

「宋」嚴羽著 張健校箋

滄浪詩話校箋

上

上海古籍出版社

中國古代文學批評要籍叢書

「宋」嚴羽著 張健校箋

滄浪詩話校箋

上

中國古代文學批評要籍叢書

上海古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

滄浪詩話校箋/(宋)嚴羽著;張健校箋. —上海:
上海古籍出版社, 2012. 12

(中國古代文學批評要籍叢書)

ISBN 978 - 7 - 5325 - 5806 - 3

I. ①滄… II. ①嚴…②張… III. ①詩話—文學研
究—中國—南宋 IV. ①I207.22

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2011)第 017979 號

中國古代文學批評要籍叢書

滄浪詩話校箋

(全二冊)

[宋]嚴羽著

張健校箋

上海世紀出版股份有限公司出版
上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 號 郵政編碼 200020)

(1) 網址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文網網址: www.ewen.cc

上海世紀出版股份有限公司發行中心發行經銷

上海崇明裕安印刷廠印刷

開本 850 × 1168 1/32 印張 26.125 插頁 6 字數 550,000

2012 年 12 月第 1 版 2012 年 12 月第 1 次印刷

印數: 1—3,100

ISBN 978 - 7 - 5325 - 5806 - 3

I · 2294 定價: 88.00 元

如發生質量問題,讀者可向工廠調換

前言

一

嚴羽，字儀卿，號滄浪逋客，邵武（今屬福建）人，生卒年不詳，生活在南宋寧宗朝及理宗朝前期。他早年就放棄科舉，曾師事理學家包揚，與著名的江湖詩人戴復古有密切交往。他在家鄉頗有詩名，淳熙年間，他的論詩著作被同為閩人的魏慶之編入《詩人玉屑》，卒後，其著作多有散佚，所存者在元初被編成《滄浪嚴先生吟卷》刊行。

嚴羽的論詩著作有《詩辯》、《詩體》、《詩法》、《詩評》、《考證》（又名《詩證》）及《答出繼叔臨安吳景僊書》（以下簡稱《答吳景僊書》）。其中，前五篇被後人稱為「滄浪詩話」，《答吳景僊書》作為附錄，但實質上也已成爲《滄浪詩話》不可分離的一部分。

嚴羽論詩著作流傳至今者有三種文本系統：一是《詩人玉屑》所載的文本，二是《滄浪嚴先生吟卷》中的文本，三是單行的文本。現存單行本係從《吟卷》分離出來。後兩者同出一源，其本文被稱爲「通行本」，以區別於《玉屑》的文本。茲分述之。

第一個文本系統是《詩人玉屑》所載文本。嚴羽論詩著作最早被魏慶之收入其所編《詩人玉屑》，此書有黃昇淳祐甲辰（一二四四）序。這是流傳至今的最早文本。《詩人玉屑》將嚴羽論詩著作分別編入不同的卷次門目當中，《詩辯》篇被編入卷二「詩辨」門中，題「滄浪謂當學古人之詩」；《詩法》篇在卷二「詩法」門中，題「滄浪詩法」；《詩評》篇在卷二「詩評」門中，題「滄浪詩評」；《詩體》篇在卷二「詩體」門中，篇末題「滄浪編」；《考證》篇在卷十一「考證」門中，未題編撰者。《玉屑》卷十三「楚詞」門中有「滄浪論楚詞」三條，這些內容在通行本中被編入《詩評》篇，為五條。而《答吳景儻書》一文《詩人玉屑》則未載。

《詩人玉屑》自宋元以來有多種刊本。現存最早為宋刊本，二十卷。王國維先生曾以宋本校日本寬永十六年（一六三九）刊本。此本雖避宋諱，但又避諱不嚴，故王國維先生推定為宋末或宋亡後刊本。現藏臺灣「中央圖書館」，著錄為元刊本的《詩人玉屑》與王國維先生所見版本完全相同，實即王國維所謂宋本。北京大學圖書館藏有殘本四卷，與臺灣藏本為同一版本，著錄為宋刻。此後各種版本之《玉屑》均源自宋本。其中二十一卷本系統雖多出一卷，然其源頭仍在宋本，多出的內容乃是後人所增補。

另一個文本系統是《滄浪吟卷》所載文本。《滄浪吟卷》是嚴羽卒後李南叔所編的嚴羽著作集。現存最早刊本是元世祖前至元二十七年（一二九〇）黃公紹序刊本，三卷，題「樵川陳士元暘谷編次，

