

仁井田好古的《詩經》觀及其對朱熹之批評

張文朝

中央研究院中國文哲研究所助研究員

一、前言

朱熹(1130-1200)《詩集傳》於室町時代傳入日本後，到江戶時代已廣為世人學習、研究。當時日本學者研讀朱熹《詩集傳》後，因而做出的回應，特別是古學派學者如江戶前期的伊藤仁齋(1627-1705)及中期的荻生徂徠(1666-1728)，還有後期的仁井田好古(1770-1848)等對《詩集傳》的批評，實有頗多值得深思之處。雖然研究仁齋與徂徠二人的相關論述甚夥，其中與《詩經》的相關論文也不少，但好古的《詩經》學，卻缺乏較深入的討論。在此背景之下，筆者想以好古的《詩經》相關著作為對象，比較全面性的探究好古的《詩經》觀，並論其對朱熹的批評及仁齋、徂徠、伊藤東涯(仁齋之子，1670-1736)等古學派學者之相關看法，以見其間差異。同時把好古的觀點置於日本古學派脈絡中，觀察好古《詩》觀在古學派《詩經》學中的地位與意義。

仁井田好古，字伯信，號南陽，又號松隱。明和七年(1770)，生於紀伊國海部郡加太浦(今和歌山市加太)，為助左衛門道貫的長男。以十六歲的少年，為和歌山藩講義所的助讀(如今之教員)，後進升為授讀助，十年後擢為藩主侍講儒者。好古之學以經義為主，尤傾注精力於《毛詩》的研究。曾花三十餘年，完成《毛詩補傳》之鉅著。他認為講究經學最佳的方式是以漢唐古訓、古義為根

本文為執行國科會研究計畫：編號101-2410-H-001-107-之部分成果，感謝科技部資助本研究計畫。又承蒙數位匿名審查人與編委會之賜正，謹此致謝。



本，吸取宋明之善說，再折衷於日本古學之說。晚年列於參政，備受尊崇，嘉永元年(1848)歿，年七十九¹。

筆者以好古《毛詩補傳》為研究對象的原因，乃在於(1)好古是江戶後期古義學派儒者，研究成果可與前、中期其他古學派學者《詩》觀互相比較，以見其繼承、演變、創新的軌跡；(2)好古的《毛詩補傳》頗受當時與近現代學界重視，其出版情形目前可知的有天保五年(1834)版、天保十二年(1841)重刻本、東京斯文會昭和四年(1929)刊本、松雲堂書店昭和五年(1930)再版本等等；典藏情形，除日本各大學多有館藏外²，臺灣的中央研究院、國立臺灣圖書館也有典藏，可以一窺其受重視的程度。(3)《毛詩補傳》影響明治、大正時代的三島中洲(1831-1919)及竹添光鴻(1841-1917)《詩經》學專著的撰寫³，足見好古《毛詩補傳》的影響力。現代學者，如家井真(1947-)即稱讚《毛詩補傳》為「邦儒《詩經》注釋書中最為優秀」的著作⁴。可見好古的《毛詩補傳》確實是部頗值得重視的《詩經》著作。

好古的著作與《詩經》最直接相關的是《毛詩補傳》，而其《論語古傳》、《樂古堂文集》等亦有不少與《詩經》相關的資料。《毛詩補傳》出版於天保五年(1834)，凡三十一卷，十六冊，此書以詩篇之章為單位，在各章經文之下抄錄毛《傳》之解釋，其下置「補」，廣泛引用自漢至清共二百四十二位中國學者之論說，及好古己說，以補毛《傳》之不足。該書〈條例〉第一條即言：「《傳》文簡奧，其不足者，主取鄭、孔。鄭、孔不通，然後蒐羅諸家而折中之，或下私說，以補成其義。」⁵足見其書抱持以漢為主，折衷諸家的為學態度。在各章之

¹ 關於仁井田好古的生平、好古的經學相關著作、後人對好古《毛詩補傳》的研究與評價、好古《毛詩補傳》對後世的影響等背景資料，可參考拙作：〈域外漢學另一章：日本江戶經學家仁井田好古〉，《漢學研究通訊》第34卷第1期(2015年2月)，頁28-37。仁井田好古以下省稱好古。

