

# 字義訓詁與經典詮釋之關係

張寶三\*

台灣大學中文系

## 摘 要

字義訓詁之學在傳統中國學術中乃屬「小學」之一，向來與文字、聲韻之學同被視為「經學之附庸」。本文旨在列舉實例以探討字義訓詁與經典詮釋間之關係。全文分為三節，第一節論述字義訓詁為經典詮釋之基礎，第二節析論經典語境及經義詮解對字義訓詁之制約，第三節析論字義訓詁在經典詮釋中之局限。結論以為：字義訓詁確為經典詮釋之基礎，其重要性不可忽視，自古以來，小學成為經學之附庸，實不為無因。然經典中之文字，有用本義者，有用引伸義者，有用假借義者，詮釋者在詮釋之際，其對字義之判解，有時亦受經文所處之語境及詮釋者所持經義之制約，因而字義訓詁與經義詮解間亦會形成互動之關係。此外，字義訓詁雖為經典詮釋之基礎，然並非經典詮釋之唯一途徑，故字義訓詁在經典詮釋過程中仍有其局限，不宜過度誇大其功能。清代乾嘉學者所謂「小學明而經學明」，應僅是一種理想，並未能符合經典詮釋之實情。

**關鍵詞：**字義訓詁，經典詮釋，小學

## 前 言

字義訓詁之學在傳統學術中乃屬「小學」之一，向來與文字、聲韻之學同被視為「經學之附庸」。(註<sup>1</sup>)謂傳統字義訓詁之學為經學之附庸，此語雖似略有貶

---

\* 國立臺灣大學中國文學系教授。

1. 楊端志所著《訓詁學》中云：「在漫長的中國封建社會中，『小學』一直是『經學』的附庸。首先，古代的目錄學著作大多把小學書作為經書的附類排在經書之末。(中略)其次，古代學者研究小學，也大多是為著『治經』服務的。」見《訓詁學》(濟南：山東文藝出版社，一九八六年一版)，頁一。

義，然亦由此可見兩者間之密切關係。字義訓詁與經典詮釋間之密切關係雖為學者所習知，然在經典詮釋過程中，詮釋者對字義訓詁之運作，實具有極複雜之現象，值得深入研究。本文即擬舉例以探討此一問題。全文分為三節，第一節論述字義訓詁為經典詮釋之基礎，第二節析論經典語境及經義詮解對字義訓詁之制約，第三節析論字義訓詁在經典詮釋中之局限。期能經由本文之探討，對中國經典詮釋傳統中字義訓詁與詮釋間之關係，有更清楚之認識。

## 一、字義訓詁為經典詮釋之基礎

由於時間、空間、人為等因素，使經典詮釋者詮釋經典須賴訓詁以為輔助。(註2)傳統「訓詁」之學，本不限於字義之訓解，(註3)然字義訓解乃訓詁之主要任務，故本文專就字義訓詁以論之。

欲詮釋經義，須以字義之確解為其基礎，然經典中之文字，有用本義者，有用引伸義者，有用假借義者，故古人論經典字義之訓解，常標舉《說文解字》及《爾雅》以為判解經典字義之權衡。清段玉裁於《說文解字注》中云：

許以形為主，因形以說音說義，其所說義與他書絕不同者，他書多假借，則字多非本義，許惟就字說其本義。知何者為本義，乃知何者為假借，則本義乃假借之權衡也。故《說文》、《爾雅》相為表裏。治《說文》而後《爾雅》及傳注明，《說文》、《爾雅》及傳注明而後謂之通小學，而後可通經之大義。(註4)

2. 林尹先生在〈訓詁與治經〉一文中云：「訓詁的起因，一方面由於古今語言文字的隔閡，是時間的因素，例如《爾雅·釋天》說：『夏曰歲、商曰祀、周曰年、唐虞曰載。』另一方面，由於地有南北，方言各殊，造成方言的隔閡，這是空間因素。如《說文》：『楚謂之聿，吳謂之不律，燕謂之弗，秦謂之筆。』另外還有一種人為的因素，主要是名物制度的異稱、雅俗的不同，就發生同名異實或異名同實的情形，也有賴訓詁溝通。」見《經學研究論集》(臺北：黎明文化事業公司，一九八一年初版)，頁二六〇～二六一。另詳參林尹先生所著《訓詁學概要》第一章第二節「訓詁的起因」(臺北：正中書局，一九七二年臺初版)。有關訓詁之起因，各「訓詁學」著作論之已多，茲不復詳述。
3. 例如楊端志所著《訓詁學》論訓詁學之內容，即舉出「釋實詞」、「釋虛詞」、「注音」、「校勘」、「發凡起例」、「解釋語法現象」、「說明修辭手段」、「釋句」、「釋典制」、「補充事實」、「揭明章旨」、「解釋篇題」等十二項。
4. 見段玉裁《說文解字注》(臺北：黎明文化事業公司影印經韻樓藏版，一九九六年第十二刷)，十五卷下頁七。

段氏此言通小學而後可通經之大義，與清盧文弨在〈爾雅漢注序〉中所謂「不識古訓，則不能通六藝之文而求其意。」<sup>(註5)</sup>用意相同，皆旨在強調字義訓詁乃探求經義之基礎。<sup>(註6)</sup>

古代傳注詮釋經典，每先訓釋字義，其後再串講文意。如《毛詩·周南·關雎》首二句：「關關雎鳩，在河之洲。」毛《傳》解云：

興也。關關，和聲也。雎鳩，王雎也，鳥摯而有別。水中可居者曰洲。后妃說樂君子之德，無不和諧，又不淫其色，慎固幽深，若關雎之有別焉，然後可以風化天下。夫婦有別則父子親，父子親則君臣敬，君臣敬則朝廷正，朝廷正則王化成。<sup>(註7)</sup>

