

《人文學報》
第廿、廿一期合刊（88/12-89/6），pp. 1-20
國立中央大學文學院

從名物制度之學看經典詮釋

葉國良*

大綱

壹、前言

貳、論聲韻訓詁與名物制度是兩種不同的知識

參、論先儒莫不重視名物制度之學

肆、論近世忽視名物制度之學的原因

伍、論忽視名物制度之學易造成錯誤詮釋

陸、結語

*國立臺灣大學中國文學系教授

摘 要

本文寫作的宗旨，在強調詮釋經典時，應以聲韻訓詁之學及名物制度之學為基礎。完全漠視上述二者固不恰當，過份誇大聲韻訓詁的重要性也有偏差，對於中國古代的名物制度有適當的修養是必要的。為了支持以上的論點，本文引鄭玄、朱熹、戴震的言論為證，並舉例說明不重視名物制度之學往往導致詮釋上的重大錯誤。

關鍵字：聲韻訓詁、名物制度、經典詮釋

壹、前言

乾嘉學者的學術中，透過聲韻訓詁以詮釋古代經典，最為人津津樂道；甚至有人認定這是當時唯一值得重視的工具知識。然而綜觀中國經典詮釋史，這種認知，不僅對乾嘉學術的了解失之片面，而且也不足以涵蓋漢代以降經師、學者詮釋經典的全部方式；尤有甚者，由於這種不當的認知，造成了當今某些經典詮釋者的障礙。

就現存古籍書，漢代最重要的經典詮釋者，自非鄭玄莫屬。他詮釋經典的工具知識，除了聲韻訓詁之學以外，還有名物制度之學，而這是兩個不同的知識範疇，儘管二者也有交錯的模糊地帶。其後的大儒，大抵都承認並繼承這種方式；雖然在歷史上的不同朝代，這兩種工具知識還有較發達或較不發達之別。然而近世某些學者在檢討經典的詮釋問題時，顯然過度強調聲韻訓詁之學而忽略名物制度之學。當然，也有某些學者，幾乎完全棄上述二者於不顧，時發鄙視之語，並且以此為高。

本文寫作的宗旨，在：（一）強調重視名物制度之學對詮釋經典的必要性。（二）探討名物制度之學在近世受到經典詮釋者忽視的原因。（三）籲請當代學者在詮釋經典時重視名物制度之學。

貳、論聲韻訓詁與名物制度是兩種不同的知識

近世學者詮釋古代經典，頗喜歡發揮義理，高談思想。其中較務實者，頗能重視古代注疏，以免誤讀古籍；但往往忽略注疏中除了講求音義之外，還有名物制度之學。有些人雖然注意到名物制度，卻誤以為：名物制度包含在聲韻訓詁之中，只要研究聲韻訓詁，便能掌握古書音義，掌握古書音義，便能通讀古書，既能通讀古書，經典義理便無不貫通了。

可惜，這是不很正確的認知。

聲韻訓詁與名物制度是不同範疇的兩類學問，它們本是獨立的學門，且各已發展出許多分支學科。所以就詮釋經典的義理而言，它們也是兩種不同的工具知識，先賢從未將它們混淆在一起（詳下節）。此事本無須多論，但因誤解者甚多，從而產生不少錯誤詮釋，有礙學術的發展，因此以下稍事說明。

文字所傳達的意義，有涉及概念的，有涉及實際事物的，對這兩種情況，文字的表達效果並不完全一樣。今姑藉人人熟讀的朱子《論語集注》為例，略加說明。

涉及概念的，運用聲韻訓詁之學，即能助人了解意涵。譬如朱子解「學而時習之」的「學」與「習」二詞說：「學之爲言，效也。習，鳥數飛也。」^[註 1]我們再參照《禮記·月令》：「仲夏之月，……鷹乃學習。」便可以清楚了解古人所謂「學」與「習」的意思。這便是以訓解音義將古籍意涵說明白的方式。

