

# 行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

## 孔子對《詩》的詮釋方法 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型  
計畫編號：NSC 95-2411-H-002-032-  
執行期間：95年08月01日至96年07月31日  
執行單位：國立臺灣大學哲學系暨研究所

計畫主持人：林義正

計畫參與人員：博士班研究生-兼任助理：楊蕙旂

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 96年10月12日

# 孔子對《詩》的詮釋方法

國立臺灣大學哲學系教授

林義正 撰

## 一、前言

目前中國學界在西方詮釋學的激盪下，對自家傳統經典的詮釋活動開始進行反省：到底中國經典詮釋是怎樣進行的？不可否認的，中國學術史的展開，自漢以來即圍繞著五經作詮釋，但若再返其源，勢必要歸本於孔子(551-479B.C.)如何面對六藝，而它也是孔子學說研究中的一環。目前學界對於孔子學說的研究一般只根據《論語》，這樣可以看到孔子「作」的一面，但不容易看到「述」的另一面。筆者以為要全面掌握孔子學說實在應該兼顧孔子的「述」與「作」，「作」乃繼「述」，「述」為「作」本，故「述」的研究誠為掌握孔子學說不可忽略的工作。

在六藝中，孔子如何面對《詩》？《論語》中記載孔子曾訓其子伯魚(532-483B.C.)學《詩》，謂：「不學《詩》無以言」<sup>1</sup>(16.13)、「女爲〈周南〉、〈召南〉矣乎？人而不爲〈周南〉、〈召南〉，其猶正牆面而立也與？」(17.10)，又教其學生學《詩》，謂：「小子何莫學夫《詩》？《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。」(17.9)「興於《詩》，立於《禮》，成於《樂》。」(8.8)可見孔子教學內容當中，《詩》是學習成爲士、君子的基本文化教養之一。《論語》中又記載，「子所雅言，《詩》、《書》、執禮，皆雅言也。」(7.18)爲什麼孔子對《詩》、《書》的教學與執禮時皆使用「雅言」？更令人感到興趣的是，孔子是否有刪《詩》、序《詩》、授《詩》？又爲什麼要刪《詩》、序《詩》、授《詩》？若真有授《詩》，那所授的《詩》是否有一定的文本？與當今自漢毛公(亨)所傳的《詩經》文本是否一樣？如有一定的文本，他又如何根據這樣的文本來詮釋《詩》？其詮釋《詩》的方法如何？從現存的《論語》中，與孔子稱《詩》直接相干的僅有十四章<sup>2</sup>，其間或論《詩》旨或論《詩》用，或批評作《詩》者，可惜就是沒有有關孔子《詩》論比較完整的記錄。如今值得慶幸的事終於發生了，1994年5月上海博物館從香港文物市場購回一批新出土的竹簡，經陸續整理後，首先在於2001年11月出版《上海博物館藏戰國楚竹書》第一冊，其中含《孔子

<sup>1</sup> 依楊伯峻，《論語譯注》(台北：河洛圖書出版社，1978年12月臺排印初版)一書所編之章碼，本文以下所引，僅註章碼。

<sup>2</sup> 同上，見1.15，2.2，3.2，3.8，3.20，7.18，8.8，8.15，9.15，9.31，13.5，16.13，17.9，17.10。

詩論》、《性情論》、《緇衣》三部份內容。《孔子詩論》是經由馬承源先生整理，他指出：本篇完、殘者共二十九支簡，由於文義不連貫，又沒有今本可資對照，排序相當困難，只能局部據文義排序，分類整理，姑名為《孔子詩論》，其次在其〈篇後記〉中說這是「孔子授詩內容」<sup>3</sup>。如果這篇真是孔子授《詩》的記錄，顯然對研究孔子對《詩》的詮釋方法提供極大的幫助，即使不是，它還是先秦儒家《詩》學的作品，其中還引述了相當多孔子論《詩》的資料，可供研究。本論文企圖依據至今為止，凡涉及孔子稱《詩》、論《詩》、讀《詩》、言《詩》等的諸多材料，來探討孔子對《詩》的詮釋方法，藉由這個考察，盼對中國經典詮釋學的建立有所助益。

## 二、對「詩」、「《詩》」與「《詩》三百」意涵的釐清

在研讀古籍時，常會面臨歧義的困擾，如果順著表面的理解，常常因人而異，甚至也會形成相反的解釋。在古書上，單就一個「詩」字，究竟是指文學創作中的某種特定文體呢？還是指古代具有某種特定文體的文集呢？實在不易下定論。例如：

1. 帝曰：「夔，命汝典樂，教胥子。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。」夔曰：「於！予擊石拊石，百獸率舞。」（《尚書·虞書》）
2. 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。」叔向曰：「然，已侈，所謂不及五稔者，夫子之謂矣。」（《左傳·襄公廿七年》）
3. 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！」（3.8）
4. 子曰：「《詩》三百，一言以蔽之，曰：『思無邪』。」（2.2）
5. 子曰：「小子！何莫學夫《詩》？《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。」（17.9）
6. 子曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」（8.8）
7. 子曰：「誦《詩》三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為？」（13.5）
8. 陳亢問於伯魚曰：「子亦有異聞乎？」對曰：「未也。嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：『學《詩》乎？』對曰：『未也。』『不學《詩》，無以言。』鯉退而學《詩》。他日，又獨立，鯉趨而過庭。曰：『學禮乎？』對曰：『未也。』」

<sup>3</sup> 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年11月），頁121，166。

『不學禮，無以立！』鯉退而學禮。聞斯二者。」陳亢退而喜曰：「問一得三：聞《詩》，聞禮，又聞君子之遠其子也。」(16.13)

9. 詩云：「天生蒸民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。」孔子曰：「為此詩者，其知道乎。」故有物，必有則，民之秉彝也，故好是懿德。(《孟子·告子上》)
10. 孔子讀《詩》及《小雅》。喟然而歎曰：吾於《周南》、《召南》見周道之所以盛也。(《孔叢子·記義》)
11. 子夏讀詩已畢。夫子問曰：「爾亦何大於詩矣？」子夏對曰：「詩之於事也，昭昭乎若日月之光明，燎燎乎如星辰之錯行，上有堯舜之道，下有三王之義，弟子不敢忘，雖居蓬戶之中，彈琴以詠先王之風，有人亦樂之，無人亦樂之，亦可發憤忘食矣。詩曰：『衡門之下，可以棲遲；泌之洋洋，可以樂饑。』」夫子造然變容，曰：「嘻！吾子始可以言詩已矣，然子已見其表，未見其裏。」(《韓詩外傳·卷二》)
12. 孔子論詩至於《正月》之六章，懼然曰：「不逢時之君子，豈不殆哉？從上依世則廢道，違上離俗則危身；世不與善，己獨由之，則曰非妖則孽也；是以桀殺關龍逢，紂殺王子比干，故賢者不遇時，常恐不終焉。詩曰：『謂天蓋高，不敢不踣；謂地蓋厚，不敢不躄。』此之謂也。」(《說苑·卷十》)
13. 孔子曰：「《詩》亡隱志，樂亡隱情，文亡隱言。」(《孔子詩論》第1簡)

以上所引十三條原文中，有出現「詩」字者，究竟是指某一種文體的類名（「詩」）呢？還是指合乎某種文體的書名（《詩》）呢？古代在行文中沒有加以區別，不免讓人各自解讀；所以，在現行本中有的就附上書名號，有的就沒有，凡不標示者都是採取模糊策略；但據理講，是應該分別清楚的。現在就暫以漢代所傳《毛詩》文本為據，來推定引文中有關「詩」字的用法。前所引十三條中，除第1、2條外均出自孔子或與孔子對話的脈絡中，第12條記「孔子論詩至於《正月》之六章」而本條自引「詩曰：『謂天蓋高，不敢不踣；謂地蓋厚，不敢不躄。』」所引正是《詩·小雅·正月》的第六章，所以，這裡的「論詩」、「詩曰」的「詩」，明確指《詩》，也就是孔子當時流傳據以講論的詩集。另第3條中「巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。」所引前兩句是《詩·衛風·碩人》，但多了後句，所以，學者都以為是逸詩，雖是如此，它應該存在在當時《詩》的文本中，而孔子所說「始可與言詩已矣」的「詩」順文脈可以指《詩》，但指「詩之道」則意義更深，孔子用《詩》為教必有教人體會《詩》意，而不限於既有的文本吧？第9條中「詩云：『天生蒸民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。』」明引《詩·大雅·蕩之什·烝民》所以「詩云」之「詩」當指《詩》，而「為此詩者，其知道乎。」的「詩」說與《詩》有關固可，但竟了解作「作這一首《詩》」，恐怕有所不辭，還是指「作這一首詩」為好，這裡的「詩」不好僅就《詩》文本來了解。

第 10 條中「孔子讀《詩》及〈小雅〉」的「詩」，因與〈小雅〉、〈周南〉、〈召南〉相關又是《詩》內容中的小類，所以，指《詩》無疑。第 11 條中「子夏讀詩已畢」，「詩曰：『衡門之下，可以棲遲；泌之洋洋，可以樂饑。』」中的「詩」字，據引「詩曰」以下乃《詩·陳風·衡門》章中句，所以當指《詩》，但文中「爾亦何大於詩矣？」、「詩之於事也」、「始可以言詩已矣」中的「詩」字解作《詩》，恐怕也太拘泥，這裡的「詩」解作「詩之道」或「詩之作」或更妥貼。由前所提「讀詩」、「論詩」之「詩」指《詩》，那麼第 5 條的「何莫學乎詩？」，第 8 條的「學詩」、「聞詩」，第 7 條「誦詩三百」中的「詩」均指《詩》，亦可推定。接著第 4 條所提的「詩三百」的「詩」也一定指作為教本的《詩》，但第 5 條中「何莫學乎詩？詩可以興…多識於鳥獸草木之名。」中的「詩」，依第 8 條「學詩」之推定，加上說可「多識於鳥獸草木之名」，必然是指某種文本，解作《詩》相當合理，但「詩可以興」與第 6 條中「興於詩」之「詩」可與前提及之「言詩」、「為此詩」之「詩」相參看，這些「詩」字若作《詩》解顯然太拘泥，覺得不太合理，因此，不如解作「詩之道」或「詩之作」。同樣的，第 2 條所記趙文子之言「詩以言志」中的「詩」，順應《左傳·襄公廿七年》文本脈絡，當指《詩》，所以，此語等於「以《詩》言志」，正是呈顯了春秋時代君子於享宴中賦《詩》交誼的傳統，也與孔子「誦《詩》三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為？」的用《詩》目的相合。最後，就第 1 條「詩言志，歌永言，聲依永，律和聲」來說，此語出自《尚書·虞書》，說是舜命夔為典樂的話，學者推定為戰國前期的述古作品<sup>4</sup>，如果以六經之教來解讀，當然會解作《詩》，但若依文義來看，它與歌、聲、律並言，則實不必一定作《詩》，而汎指合乎某種文體之作更為合理。同樣地，第 13 條「《詩》亡隱志，樂亡隱情，文亡隱言。」中的「詩」亦與樂、文並言，也沒有必定解作《詩》，其情況與「詩言志」相應，因為「亡隱」即「顯」，所顯莫過於「言」，如此一作肯定、另作否定，而其意完全一致。如果返求《毛詩》就可發現文本中有三個「詩」字的句子，即「寺人孟子，作為此詩。凡百君子，敬而聽之。」〈巷伯〉、「矢詩不多，維以遂歌。」〈卷阿〉、「吉甫作誦，其詩孔碩；其風肆好，以贈申伯。」〈崧高〉，就可證明「詩」之為「詩」必在《詩》文本之前，沒有「詩」就不會有《詩》，這樣看來，古籍中除非明指是某個文本意義之《詩》，否則打破這個執著《詩》的觀念是必要的，更遑論漢代經學成立下的《詩經》了。就《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；言之不足，故嗟歎之；嗟歎之不足，故永歌之；永歌之不足，不知手之舞之足之蹈之也。情發於聲，聲成文謂之音。治世之音安以樂，其政和。亂世之音怨以怒，其政乖。亡國之音哀以思，其民困；故正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩。