進士黃清老子肅校正」。陳、黃皆邵武人，陳氏元初隱居於鄉，黃清老（一二九〇—一三四八）乃嚴羽門人嚴斗巖之弟子，泰定四年（一三二七）進士，他曾彙集嚴羽論詩著作（張以寧《翠屏集》卷三《黃子肅詩集序》），《滄浪吟卷》中所載嚴羽論詩著作或即黃氏所彙編的文本。由於黃公紹序《滄浪吟卷》的前至元二十七年乃是黃清老的生年，而現存元刊本又題黃清老校正，故可以斷定，此本不是《滄浪吟卷》的初刊本。元刊本《滄浪吟卷》卷二、卷三為嚴羽詩詞作品，卷一為論詩著作，目錄列《詩辯》、《詩體》、《詩法》、《詩評》、《詩證》五篇，附《答吳景僊書》。其中目錄中的「詩證」在卷一正文中題「考證」。

王士禎云曾見宋本《滄浪吟卷》，其實並不存在。他當是受到明末何望海編本及清順治間周亮工刊本《滄浪吟卷》的影響，何本及周本於黃公紹序末題「咸淳四年進士同郡後學黃公紹序」，咸淳乃宋度宗年號，四年為公元一二六八年。按此題署在元刊本中作「歲在尚章攝提格十月之望後學同郡黃公紹序」，尚章於天干為庚，攝提格於地支為寅，根據黃公紹所處之時代，庚寅年乃元前至元二十七年，即公元一二九〇年。據黃序，嚴羽作品身後散失，李南叔乃蒐集所存者為《滄浪吟卷》，是「滄浪吟卷」乃李南叔所題，其刊更在黃公紹序後。王士禎不可能見到宋刊的《滄浪吟卷》。考周亮工本是從何望海本而來，而其源頭乃在元刊本，何本、周本的「咸淳四年」云云乃是後來改題。王士禎所見或是元刊本，而誤以為宋刻。

明正德年間，有胡重器刻本三卷，尹嗣忠刻本兩卷，胡刻本基本上保持了元刊本文字的原貌，尹刻本則對元刊本文字有校改。胡刻本在明代有數次重刻，明末何望海編本在胡本基礎上加以校勘重刻，清順治年間周亮工刻本、康熙年間朱霞刻本、光緒年間徐翰刻本都是屬於何望海本系統。尹嗣忠刻本在明代亦有重刻，嘉靖清省堂刻本即是其一。民國間張鈞衡《適園叢書》本則是直接出元刊本而又加以校訂的本子。

第三個文本系統是單行本。據張以寧稱，黃清老「哀嚴氏詩法」，但黃氏所彙集的嚴氏著作是否單行，已不可考。惟在元代嚴氏論詩著作已有單行本流傳。明人懷悅於成化二年（一四六六）刊行的元人詩法彙編《詩家一指》中載有《嚴滄浪先生詩法》，題注云：「嚴滄浪先生詩法」，亦有印本。」但是，這個單行本已經不傳。《詩家一指》中所編入的《嚴滄浪先生詩法》，據題注言乃是「摘寫」。這個「摘寫」的《嚴滄浪先生詩法》分「詩體」、「以人論家數」、「體製名目」、「用韻」、「總論」諸目，前四目出《詩體》篇，「總論」絕大部分出《詩評》篇，極小部分出《詩辯》篇，文字上與《詩人玉屑》及元刊本《滄浪吟卷》中所載頗有差異，其中一條云：「李杜韓三公詩，如金翅擘海，香象渡河，龍奮虎咆，濤翻鯨擲，長槍大劍，君王親征之氣象，自是各別。」此條在《玉屑》及《吟卷》中作：「李、杜數公，如金鷄擘海，香象渡河，下視郊、島輩，直虫吟草間耳。」兩者差別甚大。然明初高棅《唐詩品彙·五言古詩叙目》中引嚴羽語曰：「嚴滄浪有云：李杜韓三公之詩，如金鷄擘海，香象渡河，龍吼虎哮，鼉翻鯨躍，

大槍大刀，君王親征，氣象各別。」高氏所引在文字上顯然與《嚴滄浪先生詩法》更爲接近。《唐詩品彙》所引還有一些與今傳本文字不同之處，詳見本書之相關校勘部分，這些表明在元代及明初確實流傳著與今存本不同的文本。

