也，非是之謂也；勞於王事，而不得養父母也。曰：『此莫非王事，我獨賢勞也。』說詩者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之。如以辭而已矣，《雲漢》之詩曰：『周餘黎民，靡有遺。』信斯言也，是周無遺民也」。¹⁴⁹

筆者認為「以文害辭」之「文」，意義類似如上述「詩歌性」或「詩歌作用」。參見東漢趙歧《注》云：「文，詩之文章，所引以興事也。辭，詩人所歌詠之辭。志，詩人志所欲之事」。¹⁵⁰據此「文」乃詩歌訊息的言語結構及其效力而言。比較《毛詩·北山》第二章整章云：「普天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣。大夫不均。我從事獨賢」。¹⁵¹由此可得知「普天之下」至「莫非王臣」之陳述扮演一種喚起態度或喚起感情的作用，「引以興事」是也。在此言語訊息的辭彙語義所指附屬於「文」的意境。故以「普天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣」當作質言來看，而以瞽瞍父子非王臣關係驗之，此謂「以文害辭」。《毛詩·北山》此一陳述的正確性純粹存在於詩歌言詞結構之層面上，此外無他實指可尋。換言之，「普天之下」兩句可用來表情達意，如：「普天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣。大夫不均。我從事獨賢」是也。

然而，同樣的詩句也可用於「表意欲作用」之論述，如《左傳·昭公七年》敘述引〈北山〉同一章之情境：

楚子之為令尹也，為王旌以田。芊尹無宇斷之，曰：「一國兩君，其誰堪之？」及即位，為章華之宮，納亡人以實之。無宇之闖入焉。無宇執之，有司弗與，

¹⁴⁹ 〔清〕焦循撰：《孟子正義》（北京：中華書局，1987），頁 637-639。

¹⁵⁰ 同上，頁 638。

¹⁵¹ 《毛詩正義》，頁 444 左上。

曰：「執人於王宮，其罪大矣。」執而謁諸王。王將飲酒，無宇辭曰：「天子經略，諸侯正封，古之制也。封略之內，何非君土？食土之毛，誰非君臣？故詩曰：『普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣』。」¹⁵²

《左傳》作者使「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」呼應文中無宇之反問：「封略之內，何非君土？食土之毛，誰非君臣」。豈不是斷章以「成章之朔」？¹⁵³不過以實際或貌似實際的事境意圖證明詩歌陳述之是非，此乃以「事物之實」(il vero fisico)判定「詩歌之真」(il vero poetico)¹⁵⁴之誤。

同樣，詩中詞彙的「指示作用」，亦附屬於詩歌訊息的內在結構。如《孟子·萬章》中，咸丘蒙提出舜之父是否能作為舜之臣民的疑問，而因此懷疑「率土之濱，莫非王臣」詩歌之言，此則是以「權語」(detto per metafora)看成「實語」(detto per vero)之誤。¹⁵⁵故據文中孟子的詩學理論，詩文之辭面語義訊息不能誤解以為質言。由此，孟子歸結出：詩歌訊息之意旨，未必完備於詩中，「志」之理解，也就是說詩旨之產生，實依靠接受者以詩歌言外的所指脈絡補充之。誠如清人顧鎮曰：

他日萬章曰：『頌其詩，不知其人，可乎？』是以論其世也。正惟有世可論，有人可求，故吾之意有所措，而彼之志有可通。今不問其世為何世，人為何人，而徒吟哦上下，去來推之，則其所逆，乃在文辭而非志也。¹⁵⁶

其言是也，無論就作詩、用詩或者釋詩而言，凡詩歌之創作、運用和詮釋活動皆以「有世可論，有人可求」為必備條件，其意義才有詮釋基礎；也就是說，在用詩情境中，詩之所以融入稱詩情境，《毛詩傳箋》等釋詩系統之所以藉史以明詩，不外是因為這個緣故。因此，張素卿總結《詩》接受史的特徵曰：「古人的詩遂經過詮釋運用，不斷與後來的境域融和，時時展現新貌，豐富其內涵，這是運用

¹⁵² 《春秋左傳注》，頁 1283/1284

¹⁵³ 錢鍾書(2007a)，〈左傳正義·四六〉，頁 371。

¹⁵⁴ 此為錢鍾書譯 Giambattista Vico 之言，見管(2007a)，〈毛詩正義·二六〉，頁 167。

¹⁵⁵ 同上，錢氏譯 Giordano Bruno 之言。

¹⁵⁶ 收入《孟子正義》，頁 639。

的詩學」。¹⁵⁷但必須留意的是：雖然某些詩說、軼事，確實影響後人對詩的認識與接受取向，但任何歷代運用或詮釋脈絡，包括作詩之情境在內，都不能以為詩歌訊息永遠不變的所指對象。

另外，顧鎮又曰：「孟子之論〈北山〉也，惟知為行役者之刺王，故逆之而得其嘆賢勞之志」，其可謂「感受謬見」之誤。〈北山〉之詩可作為「行役者刺王」的目的來使用，然〈北山〉之文，則未必「行役者」所作。《孟子》之所以強調作者的角色，大概是因為其所論的是「說詩」的規則：就稱詩斷章而言，其以「切合『事境』、『語境』為主」，但若以詩歌語意訊息當作說理論點的話，論者則須先指定該詩歌訊息的一個所指脈絡以為論證依據。此誠如 Beecroft 指出「著作者是詮釋者賦予文學作品的一個文本屬性。詮釋者把文學作品的創作或演出指定為一個具體人物所作，無論真有其人與否。藉此詮釋者賦予該文獻一個固定意義脈絡」。蓋詩歌韻文唯一固定不變的是詩歌訊息的言語結構本身。原因如上，「詩歌作用」，即能指與能指之間的相等關係，使得詩歌訊息自立，超越任何具體的所指脈絡。因此，無論從用詩或釋詩的角度來看，《詩》三百篇的詩歌訊息始終等於一種「無實指之假充陳述」或者「貌似語言動作」，即皮錫瑞所謂：「《詩》本諷諭，非同質言」。凡是諷諭之言，其屬於比喻和修辭(tropes and figures)的語言作用，其與「質言」(今語言學所謂「言語表意行為」[rhetic acts])¹⁵⁸之差別恰正在於前者喻指之不一定。因此我們一般分別作詩、稱詩與釋詩之情境，不應該涉入如經學本義、旁義與斷章取義的訊息分法；談起詩之義或效力來，我們反而需要分辨的是言語陳述的兩種不同作用。二十世紀文學新批評先驅 I. A. Richards 在此方面曾經指出：

The distinction which needs to be kept clear does not set up fictions in opposition to verifiable truths in the scientific sense. A statement may be used for the sake

¹⁵⁷ 張素卿(1991)，頁 259。

¹⁵⁸ 參見 J. L. Austin, *How to do Things with Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975, Second Edition), pp. 92-98。

of the *reference*, true or false, which it causes. This is the *scientific* use of language. But it may also be used for the sake of the effects in emotion and attitude produced by the reference it occasions. This is the *emotive* use of language.¹⁵⁹

[就言語陳述的不同性質而言，]我們必須作的基本區分不涉及虛構和客觀事實的對立。舉凡是言語陳述，一方面可被用來溝通其語義訊息所產生的所指。此乃語言的科學性(或象徵性[symbolic])[Ogden/Richards (1966), pp. 148-151])作用。然而，另一方面，一個言語陳述的語義訊息亦可被用來引起聽受的感情反應。此乃語言「引起感情」或「喚起態度」(emotive)的作用。

就後者而言，言語陳述之語義訊息附屬於陳述者所預期的表情效果。詩歌韻文乃語言「表現感情」作用的代表可想而知。Richards 舉古希臘以來歷代西方詩學理論，說明其論點。相較之下，先秦傳世詩學理論的資料雖然少之又少，但現存文獻所告訴我們的先秦詩學常識，恰正呼應 Richards 的發現。譬如再舉《論語·陽貨》篇名句：「詩可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名」。興、觀、群、怨，不外言用詩之感情效力。又見楚簡出土文獻中〈孔子詩論·簡 10〉云：「聞疋呂(以)色俞(喻)豐(禮)」；¹⁶⁰及簡 14 云：「兀(其)四章則俞(愉)矣。呂(以)璽(琴)鼎(瑟)之攸(悅)，急(擬)好色之忒」。¹⁶¹「喻」和「擬」亦皆詩歌的運作表現。有意思的是，上述諸作用皆以詩之言詞當做表情媒介，不當做語義訊息來看。如劉勰曰：「興則環譬以記諷。蓋隨時之義不一」；¹⁶²〈關雎〉雖言慾望之情境，其於戰國當時之用則為勸勉好禮。又舉《論語·學而》為例：

子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「《詩》云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」

¹⁵⁹ I. A. Richards, *Principles of Literary Criticism* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1938, sixth impression), p. 267.

¹⁶⁰ 馬承源(2001)，頁 139

¹⁶¹ 同上，頁 143；至於〈孔子詩論〉中「擬」、「譬」和「喻」字的運用與含義，亦見劉信芳：《孔子詩論述學》(合肥：安徽大學出版社，2002)，頁 38-47。

¹⁶² 《文心雕龍注》，頁 601

子曰：「賜也，始可與言詩已矣！告諸往而知來者。」¹⁶³

錢穆注云：「治骨曰切，治象曰磋，治玉曰琢，治石曰磨，四字分指平列。謂非加切磋琢磨，則四者皆不能成器」。¹⁶⁴可知「如切如磋，如琢如磨」，文義上指工藝之程序而言，但用詩之意旨在此卻為喚起修身好禮的態度。又見《論語·八佾》篇云：

子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。』何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也！始可與言詩已矣」。¹⁶⁵

子夏問詩句之義於孔子。孔子答覆之義，錢穆注云：「古人繪畫，先布五彩，再以粉白線條加以鈎勒」。¹⁶⁶在此文中孔子另造意象藉以表明詩中之意象，類似於文義解說。詩旨則產生在子夏以文外之意義預期應之，「起予者商也」。

那麼以上詩句文例皆屬於今本《毛詩》〈國風〉之類。其詩歌訊息的指示作用算《詩》三百當中為最少。〈國風〉諸篇中較少有歷史軼事、祭祀等儀式行為的描寫。〈國風〉之詩反而多言感情狀態，託之於自然意象，因而宜列之為無實指、「引起感情」之假充陳述。然而筆者認為甚至《詩》三百中貌似史詩諸篇，其在兩漢以前同樣主要作為「喚起態度」使用。今本《毛詩·大序》仍然保留這方面的說法：

至于王道衰，禮義廢，政教失，國異政，家殊俗，而變風、變雅作矣。國史明乎得失之迹，傷人倫之廢，哀刑政之苛，吟詠情性，以風其上，達於事變而懷其舊俗者也」。¹⁶⁷

據此，變〈風〉、變〈雅〉中歷史意象的指示作用，仍受詩歌訊息表情作用的支

¹⁶³ 《論語集釋》，頁 54-56。

¹⁶⁴ 錢穆(2000a)，頁 22。

¹⁶⁵ 《論語集釋》，頁 157-159。

¹⁶⁶ 錢穆(2000a)，頁 67。

¹⁶⁷ 《毛詩正義》，頁 16 左下-17 左上。

配，如《毛詩·節南山》末章云：「家父作誦，以究王誼。式訛爾心，以畜萬邦」。¹⁶⁸故詩中如「赫赫師尹，民具爾瞻。憂心如惔，不敢戲談。國既卒斬」；或「天方薦瘥，喪亂弘多。民言無嘉，憯莫懲嗟」，¹⁶⁹諸如此類貌似判斷性的陳述，其實只不過是作為(無實指)的修辭結構。此乃詩歌之常例，如參見 Ogden 與 Richards 曰：

Very much poetry consists of statements, symbolic arrangements capable of truth or falsity, which are not used for the sake of their truth or falsity but for the sake of the attitudes which their acceptance will evoke.¹⁶⁹

詩歌多包含理論上可檢驗其是非的判斷性陳述。但其在詩中的用法卻不在此，重點反而在於該陳述被接受時所喚起的態度。

這一點又明顯可見於《毛詩·節南山》第五章展現出的意境：

昊天不傭，降此鞠誼。
昊天不惠，降此大戾。
君子如屈，俾民心闕。
君子如夷，惡怒是違。

無論其訊息可信與否，又無論詩中「師尹」是否真有其人，只要聽受者心目中以為是，該詩歌訊息便能發揮效用。這個發現其實不限於《毛詩·大序》所謂變〈風〉、變〈雅〉。以往學者多以為正〈雅〉及〈頌〉裏頭所言及文武至成王時期的歷史意象和事件脈絡乃時人的時代性證詞。但早在唐代時孔穎達已指出：「文武之詩皆述文武之政，未必皆文武時作也」。¹⁷⁰的確，如傳統(經)學者考定為西周前中期作的《詩》篇，其實多出於後人歷史想像與意識型態的需求，如參見于省吾曰：

¹⁶⁸ 同上，頁 393 右下-397 右上。

¹⁶⁹ Ogden; Richards (1966), p. 150.