所云「詩」亦就《詩》作之本源來說，所以才說「詩者，志之所之也。在心為志，

<sup>4</sup> 屈萬里註釋，《尚書今註今譯》（台北：臺灣商務印書館，1972年10月），頁3。

發言爲詩」，而不泥於《詩》而且關連到樂。唐代孔穎達（574-648）《毛詩正義》解此語謂：

此又解作詩所由。詩者，人志意之所之適也。雖有所適，猶未發口，蘊藏在心，謂之為「志」。發見於言，乃名為「詩」。言作詩者，所以舒心志憤懣，而卒成於歌詠。故《虞書》謂之「詩言志」也。包管萬慮，其名曰「心」；感物而動，乃呼為「志」。志之所適，外物感焉。言悅豫之志則和樂興而頌聲作，憂愁之志則哀傷起而怨刺生。《藝文志》云：「哀樂之情感，歌詠之聲發」此之謂也。

從《毛詩·大序》到《毛詩正義》，所闡發的正是《詩》之創作來源：「詩」，從「詩」之流露說起，謂在心為「志」，在言為「詩」。漢儒解「情動於中而形於言」，「中」即「心」，則其是以「情」言「志」，是「詩」乃「志」之「言」，緣情所發。朱志清（1898-1948）論「詩言志」時，就「獻詩陳志」、「賦詩言志」、「教詩明志」、「作詩言志」四項來談，這裡的「詩」顯然不專主《詩》，他還就孔穎達的解釋說孔穎達的詩學是混「言志」與「緣情」而兩可之<sup>5</sup>，所以，經學家講的「詩」是就「志於道」的「道」言，而文學家所講的「詩」則就「緣於情」的「情」言。文學家為後世「言情」開一條思路，與經學家言「發乎情，止乎禮」之「道」的思路就愈來愈遠了。

因此，依前分析，有「詩」才有《詩》。而《詩》之所指，比較明確地說是指「《詩》三百」（或云《詩三百篇》），此乃約其總數而說《詩》的。漢代所傳的《毛詩》中有辭的 305 篇，有篇目而無詩的 6 篇（〈南陔〉、〈白華〉、〈華黍〉、〈由庚〉、〈崇丘〉、〈由儀〉），《毛詩·小序》謂「有其義而亡其辭」，共計 311 篇，嚴格地說，這是古文學派毛《詩》的文本，即稱作《詩經》，它承《詩三百篇》而來，是後世研究《詩》的參照座標。後世學者曾對比《左傳》稱《詩》的文本與毛《詩》文本、齊魯韓三家《詩》的各文本以及漢文帝十五年以前抄本的《阜陽漢簡詩經》文本，就異文、逸詩、詁訓、詩旨、篇章次諸項作比較，發現互有同異，也互不隸屬，因此「不必侷限於四家詩既有的格局，而以更開闊的視界來看待漢初以前的詩學。」<sup>6</sup>從先秦古書中所引「詩云」、「詩曰」或云「周詩」（《國語·楚語上》），《論語》記孔子曰「誦詩三百」，《墨子·公孟》云：「誦詩三百，弦詩三百，歌詩三百，舞詩三百」，三百是就詩篇的成數而言，儒墨所傳皆曰「詩三百」，其所見傳本應大抵相同<sup>7</sup>。有關逸詩當是以不見於今《詩經》文本而言，據馬銀琴的歸納，所謂「逸詩」可分三類，第一類為既存篇名，又存片斷歌辭者有 6 條，第二類為僅存篇名者，有 6 條，第三類為篇名既佚，僅存片斷歌辭

<sup>5</sup> 朱志清，《詩言志辨》，收入《朱志清集》（台北：河洛圖書出版社，1977 年 4 月臺景印初版），頁 1154。

<sup>6</sup> 張素卿，《左傳稱詩研究》（台北：國立臺灣大學出版委員會，1991 年 6 月），頁 231。

<sup>7</sup> 朱東潤，《古詩說摭遺》，收入江磯編《詩經學論叢》（台北：崧高書社，1985 年 6 月），頁 355-357。

者，有 37 條。然後，他總結地說<sup>8</sup>：

先秦時代人們所謂之「詩」，除了指代以《詩》為名的文本之外，也包括那些具有規戒意義的格言警句。也就是說，見於先秦著述的「詩云」，其所引內容未必皆出於《詩》。因此，這些殘存於古籍中的片言只語便不可概以通常所謂「逸《詩》」——《詩》之逸篇斷句視之。竊以為，既然「詩」之本義為規正人之言，那麼「逸詩」之名不必限《詩》之逸篇，它可以在更廣泛的意義下使用，既大凡古人稱之為「詩」而其貌不全者，皆可並入「逸詩」之列。而通過對這類「逸詩」進行輯錄，則可反過來考知春秋戰國時代「詩」的基本面貌以及不同階層人們對它的不同理解。

所以，對古籍上所提到的「詩」字，宜仔細辨其名實。單稱「詩」時，它扣緊心志感發為「言」，既發了「言」就成了「詩」（如士大夫所陳獻之詩，或經行人所採之詩），再經依王朝樂太師加工整理，就稱為《詩》或稱《周詩》（可能還包含不見於《毛詩》的所謂「逸詩」）了，原《詩》文本當不固定，經王朝編定而頒之列國，而列國以此作為庠序的詩樂教本，後來各國大夫以此為溝通的工具，表現在外交專對賦詩上，此時的文本恐怕已有三百篇左右，孔子也沿用來教子弟，稱「《詩》三百」（《詩三百篇》），其後儒墨之士相傳都云「《詩》三百」，但實際上文本不免互有出入，傳到漢代，《毛詩》有幸以 305 篇傳下來，成為後代《詩經》的標準文本。

### 三、孔子以前《詩》文本的形成與運用

依《周禮·春官宗伯第三》云：

大師教六詩，曰風，曰賦，曰比，曰興，曰雅，曰頌；以六德為之本，以六律為之音。瞽矇諷誦詩，世奠繫，鼓琴瑟。掌《九德》、六詩之歌，以役大師。

大師教六詩，瞽矇諷誦詩，然詩從何來？依古籍所載，《詩》是由王朝公卿大夫士獻詩、列國大師陳詩或由王官行人出使四方采詩而來。<sup>9</sup>為何有陳詩、采詩、獻詩之制？《國語》及《左傳》各有記載：

天子聽政，使公卿至於列士獻詩，瞽獻曲……而後王斟酌焉，是以事行而不悖。（《國語·周語上》）

吾（范文子）聞古之王者，政德既成，又聽於民，於是乎使工誦諫於朝，在列者獻詩使勿兜，風聽臚言於市，辨祿祥於謠，考百事於朝，問謗譽於路，有邪而正之，盡戒之術也。先王疾是驕也。（《國語·晉語六》）

自王以下各有父兄子弟以補察其政。史為書，瞽為詩，工誦箴諫，大夫

<sup>8</sup> 馬銀琴，《兩周詩史》（北京：社會科學文獻出版社，2006年12月），頁436-7。

<sup>9</sup> 陳槃，〈詩三百篇之采集與刪定問題〉，《學術季刊》3卷2期（1954年12月），頁17。

規誨，士傳言，庶人謗，商旅于市，百工獻藝。故夏書曰：『道人以木鐸徇于路，官師相規，工執藝沈諫。』正月孟春，於是乎有之，諫失常也。  
(《左傳·襄公十四年》)

周朝的獻詩、陳詩、采詩的設計，蓋源自周公旦(?-974 B.C.)的制作，本有推行王道政治的用意。從《詩》文本之成立來看，由有獻詩、陳詩、采詩而後有編詩、教詩乃至有《詩》文本之先後問世。太師依此而教《詩》，當宣《詩》義而直透詩義，由詩學而歸諸詩的哲學。然《詩》文本並不是一次就編定完成的，而是有個演進的過程。依今《毛詩》文本來考察，《詩》各章的作者絕大部份已佚名，除非文本中明白記錄，像「家父作誦，以究王誼」(〈小雅·節南山〉)作於周幽王時(781-771B.C.)、「寺人孟子，作為此詩」(〈小雅·巷伯〉)、「吉甫作誦，其詩孔碩」(〈大雅·崧高〉)作於周宣王時(827-781 B.C.)、「新廟奕奕，奚斯所作」(〈魯頌·閟宮〉)作於魯僖公時(659-627 B.C.)，或由《左傳·閔公二年》記：「許穆夫人賦〈載馳〉(〈鄘風·載馳〉)」(660 B.C.)，《國語·魯語下》記：「昔正考父校商之名頌十二篇於周太師，以〈那〉為首。」則至少完成於宋襄公年間(650-637 B.C.)，其次再依王夫之(1619-1692)《詩經稗疏》謂「《春秋》，申包胥乞師，秦哀公為之賦〈無衣〉(〈秦風·無衣〉)」，若所謂「賦」是指「作」，那麼《詩》中最晚成立的作品當在魯定公四年(506 B.C.)以前。其實有許多不知作者的詩篇，像〈周頌〉大致是作於西周初期(1035-981 B.C.)，〈大雅〉有部份是作於西周初期，其中〈周頌·清廟之什〉、〈大雅·文王之什〉為最早，它有周公旦本人的創作，也有在周公指導下有政治目的的作品；〈大雅〉大部份是在西周中期以後，而〈小雅〉多半是西周中期以後，少部份是作於東周初期；至於十三國風中早的約作於西周晚期，晚的就到了春秋中期以後，如〈陳風·株林〉(612-600 B.C.)、〈曹風·下泉〉(514-510 B.C.)；如此說來，《詩》文本就這在西元前十一世紀至六世紀的近五、六百年的時間逐漸結集而成的。<sup>10</sup> 從周史看〈風〉、〈小雅〉、〈大雅〉、〈頌〉的出現次第，最早是〈頌〉(〈周頌〉)與〈大雅〉，接著〈小雅〉與〈風〉，而〈風〉可延續到春秋中期。從詩文本的編定上看，第一個儀式樂歌文本是在康王時(1007-981B.C.)「定樂歌」的行為中產生，接著是穆王時(962-907B.C.)在此基礎上加上燕享樂歌，產生第二個儀式樂歌文本，這就是《頌》與《雅》的樂歌文本，到了宣王時又將「變風」、「變雅」編成《詩》(即歌辭)也納進樂歌文本。按諸侯國風是在觀風刺的名義下被采入周樂的，且《孔叢子》中記孔子論《詩》是與〈小雅〉對言，而《詩》其實是指《國風》。平王之世(770-720B.C.)，《風》、《雅》合集而統名曰《詩》而與《頌》分立，大約在魯僖公廿二年(638B.C.)，

<sup>10</sup> 有關《詩》各篇作品的考訂年代，本文參考屈萬里，《詩經詮釋》(台北：聯經出版事業公司，1983.2)、陳子展·杜月村，《詩經導讀·導言》(成都：巴蜀書社，1990.10)、王德培，〈略論《詩經》的起源、性質、流變和史料意義〉，《天津師大學報》第3期(1984)，收入《西周封建制考實》(北京：光明日報出版社，1998.7)，頁178-194、馬銀琴，《兩周詩史》(2006.12)的材料與論斷，其中以馬著最新，考辨最詳。



