

【研究討論】 Research Notes

「義理人情」的詩教觀  
——江戶古學派的《詩序》觀研究  
The Teaching "Giri Ninjo" of *Shih-ching*:  
Study of the Perspectives of the *Shih-hsü* of the  
Edo Traditional Confucianism School

金培懿  
Pei-Yi CHIN\*

---

\* 臺灣師範大學國文學系副教授。

## 前言

筆者以為吾人研究域外經學之理由乃在：其一，經學研究掌握了研究中國儒學、思想、哲學等最原始且根本的素材，照顧到了中國思想獨自的特殊性與獨創性。此點在研究日本儒學、日本思想、或是日本經學時，亦可同理類推。其二，中國經典自其東傳至日本以後，傳播流衍至今，始終維持其永恆的經典性，此由《論語》、《詩經》等經書在日本的傳衍看來，特為明顯。其三，國際漢學的視野，有助於從事一種跨語言、跨文化的經學研究，或是經學史、思想史的重新思考或重寫工作。

而若由所謂「朝向一個開放文本的經學研究」這一訴求來看，研究日本注釋、講解《論語》、《詩經》等中國經典的專著，其實是試圖從事一種相異傳統交融下，藉由觀察差異，而來發現一個具有彈性，並且能不斷自我調整以適應新社會、歷史、理念等，所謂經學研究的「第三空間」。使得經學研究的文本性可以展延開來，而與不同時代、人物、國家、民族等產生「互文性」。

此外，就筆者而言，每次從事域外經學的研究活動，又宛若是再一次體驗留學時的學習經驗，或者說就如同是經歷一趟旅程。在我們離開熟悉的世界，邁向陌生而且熟悉度減低的其他世界時，我們一面必須經歷熟悉度降低或是陌生化的過程，同時我們還必須以雙重焦距來凝視周遭新環境的一切。也就是說：我們向新環境表相注視的同時，我們也向自我內在、內心審視。換言之，研究域外經學或域外漢學的同時，我們同時必須審視中國傳統學術。或者應該說：域外經學、漢學作為一個我們所關注的研究對象，我們真正的目的其實是在獲得一種對文化中國本身進行研究、探討、發掘的觀點。因此，本文試圖探究朱熹《詩序》觀在江戶日本所引發的反響，其實也是希望藉由本研究，可收「他山之石可以攻玉」之效。另外，《詩經》作為早期傳到日本的中國經書之一，其在日本的影響程度可說僅次於《論語》，所以《詩經》也是我們嘗試從事一種相異傳統交融

下，藉由觀察差異而來發現一個具有彈性、並且能不斷自我調整以適應新社會、歷史、民族、國家、風土，乃至理念價值等問題的，具有高度研究價值，足以藉之觀察日本式經學之獨特性的研究對象。

蓋自應神天皇至推古天皇的三百年間，中國古代文獻通過朝鮮半島，逐漸傳入日本。而依據《古事記》應神天皇十六年該條（285）的記載，百濟博士王仁於該年赴日本朝貢，獻上了《論語》、《千字文》。而在繼體天皇七年（513）六月，百濟的五經博士段楊爾來日，停留約四年。段楊爾在當時日本的都城奈良擔任經學教授，日本學界一般認為《詩經》是在此時傳入日本。而《詩經》在日本的流傳自江戶時代（1603-1867）以還，《詩集傳》大受歡迎，各種刻本魚貫而出，例如揭開江戶儒學序幕的藤原惺窩（1561-1619）於西元一五九九年完成的《四書五經倭訓》，堪稱是第一部《詩經》的日譯本，書中也採用了《詩集傳》的意見。此後，江戶儒者注解、研究《詩經》的作品也大量出現。其中對朱子《詩集傳》提出批判的代表學派，主要是古學派。代表性人物為古義學派的伊藤仁齋與伊藤東涯父子，以及古文辭學派的荻生徂徠及其門人太宰春臺。

本文擬就伊藤仁齋以還，江戶古學派有關《詩經》的諸多主張，特別是針對彼等對朱熹《詩集傳》以及朱熹《詩序》觀的批駁，聚焦於彼等主張存《詩序》這一訴求，而來考察其中有關注經之本質的相關問題。<sup>1</sup>再針

1 學界有關江戶古學派之《詩經》，《詩序》觀的研究，代表性研究成果有高橋博巳：〈徂徠學における詩について〉，《日本思想史研究》，第5期（1971年5月），村山吉廣：〈太宰春臺の《朱氏詩傳膏肓》——徂徠学における《詩經》〉，《詩經研究》，第1期（1974年10月），土田健次郎：〈伊藤仁齋の詩經觀〉，《詩經研究》，第6期（1981年6月），林慶彰：〈太宰春臺《朱氏詩傳膏肓》對朱子的批評〉，收於笠征教授華甲紀念論文集編輯委員會（編）《笠征教授華甲紀念論文集》（臺北：台灣學生書局，2001年），張文朝：〈荻生徂徠の詩經觀について〉，《中國哲學論集》，第31、32合併號（2006年12月）；〈太宰春臺の《詩經》觀〉，收於林慶彰（主編）《經學研究論叢》，第14輯（臺北：台灣學生書局，2006年）。這些研究成果皆論證了自伊藤仁齋以還，經伊藤東涯、荻生徂徠到太宰春臺，皆反對朱子悉廢小序，以及其勸善懲惡之「淫詩」說，主張《詩經》盡人情、主人情、《詩經》無定義，用《詩》重在「斷章取義」。而前人研究中較特出的是土田健次郎：〈伊藤仁齋の詩經觀〉，該文提出了仁齋反對去《詩序》的主張中，可以看出仁齋認識到《詩序》的廢除，將使得《詩經》的經書性質弱化（頁18）。土田健次郎的這一提示，在筆者看來，觸及了經學研究的本質。因為若從預設經書的作者這一視角來看，既然經書的作者必須是聖人或與聖人有關，則悉廢小序將使得《詩經》與聖人或聖人教化的關聯變得相

對彼等因為反動朱熹之「勸善懲惡」說而提倡的《詩》無定義，與《詩》主人情這兩個議題，探討其究竟具有何種思想意蘊，同時試圖說明江戶古學派所主張的詩教觀，其實已經逸離了《禮記·經解》中所說的：「溫柔敦厚」<sup>2</sup>，而發展出日本式的「義理人情」之詩教觀。

## 壹、古義學派的《詩經》觀

### (一) 伊藤仁齋 (1627-1705)

伊藤仁齋生存的江戶元祿時代 (1688-1704)，是一個瀟灑著重視、尊崇人情的時代<sup>3</sup>，而誠如眾所皆知的，伊藤仁齋對「道」所下的著名註腳，

對薄弱。換言之，這將削弱《詩經》作為一本經書的神聖崇高性與道德教化性。藉由土田氏的提示，筆者進一步從古義學與古文辭學兩派存《詩序》理由的差異處，試圖釐清彼等對經書乃至注經作業之侷限等認識，究竟攸關何種經學研究的本質性問題。

而上述言及徂徠之《詩經》觀的研究，多聚焦於其將《詩經》納入禮樂之治的思惟中，以作為其「道」觀與政治論之一環，而來論述徂徠乃至徂徠學派的《詩經》觀，同時藉以看出徂徠反對《詩集傳》所謂：「一經得治，至修身治國平天下，不用及他經」的看法。另一方面，討論太宰春臺之《詩經》研究者，則多聚焦其於《朱氏詩傳膏肓》一書中對朱子的批駁，雖多注意到：春臺與其師徂徠一樣主張《詩經》有序就如詩有題，故《詩序》不可廢；詩無古今，三百篇猶如唐詩；《詩經》乃盡天下之人情者，故讀《詩》重在知人情，因而排斥以朱子為代表的宋儒所謂是非邪正的勸懲之說。

其中，張文朝：〈太宰春臺的《詩經》觀〉一文，全面由詩的產生、詩的濫觴、《詩經》之篇數、作者、序、正變、刪定，以及《詩經》之辭、義、法、押韻，到《詩經》之用，例如知人情、經世、教化，乃至《詩經》之教育，如《詩經》之教授、學習、注解、研讀、習作等，堪稱全面地探討了春臺的《詩經》觀，值得參看。然前述這些代表性研究成果，似乎較未注意到古學派一脈相承的諸如《詩》無定義，《詩序》不可廢等《詩經》、《詩序》觀，究竟凸顯了何種注經作業中的認識、侷限、假設，乃至維持住何種《詩經》的詩性語言與經書特性等，諸多攸關經書、經注本質的意義。而且也未進一步論述古學派強調《詩》主「人情」的觀點，在詩教義涵上其實已非「溫柔敦厚」，而是發展出日本式的「義理人情」詩教觀。筆者以為此種詩教觀正是在日本文化土壤中孕育出來的，異於朱子學的《詩經》學特質，而此一詩教意涵的轉變，正是本文試圖廓清的研究議題。

2 〈經解〉，第26，《禮記》，第50卷（《十三經注疏》，1815年阮元刻本），頁845。

3 關於元祿時代這一尊重人情的時代氛圍，詳參中村幸彥：〈近世儒者の文學觀〉，收於岩波講座《日本文學史》，第7冊（東京：岩波書店，1958年）；與中村幸彥：〈文學は「人情」を道ふの說〉，《近世文藝思潮攷》（東京：岩波書店，1975年）二文。

