

孔子對《詩》的詮釋方法

林義正*

摘要

本論文企圖依據涉及孔子稱《詩》、論《詩》、讀《詩》、言《詩》等的諸多史料，來探討孔子對《詩》的詮釋方法。本文依一、前言，二、對「詩」、「《詩》」與「《詩》三百」意涵的釐清，三、孔子以前《詩》文本的形成與運用，四、孔子對《詩》的詮釋方法，五、結論，進行論述。其重點在：（一）從授《詩》的文本論其詮釋方法，（二）從因周樂論其對《詩》的詮釋旨歸，（三）從稱《詩》論其對《詩》的詮釋方法。經過筆者的研究，發現孔子對《詩》的詮釋應該有兩個階段，早年的教學是因襲魯國官府所藏的《周詩》文本，晚年的傳授是寓己志以重編《詩》本，傳素王之道。最後，指出其詮釋方式是斷章取義，運用類比，其詮釋目的在成就君子之德，其對《詩》詮釋活動實含歷史主義、實用主義與假託主義三種面向，缺一不可。

關鍵詞：孔子、詩、詮釋、詮釋方法

* 林義正，臺灣大學哲學系教授。

投稿：96年10月11日；修訂：97年2月26日；接受刊登：97年3月5日。

Confucius' Hermeneutical Method with Regard to the Book of Odes

Yih-Jing Lin*

Abstract

This essay explores Confucius' hermeneutical method through his speeches, referencing, reading and discussion of the "Book of Odes". It has the following sections: 1. Preface 2. Clarification of terms in "poetry or odes", the "Book of Odes" and "three hundred stanzas of the "Book of Odes" 3. The Pre-Confucian formation and use of the text 4. Confucius' hermeneutical method with regard to the "Book of Odes", and 5. Conclusion.

The discussion focuses on (the hermeneutical method of) (1) The teachings of the "Book of Odes, (2) The analyses of Zhou dynasty musical lyrics which refer to the "Book of Odes", and (3) Confucius' references and readings of the "Book of Odes". There are two stages of Confucius' hermeneutical activity. First, the early years, based upon the Zhou Book of Odes stored in the court of Lu. Second, the later years, when Confucius re-edited the text to spread the 'philosophical principles of an ideal king'.

The essay shows that Confucius' hermeneutical method consists of taking passages out of context, the use of analogies, and the goal of developing the chivalrous and virtuous person. His hermeneutical activity combines historical and practical elements, and the use of theoretical implications.

Keywords: Confucius, Book of Odes, Hermeneutics, Hermeneutical Method

* Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

孔子對《詩》的詮釋方法

林義正

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」¹（16.13）、「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），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

¹ 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。

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》是學習成為士、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)為什麼孔子對《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》？又為什麼要刪《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²，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」³。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》、

² 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。

³ 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。

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，教胄子。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。』『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，不敢不踏。』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，不敢不跲；謂地蓋厚，不敢不躅。』」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⁴，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》，而況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」，

⁴ 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。

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，發言為詩」，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⁵，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。」⁶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。但學者又指

⁵ 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。

⁶ 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。

出墨家所引之「詩」與今《詩》305篇文本，在篇、章、句字亦有不同⁷。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，僅存片斷歌辭者，有37條。然後，他總結地說⁸：

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

⁷ 朱東潤，〈古詩說摭遺〉，收入江礪編《詩經學論叢》（台北：崑崙書社，1985年6月），頁355-357。

⁸ 馬銀琴，《兩周詩史》（北京：社會科學文獻出版社，2006年12月），頁436-437。

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》幸存 305 篇，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。⁹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，辨祚祥於謠，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》）

⁹ 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。

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，以究王誦」（〈小雅·節南山〉）作於周幽王時（781-771 B.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》文本就是在西元前十一世紀

至六世紀的近五、六百年間逐漸結集而成的。¹⁰ 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.），《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。¹¹ 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¹²，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。¹³

¹⁰ 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。

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

¹² 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。

¹³ 張素卿《左傳稱詩研究》，頁197。

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¹⁴，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