《頌》也入《詩》了。此時，《詩》文本內含〈風〉、〈小雅〉、〈大雅〉、〈頌〉四部份大體上成立了。<sup>11</sup>今觀《左傳》、《國語》引《詩》，雖少數明指出自〈商頌〉、〈魯頌〉、〈周頌〉、「周詩」、「鄭詩」、「曹詩」、「周文公之詩」或用篇名者，但其他幾乎都以「《詩》云」、「《詩》曰」統攝〈風〉、〈雅〉、〈頌〉，據此當可推斷，它是受周平王時編定《詩》文本的影響<sup>12</sup>，更有學者，從《左傳》賦詩的情況來推斷《詩》之編集與通行於各國，至少在魯僖公廿三年（637B.C.）以前就已初步集結成編。<sup>13</sup>

周王朝既編定了《詩》的文本，又作為列國貴族教育的內容，必然蘊釀出禮樂文化，所以，在享、宴、食等諸侯大夫酬酢折衝的活動或從事言說論述的場合不免要賦《詩》、引《詩》、誦《詩》以表現一種君子的德能與教養。從《詩》的詮釋立場，當時的諸侯或士大夫是如何在運用《詩》？在研究孔子對《詩》的詮釋方法之前，理應考察這個課題。

《左傳》稱詩，張素卿教授對此有詳細的分析與歸納，制作〈左傳賦詩一覽表〉、〈左傳引詩一覽表〉，並對《左傳》未稱「賦」而記「歌」「誦」詩之五條（見襄公四、十四、十六、廿八、廿九年）中再進行區分，結果只有襄公十六年「歌詩必類」及廿九年「季札觀樂」二條算作「歌詩」，是以可分賦詩、歌詩、引詩三類<sup>14</sup>，據此，《國語》稱詩亦僅見賦詩與引詩，而未見歌詩。所謂賦詩，其用《詩》兼具有歌詩、禮樂活動及對話三特性，可是歌詩則在三者中它排除其對話性，至於引詩的用詩方式則與樂（歌）無關，僅在對話中作引證或借以表意之用。現在從《詩》文本考慮出發，不管是賦《詩》、歌《詩》或引《詩》都不能沒有《詩》，只是《詩》在古代都是詩樂合一，有了《詩》（歌辭）譜上曲了，就成了樂《詩》，一首詩，將它入樂，配合樂曲來演奏，讓詩境更感人；《毛詩》中有篇目而亡辭的〈南陔〉、〈白華〉、〈華黍〉、〈由庚〉、〈崇丘〉、〈由儀〉，也許本來也是樂《詩》，只是後來遺失了歌辭，或許真的如朱熹（1130-1200）所言：「此笙詩也，有聲無辭。」那也表示凡樂歌的曲子未必都有歌辭，歌辭之作反而襯托出是不容易作的。從《左傳》、《國語》或《論語》中所提《詩》文本的篇名可能都含有兩義，即它既是詩也是樂。詩入樂，樂成詩；詩是言志的，寫出來成辭；樂是緣情的，譜出來就成曲。這樣才能解釋季札（?-485B.C.）觀周樂時，所歌的曲子都有曲名，而曲名與詩篇名一致，如果不是如此，又何能推知較早期周代《詩》文本即同時兼有二種面向的功能？只是後來《詩》文本的「辭」從混合的功能中脫出，只看重其辭，《詩》就成為讀、誦、論、引的對象，所以，有人會認為是史《詩》，是歷史記錄，也有引用其中的章句來表達己意，就與《詩》文本的原始含義不甚相關，這就叫作「斷章取義」。以下，就舉例來說明，孔子

<sup>11</sup> 此段採納馬銀琴《兩周詩史》的研究成果尤多，參見該書第 238、292-295。

<sup>12</sup> 參考張素卿《左傳稱詩研究》附錄二「左傳引詩一覽表」（見該書頁 269-288），加上筆者應用「故宮【寒泉】對古典文獻全文檢索資料庫」對《國語》進行檢索之後所作的推斷。

<sup>13</sup> 張素卿《左傳稱詩研究》，頁 197。

<sup>14</sup> 同上，頁 261-288、66-79。張素卿對《左傳》稱詩作如此嚴格分類，極具創見，值得參考。

以前的《詩》文本是如何地被運用。爲說「賦《詩》」，下引《國語·周語中》「叔孫穆子聘於晉」事：

叔孫穆子聘於晉，晉悼公饗之，樂及〈鹿鳴〉之三，而後拜樂三。晉侯使行人問焉，曰：「子以君命鎮撫弊邑，不腆先君之禮，以辱從者，不腆之樂以節之。吾子舍其大而加禮於其細，敢問何禮也？」對曰：「寡君使豹來繼先君之好，君以諸侯之故，貺使臣以大禮。夫先樂金奏〈肆夏〉〈樊遏〉、〈渠〉，天子所以饗元侯也；夫歌〈文王〉、〈大明〉、〈綿〉，則兩君相見之樂也。皆昭令德以合好也，皆非使臣之所敢聞也。臣以爲肄業及之，故不敢拜。今伶簫詠歌及〈鹿鳴〉之三，君之所以貺使臣，臣敢不拜貺？夫〈鹿鳴〉，君之所以嘉先君之好也，敢不拜嘉？〈四牡〉，君之所以章使臣之勤也，敢不拜章？〈皇皇者華〉，君教使臣曰『每懷靡及』，諷、謀、度、詢，必咨於周。敢不拜教？臣聞之曰：『懷和爲每懷，咨才爲諷，咨事爲謀，咨義爲度，咨親爲詢，忠信爲周。』君貺使臣以大禮，重之以六德，敢不重拜？」

此叔孫穆子（叔孫豹？-537B.C.）聘於晉事，亦見《左傳·襄公四年夏》，兩則所記大體相同，唯所記互有詳略，合此觀之，更有助於細節。魯國叔孫穆子爲了回報襄公元年晉侯派知武子（荀瑩）來聘，也來聘問晉國，晉侯（晉悼公）設享禮招待他。首先以樂器演奏〈肆夏〉三章（〈肆夏〉、〈樊遏〉、〈渠〉），叔孫豹沒有答拜；接著，樂工歌唱〈文王〉三曲（〈文王〉、〈大明〉、〈緜〉），也沒有答拜；到了歌唱〈鹿鳴〉三曲，才三次答拜。韓獻子派行人子員去問他，說：「您承奉君命光臨敝邑，敝邑以先君之禮，用樂來招待大夫您。您捨棄重大的而爲細小的三拜，敢問這是什麼禮儀？」叔孫豹回答說：「敝國君派我來繼先君的友好聘問，而貴國君以諸侯之禮招待我這個當使臣的。〈肆夏〉三章的演奏是天子用來招待諸侯的，作爲使臣的我不敢受聽；〈文王〉三曲的歌唱是諸侯國君相見之樂，彰顯對方德行，彼此合好的，這也是作爲使臣的我不敢參預；這些樂我曾習知，所以，不敢拜受。今樂官以簫詠歌〈鹿鳴〉三章，是國君用來招待使臣的，作爲使臣的我豈敢不拜謝？〈鹿鳴〉是國君用來嘉獎寡君友善的，對此嘉獎豈敢不拜謝？〈四牡〉是國君用來彰顯使臣勤勞的，對此彰顯豈敢不拜謝？〈皇皇者華〉是國君用來教使臣說：『不思懷私<sup>15</sup>，要周全地爲咨才、咨事、咨義、咨親事爲努力。』，如此教導，豈敢不拜謝？爲臣的聽說『私是懷私，咨才是諷，咨事是謀，咨義是度，咨親是詢，忠信是周。』國君待使臣以大禮，又以六德許重，作爲使臣的我豈敢不拜謝？」。

從這段故事，可以看出〈肆夏〉三章、〈文王〉三曲、〈鹿鳴〉三章都是樂

<sup>15</sup> 按此段文中有不可曉處，如「每懷靡及」「和爲每懷」依鄭玄注：「懷私爲每懷，靡，無也。」「和當爲私」，而屈萬里《詩經詮釋》註云：「每，雖也。按懷，念也。及猶值也。言雖懷念亦不能相見也。」與鄭玄註「每懷靡及」不同，屈先生所釋當是本義，而鄭則否，今依鄭玄之意譯之。

章，也是《詩》之〈頌〉、〈雅〉，鄭玄（127-200）說：「九夏皆篇名，頌之類也。載在樂章，樂崩亦從而亡，是以頌不能具也。」此〈頌〉、〈雅〉可以演奏，可以歌唱，皆有其特定的使用意涵，這是當時詩教的通義，可惜晉國用樂不知禮，超出使用的分際，反而暗責叔孫豹捨大爲小，但叔孫豹深達禮意，隱諱晉國之失，轉化其失而鋪陳晉侯之情意。爲了了解在當時聘問之禮的活動中是如何賦《詩》的，僅就今所知之文本來討論，依〈文王〉三曲：〈文王〉、〈大明〉、〈緜〉之辭的內容，顯係周初美周太王、文王及武王之詩，而就〈鹿鳴〉三章：〈鹿鳴〉、〈四牡〉、〈皇皇者華〉之辭的內容而論，〈鹿鳴〉中有「我有嘉賓，鼓瑟鼓笙…我有嘉賓，德音孔昭…我有嘉賓，嘉賓式燕以敖…我有嘉賓，鼓瑟鼓琴…我有旨酒，以燕樂嘉賓之心。」之句，顯爲燕群臣嘉賓之詩，此賦詩乃取其本義；〈四牡〉之詩中有「豈不懷歸？王事靡盬，我心傷悲。…豈不懷歸？王事靡盬，不遑啓處。…豈不懷歸？王事靡盬，不遑將父。…豈不懷歸？王事靡盬，不遑將母。…豈不懷歸？是用作歌，將母來諗。」之辭，本是出征者思歸之作，但國君拈作勞使臣，正好表現體貼臣子的心境；同樣一首詩，轉換不同的立場加以詮釋，變成慰勞之詩，雖離本義，但無礙取義；就〈皇皇者華〉而言，也有同樣的情形，詩中使臣表述「載馳載驅，周爰咨諏。…載馳載驅，周爰咨謀。…載馳載驅，周爰咨度。…載馳載驅，周爰咨詢。」以懷君，但從國君立場，轉借來成遣囑臣子的教勉語。

爲說「歌《詩》」，下引《左傳·襄公廿九年》「季札觀樂」事：

吳公子札來聘，見叔孫穆子。…請觀於周樂。

使工為之歌〈周南〉、〈召南〉，曰：「美哉！始基之矣，猶未也，然勤而不怨矣。」

為之歌〈邶〉、〈鄘〉、〈衛〉，曰：「美哉淵乎！憂而不困者也。吾聞衛康叔、武公之德如是，是其衛風乎！」

為之歌〈王〉，曰：「美哉！思而不懼，其周之東乎！」

為之歌〈鄭〉，曰：「美哉！其細已甚，民弗堪也。是其先亡乎！」

為之歌〈齊〉，曰：「美哉，泱泱乎！大風也哉！表東海者，其大公乎！國未可量也。」

為之歌〈豳〉，曰：「美哉，蕩乎！樂而不淫，其周公之東乎！」

為之歌〈秦〉，曰：「此之謂夏聲。夫能夏則大，大之至也，其周之舊乎！」

為之歌〈魏〉，曰：「美哉，泯泯乎！大而婉，險而易行，以德輔此，則明主也。」

為之歌〈唐〉，曰：「思深哉！其有陶唐氏之遺民乎！不然，何其憂之遠

也？非令德之後，誰能若是？」

為之歌〈陳〉，曰：「國無主，其能久乎！」自〈鄘〉以下無譏焉。

為之歌，〈小雅〉，曰：「美哉！思而不貳，怨而不言，其周德之衰乎？猶有先王之遺民焉。」

為之歌〈大雅〉，曰：「廣哉，熙熙乎！曲而有直體，其文王之德乎！」

為之歌〈頌〉，曰：「至矣哉！直而不倨，曲而不屈，邇而不偏，遠而不攜，遷而不淫，復而不厭，哀而不愁，樂而不荒，用而不匱，廣而不宣，施而不費，取而不貪，處而不底，行而不流。五聲和，八風平。節有度，守有序，盛德之所同也。」

