

王水照主編

● 上海古籍出版社

日本宋學研究六人集

(第二輯)

種村和史

著

宋代《詩經》學的繼承與演變

王水照主編

● 上海古籍出版社

日本宋學研究 六人集 (第二輯)

種村和史 著

李棟 譯

宋代《詩經》學的繼承與演變

六人集

圖書在版編目(CIP)數據

宋代《詩經》學的繼承與演變 / (日) 種村和史著;
李棟譯. —上海: 上海古籍出版社, 2017.10
(日本宋學研究六人集)
ISBN 978-7-5325-8571-7

I. ①宋… II. ①種… ②李… III. ①《詩經》—詩
歌研究 IV. ①I207.222

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2017)第 192402 號

日本宋學研究六人集
宋代《詩經》學的繼承與演變

[日] 種村和史 著

李 棟 譯

上海古籍出版社 出版、發行
(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.co

常熟人民印刷有限公司印刷

開本 850×1168 1/32 印張 21.5 插頁 5 字數 483,000

2017 年 10 月第 1 版 2017 年 10 月第 1 次印刷

印數: 1—1,300

ISBN 978-7-5325-8571-7

I·3203 定價: 88.00 元

如有質量問題,請與承印公司聯繫

前 言

王水照

2005年，我曾主編一套《日本宋學研究六人集》，由上海古籍出版社出版。因為各種客觀條件所限，那套書收錄的六位日本學者的論著都是有關宋代文學的。此後，我又陸續聯繫到研究宋代思想、歷史的六位中青年學者，故現在有條件編成第二輯。相對來說，這第二輯涉及的領域比較廣泛，包括了宋代思想、政治結構、士大夫社會、家族、都市、貨幣等多個方面的研究，對於國內同行了解和參考日本宋學研究的最新成果，相信會有幫助。

第一輯的《前言》曾就“宋學”一詞作過解釋，嗣後仍有讀者質疑於我，這裏繼續談點個人的看法。清人將“宋學”與“漢學”對舉，分指義理之學和考據之學，這是從治學方法上對宋明和漢唐儒學之特點進行比較總結的結果，當然有其合理性。但是，特點並不等於全部，如在漢唐學術和宋明學術的意義上理解“漢學”和“宋學”，我們根本無法想像哪個時代的學術是只有考據沒有義理，或只有義理沒有考據的。事實上，漢代今文經學的長處並不在於考據，而有些宋代學人對制度史的敘述，對書目、金石、譜牒之學的關注，對詩文用典的細密調查，都充分展示出其考據的能力。我在第一輯的《前言》中提到日本學界自內藤湖南以來的“唐宋變革論”，其中包含了對漢唐

學人和宋明學人的身份區別，即前者多為門閥士大夫，而後者基本上是科舉士大夫。這至少能提示我們，可以從學術承擔者的身份、立場、旨趣之差異，去認識以上兩種學術形態，因為士大夫身份的這個歷史性變遷，正好與傳統的“漢學”、“宋學”對舉之說相應。在這個意義上，我們也不妨以宋代（或者還可以包括元、明）的全部物質和精神文明為“宋學”的對象。如果研究者的心目中保持了對漢唐和宋明之區別的關注，那麼他的“宋學”研究並非只有利於對宋代歷史現象的認識。日本學界已有非常顯著的事例，比如宮崎市定對“唐宋變革論”的深入闡述，就給他的學生吉川忠夫寫作《六朝精神史研究》帶來極具根本性的啓迪。

在世界文明的總體格局中，中國文明無疑據有非常重要的地位，其對於人類歷史整體的意義，決定了“中國學”必然是一門世界性的學問，就如希臘學、印度學相似。就此而言，海外“中國學”的成果對於我們來說，決不僅僅是“它山之石”，那些不同國籍和膚色的“中國學”者，是我們不折不扣的同行，不瞭解他們的成果，就很難令我們自己的研究真正處於某個領域的前沿位置。也就是出於對“前沿性”的關注，我們這套叢書所選擇的都是日本中青年學者的著作，這些學者無一不在日本的大學裏擔當着教學和科研的現任。翻閱這套叢書的讀者不妨想像，日本的學生正在講臺下聆聽和記憶同樣的內容，儘管這對他們來說顯得艱難，但這些學生從不要求教師把講義做得淺顯通俗。爲了做好畢業論文，他們必須去挑戰一些包括中國學者在内的他人尚未掌握的東西。