就是其主張「人外無道，道外無人」，足見其亦抱持著肯定人情的態度。伊藤仁齋曾如下說道：

然人情之至，道之所存也。<sup>4</sup>

夫人情無古今、無華夷，一也。<sup>5</sup>

而且伊藤仁齋以為《詩經》可以盡人情、知人情之外，同時《詩經》也是人情之產物。其言：

蓋人情盡於《詩》，政事盡於《書》，事變盡於《易》，世變盡於《春秋》。<sup>6</sup>

蓋人情以《詩》而知，人道以禮而成，皆言萬世通行之道。<sup>7</sup>

《詩》者出於人情，其美刺亦足以使人感。<sup>8</sup>

《詩》以道情性，天下之人雖眾，古今之生雖無窮，而原其所以為情者，則無出於三百篇之外者。<sup>9</sup>

---

4 伊藤仁齋：〈堯曰·寬則得眾章〉，《論語古義》，第10卷（京兆：文泉堂，文政己丑再刻本），頁17。

5 伊藤仁齋：〈總論四經〉，《語孟字義·下》，收於吉川幸次郎、清水茂（校注）《日本思想大系·伊藤仁齋，伊藤東涯》（東京：岩波書店，1971年），頁159。

6 伊藤仁齋：〈總論四經〉，頁159。

7 伊藤仁齋：〈季氏·陳亢問於伯魚章〉，《論語古義》，第8卷，頁29。

8 伊藤仁齋：〈泰伯·子曰興於詩章〉，《論語古義》，第8卷，頁33。

9 伊藤仁齋：《童子問·下》，收於井上哲次郎、蟹江義丸（編）《日本倫理彙編·古學派の部（中）》（東京：育成會，1970年），第5卷，頁139。

也就是說，仁齋以為所有《詩經》相關的問題，皆不離「人情」之範圍，皆與「人情」之實相有關，故可感發讀者。筆者以為仁齋此種對《詩經》的理解，在某種程度而言，非常具有「詩意」，因為它意味著作詩與讀詩之人，在廣義上都應該是詩意創造的某種方式或過程，而且藉由此種方式或過程，人世的真理光明得以被投射出來。而此種具有敞開性的詩意言說，也將隨著任何可能的時機，成為一種真正的語言，發揮心靈治療的效用。換言之，作詩與讀詩在最根本的意義上，必須等同於人類實存的生命活動，惟有如此，人才能從存有（或者說「人間道」）來觀照「真美善」，亦即敞開人的生命實存真理。故仁齋又言：<sup>10</sup>

得於《詩》，則善心興起，其進者無窮，故以興於詩先之。德不可以自成，莊敬持守，以禮自修，則德日立，而不可搖動，故曰立於禮。道不可以小成，澹洽融液，其心和樂，則道大成，而不可遏止。故曰成於樂。

正因為我們不須擁有詩中相同的人生經驗，而詩句就可以隨機引領讀者進入「詩意」的生命境界，投射出真理光明，故《詩》作為藝術陶冶過程的開端，乃因其可以使人洗滌去除在現實世界中不斷累積起來的塵埃俗垢，使得日漸與「真美善」背馳的心靈，可以回返生命原本的樣貌——「思無邪」，使我們的生命不至於產生內在的挫折，甚而扭曲原本的性格。而在心靈獲得治療、點化之後，繼而興發一個人觀照真美善、開展其生命實存真理的能動力，進而覺察人我之間原始生命、心靈的共通性。而此種藉由《詩》所興發的對於「真美善」的觀照、追尋，又必須藉由「規範」（禮）來確保日常行為實踐的可能，故表現出來當然恭儉莊敬。

但真正投射出真理光明的詩意創造、真美善追尋，當然要具有敞開性，其除了可以與人相互唱和、相通，使人脫離某種孤單狀態之外，還必須建立一種人我之間的和諧、融洽關係，產生群體性的融和。而要達到這一「澹洽融液」的境界，透過調節發自人生命心靈的「音」，使之成為旋

10 伊藤仁齋：〈泰伯·子曰興於詩章〉，《論語古義》，第4卷，頁33-34。

律表現的「樂」，則道德善的詩、樂等美的形式，必定可將人的詩意、情意適當地表達出來，並且與人我之間的適當關係——倫常符合中節，故「樂」作為一合理溝通人我關係／倫常的美的形式，是孔門藝術陶冶的最高修養境界，已達於「真」。誠如所謂：<sup>11</sup>

詩言其志也，歌詠其聲也，舞動其容也。三者本於心，然後樂氣從之。是故情深而文明，氣盛而化神。和順積中而英華發外，唯樂不可以為偽。

正因為在仁齋的理解裡，作詩與讀詩之人，特別是讀詩的藝術陶冶作用，在廣義上都應該是讀者詩意創造的某種方式或過程，故其對朱熹所謂「感發善心，懲創逸志」，這種強調《詩經》書中具有某種「本意」／特定道德教化功能的說法<sup>12</sup>，無法認同。仁齋說道：「然而《詩》之用，本不在作者之本意，而在讀者之所感如何。」<sup>13</sup>關於此點，仁齋之子東涯在仁齋於三十七歲詩所寫成的〈詩說〉一文後的〈識語〉中亦說：「〈詩說〉與晚年之見無異。但先儒感發善心、懲創逸志之說，後來稍不服。」<sup>14</sup>

另外，仁齋對朱熹解《詩》的反彈，還表現在其不認同朱熹的廢《詩序》之說。仁齋如下提出其對《詩序》的理解：

《詩》有美刺。蓋《詩》之作，有有作者者，有無作者者。大抵當時不知誰人所作，或作詩以諷人之淫；或本無此事，而託詞以見其

11 〈樂記〉，《禮記》，第38卷，頁682。

12 朱子有言：「凡詩之言，善者可以感發人之善心，惡者可以懲創人之逸志，其用歸於使人得其情性之正而已。」語出〈為政篇·子曰詩三百章〉，《論語集注》，收於《四書章句集注》，第1卷（《新編朱子集成》，第1冊）（北京：中華書局，1995年），頁53。又言：「人言夫子刪詩，看來只是採得許多詩，往往只是刊定。聖人當來刊定，好底詩，便要吟詠興發人之善心。不好底詩，便起人羞惡之心，皆要人思無邪。」語出〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類·二》，收於王星賢（點校）《理學叢書》（北京：中華書局，1986年），第23卷，頁542。

13 伊藤仁齋：〈總論四經〉，頁154。

14 伊藤東涯：〈識語〉，收於三宅正彥（編）《古學先生詩文集》，第3冊（《近世儒家文集集成》，第1卷）（東京：べりかん社，1985年），頁64。

情。朝野流傳，以相詠歌耳。非專有意美某人、刺某人也。後錄《詩》者，或國史、或採詩之官，撮其大意，為某詩美某人，某詩刺某人，今《小序》是也。<sup>15</sup>

朱子悉廢《小序》，而直據經文，以著其義。然後之諸儒，多言《小序》不可廢焉，其說皆有明據。愚又謂若廢《小序》，而悉據經文，則事多有害于義者。〔……〕故悉廢《小序》，而直據經文，則國風諸篇，類皆為淫奔者之所自作，而美刺之旨不明。<sup>16</sup>

誠如眾所皆知的，朱熹雖然承認「淫詩」的存在，但卻又賦予了這些所謂的淫詩以覺發人心之判別善惡、棄惡揚善的道德能力。相對於此，仁齋則以為詩之原作者與原意本就不明，然詩雖無某一必然意義，但皆不外與「人情」／人類實存的生命活動有關，故明白、通曉人情，遠比覺發某一固定、特定之善心，或是懲創某一惡行來得重要。因此，在仁齋看來，那些試圖藉由名物制度、考據訓詁的手段，而來究明詩之原意的經生們的作為，不僅遠離了古人讀《詩》的正確方法，同時也不可能捕捉到前述所謂《詩經》的「詩意」，更遑論敞開人類生命的真理光明。仁齋因此如下說道：<sup>17</sup>

《詩》者活物也。其言初無定義，其義初無定準。〈唐棣〉之詩，夫子以明道在至近。〈早麓〉之章，子思以示察於道之上下。古人讀《詩》之法，蓋如此。〔……〕若今之經生，唯見《詩》之訓詁事實如何便了，則《詩》之旨委於地。

換句話說，如果載於經書中的經義，是經書作者／聖人心中所設想、思維之事物歷史之總合整體的話，則全部的經義儼然就是一部思想史。則

15 伊藤仁齋：〈詩〉，《語孟字義·下》，頁155。

16 伊藤仁齋：〈總論四經〉，頁155。

17 伊藤仁齋：〈學而·子貢曰貧而無詔章〉，《論語古義》，第1卷，頁15。



後世的注經／解經者勢必得進入那些為經書注入意義、生命的偉大心靈、頭腦，亦即經書之作者／聖人的心志，進而以一種與經書作者／聖人相同的心志來設想、思維，只為獲得載於經書的諸多有關作者／聖人心志運作下的事物歷史與過往世界的真確總合圖像。從這一層次而言，注經作業的假設，自然存在著某種程度的神聖理想性壓力，同時也蘊含著某種特定的意識形態。

又既然注經作業的假設是對「聖人之意不無小補」，是在「設身處地」以一種別人的觀點觀察世界，進而理性衡量各種選擇，無有偏見地。則此一注經假設當然會被注經者之「學養」、「素養」；注經者之私心、意識形態；歷史性、局限性所左右。其中有關注經者的私心、意識形態，除卻主觀性的偏見，我們實在懷疑可以有一種完全排除人／我差異，與古／今霄淵隔的全然完整的「設身處地」。也就是說，即使注經／解經作業的核心精神是理性與平衡，並藉由「設身處地」而將所有有志於「補苴所遺」、「糾繩太過」的所謂客觀理性且平衡不偏不倚的人，召喚到此一核心價值。而此種注經方法，同時也將原本非常局部，而且具有時間之有限性的各種特定論述與意識形態，在時空條件上將之加以普遍化。

但是即便如此，注經者終究只能趨近「原意」，沒有一種完全與經書原意密合的「經注」。其中重要的問題就出在：經書抑或先師宗匠之經注的「古言」，與現今注經者所出當代的「今言」，其間的霄淵隔；注經者試圖設身處地掌握經書「原意」的「心」，與經書作者／聖人之「心」其間的距離；包括注經者本人的「門戶」，難道不也是阻礙「原意」呈現傳達的理障嗎？