見舞〈象箛〉、〈南籥〉者，曰：「美哉！猶有憾。」

見舞〈大武〉者，曰：「美哉！周之盛也，其若此乎！」

見舞〈韶濩〉者，曰：「聖人之弘也，而猶有慚德，聖人之難也。」

見舞〈大夏〉者，曰：「美哉！勤而不德，非禹，其誰能修之？」

見舞〈韶箛〉者，曰：「德至矣哉，大矣！如天之無不憐也，如地之無不載也。雖甚盛德，其蔑以加於此矣，觀止矣。若有他樂，吾不敢請已。」

這一則故事，發生於 544B.C.，時孔子八歲，藉此知在孔子詮釋《詩》之前，當時各國之間進行聘問活動的實際情形，可以斷定當時禮、詩、樂是一體相關的。吳公子季札聘於魯，見魯國乃宗周之國，其禮樂之存必富於他國，故向叔孫穆子請求觀周樂。在呈現周禮上，叔孫穆子使樂工歌〈國風〉，從「自〈鄘〉以下無譏焉」一句，推定必同樣有歌〈鄘〉、〈曹〉，於是其歌序當如下，即由〈周南〉、〈召南〉、〈邶〉、〈鄘〉、〈衛〉、〈王〉、〈鄭〉、〈齊〉、〈豳〉、〈秦〉、〈魏〉、〈唐〉、〈陳〉、〈鄘〉、〈曹〉，而〈小雅〉、〈大雅〉，至〈頌〉，終見舞〈象箛〉、〈南籥〉、〈大武〉、〈韶濩〉、〈大夏〉、〈韶箛〉，其中對〈鄘〉、〈曹〉不予置評。由於在此觀周禮活動中，魯方僅作歌、舞表演，而非藉詩歌以表魯方之「志」，故與前例不同；不過值得注意的是，由吳季札觀禮之評述中，得知吳季札亦是深達禮樂之君子，他在觀樂後即能即席作出評語，這些評語其實是預設著**樂與德，樂與政之間的感應關係**。古代樂教非僅止習曲知美而已，更寓有「聞樂知德」與「聞樂知政」等高深的教養意義。筆者由吳季札的樂評中，發現其用「美哉」、「淵乎」、「泱泱乎」、「蕩乎」、「颯颯乎」、「廣哉」、「熙熙乎」、「至矣哉」、「盛也」、「弘也」諸辭是形容其政或德，不外「美」與「善」，但最值得一提，是諸措辭：「勤而不怨」、「勤而不德」、「憂而不困」、「思而不懼」、「樂而不淫」、「思而不貳」、「怨而不言」、「曲而有直」、「直而不倨」、「曲而不屈」、「邇而不偏」、「遠而不攜」、「遷而不淫」、「復而不厭」、「哀而不愁」、「樂而不荒」、「用而不匱」、「廣而不宣」、「施而

不費」、「取而不貪」、「處而不底」、「行而不流」，無非表示一種中和的盛德境界，以禮樂表之，即「五聲和，八風平。節有度，守有序。」也。

本文以《左傳》、《國語》為對象，說明所謂「引《詩》」是指凡書中提及「詩曰」（含「又曰」）、「詩云」、「詩所謂」、「詩亦有之」或明指「周詩曰」（或「周詩有之曰」）、「衛詩曰」、「鄭詩云」、「曹詩曰」，或類稱「頌曰」、「周頌曰」、「商頌曰」、「大雅曰」，或用篇稱「洵曰」、「武曰」、「小旻之卒章」、「七月之卒章」或「周文公之詩曰」、「周文公頌之曰」等，其數甚多，依統計〈國風〉佔 17 句次（其中〈周南〉2 次，〈召南〉4 次，〈邶風〉4 次），〈小雅〉佔 43 句次，〈大雅〉佔 54 句次，〈頌〉（〈周頌〉16 次，〈商頌〉4 次，〈魯頌〉無）佔 20 句次，逸詩佔 7 句次<sup>16</sup>，所有引《詩》中以晉 48 次為最多，其次魯 18 次，楚 17 次，周 15 次，鄭 13 次，衛、齊各 10 次，宋 4 次，秦 3 次，蔡 2 次，陳 1 次合計 141 次。從統計中可以知道，在魯襄公、昭公時引《詩》風潮最盛，次數以晉居冠，所引以〈大雅〉、〈小雅〉佔絕大多數，目的有二：標理以論政與舉德以論人也。《國語·周語中》載：

襄王十三年（639B.C.），鄭人伐滑。王使游孫伯請滑，鄭人執之。王怒，將以狄伐鄭。富辰諫曰：「不可。古人有言曰：『兄弟讒閱、侮人百里。』周文公之詩曰：『兄弟鬩于牆，外禦其侮。』若是則閱乃內侮，而雖閱不敗親也。」

富辰是周大夫，他知周襄王與鄭文公有兄弟之親，王雖怒鄭不聽命而執王使，將以狄伐鄭，所以，力諫不可。其力諫的理由除引用古人的話之外，又引用周公旦所作的詩句：『兄弟鬩于牆，外禦其侮。』，今在〈小雅·棠棣〉中，本是周公閱管蔡而親兄弟之詩，今摘其詩第四章前兩句來勸阻周王欲引外狄人伐親兄弟的行為，顯然有很強的倫理勸說，是他引《詩》來加強說理的例子。再舉一例，《左傳·僖公十九年》載：

宋人圍曹，討不服也。子魚言於宋公曰：「文王聞崇德亂而伐之，軍三旬而不降。退修教而復伐之，因壘而降。《詩》曰：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。』今君德無乃猶有所闕，而以伐人，若之何？盍姑內省德乎？無闕而後動。」

這是子魚引《詩》力諫宋襄公，討伐曹國也要以內省修德為先，在德無闕的情況下才足以動師討不服。此詩乃出自〈大雅·思齊〉第二章末三句，全詩原是歌頌文王之德。子魚在勸說中先述文王之事跡，再引後人美文王之詩，加強修德以服人的重要性。最後，再舉《左傳·昭公二年》叔向引《詩》論叔弓的例子：

<sup>16</sup> 本統計依張素卿《左傳稱詩研究》頁 121-122 中有關《左傳》的統計，再加上筆者統計《國語》中引詩（〈邶風〉1 次，〈曹風〉1 次，〈小雅〉3 次，〈大雅〉11 次，〈周頌〉2 次，逸詩 1 次）之數而得。

叔弓聘于晉，報宣子也。晉侯使郊勞，辭曰：「寡君使弓來繼舊好，固曰『女無敢為賓』，微命於執事，敝邑弘矣，敢辱郊使？請辭。」致館，辭曰：「寡君命下臣來繼舊好，好合使成，臣之祿也。敢辱大館！」叔向曰：「子叔子知禮哉！吾聞之曰：『忠信，禮之器也；卑讓，禮之宗也。』辭不忘國，忠信也；先國後己，卑讓也。《詩》曰：『敬慎威儀，以近有德。』夫子近德矣。」

叔向所引乃〈大雅·民勞〉第三章末二句，按朱熹《詩集傳》謂此詩乃同列相戒之詩，叔向引此來贊美叔弓知禮近德，在先述一般德行之後，引《詩》中正有此類德行之句作結，其文例與前則相同。

綜上所述，《詩》文本的成立是經過許多階段的。從《左傳》所記有關《詩》的資料來看，《詩》從編輯到通行各國，至少在魯僖公廿三年（637B.C.）以前就已完成，而它的編本也一定受到周平王時所編定的《詩》文本的影響。就用《詩》的風潮而論，在孔子四十二歲以前的襄、昭之世特盛，其後轉衰。此時用《詩》還保留著原始詩樂合一的實況，雖然已出現歌辭（詩）與歌曲（樂）分離發展的情形，因此，其用《詩》就可分為歌《詩》與引《詩》兩類，只要涉及《詩》義的運用就不免採取「斷章取義」的方式，這可以說是孔子詮釋《詩》的真實背景。

#### 四、孔子對《詩》的詮釋方法

面對孔子詮釋《詩》的方法，根據筆者對《春秋》經典詮釋活動的初步考察，詮釋方法並非獨立於詮釋目的而存在的，也就是說為了達成某種目的必然會靈活地採用某種方法<sup>17</sup>；因此，要探求孔子對《詩》的詮釋方法，就得放寬視域，從孔子詮釋《詩》的目的著眼。孔子詮釋《詩》的目的是什麼呢？這又要回到孔子學說的總體目標來看，依筆者多年的研究，其目的是培養「志於道，據於德，依於仁，遊於藝」（7.6）的君子。孔子為什麼要提出君子作為他教育的目標？這跟他處在春秋時代後期如何解決時代的問題相關。總之，問題是環環相扣的。孔子處在特定的時代，歷史情境下一生追求的依《論語》所載，孔子所教有四：「文、行、忠、信」（7.25），而弟子所成就的也分四科：「德行、言語、政事、文學」（11.3），仔細觀察其中，所教與所成之間，即「文」之於「文學」、「行」之於「德行」、「忠」之於「政事」、「信」之於「言語」是有相當的關聯性，若再進一步觀察，會分成這樣四類與孔子早年沿用貴族的教養內容（《詩》、《書》、《禮》、《樂》）來教導弟子有關，即有得於《詩》者列諸「言語」、有得於《書》者列諸「政事」、有得於《禮》者列諸「文學」、有得於《樂》者列諸「德行」。就孔子曾面許「始可與言詩已矣」的兩位弟子——子貢、子夏來說，前者精於「言語」，專擅外交，而後者卻精於「文學」，專擅教育；與子夏同列於「文學」科的子游，任武城宰，卻勵行樂治（17.4），這些都是受孔子博雅的君子教而又各

<sup>17</sup> 拙文，〈論中國經典詮釋的目的與方法——以《春秋》的詮釋為例〉，臺灣大學《哲學論評》第32期（2006年10月），頁43。

自有突出表現的例子。不可否認，《詩》、《書》、《禮》、《樂》原來是周王朝教育貴族子弟成為統治階級的教養內容，但自周平王東遷以來，王命不行，諸侯內亂，大夫專政，大學教育也逐漸荒蕪，以致禮壞樂崩，整個天下走向衰亂；孔子有見於此，毅然將貴族的教學內容普施庶民，有教無類，培育士、君子以拯救衰亂之世；孔子早年以《詩》、《書》、《禮》、《樂》教弟子，54歲時親自帶領學生周遊列國，推行王道理念，可惜未獲見用，在68歲時應季康子之召，歸魯，之後就將全幅精神放在文化與教育的事業上。《史記·孔子世家》是這樣記載的：