我對這套叢書的學術質量抱有充分的信心，如果有些不足之處，可能是在翻譯上。日本“中國學”歷史悠長，積累深厚，產生過不少經典名著，現在國內學界有較多人樂於翻譯那

些名著，但對目前正在大學擔當講席的學者取得的最新“尖端”成果，卻不夠重視。這個情況有礙交流，所以我們勉力做了這件工作。但可想而知，翻譯是艱難的，譯者不僅要通曉中日兩種語言，還要懂得專業知識，甚至必須對原作者有所了解。姑且不論這樣的翻譯工作能否為譯者帶來利益，僅僅是譯者們不同的表述習慣，就會影響到叢書的整體風格，更何況還有幾位譯者合力完成一本書的情況。上海古籍出版社的編輯們在文字處理上費了大量心力，他們的工作效果顯著，但我仍願意承認，這套書的翻譯僅以傳達論著的學術內涵為目標。如果有的論著經過了歷史的檢驗，而獲得經典的聲譽，那麼將來一定會有更好的譯本問世。目前的譯文不能盡如人意，只好敬請諒解，同時也真誠地期待批評。

海外“中國學”的研究對象是中國，是關於中國歷史和現狀的研究，這又必然制約於其本民族的文化背景，研究者的“異域之眼”離不開自身的學術傳統，民族感情甚或意識形態等政治因素均不可避免。然而，在跨文化的交流中，我贊同有的學者所提出的“文化的饋贈”的觀念和原則，就是說，既然是“饋贈”，受贈方可以接受也可以不接受，立足民族本位，自主選擇，不必自餒或自閉；饋贈方應本“學術乃天下之公器”的理念而力戒優越感或自大心理。海外流行的“中國中心論”，如果是強調研究中國問題應注重中國人自己的觀察視角，不能一味用以“異域之眼”，當然是有道理的；但如指世界文化應以中國為“中心”，我們聽來似覺順耳，實在應引起警覺。國內流傳的“河西河東”之說，當作是對未來世界文化中心歸屬的預言，似無實據；如果指歷史上曾經有過的一種現象，也是符合實際的。比如中日文化交流史上，唐代中國是先生，平安日本是學生，到了明治維新以後，中國變成了學生，國人紛紛通過

日本的中介和橋梁吸取西方的新知。陳寅恪先生有詩云：“群趨東鄰受國史，神州士夫羞欲死。”於當時國內之學術衰微，感慨遙深，所寄寓之振興期望，感動學界；而時至今日，已可調整心態，既不妄自菲薄，也不妄自尊大，力求在跨文化的交流、交融、交鋒中求得共同的發展，使“中國學”真正成爲一門世界性的學問。這也是我們組織出版這套叢書的目的。

2009年歲末於復旦大學光華樓

緒 言

究竟何為注釋？日語中有一句習語是“多餘的注釋不必提”，這大概代表了人們通常的看法：注釋不過是原文的附屬品，是無關宏旨的外物。注釋給我們的印象是，它解釋原文中晦澀語句的意思，或者對我們如今久已生疏的人名、地名以及古代文物制度等加以說明。這樣想來，如果能順暢地理解原文的意思，那麼注釋似乎就可以完全拋開了。打個比方來說，注釋之於原文，就像是覆在維納斯身上的晨衣。人們通常認為，維納斯脫去這件衣物，仍舊絲毫無損於她驚心動魄的美麗；同樣，原文即便脫離了注釋，其本來的意思和價值也都不會變質或受損。

然而，中國古典尤其是儒教經典中附加的注釋，却不能用這種通常的觀念來看待。中國的古人認為，經典的注釋承擔著“規定讀者應該怎樣理解經文”的功能，讀者自行閱讀並不能正確理解經文，非得借助於注釋方能明白其真正意義、從中汲取教益。從這個意義上來說，注釋的地位毫不遜於經文。

進一步來說，中國的古人認為儒教的經典，即《易》《詩》《書》《禮》《春秋》五部經書用文字講述了自己文化的精髓和道德的根本。將人類之所以是萬物靈長的緣由用語言形式表達出來，就是五經，因此文化人必須學習、掌握五經。而政治的