此處毛《傳》解經，首標「興也」以示〈關雎〉為一興詩。<sup>(註8)</sup>「興也」以下乃先釋經文「關關」、「雎鳩」、「洲」等字詞之義，其後再進而闡述經文之含義。<sup>(註9)</sup>由毛《傳》此例可見經義詮釋以字義訓解為基礎之情況。

因字義訓詁為經典詮釋之基礎，故若詮釋者對經典字義之理解有異，則於經義之詮釋亦將隨之不同。例如唐顏師古《匡謬正俗》卷一嘗云：

〈公冶長〉篇云：「子貢曰：『夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞已矣。』」蓋言夫子刪《詩》、《書》，定《禮》、《樂》，讚《易》道，脩《春秋》，所有文章並可聞見，至於言性命之事及言天道，不可得而聞之。故《論語》云：「子罕言利與命與仁。」又曰：「子不語：怪、力、亂、神。」「季路問事鬼神，子曰：『未能事人，焉能事鬼？』」曰：『敢問死。』子曰：『未知生，焉知死？』」並其義也。而近代學者

5. 見盧文弨《抱經堂文集》（臺北：臺灣商務印書館《四部叢刊》初編本），卷六頁十七。

6. 然字義訓詁與經義間並非僅止於如此單純之關係，詳參下文二、三節所論。

7. 見《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本），卷一之一頁二十。本文下文引書，再次徵引若為同一版本，則逕標頁碼，不復出註。

8. 《文心雕龍·比興》云：「詩文宏奧，包韞六義，毛公述《傳》，獨標興體，豈不以風通而賦同，比顯而興隱哉？」見范文瀾《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書店，一九七八年），卷八頁一。有關毛《傳》標「興」含義之討論，參見羅立乾〈經學家「比、興」論述評〉，收入江磯編《詩經學論叢》（臺北：崧高書社，一九八五年）。

9. 有關此處毛《傳》解經之意涵，另詳參拙著《〈毛詩·關雎〉篇《序》、《傳》、《箋》、《疏》之詮解及其解經性格》，收入《龍宇純先生七秩晉五壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書局，二〇〇二年）。

乃謂夫子之言語性情並與天道合，所以不可得而聞。離文析句，違經背理，綴文之士，咸作此意用之，大為紕繆。若言夫子之言不可得聞者，《論語》二十篇所述夫子言語從何而得？又不應語弟子云「予欲無言」。

(註 10)

又班固《漢書·外戚傳·序》：「孔子罕言命，蓋難言之。非通幽明之變，惡能識乎性命？」顏師古《注》云：

《論語》稱子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也已矣。」謂孔子不言性及天道。而學者誤讀，謂孔子之言自然與天道合，非唯失於文句，實乃大乖意旨。(註 11)

據顏氏二處所述，可知學者詮釋《論語》「夫子之言性與天道，不可得而聞也已矣。」一句，乃有異解。推其異解之因，乃由於對「與」字之理解不同，一釋為「及」，一釋為「合」，此因對字義之理解有異，以致對經義之詮釋乃相懸遠也。(註 12)

此外，亦有因詮釋者之間對字義訓釋之差異，以致對經文之句讀及含義產生歧解者。如昭公十五年《左傳》：「楚費無極害朝吳之在蔡也，欲去之。乃謂之曰：『王唯信子，故處子於蔡，子亦長矣，而在下位辱。必求之，吾助子請。』」杜預注「楚費無極害朝吳之在蔡也」句云：「朝吳，蔡大夫，有功於楚平王，故無極恐其有寵，疾害之。」又注「吾助子請」句云：「請求上位。」(註 13)孔穎達《正義》疏《傳》文「在下位辱」句云：

言在下位可恥辱也。服虔以「辱」從下讀，訓之為「欲」，欲必求之，吾助子請，妄也。(卷四十七頁八)

案：《傳》文「子亦長矣，而在下位辱。」一句，杜《注》無釋，孔穎達《正義》解云「言在下位可恥辱也。」此以「辱」之本義為解，且「辱」字屬上讀。另《正

10. 見顏師古《匡謬正俗》(臺北：世界書局《晉唐劄記六種》影印《小學彙函》本，一九六三年)，頁一～二。

11. 見《漢書》(臺北：鼎文書局影印點校本二版，一九七九年)，頁三九三四。

12. 後儒多謂此處「與」字釋「合」者為非。案：解《論語》「夫子之言性與天道」之「與」為「合」者，自後漢學者已有之，清錢大昕《潛研堂文集》、黃式三《論語後案》等皆嘗論之。詳參劉曉東《匡謬正俗平議》(濟南：山東大學出版社，一九九九年一版)，頁二～三。

13. 見《春秋左傳注疏》(臺北：藝文印書館影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本)，卷四十七頁八。

義》又述服虔所讀之異，據服虔之讀，則解「辱」為「欲」，乃以假借義釋之，<sup>(註14)</sup>且從下讀。若依服義，則《傳》文未特言在下位之恥辱，其解與孔穎達《正義》非但「辱」之字義有異，並文句之句讀及含義亦皆有別也。<sup>(註15)</sup>