又仁齋所以亦不贊同朱子廢除《詩序》的主張，則同樣也關涉到注經、解經的層次。因為若從追求經典原意的這一注經角度來看，仁齋不及朱子進步，但在其所謂：「悉廢《小序》，而美刺之旨不明」的顧慮之中，仁齋卻又凸顯了《詩經》作為一部經典的教化功能。亦即《詩經》的經學性，實有賴《詩序》的保留方得以被建構起來。另外，仁齋的此番認

識，從另一方面來看，無非進一步承認了割捨掉《詩序》的《詩經》，將邁向「非經書化」，或者說「去經學化」的路途。

根據以上之認識，仁齋以為讀《詩經》之法，就在透過詩的「興發」、「感發」，而來「穎悟」某種事物的真理與生命的真諦。不僅如此，自古以來引《詩》、用《詩》的最大法則，就在「斷章取義」。仁齋如下說道：

夫子特許子貢、子夏以始可與言《詩》已矣者。蓋以非二子之穎悟文學，不足以盡《詩》之情也。是讀《詩》之法也。若鄭《箋》、朱《傳》，徒著作詩之來由，不知本之於古人讀《詩》之法。惜哉。<sup>18</sup>

且古書引《詩》者，多斷章取義，蓋古人用《詩》之通法也。此亦讀詩者之所當知也。<sup>19</sup>

基於上述，我們可以將伊藤仁齋對《詩經》的相關主張，蓋括為以下四點：

1. 《詩》主人情，以《詩經》知人情。
2. 若悉廢《小序》，則美刺之旨不明。
3. 讀《詩經》之法，乃在藉由「穎悟」。
4. 古人用《詩經》之法，多「斷章取義」。

而伊藤仁齋有關《詩經》的此四項重要主張，後來也由其子伊藤東涯所繼承。

18 伊藤仁齋：〈總論四經〉，頁154。

19 伊藤仁齋：《童子問·下》，第5章，頁140。

## (二) 伊藤東涯 (1670-1736)

伊藤東涯有關《詩經》的重要著作，當推《讀詩要領》<sup>20</sup>。《讀詩要領》雖然稱不上是激烈抨擊朱熹《詩集傳》之作，但其中卻可明顯看出其立足於不同立場而來解釋《詩經》的主張，其中最主要的，就在反對朱熹所謂的「勸善懲惡」之說。東涯如下說道：

先儒講《詩》有勸善懲惡之說。《集注》云：「善者可感發人之善心；惡者可懲創人之逸志」。又，《集傳》〈序〉亦云：「善者師而惡者改焉」。此意謂感人之心，有邪正兩類。故言語表現，其是非又不同。是故《詩》中之言詞，有善亦有惡。觀善則我亦思善，欲行善而進；觀惡則思留此惡名於後世將為人笑柄，而戒之。然再考《孟》、《論》四十五章之言語，不曾有勸善懲惡之說。《禮記》等書亦無該說。大抵通《詩》之三百篇，乃取其性情思想，而非言其持惡心、發惡言之意。<sup>21</sup>

鄭、衛之詩多淫奔。先儒所謂懲惡，乃專指此類。然雖為惡事，時則記錄時代名所，若如《春秋》，亦可為後世之警。但若全言惡事，僅謂何時何人確有此行，亦難為後世之警。鄭、衛詩有男女引誘之詞，乃閭閻草野之間常有之事，難言有非深切戒除不可之惡，不應視為弑父君、殺夫、奪妻等甚為不仁不義之事。又，當代有識之士批評周之幽、厲、齊襄公、衛宣公等之惡逆淫行之詩，必不言專其惡，而並思其是，故懲惡之說與《詩經》之旨不符。<sup>22</sup>

東涯反對朱熹《論語集注》中所謂「懲惡」說的理由有二：一是朱熹的「懲惡」說於史籍無據。再則朱熹所謂「淫奔」、須要被「懲創」的「惡詩」，乃凡夫俗子、庶民百姓常有之事，吾人無需對之「深惡」痛

20 伊藤東涯：《讀詩要領》，收於關儀一郎（編）《日本儒林叢書》，第5卷（東京：鳳出版，1971年）。

21 前揭書，頁10。該書原文為日文，中文引文係筆者所譯。

22 伊藤東涯：《讀詩要領》，頁10-11。

絕。而且只是說明某人於某時確實有某一惡行，果真可收警惕後人之效用？何況縱如針對幽王、厲王、齊襄公、衛宣公等人之違逆倫常之惡行、淫行，有識之士在對之進行評斷時也仍須「並思其是」。東涯因此以為朱熹之「懲惡」說與《詩經》之經旨不符。而東涯所以有此立論的最根本認識，仍在於其立足於《詩經》主人情之說。東涯言：

夫子曰：「誦《詩》三百，授之以政不達，使於四方，不能專對，雖多亦奚以為。」學《詩》利益甚多。今日雖看似無益，但畢竟《詩》為描寫人情之物，不通人情則無法出於世間、與人交往，政治亦無法運作。故有此謂。<sup>23</sup>

《莊子》說五經，曰：「《詩》以道人情」。所謂詩者，述面面之志，盡人情之書也。《莊子》雖為異端之書，但此言甚明詩之道，先儒以來多有引用。《詩》之言語雖多，一言以蔽之，則「道人情」是也。<sup>24</sup>

東涯承繼其父仁齋的《詩經》本人情、主人情、道人情之說，除了一樣強調讀《詩》、學《詩》並不是為了獲得某種僵化的教條式道理而來框架人心之外，東涯更明白提出：讀《詩》、學《詩》是為了理解「人情」／人類實存的生命活動，學習從存有（或者說「人間道」）來觀照「真美善」，亦即敞開人類共通的生命實存真理光明。若如是，則讀詩的積極目的當然是「感發」讀者心中之幽微，使讀者「穎悟」自我心中所實存的，人我共通之人性的多樣面貌，再使之昇華為一種基於人情考量下的，適合眾生的「義理」，而絕非教條式的「道理」。

如此一來，《詩》義的追尋當然不在求其「原意」，而是在學習掌握一種隨著讀者人生真實境況之變化，擷取出某種對應人生當下之多義的衍

23 前揭書，頁6。

24 前揭書，頁9。

生性解釋的，符合「義理人情」的經義。而為了達成這一讀《詩》、學《詩》之積極目的，讀《詩》者當然必須使經義逸離開其原本的上下文脈絡／斷章，因應讀者當下人生的現實多變，以獲得某種「詩意」／能動的具體意義。因此，讀《詩》、學《詩》、說《詩》的方法，就不得不是永遠活潑生動的變通之法。於是，《詩》始終就是一大「活物」。東涯如下言道：<sup>25</sup>

說古《詩》，無關本義，而用多種變通之法。〔……〕此事雖自古言傳至今，惟先儒未有表彰，故學者中知此事者鮮矣。明邱瓊山《大學衍義》七十四卷有此論。引東萊呂氏之言，曰「讀《詩》之法，在隨文以尋意，斷章而取義也。」又，鐘伯敬在《詩論》亦有此說，謂：「曰《詩》活物也。由夏之後，自漢至宋，無不說《詩》者，不必皆有當于《詩》，而皆可以說《詩》，其皆可以說《詩》者，即在不必要有當于《詩》之中，非說《詩》者之能如是，而《詩》之為物，不能不如是也。」

東涯此種本於義理人情的通變讀《詩》法，使得其所解出的《詩》意，與朱熹大相逕庭。以下茲舉二人解〈衛風·淇奥〉一詩以證。

朱熹《詩集傳》：

衛人美武公之德，而以綠竹始生之美盛，與其學問自修之進益也。  
《大學》傳曰：「如切如磋者道學也；如琢如磨者自修也。瑟兮僴兮者，恂慄也；赫兮喧兮者，威儀也。有斐君子終不可諠兮者，道盛德至善，民之不能忘也。」<sup>26</sup>

25 前揭書，頁12。

26 〔宋〕朱熹：〈衛風·淇奥〉，《詩集傳》（臺北：臺灣中華書局，1991年），頁34-35。

東涯《讀詩要領》：

衛風切磋之詩，古注以來，未有學問研究之說。《大學》亦如是。余以為若詩之原旨如此，則齊國之婦人小子皆悟其義，夫子則不獨讚子貢「可與言《詩》已矣」。可知此本為讚衛武公之德容威儀、英明果斷而所作之詩，絲毫與學問研究無關。因子貢以學問待之，並與夫子之學問相對照，方得此讚美。尋其證據，則有第二章「充耳琇瑩，會弁如星」、第三章「如金如錫，如圭如璧」，兩章皆為讚嘆其德容威儀，未見其深意。素以為「絢」，乃謂衣服文采之美，無關禮節。子貢聞其義，悟禮後之義。夫子亦與子貢同有此讚，同引《詩》之精妙。《大學》述如切如磋之義，應是依據《論語》之論述。<sup>27</sup>

東涯所謂：「古注以來，未有學問研究之說」，清楚指出〈淇奧〉一詩，未必得牽強將之與「道問學」關聯在一起，若是該詩原本就有學問研究之說，則子貢之見也就不足為奇，那麼孔子也就無須特別稱許子貢。而《大學》所以以「切磋」言「道學」；並以「琢磨」言「自修」，東涯以為此說應是依據《論語》〈學而〉篇而有的理論。也就是說，正因為子貢是在其自身的經驗基礎上、在其親身經歷的生活情境中，經由孔子的引導，理解領悟到：對任何一個貧人而言，「無諂」雖然顯示其個人風骨、志節的高低，但「樂道」卻更進一步表達出其對行走人生正途的堅持，與追求生命真理這一遠大志向的抱持，並不受到生命的囿限與現實環境無常的左右，努力自我突破與挺拔其卓然於天地間的自我，藉由求道熱忱而使得其獲得生命更崇高的境界。而對一位富人而言，「無驕」顯示其雖然已經獲得財富、名聲、權力、地位，但仍能保持住謙沖的胸懷，但「好禮」則凸顯出人之所以偉大，不在於他擁有什么，而是他是什麼。