元明之際還流傳著一部李嚴《詩辨》，最早見於明洪武年間趙搗謙所編《學範》。《學範》於「作範」部分中列「當看詩評」十二種，其中有「李嚴《詩辨》」一種。此書又見於《文淵閣書目》卷二及《祕閣書目》著錄，原書已佚，但《學範》之「作範」部分引其書兩條，其一條云：「詩責三多：讀多，記多，講明多。」另一條云：「詩去五俗：一俗體，二俗意，三俗句，四俗字，五俗韻。」後注明：「詩辨」。前條不見於今傳本中，而後條見於今傳本《詩法》篇。根據此兩條文字，我推測，李嚴《詩辨》可能既包括嚴羽的諸篇論詩著作，也包括另一人的論詩文字，而以《詩辨》爲書名，李嚴的「嚴」當是指嚴羽，而「李」則可能指嚴羽的友人李賈，此書可能是二人論詩著作的合編（詳見拙文《關於嚴羽著作幾個問題的再考辨》，《北京大學學報》人文社會科學版，二〇〇一年第四期）。

明人所刊的單行本現知最早的是正德二年（一五〇七）刊刻的《滄浪嚴先生詩談》，這個刊本包括《詩辯》、《詩體》、《詩法》、《詩評》、《考證》五篇，而沒有《答吳景僊書》。此本現已不存，根據黃丕烈跋《滄浪嚴先生吟卷》，它乃是從《滄浪吟卷》中分離出來的。高儒《百川書志》卷十八著錄《嚴滄浪詩談》，當即此書。

正德十一年（一五一六）序刊本《嚴滄浪詩話》，乃是最早以詩話命名嚴羽論詩著作的刊本。此本有胡瓊序稱：「乃獨取其詩辯、體、法、評、證諸篇，正其訛而傳之，總其名曰『詩話』。」此是「滄浪詩話」得名之始。自此以「滄浪詩話」名者漸多，其尤著者如毛晉《津逮祕書》本《滄浪詩話》、《說郛》本《滄浪詩話》，至清代，「滄浪詩話」遂成定名。

單行本中，《津逮祕書》本、《寶顏堂祕笈》本、《說郛》本在文字上屬於尹嗣忠刻本《滄浪吟卷》系統，《歷代詩話》本則更接近胡重器刻本。

二

嚴羽論詩的主張，用一句話來概括，就是「以盛唐爲法」。在他看來，宋初以來的詩歌史經歷了從繼承唐詩傳統到背離唐詩傳統再到回歸唐詩傳統的過程。宋初詩人是繼承唐詩的，蘇、黃則背離了唐詩傳統，而「四靈」及江湖詩人又回歸唐詩傳統。這是嚴羽關於宋代詩史的大論斷。嚴羽認爲，回歸唐詩傳統是正確的，但是唐詩又有不同的傳統，其價值有高低之分，「四靈」及江湖詩人選擇的是晚唐詩的傳統，在嚴羽看來是錯誤的，他主張應該回歸盛唐詩歌傳統，故「截然謂當以盛唐爲法」。

從宋代詩學史的角度看，批評蘇、黃詩風及主張回歸唐詩傳統，都不自嚴羽始。嚴羽的突出之處是他旗幟鮮明地主張「以盛唐爲法」，並且作了比較系統的理論論述。如果從當時的學術背景看，

這種系統的理论論述的出現與嚴羽時代理學的盛行有一定關係。自南宋寧宗嘉定時期（一二〇八—一二二四）以來，理學受到官方的肯定，影響日益擴大，逐漸成爲官方的學術。理學強調「窮理」，嚴羽本人曾師從與朱、陸都有密切關係的理學家包揚，他與當時最著名理學家真德秀的門人王堃也有密切的交往，因而對理學自不陌生。當時學術界盛行「窮理」之風，影響所及，嚴羽亦欲窮詩歌之理。不過，儘管嚴羽與理學家同是「窮理」，但他所窮之理與理學家並不一致，他認爲詩歌有自我的理，詩學並不從屬於理學。