² 如お茶の水女子大學、一橋大學、九州大學、大阪大學等二十餘所圖書館有典藏。

³ 三島中洲：《詩經集傳私錄》，收入戶川芳郎編：《三島中洲の學藝とその生涯》(東京：雄山閣，1999年)及竹添光鴻的《毛詩會箋》(上海：商務印書館，1920年)都受到好古的影響。

⁴ 家井真：〈三島中洲《詩經集傳私錄》に就いて〉，收入戶川芳郎編：《三島中洲の學藝とその生涯》，頁187。

⁵ 所謂不足，非謂毛《傳》不好，而是好古認為「《傳》文簡奧」、「簡短深奧」之故。「《傳》文簡奧」之說，見好古：〈條例〉，《毛詩補傳》(京都：紀州樂古堂，1834年)，首卷，頁24a；「簡短深奧」之說，見《毛詩補傳·上世子進毛詩補傳啓》，卷首，頁3a。



後，另置一「翼」，以錄「訓詁、名物，解釋明者」；在各篇的篇尾置「論」，以錄「議論典確，發揮經旨者」⁶。好古所以要花三十幾年撰寫《毛詩補傳》，最大原因在於對當時一面倒於朱子學的學術環境，感到憂心不安。就《詩經》學而言，他說：「至于講《詩》，獨依朱《傳》，毛、鄭說則以異同紛錯不便講讀，不與焉。」⁷他對於這種滅棄古學的學風頗不以為然，所以說：「明初定科舉之制，獨取朱《傳》以著功令，學者靡然從風，然後天下無復古學矣，豈可不掩卷而三嘆也哉？」⁸這不僅僅是中國明朝的事而已，他在寫給伏原清公的信中，提到當時的學術環境，說：「此風延及皇國，毛、鄭雖存，皆絀而不講，古義湮晦，莫甚於此。」⁹另一封信中也說：「方今海內之人，崇奉宋學。毛、鄭之《詩》，棄而不省，古學之榛蕪，莫斯為甚。」¹⁰可見好古感受到朱子學在日本流行的結果，將導致兩漢古學為之荒蕪，毛、鄭《詩經》學將有後繼無人的可能。所以他要著《毛詩補傳》「闡明古義」¹¹，「以繼千歲之絕響」¹²。由此可見，他著此書的基本立場。

本文的研究主要是以好古的《毛詩補傳》為重心，同時蒐輯參考好古其他著作的文本，從中發掘出與《詩經》有關的語句、段落、篇章等，加以分析、歸納，整理出其主要《詩》觀及批評朱熹與《詩經》有關的言論，以便了解好古如何批評朱熹《詩》觀。同時也將透過好古的《詩》觀，串聯起仁齋、徂徠等屬於古學派的前、中、晚期一系列批評朱熹《詩集傳》的內容，以明朱熹《詩集傳》在江戶時代的傳播與接受情況。本文的研究係將好古在其著作中提到與《詩經》相關的言論，歸納出下列數項，並依序進行研究：《詩》之纂定與刪修、《詩》之本質、《詩》之教學、《詩》之功效、《詩序》之存廢、鄭聲非鄭詩等，以探究好古主要《詩經》觀，及其對朱熹的批評。最後則綜合前述諸項所得成果，以見本研究的意義與價值。

⁶ 好古：《毛詩補傳·條例》，首卷，頁 24a。

⁷ 好古：《毛詩補傳·進毛詩補傳啓》，卷首，頁 1a。

⁸ 同前註，卷首，頁 1b。

⁹ 好古：《樂古堂文集》，收入關儀一郎編：《續續日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978年），第 3 冊，卷 2，頁 35。