換言之，人能不能成為君子，終究是以德性品格來決定，而非以外在世俗條件來衡量。故要以踐德求道作為生命的志業，反求諸己，終身不懈，才不會在順俗的生活中自我埋沒。換言之，「無諂」「無驕」只是在

27 伊藤東涯：《讀詩要領》，頁13。

避免缺失，只是一位貧人、富人作為一個「人」的必要條件；而「樂道」、「好禮」卻是試圖有積極作為表現，是任何一位貧人、富人作為一個「人」的充分條件。在東涯看來：〈淇奧〉一詩原本就不是在言學問的追求，或是道德的踐履，但是因為子貢的讀《詩》法，乃是將〈淇奧〉一詩的經義，逸離開原本是在讚頌衛武公之德容威儀、英明果斷的上下文脈絡，而將該詩置於其自身真實的人生情境中，才使得〈淇奧〉一詩展開其適合眾生的「詩意」展延旅程。亦即，子貢正是在自我與他人，富足與貧困的關係之間，以其生命領悟體會到：道是人生的正途，而要契接孔子之道，則須自下工夫，方能使得自我的生活形態由低往高提昇，使自己的生命價值可以從有限往無限發展。而這是一種永無止境的德性之學的學習追求，只要志向在此，便會精誠不已，故曰「切磋琢磨」。

## 貳、古文辭學派的《詩經》觀

### （一）荻生徂徠（1666-1728）

與東涯屬於同時代之人的荻生徂徠，其雖然對伊藤仁齋父子的學問不無意見，然相較於朱熹是從「勸善懲惡」、「義理」來解《詩》，徂徠卻與仁齋父子一樣，主張《詩經》主人情。荻生徂徠如下言道：

至於《詩》之為義之府，則人多難其解矣。夫古之《詩》，猶今之詩也。其言主人情，豈有義理之可言哉？後儒以勸善懲惡之說者。皆不得其解者之言已。<sup>28</sup>

28 荻生徂徠：《弁名・義》，收於今中寬司、奈良本辰也（編）《荻生徂徠全集》，第1卷（東京：河出書房新社，1973年），頁58。

然朱子解《詩》以義理，故此曰主人情，言主人情而教義理。是其所以本字也。其意謂非義理不可以為教，故不能離義理而解詩矣。是不知《詩》者也。夫《詩》悉人情，豈有義理之可言乎。然古所以謂《詩》、《書》義之府者何也？古之所謂義者，殊於朱子所謂義焉。蓋《書》者聖賢格言，《詩》則否，其言無可以為教者焉。然悉人情，莫善於《詩》。故《書》正而《詩》變，非《詩》則何以善用《書》之義乎？故所以謂《詩》、《書》義之府者，合《詩》、《書》而言之也。如「《書》道政事，然必學《詩》」，而後《書》之義神明變化，故孔子謂達於政者亦於此焉。大氏《詩》之為言，零零碎碎，繁繁雜雜，天下之事莫不言者，唯《詩》耳。凡天下之理莫不知者，亦唯《詩》耳。是豈理學者流所能知哉。故朱子所謂該物理者，亦唯指草木鳥獸耳。如驗風俗之盛衰，見政治之得失，豈不可乎。然亦終異於知《詩》者所驗見已。<sup>29</sup>

在第一段引文中我們可以看出徂徠的三個主張：一是《詩經》意義的豐沛性，常使得後代的經解莫衷一是。二是徂徠既然說古代的《詩經》與今日之詩相同，這無非宣告了「詩」作為一種文學體裁，其具備有某種共通的永恆性「詩意」。三是《詩經》主人情，並沒有所謂的「義理」之義，所以朱熹以「勸善懲惡」之說解《詩經》，實非正解。

而筆者以為：從此兩段引文看來，徂徠此處所謂的「義理」，應該就是古學派所反對的廣義的朱子學之心性、理氣式的「義理」，徂徠因此亦反對朱子以其自身的學說、道德標準所定義出的善惡判準。徂徠的此種主張，其實與前述東涯所反對的那種以僵化的教條式道理而來框架《詩》義的主張一致。而且徂徠也與東涯一樣，提出一種本於人間事物百態之「人情」而來的「義理」，以對抗朱熹所謂的以鄭衛之詩多「淫詩」，而淫詩足以「勸善懲惡」的說法。而如果徂徠與東涯都認為鄭、衛詩中男女引誘之詞，本為閭閻草野之間常有之事，非有深切戒除不可之惡，也不應與弑

29 荻生徂徠：〈子路·子曰誦詩三百章〉，《論語徵》，收於關儀一郎（編）《日本名家四書註釋全書·論語部·5》，第7卷（東京：東洋圖刊行會，1922年），頁254-255。



父君、殺夫、奪妻等甚為不仁不義之事等同視之。則此處所謂本於「人情」而來的「義理」，應該就是對人性諸多面向的認識、理解，乃至理同、同情，進而肯定、接納後，所給出的體諒、包容、寬恕，甚而悅納之，進而在此一人性與人情的總合考量下，所得出的人我之間的言所當言、為所當為、行所當行的「義理人情」之公理道義。

徂徠既然與東涯一樣主張解《詩》要能得出符合「義理人情」的經義，則其對《詩序》的看法，又與仁齋父子有何異同？徂徠對《詩序》廢除與否的看法如下：

三百篇有《序》，猶如後世詩有題，詩無題而終不可曉。故三百篇不可無《序》。<sup>30</sup>

〔子夏〕當時去三百篇未遠，其字句皆不須詁。但一二語敘其來由，篇意自明。故名之曰《序》，其實解也。<sup>31</sup>

如《詩序》，則古人一時以其意解《詩》之言，敘其事由而意自見焉。何假訓詁？然《詩》本無定義，何必守《序》之所言以為不易之說乎。<sup>32</sup>

徂徠認為《詩序》宛若詩題，詩有題當然有助於詩義的理解，而且《詩序》雖稱為「序」，其實就是詩「解」。但徂徠並不因此就肯定《詩序》所解出的詩義是正確不易的。其所謂：「《詩序》，則古人一時以其意解《詩》之言」、「《詩》本無定義」、「何必守《序》之所言以為不易之說乎」等語，無非宣告了《詩序》乃古人「以己意解經」的結果，而「以己意解經」在注經作業中其實就是一種「歧出」，故後人讀《詩》無

30 荻生徂徠：《護園二筆》，收於《荻生徂徠全集》，第1卷，頁236。

31 前揭書，頁236。

32 荻生徂徠：《弁道》，收於《荻生徂徠全集》，第1卷，頁24。

須對《詩序》抱殘守缺。然因距離《詩經》成書時代未遠的《詩序》作者尚能明敘詩後的時代背景，以及詩所以作的故事原委，所以後人讀《詩》，藉由這些說明也就能自見「詩意」。徂徠這個看法中有著對古代文獻的尊崇，與中國漢學派所謂「漢人去古未遠」的看法一致。

也正因為如此，所以徂徠與仁齋一樣主張《詩序》不宜廢除，但相較於仁齋所謂廢除《詩序》後，則詩之美刺旨義將不明的顧慮，徂徠則是將其關注的焦點放在語言本身存在著古、今斷裂的這一問題上。因為經書經文既然屬於「古文」，則子夏較之於後人，因其去《詩經》經書成書的古代未遠，故當然其言較之於後人，可以說相對近於「古」，甚至仍可推知經書所載之事件之原由始末真相，所以有助解明經書之古代世界的實相。而這或許也是徂徠所以會認為：「三百篇序，成于子夏」的理由所在。

但徂徠也主張「詩無定義」，故不必拘泥《詩序》之說。徂徠此番主張在某種程度上，可說是與朱子一樣，皆認為《詩序》並非讀《詩經》的唯一觀點。但朱熹是因為《詩序》將情詩說成是諷刺詩，遂導致詩本義隱晦不彰，故反對《詩序》。而徂徠則不像朱熹一樣以為某類詩必作某種意解，因為朱熹雖然將情詩從所謂「政治諷刺」的框架中解放出來，但卻又將之套上「淫詩」的枷鎖，將之作為「負面教材」。而徂徠既然主張「詩無定義」，不必拘泥《詩序》之說，但徂徠同時卻又保留了經義解釋的開放性。亦即，《詩序》只是後人解詩時的一項語言意義參考值，而不是衍生意蘊的絕對值，特別是某種衍生性意蘊。換句話說，《詩經》的詩句可以隨機引領讀者進入古今一致的「詩意」生命境界，投射出真理光明。《詩經》的經義始終是敞開性的詩意言說，而讀詩在最根本的意義上，就在敞開人的生命實存真理。

但朱子也曾說過詩是「感物道情，吟詠情性」<sup>33</sup>者，然則朱子為何不能承認《詩經》中有「情詩」的存在？誠如林慶彰所言：朱子所處的時代，根本不可能把談論男女之私情的情詩，名正言順的稱為「情詩」。如果肯定這種情詩，似乎把一切逾越禮份的行為都合法化了，這是不合朱子所處

33 〔宋〕黎靖德(編)：《朱子語類》，第80卷（北京：中華書局，1981年），頁2076。

時代的道德要求的。也就是說，為了當代的道德需要，朱子不得不把這些詩認為是淫奔之詩。一方面不違背當時的道德要求，另一方面也可以藉這些「淫詩」達成端正社會風氣的作用。因此，我們可以這樣說，《國風》中的言情詩篇，若就其內容來說是「情詩」；然若就當時的道德標準來說，則是「淫詩」。<sup>34</sup>