嚴羽窮詩歌之理，認爲詩歌有其自身之道，即是詩道。其《詩辯》篇說：「天下有可廢之人，無可廢之言，詩道如是也。」其所謂詩道，是詩歌的普遍真理，也是嚴羽整個詩歌理論系統的最根本的基石和邏輯起點。詩歌應該合乎詩道，這是嚴羽詩學理論系統所隱含的最基本的理論命題。他論詩歌史、論當代詩、論如何學詩，從理論邏輯上說，都是基於此一命題。他論詩歌史，以爲各代有高下之分，其所以如此論述，正因爲在他有判斷的標準；有了標準，才可以判斷高下。這個標準就是詩道。他之所以能用詩道作爲判斷的標準，正是基於詩歌應該合乎詩道這一命題。他批評宋代自蘇、黃以來的詩歌道路是錯誤的，其依據也是詩道，也是基於詩歌應該合乎詩道這一命題。也正是基於這一命題，他主張學詩就是要把握詩道，認爲把握了詩道，就能創作出符合詩道的作品。在他看來，要把握詩道，就要學習最能體現詩道的作品，而漢魏晉與盛唐之詩最符合詩道，因而學詩就要以漢

魏晉盛唐爲法。因爲漢魏晉只有古體，盛唐則古體、近體兼備，可以代表漢魏晉，故簡言之即以盛唐爲法。這就是嚴羽主張「以盛唐爲法」的最基本的理論邏輯。

嚴羽要論述以上道理，如果按照儒家詩學理論傳統的話，本來可以說《詩經》是經典，漢魏晉是《詩經》的最佳繼承者，盛唐是漢魏晉的最佳繼承者，由此肯定漢魏晉詩歌的地位，再論述學詩應該取法漢魏盛唐。但嚴羽在整體上沒有採用這種理路。就像理學家借鑒禪學的理论邏輯來建立其理論一樣，嚴羽也借用了禪學的理论邏輯論述其詩學。嚴羽對其借用禪學並不諱言，明確聲稱是「以禪喻詩」。禪之所以能够喻詩，必須有一個前提：禪學與詩學具有某種可以類比的相同或相似的邏輯，或者說相同或相似的道理。

在嚴羽看來，禪有禪道，詩亦有詩道；禪道是禪家的真理，詩道是詩家的真理。習禪者要通過妙悟把握禪道，學詩者也要通過妙悟把握詩道。在禪家，悟道有淺深層次的不同，因而所悟得的道在真理性上也有層次的差異，所謂大乘禪、小乘禪之別，大乘禪中亦有第一義、第二義之分，所體現出的正是真理性的層次上的差異。真理層次的差異也是價值層次的分別。在詩家，由於詩人對詩道領悟的層次有深淺，體現在詩歌創作上，其作品符合與體現詩道的程度也有差異，這種差異也就是價值層次的區別，借用禪家的術語說，也有大乘、小乘之別，有第一義、第二義之異。評定高下的標準就是詩道。

嚴羽將禪學中的道、悟關係架構運用到詩歌史上，也運用到當下的學詩方法上。道與悟是嚴羽借用禪學論詩的兩個核心範疇。

從歷史的角度說，詩歌史就是詩道呈現的歷史。詩道是通過詩人的創作呈現的。從詩人的角度言，有創作中自發地符合詩道（不假悟也）與悟得詩道兩種形態。但是，在嚴羽看來，前一種形態只屬於特定的歷史時代，即漢魏。漢魏詩人的創作不靠悟而自發地完全合乎詩道，就符合詩道的角度而言是最高的，即第一義。其後的詩人則是要靠悟來把握詩道。這樣，在嚴羽的論述中，詩歌史可以分爲「不假悟」而合道與因悟而合道的兩個時代。因爲悟有淺深層次的不同，詩人對詩道的把握也有層次的差別，這種差別體現在創作上，其作品就會有符合詩道與否以及符合程度的區別。嚴羽認爲，謝靈運至盛唐詩是「透徹之悟」，深得詩道，故其作品是第一義；大曆、元和之詩在其次，是第二義；晚唐之詩再次，是小乘禪。至於宋詩則是背離詩道的，屬於野狐外道。上述分別既是符合與體現詩道程度的不同，也是詩歌在價值層次的差異。嚴羽有其詩歌史論，但是從其理論邏輯上說，詩歌史就是詩道的歷史呈現過程，詩歌史是統攝在詩道與悟的觀念之下的。

對於學詩者來說，嚴羽認爲，關鍵是妙悟詩道。嚴羽借用了禪學的工夫論來論述把握詩道的方法與過程。禪家講悟道成佛，有一套方法步驟，通過特定的方法，經由一定的步驟，而至成佛，這一套方法步驟即工夫。在嚴羽看來，詩家學詩，把握詩道，成爲詩人，也有一套方法步驟，這是詩家的