字義訓詁既為經典詮釋之基礎，後人論考前人詮釋之是非，亦每以字義解釋準確與否為立論之依據。如《毛詩·小雅·雨無正》：「浩浩昊天，不駿其德。降喪饑饉，斬伐四國。旻天疾威，弗慮弗圖。舍彼有罪，既伏其辜。若此無罪，淪胥以鋪。」毛《傳》釋末四句云：「舍，除。淪，率也。」鄭《箋》云：「胥，相。鋪，徧也。言王使此無罪者見牽率相引而徧得罪也。」（卷十二之二頁十）《正義》疏經云：

毛以為詩人告幽王，言浩浩然廣大之昊天，以王不能繼長其德，承順行之，故下死喪饑饉之災，由此致斬伐絕滅四方之國也。王既不能繼長昊天之神，而昊天又疾王以刑罰之政威恐天下，其災又將重於死喪饑饉，欲害及王身，王不慮謀之，弗曾圖計之。若圖謀之，當正刑罰以禦天變，反舍彼有罪既伏其辜者而不戮，若此無罪之人，王枉濫之使牽率相引而徧得罪。由王酷暴，天所以疾王，何以不改之乎？○鄭唯刺厲王為異。  
(註16)（卷十二之二頁十～十一）

清王引之《經義述聞》卷六「既伏其辜」條云：

〈雨無正〉篇：「舍彼有罪，既伏其辜。」《正義》曰：「王反舍彼有罪既伏其辜者而不戮。」引之謹案：如《正義》，則是以「舍彼有罪既伏其辜」八字為一句矣。此篇前二章章十句，若作一句讀，則少一句，與章句不合。且上下皆四字為句，不應其間又八字為句也。今案：伏者藏也

14.《說文解字》云：「辱，恥也，從寸在辰下。」（《說文解字注》十四篇下頁三十），可知「辱」之本義為「恥」，作「欲」解者，乃讀為假借義也。

15. 學者多從《正義》之讀，然間亦有從服讀者，如清李貽德《春秋賈服注輯述》云：「案，〈儒行〉：『其飲食不溷。』《注》：『溷之言欲也。』以聲相近為訓。服以『辱』為『欲』，猶鄭義也。《正義》以『辱』連上句，云：『言在下位，可恥辱也。』審是，則《傳》何不云『辱在下位』而為此不文乎？以聲求義，服訓為『欲』而屬下句，文義為愜。」（卷十六頁二十，臺北：漢京文化事業公司影印《皇清經解續編》本）。

16.《正義》依《傳》、《箋》之義疏經，若《傳》、《箋》無別者，則不別言毛、鄭；若兩者有異者，則先云「毛以為」，復云「鄭以為」。若兩者差異較少，則云：「鄭唯某某為異」，如本處之例也。

(原注：「見《廣雅》。』)、隱也(原注：「見《晉語·韋注》。』)。凡戮有罪者，當聲其罪而誅之，今王之舍彼有罪也，則既隱藏其罪而不之發矣。蓋惟其欲舍有罪之人，是以匿其罪狀耳。解者誤以伏其辜為服罪，則與舍字兩相抵牾，於是改句讀以牽就之，疏矣。(註17)

案：王引之解「既伏其辜」之「伏」為藏，依此解則「伏其辜」乃謂隱匿其罪之意。王氏以此糾正《正義》解「伏其辜」為「服罪」之非，此亦字義訓詁關乎經義之例也。

由以上所論，可知字義訓詁為經典詮釋之基礎，解經者須以字義之確詁作為經義適切解釋之依據，故通過字義之訓詁進而探索經典中之含義，乃解經者之基本途徑也。

## 二、經典語境及經義詮解對字義訓詁之制約

如前節所述，由字義訓詁以通經義，乃經典詮釋之一般途徑。然在實際解經活動中卻未必僅如此單純。有時解經者對經典字義之解釋，會受到經文所處語境之影響。另解經者或欲將經典詮釋為具有某種含義，乃將經文中之字義解為符合此種經義之訓釋，以此作為經義合理之依據。上述情況，皆將造成對字義訓詁之制約。以下試舉例以明之：

1. 定公九年《左傳》：「秋，齊侯伐晉夷儀。(中略)齊侯賞犁彌，犁彌辭，曰：『有先登者，臣從之，暫幘而衣狸製。』(下略)」杜《注》：「暫，白也。幘，(註18)齒上下相值。製，裘也。」(卷五十五頁二十四)又哀公二十七年《左傳》：「夏四月己亥，季康子卒，公弔焉，降禮。晉荀瑤帥師伐鄭，次于桐丘。鄭駟弘請救于齊。齊師將興。(中略)乃救鄭。及留舒，違穀七里，穀人不知。及濮，雨，不涉。子思曰：『大國在敝邑之字下，是以告急，今師不行，恐無及也。』成子衣製杖戈，立於阪上，馬不出者，助之鞭之。」杜《注》：「製，雨衣也。」(卷六十頁二十七)孔穎達《正義》於定公九年疏杜《注》云：

17. 見王引之《經義述聞》(臺北：臺灣中華書局《四部備要》本，一九七七年)，卷六頁十。

18. 「幘」字阮本原缺，據阮刻本所附《春秋左傳注疏校勘記》盧宣旬「補校」改。

《說文》云：「製，裁也。」「衣狸製」謂著狸皮也。裁皮著之，明是裘矣，故以製為裘也。《月令》，孟冬，天子始裘，《傳》言「秋，齊侯伐夷儀。」周之秋未寒而衣裘者，哀二十七年《傳》言陳成子「衣製杖戈」，文在「秋」上，製亦裘也。然則在軍之服，或臨時所須，不可以寒暑常節約之。（卷五十五頁二十四）