但文字之涉及實際事物的情況，只靠音義的訓解便不足以讓人完全了解了。譬如孔子謂季氏：「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」若朱熹僅注「佾，舞列也」，則何謂「八佾」？爲何季氏「八佾舞於庭」孔子以爲不可？便完全無法了解。必待朱子說出當時制度並加以解釋：「季氏，魯大夫季孫氏也。佾，舞列也，天子八，諸侯六、大夫四、士二。每佾人數，如其佾數。或曰：『每佾八人。』未詳孰是。季氏以大夫而僭用天子之樂，孔子嘗其此事尙忍爲之，則何事不可忍爲？」^[註 2]然後此章義理始闡釋明白。

涉及名物的，使用文字說解的侷限性更加明顯。如子曰：「觚不觚，

觚哉！觚哉！」朱子注：「觚，稜也，或曰酒器，或曰木簡，皆器之有稜者也。不觚者，蓋當時失其制而不為稜也。觚哉觚哉，言不得為觚也。」^(註 3)此注用字已然不少，但只能說明此章大致的意義，究竟孔子所謂觚當作何形，讀者仍無所知，因為酒器或木簡造形非一，而且有稜的器物也很多，可見朱注無法以文字表達清晰的形象，而有待以實物與文字相印證，然後孔子之意才清晰可解。這便是鄭玄注《三禮》而有《三禮圖》之作，後世又陸續有禮圖問世的原因^(註 4)，這也是《毛詩》已有毛《傳》鄭《箋》，而陸璣又作《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》的原因，因為名與物相證之事是無法只靠聲韻訓詁的知識去解決的。

總之，傳統經典的注釋著作，可以明顯的看出聲韻訓詁與名物制度兩系。這說明了某些學者過度強調聲韻訓詁，實為失之片面。

參、論先儒莫不重視名物制度之學

漢代學術，鄭玄不愧為集大成者。鄭玄著作，以《三禮注》為大宗，而其中除「某讀為某」，「某，某也」等聲韻訓詁之文外，其餘多為說解名物制度而作，其總字數當超越訓解聲義者。鄭玄這種解經的取向，也表現在鄭門師弟間的討論中。史傳稱：「門人相與撰玄答諸弟子問《五經》，依《論語》作《鄭志》八篇。」^(註 5)《鄭志》至宋亡佚，清人有輯本多種，其中以皮錫瑞《鄭志疏證》^(註 6)晚出而最善。今檢《鄭志疏證》，說名物制度處亦多於聲韻訓詁。王國維曾說：

漢人注經，不獨以漢制說古制，亦以今語釋古語。^(註 7)

即精確地指出包括鄭玄在內的漢人解經的兩個取向。

宋儒之中，朱子治學最能兼容并蓄，志在義理而不廢考證。他曾在

〈語孟集義序〉中指出探究精微的義理必須具備的要件說：

漢魏諸儒，正音讀、通訓詁、考制度、辨名物，其功博矣。

學者苟不先涉其流，則何以用功於此？^{〔註 8〕}

朱子所謂「此」，指義理而言，而「正音讀、通訓詁、考制度、辨名物」都是尋求義理的要件，值得注意的是，他也把名物制度與音讀訓詁分舉。朱熹類似的言論，又見於〈論語訓蒙口義序〉：

本之《注》、《疏》，以通其訓詁；參之《釋文》，以正其音讀。^{〔註 9〕}

另在〈論語要義目錄序〉中也說：

其文義、名物之詳，當求之《注》、《疏》，有不可略者。^{〔註 10〕}

可見朱子雖志在發揚性理之學，但既未疏忽聲韻訓詁，也未漠視名物制度之學，且以之為了解聖賢義理的要件。

戴震是乾嘉學術的代表人物，他曾在與友人論學的書信中，先是陳述解經必須先由音以通字、由字以通經，但隨即列舉各種解經所必備的名物制度之學，說道：

僕自少時家貧，不獲親師，聞聖人之中有孔子者，定六經示後之人。求其一經，啟而讀之，茫茫然無覺。尋思之久，計於心曰：「經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸。」求所謂字，考諸篆書，得許氏《說文解字》，三年知其節目，漸睹古聖人制作本始。又疑許氏於故訓未能盡，從友人假《十三經注疏》讀之，則知一字之義，當貫群經，本六書，然後為定。