筆者以為：我們也可將朱子注解《詩經》的局限性，視為另一種注經作業的時代限制。而朱熹的此種局限性，無非向我們提示了「注經」作業原本就是一注經主體和經書客體之間難以斷然區分的一種作業。其間所以充滿弔詭性，正因為人乃是汲取其自身的特殊經驗值，以創造自我獨特的價值觀。解經、注經者既然長期涵泳於經典之中，潛移默化間已然受到經典的價值觀念所薰陶。而當一位注經者或經典研究者被經典的語言、思想概念所浸潤，並融入其自身性格的特殊性時，則無論其如何盡其客觀的注解、研究經典的作業，其間所蘊含的意義是：注經者一方面從未拋卻涵塑其精神世界、價值觀的經典本身；另一方面注解、研究經典的作業又是一種注經者、研究者的自我說明與解釋。就這層意義而言，克服自我性格的個殊性，或者說侷限性，方才有可能與經典融通涵化。

而談到注經的限制性等相關問題，接著我們也可以進一步就荻生徂徠之門生太宰春臺的《詩經》觀、《詩序》觀而來思考之。

## （二）太宰春臺（1680-1747）

太宰春臺為江戶中期的古文辭學者，與服部南郭（1683-1759）並稱為徂徠門下之雙璧，南郭以文學聞名；春臺則以經學見稱。春臺傳世的經學著作有：《六經略說》一卷、《周易反正》十二卷、《易占要略》一卷、《易道撥亂》一卷、《易說並易道論》、《聖學問答》二卷、《論語古訓》十卷、《論語古訓外傳》二十卷附錄一卷、《論語正文》二卷、《辨

34 詳參林慶彰：〈朱子對傳統經說的態度——以朱子《詩經》著述為例〉，收於鍾彩鈞（主編）《國際朱子學會議論文集》上冊，（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年），頁197。

道書》一卷，另編有《詩書古傳》三十四卷。而其有關《詩經》的主要著作有：《朱氏詩傳膏肓》、《讀朱氏詩傳》、《詩論》、《詩書古傳》、《六經略說》等書，另有：《文論》、《聖學問答》、《和讀要領》、《斥非》等相關著作。筆者以為古學派反朱熹說《詩》的相關言論，發展至太宰春臺時，可謂集大成。

太宰春臺與伊藤仁齋一樣，亦主張《詩經》出於人情，而且是出於人「真實無偽」的真感情，正因為此情真實無偽，故有其普遍性而能引發他人之共鳴，而足以為後人取法，其言：<sup>35</sup>

三百篇詩，多不詳其作者。有士大夫所為焉，有出於閭里細民之口者焉，要之其人豈皆君子哉。惟其言也，善惡皆出於情實，故能盡天下理義，後之君子有取焉。

春臺此處所謂的「情實」，也是詩所以作的原因，這個真實無偽的情感，春臺以為就是源於有所「思」，也就是人抑鬱、不平之「騷思」，而且是自然不得已、不得不如是抒發之真感情。反言之，若本無此抑鬱、不平，不能不加以抒發、詠嘆出之「實情」，則人們也就不須作詩，春臺說道：

夫詩何為者也？詩出於思者也。人不能無思，既有思，則必發於言。既有言，則言之所不能盡，必不能不詠歌呻吟以舒其壺鬱。<sup>36</sup>

然余嘗觀三代之人，不作詩也。其有作詩者，皆有思者也。無思不作，故孔子一生不作詩。唯其去魯而歌，見於《家語》；臨河而

35 太宰春臺：《讀朱氏詩傳》，收於小島康敬（編）《春臺先生紫芝園稿後稿》，第10卷（《近世儒家文集集成》，第6卷）（東京都：べりかん社，1986年），頁208。

36 太宰春臺：《詩論》，收於池田四郎次郎（編）《日本詩話叢書》，第4卷（東京：文會堂書店，1920年），頁287。

歌，見於《孔叢子》，是一時感慨之發耳。七十二子，未聞有作詩者，蓋無思也。<sup>37</sup>

大凡古人作詩，皆必有不平之思，然後發之詠歌，不能已者也，否則弗作。<sup>38</sup>

凡詩出於人情，人情有邪正，去邪歸正，詩之所以導情也。〈大序〉所謂「發乎情，止乎禮」者，非惟變風為然也。是故《詩》三百篇，雖其言不同，而其所以用之鄉黨邦國者，無非先王之所以導情。導情如之何？曰「去邪歸正而已矣」。<sup>39</sup>

極乎天下之中正，故古人以為義之府。是以燕飲賦之，論說引之，皆所以達其志也。<sup>40</sup>

另外，春臺也與其師徂徠一樣，主張《詩經》並無一定之詩義，以及《詩序》的存在實有助於解詩，但卻無須恪遵《詩序》之說。其言：

夫《詩》無一定之義，安有某善某惡之可指命者乎？朱熹說《詩》，每輒以勸懲言之，謬哉！夫勸善懲惡者，賞罰之功，《春秋》之義也，《詩》豈有之乎？若以為勸善，則三百篇皆可以勸善，若以為懲惡，則三百篇皆可以懲惡，此其所以為義之府也。謂

37 前掲書，頁292。

38 前掲書，頁289。

39 白石真子：〈太宰春臺『論語古訓外傳』譯注（3）為政・八佾篇〉，《漢文學：解釋與研究》，第4期（2001年12月），頁95-192。

40 太宰春臺：《詩論》，頁288。

之義之府者，以天下之義藏在此中爾。若《詩》有一定之義如熹說，則三百篇特三百義而已矣，何得義之府乎？<sup>41</sup>

夫事必有因由，《詩》之有《序》，且言其所由作耳，非有深意也。若執之以說《詩》，尤非聖人所以垂教之意也。仲晦必以邪、正；是、非斷《詩》，見《序》說或不通，因疑之以為不足信，亦其固也。<sup>42</sup>

《詩》三百篇，定于仲尼，三百篇序，成于子夏。毛公之《傳》，出于孔氏，雖間有可疑者，然可從而取信者固多矣。<sup>43</sup>

《小序》所云，蓋皆傳說也。雖有可疑者，然舍此而無他所考，則固不得不從耳。<sup>44</sup>

春臺所謂的《詩》無某一定之義的說法，除了揭示出若解經者在某一意識形態下來從事經典注解，則經義的詮解將必然僵化之外，同時也將窄化了經典之所以成為經典的，超越時空限制的普遍涵容性。所以若說伊藤仁齋反朱子廢《詩序》的理由，凸顯了《詩經》作為一部經典的經學性有賴《詩序》方得以被建構；則太宰春臺與其師荻生徂徠一樣，更關注到《詩經》如何被後人接受涵融再創造之可能性。

徂徠與春臺的《詩》無定義這一主張，意味著吾人在界定經典之所以為經典時，除了先王制度、聖人制作及政府推動等因素外，更應思考經典所具備的內在超越性、原創意義之豐沛性，以及被接受涵融再創造之可能性等要素。因為經典必須永遠與當下現實產生對話，其方可確保其經典生

41 白石真子：〈太宰春臺『論語古訓外傳』譯注（3）為政・八佾篇〉，頁170。

42 太宰春臺：《讀朱氏詩傳》，第10卷，頁207。

43 太宰春臺：《朱氏詩傳膏肓》（武陽：前川庄兵衛，1746年），頁33。

44 前揭書，頁9。

命的活水源頭，也才有可能使後人成為其經典生命換血作用的參與者。否則，當先前之社會瓦解崩壞，則經典的替代性乃於焉產生，「詩亡而後春秋作」便是。抑或過於依賴體制和制度之外在要素，則將產生「學」「術」扞隔，經典為現實枉曲，則其被詮釋的「真理」，將在時、空驗證下，喪失其之所以為經典的普遍性與永恆性。

又春臺之所以主張存《詩序》，理由與其師徠相同，亦即後人雖有疑於《詩序》，但若捨此《詩序》，則解詩將別無所考。春臺在此再次指出了注經、解經時所面對的時代去古已遠的限制，與證據不足的限制。也正因為春臺與其師徠一樣認識到語言因為時代變遷而產生言義差異，故其以為《詩經》作為一部經典，其經書語言當然存在著古／今的語言斷層，而此種言義斷層，終將使得《詩經》經文對於讀者而言，必然存在著古今不相融的獨用／通用之「異辭」。其言：<sup>45</sup>

夫修辭之道，務擇其辭，且如為詩，自風雅而下，歷漢、魏、六朝，以至於唐詩，各有其辭，不可相亂，相亂則失禮，不成家數。然詩辭又有二焉，有獨用之辭，如風雅之辭，不可以入漢、魏以後詩，六朝辭，不可以入唐詩，是獨用之辭也。如風雅之辭而可以入漢、魏、六朝詩，亦可以入唐詩，是通用之辭也。

至於徠與春臺師生兩人所以會認為：「三百篇序，成于子夏」，顯然是受到其尊《毛詩詁訓傳》，以及尊崇漢、唐古注的立場而有的結果，故也導致其未能對《漢書·藝文志》所謂：「又有毛公之學，自謂子夏所傳」的這一說法提出最樸素的懷疑。而這也再次凸顯出注經者的學問立場、學術路徑，也就是歷來所謂的「門戶」，在某種意義上卻成為一種學問「窠臼」。換言之，我們自身的局限性，常常是注釋、研讀經典時的莫大「理障」。

45 太宰春臺：《文論》，收於閔儀一郎（編）《日本儒林叢書：統統編、隨筆部及雜部》，第12卷（東京：鳳出版，1971年），頁8。

然而我們必須進一步追問的是：朱子反《詩序》之「刺詩」說的主張，在朱子身上是否有被徹底實踐呢？關於這個問題，我們不妨從朱《傳》與毛《序》之異同這一問題來加以思考。根據李家樹就國風部分的研究，<sup>46</sup>發現朱熹《詩集傳》中詩說承襲《詩序》者不少。其異同的比例如下：相同者有四十七篇（佔29.38%）、大同小異者六十一篇（佔38.19%）、相異者有四十五篇（佔28.12%）、大異小同者有二篇（佔1.25%）、異同各半者三篇（佔1.87%）、未知異同者二篇（佔1.25%）。