吾自衛反魯，然後樂正，〈雅〉〈頌〉各得其所。古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺，始於衽席，故曰「〈關雎〉之亂以為〈風〉始，〈鹿鳴〉為〈小雅〉始，〈文王〉為〈大雅〉始，〈清廟〉為〈頌〉始。」三百五篇孔子皆弦歌之，以求合〈韶〉〈武〉〈雅〉〈頌〉之音。禮樂自此可得而述，以備王道，成六藝。孔子晚而喜《易》，序彖、繫象、說卦、文言。讀《易》，韋編三絕。曰：「假我數年，若是，於《易》則彬彬矣。」孔子以《詩》《書》《禮》《樂》教，弟子蓋三千焉，身通六藝者七十有二人。……魯哀公十四年春，狩大野。……子曰：「弗乎弗乎，君子病沒世而名不稱焉。吾道不行矣，吾何以自見於後世哉？」乃因史記作《春秋》，上至隱公，下訖哀公十四年，十二公。據魯，親周，故殷，運之三代。約其文辭而指博。故吳楚之君自稱王，而《春秋》貶之曰「子」；踐土之會召周天子，而《春秋》諱之曰「天王狩於河陽」；推此類以繩當世。貶損之義，後有王者舉而開之。《春秋》之義行，則天下亂臣賊子懼焉。孔子在位，聽訟文辭，有可與人共者，弗獨有也。至於為《春秋》，筆則筆，削則削，子夏之徒，不能贊一辭，弟子受《春秋》。孔子曰：「後世知《春秋》者以《春秋》，而罪丘者亦以《春秋》。」

根據司馬遷的說法，孔子一生以《詩》、《書》、《禮》、《樂》教弟子，尤其返魯以後更添加了《易》、《春秋》教。弟子身通六藝，當是得自孔子之教，孔子六藝之教以《詩》為始教，非必等到孔子自衛返魯後才授《詩》，那之前孔子所授的《詩》文本必與他晚年所正的《詩》文本有所不同。因此，在研究孔子如何詮釋《詩》時，勢必先考察孔子據以授《詩》的文本問題。

### （一）從授《詩》的文本論其詮釋方法

許多學者似乎沒有注意到孔子早年授《詩》與晚年正《詩》的文本可能存在著差異的問題，若能對這一點加以釐清，筆者認為是相當重要。但孔子晚年所正的《詩》文本到底怎樣，由於史料缺乏，其詳不可得知，但若依據漢代僅存的《毛詩》本，或許可於作為討論的起點，《詩》雖分今古文兩家，各家故訓容有不同，但所依文本均為305篇，應是一致的，如同《春秋》三傳有別，但經文大

體一致一樣。《毛詩》文本依《漢書·藝文志》謂毛公《詩》傳自子夏，當亦傳自孔子晚年的編本，也許在後代傳誦中其章句不能說絕無脫誤，但基本上全書結構應當無誤才對。如此，可與孔子之前季札在魯觀周樂的《詩》序相較，推斷孔子是否對當時《詩》文本有所調整，或者所謂「去其重」的問題。依《論語》中記載孔子曾訓其子伯魚學《詩》，謂：「不學《詩》無以言」（16.13）、「女爲〈周南〉、〈召南〉矣乎？人而不爲〈周南〉、〈召南〉，其猶正牆面而立也與？」（17.10）從語氣看來，應該是伯魚 15 歲左右，孔子教導兒子學《詩》的記錄<sup>18</sup>。而少孔子 46 歲的子夏向孔子學《詩》時，所討論的文本確與《毛詩》不同。《論語·八佾》篇記載：

子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮。』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。」（3.8）

「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮。」在《毛詩》文本中無此三句，但前兩句則出現在〈衛風·碩人〉章中，依〈碩人〉章的文理，原詩應無「素以爲絢兮」句，故自古以來都推定爲逸詩。然子夏所學的《詩》文本當是來自孔子，所以，才會據此問孔子此詩有何含意，而孔子則從「繪畫之後加上素描，讓畫更美麗」來類比詮釋：「美麗的笑容，動人的眼神，加上粉妝更漂亮。」的詩本義，子夏當下了解到這就是孔子平時所主張：「仁質而後禮文」的道理一樣。所以，孔子贊美他說：「您真能啓發我，現在我可以同你論《詩》了。」再舉一例，〈學而〉篇中記載：

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？」子曰：「賜也。始可與言詩已矣。告諸往而知來者。」（1.15）

在子貢問「貧而無諂，富而無驕」的修養情況如何時，孔子確認為這樣還不夠，如果能做到「貧而樂，富而好禮」會更好，於是子貢由此想到此道理與〈衛風·淇奧〉中「如切如磋，如琢如磨」的意思相通，也就是先前所說的意思了，孔子馬上贊許他，現在可以跟他談《詩》了。爲什麼呢？因爲子貢懂得類比，告諸往而能知來者。這裡透露出孔子解《詩》的方法，那就是「類比」，正是所謂「能近取譬」、「舉一反三」。再舉一例：

「唐棣之華，偏其反而，豈不爾思，室是遠而。」子曰：「未之思也。夫何遠之有。」（9.31）

這是孔子對作此詩者的批評，此詩句不在《毛詩》文本中，但它可以出現

<sup>18</sup> 據《孔子家語》孔子二十歲生伯魚，若伯魚亦十五歲始學，則孔子引導他學《詩》時亦約當孔子三十五歲左右，而這時《詩》文本已有〈周南〉、〈召南〉，陳亢少孔子四十歲，則陳亢問伯魚最早當在孔子五十五歲左右，而孔子至六十八歲返魯始正樂，則《詩》文本之重編本當在此時，此後由子夏所傳，《毛詩》之祖本當據此。



在孔子當時所據以評論的文本中。筆者可以合理推測，由於此詩是推託之辭，顯示作此詩者不夠真誠，沒有借鑑作用，就在晚年正《詩》之文本（重編本）中刪除了。據此，可推知孔子在正《詩》前未必不引用來作反面教材，不然也不會在《論語》中有此記載。合理的假設是：孔子早年採用魯國官府所藏的《周詩》文本，應該與季札觀周樂時的《詩》文本相同，但後來又收集到〈魯頌〉、〈商頌〉，在孔子晚年寄望王道於未來的情況下重編了《詩》文本，這個文本有它特有的結構，也就是「四始」——「〈關雎〉之亂以為〈風〉始，〈鹿鳴〉為〈小雅〉始，〈文王〉為〈大雅〉始，〈清廟〉為〈頌〉始。」它如同因魯史作《春秋》一樣，不免經過筆削，如不信其刪，也不能說他完全沒有重編過，否則難以解釋為什麼會與季札觀周樂時魯樂工所歌的《詩》序略有出入，請見：

周樂本	周南	召南	邶	鄘	衛	王	鄭	齊	豳	秦	魏	唐	—	陳	鄆	曹	—	小雅	大雅	頌
毛詩本	周南	召南	邶	鄘	衛	王	鄭	齊	—	—	魏	唐	秦	陳	鄆	曹	豳	小雅	大雅	頌

從上表得知《毛詩》本的順序僅將置於前的〈豳〉、〈秦〉更換，將〈秦〉置於〈唐〉後，〈豳〉置於〈曹〉後，其餘不變，這項更動有可能是誰？又更動有何道理？筆者以為《論語》既載孔子自言：「吾自衛反魯，然後樂正，〈雅〉〈頌〉各得其所。」顯然在那個禮壞樂崩的時代，關心禮樂，重振周公禮樂思想的非孔子莫屬。據前節所論，孔子之前詩樂是合一的，亦即觀周樂即等於觀《周詩》，所以，孔子自衛返魯所做的第一件工作即是正樂，為什麼要先正樂？因為當時新興音樂——鄭聲出現了，孔子說「鄭聲淫」（15.11），又說「惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也。」（17.18），既然新聲背離雅樂，必得正樂而「放鄭聲」（15.11）。事實上，孔子之時《樂》與《詩》（雅樂）已漸分離了，而孔子顯然是要維持詩樂合一的傳統方式。在正樂的情況下，對原先的《周樂》文本必略有更動，其更動的原則是周禮。馬銀琴認為秦置於魏唐之前有悖於親親尊尊、貴賤有等的尊卑原則，而將〈豳風〉置於〈風〉下〈小雅〉前，有尊周公之意。<sup>19</sup>另外，《左傳》在「季札觀樂」上記季札「自〈鄆〉以下無譏焉。」並不意謂樂工

<sup>19</sup> 馬銀琴，《兩周詩史》，頁 422-423。又方正己，〈孔子刪詩與季札訪魯〉，《殷都學刊》1996 年第 4 期，頁 28，也有所解釋，他說：「十五國風之次第是隨彎就曲，大半是在自然無為狀態中形成的，孔子也不是沒有改動，〈秦〉、〈曹〉、〈豳〉三國的位置，就是孔子定下來的。但改得自然，幾乎不留痕跡。〈秦〉置晉後，乃是考慮由東而西的排列次序，〈豳風〉收秋，寓有匡正之義。而〈曹風〉插於豳前，乃因振鐸與姬旦地位相當。」均可供參考。

無歌〈鄘〉與〈曹〉，只是他沒有下評語而已。但在歌〈頌〉上，並無周、魯、商之分，筆者推斷，應該只有〈周頌〉，因為他是來觀周樂的，固然在那個時已存在著〈商頌〉、〈魯頌〉，但不一定收編在《周樂》文本中，屈萬里先生推斷孔子雖未刪《詩》，但對它有過一番重編或整理的工夫，〈商頌〉、〈魯頌〉之收入〈頌〉必有理由，他說：

因為魯是侯國，宋是亡國之餘，它們的詩既不應該和王朝的頌一視同仁的平列。而且如魯頌的駟和有駟，絕不像頌而像國風；魯頌的泮水、閟宮，商頌的殷武，這些阿諛時君之詩，論其體裁，也類雅而不類頌。而這些詩竟都被編在頌裡，實在不能不使人感覺著奇怪。…恐怕公羊家「新周、故宋、王魯」之說，恰恰搔著了癢處。如此說來，孔子把魯詩編入頌而和周頌等量齊觀，正合春秋的意旨。<sup>20</sup>

國風無魯詩，魯頌四篇，皆非廟堂祀神之辭；其體實兼風雅，而與頌殊。乃亦列之於頌者，蓋今本三百篇之編定出於魯，等魯於王，所以尊魯也。

<sup>21</sup>

殷武之篇為美宋襄公無疑，然非正考父所作。餘篇疑亦宋襄公時所作；蓋襄公修行仁義，稱霸一時，自念為王者之後，因制禮作樂，以仿有周，而作此頌，乃甚自然之事。其人其事，正與魯僖公相似也。<sup>22</sup>

屈先生以〈魯頌〉與〈商頌〉乃美魯僖公與宋襄公之詩，孔子將它列入〈頌〉，有如上的考慮；筆者再進一言，所謂：「樂正，〈雅〉〈頌〉各得其所」，當包含魯詩、商詩之入〈頌〉，其例亦不外《春秋》借事明義，前明「王魯」，後彰「故宋」，實含《春秋》「存三統」之義。

依上所說，孔子之詮釋《詩》，其方法非僅從「引《詩》」、「論《詩》」中見，更應從孔子早年引、論《周詩》文本到晚年本素王之志以正《詩》來看。因此，對孔子而言，正樂即等於正《詩》，正《詩》必得提出新編本，如此新編本就成為孔子詮釋《詩》最具體的表現方式。