擔當者尤其需要體會五經的精神，並依此治理世界，所以在選拔國家官僚的國家級考試——科舉中，也要考察考生對五經的理解程度。

然而，僅僅讀過或是熟諳了五經的文章仍然不夠，學習者必須能夠正確理解五經中的教諭，也就是說，要能正確解讀五經。這就需要有個統一的說明，告訴人們何為正確的教導、應當如何理解五經內容。這個對正確解讀方法的說明，就是注釋。因此，在科舉考試中，不但五經是考生必須學習鑽研的文獻，由國家認證為正確說明了五經旨意的注釋書籍，也是公認的教材。回答與五經相關的問題時，考生必須按照公認文本的解釋作答，用其他的解釋則將被判為不合格。有時考生還需要能背誦五經注釋本身，當試題中僅提示最初的幾個字時，他們被要求正確回答出剩下的內容。儘管不同時代指定的標準文本不同，但有一點是不變的：從唐代開始，朝廷用科舉考試的方式來選拔官員，由國家制定對經典的正確解釋，而考生即中國的讀書人原則上都以科舉為目標，自幼鑽研積累知識，他們必須熟讀國家認定的注釋書以至能夠記誦。不難想象，文本中對經典的解釋，以及蘊含其中的道德教諭，都深刻地印在當時讀書人的頭腦中。

然而，儘管有國家規定的對五經的正確解釋，但既然五經傳達了作為人類存在之根本的文化和道德，是最重要的著作，那麼人們當然希望確切地弄清其真正含義。越是擁有陳寅恪所謂“獨立之精神，自由之思想”的人，越不能滿足於對官方解釋的機械複述，而是強烈地想要究明經典的真正含義。因此，在科舉的官方文本之外，歷代學者不斷用各自的理念和方法作了眾多的新注釋。從某種意義上來說，儒教的歷史也是歷代學者不斷作出新注釋的歷史。如此一來，同一部經典、同樣

的經文就積累了多種多樣的解釋，從各種注釋中展現出來的說法差異，應當也反映了注釋者價值觀的不同。再者，各位學者的觀念也可能受到其時代思潮與歷史狀況的影響。比較某位學者與其他學者的注釋，或是某個時代與其他時代的注釋，考察其中的差異何以產生、如何產生，或許就可以發現中國人縱向上的思想變遷或是感性變化。

《詩經》是中國最古老的詩集，集合了西周至春秋時代的各地民謠、朝廷的儀式歌、宗廟的祭祀歌。據傳說，當時朝廷設有采詩之官，他們被派往各地，採集民謠獻給朝廷，採集起來的民謠由管理國家音樂的太師來整理保存；到春秋時期，儒教創始人孔子對當時留下的詩加以取捨，整理為一部共三百零五篇的詩集，這就是今天所見的《詩經》。傳統觀念認為，《詩經》之詩以樸素的方式表達了民衆對政治的讚美、批判等感情，閱讀這些詩歌不但能够使為政者瞭解執政的正確方法，也能使讀者從中體會到古代人民的赤誠之心，從而實現道德教化。因此，《詩經》這部古代的詩集，就成為了儒教經典的五經之一。

所以說，《詩經》首先是中國最古老的詩集，是各國民謠、朝廷儀式歌、祭祀歌的集合，同時又是五經之一，是為了教給人們正確道德而編纂出來的。前者說的是《詩經》作為文學作品的特性，而後者則是《詩經》作為道德文本的特性。《詩經》這部經典及其中的詩篇都同時包含了兩種不同的性質。

不過，儘管《詩經》作為五經之一對中國人產生了巨大的影響，但這種影響力却並非僅僅來自於詩歌本身。歷代學者們研究詩篇到底講了什麼內容、包含了怎樣的道德意圖，並將其成果以注釋的形式併入詩篇，進行說明。如此，《詩經》方纔不止是民謠、儀式歌、祭祀歌的集子，而是進一步發揮了“經”

的感化力。也就是說，只有當詩篇單純的原文披上了種種解釋之衣，《詩經》纔顯現出道德的面貌。如果是這樣，那麼《詩經》文本中文學性和道德性共存的情形，也必然反映在注釋中。即是說，在《詩經》的注釋中同時存在著注釋者文學層面的觀點和道德層面的觀點。比較歷代的注釋，就可以發現各位學者的文學觀和道德觀；將之綜合在一起，則能呈現中國文學觀和道德觀的變遷之貌。