如果將相同者和大同小異者合為一類，則有一百〇八篇（佔67.59%）；相異者和大異小同者合為一類，則有四十七篇（佔29.37%）。從這一分析，可知朱子說詩的《國風》部分，仍舊有將近百分之七十是遵信《詩序》的，僅百分之三十，有異於《詩序》。又《詩集傳》與《詩序》立異的，也並不表示全部都是朱熹個人的說法，可能也都是前有所承的，所以朱子本身的創見可能並不多。這似乎也再度凸顯了注經作業中時代限制與證據限制的問題。而這相異的四十五篇，和大異小同的二篇，合計四十七篇。根據李家樹的統計是：

1. 周南：〈卷耳〉一篇。
2. 召南：〈草蟲〉一篇。
3. 邶風：〈柏舟〉、〈終風〉、〈靜女〉三篇。
4. 衛風：〈木瓜〉一篇。
5. 王風：〈葛藟〉、〈采葛〉、〈丘中有麻〉三篇。
6. 鄭風：〈將仲子〉、〈叔于田〉、〈大叔于田〉、〈遵大路〉、〈有女同車〉、〈山有扶蘇〉、〈蘄兮〉、〈狡童〉、〈褰裳〉、〈丰〉、〈東門之墀〉、〈風雨〉、〈子衿〉、〈揚之水〉、〈出其東門〉十五篇。

46 詳參李家樹：《國風毛序朱傳異同考析》（香港：學津出版社，1979年）。



7. 齊風：〈盧令〉一篇。
8. 魏風：〈十畝之間〉一篇。
9. 唐風：〈山有樞〉、〈無衣〉、〈有杕之杜〉、〈椒聊〉、〈綢繆〉、〈杕杜〉六篇。
10. 秦風：〈蒹葭〉、〈晨風〉、〈無衣〉三篇。
11. 陳風：〈東門之枌〉、〈衡門〉、〈東門之池〉、〈東門之楊〉、〈防有鵲巢〉、〈月出〉、〈澤陂〉七篇。
12. 曹風：〈鴉鳴〉一篇。
13. 豳風：〈伐柯〉、〈九罭〉一篇。

從以上的篇目可以清楚看出朱熹與《詩序》看法的差異，在《鄭風》和《陳風》的出入最大。而朱子以為《詩序》說法有誤的理由究竟為何？在此茲舉〈鄭風·將仲子〉、〈有女同車〉二詩為例，以看朱熹反《詩序》之說法為何：

1. 鄭風將仲子：
 

詩序：刺莊公也。

朱傳：莆田鄭氏曰：「此淫奔者之辭。」
2. 鄭風有女同車：
 

詩序：刺忽也。

朱傳：此疑亦淫奔之詩。

由這兩例我們可以知道：《詩序》以為是刺詩的，朱子卻以為是淫詩。所以在朱《傳》與毛《序》異解的四十五篇詩中，就有廿篇因「淫詩」觀點而導致朱子解詩與毛《序》不同。而據林慶彰的研究，朱子「淫詩」說來源有三：一是《毛詩詁訓傳》中已有「淫詩」說；二是因為朱熹受到宋儒歐陽修、蘇轍、鄭樵、王質啟發；三則是可能朱熹誤解孔子所謂

的「惡鄭聲、鄭聲淫」。<sup>47</sup>本文在此並不打算進一步對此一問題進行探討，而是針對朱熹就其自身判斷為「淫詩」，進而提出所謂「勸善懲惡」的說法，甚至欲刪去「淫詩」、「惡詩」的作為，春臺究竟抱持何種看法。春臺如下說道：

仲晦必以勸懲言之。夫懲惡勸善者，《春秋》之旨也。《春秋》者，實錄也，故善惡皆書之。惟仲尼因而修之，明褒貶，行賞罰，以勸懲之，所以立王法之大經也，仲晦乃以是說《詩》，豈不謬哉。<sup>48</sup>

仲晦乃一切以善惡判之，何其固也。〔……〕孔子曰：「其為人也，溫柔敦厚，《詩》教也。」若持是非之論，而偏乎好惡，則豈溫柔敦厚之意哉。<sup>49</sup>

夫《詩》無一定之義，安有某善某惡之可指命者乎？朱熹說《詩》，每輒以勸懲言之，謬哉！夫勸善懲惡者，賞罰之功，《春秋》之義也，《詩》豈有之乎？若以為勸善，則三百篇皆可以勸善，若以為懲惡，則三百篇皆可以懲惡，此其所以為義之府也。謂之義之府者，以天下之義藏在此中爾。若《詩》有一定之義如熹說，則三百篇特三百義而已矣，何得義之府乎？<sup>50</sup>

其實，春臺除了反對朱子以「淫詩」說來反《詩序》而提出的勸善懲惡說之外，另外還提出「去」、「歸」的「導情」說以對抗之。其言：

47 詳參林慶彰：〈朱子對傳統經說的態度〉，頁183-202。

48 太宰春臺：《讀朱氏詩傳》，頁207)

49 前揭書。

50 白石真子：〈太宰春臺『論語古訓外傳』譯注(3)為政·八佾篇〉，頁170。

凡詩出於人情，人情有邪正，去邪歸正，詩之所以導情也。〈大序〉所謂「發乎情，止乎禮」者，非惟變風為然也。是故《詩》三百篇，雖其言不同，而其所以用之鄉黨邦國者，無非先王之所以導情。導情如之何？曰「去邪歸正而已矣」。<sup>51</sup>

然春臺並無明言其所謂「導情」是什麼意思，但是卻直言了「導情」的目的在「去邪歸正而已矣」。因此春臺所謂的「導情」，不妨可以將之理解為「教化」。簡言之，春臺認為《詩經》中的人情有邪有正，透過教化，可以使讀者「去邪歸正」。這可以和孔子的「思無邪」做一個連結。孔子的「思無邪」，正是以讀者本身「思無邪」的立場，來看待《詩經》中有邪有正的人情。春臺的立場，基本上和孔子的看法是一致的，而且這種「有邪有正的人情」主張，也是春臺批評朱熹以「善惡」為言的主要根據。然而「去歸」與「勸懲」之間差異何在？

春臺的「去邪歸正」，和朱熹的「勸善懲惡」之間究竟有何不同？春臺所謂的「正」如果就是朱熹的「善」，則春臺所謂的「邪」當然也就類似朱熹的「惡」了。然誠如上述，春臺也承認《詩經》的作者未必都是君子，但他們的言辭不管「善」、「惡」與否，卻都是「真情」的流露。所以若要說其所主張的「去邪歸正」，和朱熹的「勸善懲惡」，到底有何不同，我們則必須將焦點置於「去、歸」與「勸、懲」兩者之間的差異上。

也就是說，春臺對人情所抱持的觀點異於朱熹。春臺的「去邪歸正」是要排除人情中的邪、不正，或者說是惡，並教育、引導使之回歸成為正，或者說是善。換言之，這是一種「循循善誘」的方式，是一種善化的「導情」作用，追求的是一種「教化」的功效，而不是像朱熹所主張的勸懲方式。所以兩者對人情所抱持的態度，其差異之處乃在「去、歸、勸、懲」等對人情的應對方法，而不在「邪、正、善、惡」等對人情的內容判斷。

---

51 前揭文，頁95-192。

甚至對朱熹以其「理學家」自身之判準，而擅自刪去善惡不足為法戒之詩，亦即對於所謂「背德」者欲除之而後快的作法，春臺也完全未能苟同。因為當初僅孔子刪《詩》，而孔子所刪者，乃因詩辭不美者，而非以所謂善、惡／正、邪為判準。春臺如下說道：

《史記》所稱孔子刪《詩》云者，如後世所謂選詩也。君子所諷誦詠歌也，故不可不美其辭。孔子所刪，刪其不美者也。<sup>52</sup>

仲晦以刪其善之不足以為法，惡之不足以為戒者，豈不謬哉。<sup>53</sup>

三百篇，仲尼所刪定，後之學者，又何所簡擇取舍哉？晦蒼蓋不滿於仲尼之刪者也，嗚呼愚哉。<sup>54</sup>

蓋相較於朱熹在〈國風〉中開宗明義地說道：「十三國為變風，則亦領在樂官，以時存肄，備觀省而垂監戒耳。」<sup>55</sup>又在〈陳風〉末尾說道：「正風之所以為正者，舉其正者以勸之也。變風之所以為變者，舉其不正者以戒之也。」<sup>56</sup>朱子顯然是將三百篇之教化作用的著眼點，置於「監戒」、「勸戒」；而春臺的教化主張則重在「去」、「歸」。「監戒」以他人為借鏡，人我之間始終存在著距離，「勸戒」以我個人自身價值觀為本位以要求他人；但「去」、「歸」之作為則終究只能在自我身上要求實踐。換言之，這是群體的道德意識要求，與道德反省始終須回歸自身的差異。

江戶自元祿時代以還，重視人情、強調人我之連帶一體的共感文化，發展成為江戶庶民的「義理人情」之人際關係。而究竟何謂「人情」？筆

52 太宰春臺：《讀朱氏詩傳》，頁207。

53 前揭書。

54 太宰春臺：《朱氏詩傳膏肓》，頁19。

55 〔宋〕朱熹：《詩集傳》，頁1。

56 前揭書，頁85。

者在此想援引支配著江戶時代庶民社會的為永春水的說法來說明何謂「義理人情」：

それ人情とは何をかいふ。恋路の事のみいふにはあらず。只男女の常住愚なる歎きはかなき心苦、すべて世上衆人のその迷へるをあざけることなく、何事も、其思ひ思ひの人になれて親しく、実意に哀を知るを、真に人情を解したる人といふべし。<sup>57</sup>