## （二）從因周樂論其對《詩》的詮釋旨歸

從孔子的自述中得知孔子十五歲時即志於學，學什麼呢？從相關材料得知他學禮。禮是周文化的總稱，依《莊子·天運》所述「丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經」，這裡的「經」是指古籍，非漢儒所謂《經》。依儒家所傳的《三禮》，它記載了周公制禮作樂以來的傳承，固不敢說它全合乎史實，但也代表儒家的理想。至少從季札觀周樂的一事裡，可得知當時周樂展現的內容包含了樂、詩、舞三項，整個也是周禮的內容，禮、樂、詩、舞是合而為一，

<sup>20</sup> 屈萬里，《詩經詮釋·敘論》，頁 9-10。

<sup>21</sup> 同上，頁 600。

<sup>22</sup> 同上，頁 616。

本為周文一體多面的表現。可是到了孔子的時候，禮壞樂崩，新樂出現了，它從與詩禮合一的「雅樂」中逐漸脫出，同時《詩》也從歌《詩》、賦《詩》中走向引《詩》，只考慮到《詩》之辭，而不在乎《詩》之樂了。筆者推定孔子對《詩》的詮釋還是因襲大師之教，與季札所採取的看法沒兩樣。依《周禮·春官宗伯第三》：

大師教六詩，曰風，曰賦，曰比，曰興，曰雅，曰頌；以六德為之本，以六律為之音。瞽矇諷誦詩，世奠繫，鼓琴瑟。掌《九德》、六詩之歌，以役大師。

這種教育是將六詩、六德、六律配合在一齊的，它構成君子教育的特點。孔子「吾從周」（3.14），亦同樣嚮往這種教育特點。他說：

興於詩，立於禮，成於樂。（8.8）

志之所至，詩亦至焉，詩之所至，禮亦至焉，禮之所至，樂亦至焉，樂之所至，哀亦至焉，哀樂相生，…志氣塞乎天地，此之謂五至。（《禮記·孔子閒居》）

禮也者，理也。樂也者，節也。君子無理不動，無節不作。不能詩，於禮繆。不能樂，於禮素。薄於德，於禮虛。（《禮記·仲尼燕居》）

由所引這三條，可以得知君子成德之序在始興於詩，次立於禮，終成於樂；詩言志，志至詩亦至，禮至，樂亦至，樂至，哀亦隨之而至，哀樂是情，情、志與詩、禮、樂有相生性；就德而言，不能詩，於禮繆，不能樂，於禮素，無德則禮盡成虛矣，是以孔子之教，德禮、禮樂、詩樂、詩禮均相須而成。順著這個脈絡，再論孔子所說：

《詩》三百。一言以蔽之，曰思無邪。（2.2）

〈關雎〉樂而不淫，哀而不傷。（3.20）

師摯之始，〈關雎〉之亂，洋洋乎！盈耳哉。（8.15）

第一條是總論《詩》義，何以謂之「思無邪」？「思無邪」句原出《詩·魯頌·駟》第四章末兩句「思無邪，思馬斯徂」中的前句。原意如何，真煞費學者苦心。<sup>23</sup>問題之一，在「思」字究係虛字或實字，若為虛字，則為發語辭，無意；若為實字，則作「思念」解。筆者以為依原《詩》句中前三章末兩句為「思無疆，思馬斯臧。思無期，思馬斯才。思無斁，思馬斯作。」一氣貫下，若取虛字，則等於減字解經，似乎不妥，若依「思念」解，則無不通；正好郭店楚墓竹簡《語叢三》中有「思無疆，思無期，思無怠，思無不由義者。」饒宗頤先生發

<sup>23</sup> 參見蔡先金，《孔子詩學研究》（濟南：齊魯書社，2006年10月），頁125-133。

現這是摘自〈魯頌〉，對比之下，「思無邪」其意正是「思無不由義者」<sup>24</sup>。孔子從「別胡思亂想，專想馬的去向。」的本義，斷章取義，截取前句，以表整本《詩》的旨義，說《詩》三百篇可以用一句話來含蓋：「出自無邪的思念」。後人僅管有許多不同的詮釋，其實依《論語》，用「禮」來解，最為恰當，這也就是孔子以後的儒家所採取的詮釋路線。由此，筆者認為孔子對《詩》的詮釋是以禮論《詩》，禮與詩對他來說是通體無隔的。另外二條，孔子所指的〈關雎〉，就他從「樂而不淫，哀而不傷」、「洋洋乎！盈耳哉」切入，顯然是就「音樂」來說的。從「樂而不淫，哀而不傷」句子，不免讓人想起季札觀周樂後的評語，如論〈豳〉「樂而不淫」，論〈頌〉「哀而不愁，樂而不荒」等同一說法或句式。前後一對照，顯然，孔子是延續著季札的樂評路線。視詩、禮、樂三者為一體，以《樂》的和平與《禮》的度序來詮釋《詩》，目的就在成就君子「溫柔敦厚」<sup>25</sup>的德教。

### （三）從稱《詩》論其對《詩》的詮釋方法

稱《詩》是指對《詩》文本的全體或部份，大至類篇，小至章句的提稱，綜合當時提稱的語辭，有學《詩》、歌《詩》、誦《詩》、讀《詩》、論《詩》、言《詩》、賦《詩》、引《詩》等等。就《詩》本身而言，《詩》成爲一種教本，是以學子當學之，謂之「學《詩》」，但學會歌，謂之「歌《詩》」，學會誦，謂之「誦《詩》」，這些都是對《詩》再表現方式，嚴格來說與詮釋無關，但若是對它作解讀，就與《詩》本義的了解有關了。讀《詩》，把握《詩》文本的本義是第一步驟，其次是能對它作深入的評論或巧妙的運用，二者都涉及對《詩》詮釋。根據筆者所得的資料，孔子對《詩》的詮釋只反應在讀《詩》、論《詩》、言《詩》、引《詩》幾項上，因此，其詮釋方法當從這幾個方面來探討。

首先，論「**讀《詩》**」，孔子讀《詩》，究竟有何史料依據？不妨見《孔叢子·記義》：

孔子讀《詩》及〈小雅〉。喟然而歎曰：吾於〈周南〉、〈召南〉見周道之所以盛也。於〈柏舟〉見匹婦執志之不可易也。於〈淇澳〉見學之可以為君子也。於〈考槃〉見遁世之士而不悶也。於〈木瓜〉見包且之禮行也。於〈緇衣〉見好賢之心至也。於〈雞鳴〉見古之君子不忘其敬也。於〈伐

<sup>24</sup> 參見廖名春，〈郭店楚簡《詩》論《詩》考〉，《經學今詮初編》（《中國哲學》第二十二輯）（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年6月），頁183-184。

<sup>25</sup> 《禮記·經解》記載：「孔子曰：『入其國，其教可知也。其爲人也：溫柔敦厚，《詩》教也；疏通知遠，《書》教也；廣博易良，《樂》教也；絜靜精微，《易》教也；恭儉莊敬，《禮》教也；屬辭比事，《春秋》教也。故《詩》之失，愚；《書》之失，誣；《樂》之失，奢；《易》之失，賊；《禮》之失，煩；《春秋》之失，亂。其爲人也：溫柔敦厚而不愚，則深於《詩》者也；疏通知遠而不誣，則深於《書》者也；廣博易良而不奢，則深於《樂》者也；絜靜精微而不賊，則深於《易》者也；恭儉莊敬而不煩，則深於《禮》者也；屬辭比事而不亂，則深於《春秋》者也。』」可見《詩》教的淺近目標是讓人有溫柔敦厚的品德，而深度目標是溫柔敦厚而不愚。

檀〉見賢者之先事後食也。於〈蟋蟀〉見陶唐儉德之大也。於〈下泉〉見亂世之思明君也。於〈七月〉見豳公之所造周也。於〈東山〉見周公之先公而後私也。於〈狼跋〉見周公之遠志所以為聖也。於〈鹿鳴〉見君臣之有禮也。於〈彤弓〉見有功之必報也。於〈羔羊〉見善政之有應也。於〈節南山〉見忠臣之憂世也。於〈蓼莪〉見孝子之思養也。於〈四月〉見孝子之思祭也。於〈裳裳者華〉見古之賢者世保其祿也。於〈采芣〉見古之明王所以敬諸侯也。

《孔叢子》一書向來被視為偽書，然近年來隨著戰國時代竹書資料的不斷出土，讓學者得到重新反省，已不那麼絕然論斷為偽，其實後出之書乃後人蒐集古說而成編，不可遽謂其無據。<sup>26</sup>剋就該《孔叢子·記義》而論，筆者曾據此與《毛詩序》及今新出土竹書《孔子詩論》對比其中相同的五篇：〈木瓜〉、〈柏舟〉、〈蓼莪〉、〈鹿鳴〉、〈節南山〉之論述，〈記義〉篇並非抄襲《毛詩序》，所論《詩》篇之旨卻近於《孔子詩論》，且可相互發明，必是先秦古說無疑；然此三者均有同一傾向，即**針對《詩》本義索解，這正是孔子《詩》教之始**。始教先明本義，次而進與「言《詩》」，最後講求用《詩》；所以，這一層意義在《論語》、《左傳》中並不顯著，有了這篇資料正可以補足孔子從授《詩》、論《詩》到用《詩》的全面實況。又〈記義〉一開始謂「孔子讀《詩》及〈小雅〉」，此「及」是「至」的意思，所記孔子讀《詩》之序，是由〈周南〉、〈召南〉、衛、齊、鄭、豳諸國風至〈小雅〉之《詩》文本，可怪的是〈羔羊〉原在〈召南〉中何故列在〈小雅〉？依文理當是〈無羊〉之誤，此篇若為後代有意造偽，則造偽者何以不加彌縫？是以筆者推定篇者率由舊章，正顯古說之可貴。

孔子之解《詩》有企圖回歸歷史背景，並就《詩》本義加以解說，除前《孔叢子·記義》外，新出土的楚竹書《孔子詩論》可供取材。依學界的研究，此書乃先秦儒家詩論，其文體先秦儒書如《中庸》等，作者皆先述個人見解，後引孔子論《詩》語以加強說服力，所以，本《詩論》當然不能逕指為孔子所作，然與孔子之論《詩》有關。綜合《孔子詩論》說《詩》，其重點不在強調用《詩》，而在歸納、陳述《詩》篇的歷史意義與作用，以明《詩》之本義。<sup>27</sup>今就黃懷信教授所復原的《詩論》<sup>28</sup>，認定為孔子之言論者引述如下，以明孔子確有此解《詩》之面向。

孔子曰：「吾以（於）〈葛覃〉得氏初之詩（志），**民性固然**。見其美，

<sup>26</sup> 證《孔叢子》為偽者，見羅根澤，〈孔叢子探源〉，《古史辨》第四冊（諸子叢考），頁189-191。然今學者鄭良樹，《諸子著作年代考》（北京：北京圖書館出版社，2001年9月），頁252-264。認為至少〈詰墨〉不在偽書之內。由此可知，論偽書當就個篇細論之，非可以偏概全。另黃懷信，〈《孔叢子·記義》孔子詩論解義〉，見氏著《上海博物館藏戰國楚竹書《詩論》解義》（北京：社會科學文獻出版社，2004年8月），頁282-315，論定「其真為孔子《詩》論」。