¹⁷⁰ 《毛詩正義》，頁 5 左上。

說《詩》者如果不首先考明作品的時代，則一切都成空中樓閣。我認為，我國的韻文，從不見於商代甲骨文和金文，乃萌芽於周初。〈周頌〉中屬於西周前期的作品約十篇左右，有的一篇中僅二、三句押韻。〈魯頌〉和〈商頌〉都係春秋前期所作。大小〈雅〉的傳著時期，有的屬於西周末期，有的屬於春秋早期。〈正月〉稱「赫赫宗周，褒姒威之」，〈雨無正〉稱「周宗既滅，靡所止戾」。〈正月〉和〈雨無正〉兩篇都係〈小雅〉裏詞句最為古奧的作品，但也不過是「宗周既滅」之後春秋早期所作。至於〈國風〉，則係春秋前期所作，屬於西周末期是很少的。¹⁷¹

甚至有學者認為，以韻律來判斷，今本《毛詩》三百五篇大部分於春秋中晚期才定型。¹⁷²由此可得知，《詩》中的歷史敘事，很可能乃後人「壞其舊俗」修辭之作，其相關歷史意象，則為後人作詩當時所公認的歷史意識。這一點對詩中貌似歷史敘事之性質與作用影響極大。一個民族統治階級或知識階級針對其歷史意識所進行歷史記憶的保存、改造或淘汰的選擇，直接構成該民族上層階級的「文化記憶」。故「文化記憶」嚴格來說，主要反映一種群體意識或自我認識的態度。那麼借用上文黃俊傑之言，在稱《詩》、稱《書》等喚起文化記憶的過程當中，「是甚麼」與「應如何」合而為一，事實判斷與價值判斷通貫而為一體，以及回顧性的與展望性的融合無間。此舉《毛詩·文王》為例：

文王在上，於昭于天。
周雖舊邦，其命維新。
有周不顯，帝命不時。
文王陟降，在帝左右。

亶亶文王，令聞不已。
陳錫哉周，侯文王孫子。
文王孫子，本支百世。
凡周之士，不顯亦世。

¹⁷¹ 于省吾(2009b)，頁 142/143；至於其他類似的論點，參見陳致 (2010a)，頁 17-59；〔日〕家井真著；陸越譯：《〈詩經〉原意研究》(南京：江蘇人民出版社，2010)，頁 5-131；以及詳見本文第五章。

¹⁷² 參見 Wolfgang Behr, "The Extent of Tonal Irregularity in Pre-Qín Inscriptional Rhyming," 收入丁邦新；余靄芹主編：《漢語史研究：紀念李方桂先生百年冥誕論文集》(臺北：中研院語言所，2005)，頁 111-145。



世之不顯，厥猶翼翼。
思皇多士，生此王國。
王國克生，維周之楨。
濟濟多士，文王以寧。

世之不顯，厥猶翼翼。
思皇多士，生此王國。
王國克生，維周之楨。
濟濟多士，文王以寧。

穆穆文王，於緝熙敬止。
假哉天命，有商孫子。
商之孫子，其麗不億。
上帝既命，侯於周服。

侯服于周，天命靡常。
殷士膚敏，裸將于京。
厥作裸將，常服黼黻。
王之蓋臣，無念爾祖。¹⁷³

以上六章雖然乍看之下是歷史敘事或傳說敘述，傳達周朝王室的歷史知識，但從下文的句法轉變，我們可得知前六章之言，其實扮演一個喚起態度的角色。相較之下，《毛詩·文王》第七章：「無念爾祖，聿脩厥德。永言配命，自求多福」；及第八章：「上天之載，無聲無臭。儀刑文王，萬邦作孚」，作為表達詩歌意欲訊息的祈使句。前六章之言反而鋪陳詩歌意欲訊息的氣氛。在此有關文王及文王孫子之敘述，意圖喚起周朝建國傳說和文化歷史的一種無所不在的超越時代性，藉此使春秋吟詠者與西周祖先之間產生一個形而上的聯繫；表明一種古今為一的群體意識。諸如此類表明周王室超越時代的儀式連續性(ritual continuity)的表意欲訊息乃為《詩》〈雅〉、〈頌〉以及《尚書·周書》之常例，譬如「念茲戎功，繼序其皇之。無競維人，四方其訓之。不顯維德，百辟其刑之。於乎前王不忘」(《毛

¹⁷³ 《毛詩正義》，頁 531 右下-537 右下。

詩·烈文》)；¹⁷⁴或「念茲皇祖，陟降庭止。維予小子，夙夜敬止。於乎皇王，繼序思不忘」(《毛詩·閔予小子》)是也。¹⁷⁵此皆為春秋時代人所公認的儀式形而上標準。其聲明不過呼應祭祀、會盟及宴饗等儀式脈絡的需求。張素卿於此方面指出：

蓋春秋時代王室雖然已經式微，但周的禮樂制度仍是維繫政治、社會的文化基礎[...]. 共尊王室是霸業的綱領，而周的禮樂制度則於武力強權之外成為維繫社會與政治秩序的重要力量，於是主盟者紛紛「修禮於諸侯」，或「合諸侯以崇德」，而且「令諸侯三歲而聘、五歲而朝、有事而會、不協而盟」，圖以朝聘會盟等外交禮會，達到其「昭禮、命事、謀闕」的目的。¹⁷⁶

當然，就傳統經學以及現代史學、漢學等學術領域而言，《詩》三百無疑的有助於使學者明白兩周春秋禮制和當時貴族的歷史意識。但《詩》三百尚被吟詠作為儀式表現的時候，其言語信息所傳達的具體知識，可能僅在於「鳥獸草木之名」而已。其他《詩》中有關文王造周之歷史軼事以及有關祖先祭祀等儀式行為的描寫，皆屬於當時用《詩》者所共知之事，故 Ogden 與 Richards 進而認為：

A Poem [...] has no concern with limited and directed reference. It tells us, or should tell us, nothing. [...] What it does, or should do, is to induce a fitting attitude to experience.¹⁷⁷

詩歌訊息不合乎任何制定的所指參照。詩歌陳述因而不傳達或不該傳達任何具體語義訊息(質言)。其作用反而在於引起合適的態度以便配合具體的經

¹⁷⁴ 同上，頁 711 右下-712 右上。

¹⁷⁵ 同上，頁 739 右上、左上；與此類似喚起古今為一的陳述也數見於兩周銅器銘文及古今文《尚書》(詳見本文第五章)，其作用不外乎聲明周文化的儀式連續性(ritual continuity)。文化歷史學者 Brian Stock 就此方面指出：「古代史學，修辭學之一類也。因此今人評論古代或近代社會敘事文敘事內容，仍務必從作文分析入手。歷史敘事無不包涵講述者與聽眾的角色。敘事文的社會作用以及社會的文學角色皆在於維持該社會形而上的聯繫」(History used to be a branch of rhetoric. If we wish to understand what is said in old or new social narratives, literary analysis is still essential. For there are no tales without implied narrators and audiences: the social function of texts, as well as the literary function of societies, consists of maintaining the metaphysical links [Listening for the Text: On the Uses of the Past (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997), p. 22])。

¹⁷⁶ 張素卿(1991)，頁 84。

¹⁷⁷ Ogden; Richards (1966), p. 158/159。

驗。



即使 Ogden 與 Richards 之分析不涉及古代中國之詩歌史，其論點卻有助於解釋先秦《詩》之體制特徵。觀察《左傳》、《國語》等先秦史傳所載各種賦詩現象中所展現出的稱《詩》效力，不外是引起符合稱詩情境當下的態度和行為模式。而詩歌訊息所指則往往隨著引用場合與相關人物角色而轉變。

與此相對，據史傳敘述來判斷，稱詩的儀式規定頗為嚴格。在《左傳》作者的眼光裡，賦詩言志絕非偶然的表情達意方式。《詩》三百不同章句多符合一定的場合與儀式條件。何人在何種情況之下該引用哪一段《詩》文；受賦者該以哪一段《詩》文回覆，此乃作為《左傳》敘事中人物和事件脈絡的標誌以及事件、人物發展的預兆。就《左傳》作者而言，《詩》的正確使用甚且反映春秋列國政治外交活動的理想禮制藍本。那麼相對於《詩》三百訊息所指之模稜兩可，《詩》三百的稱引條件則為相當固定，如參見《左傳·文公四年》如下的稱詩情境：

衛甯武子來聘，公與之宴，為賦〈湛露〉，及〈彤弓〉。不辭，又不答賦。使行人私焉。對曰：「臣以為肄業及之也。昔諸侯朝正於王，王宴樂之，於是乎賦〈湛露〉，則天子當陽，諸侯用命也。諸侯敵王所愾，而獻其功，王於是乎賜之彤弓一、彤矢百、旅弓矢千，以覺報宴。今陪臣來繼舊好，君辱貺之，其敢干大禮以自取戾」。¹⁷⁸

由此可得知，在《左傳》之敘事意境當中，稱詩規則直接反映春秋時代貴族、統治階級的禮制秩序。不同詩篇代表不同儀式脈絡的動作藍本或原型。故，與其說賦詩中詩篇暫時脫離其原有的詩旨與詩境，不如說詩歌訊息所體現的原型情況反過來支配著賦詩當下的儀式脈絡。因此我們接著要進一步探究史傳中《詩》三百之稱引及稱引規則如何影響到稱詩活動的事件脈絡與人際關係。

¹⁷⁸ 《春秋左傳注》，頁 535/536。

第三節 在所指與效用之間：儀式文本的引用含義



上文引「衛甯武子來聘」，可謂《左傳》擬賦詩失禮而導致失敗的例子之一。只有在賦詩失敗的情況之下，《左傳》敘述文才借受賦者之聲音，解釋該詩篇正確的使用方式與賦詩含義。至於成功的賦詩事例，《左傳》作者均不加以說明用詩之含義，譬如參見《左傳·襄公二十六年》：

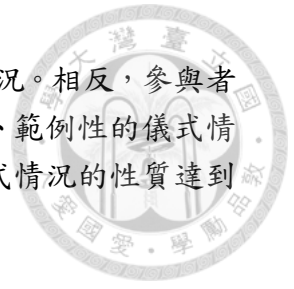
秋七月，齊侯、鄭伯為衛侯故如晉，晉侯兼享之。晉侯賦〈嘉樂〉。國景子相齊侯，賦〈蓼蕭〉。子展相鄭伯，賦〈緇衣〉。叔向命晉侯拜二君，曰：「寡君敢拜齊君之安我先君之宗祧也，敢拜鄭君之不貳也」。¹⁷⁹

除了賦詩交換的儀式脈絡，包括叔向之答覆之外，敘述文不提供任何有關三篇賦詩含義的線索。此可謂《左傳》擬稱詩情境之常例。另外，《左傳》賦詩之失敗，皆因賦詩者文化教養不足。受賦者糾正其誤，以為《左傳》作者表揚受賦者的文化修養。換言之，《左傳》中有關用詩的說明皆附屬於敘述文的修辭目標，而不是為了讓讀者知道用詩的規定。這兩點足以告訴我們，《左傳》初成文時，《詩》三百之賦詩含義十分固定，甚至可說是不言自明的。以此為前題，再觀察傳世賦詩文例之情境，我們便能夠間接的推測《詩》三百詩歌訊息原有的性質與文本作用。由於史傳賦詩事例皆陪伴著春秋列國盟會、外交及宴饗等儀式脈絡，所以關鍵該在於兩者之間的互動關係如何。在此請參考儀式語言學者 Wade T. Wheelock 於這方面的發現：

[T]hose who engage in a ritual are not entering a situation that is new or unfamiliar or indeterminate. Rather they recreate in words and action an established, predetermined and paradigmatic situation. [...] The use of a repeated text shows that there is a pre-existing mutual agreement as to the nature of the situation.¹⁸⁰

¹⁷⁹ 《春秋左傳注》，頁 1116。

¹⁸⁰ Wheelock (1982), p.58/64.



參與儀式行為並不等於參與不熟悉或進程序不確定的情況。相反，參與者借用(儀式文本的)言詞與行動模式，重新構成一種制定的、範例性的儀式情況。流傳儀式文本的使用展現出儀式人物事前已經對該儀式情況的性質達到一個共同的認知。

據此詩文與賦詩脈絡的關係，可說是一種相輔相成的關係。賦詩當下的儀式場合，制定了賦詩活動之詩歌選擇；賦詩動作則反過來有助於構成該儀式的動作脈絡和禮儀態度。有意思的是，指定祭祀、宴饗等儀式程序確實可謂《詩》三百若干篇原有的詩歌訊息。尤其在《毛詩》〈雅〉、〈頌〉之什當中有不少讀起來如祭祀、宴饗「舞臺導演」之詩。此舉《毛詩·鹿鳴》為例：

呦呦鹿鳴，食野之苹。
我有嘉賓，鼓瑟吹笙。
吹笙鼓簧，承筐是將。
人之好我，示我周行。

呦呦鹿鳴，食野之蒿。
我有嘉賓，德音孔昭。
視民不忮，君子是則是傲。
我有旨酒，嘉賓式燕以敖。

呦呦鹿鳴，食野之芩。
我有嘉賓，鼓瑟鼓琴。
鼓瑟鼓琴，和樂且湛。
我有旨酒，以嘉樂嘉賓之心。¹⁸¹

按：《國語·周語中》云：

先王之宴禮[……] 王室之一二兄弟，以時相見，將和協典禮，以示民訓則，無亦擇其柔嘉，選其馨香，潔其酒醴，品其百籩，修其簠簋，奉其犧象，出其樽彝，陳其鼎俎，淨其巾幕，敬其祓除，體解節折而共飲食之。于是乎有

¹⁸¹ 《毛詩正義》，頁 315 左下-317 右上

折俎加豆，酬幣宴貨，以示容合好。¹⁸²



又《禮記·緇衣》篇云：

子曰：「私惠不歸德，君子不自留焉。《詩》云：『人之好我，示我周行』。」¹⁸³

林義光按：「此詩燕樂承筐，惠不自私，是以人好之而示之以道」。¹⁸⁴此詩則不應該當作為某一具體宴饗事件的描述或回憶來看，〈鹿鳴〉之詩歌訊息更為君臣正式宴饗的實用準則，如見《左傳·襄公四年》云：「〈鹿鳴〉，君所以嘉寡君也」；¹⁸⁵《毛詩·鹿鳴·序》云：「〈鹿鳴〉，燕群臣嘉賓也。既飲食之，又實幣帛筐篚，以將其厚意」；¹⁸⁶《詩集傳》云：「此燕饗賓客之詩也。[……]先王[……]制為燕饗之禮，以通上下之心」；¹⁸⁷又《後漢書·鍾離宋寒列傳》云：「〈鹿鳴〉之詩必言宴樂者，以人神之心洽，然後天氣和也」。¹⁸⁸由此可得知，〈鹿鳴〉之詩歌訊息體現一種理想宴饗之程序，以為君臣宴饗應當模仿的標準模式。另外有《毛詩·南有嘉魚》、《毛詩·湛露》、《毛詩·彤弓》等數十篇，皆展現出不同宴饗類別之規範。

經上所論我們能夠窺見〈鹿鳴〉等《詩》篇原有的儀式實用性。但就其如何能重複融入不同賦詩情境之中，化為不同賦詩者之言辭的問題而言，我們需要進一步探究上述這些詩篇的主要共同點，乃其詩歌訊息的應酬作用，此舉《毛詩·蓼蕭》為例：

¹⁸² 徐元誥撰：《國語集解》（北京：中華書局，2002[修訂本]），頁 58/59；本文以下引《國語》，均徵引為同一版本 58/59。

¹⁸³ 〔清〕孫希旦撰：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1980），頁 1331。

¹⁸⁴ 《詩經通解》，頁 175。

¹⁸⁵ 《春秋左傳注》，頁 933。

¹⁸⁶ 《毛詩正義》，頁 315 右上。

¹⁸⁷ 《詩集傳》，頁 99。

¹⁸⁸ 《後漢書》，頁 1409。



蓼彼蕭斯，零露漙兮。
既見君子，我心寫兮。
燕笑語兮，是以有譽處兮。

蓼彼蕭斯，零露瀼瀼。
既見君子，為龍為光。
其德不爽，壽考不忘。

蓼彼蕭斯，零露泥泥。
既見君子，孔燕豈弟。
宜兄宜弟，令德壽豈。

蓼彼蕭斯，零露濃濃。
既見君子，條革沖沖。
和鸞雝雝，萬福攸同。¹⁸⁹

上舉文例中每一章「既見君子」句以下之三句展現出此詩的應酬作用。「燕笑語兮，是以有譽處兮」、「既見君子，為龍為光」、「宜兄宜弟，令德壽豈」等，皆以文外有受賦者為所指對象的酬酢言辭。至於其應酬作用的具體實現如何，請參見下列《左傳·昭公十二年》的賦詩情境：