本書將立足於這樣的思路，比較歷代的各種《詩經》注釋，尋找注釋之間解釋差異所體現的真相，希望可以將此作為一個切入點，來考察中國人的思維模式。

二

以上論述或許會引起疑問：無論學者的解釋如何不同，注釋總歸是用來解釋經文的，就《詩經》的情況來說，注釋不過是被用來解釋特定詩歌的。既然經文——就《詩經》而言即詩歌的內容——已然確定，那麼不管各家解釋有何種差異，它們也都被限制於一個範圍之內，因此彼此之間不過是五十步與百步之差吧？對這樣的注釋進行比較，所得不是極其有限嗎？這一疑問看起來確實有些道理，不過事實並非如此。讓我們通過實例來考察一下。

以《詩經》中《邶風·靜女》一篇為例：

靜女其姝，俟我於城隅。愛而不見，搔首踟躕。

靜女其變，貽我彤管。彤管有煒，說懌女美。

自牧歸荑，洵美且異。匪女之為美，美人之貽。

按照現代的一般解釋，應當如何解讀這首詩？以下引用目加田誠的譯文為例：

美麗的姑娘嫻靜端莊，約我會面在城牆之旁。我遍尋不到她的身影，也只好搔首踟躕遊蕩。

美麗的姑娘端莊嫻靜，將彤管作為禮物相贈。彤管
彤管的顏色緋紅，這實在是美麗的餽贈。

她贈我野外的茅草花，那花兒既美麗又珍貴。其實倒也不是花兒美，只是那贈花的人兒美。

（目加田誠《定本〈詩經〉譯注（上）》，《目加田誠著作集》第二卷，龍溪書舍，1983年，第112頁。波浪線為本書著者添加。中文譯詩出自譯者——譯者注）

這看起來是歌詠年輕男女戀愛、很可能是初戀之喜悅的詩歌。第一章的內容是，男子愛慕美麗的姑娘，第一次約她單獨見面，在城牆處相會，然而他心中忐忑，不知姑娘是否會來，因此不安地反復踱步。第二章說的是男子從女子處獲贈彤管的喜悅。關於“彤管”究竟為何物，眾說紛紜，無法確定，想來應當是漆飾過的漂亮物品吧。而第三章裏，男子收到了女子贈送的野花，這大概是女子到田野上做農活等事情時看到的花，她拿來送給自己的戀人。第二章的彤管要稍微貴重些，而相比那種鄭重的禮物，“萋”是日常生活中觸目可及的東西。這表示女子希望與男子分享自己日常生活中細微處的小小喜悅，從中能看出女子對男子的感情也逐漸加深。如此看來，《靜女》是一篇嬌美的戀愛詩章，它呈現了青年男女的愛情進展：從初次約會見面時的心潮澎湃，到戀愛早期的矜持克制，再到二人情感轉深、將日常偶然的喜悅也拿來分享。對本詩的現代解釋通常是這樣的。

然而，當人們將《詩經》看作儒教經典時，對這首詩的解釋則大不一樣。《毛詩正義》一書集結了從漢代至唐代對《詩經》

的標準解釋，據之來翻譯《靜女》一詩則是：

貞淑嫻靜的姑娘真是美麗，

她的行爲總是恪守禮儀，自持如有城牆護衛，莊嚴不可侵犯。

我心中愛慕這樣臻於淑德的姑娘，希望她成爲我們君主的妃子，

然而她却躲藏起來，令我搔首、踟躕遊蕩。

貞淑嫻靜的姑娘真是美麗，

她將彤管之法贈送與我。

宮中女官用紅色筆管的筆寫成這部法則，記錄妃子應有的行事準則。

她正是遵從這部法則的教導，成爲了臻於淑德的女性。

若是有人贈我美麗嬌艷的茅草花，我就用這花來祭奠祖先。就像這樣，

若是有人將那美麗的姑娘帶到我身邊，我就將她進獻給我們君主，使她成爲妃子。

我這樣說，並不僅僅是因爲她長得美麗，

而是因爲她贈給我的彤管之法，正被她自己好好遵守著。

這與現代的解釋相差甚遠，簡直看不出是在討論同一首詩。譯文中加波浪線的部分是與現代解釋的相異之處。而且，相異的字義解釋中被加入了道德含義。“俟我於城隅”被解釋成“她自持如有城牆護衛，莊嚴不可侵犯”。而“彤管”具體是什麼樣子我們雖然無從得知，但總之是裝飾得漂亮的管，在此却被解釋成“彤管之法”：古代後宮中設有逐一記錄妃嬪