至若經之難明，尚有若干事：誦《堯典》數行至「乃命羲和」，不知恆星七政所以運行，即掩卷不能卒業。誦《周南》、《召南》，自《關雎》而往，不知古音，徒強以協韻，即齟齬失讀。誦古《禮經》，先《士冠禮》，不知古者宮室、衣服等制，則迷於其方，莫辨其用。不知古今地名沿革，則《禹貢》職方失其處所。不知「少廣」、「旁要」，則《考工》之器不能因文而推其制。不知鳥獸蟲魚草木之狀類名號，則比、興之意乖。……

凡經之難明，右若干事，儒者不宜忽置不講。^(註 11)

上引文的第一段常被學者引述，第二段則往往被忽略。其實在戴震而言，二者乃是並重的。他提到自己自少年時即有此種認識，說：

僕自十七歲時，有志聞道，謂非求之六經孔孟不得，非從事於字義、制度、名物，無由以通其語言。^(註 12)

可見戴震一生論解經，都是以名物制度和聲韻訓詁並列的。^(註 13)

值得重視的是，戴震曾說：

言者輒曰：「有漢儒經學，有宋儒經學，一主於故訓，一主於理義。」此誠震之大不解也者。夫所謂理義，苟可以舍經而空憑胸臆，將人人鑿空得之，奚有於經學之云乎哉！惟空憑胸臆之卒無當於賢人聖人之理義，然後求之古經。求之古經而古文垂絕，今古懸隔也，然後求之故訓。故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者，乃因之而明。賢人聖人之理義非它，存乎典章制度

者是也。松崖先生之為經也，欲學者事於漢經師之故訓，以博稽三古典章制度，由是推求義理，確有依據。彼歧故訓、理義二之，是故訓非以明理，而故訓胡為？理義不存乎典章制度，勢必流入異學曲說而不自知。其亦遠乎先生之教矣。^[註 14]

在此處，戴震對於俗儒的觀點從理論上作了辨證，強調聲韻訓詁和名物制度之學對於了解義理（按：戴震的用語是「理義」，自有其方法論及思想上的觀點）而言雖是工具學問，在治學的過程中有先後之別，但不應把它們和義理對立起來，俗儒以訓詁歸漢儒，對漢儒的了解自屬片面，以義理歸宋儒，更是把過程和目的混為一談。參照上兩段引文的論述，俗儒觀念之不清，戴震的批駁，實為一針見血。今人治學有標榜宋儒而棄聲韻訓詁於不顧者，觀此可以反思矣。

乾嘉學者，秉持惠、戴的觀點，頗重視名物制度之研究，所以佔名物制度之學大宗的《三禮》遂成為研究的焦點，在正續《清經解》中，《三禮》類的著作，分別為三十七種二百六十卷、五十四種二百七十三卷，佔群經的第一位。^[註 15]由此可見名物制度之學乃是乾嘉學術甚或是清代學術的重大取向，論清學者恐不應忽視。

綜上所述，可見不論漢學或宋學，以學問名世的儒者都認為聲韻訓詁與名物制度之學對解說經書義理而言都是必要的，雖然不是充分的（因為義理有出於言外者）。

肆、論近世忽視名物制度之學的原因

近世學者於詮釋經典義理之時，往往忽視名物制度的問題，其原因自非一端。

首要原因當是百餘年來中華民族國蹙民弱，文化自信心喪失殆盡，對舊有文化既無信心，對舊制度、舊文物自加鄙棄，認為該等事務對國家民族的進步既乏價值，自無認真了解的必要。於是名物制度遂淪為考古或文物學者的專門之學，而非一般文史學者或知識份子必備的涵養。