夏，宋華定來聘，通嗣君也。享之，為賦〈蓼蕭〉，弗知，又不答賦。昭子曰：「必亡。宴語之不懷，寵光之不宣，令德之不知，同福之不受，將何以在？」¹⁹⁰

顯而易見，〈蓼蕭〉篇詩句的應酬用法在《左傳》作者筆下等於賦詩人物間的一種儀式性物質交換。文外無賦詩者及受賦者，〈蓼蕭〉篇所體現的禮遇脈絡便無法成立。由此可得知，如〈鹿鳴〉、〈蓼蕭〉等應酬之作，皆以一個具體的酬酢場合為必備條件及言語訊息所指對象。這方面春秋詩歌活動可與歐洲中古時代場合

¹⁸⁹ 《毛詩正義》，頁 349 右上-右下。

¹⁹⁰ 《春秋左傳注》，頁 1332。

性詩歌的吟唱活動作比較。後者，瑞士中古時代文化學者 Paul Zumthor 謂之「場合性詩歌行為」(poésie-en-situation)。¹⁹¹誠如春秋祭祀與宴饗之詩歌，西方中古時代應酬詩歌(chansons de geste)之言語訊息亦實現在具體的溝通情況之中：

La relation texte-auditeur implique une confrontation concrète : un dialogue réel entre personnages offerts à la vue et au contact l'un de l'autre. La poétique médiévale est ainsi une poétique de l'effet : Elle tend à remplir une attente, *hic et nunc*, et cette attente comporte des constantes connues, qui entrent dans le jeu.¹⁹²

「詩歌」文本與收聽者的關係基於兩者參與一個具體的溝通情況，是指誦詩者與受誦者間必須產生一個實際的溝通情況。中古時代詩學因此可謂一種效應詩學：其做法為呼應在場人物當下的意義預期。詩歌之運用含義之所以能夠恰合各自的意義預期乃因詩歌交換活動符合固有的文化模式參與此語戲。

春秋戰國賦詩活動中固有的文化模式(des constantes connues)無疑的是其所代表的祭祀、外交與宴饗規則，譬如見《左傳·文公四年》：「昔諸侯朝正於王，王宴樂之，於是乎賦〈湛露〉，則天子當陽，諸侯用命也」；又見《左傳·襄公四年》說明歌詩之場合條件：

穆叔如晉，報知武子之聘也。晉侯享之，金奏肆〈夏〉之三，不拜。工歌〈文王〉之三，又不拜。歌〈鹿鳴〉之三，三拜。韓獻子使行人子員問之，曰：「子以君命辱於敝邑，先君之禮，藉之以樂，以辱吾子。吾子舍其大，而重拜其細。敢問何禮也？」對曰：「〈三夏〉，天子所以享元侯也，使臣弗敢與聞。〈文王〉，兩君相見之樂也，臣不敢及。〈鹿鳴〉，君所以嘉寡君也，敢不拜嘉。〈四牡〉，君所以勞使臣也，敢不重拜。〈皇皇者華〉，君教使臣曰：『必諮於周』」。¹⁹³

可知，在《左傳》作者眼光裡，春秋時代賦詩、歌詩的相關禮儀規則很清楚。不

¹⁹¹ Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale* (Paris : Éditions du Seuil, 2000), p. 58.

¹⁹² 同上。

¹⁹³ 《春秋左傳注》，頁 933。

同詩歌類別各有其符合、適用的場合條件。

與此相對，上文所引諸詩歌的言語訊息，皆展現出指示對象模稜兩可的現象 (une extrême pauvreté en indices)。如《毛詩·蓼蕭》「既見君子，我心寫兮」之「君子」與「我」；〈鹿鳴〉「我有嘉賓，鼓瑟吹笙」之「我」與「賓」；及〈湛露〉「顯允君子，莫不令德」之「君子」，皆乃詩中待實現的代理角色。這方面張氏提出一個很重要的發現：「詩中人物移擬為賦詩場合中的人物」。從賦詩人物的角度來看，賦詩活動等於一種角色賓白之語戲。這些詩歌之所以可被重複引用，作為不同賦詩者之辭令，正是因為這個原因。另一方面，詩歌之引用事例方使得該詩歌訊息產生具體意義。因此筆者認為，為不同儀式脈絡提供賓白詞句，也許可為《詩》三百原有的情境和編撰目標，誠如錢鍾書曰：「夫自作與否，誠不可知，而亦不必辯。設身處地，借口代言，詩歌常例。貌若現身說法(Ichlyrik)，實是化身賓白(Rollenlyrik)，篇中之『我』，非必詩人自道」。¹⁹⁴

無論此推測能否成立，筆者認為《詩》文中賓白的特徵，應當作為我們理解所有史傳賦詩事例的一個主要線索。即使賦詩中被援引之詩篇，不全屬於應酬類詩歌，然而以為賓白使用的條件可謂現存《詩》三百篇篇具備。甚且三百篇之詩歌訊息表情達意的程序多少也都符合 Zumthor「場合性詩歌行為」的定義。譬如再看緒論所引《左傳·襄公二十七年》鄭伯享趙文子于垂隴之賦詩情境：

伯有賦〈鶉之賁賁〉。趙孟曰：「床第之言不踰閭，況在野乎？非使人之所得聞也。」[…]卒享，文子告叔向曰：「伯有將為戮矣。詩以言志，志誣其上而公怨之，以為賓榮，其能久乎？幸而後亡」。¹⁹⁵

顯而易見，在《左傳》作者的眼光裡，賦詩言志絕非偶然的表情達意方式，也並不是一種膚淺可有可無的禮節。透過賦詩表達的意志，實決定了賦詩當下的人際關係。參看今本《毛詩·鶉之奔奔》云：

¹⁹⁴ 錢鍾書(2007a)，〈毛詩正義·二十二〉，頁 150。

¹⁹⁵ 《春秋左傳注》，頁 1135。



鵲之奔奔，鵲之疆疆。
人之無良，我以為兄。

鵲之疆疆、鵲之奔奔。
人之無良，我以為君。¹⁹⁶

《毛詩·鵲之奔奔》文中「人」、「我」、「兄」及「君」的人稱代詞蓋無固定指示對象。僅從詩文來看，其作為代理而已。因此在上述的引用形式之下，詩文裡的人物角色其實才得以具體化，與引用脈絡產生所指關係，《文心雕龍·明詩第六》所云：「春秋觀志，諷誦舊章，酬酢以為賓榮，吐納而成身文」¹⁹⁷是也。文中伯有賦此，便化為詩中「我」者，相應地鄭伯移擬詩中「人」、「君」的角色，趙文子則受其怨言。故，趙文子曰：「志誣其上而公怨之，以為賓榮，其能久乎」。

再舉「子西賦〈黍苗〉之四章」為例。今本《毛詩·黍苗》第四章云：「肅肅謝功，召伯營之。烈烈征師，召伯成之」。這是子西尊重趙孟，將趙孟視為輔佐天子的大臣(當時該指霸主而言)，「召伯有成，王心則寧」(《毛詩·黍苗》卒章)是也。趙武既非晉國國君，因此文中趙孟謝絕此角色曰：「寡君在，武何能焉」。

在此值得注意的是，詩中「召伯」以為人名，即傳說中召穆公虎。¹⁹⁸那麼子西賦〈黍苗〉豈不是將召伯抽象化以便暫且喻指趙孟，誠如張素卿所指出？竊以為不必然。即使實有其人，詩歌人物皆非「質人」，「均姓名雖真，人物非真」。¹⁹⁹

《詩》中有關歷史、傳說人物的資訊不應當做傳記資料(biographical information)來看。《詩》、《書》等文化文本所採取的人物形象皆乃兩周春秋文化記憶中關鍵人物角色的「原型」(Archetypus)：賢良之攝政者，乃周公旦與召公奭也；周之賢臣及春秋霸主之前輩，召穆公與申伯也；征伐外族，輔佐王室中興之功臣，方

¹⁹⁶ 《毛詩正義》，頁 114 右下。

¹⁹⁷ 《文心雕龍》，頁 65。

¹⁹⁸ 參見《史記·燕召公世家》云：「召公奭與周同姓，姓姬氏。周武王之滅紂，封召公於北燕」(頁 1549)。

¹⁹⁹ 錢鍾書(2007a)，〈全上古三代秦漢三國六朝文·一七一〉，頁 2032。

叔與尹吉甫是也。²⁰⁰至於召穆公在《詩》中之形象，參見《毛詩·崧高》及《毛詩·江漢》。後者第三章至六章云：



江漢之潏，王命召虎，式辟四方，徼我疆土。
匪疚匪棘，王國來極。
于理于理，至于南海。

王命昭虎：「來旬來宣。
文武受命，召公維翰
無曰：『予小子』，召公是似。
肇敏戎公，用錫爾祉」。

「釐爾圭瓚，秬鬯一卣。
告于文人，錫山土田。
于周受命，自召祖命。」
虎拜稽首：「天子萬年」。

虎拜稽首，對揚王休。
作召公考，天子萬壽。
明明天子，令聞不已；矢其文德，洽此四國。²⁰¹

以上四章模仿西周中晚期金文中常見冊命儀式的賓白結構，林義光認為「『文武受命』以下十二句，皆述冊命之辭」。²⁰²據《毛詩·序》之說法，此詩乃時人尹

²⁰⁰ 參見《竹書紀年·宣王》云：「五年夏六月，尹吉甫帥師伐玁狁，至于太原。秋八月，方叔帥師伐荊蠻」（〔清〕王國維撰《今本竹書紀年疏證》，收入《帝王世紀·世本·逸周書·古本竹書紀年》[濟南：齊魯書社，2010]，頁98）；又《漢書·傅常鄭甘陳段傳》云：「〔...〕宗正劉向上疏曰：『〔...〕昔周大夫方叔、吉甫為宣王誅玁狁而百蠻從，其《詩》曰：『嘽嘽焞焞，如霆如雷，顯允方叔，征伐玁狁，蠻荆來威。』《易》曰：『有嘉折首，獲非其醜。』言美誅首惡之人，而諸不順者皆來從也。今延壽、湯所誅震，雖易之折首、詩之雷霆不能及也。論大功者不錄小過，舉大美者不疵細瑕。司馬法曰『軍賞不踰月』，欲民速得為善之利也。蓋急武功，重用人也。吉甫之歸，周厚賜之，其《詩》曰：『吉甫燕喜，既多受祉，來歸自鎬，我行永久。』千里之鎬猶以為遠，況萬里之外，其勤至矣！』」（頁3017）。

²⁰¹ 《毛詩正義》，頁685右上-687左下；標點符號從屈萬里(1983)，頁541。

²⁰² 《詩經通解》，頁383；至於西周中晚期冊命儀式青銅器銘文，請詳參 Lothar von Falkenhausen., "The Royal Audience and its Reflections in Western Zhou Bronze Inscriptions," in: Li Feng (李峰); David Prager (ed.), *Writing and Literacy in Early China: studies from the Columbia Early China seminar* (Seattle: University of Washington Press, 2011), pp. 239-270; Li Feng, *Bureaucracy and the State in early China: Governing the Western Zhou* (New York: Cambridge University Press, 2008), pp. 34-41/pp. 103-111 (李峰著；吳敏娜等譯：《西周的政體——中國早期的官僚制度和國家》[北京：三

吉甫紀念周宣王命召穆公平淮夷之事。²⁰³竊疑不必然：「史傳載筆，尚有準古飾今，因模擬而成捏造，況詞章哉」。²⁰⁴與其說《毛詩·江漢》之文紀念周宣王命召穆公之事，不如說詩文藉以周宣王命召穆公的歷史意象另外表達較此更為廣泛的詩歌訊息。關鍵在於我們如何理解詩歌中歷史事件和人物形象之性質。此舉義大利十七、十八世紀文化人類學之前鋒 Giambattista Vico 針對這方面提出的推測：

[...] [I]l vero poetico è un vero metafisico, a petto del quale il vero fisico, che non vi si conforma, dee tenersi a luogo di falso. Dallo che esce questa importante considerazione in ragion poetica: che 'l vero capitano di guerra, per esempio, è 'l Goffredo che finge Torquato Tasso; e tutti i capitani che non si conformano in tutto e per tutto a Goffredo, essi non sono veri capitani di guerra.²⁰⁵

詩歌之真乃形而上之真。從詩歌的角度而言，實際之真若於詩歌之真產生衝突，必以前者為非。此展現出詩學理論方面一個重要的發現：譬如真正將軍的角色等於托爾夸托·塔索詩中的 Goffredo。所有與詩中 Goffredo 少有不同的將軍反而不是真正的將軍。

在此必須留意的是，詩歌之真不專指詩歌作品之意境而言，甚且凡古代儀式文明的歷史意識皆可謂詩歌之真。錢鍾書曾指出：「古代史與詩混，[...]」。號曰實錄，事多虛構；想當然耳，莫須有也。述古而強以就今，傳人而借以寓己。史云乎哉，直詩(poiêsis)而已。故孔子曰：『文勝質則史』。²⁰⁶在春秋時代諸侯的歷史意識中，西周賢良之攝政者，只有周公旦與召公奭；春秋諸侯霸主之前輩，只有召穆公與申伯；受天子冊命之賢臣，以周宣王命召穆公平為原型。故筆者認為有關召伯之傳說在「子西賦〈黍苗〉之四章」的情境中，並非被抽象化以便喻指晉國將軍趙武。趙武反而被納入詩中召伯所代表的原型角色之中。故趙孟謝絕曰：「寡君在，

聯書店，2010]，頁 38-44/頁 108-115)

²⁰³ 《毛詩正義》，頁 684 左下。

²⁰⁴ 錢鍾書(2007a)，〈史記會註考證·四九〉，頁 583。

²⁰⁵ Giambattista Vico, *Principi di scienza nuova* (Milano: Mondadori, 2011 [Nuova Edizione]), p. 147.