中譯：所謂人情者為何？此並非僅止於男女戀愛之事。不只是男女之間平常愚痴慨嘆這類哀傷悲慘之憂愁，而是不輕蔑所有世上眾人的無明迷惘，無論是對於任何事情，要能親切體諒任何人，確確實實地理解其哀傷，如此方可稱為真正理解人情者。

如引文所述，江戶俗文學之人情本中所描寫的「人情」，也是此種理解自己周遭他人的真實哀傷或孤獨，而能對人付出體貼、諒解、關懷，進而形成一種「共感式」的人我關係，而此種「共感式」的人我關係，仍是今日日本社會中最被提倡的「義理人情」。

### 參、《詩》無定義與「義理人情」的詩教觀

藉由本文之探討，我們可以知道古學派因為反對朱熹以「淫詩」說來反駁《詩序》之「刺詩」說，進而提出的三大主張如下：

1. 《詩序》不可廢
2. 《詩經》本無定義

57 為永春水：《春曉八幡佳年》，轉引自源了圓《義理と人情》（東京：中央公論社，1969年），頁20。原文為日文，中文引文係筆者所譯。

### 3. 《詩經》主人情

而關於《詩序》不可廢的理由，誠如前文所述，多關涉中國注經的本質性問題，諸如注經的假設、注經的限制等。而若欲探究古學派圍繞《詩序》相關問題而提出的主張中，究竟具有何種思想意蘊，筆者以為不妨就《詩經》本無定義、《詩經》主人情這兩個問題點來加以思考。

首先，且讓我們進一步來思考古學派所謂《詩經》本無定義的這一主張，其究竟具有何種意涵？誠如人類最深的心事常常必須經過修飾，甚至偽裝才勉勉強強得以見人。故關涉人類之內心深處的幽微情感，常常也是隨著人、時、地而不斷更換其語言的外衣。於是，語言本身也常常因此而未必具有絕對之意義，除非我們將之置於某個具體的人生情境來加以解讀，否則任何對語言的仰賴，終將成為語意理解的最大障礙，甚至是語言的殺手。

因此，當一個「聲音」不再侷限於某種必然的意指，進而逸離出此種必然意義之所指範圍，甚至失去某種特定的溝通性能時，其或許方才有可能承載各式各樣的具體內容、真實情感、深刻思想，而此時這一個「聲音」才終於獲得其語言的本質，展開其具有活水源頭的「詩意」旅程。《詩經》作為中國文學的源頭之一，不就在詩本身所具有的模糊、不確定、不精準性，但又因此模糊、不確定、不精準性而保留足以容納人性當中，不只是「仁義道德」的任何真實情感的餘裕空間，故真、善、美得無與倫比。若如是，則古學派所謂《詩》無定義的主張，不也是在努力維持《詩經》的詩性語言，而當我們以儒家為文化的正統主流時，語言勢必要走向「詩」，始終保持其與古往今來之宇宙天地人類對話的彈性空間。

接著，關於古學派此種主人情的「共感」、「導情」的讀《詩》法，是否是正確的讀《詩》法，我們不妨進一步從孔門的讀《詩》法來思考之。《論語》〈學而篇〉如下記載道：

子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂道，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。」

蓋「興」的具體意義究竟所指為何，自古以來始終存在著數種不同的意義，但就《論語》的記載來看，其意義主要皆以讀《詩》者個人的穎悟狀態來呈現。而此種「引導領悟」的人格教導，常常不在於理性知識或認知的獲得，而在於對人類真情、文學藝術、歷史經驗進入一種感同身受的呼應。因此，「興」不外就是一種穎悟力與覺醒力的感召，而讀《詩》者藉由此種感召，發覺其自身生命之當下、過往、未來之種種善善惡惡，或非關善惡的處境、經驗、可能性，使其對人付出最大的關懷、諒解、肯定、接受、包容，甚而悅納包括其自身在內的，人類共通的所有自然情性，進而引發人對真、善、美的嚮往及實踐的意欲與動力。

經由「興」，讀《詩》者在面對經文字句時，當然不應只以考據名物制度、認識草木鳥獸蟲魚的「該物理」<sup>58</sup>等解讀為滿足，而應該藉由文字背後未說之「音」的觸發，使讀《詩》者聽聞詩人在其所處當代，其自身所具有但卻是同時代之旁人所無法了解的「騷思」，於是終於明白「詩」其實不只是一種語言，而是一種「關係」，一種我們與周遭所有人、事、物的關係時，我們因此不在因諸如所謂「背德」而無法接受，或刻意隔離它，使得社會整體因為這一疏離的孤獨感而支離破碎，同時讀《詩》者進一步對自身做內在深層的省視活動，終於發現每個他人身上的種種，都有可能是自己的另外一半，都可能與自己生命的另一部分相符合。值此之際，人終於認識到任何人、事、物都很難化約為「道德」或「背德」、「善」或「惡」，並因此覺得生命有更豐沛、圓滿，遠離孤獨的可能性，進而在此種自覺下，慢慢發掘自己生命的本質，在確定其自身是何種存在，並去除掉因為此種存在狀態而有的孤獨、孤立感之後。

58 語見〔宋〕朱熹：〈子路·子曰誦詩三百〉章，《論語集注》，第7卷，頁143。

否則，詩人的孤獨感，絕對無法成為讀《詩》者的道德意識，只有當此一孤獨感受，同時也是讀《詩》者對自我內在的深層探討時，詩人孤獨的「騷思」，才有可能轉為讀《詩》者省視、檢驗自身的起點，繼而發展成真正之道德意識的自覺，朝向理想的真美善。不然，群體的某種僵化道德意識，終將只是對他人的指責、勸懲，無關乎自我的反省，而只對他人的批判，絕不會是道德，也不會是「溫柔敦厚」。

在前引《論語》子貢的例子當中，我們除了看到孔門師生由無邪之思，而引發某種依據其自身具體生命情境的共感共鳴外，也看到子貢作為一位讀《詩》之人，因為「興」的發動，進而成為「詩意」詮釋活動的主體，而其生命本身也藉由此種因某種「關係」而引發出的衍生式詮釋，而在生命情操上達到更高境界。值此之際，教師、教材，乃至問題本身，同時退居其次，但〈衛風·淇奧〉一詩的「詩意」卻獲得最大的詮釋張力。

由朱子與江戶古學派對「人情」所抱持的態度的異同，我們不也看出了日本儒者比較能純粹直接的拋卻禮教觀指導下的解《詩》傳統包袱，進而全面理同、認可人性的紛雜多面性，進而給予關懷包容的體諒。而此種「人情」觀，其實就是江戶日本在元祿（1688-1704）時期以還，也就是在古學派活躍的時代中，江戶町人文化，亦即庶民文化中所謂在人我關懷基礎上的典型理想「義理人情」之人際關係，而這主要是在建立一種人我之間的共感式關係，進而可能無分人我，包含萬事萬物在內的，以所有周遭人、事、物為關懷對象的同體大悲——「物の哀れ」。亦即建立起個人自身與周遭所有人、事、物的連帶一體感。

由江戶古學派的《詩序》觀，我們看到了中國「溫柔敦厚」的詩教，在日本發展成為「義理人情」的詩教，而筆者以為此種詩教觀，相當接近於佛教的「慈悲心」。而藉由此種詩教的藝術陶冶，其所可能達成的人文之美，因為可以化解心中冤屈於無形，故能點化人生困境。又因自覺真善美的踐履，與教條式道德勸懲的外在規範截然不同，故能開創新意。而且因為共感同理、慈悲體諒的情感發揮，不僅自我保持均衡和諧，人我之間也能建立和諧悅樂的關係。



## 結論

以上，本文就伊藤仁齋、伊藤東涯、荻生徂徠、太宰春臺等四位江戶古學派代表性學者對《詩經》的諸多主張，以及對朱熹《詩集傳》以及朱熹《詩序》觀的反彈，聚焦於彼等主張存《詩序》這一訴求，而來考察諸多有關注經之本質的相關問題。筆者首先釐清伊藤仁齋對《詩經》的相關主張，主要可以蓋括為：一、《詩》主人情，以《詩經》知人情；二、若悉廢《小序》，則美刺之旨不明；三、讀《詩經》之法，乃在藉由「穎悟」；四、古人用《詩經》之法，多「斷章取義」等四點。伊藤東涯則承繼其父仁齋的《詩經》本人情、主人情、道人情之說，除了一樣強調讀《詩》、學《詩》並不是為了獲得某種僵化的教條式道理而來框架人心之外，東涯更明白提出：讀《詩》、學《詩》是為了理解「人情」／人類實存的生命活動，學習從存有（或者說「人間道」）來觀照「真美善」，亦即敞開人類共通的生命實存真理光明。

繼而就古學派因為反對朱熹「淫詩」說而提出的另兩大訴求：《詩經》本無定義與《詩經》主人情，進一步釐清所謂《詩》無定義的主張，是在努力維持《詩經》的詩性語言，始終保持其與古往今來之宇宙天地人類對話的彈性空間。而古學派所謂《詩》主人情的「共感」、「導情」讀《詩》法，乃在藉由文字背後未說之「音」的觸發，使讀《詩》者在聽聞詩人之「騷思」的同時，又能對自我內在進行深層探討、省視、檢驗，繼而發展成真正之道德意識的自覺，朝向理想的真美善。

而徂徠則認識到：《詩經》意義的豐沛性，常使得後代的經解莫衷一是。徂徠並且主張古代的《詩經》與今日之詩相同，這無非宣告了「詩」作為一種文學體裁，其具備有某種共通的永恆性「詩意」。同時徂徠也認為《詩經》主人情，並沒有所謂的「義理」之義，所以朱熹以「勸善懲惡」之說解《詩經》，實非正解。但因為徂徠認為《詩序》宛若詩題，詩若有題，當然有助於詩義的理解，而且《詩序》雖稱為「序」，其實就是詩「解」。然而徂徠並不因此就肯定《詩序》所解出的詩義是正確不易的。亦即，徂徠雖與仁齋一樣主張《詩序》不宜廢除，但相較於仁齋所謂