其次，學界引進西方學術分類法，許多學者不熟悉傳統學術的淵源與架構，而依據外來模式思維。於是傳統學術中各學門的依附關係遂遭受重大衝擊而破碎不完整，其架構乃呈瓦解之勢。尤有甚者，學者標榜專業，對於傳統學術之內涵，欠缺融通之了解。如小學本是經學的附庸，而當今聲韻訓詁學者研究面向漸近於西方語言學，很少詁解經傳。此種狀況，在名物制度之學也是一樣。如經書中多記名物制度，而當今論儒學者，喜講《四書》、《易經》，不僅迴避音義的討論，凡是涉及名物制度者更乏人問津，必須觸及時，往往輕輕帶過，似是而非；反之，治名物之學者研究面向漸近於考古學，治制度之學者研究面向漸近歷史學，往往不談經義。按名物制度之學與經學關係至為密切，鄭樵《通志·序》論其諸《略》之淵源時言之甚詳，而當今治《通志》之學者多不談經學；反之，談經學者多不閱《十通》。所以詮釋經典義理而多忽視名物制度之學，就不足為奇了。

再其次，則為文史科系於分科理念及課程設計兩方面都有缺陷，不利於訓練詮釋傳統經典的人才。臺灣各大學文學院的設計，以經部、子

部屬「思想」範疇，理論上劃歸哲學系研究，所以經書不在中文系學生必修之列；又以史部屬「歷史」，理論上劃歸歷史系研究，所以史書也不在中文系學生必修之列；於是中文系的必修課程，遂以文學（文學概論、中國文學史、文選、詩選、詞曲選）與小學（語言學概論、文字學、聲韻學、訓詁學）兩系列為主，此兩系列因為歷史淵源不深，雖然可以相互為用，但效果不彰。至於名物制度之學，則少專課（三系皆然），就詮釋古籍而言，如跛一足。其在中文系，缺陷有如此者。而在哲學系也有不足，最明顯的，就是缺乏小學的訓練，往往誤讀古書。在歷史系，則往往讀史不讀經，有人更認為講求史學方法即足以駕馭資料，而不知經書所載與史籍所見多有原委關係，略原論委，則詮釋往往滋誤。分科及課程設計如此，學子不免囿於所聞，想要訓練出能夠掌握聲韻訓詁及名物制度之學以準確詮釋經典義理或合理發揮經典義理的學者，誠不易得。

伍、論忽視名物制度之學易造成錯誤詮釋

學者莫不致誤，但有的是因為一時大意，有的則是因為忽視了必要知識所致。關於前者，可以不必置論；關於後者，筆者姑就名物與制度各舉一例，以印證本文所論，實為學界常見之毛病，非必欲暴人之短也，讀者察之。

一、名物

唐李綺與妾杜秋娘喜唱〈金縷衣〉辭^[註 16]：

勸君莫惜金縷衣，勸君須惜少年時；
花開堪折直須折，莫待無花空折枝。^[註 17]

所謂金縷衣，乃是以金絲裝飾的華麗衣物，為富貴人家的服飾，所以該

曲的主題在勸人應珍惜青春年華，勿貪戀功名富貴，辭旨清新，意象優雅，自來廣受傳誦，並無異辭。

自從考古學者將滿城出土西漢中山靖王夫婦玉質葬具「玉匣」定名為「金縷玉衣」，遂有學者誤以為金縷衣即是「金縷玉衣」，認為「金縷衣不是活人無端穿著的錦衣，而是死人穿著的壽衣」，遂撰文大加發揮，以證明「不藉外在知識讀詩」有可能致誤。^(註 18)

按：該文強調讀詩有時必須「藉外在知識」，筆者深表贊同。問題在作者的舉證有誤，而據此錯誤發揮的種種說法也自然落空。今姑不論大陸學者將該葬具定名為「金縷玉衣」本不合古籍所載，即令可用，亦斷與金縷衣為二物，如南朝劉孝威有詩句云：