²⁰⁶ 錢鍾書(2007b)，〈四·詩樂離合、文體遞變·【附說七】評近人言古詩即史〉，頁 103。

武何能焉」。

這一點足以展現出《詩》中傳說與歷史資料之象徵性質，即賦詩成效的必備條件之一。另外，基於 Vico 所謂「詩歌之真」，或「設想之真」(verità d'idea)，我們能夠推測春秋時代稱詩活動一個頗為具體的作用。「詩歌之真」其實恰正反映古代稱詩運用詩學之效力之一，如 Vico 進而推論曰：

E quest'ultima Dignità [...] è 'l principio delle vere allegorie poetiche, che alle favole davano significati univoci, non analogi, di diversi particolari compresi sotto I loro generi poetici: le quail perciò si dissero « *diversiloquia* », cioè parlare comprendenti in un general concetto diverse spezie di uomni o fatti o cose.²⁰⁷

詩歌比喻法最基本的原則乃詩歌中傳說與歷史軼事不只有一個具體的指示對象。詩歌性託寓反而使得傳說、歷史事件與人物形象變成被公認的文化規範和標準模式；具體的事件脈絡與人物形象被用來展現出普遍的道理。

《毛詩·載芣》末句所謂「匪且有且，匪今斯今，振古如茲」(Not only here is it like this, Not only now is it so. From long ago it has been thus)，²⁰⁸言其意也。由此可得知，古代儀式文明之詩歌與口述傳說提供給當時社會一個意義框架、實用的動作模式與社會發展的取向。《詩》、《書》及兩周金文中有關文王、武王等君主與賢臣之傳說，總共構成西周末、春秋時代華夏貴族可實施的一個政治禮制模式。²⁰⁹

²⁰⁷ Vico (2011), p. 148.

²⁰⁸ 英文翻譯見 Waley (2012), p. 304。

²⁰⁹ 誠如錢鍾書所云：「古代史與詩混」；無論《詩》、《書》、《易》或者兩周青銅器銘文，歷史敘事與詩歌性在古代文獻中時分不開的。就青銅器銘文 Lothar von Falkenhausen 指出：「青銅器銘文的言語訊息反映固定的程式化成語，其多符合與一般論述有所區別的儀式語言。此深刻地影響到銘文言語訊息的內容。因此兩周青銅器銘文絕不能當作客觀歷史記載來看。銘文中任何歷史訊息極其可能附屬於該銘文的儀式作用」([T]he messages had to be encoded in the appropriate formulaic expressions – in a ritual language detached from ordinary discourse. The constraints of this specialized code significantly affected the contents of what was communicated. It follows that the bronze inscriptions constitute anything but an objective record of history; any “historical” information an inscription may contain is likely to have been modified according to overriding ritual needs[Lothar von Falkenhausen, *Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 BC): The Archaeological Evidence* (Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, University of California), p. 54]); 就《尚書》之言論 Martin Kern 指出：「《尚書》之言論並非事實之言。其反而用儀式語言，重複被公認的歷史意象，以為言論者和其繼承者政治正確的辯論」(The speeches were not talking facts; delivering shared communal ideas in formulaic diction, they were creating legitimacy both for the speakers and their successors[Martin Kern, “The Performance of Writing in Western Zhou China,” in: S. La Porta/D.

今從文化人類學的角度視之，所謂禮制主要等於一種符號交流體系。²¹⁰凡是禮制體系自然包含一個民族的歷史意識，但融入此體系的歷史資訊並非客觀歷史記載，而是經由該民族文化認同而產生意義的「往事意象」，或謂之一個民族的「文化記憶」。²¹¹據 Jan Assmann 的說法，「記憶」又等於一種符號化行為(Erinnerung ist ein Akt der Semiotisierung)；²¹²故凡古代文明儀式性記憶活動(譬如祖先祭祀)，使得一個民族的經驗所留下的共同印象和歷史意識，定型成為該民族的禮制符號體系。此體系時時被援引的用意，在於支配一切具體的經驗，把握時勢的取向。因此就古代中國而言，《詩》、《書》乃西周晚期以來華夏貴族「文化記憶」備用之文與形：「詩、書，義之府也」。²¹³其用以為支配政治禮儀之程序，使得一切政治、外交情況融入故有的文化模式。賦詩、歌詩，以及引《詩》、《書》等禮樂儀式活動皆乃其具體運作的表現，誠如錢穆曰：「不曰詩書，即曰『禮樂』。詩書言其體，『禮樂』言其用」，是也。²¹⁴由此可得知，春秋列國大夫在聘問諸侯、宴饗禮遇等儀式脈絡當中，援引華夏貴族的「文化記憶」，用意在於維持一種禮儀儀式的連續性。譬如《左傳·宣公十五年》載晉景公征伐赤狄之後，²¹⁵以奴隸和采邑賞賜賢臣，其文云：

晉侯賞桓子狄臣千室，亦賞士伯以瓜衍之縣，曰：「吾獲狄土，子之功也。微子，吾喪伯氏矣。」羊舌職說是賞也，曰：「《周書》所謂『庸庸祗祗』者，謂此物也夫。士伯庸中行伯，君信之，亦庸士伯，此之謂明德矣。文王所以

Shulman (Ed.), *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign* (Leiden: Brill, 2007), pp. 109-175, p. 124]。

²¹⁰ 本文禮制(Ritual)的定義依從 Stanley Jeyaraja Tambiah，他指出禮制等於一個社會、民族的文化程序所構造的一種象徵符號交流系統；其文化內容基於特定宇宙論或意識形態的相關構思 (Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication [...], its cultural content is grounded in particular cosmological or ideological constructs [*Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 128/129) ；宇宙論(cosmology)在此是指列舉分類所構成該文化宇宙系統所有現象、原理與程序的概念正體(the body of conceptions that enumerate and classify the phenomena that compose the universe as an ordered whole and the norms and processes that govern it [idem, p. 130)。

²¹¹ Assmann (1999), p. 52.

²¹² Assmann (1999), p. 77.

²¹³ 《春秋左傳注》，頁 445。

²¹⁴ 錢穆(2000b)，頁 19。

²¹⁵ 詳見《左傳》〈宣公十二年〉至〈宣公十五年〉。

造周，不是過也。故《詩》曰『陳錫哉周』，能施也。率是道也，其何不濟？」

216



在此文中，晉國大夫羊舌肸以《詩》、《書》提供的文化模式，區別國君晉景公與士伯間的義務關係：「《周書》所謂『庸庸祗祗』者，謂此物也夫」。此可謂羊舌肸借用《書》之言詞，標明當下事件脈絡的儀式性質：經羊舌的鑑定，晉景公之賞賜行為融入規範性的文化模式。參見晉杜預《注》云：「《周書·康誥》，庸，用也。祗，敬也。[……]言文王能用可用，敬可敬」；²¹⁷日人竹添光鴻《箋》云：「人君庸賢必祿之」，²¹⁸是也。今文《尚書·康誥》，其整句云：「惟乃丕顯考文王，克明德慎罰；不敢侮鰥寡，庸庸，祗祗，威威，顯民」。²¹⁹此當為西周晚期貴族眼中國君用賢的原型意象。《左傳》中羊舌肸以此鑑定晉景公賞賜賢臣，並非以一個具體歷史事件比喻另外一個具體歷史事件的類比推論；而是將晉景公賞賜賢臣的具體事件，列入文王用賢歷史意象所提供的儀式模式。羊舌肸進一步所引的《詩》句重複此用意，今本《毛詩·文王》全章云：

亶亶文王，令聞不已。
陳錫哉周，侯文王孫子。
文王孫子，本支百世。
凡周之士，不顯亦世。

《國語·周語上》云：

《大雅》曰：「陳錫載周。」是不布利而懼難乎？故能載周，以至于今。²²⁰

林義光則有如下的分析：

²¹⁶ 《春秋左傳注》，頁 764。

²¹⁷ 《春秋左傳正義》，頁 409 左下。

²¹⁸ [日] 竹添光鴻撰：《左傳會箋》（臺北：天工書局，1993），頁 780。

²¹⁹ 《尚書今古文注疏》，頁 359。

²²⁰ 《國語集解》，頁 14。



詩言「陳錫哉周，侯文王孫子」，則「陳錫哉周」屬於下文之子孫，不屬於上文之文王。[...]蓋文王孫子能布賜施利，斯多士歸之。故文王孫子百世載周，而周之多士亦百世顯德矣。²²¹

其言是也。亦見《毛詩·江漢》第六章云：「明明天子，令聞不已，矢其文德，洽此四國」；又《毛詩·即醉》首章云：「既醉以酒，既飽以德。君子萬年，介爾景福」。上述三段文例皆言國君施德(主要是指物質的賞賜)於諸侯以為周式封建制度的棟樑。故《左傳》和《國語》以詩中文王孫子布賜施利的意象為君臣物質交流儀式模式的原型。

承上所論可知，「詩歌之真」藉具體歷史意象、事件脈絡與人物形象，展現出普遍的社會政治道理和形而上的文化概念。在此必須留意的是，古代人不知純理論或非實際的道理，誠如章學誠《文史通義》首句所云：「六經皆史也。古人不著書，古人未嘗離事而言理」。²²²那麼古人記述或傳達文化禮義常規、社會政治道理等概念，不免託之於歷史敘述，藉著歷史意象以為普遍道理之象徵。因此在古代文獻中凡歷史敘事帶有一點超越歷史性的氛圍。其或多或少皆作為文化模式和社會政治常規的代理，譬如參見《論語》〈憲問〉篇云：「子張曰：『《書》云：「高宗諒陰，三年不言。」何謂也？』子曰：『何必高宗，古之人皆然。君薨，百官總己以聽於冢宰，三年』」，此言其事也。²²³錢穆在此方面指出：

蓋昔人尊古篤舊，成法遺制，世守勿替，即謂之「禮」。捨禮外無法令，捨禮外無歷史。「史」、「禮」、「法」之三者，古人則一以視之也。[...]「歷史」即「制度」。而詩、樂本包括於禮制之中。則古人學問，可以一字蓋之，曰惟「禮」而已。其守禮知禮者則「史」。故古人言學，皆指「詩書禮樂」。²²⁴

²²¹ 《詩經通解》，頁 301。

²²² [清]章學誠撰；葉瑛校注：《文史通義校注》(臺北：頂淵文化，2002)，頁 1。

²²³ 《論語集釋》，頁 1036-1038。

²²⁴ 錢穆(2000b)，頁 19。



因故《詩》、《書》之文恰正呼應上述所謂文化文本的定義，此再舉 Jan Assmann 的說法：

Kulturelle Texte beanspruchen eine gesamt-gesellschaftliche Verbindlichkeit, sie bestimmen Identität und Kohärenz einer Gesellschaft. Sie strukturieren die Sinnwelt, innerhalb derer sie sich verständigt, und das Bewußtsein von Einheit, Zusammengehörigkeit und Eigenart, durch dessen Weitergabe sie sich über die Generationenfolge hinweg als Gruppe wiedererkennbar reproduziert.²²⁵

文化文本，等於對一個社會的整體產生規範性意義之文本，其有助於制定社會的自我意識與一致性。所謂文化文本組織蓋社會藉以溝通、表示團結意識與特性的符號體系。因其世世相傳，蓋社會能夠在世代更迭之中維持其團體結構和特性。

此一定義相當完整地反映在《毛詩·楚茨》之文本結構上：「自昔何為(from of old, what have we been doing)，[…]子子孫孫，勿替引之」。²²⁶在修辭性疑問句和嘏辭中間諸言詞，皆乃供給重複使用的儀式指南：「匪且有且，匪今斯今，振古如茲」是也。此又呼應上述黃俊傑所指出經學文本詮釋特徵之言；文化文本在經學時代之前的引用意境同樣展現出「是甚麼」與「應如何」、「回顧性」與「展望性」的融合無間。故文化文本的儀式性引用，如賦詩活動，不一定等於詩歌訊息被抽象化：詩歌訊息——應如何——一方面指定賦詩活動當下的事件脈絡——是什麼——，後者另一方面使得詩歌訊息具體化。此進而使得詩歌訊息體現儀式效力，如見《國語·魯語下》云：

公父文伯之母欲室文伯，饗其宗老，而為賦《綠衣》之三章。老請守龜卜室之族。師亥聞之曰：「善哉！男女之饗，不及宗臣；宗室之謀，不過宗人。謀而不犯，微而昭矣。詩所以合意，歌所以詠詩也。今詩以合室，歌以詠之，

²²⁵ Assmann (2000), S. 127/128

²²⁶ 《毛詩正義》，頁 454 左上-459 右下；譯文見 Waley (trans.); Allen (trans./ed.), (2012), p. 194。

度于法矣」。²²⁷

所為「詩所以合意」，韋《注》云：「合，成也」；韋昭解釋曰：「敬姜欲室文伯而饗其宗老，賦詩以成之也」。²²⁸文中公父文伯之母賦〈綠衣〉之三章，即今本《毛詩·綠衣》「綠兮絲兮，女所治兮。我思古人，俾無訖兮」。²²⁹其中「女」與「我」的指示代詞於賦詩情境之下才有具體指示對象。相對的，文中公父文伯之母欲室文伯的具體情況被納入詩所提供的文化思維模式：「男女之饗，不及宗臣；宗室之謀，不過宗人。謀而不犯，微而昭矣」是也。此可謂春秋戰國史傳中賦詩事例的基本模式。下面我們將再舉《左傳》、《國語》幾個具有代表性賦詩之例藉以總結上述第三章的論點。

第四節 「角色賓白」與「用詩」情境

接下來我們要略為分析《詩》角色賓白的特色如何體現於賦詩對答，及其如何影響到賦詩者與受賦者的人際關係。承上所論，春秋列國大夫於宴饗等禮儀中賦詩、歌詩，用意在於引起華夏貴族的「文化記憶」，以便配合當下正式交流的情況和人際關係。於此用法之下，《詩》三百之文，可以提供主人與賓客雙方角色賓白之言詞，詩歌訊息所指則每合乎儀式情境中參與者的「意義預期」。根據史傳所述春秋戰國「賦詩專對」之風俗，足以展現出這一點。此舉《左傳·文公三年》，魯文公如晉，及晉侯盟的賦詩局面為例：