¹⁰ 好古：《奉復光祿大夫伏原清公書》，同前註，卷 2，頁 54。

¹¹ 好古：《毛詩補傳·序》，卷首，頁 3b。

¹² 好古：《毛詩補傳·上世子進毛詩補傳啓》，卷首，頁 3a。



二、《詩》之纂定與刪修

(一) 《詩》之纂定

關於《詩》之纂定，好古在《毛詩補傳》的首卷〈舉要〉中列了纂定、詩教、思無邪、六德、六語、六義、辨疑、毛學、條例等九大要項，而將「纂定」設於第一。單就態度上來看，筆者以為好古極為重視此點，再就好古論此九大要項的篇幅來看，纂定二〇一〇字、詩教一〇三三字、思無邪七三四字、六德一三五九字、六語一二〇五字、六義一二〇四字、辨疑一四一七字、毛學一四五二字、條例五二〇字，不言可喻，好古論述《詩》之纂定的意見最多。好古在〈毛詩補傳序〉中說：

周《詩》三百，合〈商頌〉，凡三百五篇。其〈二南〉、〈雅〉、〈頌〉九十篇，則周公之所定，以為《詩》正經。其他二百十五篇，則定王之世，大師摯之所纂，以合周公之所定，而為一代典章。今所傳三百五篇，即是也。¹³

這段引言提示了好古與朱熹不同的四個看法，第一、好古所謂的正經「九十篇」，是指〈二南〉二十五篇、正〈小雅〉十六篇、正〈大雅〉十八篇、周〈頌〉三十一篇的合數而言，而朱熹則如下所述，不包括周〈頌〉三十一篇。第二、好古認為《詩經》三百五篇是由周《詩》之三百篇與〈商頌〉五篇合而成書，三百是周《詩》之篇數。朱熹認為：「《詩》三百十一篇，言三百者，舉大數也。」¹⁴筆者以為若依好古的算法，則周《詩》中沒有六笙詩，所以三百為數，朱熹則將六笙詩算進去，所以為數三百十一，三百只是個約計之數¹⁵。第三、好古明確指出今傳之《詩經》纂成於周定王（在位期間 606-586 B.C.）之世。第四、好古認為《詩》之纂定者是周公（?-1105 B.C.）與大師摯。朱熹曾在《詩傳綱領》中指出：

¹³ 好古：《毛詩補傳·序》，卷首，頁 1a。

¹⁴ [宋]朱熹集註：《四書章句集注》，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第 6 冊，頁 74。

¹⁵ 這裏衍發出一個問題，那就是：周公所定正之〈小雅〉中有無六笙詩？因為此問題非本文所要討論的範圍，所以此處不論。不過，好古認為是後人所附託、偽造。他說：「今詳序文，如六笙詩序，出于後人附託者無疑矣。」見好古：《毛詩補傳·毛學》，首卷，頁 23a。又說：「（六笙詩）序乃後人之所偽造，非古序決矣。」見好古：〈華黍〉，同上書，卷 16，頁 32a。



先儒舊說，〈二南〉二十五篇爲正〈風〉，〈鹿鳴〉至〈菁莪〉十六篇爲正〈小雅〉，〈文王〉至〈卷阿〉十八篇爲正〈大雅〉。皆文、武、成王時詩，周公所定樂歌之詞。〈邶〉至〈豳〉十三國爲變〈風〉，〈六月〉至〈何草不黃〉五十八篇爲變〈小雅〉，〈民勞〉至〈召旻〉十三篇爲變〈大雅〉，皆康、昭以後所作。¹⁶

朱熹以爲正詩爲周公所定，變詩雖不知定於何人，僅知爲「康、昭以後」之作。在周三十七代天子中¹⁷，康王、昭王分別爲周第三、第四代天子，所謂「康、昭以後所作」，太過籠統，並無提供甚麼線索。然而好古除了同意正詩是周公所定之外，進而更指出其餘十三國〈風〉一百三十五篇、變〈小雅〉五十八篇、變〈大雅〉十三篇、〈魯頌〉四篇、〈商頌〉五篇，合爲二百十五篇，這是周定王時大師摯纂入。

好古根據甚麼理由說是「周大師摯所纂定」的呢？他是從《論語·泰伯》孔子(551-479 B.C.)所說的「師摯之始〈關雎〉之亂，洋洋乎盈耳哉」得到佐證¹⁸。因爲他以爲根據周公所定的禮樂而言，以〈關雎〉爲樂之卒章，故謂之亂。但是周道衰，鄭、衛之音盛行，所以師摯把〈關雎〉置於《三百篇》之始。好古由此認定編《詩》者是周大師摯。可知，《詩》是由周公及大師摯兩人前後所纂定。周公的部分，朱熹與好古都沒意見，問題在大師摯。