雙棲翡翠兩鴛鴦，巫雲落月乍相望；誰家妖冶折花枝，娥
眉曼睂使情移；
青鋪綠瑱琉璃扉，瓊筵玉筍金縷衣；美人年幾可十餘，含
羞轉笑歛風裾；
珠丸出彈不可追，空留可憐持與誰？^(註 19)

唐傳奇〈周秦行紀〉中有詩句云：

秋月春風幾度歸，江山猶是紫宮非；東昏舊作蓮花地，空
想曾披金縷衣。^(註 20)

宋人劉敞有詩句云：

翠霞金縷衣，獨立翳斜暉；無奈春風蕩，吹人只欲飛。^(註 21)

這些詩作中的「金縷衣」都指華麗衣服而言，無法解釋為「死人穿著的壽衣」。事實上以「金縷」為名的衣物很多，也常見於古人的詩文中，由

於作者不熟悉古代衣飾的名稱，認知錯誤，所以對於〈金縷衣〉的詮釋便無法成立。^{〔註 22〕}況且，以「金縷玉衣」解釋該詩，則該詩前兩句意象詭異陰冷，與後兩句在風格上不協調，熟悉古典詩歌作法的讀者都知不可能如此。這種錯誤就是不重視名物之學所致。

二、制度

古人相見，由於建築物坐北朝南，其結構又有堂、室、房之別的關係，在堂（開放空間）或在室（封閉空間）相見，賓主尊卑所處方位並不相同，見於《儀禮》及其它古籍者，至為清楚，其禮傳至漢代，依然相同，並無改變。

簡言之：賓主在堂上相見，賓在西，東向；主在東，西向；彼此抗禮為敵禮，並無尊卑之分。若君臣在堂上下相見，則君南向，臣北向，此時彼此之地位自然分出尊卑。^{〔註 23〕}以上兩種在堂相見的情況既不可混為一談，更無兩種禮節同時在同處舉行之理。除了在堂相見之外，古人還有在室中相見之禮，其坐次的尊卑方位，與在堂上者更不可混為一談。若在室中，由於戶開於室之南方東側，東向最接近隱蔽的奧（室之西南角），所以東向為最尊，南向者在東向者之左次之，北向者在東向者之右又次之，西向者最接近戶，可以後入先出為最卑。^{〔註 24〕}若東向者不止一人，則以偏南（近奧）最尊，偏北次之。^{〔註 25〕}

鴻門宴由於在帳中舉行，屬封閉空間，故沿用古人在室中相見之禮，《史記·項羽本紀》載其坐次如下：

項王即日因留沛公與飲。項王、項伯東嚮坐，亞父南嚮坐。

亞父者，范增也。沛公北向坐，張良西嚮侍。

「項三、項伯東嚮坐」者，因為項王在軍中地位最高，所以東向；項伯

爲項羽叔父，雖亦東向，但其坐自當偏北；范增雖稱「亞父」，畢竟是異姓，不如項伯之親與尊，所以居北而南向；劉邦在軍中乃是別將，又次之，所以坐於南而北向；至於張良，乃是劉邦的「外臣」，地位最低，所以「西嚮侍」；後來劉邦的參乘樊噲闖入，由於地位更低，所以只能「西嚮立」、稍後才「從良坐」。以上明見鴻門宴是依當時地位的高低入席，而項羽並無屈辱或殺害劉邦之心，所以後來范增舉玦示意，項羽不受，項莊舞劍，也非其本意。

但有學者不熟悉古代相傳的室中相見之禮，既混堂上位與室中位爲一，又混賓主位與君臣位爲一，而以此混合堂上室中賓主君臣相見之禮爲一的錯誤觀念，撰文解讀鴻門宴^{〔註 26〕}，遂得出「鴻門宴的坐次（也）是爲了適應當時的政治需要而特別安排出來的」的結論，並說道：