公如晉，及晉侯盟。晉侯饗公，賦〈菁菁者莪〉。莊叔以公降、拜。曰：「小國受命於大國，敢不慎儀？君貺之以大禮，何樂如之？抑小國之樂，大國之

²²⁷ 《國語集解》，頁 199/200。

²²⁸ 同上。

²²⁹ 《毛詩正義》，頁 76 右下。

惠也。」晉侯降、辭。登，成拜。公賦〈嘉樂〉。²³⁰

晉國意圖與魯國結盟。晉侯宴饗魯文公，為之賦〈菁菁者莪〉。晉杜預《注》以為晉侯「取其『既見君子，樂且有儀』」，²³¹一句來引導結盟之情境及指定參與者的儀式身分。文中莊叔將晉侯所建議魯國與晉國的儀式關係倒過來曰：「小國受命於大國，敢不慎儀？君貺之以大禮，何樂如之」。莊叔在此明顯從角色賓白的賦詩用法呼應晉侯〈菁菁者莪〉之聲明。莊叔按照結盟的實際情境更改晉侯過於謙虛的禮遇。再看《左傳·昭公十七年》所敘述賦〈菁菁者莪〉篇另一事例：

十七年春，小邾穆公來朝，公與之燕。季平子賦〈采芣〉，穆公賦〈菁菁者莪〉。昭子曰：「不有以國，其能久乎？」²³²

杜預《注》云：

〈采芣〉，《詩·小雅》。取其『君子來朝，何錫與之』以穆公喻君子。²³³

杜氏以為穆公答賦〈菁菁者莪〉，亦取其「既見君子，樂且有儀」。²³⁴筆者認為以今本《毛詩·菁菁者莪》「既見君子，錫我白朋」²³⁵答之亦可通。重點反而在於我們注意〈菁菁者莪〉在此亦作為賓白使用。由此可推測《詩》三白若干篇整體或部分的詩歌訊息而言，其等於一種可重複的詩歌經驗(repeatable literary experience)。甚至少數貌似紀念具體歷史事件與人物之詩歌，其入賦引用亦變成可不斷被援引的文化模式或儀式賓白實用詞。譬如舉《毛詩·六月》為例，舊說多謂此詩乃紀念西周晚期周王征伐玁狁，賢臣尹吉甫出征輔佐天子以定王國之詩，

²³⁰ 《春秋左傳注》，頁 531。

²³¹ 同上。

²³² 同上，頁 1384。

²³³ 同上。

²³⁴ 《春秋左傳正義》，頁 363 左下。

²³⁵ 《毛詩正義》，頁 363 左下。

其文云：



六月棲棲，戎車既飭。
四牡騤騤，載是常服。
玁狁孔熾，我是用急。
王于出征，以匡王國。

比物四驪，閑之維則。
維此六月，既成我服。
我服既成，于三十里。
王于出征，以佐天子。

四牡脩廣，其大有顙。
薄伐玁狁，以奏膚公。
有嚴有翼，共武之服。
共武之服，以定王國。

玁狁匪茹，整居焦穫。
侵鎬及方，至于涇陽。
織文鳥章，白旆央央。
元戎十乘，以先啟行。

戎車既安，如輕如軒。
四牡既佶，既佶且閑。
薄伐玁狁，至于大原。
文武吉甫，萬邦為憲。

吉甫燕喜，既多受祉。
來歸自鎬，我行永久。
飲御諸友，炰鼈膾鯉。
侯誰在矣，張仲孝友。²³⁶

²³⁶ 《毛詩正義》，頁 357 左下-360 右下；王國維以為詩中「吉甫」乃西周晚期〈兮甲盤〉銘文中之伯吉父(〈兮甲盤跋〉)，收入《觀堂集林》[臺北：河洛圖書出版社，1975]頁 1206-1209)。該銘文內容與《毛詩·六月》略同：「唯五年三月既死霸庚寅，王初各(格)伐厥(玁)執(執)于畀盧，兮甲從王，折首執訊，休亡敗(愆)，王賜兮甲馬四匹、駒車，王令甲政鰲(鰲)成周四方責(積)，至于南淮尸(夷)[…]，兮(伯)吉父乍(作)般(盤)，其眉壽，萬年無疆，子子孫孫永寶用」(《集成》16.10174；除非另外標出本文引兩周金文均列中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成》[上海：中華書局，1984-1994]的編號；釋文均從張亞初編著：《殷周金文集成引得》[上海：中華書局，2001])；王氏解釋「云『佳五年三月既死霸庚寅』，此宣王五年三月二十六日」([1975]，頁



現存先秦文獻所保留賦〈六月〉之事例共有兩例。《左》、《國》史傳有晉公子重耳失國留住春秋列強，於終得秦輔助乃復國即位當霸主之說。²³⁷《左傳·僖公二十三年》述秦穆公享晉公子之情境如下：

公子賦〈河水〉。公賦〈六月〉。趙衰曰：「重耳拜賜！」公子降，拜，稽首，公降一級而辭焉。衰曰：「君稱所以佐天子者命重耳，重耳敢不拜？」²³⁸

此借〈六月〉之言，從戰國時代敘述者的角度預告重耳能恢復其君位，以便匡正王國輔佐天子。²³⁹杜《注》云「〈六月〉，《詩·小雅》，道尹及甫佐宣王征伐，喻公子還晉必能匡王國」；²⁴⁰竹添光鴻〈箋〉云：「以晉侯比吉甫出征以匡王國」。²⁴¹然而，由文中趙衰答覆秦穆公之賦詩曰：「君稱所以佐天子者命重耳」，可得知秦穆公賦〈六月〉並非直接以吉甫輔佐周宣王征伐玁狁的具體歷史軼事喻指重耳能還晉匡正王國。相反，詩中王者命吉甫征伐玁狁的歷史軼事首先代表一個更廣泛的政治概念，即霸主的角色——今本《毛詩·六月》蓋成文於春秋霸局萌芽之時，其言乃「準古飾今」、「述古而強以就今，傳人而借以寓己」，想當然耳——「君稱所以佐天子者」是也。〈六月〉詩文在此展現出春秋戰國時代霸主的意識形態，為之提供一個文化模式。在賦詩之下詩中的情境模式才得以具體化：「君稱所以佐天子者命重耳」是也。詩中「我」者、「王」者、「吉甫」等人物，其在詩的結構當中作為賓白角色的代理(placeholders)，及政治角色的原型；其反而不再指具體歷史人物。故秦穆公賦〈六月〉，「我」者、「吉甫」實現在晉公子重耳身上；「王」

1206)；另外西周晚期「虢季子白盤」(《集成》16.10173)，與「不嬰敦」(《集成》8.4328)銘文亦言及周王征伐玁狁之事，可知《毛詩·六月》詩文敘述內容具有部分歷史依據可尋。然而在此必須強調的是，凡殷周金文以及《詩》、《書》之文，其即使言及歷史事件，然其敘述內容絕對不能當作歷史資料視之。

²³⁷ 詳見《國語集解》，頁275-374〈晉語二第八·二〉至〈晉語四第十·十四〉。

²³⁸ 《春秋左傳注》，頁410。

²³⁹ 楊伯峻注云：「此言重耳為君，必霸諸侯」(同上)。

²⁴⁰ 《春秋左傳正義》，頁253右上。

²⁴¹ 竹添光鴻(1993)，頁452。

者指周襄王；「玁狁」或許指周王子帶所聘翟人以攻周室而言。²⁴²因此，如「文武吉甫，萬邦為憲。吉甫燕喜，既多受祉」等詩句的所知對象其實為晉重耳。²⁴³

在緒論中已經指出，每一「稱詩」事例，不外乎為《詩》文的一種恢復與重現行為(wiederaufnehmender Rückgriff)。但不同於經學的文本詮釋，以上諸賦詩文例所展現出的《詩》文本恢復過程，皆發生在一個具體的口頭溝通情況當中。

《詩》文本與賦詩脈絡之間產生一種場合性效力及所指關係。在此情況當中《詩》僅僅「作客」、其訊息結構與言語形式以為媒介而已，這一點值得我們留意。

相對的，經學文本詮釋雖然也呼應詮釋者當下的意義預期，即文外之含義，但文本的詮釋性恢復程序總離不開文本的字面語義訊息。換言之，詮釋者將自己的意義預期讀進、甚至寫進詮釋對象的字面資訊本身，致使文本的恢復形成一種經傳的固定文本間所指關係。譬如看《毛詩·關雎》篇首兩句：「窈窕淑女，君子好逑」。²⁴⁴西漢時期馬王堆漢墓帛書《五行篇》〈行 339-340〉解釋此句云：

「茝(窈)苟(窕)〔淑女，寤〕昧(寐)求之」，思色也。「求之弗得，唔(寤)昧(寐)思伏」，言其急也。²⁴⁵

另外《毛詩·月出》篇有下列四句：「月出皎兮，佼人僚兮。舒窈糾兮，勞心悄兮」；²⁴⁶《毛詩·序》以為：「〈月出〉，刺好色也。在位不好德而說美色焉」；²⁴⁷《毛傳》解釋：「僚，好貌；舒，遲也；窈糾，舒之姿也」。²⁴⁸清馬瑞辰云：

²⁴² 參閱《史記·周本紀》云：「初，惠后欲立王子帶，故以黨開翟人，翟人遂入周。襄王出奔鄭，鄭居王于汜。子帶立為王，取襄王所紉翟后與居溫。十七年，襄王告急于晉，晉文公納王而誅叔帶。襄王乃賜晉文公珪鬯弓矢，為伯，以河內地與晉」(頁 154)；又《史記·秦本紀》云：「周襄王弟帶以翟伐王，王出居鄭。二十五年，周王使人告難於晉、秦。秦繆公將兵助晉文公入襄王，殺王弟帶。二十八年，晉文公敗楚於城濮」(頁 190)。

²⁴³ 《左傳·僖公二十八年》云：「己酉，王享醴，命晉侯宥。王命尹氏及王子虎、內史叔興父策命晉侯為侯伯，賜之大輅之服、戎輅之服，彤弓一、彤矢百，旅弓矢千，秬鬯一卣，虎賁三百人，曰：『王謂叔父，「敬服王命，以綏四國，糾逖王慝。」』晉侯三辭，從命，曰：『重耳敢再拜稽首，奉揚天子之丕顯休、命。』受策以出。出入三覲」(頁 463-466)。

²⁴⁴ 《毛詩正義》，頁 20 右下。

²⁴⁵ 龐樸(2000)，頁 25。

²⁴⁶ 《毛詩正義》，頁 255 左上。

²⁴⁷ 同上。

²⁴⁸ 同上。



窈糾猶窈窕，皆疊韻，與下「懽受」、「夭紹」同為形容美好之詞，非舒遲之義。舒者，[……]發聲字[……]。「舒窈糾兮」言窈糾也，「舒懽受兮」言懽受也，「舒夭紹兮」言夭紹也。²⁴⁹

可知《毛詩·關雎》「窈窕」二字，指美好的樣子；王力又引《後漢書·曹世叔妻傳》：「入則亂髮壞形，出則窈窕作態」，認為「窈窕」語義又引申為妖冶的樣子。²⁵⁰後者更適合先秦前漢文獻對〈關雎〉「窈窕淑女」句文藝訊息的理解，如《孔叢子·記義》篇云：「若夫觀目之靡麗，窈窕之淫音，夫子過之弗之視，遇之弗之聽也」。但此不見得也等於〈關雎〉篇當時被公認的詩歌訊息，如比較上海博物館〈孔子詩論〉云：

關雎之改(改)，[……]關雎呂(以)色俞(喻)於豐(禮)【第十簡】²⁵¹

□好，反內(納)於豐(禮)，不亦能改(改)虔(乎)【第十二簡】²⁵²

兀(其)四章則俞(愉)矣。呂(以)璽(琴)鼎(瑟)之敫(悅)，悉(擬)好色之忒(愿)。

呂(以)鐘鼓之樂□【第十四簡】²⁵³

就〈孔子詩論〉作者的觀點而言，〈關雎〉篇的字面語義資訊被聲明或演出時，不過「擬好色之愿」的詩歌情境，誦詩者或收聽者則用之「以色喻於禮」；此才是〈關雎〉的實用詩歌訊息：「關雎之改」是也。誠如《文心雕龍》〈隱秀〉篇云：「義主文外，[……]餘味曲包」。²⁵⁴於此正相反，東漢《毛詩·大序》認為：

〈周南〉、〈召南〉，正始之道，王化之基。是以〈關雎〉樂得淑女，以配君

²⁴⁹ 《毛詩傳箋通釋》，頁 417。

²⁵⁰ 王力著：《王力古漢語字典》（北京：中華書局，2003），頁 858。

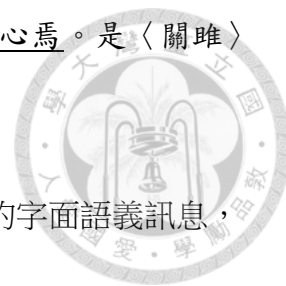
²⁵¹ 馬承源(2001)，頁 139；簡文中「改」字，馬承源以為「怡」字之假借，筆者從劉信芳以為「改」字即寫「改」之語詞，參見劉信芳(2002)頁 171/172。

²⁵² 馬承源(2001)，頁 142。

²⁵³ 同上，頁 143。

²⁵⁴ 《文心雕龍註》，頁 632。

子，憂在進賢，不淫其色；哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉。是〈關雎〉之義也。²⁵⁵



相應的《毛詩·傳》解釋〈關雎〉「窈窕淑女，君子好逑」二句的字面語義訊息，云：

窈窕，幽閒也；淑，善；逑，匹也。言后妃有_{關雎}之德，是幽閒貞專之善女，宜為君子之好匹。²⁵⁶

其解釋直接呼應《毛詩·序》中的詩旨說明。但重點在於，透過經傳性的文本恢復，「窈窕」以為「幽閒」之訓，直接融為《詩》文本的字面語義資訊本身。而《詩》文之字面語義訊息，在經傳詮釋體系當中，進而被看成詩歌訊息。譬如見《漢書·匡張孔馬傳》云：

《詩》曰：「窈窕淑女，君子好仇。」言能致其貞淑，不貳其操，情欲之感無介乎容儀，宴私之意不形乎動靜，夫然後可以配至尊而為宗廟主。²⁵⁷

由此可得知，經學文本詮釋每一次的《詩》文本恢復事例，便產生一個「經傳」的文本間所指關係，然後以此為詩歌訊息。

與此相對，賦詩類的《詩》文本恢復，則相當類似於 Paul Zumthor 研究歐洲中古時代誦詩活動所謂「實現的詩歌訊息」(*l'œuvre réalisée*)。其定義有助於我們理解《左》、《國》史傳中賦詩情境的含義：

[D]ans l'énoncé poétique, se crée une tension entre son « moment lyrique » et son « moment narratif » : entre ce qui est rapporté et ce qui formellement le dynamise. Les récurrences de ce discours, la stabilité de ses noyaux formels, aisément reconnaissables par la mémoire collective, comportent des effets de

²⁵⁵ 《毛詩正義》，頁 19 左下。

²⁵⁶ 同上，頁 20 右上。

²⁵⁷ 《漢書》，頁 3342。

pouvoir spécifiques. Il en résulte une efficacité particulière, dans l'ordre de la persuasion et de l'éveil du désir. On ne saurait mieux dire – à une précision près : le « moment lyrique » [...] n'a pas toujours d'existence textuelle ; en revanche, toujours il put résulter, dans l'œuvre réalisée [...].²⁵⁸

詩歌被吟誦的時候，詩歌性和敘述內容之間產生若干衝突。一方面有了詩歌訊息所傳達的敘述內容，另一方面有了訊息的聲明所引起的詩歌效力。詩歌訊息的重複出現，容易被集體記憶所認識的訊息結構，以及言語形式的穩定性，帶有呼應具體場合性需求的意義預期。結果，詩歌訊息的聲明每引起一種應對當下誦詩動機和目標的場合性效力。因此詩歌產生效力不一定形成一種文本狀態(如經傳體)卻每等於詩歌訊息的具體實現。

「實現的詩歌訊息」的非文本性質也可見於古代中國先秦時代現存的詩學理論，「闡足之改，以色喻於禮」，恰正描寫〈關雎〉篇被實現的非文本性詩歌訊息。於此相關的誦詩社會效力，乃「反納於禮，不亦能改乎」，即 Zumthor 所謂「詩歌的社會作用」(la fonction sociale de l'œuvre poétique)。²⁵⁹

總之，就內容含義而言，詩歌訊息大部分實現在詩歌文外；然而，在語言形式方面，詩歌之聲明卻恢復一個固定的詩文本結構以為詩歌訊息的實現媒介。此亦所謂稱詩活動中固有的模式成分(des constantes connues)。因此，在本文最後一章，我們要進一步探究《詩》三百文中，有哪一些特徵只有在口頭的用詩情況當中才得以發揮效力。由此我們試探推測《詩》三百原有的口頭性質、儀式性意境和社會政治作用。

²⁵⁸ Paul Zumthor, *La lettre et la voix: De la littérature médiévale* (Paris : Éditions du Seuil, 1987), p. 173.