言行的女官，她們使用的筆稱為“彤管”，她們的記錄成為後世女性道德的範本，而“彤管之法”就意味著貞淑女性應當遵循的道德。詩句被解釋成：女子的行為體現了“彤管之法”中蘊含的道德，並將此道德向“我”傳達。

譯文中加虛線的部分，也是經文即詩句中沒有寫，而疏家從字裏行間發掘出隱情並加以補充的部分。這也是為了將詩句用道德脈絡貫穿起來而作的補充。在“靜女其姝”與“俟我於城隅”之間，補上“我愛慕那個賢淑有德的女子，希望她能成為我們君主的妃嬪”這一節，就說明了並非敘事人自己在戀愛，而是敘事人在尋求秉持淑德、適合成為自己君主之妃的女子。如此一來，這首詩就不是在傾訴初戀的憧憬與困惑，而是表達了為國為君盡忠職守的臣子之心；詩中描寫的女性也不僅是一位美少女，而且是道德高尚的淑女。由此，這首詩就適合用於道德教化了。

在字句的解釋中添加道德意味，並認為字裏行間隱含了詩句本身並未提及的道德內容，因此加以補足——不難想象，使用如此手法來解釋詩篇將使解釋的自由度變得極大。通過解釋上的操作，注釋者本人的價值判斷和觀念可以便利地植入注釋中，因此各種注釋之間就相差甚遠。這樣看來，對本文的注釋並非維納斯的晨衣，而應比作是寄居於昆蟲幼蟲體內的菌類，它嗣後將使此幼蟲變為冬蟲夏草這種靈藥。注釋使得原文中生發出了全新的內容。因此我們可以期待，通過將多種注釋拿來比較，可以發現注釋者注釋的基本特質，或是催生出此特質的時代思潮。

三

《詩經》解釋的歷史長達兩千餘年，其間出現了數量龐大

的注釋。根據通常的看法，《詩經》解釋學的變遷史可概括如下：

從儒學的立場來看，《詩經》是孔子爲了以道德教化人民，而將當時民間流行或是在宴會及國家祭祀場所演奏的詩歌中挑選出一部分，編集起來而形成的。不過，對於《詩經》爲什麼、怎樣教化人民，以及孔子在多大程度上參與了《詩經》的編纂過程，有多種不同看法。以孔子編輯的《詩經》爲基礎，後人申發出衆多的學術研究，它們大致可總結爲漢唐《詩經》學（至唐代《毛詩正義》爲止，總稱“漢唐《詩經》學”）、宋代《詩經》學（及其餘波——元明《詩經》學）和清代《詩經》學（清代考據學的《詩經》學）三座山脈^①。

被總稱爲“漢唐《詩經》學”的學問，其內部結構極其複雜，解釋是經由多層累積重疊而成的。首先，每篇詩歌的前面都附加了“詩序”，說明詩歌寫作的歷史背景，以及其中包含了怎樣的道德讚美或諷刺意圖。這樣的詩序稱爲“小序”，據說是孔子的弟子子夏根據孔子的教導而寫下來的。人們認爲《小序》表達了《詩經》編輯者孔子的意圖，因此在解釋《詩經》時也將其作爲基本依據，推崇備至。

衆多學者都對《詩經》原文及《詩序》作了注釋，其中對後世影響最大的，是秦漢之際毛亨（一說毛萇）所撰的《毛傳》（正式書名爲《毛氏故訓傳》）。《毛傳》對《詩經》文字和句意有相當簡潔的注釋。

東漢末年，大儒鄭玄著《鄭箋》，據《詩序》及《毛傳》之說，

^① 當然，除了流傳到現在的毛亨的學術之外，關於《詩經》，漢代國家公認的有三家《詩》，其《詩序》也不同，但三家《詩》後來佚失了。本書意在通觀古典中國的《詩經》解釋學史，因此將一直到清代都有學術後繼者的《毛傳》和它所採用的《詩序》作爲考察的起點，而對影響後世儒學較少的三家《詩》的發展流脈，原則上不作考察。