鴻門宴中項羽東向而坐是一項有意識的行動，他並不把劉邦當作一位平等的賓客看待，而毋寧把他看成自己的部屬。……依如淳「君臣位，南北面」之說，劉邦顯然是正式表示臣服於項羽之意。……劉邦居北向席而不居西向席，乃因北向坐是最卑的臣位，而西向坐尚是「等禮相亢」的朋友地位也。張良雖據西向之位，但史文明說他是「侍」，身份次第一絲不紊如此，斯太史公之筆所以卓絕千古歟？

此段的表述，至少有四處無法合理解釋。一、爲何一個少數人參加的宴會，同時採取君臣和賓主兩種相見的禮儀？在古代文獻中有其他例證否？二、項羽在鉅鹿之戰後已爲「諸侯上將軍，諸侯皆屬焉」^{〔註 27〕}，劉邦本來就是項羽的部屬，不須在此時確定長官部屬的關係；即便要「北面稱臣」，「南面稱孤」的應當是項羽才對，爲何是范增？三、所謂「侍」，自古以來皆指卑者「侍」尊者，但作者似乎另作「局外人」之解，自古

以來有此例否？四、即使可以用賓主之禮說明「張良西嚮侍」的理由，又如何能合理解釋身為劉邦參乘的樊噲「從良坐」而不是「從沛公坐」呢？

然而這些應有的質疑，卻因作者過份相信歸納史料的方法而受到蒙蔽，作者引《史記·魏其武安侯列傳》載武安侯田蚡宴客的情形：

嘗召客飲，坐其兄蓋侯南鄉，自坐東鄉，以為漢相尊，不可以兄故私撓。

並下斷語說：

這個實例使我們確知，在宴飲的場合，東向要比南向為尊。

若在室中，東向確比南向為尊，但根據作者文章所述，此處所稱的「南向」乃指堂上，由此可知，作者不知古代相見之禮有堂上、室中之分。作者又引《史記·南越列傳》載漢使者與南越君臣宴會的坐次：

使者皆東鄉，太后南鄉，王北鄉，相嘉、大臣皆西鄉、侍、坐飲。

而詮釋道：

這一坐次的安排也涵有微妙的政治意義，並且是與整個宴會的性質相配合的。南越太后是極力主張內屬於漢的，因此請漢使（不止一人）坐東向的尊席；他自己是南越的最高統治者，故居南向次尊之位；南越王北向而坐則所以表示臣服於漢之意，這也正是鴻門宴中劉邦的坐位。丞相呂嘉及大臣則「西鄉、侍、坐飲」，與張良的地位完全相同。

作者把這一次宴會的坐次和鴻門宴比附，本無不可，問題在作者似乎忘了解釋：何以丞相呂嘉及諸大臣的坐次反在南越王之上？而這正是作者無法解釋的地方。其實，漢使代表天子，最尊，故東向（不止一人，尊者當偏南坐）；其餘南越君臣按尊卑依次為南向、北向、西向，所行和鴻門宴一樣，都沿用古人室中之禮，並沒有「微妙的政治意義」，作者的詮釋，純屬誤解。

總之，由於這些史料所載坐次有相同規則，加強了作者的信心，作者深信其歸納與詮釋應能保證該文論證的正確性。然而作者卻犯了兩個方法論上的錯誤：一、禮儀制度是應當置於歷史的脈絡中去了解的，作者截斷眾流，僅就秦漢論秦漢，捨原而論委，因此無法察覺自己的錯誤。二、由於古今禮俗懸隔，論禮儀制度最忌僅憑胸臆懸解^{〔註 28〕}，關於相見之禮，涉及宮室坐向與構造、人物身分與地位等問題，本應在禮書中尋找答案，而作者卻僅參考史注，完全未引據禮書，研究的切入點自一開始即已偏差。