²⁵⁹ 同上。

第四章 「儀式語言」(ritual language)和「詩歌作用」 (poetic function)的意義



第一節 「詩歌作用」與詩歌之真

語有言表之餘味，則神韻盎然出。

—錢鍾書²⁶⁰

上文已經提及《詩》三百詩歌訊息於先秦時代的口頭特色與社會作用，在此我們要進一步探究《詩》文的音韻和對句結構如何有助於詩歌訊息之形成，以及其如何影響到賦詩的溝通程序和接受脈絡。這個問題我們應該從《詩》文能指與所指的關係開始著手。尤其必須注意的是詩歌訊息能指結構於先秦詩接受史所扮演的角色。今本《毛詩·大序》在此方面提供給我們一個頗重要的線索，參見《毛詩·大序》論「詩有六義」云：

上以風化下，下以諷刺上，主文而譎諫。言之者無罪，聞之者足以戒。²⁶¹

意謂：用詩以言志，等於一個間接的溝通方式。在古代中國的君主制度，社會地位不同者自然不能直接互相表情達意，更何況臣民直接批評國君。《詩》三百之言詞則提供君臣政治、儀式性交流的一個溝通頻道，「文」是也；用《詩》者，其言詞「主文」，因而「言之者無罪，聞之者足以戒」。故「文」者，《詩》之言語形式所發揮的效力。至於何謂「文」，以及至於「文」與詩歌的關係如何，請詳如下。

《左傳·襄公二十五年》云：

²⁶⁰ 錢鍾書(2007b)，〈六·神韻〉，頁 110。

²⁶¹ 《毛詩正義》，頁 16 左上。

仲尼曰：「志有之，言以足志，文以足言，不言誰知其志。言之無文，行而不遠」。²⁶²

言之有文，或謂之以言為文章，參見《大戴禮記·曾子制言》云：「昔者，伯夷、叔齊[...]言為文章，行為表綴於天下」。²⁶³ Martin Kern 解釋此處曰：「[文章]不指語詞語句，且專指言語表現中與一般言語信息不同的規律和光輝」([wenzhang 文章] is not the words themselves, but a quality of both order and brilliance that distinguishes them from other, ordinary verbal expressions)。²⁶⁴ 在此我們可以回憶上文提及 Roman Jakobson 所定義「詩歌作用」(poetic function)的概念。「詩歌作用」或「詩歌性」一樣指言語訊息的形式規律而言。誠如我們在上文所指出：「詩歌作用」致使言語陳述之音節和章句間產生相等關係以為詩歌陳述的構造原則；譬如從言語訊息形式和規律的重複，「湛湛露(la<râkh)斯，匪陽不晞(hii<həi)」與「厭厭夜(ja<jakh)飲，不醉無歸(kui<kwəi)」，便產生一個相等性次序，或謂之詩歌性次序。然而，上述二句形式方面的相等性雖然顯而易見，但從訊息的語義所指來看，二句若單獨出現(是指沒有文外脈絡的一個假設的誦詩情況而言)，卻成為「無實指之假充陳述」或者「貌似語言動作」。這一點恰正反映同一個詩歌訊息之所以能夠於不同稱詩脈絡之下，發揮具體場合性效力的關鍵因素。譬如與此相對，言語陳述之指示、表意作用，其所指對象皆在文外。故指示、表意等訊息類別，其皆形成有實指之陳述。不過置之於詩歌脈絡當中，言語訊息的指示、表意等言語作用皆乃附屬於詩歌作用所構造的詩歌情境。在此特殊情況下，指示、表意句亦無固定所指對象可尋，況且其可被重複引述，與不同文外脈絡產生暫時的所知關係。因此 Jakobson 曾經指出：「凡是詩歌訊息等於貌似被引用的論述」(Virtually any poetic message is a quasi-quoted discourse)。²⁶⁵

²⁶² 《春秋左傳注》，頁 1106；此為「仲尼曰：」以下之言，可知其意乃《左傳》戰國時撰編者當時對稱詩的理解。

²⁶³ 〔清〕王聘珍撰：《大戴禮記解詁》(臺北：文史哲出版社，1986)，頁 94。

²⁶⁴ Martin Kern, "Ritual, Text, and the Formation of the Canon: Historical Transitions of 'Wen' in Early China," in: *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 87, Fasc. 1/3 (2001), pp. 43-91, p. 56.

²⁶⁵ Jakobson (1960), p. 371.

上述的語言現象值得我們進一步去理解。Jakobson 認為一切語言行為(verbal acts)之形成基於兩種根本的言語符號排列模式：選擇與組合(selection and combination)。在一般指示性言語陳述中，選擇程序基於辭彙語義上的相等性，是指相似與相異，以及同義與反義等詞組間關係。造句之程序，則基於語義上的連續性(contiguity)，後者制定句中辭彙的次序。與此相對，所謂的「詩歌作用」，其在音節之間創造相等關係以為句法或語序的組成原則；對句(parallelism)、諧聲次序(phonophoric sequences)、韻律等音韻間關係反映其形式層面；比喻、通感(synaesthesia)²⁶⁶等修辭用例則反映其言語訊息的層面。換言之，詩歌訊息的表達程序基於音節次序的相等關係；譬如今本《毛詩·鹿鳴》「呦呦鹿鳴，食野之苹」之所以與「我有嘉賓，鼓瑟吹笙」產生一個相應次序，並無實際語義所指關聯可尋。當然在春秋時代的文化符號體系當中，兩個意象應該也具有語義方面若干相喻的象徵意義。但從語言學和詩學的角度視之，主要是〈鹿鳴〉篇的對句用法及音韻次序，導致上述兩句並列時能發揮比興效力。〈鹿鳴〉篇的對句用法乃顯而易見的，就其押韻格式而言，需要考察其韻腳「鳴」、「賓」、「苹」、「笙」的古音：「鳴」乃列入耕部，上古音作(mreŋ)，東漢古音作(miɛŋ)；²⁶⁷「賓」列入真部，上古音與東漢古音皆作(pin)，中古音作(pjien)；「苹」為耕部，上古音作(breŋ)或(brjeŋ)，²⁶⁸東漢古音作(biɛŋ)；「笙」為耕部，上古音作(sreŋ)或(srjeŋ)，東漢古音作(ʃeŋ)。據此〈鹿鳴〉篇前兩句的押韻格式大約乃 AA(A)A 或者 AAXA。即使「呦呦鹿鳴，食野之苹」與「我有嘉賓，鼓瑟吹笙」二句之間亦有語義接近，在春秋宴饗文化脈絡之下可相喻的部分，但整個比喻在聽覺的層面上始終基於〈鹿鳴〉篇的音韻結構。這一點從整首詩三章中重複出現的言語結構更加清楚可理解，如見《毛詩·鹿鳴》第二章及第三章首兩句云：

²⁶⁶ 就「通感」或「感覺挪移」的定義請參閱錢鍾書：《七綴集》(臺北：書林，1990)，頁 65-81。

²⁶⁷ 本文提供古漢語上古語音、東漢古音以及中古音皆依據 Schuessler, (2009)。

²⁶⁸ 本文若例一個字兩種上古音，第一個選擇均依據 Schuessler, (2009)，第二個選擇乃依據 Baxter (1992)。

呦呦鹿鳴(miɛŋ < mɾɛŋ)，食野之蒿(hau < hâu)。
我有嘉賓(pin < pjien)，德音孔昭(tsau < tiau)。
[...]



呦呦鹿鳴(miɛŋ < mɾɛŋ)，食野之芩(qim < gəm)。
我有嘉賓(pin < pjien)，鼓瑟鼓琴(gim < gəm)。
[...]

顯而易見，隨著「我有嘉賓」以下半句題目的變化，「呦呦鹿鳴」以下半句的韻腳也跟著改變。那麼「苹」、「蒿」和「芩」之間的語義差別大概不會影響到接受者對三章首句的理解。「呦呦鹿鳴，食野之苹」句韻腳的改變反而呼應興句(據鄭玄對《毛傳》言的解釋「呦呦鹿鳴，食野之苹」為興句)每被重複時需要配合下文新题目的韻腳的規則。藉此興句與下文題目在詩歌層面上也產生語義上的關聯。

Jakobson 在此方面指出：

[V]erse is primarily a recurrent “figure of sound.” [...] [E]quivalence in sound, projected into the sequence as its constitutive principle, inevitably involves semantic equivalence [...].²⁶⁹

詩歌或韻文主要等於一種定期重複的音韻解構，由於音韻相等性主持詩歌韻文的語序，所以音韻之相等性必然也牽連到語義之相等性。

基於 Jakobson 的說法，比較文學與漢學家 Haun Saussy 甚至認為詩三百「韻腳間的音韻相等性遮蓋著訊息主題不齊等之處」(The phonetic equivalence of the rhyming-words masks their thematic inequality)；²⁷⁰「意隨韻生」是也。²⁷¹

此方面《詩》三百中尚有比《毛詩·鹿鳴》更明顯的例子，此再舉《毛詩·棫樸》第一章：

²⁶⁹ Jakobson (1960), p. 367/368。

²⁷⁰ Haun Saussy, “Repetition, Rhyme, and Exchange in the Book of Odes,” in: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 57, No. 2 (1997), p. 530/531。

²⁷¹ 見錢鍾書(2007a)，〈史記會註考·49〉，頁 582。



芄芄棫(wik<wək)樸，薪之樛(ju<juʔ/juh)之。
濟濟辟(piek<pek)王，左右趣(tshio<tshoh)之。²⁷²

《毛詩·棫樸》首兩句題目上本無直接關聯可尋，然其言語形式、詞類和句法間存在的相等關係，也造成二者之間語義層次上產生相互牽連的關聯：叢生茂盛之棫和樸，等於君王儀容至美；前者足以燎之以祭天，後者使得左右之臣疾行趨赴以成其祭。²⁷³因此，值得注意的是，不同於皮錫瑞所謂「質言」，詩歌陳述並非溝通其言詞文義上所指示的訊息對象。恰正相反，詩文中言詞被聲明時所引起的指示、表意程序，其實才創造詩歌訊息的指示對詳本身，「直詩」是也。換言之以「實物之真」判斷「詩歌之真」以及由「詩歌之真」求「實物之真」，至少從現代文學批評的角度來看，不免失當；誠如《孟子》〈萬章〉篇云：「如以辭而已矣，《雲漢》之詩曰：『周餘黎民，靡有孑遺。』信斯言也，是周無遺民也」。故 Ogden 與 Richards 探究詩歌訊息的指示作用強調：「詩歌多包含理論上可檢驗其是非的判斷性陳述。但其在詩中的用法卻不在此，重點反而在於該陳述被接受時所喚起的態度」。由此可得知，詩歌訊息能否發揮效力，需要待受聽者「以意逆志」；是指受賦者需要接受賦詩者用詩的含義(implications)。賦詩中詩文與賦詩活動當下事物脈絡的所指關係，並非理所當然，其反映賦詩活動相關人物之間的一個意義合約。因故《毛詩·大序》云：「言之者無罪，聞之者足以戒」。

²⁷² 《毛詩正義》，頁 556 右上。

²⁷³ 詩句白話譯文從朱守亮的《詩經》註釋，詳見氏著：《詩經評釋》（臺北：學生書局，1984），頁 721/722。

第二節 「儀式語言」與詩歌訊息的實現



在上一節我們看到，原本被用來指示、表意的語言符號結構，在詩歌脈絡之下卻被用來構造純粹言語性的現實情境(linguistic realities)。²⁷⁴但除了作為譏諷、政治交流媒介之外，「詩歌之真」也有助於創造一種儀式性「形而上之真」(un vero metafisico)。此舉《毛詩·既醉》首章為例：

既醉以酒，既飽以德(tək<tâk)。

君子萬年，介爾景福(puk<pək)。²⁷⁵

從句法上看，「既飽以德」無疑呼應「既醉以酒」。然從語義範疇視之，「酒」和「德」之間並無邏輯關聯。只有在春秋禮義儀式的符號體系當中「酒」可以象徵「德」(「德」在此應解釋為儀式性賞賜[beneficient gifts, bestowals, rewards])。²⁷⁶甚且「飽以德」，此一陳述在實物層面上更無其事。君王使賓客醉以酒，之所以能夠等於「飽以德」，乃詩歌修辭法，「通感」(synaesthesia)的作用。其詩歌訊息所體現的儀式情況乃君王能夠秉承王者之德(virtuous conduct / disposition)，²⁷⁷必分之於群臣。君王「施德」，群臣受之，指其形而上的文化概念。君王宴饗群臣、封建勞賢，乃指「施德」實物層面上的具體實現。《詩》「既醉以酒，既飽以德」，乃借用語言形式之相應結構，使得實物性的與形而上的，兩種範疇在言語符號的層面上貫穿，融合為一。²⁷⁸用詩者則藉此能夠引起一種儀式性現實(ritual reality)，譬如參見《左傳·襄公·二十七年》云：

²⁷⁴ Wheelock (1982), p. 64.