清梁玉繩《警記》卷二評《正義》之說云：

定九年：「衣狸製。」《注》：「裘也。」哀廿七：「成子衣製。」《注》：「雨衣也。」二《注》異解，孔《疏》皆訓作「裘」。蓋製是裁造之意，原無定訓，言「狸」，故以為「裘」，言「雨」，故以為「雨衣」，若如孔《疏》，則成子救鄭在八月前，豈衣裘時乎？（註19）

案：梁氏之說較可闡明杜《注》之意。杜預釋《左傳》二處「製」字之義，蓋受《傳》文語境之影響，故一釋為「裘」，一釋為「雨衣」也。（註20）

2. 《毛詩·曹風·候人》：「薈兮蔚兮，南山朝濟。婉兮孌兮，季女斯飢。」毛《傳》云：「婉，少貌。孌，好貌。季，人之少子也。女，民之弱者。」鄭《箋》云：「天無大雨，則歲不熟而幼弱者飢，猶國之無政令，則下民困病矣。」（卷七之三頁六）《正義》疏《傳》云：

以季女謂少女、幼子，故以婉為少貌，孌為好貌。（中略）〈采蘋〉云：「有齊季女。」謂大夫之妻；〈車牽〉云：「思孌季女逝兮。」欲取以配王；皆不得有男在其間，故以「季女」為「少女」。此言「斯飢」，當謂幼者並飢，非獨少女而已，故以「季女」為人之少子、女子，皆觀經為訓，故不同也。（卷七之三頁六）

案〈曹風·候人〉：「季女斯飢。」毛《傳》解「季」為「人之少子」，解「女」為「民之弱者」，此「季女」二字分釋，與他篇毛《傳》解「季女」為「少女」相

19. 見梁玉繩《警記》（臺北：文海出版社影印本，一九八三年），卷二頁八。

20. 清俞正燮《癸巳類稿》卷二「製解」條以為「製」乃「如今斗蓬」，並評杜《注》解「製」為「裘」乃是「望狸文生義」。見《癸巳類稿》（臺北：世界書局排印本，一九八〇年），頁七十二。

異，《正義》謂《傳》乃「觀經為訓」，故有此異。此亦解經者解釋字義受經文語境制約之一例也。

3. 《毛詩·周南·關雎》：「關關雎鳩，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。」毛《傳》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。（卷一之一頁二十）

鄭《箋》云：

怨耦曰仇。言后妃之德和諧，則幽閒貞專之善女，能為君子和好眾妾之怨者，言皆化后妃之德，不嫉妒，謂三夫人以下。（卷一之一頁二十）

案：「君子好逑」句，毛解「逑」為「匹」，鄭則易「逑」為「仇」，（註<sup>21</sup>）釋云：「怨耦曰仇」，毛、鄭異釋，其異顯然。（註<sup>22</sup>）考鄭玄於注解其他經典，亦有釋及「君子好仇」句者，《禮記·緇衣》：「子曰：唯君子能好其正，小人毒其正。故君子之朋友有鄉，其惡有方。是故邇者不惑而遠者不疑也。《詩》云：『君子好仇。』」（註<sup>23</sup>）鄭玄注首二句云：

正當為匹，字之誤也。匹謂知識朋友。（卷五十五頁十五）

又注「君子好仇」句云：「仇，匹也。」（卷五十五頁十五）鄭玄此處解「仇」為「匹」，與釋《毛詩·關雎》「君子如逑」句異，推其原因，蓋受經義之制約也。〈緇衣〉前云：「唯君子能好其正，小人毒其正。」鄭玄既以「正」為「匹」之誤，（註<sup>24</sup>）則下文孔子引《詩》「君子好仇」，鄭玄蓋顧及上下文義，故解「仇」為「匹」也。

21. 有關鄭《箋》所據經文究竟作「逑」或作「仇」，學者頗有異說。案：此當是鄭玄所據本亦作「逑」，而鄭改讀為「仇」也。參阮元《毛詩注疏校勘記》（臺北：漢京文化事業公司影印《皇清經解初編》，卷八四〇頁七）。

22. 參同註 9 拙文。

23. 見《禮記注疏》（臺北：藝文印書館影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本），卷五十五頁十五。

24. 《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》之〈緇衣〉殘簡中，兩「正」字正作「匹」，可證鄭玄判斷之正確。見該書頁六十五，上海：上海古籍出版社，二〇〇二年十月。



反觀鄭玄箋〈關雎〉，解云：「怨耦曰仇」，論者多謂其乃以《魯》說改毛。  
 (註 25)然鄭玄箋《詩》，既「宗毛為主」，(註 26)何以此處須易毛，實值得深究。考《毛詩·關雎·序》(註 27)云：

〈關雎〉，后妃之德也，風之始也，所以風天下而正夫婦也。(中略)是以  
 〈關雎〉樂得淑女，以配君子，憂(註 28)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。(卷一之一頁三~十八)

鄭玄解「哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉」句云：

哀蓋字之誤也，當為衷，衷謂中心恕之。無傷善之心，謂好逮也。(卷一  
 之一頁十九)

對照鄭玄之《序》解及〈關雎〉詩中「君子好逮」之《箋》，可知鄭玄蓋欲結合《序》說以解〈關雎〉，故強調「后妃之德」乃「不嫉妒」，淑女既化后妃之德，亦不嫉妒，故能「為君子和好眾妾之怨者」，此處鄭玄別「后妃」與「淑女」為二，(註 29)為其所持經義中之較特殊者也。