由於作者深信自己的了解正確，於是對鴻門宴原來的安排以及項羽的心理又作了如下的詮釋與推測：

從鴻門宴的背景和全部發展過程來看，我們必須承認坐次的最後排定當以項伯在入席前的斡旋調停之力為多，而暗地裡則劉邦的陰忍和張良的智謀也都起了重要的作用。即使認為項、劉、張三人事先對坐次的安排已有默契，也是情理中所可有之事。針對著項羽的坦率和自負而言，這是祛其疑而息其怒的最巧妙的一著棋。項羽最後同意自己「東鄉坐」和劉邦「北鄉坐」，這說明他已把劉邦看作他的部屬，並正式接受了劉邦的臣服表示。所以當主客都入座之時，

項羽已不復有殺劉邦之心。《史記》緊接著便說：「范增數目項王，舉所佩玉玦以示之者三，項王默然不應。」上文敘坐次的排列便恰恰是這句話的最確切的解說。范增的暗號當然也是和項羽事前約好的，但是他萬萬料不到他的殺人計劃竟被對方如此不落痕跡的化解了。

項羽原來不諒解劉邦，但經過項伯說情，已「許諾」「善遇之」，到了劉邦親來解釋之後，已經釋懷，並坦誠解釋原來準備攻擊劉邦軍隊的原因說：「此沛公左司馬曹無傷言之，不然，籍何以至此？」^[註 29]既已釋懷，因留沛公與飲，此時項羽表現得自信且坦蕩。若照作者所言，等到劉邦北向坐，項羽才決定不殺劉邦，項羽就成爲一個不重然諾、使小心眼又善變的人了，這完全不是太史公所描繪的項羽的形象。由於基於錯誤的假設，所以作者有關項伯斡旋坐次、項羽和范增約定暗號的「歷史想像」（作者原文有此用語）也完全落空了，而其全文對太史公文章的詮釋自然不能傳爲典要。^[註 30]

古人每以經史並言，謂之「經史之學」，乃因經在史前，史書所見典章制度多先見於經，讀經不熟，則論史不通；讀史不熟，則無以見經之爲經。正所謂合之雙美，離之兩傷。本小節舉例討論，不過欲見此意而已。

陸、結語

以上所述，旨在強調詮釋經典義理應當重視名物制度之學，而往往爲近世學者所忽視，個人認爲有改進的必要。

至於改進之道，個人以爲首先應恢復對傳統文化的自信心，摒除鄙

視的心理；其次在詮釋經典時，應重視傳統學術的淵源與架構，並為必要之修習，才不致於見樹不見林。若能做到以上二點，學者在詮釋古代經典時，當能拋棄學術偏見，不以聞見自蔽，而能汲取各學科的長處，調整所學的偏頗。總之，不欲詮釋傳統經典則已，否則，對於傳統學術，宜尊重不宜輕視，宜熟悉不宜生疏，宜整合不宜分割。

本文所述，或屬一偏之見，然芻蕘之言，聖人察之，若有一言之得，共勉之可也。

註 釋

- 註 1 以上見《四書章句集注·論語集注·學而篇》首章。
- 註 2 以上見《四書章句集注·論語集注·八佾篇》首章。
- 註 3 以上見《四書章句集注·論語集注·雍也篇》。
- 註 4 鄭玄之後，《三禮圖》又有阮鑑、夏侯伏朗、張鑑、梁正、晁臯撰、蕭崇義、劉績等數十家，詳參清朱彝尊《經義考》。
- 註 5 范曄，《後漢書·張傳鄭列傳》。
- 註 6 皮錫瑞，《鄭志疏證》，世界書局，1963年，台北。
- 註 7 王國維，《書經雅詁注後》，見《觀堂集林》卷五，河洛圖書出版社，1975年，台北。
- 註 8 朱熹，《朱子文集大全類編·序文》卷一，清雍正八年朱玉童刻本。
- 註 9 同上註。
- 註 10 同上註。
- 註 11 戴震，《與吳仲瑗論學書》，見《戴震集》上編《文集》卷九，里仁書局影印本，1980年，台北。
- 註 12 戴震，《與段玉裁書》，見《戴震集》卷首戴震手札真蹟。