²⁷⁵ 《毛詩正義》，頁 604 左上。

²⁷⁶ 至於兩周春秋時代「德」字的語義範圍與用法筆者主要參考 Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1969), pp. 185-197；以及 Robert H. Gassmann, "Coming to terms with dé 德: The deconstruction of 'virtue' and exercise in scientific morality," in: R. A. H. King / Dennis Schilling (ed.), *How should one live: comparing ethics in ancient China and Greco-Roman antiquity* (Berlin: Walter de Gruyter, 2011), pp. 92-125。

²⁷⁷ 至於王者、國君之德的「德」義，參見 Munro (1969), pp. 99-102。

²⁷⁸ 又見 Arthur Waley 《詩經》英文譯本翻譯此句云：「We are drunk with wine, we are sated with power」(2012), p. 248。



楚蕞罷如晉蒞盟，晉侯享之。將出，賦〈既醉〉。叔向曰：「蕞氏之有後於楚國也，宜哉！承君命，不忘敏。子蕞將知政矣。敏以事君，必能養民，政其焉往？」²⁷⁹

宴饗完畢之後，蕞罷賦〈既醉〉引起宴饗的形而上儀式效力。其「詩歌之真」反過來支配著賦詩者實際的人物形象：「子蕞將知政矣。敏以事君，必能養民」是也。由此可得知，《詩》本無實指的詩歌訊息另一方面有助於支配多種具體的事件脈絡。在此賦詩脈絡和人物似乎融入詩歌所引起的儀式態度。此說明《詩》禮儀儀式語言的功能。Wade T. Wheelock 認為儀式性言語行為是指吟詠固定儀式文本如《詩》、《書》之類而言；發言者透過口頭陳述其言辭而實現並認可該文本所體現的儀式符號脈絡。換言之，凡是儀式言語陳述等於一種「自成陳述」(autotelic statement)。請參見 Wheelock 於這方面提出的定義：

[R]itual utterances serve both to engender a particular state of affairs, and at the same time express recognition of its reality. Text and context become manifest simultaneously. [...] The speaking of the text presents the situation. It facilitates recognition of the situation, it expresses this recognition, and it actually helps to create the situation.²⁸⁰

禮儀言辭的發表引起某一事態具體呈現，同時也對此事態的存在表示認同。藉此，禮儀言辭文本和發言脈絡同時定型在發言行動中。換言之，禮儀言辭文本的口述發表，陳述各自的禮儀情況，使得聽眾能夠認得出該情況。發言者表達對此禮儀情況的認識，但其發言行動同時又有助於具體建造這個情況本身。

此亦足以說明賦詩儀式作用之一。譬如上述《左傳·僖公二十三年》文中之秦穆公享晉重耳，為之賦〈六月〉，晉臣趙衰以為命令，故答覆曰：「君稱所以佐天子者命重耳，重耳敢不拜」。又《左傳·文公三年》述晉侯賦〈菁菁者莪〉，魯文公

²⁷⁹ 《春秋左傳注》，頁 1138。

²⁸⁰ Wheelock (1982), p. 49-71.

以為儀式事實，因而答覆曰：「小國受命於大國，敢不慎儀？君貺之以大禮，何樂如之」。可知，正因為《詩》文的儀式性質，所以賦詩活動並非一種可有可無的膚淺禮義。賦詩其實等於一種陳述性言語行為(declarative speech act)。陳述性言語行為是指透過言語信息之陳述影響到其所指對象的實際狀態，如：命令、任命、指定、提名等，「君稱所以佐天子者命重耳」是也。

在古代中國，儀式語言之事例，當然不僅限於詩歌韻文之類，然而儀式語言和詩歌作用可謂互相輔助，《毛詩·楚茨》頗能彰顯出這一點：「自昔何為，[...] 濟濟跄跄(ts^hiaŋ<tshaŋ)，絜爾牛羊(jaŋ<jaŋ)，以往烝嘗(dzaŋ<daŋ)。或剝或亨(hiaŋ<haŋ)，或肆或將(tsiaŋ<tsaŋ)。祝祭于祊(paŋ<praŋ)，祀事孔明(miaŋ<mraŋ)。先祖是皇(yuaŋ<wân)，神保是饗(hiaŋ<haŋ)。孝孫有慶(k^hiaŋ<khraŋ)[...] 子子孫孫，勿替引之」。²⁸¹在此詩文的韻律明顯支配著〈楚茨〉篇儀式陳述的言語訊息。出此之外，文本的音韻結構也具備訊息的相干性，使得該訊息可被重複引用。

有意思的是，上述《詩》文本作用諸特徵，皆乃《詩》文被口頭演出方得以發揮效力的特徵。其大多不涉及後世經學對《詩》三百詩歌訊息的理解，誠如 Saussy 所指出：「韻腳間的音韻相等性遮蓋著訊息主題不齊等之處」，而正是「這種對題目相干性的音韻補助，其反映誦詩和釋詩之間的差別」(This thematic weighting creates a difference between performance and interpretation)。²⁸²但不只如此，Paul Zumthor 進一步解釋：

[L]a voix poétique s'élève – beaucoup plus manifestement, et de manière plus contraignante que ne s'y dessine l'écriture – au lieu même où se recourent la plupart des codes culturels en vigueur dans le même temps: linguistiques, rituels, moraux, politiques. C'est pourquoi – beaucoup plus fortement que ne le ferait une poésie de lecture – les texts de la poésie d'audition se regroupent dans la conscience de la communauté, dans son imaginaire, dans sa parole[...].²⁸³

²⁸¹ 《毛詩正義》，頁 454 左上-459 右下。

²⁸² Saussy, (1997), p. 530/531。

²⁸³ Zumthor (1987), p. 172.

與詩歌書寫文本的閱讀比起來，詩歌被聲明時更加引起多種文化符號系統同時發揮效力：語言學性模式、禮義儀式規範、道德及社會政治常規等是也。因此比起書寫文本更為明顯，詩歌的口述文本體現在聽眾的群體意識、想像和慣用語當中。



此又足以說明，經學的《詩》文本詮釋可能是在《詩》的儀式性口頭引用傳統逐漸消失，才形成另一個《詩》三百的接受傳統。另外，上述有關儀式性言語行為的討論再次提醒我們，賦詩並非一種個人的表情達意方式——「詩言志」。賦詩乃基於多種文化符號系統同時發揮效力的一個間接的儀式性溝通方式——「詩以言志」。因此我們最後要略談的是，當受賦者從聽取《詩》文，其如何能夠觀賦詩者之意志。

第三節 音韻「模式識別」(pattern recognition)舉隅

我們在此需要討論的是賦詩既非一種個人的表情達意方式，即詩歌訊息並非賦詩者之言辭，那麼受賦者如何接受賦詩中引用的《詩》文言辭？承上所論，「詩歌作用」將造句的相等原則從選擇層面(語義關係)移到組合層面(連續性)，從語義層面移到句法層面上。因此語言符號間的相等關係變成詩歌詞彙次序的制定性因素。但除了支配詩歌訊息之外「詩歌性」還產生另外一個重要的作用，參考 Jakobson 所論：「以言語符號間的相等性制定辭彙的次序所導致的重複性，不僅使得次序中每一段落重複出現，也使得詩歌訊息的整體可被重複引述」(The repetitiveness effected by imparting the equivalence principle to the sequence makes reiterable not only the constituent sequences of the poetic messages but the whole message as well)。²⁸⁴故，一首詩的章節次序可謂類似一首樂曲中的樂句次序。樂

²⁸⁴ Jakobson (1960), p. 371；比較「不明爾德，時無背無側。爾德不明，以無陪無卿」(《毛詩·蕩》)；「庶人之愚，亦職維疾。哲人之愚，亦維斯戾」(《毛詩·抑》)；見《毛詩正義》，頁 642 左下/644 左下。

曲中的樂句重複出現，帶有若干變奏，成為樂句的次序。今本《毛詩》三百篇頗符合這個模式，譬如看《毛詩·皇皇者華》第二到第四章：



我馬維駒(kuo<ko)，六轡如濡(nó<no)。 [aa]
載馳載驅(k^huo<kho)，周爰咨諏(tsio<tso)。 [aa]

我馬維駒(giə<gə)，六轡如絲(si<siə)。 [bb]
載馳載驅(k^huo<kho)，周爰咨謀(mu<muə)。 [ab]

我馬維駒(lək<rāk)，六轡沃若(ńak<nak)。 [cc]
載馳載驅(k^huo<kho)，周爰咨度(dək<dâk)。 [ac]

我馬維駒(?in<?in)，六轡既均(kuin<kwin)。 [dd]
載馳載驅(k^huo<kho)，周爰咨詢(suin<swin)。 [ad]²⁸⁵

上列四章確實類似如重複出現的樂句，其為建構〈皇皇者華〉篇音韻模式的章節單位。《詩》三百的樂曲性質其實也作為古代中國詩學理論的一個核心議題，如見《毛詩·序》唐孔穎達〈正義〉云：「詩是樂之心，樂為詩之聲，故詩樂同其功也。初作樂者，準詩而為聲；聲既成形，須依聲而作詩，故後之作詩者，皆主應於樂文也」；²⁸⁶「依聲而作詩」乃「詩歌作用」的作業原則，義從音是也。再舉《毛詩·湛露》為例：

湛湛露(lə<râkh)斯，匪陽不晞(hii<həi)。 [ab]
厭厭夜(ja<jakh)飲，不醉無歸(kui<kwəi)。 [ab]

湛湛露(lə<râkh)斯，在彼豐草(ts^h ou<tshû?)。 [ac]
厭厭夜(ja<jakh)飲，在宗載考(k^h ou<khû?)。 [ac]

湛湛露(lə<râkh)斯，在彼杞棘(kik<kək)。 [ad]
顯允君子(tsi^B<tsə?)，莫不令德(tək<tâk)。 [ed]

²⁸⁵ 《毛詩正義》，頁 318 左下-319 右下。

²⁸⁶ 同上，頁 13。

其桐其椅(?iai<?ai)，其實離離(liai<rai)。 [ff]
豈弟君子(tsi^B<tsəʔ)，莫不令儀(ŋiai<ŋai)。 [ef]²⁸⁷



筆者因此認為《詩》三百被口述時，即作為可重複的音韻模式，那麼賦詩斷章者所取，不也正是音韻模式的一部分？依據 Stanley Tambiah 的說法，在禮儀儀式脈絡之下，「意義」的傳達不是作為意義訊息的傳達視之。受賦者所受到並非一般被溝通的言語資訊，受賦者的認識動作反而在於「模式識別」(pattern recognition)。²⁸⁸此恰正可說明《左》、《國》史傳中賦詩所以發揮溝通效力的原則，《左傳·襄公八年》所述的賦詩情境足以證明這個推測：

晉范宣子來聘，且拜公之辱，告將用師于鄭。公享之。宣子賦〈標有梅〉。季武子曰：「誰敢哉？今譬於草木，寡君在君，君之臭味也。歡以承命，何時之有？」武子賦〈角弓〉。賓將出，武子賦〈彤弓〉。宣子曰：「城濮之役，我先君文公獻功于衡雍，受彤弓于襄王，以為子孫藏。句也，先君守官之嗣也，敢不承命？」君子以為知禮。²⁸⁹

《左傳》敘述文在此唯一提供的具體題目資訊為：「晉范宣子來聘，且拜公之辱，告將用師于鄭」。於此題目的意義預期之內，〈標有梅〉、〈角弓〉及〈彤弓〉之詩皆乃代表固定動作與儀式態度的模式。今本《毛詩·標有梅》有「求我庶士，迨其吉兮」²⁹⁰一句三次被重複，杜預認為：「宣子欲魯及時共討鄭，取其汲汲相赴」。²⁹¹從晉范宣子告將用師于鄭的賦詩脈絡，魯襄公認得出〈標有梅〉的模式蘊含：「誰敢哉？[…] 歡以承命，何時之有」。杜預《注》又云：「〈彤弓〉，天子賜有功諸侯之詩，欲使晉君繼文之業，復受彤弓於王」。²⁹²此亦不外乎藉儀式模式的表達方式。故筆者認為，賦詩當作儀式行為皆乃藉固定模式以為間接的溝通方式，

²⁸⁷ 同上，頁 350 左上-351 左上。

²⁸⁸ 參見 Tambiah (1985), p. 139.

²⁸⁹ 《春秋左傳注》，頁 958/959。

²⁹⁰ 《毛詩正義》，頁 63 右上。

²⁹¹ 《春秋左傳正義》，頁 522 右上。

²⁹² 同上。

Tambiah 在此方面指出：

[R]itualized, conventionalized, stereotyped behavior is constructed in order to express and communicate, and is publicly construed as expressing and communicating certain attitudes congenial to an ongoing institutionalized intercourse. Stereotyped conventions in this sense act at a second or further remove; they code not intentions but simulations of intentions.²⁹³

禮儀儀式的規範行為模式，其作用在於支配固定儀式與政治脈絡。儀式行為的溝通範圍因而符合該儀式脈絡的意義預期。故凡儀式性溝通模式不直接傳達發言者的意志，而是模擬不同意志類型以為間接喻志。

模擬意志類型亦為賦詩特徵之一。模擬的層面以為「文」發揮效力的層次，故：

「主文而譎諫。言之者無罪，聞之者足以戒」。蓋不只賦詩言志、用詩以譎諫如此，凡是春秋儀式性論述不外乎「主文」而言之，誠如《左傳》文中仲尼曰：「言以足志，文以足言，不言誰知其志。言之無文，行而不遠」。言者藉以固定的文化模式模擬己之志使之參與兩周春秋的文化符號體系。

因此回應本文開頭所提的疑問：「詩言志」句即使作為經學時代中國詩論「開山的綱領」，但「詩以言志」確實比較適合說明經學詩論以前，古代中國運用詩學的特徵。

²⁹³ Tambiah (1985), p. 132.