鄭玄解《詩》，遵《序》為說，(註 30)《毛詩序》釋〈周南〉，有其一貫之詮釋系統，如云：「〈關雎〉，后妃之德也。」「〈葛覃〉，后妃之本也。」「〈卷耳〉，后

25. 如清陳喬樞《三家詩遺說考·魯詩遺說考》云：「《列女傳》一：『《詩》曰：窈窕淑女，君子好仇。言賢女能為君子和好眾妾也。』喬樞謹案：此義與毛《傳》異。鄭君《詩箋》云：言善女能為君子和好眾妾之怨者，說即本《魯詩》。」(《皇清經解續編》本卷一頁八。)另清陳奐《詩毛氏傳疏》附《鄭氏箋考徵》(北京：北京市中國書店影印漱芳齋刊本，一九八四年)頁一說同。

26. 鄭玄《六藝論》云：「注《詩》宗毛為主，毛義若隱略，則更表明，如有不同，即下己意，使可識別也。」原書已佚，見陸德明《經典釋文·毛詩音義》「鄭氏箋」下引(臺北：鼎文書局影印通志堂本，一九八〇年，《毛詩音義》上頁一)。

27. 此〈序〉歷來或稱「大序」，或又就其中復區分為大、小序，《經典釋文》及《毛詩正義》均以爲此〈序〉只是〈關雎〉之〈序〉，今從其說。參同註 9 拙文。

28. 「憂」阮本原作「愛」，據阮刻本所附盧宣旬「補校」改。

29. 鄭《箋》云：「后妃之德和諧，則幽閒處深宮貞專之善女，能為君子和好眾妾之怨者。言皆化后妃之德，不嫉妒，謂三夫人以下。」《正義》疏《箋》云：「下《箋》：『三夫人、九嬪以下。』此直云：『三夫人以下。』然則『九嬪以下』總謂眾妾，『三夫人以下』唯兼九嬪耳。以其淑女和好眾妾，據尊者，故唯指九嬪以上也。」(卷一之一頁二十一)據《正義》所推闡之《箋》義，則鄭乃解「淑女」為「三夫人九嬪」等善女，因后妃有不嫉妒之德，此等善女既化后妃之德，亦不嫉妒，故能為君子和好眾妾之怨者。學者(如清陳奐《詩毛氏傳疏》卷一頁五)或謂《箋》以「淑女」指「后妃」，彼則誤說也。

30. 鄭玄以為《詩序》乃子夏所作，見《毛詩·小雅·常棣·正義》引《鄭志》中鄭玄答張逸之語。另參同註 9 拙文。

妃之志也。」「〈樛木〉，后妃逮下也。言能逮下，而無嫉妒之心焉。」「〈桃夭〉，后妃之所致也。不妒忌則男女以正，婚姻以時，國無鰥民也。」鄭玄既遵《序》為說，故解〈關雎〉，乃強調其「不嫉妒」，在此詮釋系統中，「君子好逑」一句，固不得如《毛傳》之解為「匹」，亦不復如《禮記·緇衣》中鄭玄自身曾釋「君子好仇」之「仇」為「匹」。此處《鄭箋》云：「怨耦曰仇。」所解「君子好逑」之字義，實亦受其所持經義之制約也。(註31)

4. 《春秋》三《傳》解《春秋》經文，有時同一經文，而三《傳》解釋字義有別，亦與其所持之經義有關。如隱公元年《春秋》經云：「夏五月，鄭伯克段於鄆。」《左傳》解云：

段不弟，故不言弟。如二君，故曰克。稱鄭伯，譏失教也，謂之鄭志。不言出奔，難之也。(卷二頁十八~十九)

《公羊傳》解云：

克之者何？殺之也。殺之則曷為謂之克？大鄭伯之惡也。曷為大鄭伯之惡？母欲立之，已殺之，如勿與而已矣。(註32)

另《穀梁傳》解云：

克者何？能也。何能也？能殺也。何以不言殺？見段之有徒眾也。(註33)

案：在《左傳》所傳承之史事中，共叔段僅出奔共，並未被殺。《公羊》、《穀梁》二《傳》則謂共叔段被殺。此因三《傳》對「鄭伯克段于鄆」事件之史事傳承及詮釋有異，故其解「克」字之義，著重之點亦有別，此亦解經者解釋字義受其經

31. 劉文強在〈論「君子好『逑』」一文（臺中：逢甲大學中國文學系、中國經學研究會主辦「第二屆中國經學學術研討會」，二〇〇一年十二月八日）中曾經對鄭玄解《禮記·緇衣》與《毛詩·關雎》之「君子好仇」兩「仇」字異釋之現象提出疑問，劉文云：「除了指責鄭玄不通文理外，是否還可以更深一層地思考：一位向來被譽為東漢偉大——甚至是最偉大經學家的鄭玄，何以其注解經書時，會出現這麼不可思議的情形？如果是從這個角度來思考，也許得對兩漢經學有更多研究，才能更加深入地瞭解其中的原因。這點有待相關研究的學者，提出更好的解答。」（頁十四）未知本文此處所論，可否提供部分解答之線索？

32. 見《春秋公羊傳注疏》（臺北：藝文印書館影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本），卷一頁十五。

33. 見《春秋穀梁傳注疏》（臺北：藝文印書館影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本），卷一頁四。

義制約之一例也。

由以上所舉諸例可知，詮釋者解經，一般雖由推考字義以通經，然在詮釋過程中，有時經文之語境及詮釋者所持之經義亦反將造成對字義訓詁之制約，故字義訓詁未必僅為一種由字而句，由字而章，由章而篇之單向解釋活動。