<sup>27</sup> 鄭杰文〈上博藏戰國楚竹書《詩論》作者試測〉，《文學遺產》2002年第4期，頁6。

<sup>28</sup> 黃懷信，《上海博物館藏戰國楚竹書《詩論》解義》（北京：社會科學文獻出版社，2004年8月），頁18-22。

必欲反其本。夫葛之見歌也，則【16】以葉萋之故也。后稷之見貴也，則以文、武之德也。吾以(於)〈甘棠〉得宗廟之敬，**民性固然**：甚貴其人，必敬其位；悅其人，必好其所為；惡其人者亦然。吾以(於)【24】〈木瓜〉，得幣帛之不可去也，民性固然。其隱志，必有以俞(抒)也。其言有所載而后內(納)，或前之而后交，人不可干也。吾以(於)〈杖杜〉得雀(爵)服之□□□□□□【20】□□□□□□□□如此何(可)，？斯雀(爵)之矣。離其所愛，必曰：吾奚舍之？賓贈是也。」

孔子曰：「〈蟋蟀〉，知難。〈中(仲)氏〉君子。〈北風〉不繼(絕)。」

孔子曰：「〈宛丘〉吾善之。〈猗嗟〉吾喜之。〈鴟鳩〉吾信之。〈文王〉吾美之。〈清廟〉吾敬之，〈烈文〉吾悅【21】之，〈昊天有成命〉吾□之。〈宛丘〉曰：「洵有情，而亡(無)望」吾善之。〈於(猗)嗟〉曰：「四矢反，以禦亂。」吾喜之。〈鴟鳩〉曰：「其儀一氏(兮)，心如結也。」吾信之。〈文王〉曰：「文王在上，於昭於天。」吾美之。【22】〈清廟〉曰：「濟濟多士，秉文之德。」吾敬之。〈烈文〉曰：「亡(無)競維人，丕顯維德。嗚呼前王不忘。」吾悅之。「昊天有成命，二後(后)受之。」貴且顯矣！頌□□□□□□□□。【6】」

依黃懷信對此三章之句解，指出孔子解《詩》，乃就《詩》篇之本義加以把握，比《詩序》所解更為貼切<sup>29</sup>。如果說這種明本義的讀《詩》是一種詮釋，那麼這就是對《詩》文本採取一種「以《詩》為史」的歷史主義詮釋。有的學者將此種明本義的歷史主義詮釋與另一種「以《詩》為教」的實用主義詮釋截然二分，而將《孔子詩論》判為非孔子所作，如此思考太疏略，應該說以明本義解《詩》是孔子《詩》教之始，而《論語》、《左傳》所呈顯的用《詩》觀則為孔子《詩》教之終，如此，才能全面理解孔子對《詩》詮釋活動。

其次，論「論《詩》」，孔子論《詩》方式分總論全《詩》之旨者，亦有就部份篇章者，這些是拈出《詩》旨以為教或提出個人之心得。見：

《詩》三百。一言以蔽之，曰思無邪。(2.2)

《詩》亡隱志，樂亡隱情，文亡隱言。(《孔子詩論》第1簡)

《詩》三百篇的旨意，孔子以一句「思無邪」來總括，說詩人作詩皆出自「無邪的思念」，這可與《孔子詩論》中三言發自「民性固然」相印證，其中「其隱志，必有以俞(抒)也」更可作為「《詩》亡隱志」作註腳。孔子訓伯魚「不學《詩》，無以言」，學《詩》正可助人如何抒發其心志，心有所感，如何表達到中和境界，正是《詩》所欲講求的目標。如前所述，《詩》與樂、禮相結合，此「思無邪」，無疑是以「禮」為依歸，表示孔子對《詩》的詮釋以歸返人性為究竟。筆者可引

<sup>29</sup> 同上，頁54，56，67-68，71-72，78-79，200-220。

孔子自己的話為證：

《詩》云：「迨天之未陰雨，徼彼桑土，綢繆牖戶，今此下民，或敢侮予。」孔子曰：「為此詩者，其知道乎！」（《孟子·公孫丑》）

《詩》云：「天生蒸民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。」孔子曰：「為此詩者，其知道乎。」（《孟子·告子上》）

《小雅》曰：「高山仰止，景行行止。」子曰：「《詩》之好仁如此；鄉道而行，中道而廢，忘身之老也，不知年數之不足也，俛焉日有孳孳，斃而后已。」（《禮記·表記》）

（孔子對曰）「…《詩》云：『未見君子，憂心惓惓，亦既見止，亦既覯止，我心則說。』《詩》之好善道之甚也如此。」（《說苑·卷一》）

前兩則在孔子引《詩》之後說「為此詩者，其知道乎！」說明孔子認為作詩的人是知「道」的，後兩則明示《詩》作所抒發之意，是好善、好仁。從這裡看出孔子對《詩》的詮釋是扣緊好善惡惡的人性來了解，而這樣的人性即是「道」，知「道」即等於說知「人性」之本然。就部份或單篇之《詩》而言，孔子也曾如此感發或詮釋：

子謂伯魚曰：「女為〈周南〉、〈召南〉矣乎？人而不為〈周南〉、〈召南〉，其猶正牆面而立也與？」（17.10）

吾於〈周南〉、〈召南〉見周道之所以盛也。（《孔叢子·記義》）

孔子論《詩》至於〈正月〉之六章，懼然曰：「不逢時之君子，豈不殆哉？從上依世則廢道，違上離俗則危身；世不與善，己獨由之，則曰非妖則孽也；是以桀殺關龍逢，紂殺王子比干，故賢者不遇時，常恐不終焉。《詩》曰：『謂天蓋高，不敢不踟；謂地蓋厚，不敢不躄。』此之謂也。」（《說苑·卷十》）

據前兩則，孔子對〈周南〉、〈召南〉是非常看重的。為什麼說做一個人沒有研究它就像面正對著牆壁站著一樣呢？那是意謂著不知人生之道是走不出社會。同樣的，周朝之所以興盛，就是建立在禮樂之道的實踐上。朱熹《論語集註》謂「〈周南〉、〈召南〉，《詩》首篇。所言皆修身齊家之事。」依《論語》，修身、齊家之道即在「禮」。現再就〈周南〉篇之首章論之：

子夏問曰：「〈關雎〉何以為國風始也？」孔子曰：「〈關雎〉至矣乎！夫〈關雎〉之人，仰則天，俯則地，幽幽冥冥，德之所藏，紛紛沸沸，道之所行，如神龍變化，斐斐文章。大哉！〈關雎〉之道也，萬物之所繫，群生之所懸命也，河洛出圖書，麟鳳翔乎郊，不由〈關雎〉之道，則〈關雎〉之事將奚由至矣哉！夫六經之策，皆歸論汲汲，蓋取之乎〈關雎〉，〈關

睢之事大矣哉！馮馮翊翊，自東自西，自南自北，無思不服。子其勉強之，思服之，天地之間，生民之屬，王道之原，不外此矣。」子夏喟然嘆曰：「大哉！〈關雎〉乃天地之基也。」《詩》曰：「鍾鼓樂之。」（《韓詩外傳·卷五》）

漢代《詩》今文家有齊、魯、韓三家，對《詩》均作義理上的發揮，此段引文屬漢代韓《詩》家言論，託孔子之言，謂六經之策均取諸〈關雎〉，其道為萬物之所繫，群生之所懸命，將它提到形而上學的高度，並指為王道之原。孔子是否說過這樣的話，無法確知，不過置於孔子哲學中並不矛盾，反而顯出它的哲學高度。蓋〈關雎〉乃賀新婚之詩，明由男女之道以至夫婦之道，與《易》之乾坤之道相通，示生生之道也，所以說它是群生之所懸命，一點也不過份。由此知《詩》家深通比興，據〈關雎〉以言天地之道，其詮釋是貼切的。

後一則，指明孔子論《詩》至〈正月〉之第六章，引其詩句：「謂天蓋高，不敢不踣；謂地蓋厚，不敢不躅。」表現孔子讀此〈正月〉篇之深切感受——「不逢時之君子，豈不殆哉？賢者不遇時，常恐不終焉。」此引《詩》以抒心得，豈非的當之至，可見孔子論《詩》之巧。

再其次，論「言《詩》」。從孔子與弟子論《詩》中，筆者找到孔子對弟子說「始可與言詩已矣」有三則，從這裡可尋得孔子「言《詩》」之道，亦即如何詮釋《詩》的方法。

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？」子曰：「賜也。始可與言詩已矣。告諸往而知來者。」（1.15）

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。」（3.8）

子夏讀詩已畢。夫子問曰：「爾亦何大於詩矣？」子夏對曰：「詩之於事也，昭昭乎若日月之光明，燎燎乎如星辰之錯行，上有堯舜之道，下有三王之義，弟子不敢忘，雖居蓬戶之中，彈琴以詠先王之風，有人亦樂之，無人亦樂之，亦可發憤忘食矣。詩曰：『衡門之下，可以棲遲；泌之洋洋，可以樂饑。』」夫子造然變容，曰：「嘻！吾子始可以言詩已矣，然子已見其表，未見其裏。」顏淵曰：「其表已見，其裏又何有哉？」孔子曰：「闕其門，不入其中，安知其奧藏之所在乎！然藏又非難也。丘嘗悉心盡志，已入其中，前有高岸，後有深谷，冷冷然如此既立而已矣，不能見其裏，未謂精微者也。」（《韓詩外傳·卷二》）

從第一則可以得知，子貢能引「如切如磋，如琢如磨」之詩句來表明孔子所說的「未若貧而樂，富而好禮者也。」的意義，深得孔子的讚賞，而說「可與



言詩」了；子貢達到可與言的層次，這是怎樣的層次？孔子已說出了，那就是「告諸往而知來者」，原來在表面上無關聯的話卻能從《詩》中找到相稱的詩句來表達，這就需要有類比推理——「告諸往而知來」的能力。由第二則得知，子夏能從孔子以「繪事後素」的答覆中領悟到「禮後」的道理，對孔子來說，其類推的能力已不亞於孔子，才會說「起予者商也」，因為，子夏的回話更促發孔子對仁與禮的思考，所以才說可與言《詩》，應該說不只是僅對《詩》作解釋，而是邁向詩本身，亦即《周禮》大師所教的六詩之義了。從第三則中得知，子夏讀《詩》後，顯然非常推崇《詩》之義，孔子隨即問他，為何如此推崇《詩》之義？子夏說《詩》中有「上有堯舜之道，下有三王之義」，孔子驚訝地表示「吾子始可以（與）言詩已矣」，不過還不忘再向上提撕，說：「子已見其表，未見其裏。」在顏回的追問下，孔子又道出由表入裡的領悟過程，正是「不能見其裏，未謂精微」。可見對《詩》的詮釋還要仰賴高操的類比能力，無疑地，類比是詮釋《詩》的不二法門。

最後，論「引詩」。有關孔子引《詩》的材料，可分為兩類，其一是孔子據《詩》以教學、論人物、論政治，另一是引《詩》以加強自己言論的說服力，其中以第二類最多，也成為後來儒家撰文說理的基本方式。現僅舉例說明：

子曰：「衣敝緼袍，與衣狐貉者立，而不恥者，其由也與？」『不佞不求，何用不臧？』子路終身誦之。子曰：「是道也，何足以臧？」（9.27）

「不佞不求，何用不臧？」是《詩·邶風·雄雉》篇第四章的末兩句，第四章全文為「百爾君子，不知德行。不佞不求，何用不臧？」此詩是在批評在朝的官吏不知德行，其實若能做到不嫉害、不貪求，怎會不好呢？」孔子引用末兩句肯定子路的德行，子路就將此句終身誦持，其實這層境界不算高，僅僅如此，怎算夠好呢？孔子引用此《詩》用來肯定子路，顯然是斷章取義，與《詩》本義無多大關係。