廢除《詩序》後，則詩之美刺旨義將不明的此種顧慮，徂徠則是將其關注的焦點放在語言本身存在著古、今斷裂的這一問題上。正因為如此，所以徂徠所謂：「詩無定義」，不必拘泥《詩序》之說的這一主張，相當程度保留了經義解釋的開放性。換言之，《詩序》只是後人解詩時的一項語言意義參考值，而不是衍生意蘊的絕對值，特別是某種衍生性意蘊。

徂徠之高足太宰春臺則與伊藤仁齋一樣，亦主張《詩經》出於人情，而且是出於人「真實無偽」的真感情，正因為此情真實無偽，故有其普遍性而能引發他人之共鳴，而足以為後人取法。而春臺所謂的「情實」，也是詩所以作的原因，這個真實無偽的情感，春臺以為就是源於有所「思」，也就是人抑鬱、不平之「騷思」，而且是自然不得已、不得不如是抒發之真感情。另外，春臺所謂《詩》無某一定之義的說法，揭示出：若解經者在某一意識形態下來從事經典注解，除了經義的詮解將必然僵化，同時也將窄化了經典之所以成為經典的，超越時空限制的普遍涵容性。至於春臺之所以主張存《詩序》，理由與其師徂徠相同，亦即後人雖有疑於《詩序》，但若捨此《詩序》，則解詩將別無所考。春臺於徂徠之後，再次指出了注經、解經時所面對的時代去古已遠的限制，與證據不足的限制。也因為春臺與其師徂徠一樣認識到語言因為時代變遷而產生言義差異，故其以為《詩經》作為一部經典，其經書語言當然存在著古／今的語言斷層，而此種言義斷層，終將使得《詩經》經文對於讀者而言，必然存在著古今不相融的獨用／通用之「異辭」。

另外，春臺也承認《詩經》的作者未必都是君子，但他們的言辭不管「善」、「惡」與否，卻都是「真情」的流露。所以若要說其所主張的「去邪歸正」，和朱熹的「勸善懲惡」，到底有何不同，則問題恐怕就出在「去、歸」與「勸、懲」兩者之間的差異上。也就是說，春臺的「去邪歸正」是要排除人情中的邪、不正，或者說是惡，並教育、引導使之回歸成為正，或者說是善。換言之，這是一種「循循善誘」的方式，是一種善化的「導情」作用，追求的是一種「教化」的功效，而不是像朱熹所主張的勸懲方式。亦即，朱子顯然是將三百篇之教化作用的著眼點，置於「監戒」、「勸戒」；而春臺的教化主張則重在「去」、「歸」。「監戒」以

他人為借鏡，人我之間始終存在著距離，「勸戒」則以我個人自身價值觀為本位以要求他人；但「去」、「歸」之作為則終究只能在自我身上要求實踐。換言之，這是群體的道德意識要求，與道德反省始終須回歸自身的差異。

而古學派此種單純直接地由讀《詩》者自我的「個體情感」出發，朝向人我之間的「群體情感」連動發展的主「人情」的「共感」讀《詩》法，其實就是江戶町人文化所謂「義理人情」的理想人際關係典型，主要是在建立一種人我之間的共感式關係，進而可能無分人我，包含萬事萬物在內的，以所有周遭人、事、物為關懷對象的同體大悲——「物の哀れ」。而此種詩教觀，其實已經逸離了《禮記·經解》中所說的：「溫柔敦厚」，而發展出日本式的「義理人情」之詩教觀，而且此種詩教觀，相當接近於佛教的「慈悲心」。

蓋群體文化中，任何攸關生命每個重要過程的禮俗儀節，終究不能只是與真實感情無關的教條式道德要求，不然都只會流於虛偽的表演，無關乎真情。我們當然不願意看見一個偉大的思想學說，淪為一個荒謬的教條，同時也不樂見一個思想獨大後隨之產生缺乏制衡、反省力量的狀況。所以，文化的成熟與否，取決於社會自身有無對其進行多元面向的觀察。江戶古學派對朱熹「勸善懲惡」說所提出的反論，不只是基於人性之真實情感而來反省諸如：道德會不會淪為表演、作假？最背德的人會不會喬裝成最崇高的人？語言文字與實際行為之間會不會斷然割裂？等問題。其所進行的文化思想反省之深刻意義，可貴之處還在於其試圖進行一場攸關道德與禮教的思惟革命。而古學派所採取的方法卻不是在道德範疇內議論男女引誘，是否為不貞之淫；而是用自我出走，亦即從經書背後這個固定的儒家文化體系、價值判斷出走，投入另一個更廣闊的思惟向度，而以「人情」之肯定，取代「道德」之責成。而筆者以為孕育出古學派此種思惟的土壤，除了是古學派向來拒斥虛理空論，重視現實人生的一個反映之外，同時不也可以看出其中亦存在著日本長期受到佛教薰陶的必然結果。

誠如田原嗣郎在比較中、日兩個民族對「自然」的差異感受時所說的：<sup>59</sup>

在中國式的思惟當中，由於其認為春、夏、秋、冬是一組圓環式的反復，故中國人將自然理解為是一個恆常不變的永恆世界。相對於此，在日本式的思惟當中，則與其說四季推移是個法則性、永久性的世界；毋寧說相反地，日本人是將之理解成是一個易變且無常的世界。而這當然與實際的自然狀態有關。在日本，自然不是被理解為是與人類相對的存在，而是被理解成人類是在自然中並且與自然同在。因此，雖然或許可以舉出諸如自然界與人間界之區分模糊不清的各式各樣理由，然若試圖從所謂此種理解乃與思惟問題有關，而來對之加以討論的話，我們可以說：相較於中國式思惟是在與對象保持隔離之間而來運作其機能；日本式思惟則是在彌平與對象的距離，傾向與對象完全密合一致，進而隱沒入對象之中。

田原嗣郎所說的此種：「彌平與對象之間的距離，傾向與對象完全密合一致，進而隱沒入對象之中」的思惟方式，不也就是本文前述所謂古學派的《詩》主人情說，乃是對人性諸多面向的認識、理解，乃至理同、同情，進而肯定、接納後，所給出的體諒、包容、寬恕，甚而悅納之。進而在此一人性與人情的總合考量下，所得出的人我之間的言所當言、為所當為、行所當行的連帶一體感的「義理人情」觀。至於易變、無常世界觀的體認，不也可以在所謂「物の哀れ」的同體大悲之情操中，看出佛教影響的痕跡。基於「物の哀れ」的「義理人情」，顯然不只是武家社會倫理所發展出的「義理人情」<sup>60</sup>，誠如和辻哲郎在分析日本精神時對「物の哀れ」所作如下的說明：<sup>61</sup>

59 田原嗣郎：〈問題的提示〉，《德川思想史研究》（東京：未來社，1967年），頁18。

60 據源了圓的分析，江戸時代以還所發展出的「義理人情」，基本上可分為三種：一是回報他人善意的義理；二是回應他人信賴的義理；三是對契約踐履忠實的義理。詳參源了圓：《義理と人情》（東京：中央公論社，1969年），頁76-97。原文為日文，中文引文係筆者所譯。

61 和辻哲郎：〈「もののはれ」について〉，《日本精神史研究》（東京：岩波書店，

「物哀」不僅僅只是自然性的情感（例如忌妒等等），所謂的「物哀」，毋寧說是必須在某種程度上克服自然性的情感，而使得心更為寬闊、廣大，成為一顆同情之心。

筆者以為一顆克服，或者說包容、體諒，乃至悅納人類與生俱來的善善惡惡、正正邪邪等喜、怒、愛、惡、貪、嗔、痴、慢、疑等自然感情後，變得更為寬闊、廣大的同情心，不也就是所謂的慈悲心嗎？「慈悲」一語在佛教用語中，原指「與樂拔苦」，是佛菩薩廣袤無邊的大慈悲心。在俗世中則拆解為「茲心非心」，意指不以個人自我之心為中心，而應以對方之心為心，自我覺悟到必須與所有眾生成為同體的此種生存方式，就稱為「慈悲」。且「慈悲」並非就只是憐憫，而是啟動眾生同體、一體的自然自覺，而此種自覺心，方才是真正的「人間心」。而正是從此「人間心」中，人經常藉由「救他」這一起始點，踏出成佛的第一步。

江戶古學派所提倡的「義理人情」，不就充滿了試圖使自我之心，不以個人自我之心為中心，而應以對方之心為心，朝向一個更為寬闊、廣大的向度與高度，筆者以為這就是「茲心非心」的慈悲。江戶古學派將詩教朝向兼具「志」、「情」、「理」、「心」的「詩境」理論發展，而且因為此「茲心非心」的慈悲心儼然具有相當成份的「願」力在其中，故使得人生中既存之事實的，有限性的「志」、「情」、「理」等部分，因為這一具有「願」力的「心」，得以突破有限而朝向超越，不僅突破被動性的習性囿限，而且還激發出所有人格、甚或是超越人格的能動性。

最後，關於人與菩薩的差別就在這「茲心非心」這點，筆者想以大正時期的女性童詩詩人金子みすゞ的一首詩〈さびしいとき〉（寂寞時），來為本文作結：<sup>62</sup>

---

1992年），頁225。原文為日文，中文引文係筆者所譯。

62 金子みすゞ：〈獨樂の實〉，收於矢崎節夫（監修）《空のかあさま》，下冊，《金子みすゞ童謡全集》，第4卷（東京：出版局，2004年），頁48-49。中文詩係筆者所譯。

私がさびしいときに、  
よその人は知らないの。

當我寂寞時  
他人渾然不知

私がさびしいときに、  
お友だちは笑うの。

當我寂寞時  
朋友欣然歡笑

私がさびしいときに、  
お母さんはやさしいの。

當我寂寞時  
母親溫柔體貼

私がさびしいときに、  
仏さまはさびしいの。

當我寂寞時  
佛菩薩也寂寞