### 三、字義訓詁在經典詮釋中之局限

字義訓詁為經典詮釋之基礎，不可忽視，然有時字義之訓詁反又受經義之制約，此已如前一、二節所述。本節則將討論字義訓詁在經典詮釋活動中之局限。

清代乾嘉學者為救理學家解經偏講義理之弊，故特重小學，以為欲明經義，須先通小學，如王念孫為段玉裁《說文解字注》所作之〈序〉中云：

訓詁聲音明而小學明，小學明而經學明。（〈序〉頁一）

又戴震於〈古經解鈎沈序〉中云：

經之至者，道也。所以明道者，其詞也。所以成詞者，未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志，譬之適堂壇之必循其階而不可以躐等。（註34）

此皆在強調由小學以通經之必要性。然此說在清代即引起宋學者方東樹之批評，方東樹在其《漢學商兌》中評錢大昕、（註35）戴震（註36）等人之說云：

夫謂義理即存乎訓詁，是也。然訓詁多有不得其真者，非義理何以審之？竊謂古今相傳里巷話言、官牘文書，亦孰不由訓詁而能通其義者，豈況說經不可廢也？此不待張皇。若夫古今先師相傳，音有楚夏，文有脫誤，出有先後，傳本各有專祖，不明乎此，而強執異本、異文，以訓詁齊之，

34. 見《戴東原集》（臺北：大化書局影印《戴東原先生全集》，一九七八年），卷十頁二。

35. 《漢學商兌》乃前錄漢學者之說，其下辨正之。此處前錄錢大昕「訓詁者，義理之所從出，非別有義理出乎訓詁之外也。」「訓詁之外別有義理，非吾儒之學也。」等二語。案：錢氏之語，前者見〈經籍纂詁序〉，後者見〈經義雜記序〉。

36. 此處前錄戴震〈古經解鈎沈序〉中之語，參前註34。

其可乎？又古人一字異訓，言各有當，漢學家說經，不顧當處上下文義，第執一以通之，乖違悖戾，而曰義理本于訓詁，其可信乎？（註37）

另方東樹又在下文駁戴震「訓詁明則古經明，古經明而我心同然之義理乃因之以明」之說（註38）云：

若謂義理即在古經，訓詁不當歧而為二，本訓詁以求古經，本經明而我心同然之義理以明，此確論也。然訓詁不得義理之真，致誤解古經，實多有之，若不以義理為之主，則彼所謂訓詁者，安可恃以無差謬也？諸儒釋經解字，紛紜百端，吾無論其他，即以鄭氏、許氏言之，其乖違失真者，已多矣，而況其下焉者乎？總而言之，主義理者斷無舍經廢訓詁之事，主訓詁者實不能皆當于義理。何以明之？蓋義理有時實有在語言文字之外者，故孟子曰以意逆志，不以文害辭，辭害意也。（卷中之下頁十～十一）

有關方東樹《漢學商兌》中持論之是非，學者已頗有討論。（註39）平心而觀，方東樹之商兌，雖或不免於意氣之爭，然對於小學在經典詮釋中之局限性問題，其論仍有值得取資深思之處。

首先就方氏所謂「訓詁多有不得其真者，非義理何以審之？」、「訓詁不得義理之真，致誤解古經，實多有之，若不以義理為之主，則彼所謂訓詁者，安可恃以無差謬也？」以論之。「訓詁明而古經明」、「小學明而經學明」誠為一理想之目標，然欲完全達成此一目標，實則不易。回顧中國經典詮釋之歷史，訓詁失真者，屢屢有之，蓋受時代訓詁知識、方法等之限制也。其例如昭公十二年《左傳》：「晉

37. 見方東樹《漢學商兌》（臺北：廣文書局影印本，一九七七年），卷中之下頁一。

38. 戴震此說見於〈題惠定宇先生授經圖〉（《戴東原集》卷十一頁八），方東樹《漢學商兌》所引，與原文略有出入。

39. 如胡楚生先生著有〈方東樹「漢學商兌」書後——試論「訓詁明而義理明」之問題〉（收入《清代學術史研究》，臺北：臺灣學生書局，一九八八年），林美珠撰有《方東樹「漢學商兌」研究》（高雄：高雄師範大學國文研究所碩士論文，一九九二年），日本學者濱口富士雄撰有〈「訓詁明而義理明」について〉（刊於《東方學會創立五十周年紀念東方學論集》，東京：財團法人東方學會刊行，一九九七年）。另李明輝先生在〈焦循孟子心性論的詮釋及其方法論問題〉一文中曾論及方東樹在《漢學商兌》中之觀點，以為「方東樹的上述觀點其實隱含了當代西方詮釋學所謂『詮釋學循環』的概念。」（原刊臺北：《臺大歷史學報》第二十四期，一九九九年十二月；後收入《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》，臺北：財團法人喜瑪拉雅研究發展基金會，二〇〇二年）。

侯以齊侯晏，中行穆子相。投壺，晉侯先。穆子曰：『有酒如淮，有肉如坻，寡君中此，爲諸侯師。』中之。」杜預注云：「淮，水名。坻，山名。」（卷四十五頁二十七）孔穎達《正義》疏《注》云：

杜以淮為水名，當謂四瀆之淮也。劉炫以為淮、坻非韻，淮當作灘。又以坻為水中之地，以規杜氏。今知不然者，以古之為韻，不甚要切，故《詩》云：「汎彼柏舟，在彼中河。髡彼兩髦，實維我儀。」又云：「為絺為綌，服之無斃。」儀、河，斃、綌尚得為韻，淮、坻相韻，何故不可？此若齊侯之語，容可舉齊地灘水，此是穆子在晉，何意舉齊地水乎？（下略）（卷四十五頁二十七）