三家者以〈雍〉徹。子曰：「『相維辟公，天子穆穆』，奚取於三家之堂？」（3.2）

〈雍〉即〈雝〉，是〈周頌〉裡的一篇，朱熹《集傳》謂：「此武王祭文王之詩」，詩中「相維辟公，天子穆穆」是說「助祭的是諸侯，天子肅穆地在那兒主祭。」當時魯國三家在祭祖先時也用天子的禮，唱著〈雝〉詩來撤除祭品。對於這種僭禮的行為，孔子引用〈雝〉詩句指責三家在祭祖上用此詩是否違背禮制？可見孔子引《詩》為我所用，不顧上下文，這也是斷章取義的例子。

陳靈公與孔寧，儀行父，通於夏姬，皆衷其袒服以戲于朝，洩冶諫曰：「公卿宣淫，民無效焉，且聞不令。君其納之。」公曰：「吾能改矣。」公告二子。二子請殺之。公弗禁，遂殺洩冶。孔子曰：「詩云：『民之多辟，無自立辟。』其洩冶之謂乎。」（《左傳·宣公九年》）

陳靈公和孔寧、儀行父都跟夏姬通姦，把夏姬的貼身之衣衫穿著，在朝廷上開玩笑，洩治進諫說：「國君和卿宣揚淫亂，百姓無所效法，而且名聲不好，還請國君收起來吧！」陳靈公說：「我能改過」，但這件事陳靈公卻告訴了孔寧、儀行父，二人請求殺掉他。陳靈公也沒有禁止。於是就殺了洩治。孔子引用《詩·大雅·板》的詩句：「百姓已多邪僻了，上位者就不該又自立邪僻。」道出洩治忠諫之心。孔子摘取〈板〉的詩句，用來品鑒洩治的行誼，其用《詩》也如此。

《左傳·昭公二十年》記載了一則孔子引《詩》為自己的政見找根據的例子。

仲尼曰：「善哉！政寬則民慢，慢則糾之以猛。猛則民殘，殘則施之以寬。寬以濟猛，猛以濟寬，政是以和。《詩》曰：『民亦勞止，汙可小康；惠此中國，以綏四方』，施之以寬也。『毋從詭隨，以謹無良；式遏寇虐，慘不畏明』，糾之以猛也。『柔遠能邇，以定我王』，平之以和也。又曰：『不競不綽，不剛不柔，布政優優，百祿是道』，和之至也。」

孔子論為政之道最澈底者莫過於此，所謂因時制宜，剛柔相濟，最終期於和之至。然孔子這種見解可以在《詩》中找到根據，訴諸於傳統的詩教，其說服力不言可喻。所引詩句，前三則均在《詩·大雅·民勞》第一章中，第一章共十句，從頭到尾，依序而引，孔子明其層次，前四句意指「施之以寬」，接著四句意指「糾之以猛」，末兩句意指「平之以和」，最後，另從《詩·商頌·長發》中引四句來說明「和之至」作結論。顯然，孔子已將《詩》內化到他的思想中，他的思想可以說從《詩》中領悟得來，亦可說借《詩》明志，兩者融合無間。據此例而言，探討孔子如何詮釋《詩》，已非僅從外部來看他如何尋章摘句，斷章取義，而是先熟悉《詩》本義，然後剪裁自如，隨時運用。其取義與《詩》本義之間，表同而裡異，於此推定，借《詩》明志，引譬連類，乃孔子詮釋《詩》的方法。

孔子深通《詩》教，在春秋之末，欲力挽狂瀾，在倫理上通過「興於詩，立於禮，成於樂」的一貫教育程序來培養君子，在政治上設法推動詩樂之治，希望天下早日登上太和之境。《論語》裡記載一則故事，可以為證：

子之武城，聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑曰：「割雞焉用牛刀？」子游對曰：「昔者偃也聞諸夫子曰：『君子學道則愛人；小人學道則易使也。』」子曰：「二三子！偃之言是也。前言戲之耳！」(17.4)

在孔子的思想中，詩、樂、禮是合而為一的，用一個字來說，那就是「道」<sup>30</sup>，小至個人修養，大至天下太平莫不有道，如何入道？首先要學道。如何學道？不外「興於詩，立於禮，成於樂」。孔子重視《詩》教，可以從《論語》兩章得到印證：

<sup>30</sup> 拙著，〈論孔子思想中的「道」〉，《國際孔學會議論文集》（1988年6月），頁343-354。

子曰：「小子何莫學夫《詩》。《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。」(17.9)

子曰：「誦《詩》三百，授之以政，不達。使於四方，不能專對。雖多，亦奚以為？」(13.5)

從孔子對其子伯魚說：「不學《詩》，無以言」，就知道學《詩》就是學會跟人相互溝通。學《詩》可以培養聯想力，可以提高觀察力，可以鍛鍊合群，可以學得諷刺方法。近的，可運用其道理來事奉父母，遠的，可為君上辦事，而且還可以多多記得自然環境中有關鳥獸草木的名稱。<sup>31</sup>如果讀《詩》而不會用《詩》，讀了再多也是枉然，但要怎樣才算會用《詩》呢？關鍵在學會賦、比、興的方法，而朝向無邪的人生大道去詮釋就對了。

## 五、結論

孔子對《詩》的詮釋方法究竟如何？經過以上的研究，發現孔子對《詩》的詮釋應該分成兩個階段，早期他因襲魯國官府所藏的《周詩》文本，或許與季札觀周樂時的文本相同，後來又蒐集到〈魯頌〉、〈商頌〉，並用以教授弟子。孔子繼承春秋時代賦詩論政的傳統，要弟子學《詩》、誦《詩》，以便將來從政之用。但晚年歸魯後，面對社會急遽的變化，絕意仕途，寄望未來，於是「正樂」、刪《詩》、序《詩》，以「四始」的結構重編新的《詩》文本，其中〈頌〉含三頌：即〈周頌〉、〈魯頌〉、〈商頌〉，這一新重編本正是借《詩》寓志，寄托素王之道。因此，想恰當地解讀它，必得遵循《春秋》借事明義之例，這是筆者首先提示論其詮釋方法之所在。其次，從周樂論其詮釋《詩》的旨歸，說明孔子思想中視詩、禮、樂三者是合一的，《樂》之和、《禮》之序與《詩》之義相互含攝，而三者之完成就是為了成就君子之德。從詮釋方法決定於詮釋目的來說，君子之德成為他詮釋《詩》的指針。再其次，從孔子稱《詩》來論其詮釋《詩》的具體方法，綜合諸分析，孔子的詮釋方法亦同春秋時代君子之賦《詩》、引《詩》一樣，都是採取斷章取義的方式，其取義是運用類比，取其本義加以引伸，甚至從初步引伸義再加以引伸，從詩句的具體義中抽取其普遍義，然後加以運用，如同解《春秋》之法——「況」、「以比貫類」、「得一端而博達之」<sup>32</sup>。總之，孔子對《詩》的詮釋非僅止於講明《詩》本義，終究還是講究恰當而靈活地用《詩》，更不易解的是，晚年編定的文本早已寄寓了素王之道。因此，斷言孔子對《詩》的詮釋方法是採取歷史主義、實用主義或假託主義三者中之一種者，皆不得孔子詮釋方法之全。

2007年10月2日初稿

<sup>31</sup> 此段譯文參考楊伯峻，《論語譯注》（台北：河洛圖書出版社，1978年12月），頁192。

<sup>32</sup> 蘇輿，《春秋繁露義證》（台北：河洛圖書出版社，1974年3月），頁2b、22b、8a-b。

## 引用書目

### 一、基本典籍

- 《重刊宋本十三經註疏》，台北：東昇出版事業公司影印。
- 《孔子詩論》，收入《上海博物館藏戰國楚竹書》（一），馬承源主編，上海：上海古籍出版社，2001年11月。
- 《詩經詮釋》，屈萬里，台北：聯經出版事業公司，1984年9月。
- 《尚書今註今譯》，屈萬里註釋，台北：臺灣商務印書館，1972年10月。
- 《春秋左傳注》，楊伯峻，台北：源流出版社，1982年3月。
- 《國語韋氏解》（天聖明道本），吳·韋昭，台北：世界書局，1968年11月。
- 《春秋繁露義證》，清·蘇輿，台北：河洛圖書出版社，1974年3月。
- 《史記》，漢·司馬遷，台北：仙華出版社，1972年11月三版。
- 《漢書》（新校本），漢·班固，台北：史學出版社，1974年5月台影一版。
- 《四書章句集註》，宋·朱熹，台北：鵝湖出版社，1984年9月。
- 《論語譯注》，楊伯峻，台北：河洛圖書出版社，1978年12月臺排印初版。
- 《孟子譯注》，楊伯峻，台北：河洛圖書出版社，1977年5月臺景印初版。
- 《韓詩外傳》，漢·韓嬰；賴炎元註譯本，台北：臺灣商務印書館，1979年。
- 《說苑疏證》，漢·劉向；趙善詒疏證，台北：文史哲出版社，1986年台一版。
- 《孔叢子》，漢·孔鮒撰，臺北：世界書局，1967年。
- 《孔子家語》，魏·王肅注，臺北：世界書局，1967年。

### 二、專書

- 朱志清，《詩言志辨》，收入《朱志清集》，台北：河洛圖書出版社，1977年4月臺景印初版。
- 黃懷信，《上海博物館藏戰國楚竹書《詩論》解義》，北京：社會科學文獻出版社，2004年8月。
- 黃懷信，〈《孔叢子·記義》孔子詩論解義〉，收入《上海博物館藏戰國楚竹書《詩論》解義》（同上）。
- 王德培，《西周封建制考實》，北京：光明日報出版社，1998年7月。
- 鄭良樹，《諸子著作年代考》，北京：北京圖書館出版社，2001年9月。
- 蔡先金，《孔子詩學研究》，濟南：齊魯書社，2006年10月。
- 馬銀琴，《兩周詩史》，北京：社會科學文獻出版社，2006年12月。

### 三、期刊論文

- 羅根澤，〈孔叢子探源〉，《古史辨》第四冊（諸子叢考）。

- 陳槃，〈詩三百篇之采集與刪定問題〉，《學術季刊》3卷2期（1954年12月）
- 朱東潤，〈古詩說摭遺〉，收入江礪編《詩經學論叢》，台北：崧高書社，1985年6月。
- 張素卿，《左傳稱詩研究》，台北：國立臺灣大學出版委員會，1991年6月。
- 陳子展·杜月村，《詩經導讀·導言》，成都：巴蜀書社，1990年10月。
- 方正己，〈孔子刪詩與季札訪魯〉，《殷都學刊》1996年第4期。
- 王德培，〈略論《詩經》的起源、性質、流變和史料意義〉，《天津師大學報》第3期，1984年。
- 廖名春，〈郭店楚簡《詩》論《詩》考〉，《經學今詮初編》（《中國哲學》第二十二輯），瀋陽：遼寧教育出版社，2000年6月。
- 鄭杰文〈上博藏戰國楚竹書《詩論》作者試測〉，《文學遺產》2002年第4期。
- 林義正，〈論孔子思想中的「道」〉，《國際孔學會議論文集》，1988年6月。
- 林義正，〈論中國經典詮釋的目的與方法——以《春秋》的詮釋為例〉，臺灣大學《哲學論評》第32期，2006年10月。

#### 四、網路檢索資源

- 故宮【寒泉】對古典文獻全文檢索資料庫 <http://210.69.170.100/s25/>
- 中華文化網·諸子百家 <http://ef.cdpa.nsysu.edu.tw/ccw/>