¹⁴ 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。

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，又怎能推知較早期周代《詩》文本即同時兼有二種面向的功能？只是後來《詩》文本的「辭」從混含的功能中脫出，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，孔子以前的《詩》文本是如何地被運用。為說「賦《詩》」，下引《國語·魯語下》「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，既使臣以大禮。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。臣以為肄業及之，故不敢拜。今伶簫詠歌及〈鹿鳴〉之三，君之所以既使臣，臣敢不拜既？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』，諏、謀、度、詢，必咨於周。敢不拜教？臣聞之曰：『懷和為每懷，咨才為諏，咨事為謀，咨義為度，咨親為詢，忠信為周。』君既使臣以大禮，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。魯國叔孫穆子為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。您捨棄重大的而為細小的三拜，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，作為使臣的我不敢受聽；〈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，這也是作為使臣的我不敢參預；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，作為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¹⁵，要周全地為咨才、咨事、咨義、咨親事為努力。』，如此教導，豈敢不拜謝？為臣的聽說『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，作為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為

¹⁵ 按此段文中有不可曉處，如「每懷靡及」「和為每懷」依鄭玄注：「懷私為每懷，靡，無也。」「和當為私」，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。

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。為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，顯為燕群臣嘉賓之詩，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，不遑啟處。……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。

為說「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，泂泂乎！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〈象箭〉、〈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〈韶箭〉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〈象箏〉、〈南籥〉、〈大武〉、〈韶濩〉、〈大夏〉、〈韶箏〉，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」、「邇而不偪」、「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「杓曰」、「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¹⁶，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：『兄弟閱于牆，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：「兄弟閱于牆，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：

¹⁶ 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（〈鄭風〉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。

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：

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』，徹命於執事，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¹⁷；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

¹⁷ 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。

「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〈詔〉〈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：「後世知丘者以《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）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¹⁸。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）

「巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。」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「素以為絢兮」句，故自古以來都推定為逸詩。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：「您真能啟發我，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）

¹⁸ 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。為什麼呢？因為子貢懂得類比，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	鄘	曹	—	小雅	大雅	頌
毛詩本	周南	召南	邶	鄘	衛	王	鄭	齊	—	—	魏	唐	秦	陳	鄘	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。¹⁹另外，《左傳》在「季札觀樂」上記季札「自〈鄘〉以下無譏焉。」並不意謂樂工無歌〈鄘〉與〈曹〉，只是他沒有下評語而已。

¹⁹ 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。

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。²⁰

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。²¹

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。²²

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

²⁰ 屈萬里，《詩經詮釋·敘論》，頁 9-10。

²¹ 同上，頁 600。

²² 同上，頁 616。

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，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。²³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》

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

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。」饒宗頤先生發現這是摘自〈魯頌〉，對比之下，「思無邪」其意正是「思無不由義者」²⁴。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函蓋：「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」²⁵的德教。

²⁴ 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。

²⁵ 《禮記·經解》記載：孔子曰：「入其國，其教可知也。其為人也：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。其為人也：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。

（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》成為一種教本，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〈采菽〉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。²⁶ 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

²⁶ 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」。

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。²⁷今就黃懷信教授所復原的《詩論》²⁸，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，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。〈鴉鳩〉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。〈鴉鳩〉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，

²⁷ 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。

²⁸ 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。

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²⁹。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，必有以喻（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。筆者可引孔子自己的話為證：

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

《詩》云：「迨天之未陰雨，徹彼桑土，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，不敢不踣；謂地蓋厚，不敢不踏。』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〉，〈關雎〉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，不敢不踰；謂地蓋厚，不敢不躋。」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：「貧而無詔，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：「闢其門，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？『不忮不求，何用不臧？』」子路終身誦之。子曰：「是道也，何足以臧？」（9.27）

「不伎不求，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。不伎不求，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〉詩句加以指責，三家在祭祖上用此詩顯然是違背禮制。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，皆衷其衽服以戲于朝，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，洩冶進諫說：「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」³⁰，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：

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。³¹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。

³⁰ 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。

³¹ 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。

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」³²。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

³² 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。

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。

【按本文係執行國科會專題研究計劃（NSC 95-2411-H-002-032）成果報告之修訂稿。】

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：台灣商務印書館，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〉，收入江磯編《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/cw/>