又唐陸德明《經典釋文》釋《左傳》「有酒如淮」句云：

有酒如淮：舊如字，四瀆水也。學者皆以淮、坻之韻不切，云：淮當作灘，灘，齊地水名，下稱澗，亦是齊國水也。案：澗是齊水，齊侯稱之，荀吳既非齊人，不應遠舉灘水。古韻緩，作淮足得，無勞改也。（《春秋左氏音義》之五頁十一～十二）

案：依《正義》及《釋文》所述，知劉炫<sup>(註40)</sup>等人以為傳文「有酒如淮」之「淮」當作「灘」，始得與「坻」為韻，然此實為誤說也。清臧琳《經義雜記》「有酒如淮二句」條中云：

案：《說文》淮從水，隹聲，灘從水，維聲，維從系，隹聲，則淮、灘同聲，皆與坻韻，劉氏以淮非韻而欲改灘，誤也。陸、孔不從劉說，是矣。但陸以為古韻緩，孔以為古韻不甚要切，是皆未知古音。<sup>(註41)</sup>

由於隋唐之人對古音之瞭解，不如清代以來之明晰，故詮釋經典之際，不免有誤說，此乃受其時代古音知識之限制，故致訓詁失真也。同理，未來若對古音知識

40. 劉炫著有《左傳述義》，乃孔穎達等修撰《左傳正義》主要依據之底本，今逸。孔穎達《左傳正義序》中嘗批評劉炫之失云：「又意在矜伐，性好非毀，規杜氏之失凡一百五十餘條。習杜義而攻杜氏，猶蠹生於木而還食其木，非其理也。」（〈序〉頁三）據此可知劉炫〈述義〉所解頗有與杜異者。

41. 見臧琳《經義雜記》（臺北：維新書局影印拜經堂本，一九六八年），卷十二頁十二。

有更深入之認識，或將修正今日以為確當之訓解，此乃可預期者也。

由訓詁之失真導致經義不明者，尚可以改正失真處以求究明經義，此仍不違「小學明而經學明」之理論。然亦有字義訓解似皆可通，然因傳經家法之異導致經義歧異者，此則無法據字義訓詁以考經義之是非。例如《尚書·舜典》：「舜生三十徵庸，三十在位，五十載陟方乃死。」<sup>(註 42)</sup> 偽《孔傳》注「舜生三十徵庸」云：「言其始見試用。」注「三十在位」云：「歷試二年，攝位二十八年。」又注「五十載陟方乃死」云：「方，道也。舜即位五十年，升道南方巡守，死於蒼梧之野而葬焉。三十徵庸，三十在位，服喪三年，其一在三十之數，為天子五十年，凡壽百一十二歲。」（卷三頁二十九）孔穎達《正義》疏《傳》云：

鄭玄讀此經云：「舜生三十」，謂生三十年也，「登庸二十」，謂歷試二十年，「在位五十載，陟方乃死」謂攝位至死為五十年，舜年一百歲也。《史記》云：舜年三十，堯用之，年五十攝行天子事，年五十八堯崩，年六十一而踐天子位，三十九年崩。皆謬耳。（卷三頁三十）

案：據《正義》所引，可知「舜生三十」至「陟方乃死」一段經文，偽《孔傳》與鄭玄異解，純就句讀或字義訓詁而言兩者皆有可通之理，此乃涉及解經系統之歧異，欲據訓詁以考其經義之是非，恐有困難。此蓋即方東樹所謂「夫訓詁未明，當求之小學是也。若大義未明，則實非小學所能盡。」<sup>(註 43)</sup> 是也。

字義訓詁在經典詮釋中之另一局限為：字義訓詁雖為經典詮釋之基礎，乃經典詮釋之重要途徑，然並非經典詮釋之唯一途徑，蓋如方東樹所言「義理有時實有在語言文字之外者。」此種層面經義之探求，有時雖亦須有字義訓詁為其基礎，然其深蘊，則有字義訓詁所未能達者。如《尚書·堯典》：「帝曰：『疇咨！若時登庸？』放齊曰：『胤子朱啓明。』帝曰：『吁！嚳訟可乎？』帝曰：『疇咨！若予采？』驩兜曰：『都！共工方鳩僝功。』帝曰：『吁！靜言庸違，象恭滔天。』」偽《孔傳》云：「靜，謀。滔，漫也。言共工自為謀言，起用行事而違背之；貌象恭敬而心傲很若漫天，言不可用。」《正義》疏《傳》「靜謀至可用」云：

42. 見《尚書注疏》（臺北：藝文印書館影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本），卷三頁二十九。

43. 見《漢學商兌》卷中之下頁二十四。

「靜，謀。」《釋詁》文。滔者漫浸之名，浸必漫其上，故滔為漫也。共工險偽之人，自為謀慮之言，皆合於道，及起用行事而背違之，言其語是而行非也。貌象恭敬而心傲很，其侮上陵下，若水漫天，言貌恭而心很也。行與言違，貌恭心反，乃是大佞之人，不可任用也。明君聖主，莫先於堯，求賢審官，王政所急，乃有放齊之不識是非、驩兜之朋黨惡物、共工之巧言令色、崇伯之敗善亂常，聖人之朝，不才總萃，雖曰「難之」，何其甚也？此等諸人，才實中品，亦雖行有不善，未為大惡，故能任於聖代，致位大官。以帝堯之末，洪水為災，欲責非常之功，非復常人所及，自非聖舜登庸，大禹致力，則滔天之害，未或可平。以舜、禹之成功，見此徒之多罪，勳業既謝，愆釁自生，為聖所誅，其咎益大。且虞史欲盛彰舜德，歸過前人；《春秋》史克以宣公比堯，辭頗增甚；知此等並非下愚，未有大惡。其為不善，惟帝所知，將言求舜，以見帝之知人耳。（卷二頁二十二）