結論



透過本文的分析，筆者希望展現出先秦《詩》口頭儀式文本的一些運用與接受特徵。本文開頭提出在《左傳》、《國語》及《論語》有關口頭用《詩》傳統的記述中，「詩」概念總是包含《詩》文的運用脈絡與稱引作用在內：「詩以言志」、「詩以合意」、「詩可以興，可以觀，可以群，可以怨」等是也。

不同於經學《詩》文本詮釋尋求詩歌訊息的本義，用《詩》傳統則基於《詩》三百詩歌訊息語義所指多元可能的條件，這一點我們嘗試由詩歌訊息特殊的能指結構去解釋。在此方面，本文借用語言學詩歌理論，分析《詩》三百詩歌訊息本無定指或無實指的文本特色。我們發現：無論就用《詩》或者釋《詩》而言，詩歌訊息的成立，都需要一個接受脈絡賦予具體所指對象。詩歌訊息的能指結構本身，是指其音韻結構，主要是形成能指與能指之間的音韻相等關係。此乃保證凡是詩歌訊息能夠穩定流傳，可被重複引用。言語訊息所指模稜兩可的特色另外允許詩歌訊息融入不同運用脈絡，與不同的文外事物產生暫時的所指關係。在此詩之音韻結構有助於在《詩》文容納不同運用含義時，維持《詩》三百的能指面貌，即其文化符號結構。

另一方面，我們注意到賦詩活動中，《詩》三百不同章句符合一定的人物、場合與儀式條件。故賦詩能發揮效力與否，必從賦詩者與受賦者之身分以及賦詩之場合條件而定。原因在於賦詩言辭的指示作用在相當程度上制定或影響到賦詩文外的事物情況，本文藉用儀式語言行為的理論分析此一現象。我們發現《詩》文於先秦口傳儀式脈絡之下所具備的意義，主要是可重複引用的儀式、文化模式。賦詩者透過詩歌訊息的聲明重建訊息中的儀式脈絡，受賦者透過答覆或其他接受反應，使之形成為當下賦詩情境的儀式框架。因而本文在此特別強調《詩》文含有角色賓白的特色。《詩》文雖然融為賦詩者的言語行為，然其言辭仍非賦詩者直接表情達意之語句。賦詩者只不過模仿或者喚起《詩》文所提供的文化模式藉

以搭配自己意圖表達的意志。這一點最能夠說明《詩》在儀式交流當中所發揮的言語作用，賦詩者與受賦者參與一個固定的儀式交流脈絡。在此方面，《詩》三百的口頭音韻結構更有助於理解儀式交流模式識別的文本接受程序。

總結本文的分析，我們可以說：賦詩中詩歌訊息依賴口頭聲明，才能夠發揮其最為完整的文本作用；而在聲明的過程中，固有的詩歌訊息體現在賦詩場合所提供的所指脈絡。

本文對《詩》口頭文本作用是否也有助於分析《尚書》、兩周青銅器銘文中韻文的作用，尚未能進行深入討，期待後人更精采的研究。

參考書目



壹、傳統文獻

(順序首先照四部類書分類，其次照時代先後排列，再其次照作者姓氏漢語拼音的寫法排列)

經部類：

晉·郭璞注；宋·邢昺疏：《爾雅注疏》，上海：上海古籍出版社，2010。

唐·陸德明撰；吳承仕疏證：《經典釋文序錄疏證》，北京：中華書局，2008。

宋·朱熹撰：《詩集傳》，臺北：華正書局，1996。

清·畢沅疏證；清·王先謙補：《釋名疏證補》，北京：中華書局，2008。

清·陳立撰；吳則虞點校：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994。

清·段玉裁撰：《說文解字注》，臺北：頂淵文化，2003。

清·方玉潤撰：《詩經原始》，臺北：藝文印書館，1981。

清·馬瑞辰著；陳金生點校：《毛詩傳箋通釋》，北京：中華書局，1989。

清·皮錫瑞著：《經學通論》，北京：中華書局，2008。

清·阮元校勘：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，1955。

清·阮元錄：《詩書古訓》，臺北：新文豐出版社，1984。

清·蘇輿撰：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992。

清·孫希旦撰：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1980。

清・王聘珍撰：《大戴禮記解詁》，臺北：文史哲出版社，1986。

清・孫星衍撰：《尚書今古文注疏》，北京：中華書局，2010。

清・王引之著：《經義述聞》，臺北：台灣商務印書館，1979。



史部類：

漢・班固撰；唐・顏師古注：《漢書》，臺北：鼎文書局，1976。

宋・鄭樵撰；王樹民點校：《通志二十略》，北京：中華書局，2009。

清・王先謙撰：《漢書補注》，北京：中華書局，2006。

清・王國維：《觀堂集林》，臺北：河洛圖書出版社，1975。

清・余嘉錫著：《四庫提要辨證》，北京：中華書局，2007。

清・章學誠撰、葉瑛校注：《文史通義校注》，臺北：頂淵文化，2002。

子部類：

清・焦循撰：《孟子正義》，北京：中華書局，1987。

清・孫詒讓撰：《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001。

清・王先謙撰：《荀子集解》，北京：中華書局，2010。

清・朱一新著，呂鴻儒、張長法點校：《無邪堂答問》，北京：中華書局，2002。

集部類：

梁・劉勰著；范文瀾注：《文心雕龍注》，北京：人民文學出版社，2011。



西語類：

Eckermann, Johann Peter. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Leipzig: Reclam, ca. 1900.

Vico, Giambattista. *Princìpi di scienza nuova*. Milano: Mondadori, 2011 [Nuova Edizione].

貳、近人論著

(順序照作者姓氏漢語拼音的寫法排列)

專書：

蔡瑩瑩撰；李隆獻指導：《敘事、徵引與論說——論〈左傳〉〈國語〉的典故運用》，國立臺灣大學文學院中國文學研究所碩士論文，2013。

陳夢家：《尚書通論》，北京：中華書局，2005。

陳致主編：《跨學科視野下的詩經研究》，上海：上海古籍出版社，2010a。

程樹德：《論語集釋》，北京：中華書局，1990。

程燕：《詩經異文輯考》，合肥：安徽大學出版社，2010。

丁邦新；余霽芹主編：《漢語史研究：紀念李方桂先生百年冥誕論文集》，臺北：中研院語言所，2005

顧詒剛主編：《古史辨》，上海：上海古籍出版社，1982。

黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，臺北：臺灣大學出版中心，2009。

何志華；陳雄根編著：《先秦兩漢典籍引〈詩經〉資料彙編》，香港：香港中文大學，2004。

胡平生；韓自強編：《阜陽漢簡詩經研究》，上海：上海古籍出版社，1988。



姜昆武：《詩書成詞考試》，濟南：齊魯書社，1989。

姜亮夫：《姜亮夫全集》，昆明：雲南人民出版社，2002。

荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998。

李峰著；吳敏娜等譯：《西周的政體——中國早期的官僚制度和國家》，北京：三聯書店，2010。

林義光：《詩經通解》，上海：中西書局，2012。

劉毓慶；郭萬金著；李蹊批點《從文學到經學——先秦兩漢詩經學史論》，上海：華東師範大學出版社，2009。

劉信芳：《孔子詩論述學》，合肥：安徽大學出版社，2002。

羅根澤：《中國文學批評史》，臺北：學海出版社，1980。

馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書·一》，上海：上海古籍出版社，2001。

馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書·二》，上海：上海古籍出版社，2002。

馬銀琴：《周秦時代詩的傳播史》，北京：社會科學文獻出版社，2011。

龐樸：《竹帛〈五行〉篇校注及研究》，臺北：萬卷樓，2000。

錢穆：《論語新解》，臺北：蘭臺出版社，2000a。

錢穆：《國學概論》，臺北：蘭臺出版社，2000b。

錢穆：《兩漢經學今古文平議》，北京：商務印書館，2001。

錢穆：《先秦諸子繫年》，北京：商務印書館，2002。

錢鍾書：《七綴集》，臺北：書林，1990。

錢鍾書：《管錐編》，北京：三聯書店，2007a [增訂本]。



錢鍾書：《談藝錄》，北京：三聯書店，2007b[增訂本]。

裘錫圭著；許鈺輝校訂：《文字學該要》，臺北：萬卷樓，1995。

屈萬里：《尚書今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1969。

屈萬里：《詩經詮釋》，臺北：聯經，1983。

榮悅強、梁秉賦主編：《經學的多元脈絡——文獻、動機、義理、社群》，臺北：臺灣學生書局，2008。

王靜芝：《詩經通釋》，臺北縣新莊市：輔仁大學中國文學系，1968。

王力：《詩經韻讀》，北京：中國人民大學出版社，2012。

聞一多著；朱自清等編：《聞一多全集》，臺北：里仁書局，1993。

吳萬鐘：《從詩到經——毛詩解釋的淵源及其特色》，北京：中華書局，2001。

徐元誥撰：《國語集解》，北京：中華書局，2002[修訂本]。

詹鄞鑫：《漢字說略》，臺北：洪葉文化，1994。

楊伯峻編著：《春秋左傳注》，北京：中華書局，2008。

葉國良編：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》，臺北：臺灣大學出版中心，2008。

于蔭：《金石簡帛詩經研究》，北京：北京大學出版社，2004。

于省吾：《雙劍謠詩經新證》，北京：中華書局，2009a。

于省吾：《澤螺居詩經新證》，北京：中華書局，2009b。

于省吾：《雙劍謠吉金文選》，北京：中華書局，2009c。

于淑娟：《韓詩外傳研究：漢代經學與文學關係透視》，上海：上海古籍出版社，

2011。



余英時：《猶記風吹水上鱗》，臺北：東大圖書公司，1991。

張素卿：《左傳稱詩研究》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1991。

張亞初編著：《殷周金文集成引得》，上海：中華書局，2001。

周法高編撰：《金文詁林補》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1997。

周法高：《中國古代語法：構詞篇》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1961。

竹添光鴻撰：《左傳會箋》，臺北：天工書局，1993。

朱自清：《朱自清古典文學論文集》，臺北：學海出版社，1982。

Assmann, Aleida und Jan / Hardmeier, Christof (Hrsg.). *Schrift und Gedächtnis: Archäologie der literarischen Kommunikation I*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1998.

Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck, 1999.

-----, *Religion und kulturelles Gedächtnis*. Beck: München, 2000.

Austin, J. L. *How to do Things with Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975, Second Edition.

Baxter, William H. *A Handbook of Old Chinese Phonology* (Berlin: Mouton de Gruyter, 1992).

Beecroft, Alexander. *Authorship and Cultural Identity in Early Greece and China: Patterns of Literary Circulation*. New York: Cambridge University Press, 2010.

Boltz, William G. / Shapiro, Michael C. (Ed.). *Studies in the Historical Phonology of Asian Languages* (Seattle: University of Washington, 1991).

-----, *The Origin and the Early Development of the Chinese Writing System*. New Haven: American Oriental Society, 1994.

Chartier, Roger (ed.); Crochane, Lydia G. (trans.). *The Culture of Print*. Princeton, 1989.

Coblin, W. South. *A Handbook of Eastern Han Sound Glosses*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1983.

Falkenhausen, Lothar von. *Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 BC): The Archaeological Evidence*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, University of California, 2006.

Granet, Marcel. *Fêtes et Chansons Anciennes de la Chine*. Paris: Albin Michel, [1919] rééditions 1982.

Hirsch, E. D. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.

Kern, Martin (Ed.). *Text and Ritual in Early China*. Seattle: University of Washington Press, 2005.

King, R. A. H. / Schilling, Dennis (ed.). *How should one live: comparing ethics in ancient China and Greco-Roman antiquity*. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.

Kuhn, Dieter / Stahl, Helga (ed.). *Perceptions of antiquity in Chinese civilization*. Heidelberg: Edition Forum, 2008.

La Porta, S. / Shulman, D. (Ed.). *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*. Leiden: Brill, 2007.

Leitch, Vincent B. et al. (Ed.). *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. New York: Norton, 2001, second edition.

Lewis, Mark Edward. *Writing and Authority in Early China*. Albany, NY: State University of New York Press, 1999.

Li Feng, *Bureaucracy and the State in early China: Governing the Western Zhou*. New York: Cambridge University Press, 2008.



Li Feng (李峰); Prager, David (ed.). *Writing and Literacy in Early China: studies from the Columbia Early China seminar*. Seattle: University of Washington Press, 2011.



Loewe, Michael (Ed.). *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: The Society for the Study of China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993.

Lomová, Olga (Ed.). *Recarving the Dragon: Understanding Chinese Poetics*. Prague: The Karolinum Press, 2003.

Lord, Albert B. *The Singer of Tales*. New York: Atheneum, 1978.

Munro, Donald J. *The Concept of Man in Early China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1969.

Ogden, C. K. / Richards, I. A. *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1966, Tenth Edition.

Owen, Stephen. *Readings in Chinese Literary Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Pomorska, Krystyna; Rudy, Stephen (Ed.). *Language in Literature*. Cambridge, Ma: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987.

Richards, I. A. *Principles of Literary Criticism*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1938, sixth impression.

Saussy, Haun. *The Problem of a Chinese Aesthetic*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

Schaberg, David. *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2001.

Schuessler, Axel. *Minimal Old Chinese and Later Han Chinese: A Companion to 'Grammata Serica Recensa'*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

Sebeok, Thomas (ed.). *Style in Language*. Cambridge / Mass.: MIT Press, 1960.

Stock, Brian. *Listening for the Text: On the Uses of the Past*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

Tambiah, Stanley Jeyaraja. *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

Van Zoeren, Steven. *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.

Waley, Arthur (trans.); Allen, Joseph R. (Ed./Trans.). *The Book of Songs: The Ancient Chinese Classic of Poetry*. New York: Grove Press, 1996 [2012 reprint].

Wang, C. H. (王靖獻). *The Bell and the Drum: Shih Ching as Formulaic Poetry in an Oral Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1974.

Wimsatt, William K. *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*. Lexington, KY: University Press of Kentucky, 1989.

Zumthor, Paul. *Essai de poétique médiévale*. Paris : Éditions du Seuil, 2000.

Zumthor, Paul. *La lettre et la voix: De la littérature médiévale*. Paris : Éditions du Seuil, 1987.

期刊：

Kern, Martin. "Shi Jing as Performance Texts: A Case Study of 'Chu Ci' (Thorny Caltrop)," in: *Early China*, Vol. 25 (2000), pp. 49-111.

-----". "Ritual, Text and the Formation of the Canon," in: *T'oung Pao* Vol. 87, Fasc. 1/3 (2001), pp. 43-91.

-----". "Methodological Reflections on the Analysis of Textual Variants and the Modes of Manuscript Production in Early China," in: *Journal of East Asian*

Archeology 4, 1-4 (2002), p.145/146.

Saussy, Haun. "Repetition, Rhyme, and Exchange in the Book of Odes," in: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 57, No. 2 (1997).

Wheelock, Wade T. "The Problem of Ritual Language: From Information to Situation," in: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 50, No. 1 (March 1982), pp. 49-71.