工夫。嚴羽所謂「做工夫」云云，正是指此而言。工夫論是嚴羽詩論的非常重要的內容。工夫是達到詩道的途徑與過程，詩道是工夫的目的與歸宿。僅論詩道而無工夫，則詩道不能落實到詩人的創作中，僅有工夫而無詩道，則工夫缺乏目的，詩人創作就沒有審美理想與方嚮。學詩者必須經由一系列的工夫而悟入，由悟而把握詩道，然後落實在創作過程裏，體現於作品中。在嚴羽看來，作為工夫的方法與途徑對於達到把握詩道的目的來說至關重要，方法途徑的正確與否直接關係到是否能夠達到目的。嚴羽所謂「入門須正」，所謂「路頭一差，愈驚愈遠」，都是指此。

嚴羽借用禪學的工夫論，主張「工夫須從上做下」。學禪要從最高的真理入手，即「從最上乘」，「悟第一義」；在詩家，學詩者也要從最能體現詩道的作品入手，悟詩家的第一義，具體來說就是以漢魏晉與盛唐為師，簡言之就是以盛唐為法。嚴羽所謂詩學工夫的另一個重要內容就是熟讀第一義的作品，他列出了具體的次序。他對熟讀工夫的論述與理學家的工夫論有相通之處。

工夫要從上做下，要悟第一義，但如何能夠判定誰是第一義呢？這就需要鑒別，需要判斷力，要有「識」，用禪家的術語說就要「具正法眼」。如何培養識，具有判斷力？嚴羽指出的途徑是「熟參」，即反復深入研究歷代的詩歌作品。熟參乃是達到識的工夫。經過熟參而有識，就具有了鑒別力；有了鑒別力，就能够辨別高下是非，就能確定漢魏晉盛唐為第一義，然後以之為法。

嚴羽「以禪喻詩」，本來意在論述其「以盛唐為法」的詩學主張，但其借用禪學的理论邏輯來論

述，由此建立了一套與禪學理論邏輯相類的詩學理論架構。在這個架構中，詩道是最高範疇。詩要合乎詩道，就要把握詩道；把握詩道，要靠妙悟；妙悟要工夫，做工夫須從上做下，從第一義入手，熟讀作品；要判定第一義，需要識；通過熟參，反復研究歷代作品，可以培養識力。如果從學詩者為出發點展開其邏輯，則是學詩者通過熟參前人作品而具有識，有了識而具有鑒別力，可以判斷高下，從而確定第一義，確定了第一義，然後從上做下，以第一義為師；再熟讀第一義的作品而達到悟，而達到了悟的境界就把握了詩道，把握了詩道，就能在創作中「七縱八橫，頭頭是道」，創作出合乎詩道的作品。以上就是嚴羽「以禪喻詩」所建立起來的詩學理論的基本架構。

嚴羽借用禪學理論建立了詩學理論的基本架構，但這個架構並非為嚴羽白手起家，獨自建成。嚴羽之前的詩學，尤其是江西詩派詩學關於禪學與詩學關係的論述，為嚴羽的理論建構提供了重要的思考方向以及建築部件。如韓駒對詩道與佛法的比較論述，日本中對悟入與工夫的論述，都對嚴羽的詩學建構有重要影響。但是，嚴羽吸收了他們的論述，構成了一個更完整的系統，更重要的是，嚴羽的整個理論系統服務於他的根本詩學主張，即「以盛唐為法」。這與江西詩派詩學有著根本的差異。

儘管嚴羽的詩學理論架構借用了禪學，但其所討論的畢竟是詩學問題，當他討論詩學問題時，不可避免地要涉及傳統的詩學理論內容，比如詩體、詩法、詩評、考證的許多內容都是詩學的內部問

題，這些內部問題大都與禪學無涉。這些詩學內部的問題如何與上述的基本架構銜接？或者說，這些問題如何納入上述的基本理論架構當中？嚴羽本人沒有論述。不過，沿著嚴羽的理論邏輯也可以加以梳理。