詳細闡述了《詩經》之意旨。《鄭箋》的釋義雖以《毛傳》為本，然而在具體詞句的解釋上也多有異於《毛傳》之處。但它們基本上都還是以《小序》為依據解釋詩篇，因此被總稱為“傳箋”，成為後世推重的漢代《詩經》學代表。

以《詩序》《毛傳》《鄭箋》對《詩經》的解釋為基礎，六朝時期又出現了多種對《詩經》的再注釋（即“義疏”）。至唐初，應第二代皇帝太宗之命，孔穎達牽頭，衆多學者合力對五經的權威注釋再作極其詳細的解釋，完成了《五經正義》。對《詩經》的解釋著作稱為《毛詩正義》，它基於六朝所作的《詩經》義疏，將《詩序》《毛傳》《鄭箋》整合起來，作了極為詳細的解說——儘管在此與其說是“基於”，不如就像岡村繁指出的那樣，說“剪刀加漿糊”或許更近於事實^①。上文提到，《毛傳》與《鄭箋》雖有若干說法不同，疏家却致力於使二說都能成立，並盡量合理地消除說法之間的齟齬，使其統歸於同一學術體系的框架之內。他們因此運用邏輯和考據，構築了一個異常龐大的再解釋的宮殿。唐代繼承了從隋代開始的官員選拔制度——科舉考試，五經被列為考試的科目，而《毛詩正義》成為其中解釋《詩經》的標準文本，獲得了極大的權威。這就是漢唐《詩經》學的大致情形。

總體來看，漢唐《詩經》學在原文之外附加《小序》、附加《毛傳》、附加《鄭箋》，然後《正義》將這些整合在一起包裹起

① 岡村繁《毛詩正義譯注》第一冊的《〈毛詩正義〉解說》舉例說：“管見所及，《毛詩正義》的編輯方法有時過於簡單，甚至有很多處讓人懷疑是用‘剪刀加漿糊’的方式拼湊在校本（或自己的稿子）上的……但話說回來，正是這種做法，使六朝以來積累的《毛詩》解釋之成果得以大致保持原貌地留存下來，並匯集其精華。”（日本·中國書店，1986年，第7頁。）筆者在研究過程中發現《正義》的一些議論前後相矛盾，不能看作是同一個人撰寫的，這也可以當作岡村之推測的旁證。參看本書第十七章第四節。

來，於是形成了一個“洋葱式”的結構。通常的觀點是，結構中的每層之間雖然都各有說法的不同，但都能回溯到《小序》之說，因此從根本上來看它們還是同質的，可以看作一個整體。而本書的研究想要討論的就是：它們是否真的可以被當作一個整體來看待？

至宋代，對於享有至高權威的科舉標準文本《正義》的質疑聲漸起，宋人試圖擺脫《詩序》《傳》《箋》《正義》的桎梏，重新解釋《詩經》。這方面的先驅是北宋歐陽修的《詩本義》，緊隨其後，王安石的《詩經新義》、蘇轍的《詩集傳》、程頤的《詩說》等著作也陸續出現，最終由南宋朱熹的《詩集傳》集其大成。《詩集傳》在其後的元、明兩代取代《正義》成為科舉的標準解釋文本，獲得了極大的權威。歐陽修、王安石、蘇轍、程頤、朱熹等人都是當時一流的學者、文學家、政治家，是富有才能的多面手。正是這樣的一群人孜孜不倦地探求《詩經》的真意，切磋琢磨，競相提出新的解釋，形成了宋代《詩經》解釋學。可以說，對於漢唐《詩經》學那種洋葱狀的結構，他們分別從自己的角度展開了批判。也有學者將洋葱狀結構分解、把自己的詩說直接與《小序》關聯起來，依據《小序》之說從與漢唐《詩經》學相異的獨特角度作出解釋。

到清朝，對宋代以來經學的批評聲高漲，清代考據學興起，對新《詩經》學的摸索成為其中的一個環節。清代考據學的《詩經》學，其特點是將回歸漢學作為目標。由此，被宋代《詩經》學否定的《詩序》《毛傳》等再次作為權威復活過來。清人採漢代學者的經說，志於嚴密的文獻學或語言學研究。這一學派之《詩經》研究的集大成之作，有胡承珙的《毛詩後箋》、馬瑞辰的《毛詩傳箋通釋》以及陳奐的《詩毛氏傳疏》。其中《詩毛氏傳疏》的特點是只推重《詩序》和《毛傳》，將二者作為