- 註 13 錢大昕論戴震之學，也是二者並舉，足見本文所述非虛。參見錢大昕：〈戴先生震傳〉，《潛研堂集·文集》卷三十九，呂友仁校點本，上海古籍出版社，1989年，上海。
- 註 14 戴震，〈題惠定宇先生授經圖〉，見《戴震集》上編《文集》卷十一。
- 註 15 竺靜華，《從正續清經解的比較論清代經學的發展趨勢》頁241及283，臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1999年，台北。
- 註 16 見杜牧，〈杜秋娘詩並序〉，載《樊川文集》卷一，九思出版有限公司影印本，1979年，台北。
- 註 17 「須惜」二字本或作「惜取」。
- 註 18 以上詳參楊牧，〈驚識杜秋娘〉，載《中外文學》第十期，1973年，台北。
- 註 19 劉孝威，〈擬古應教一首〉，見丁福保編：《全漢三國晉南北朝詩·全梁詩》卷十一，藝文印書館，1975年三版，台北。
- 註 20 見宋李昉編，《太平廣記》卷四百八十九，古新書局影印標點本，1977年，台北。
- 註 21 劉敞，〈紅玉誰家女〉四首之三，見《公是集》卷二十七，臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，台北。
- 註 22 以上詳參葉國良，〈勸君莫惜金縷衣〉，載《古代禮制與風俗》頁175至184，臺灣書店，1997年，台北。
- 註 23 凌廷堪，《禮經釋例》卷一〈通例上〉云：「凡君與臣行禮，皆堂下再拜稽首。」凌書收入《皇清經解》卷七百八十四至七百九十六，漢京文化事業有限公司重編本，台北。唯《論語·子罕篇》載孔子言「拜下，禮也。今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。」則春秋末年已有人違禮拜於堂上。但仍是北面。
- 註 24 凌廷堪，《禮經釋例》卷一〈通例上〉云：「凡室中房中拜，以西面爲敬。」
- 註 25 《儀禮·士昏禮》爲例，婦饋舅姑時，布席於奧，其饌「並南上」。南近奧，舅尊於姑，其位近奧，姑位在舅北，故饌皆南上。
- 註 26 余英時，〈說鴻門宴的坐次〉，原載《沈剛伯先生八秩榮慶論文集》頁85至

92，聯經出版公司，1976年，台北。後收入氏著《史學與傳統》頁184至195，時報出版公司，1982年，台北。下引文出於此文者，皆不另註明。

註 27 《史記·項羽本紀》。

註 28 參考皮錫瑞，〈論古宮室衣冠飲食不與今同，習禮者宜先考其大略，焦循習禮格最善〉，見《經學通論·三禮》，臺灣商務印書館，人人文庫，1969年，台北。

註 29 以上俱見《史記·項羽本紀》。

註 30 以上另參王文鏞〈古人座次的尊卑和堂室制度——從鴻門宴的座次談起〉，載《古代禮制風俗漫談》頁105至110，中華書局，1983年，北京。葉國良，〈鴻門宴的坐次〉，載《古代禮制與風俗》頁18至29。

To Observe the Exegesis of Classics in Point of the Study of Things & Systems

*Kuo-liang Yeh**

Abstract

The purpose of this essay is that we must base on phonology & scholium, and the study of things & systems when we emphasize on the exegesis of the classics. It is not appropriate to ignore the two studies that I have mentioned before entirely, but it is also deviating to exaggerate the importance of phonology & scholium excessively. To have the knowledge of the study of things & systems properly is necessary. To support these opinions, I have quoted the statements of Cheng-Hsuan, Chu-Hsi and Tai-Chen as evidences, and I have given examples to expound that the ignorance of the study of things & systems often cause vital errors of the exegesis.

Keywords : 聲韻訓詁 : phonology & scholium

名物制度 : the study of things & systems

經典詮釋 : the exegesis of the classics

* Professor, Department of Chinese, National Taiwan University.