嚴羽說詩有詩道，詩道這一範疇可以將詩學本身的各層次問題組織起來。在嚴羽的論述中，有普遍的詩道，有歷史的詩道。普遍的詩道是超越於歷史之上的一切詩歌的普遍真理。嚴羽所謂「詩道如是也」，即是指這種意義上的詩道。這實質上是嚴羽的詩歌理想，是所有詩歌應該有的樣子。普遍的詩道也有不同的層次。有各種詩體共有的普遍性特徵，如「詩者，吟詠情性也」，有不同詩體所各自具有的特徵，如嚴羽所論古體、近體各自的特徵。這些可以組織成一個有層次的系統。所謂歷史的詩道，是指普遍的詩道在歷史當中的呈現，不同時代詩人作品中所體現的時代的、個人的特徵。唐詩有唐詩之道，宋詩也有宋詩之道，這種意義上的詩道是有歷史性的。它們之間有是非之分，高下之別。嚴羽所謂「道有邪正」，就詩歌範圍而言，所指的正是歷史的詩道。但是，在嚴羽看來，漢魏晉與盛唐之詩是最符合普遍詩道的，是「第一義」，因而漢魏晉與盛唐之詩道便超越了歷史，具有了普遍的意義。在這裏，普遍真理的詩道與歷史時空中的詩道就重合為一。嚴羽在論述普遍性的詩道時，其詩歌史的範本便是漢魏晉與盛唐之詩；他在討論漢魏晉與盛唐之詩的特徵時，實是以其作為所有時代詩歌都應具有的普遍性特徵。我們可以站在當代的立場上說，不存在所謂普遍

的詩道，只有歷史的詩道，但是，按照嚴羽的理論論述邏輯，普遍的詩道是存在的。如果否定了普遍的詩道，就不會有普遍性的標準，則詩歌史的高下就無從判別，嚴羽的整個詩學論述就無從建立。

嚴羽自稱自己是經過「實證實悟」的，因而他的見解就是他所悟得的詩道。嚴羽對自己所悟的結果極為自信，自認為是「至當歸一之論」，是詩歌的最高真理，也就是其所謂「第一義」。對於嚴羽的詩論，當時的著名詩人戴復古稱其持論傷太高，與世或齟齬（《祝二嚴》），這是現在所知的最早評論。所謂「持論高」，是指嚴羽所論「第一義」即詩歌的最高真理，但戴復古認為「傷太高」。因為古人講理論是與創作密切相關的，嚴羽也是如此，在戴復古看來，嚴羽所論在創作中難以實現。這是戴復古本人的評價。「與世或齟齬」，是說嚴羽的詩論不大受時人的認可。

但是，禪家主張學禪要悟第一義，理學家主張學道也要學最高真理，嚴羽主張學詩就要學第一義，在理路上與禪學、理學是一致的。隨著「取法乎上」在明清時代成為思想學術乃至文學藝術的共通乃至主流的觀念，嚴羽的詩學觀念在明清時代受到重視乃至被尊奉為圭臬也就可以理解了。

三

《滄浪詩話》雖在明清兩代極受重視，但自清中期以後始有注本。

第一個注本是王瑋慶的《滄浪詩話補注》。王瑋慶（？——一八四二），諸城（今屬山東）人，嘉慶

十九年（一八一四）進士，歷任吏部主事、福建道監察御史、內閣侍讀學士、禮部右侍郎等職，有《藕塘詩集》。王氏《補注》，僅注《詩體》一篇，因《滄浪詩話·詩體》原本有小注，故稱補注。

第二個注本是胡鑑《滄浪詩話注》。胡鑑，福建長汀人，咸豐三年（一八五三）進士，歷任廣東新安、海陽、順德、永安等縣知縣。是書有光緒七年（一八八一）汪璟序，胡欽後序，當刊於是年。臺灣廣文書局一九七二年影印。此書將《滄浪詩話》所涉及的詩歌作品全篇注出，對《滄浪詩話》所涉及詩人之時代、仕履亦有簡介。

第三個注本是胡才甫《滄浪詩話箋注》，一九三七年中華書局出版。此本前有夏承燾一九三六年序。胡氏注除徵引《滄浪詩話》所涉詩篇外，在詩人仕履方面，也較胡鑑注為詳。胡才甫《箋注》另一特色就是徵引多家詩話作為《滄浪詩話》理論內容的箋釋，他本人間亦略有詮釋。胡才甫在箋注《滄浪詩話》之《詩體》篇的基礎上，又於一九三六年撰成《詩體釋例》一書，一九三七年中華書局初版，一九五八年臺灣中華書局重版。此書可以與《滄浪詩話箋注》之《詩體》篇參看。

第四個注本是郭紹虞先生的《滄浪詩話校釋》，一九六一年人民文學出版社初版，一九八三年二版。這是迄今為止最具權威性的注本。

《校釋》的特點與貢獻主要在文本的校勘與理論的詮釋方面。

在文本方面，《校釋》所據版本主要有兩個：一是《詩人玉屑》所載文本，一是正德尹嗣忠刻《滄