案：《正義》此疏，自「『靜，謀。』《釋詁》文」至「言貌恭而心很也」，乃疏解《傳》說，屬字義訓解之範疇。自「行與言違，貌恭心反，乃是大佞之人，不可任用也」以下，乃疏解經義中之一疑義，蓋堯為聖君，聖君在位，求賢審官，何以朝中尚有放齊、驩兜、共工、崇伯等人之不善？<sup>(註44)</sup>此種層面，乃經典詮釋中有關義理之探討，即非字義訓詁之所及者。

此外，經典中之文字，有用其本義者，有用其引伸義者，有用其假借義者，詮釋者於字義之判斷易因見仁見智而致歧異，此在「無達詁」之《詩經》詮釋中尤為明顯。例如《毛詩·衛風·考槃》：「考槃在澗，碩人之寬。」毛《傳》云：

考，成。槃，樂也。山夾水曰澗。（卷三之二頁十四）

鄭《箋》云：

碩，大也。有窮處成樂在於此澗者，形貌大人而寬然有虛乏之色。（卷三之二頁十四）

44. 此乃古人之崇聖觀念，儒家經典注疏中頗見此類之論辨，參見拙著《五經正義研究》（臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，一九九二年），第十章第三節「正義之崇聖觀念」。

朱熹《詩集傳》云：

考，成也。槃，盤桓之意。言成其隱處之室也。陳氏曰：考，扣也。槃，器名，蓋扣之以節歌，如鼓盆拊缶之為樂也。二說未知孰是。(註45)

案：據毛、鄭及朱熹之說，則「考槃」一詞至少即有三解。今考毛《傳》訓「考」為「成」，訓「槃」為「樂」，可於《爾雅》中得其依據，故清人頗有從毛說者。(註46)然今之解詩者則又多從陳氏(註47)之說。說《詩》之習尚不同，而所從字義之判斷即易受其影響，此亦為字義訓詁之一局限。

由以上所論，可知「小學明而經學明」雖為清代乾嘉學者之一種理想，由推考字義進而求經義，亦為重要之途徑，然字義訓詁在經典詮釋之活動中仍有其局限，不宜過分誇大其功能。

## 結 論

以上由三方面舉例論述字義訓詁與經典詮釋之關係。由以上所論，可知字義訓詁確為經典詮釋之基礎，其重要性不可忽視。自古以來，小學成為經學之附庸，實不為無因。然經典中之文字，有用本義者，有用引伸義者，有用假借義者，詮釋者在詮釋經典之際，其對字義之判解，有時亦會受經文所處之語境及詮釋者所持經義之制約，因而字義訓詁與經義詮解間亦會形成互動之關係。此外，字義訓詁雖為經典詮釋之基礎，然並非經典詮釋之唯一途徑。字義訓詁在經典詮釋過程中仍有其局限，不宜過度誇大其功能。明乎此，則可知清代乾嘉學者所謂「小學明而經學明」，其說僅是一種理想，並未能符合經典詮釋之實際情形。

(編輯部按：本文實際出版日期為 2003 年 10 月)

45. 見朱熹《詩集傳》(臺北：藝文印書館影印本，一九七四年)，卷三頁十七。

46. 如清顧鎮《虞東學詩》、胡承珙《毛詩後箋》、馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》等皆從毛《傳》之說。

47. 「陳氏」指宋陳傅良，著有《詩解詁》，事蹟見《宋史》卷四三四〈儒林列傳〉。



## The Relationship Between Exegesis (Xungu) and Interpretation of Classics

Pao-san Chang

Department of Chinese Literature  
National Taiwan University

### ABSTRACT

Exegetics (xunguxue) in traditional Chinese academia belongs to one of the categories of “xiaoxue”. It is usually taken together with etymology and phonetics as “a dependency of canonical studies”. This paper aims to give concrete examples of the relationship between exegesis (xungu) and the interpretation of classics. This topic is presented in three sections: the first section discusses exegesis as the foundation in the interpretation of classics; the second section examines the restrictions of canonical perspectives on and interpretations of exegesis; the third section focuses on the limitations of exegesis within the framework of canonical interpretation. In conclusion, this paper argues that exegesis is indeed the basis of canonical interpretation, and that its significance is not to be overlooked. Also, there must be a reason why “xiaoxue”, since ancient times, has been relegated to a dependent status in relation to canonical studies. But, the words in the classics consist of the original meaning, inferred meaning, or borrowed meaning, and, in the process of interpretation, the interpreter’s understanding of words is often restricted by the canonical perspective and his or her comprehension of the canon. Therefore, exegesis and the interpretation of classics interact. Furthermore, even though exegesis is the basis of canonical interpretation, it is not the only way. Hence, exegesis has its limitations in canonical interpretation, and its function should not be exaggerated. The so-called “understanding xiaoxue is equivalent to understanding the classics” by the Qing Qian-Jia scholars is only an ideal; it does not conform to the actual situation of canonical interpretation.

**Key words:** exegesis (xungu), the interpretation of the classics, xiaoxue