關於《詩》之編纂者大師摯這個名字，好古說：「先儒注《論語》皆以爲師摯魯之樂師，與孔子同時。」¹⁹好古雖然沒有指出先儒是何人，但下個「皆」

¹⁶ 此爲朱熹引先儒舊說爲言，然於正變之說，他採取姑且從之的態度。見朱熹：《詩傳綱領》，《朱子全書》，第1冊，頁344。此處的「先儒舊說」是指陸德明在〈毛詩國風音義〉中謂：「〈國風〉，國者，總謂十五國。風者，諸侯之詩，從〈關雎〉至〈騶虞〉二十五篇，謂之正〈風〉。」

¹⁷ 周公有無稱王，尚未有定案，故此處不計入。

¹⁸ 好古：《毛詩補傳·纂定》，首卷，頁1b。此處「師摯之始〈關雎〉之亂」八字一句之斷法，乃依好古之訓，意謂「師摯以〈關雎〉爲始」不同於「師摯之始，〈關雎〉之亂」之斷法。筆者推測好古的斷法是來自太宰春臺《論語古訓》，該書此章有「純（春臺之名）曰：『師摯之始〈關雎〉之亂』八字一句」的按語，又依據好古的長子長群〈仁井田紹明先生行狀〉：「（先君子）《論語》取太宰氏古訓，然爲道源庾，於是著《論語古傳》。」這可從《論語古傳》多處引用春臺之解，得以推知好古在《論語》的解釋上有受春臺影響的可能性。見仁井田長群：〈仁井田紹明先生行狀〉，收入《樂古堂文集》，頁4。及太宰春臺：《論語古訓》（臺北：藝文印書館，1966年《無求備齋論語集成》第14函），卷4，頁13a。

¹⁹ 《隋書·經籍志一》有謂：「幽、厲板蕩，怨刺並興。其後王澤竭，而《詩》亡。魯大師



字，可知不止一人。朱熹正是如此認為的一人²⁰，他在注《論語》曾謂：「師摯，魯樂師，名摯也。……孔子自衛反魯而正樂，適師摯在官之初，故樂之美盛如此。」朱熹也認為魯之樂師摯，與孔子同時。但好古提出兩點理由推翻朱熹此說。第一：從《論語》「大師摯適齊」章的上下章都是論古人之事來看，可以推知本章中所言師摯以下八人也是古人。第二：董仲舒(179-104 B.C.)〈對策〉、班固(32-92)《漢書·禮樂志》、《漢書·古今人表》都認為師摯以下八人，皆為殷紂王(在位 1075-1046 B.C.)時人；顏師古(581-645)注《漢書·古今人表》，謂鄭玄(127-200)以為周平王(?-720 B.C.)時人為非²¹。好古所謂「《論語》『大師摯適齊』章的上下章」，上章是指《論語·微子篇》「逸民」章中論及伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠(720-621 B.C.)、少連等七位古人；下章是指「周公謂魯公曰」章中周公與魯公是古人，及「周有八士」章中也提及伯達、伯适、仲突、仲忽、叔夜、叔夏、季隨、季騮等八位古人名字。好古認為這連續的四章都說古人的事，所以被編置其間的「大師摯適齊」章中的摯、干、繚、缺、方叔、武、陽、襄等八人，當然也是古人。既然大師摯適齊是古事，大師摯自然不與孔子同時，這是很明白的事。好古因此做出結論，謂：「師摯以下，先於夫子之時，為天子樂師，亦可以見矣。」²²由此可見，好古以此證明《論語》中之大師摯為古人，其生存年代與孔子不同時。今人劉華民認為：「古今學者多有人認為，《論語》只是語錄的匯集，其編排有很大的隨意性。而筆者認為，《論語》的篇章結構是富於邏輯的。」²³可知有關《論語》篇章的連貫性如何並無定論，除非有較充分的資料可以證明好古所說為正確，否則好古的推論，將失去依據。然則大師摯究竟是何時人？好古認為：

師，周大師。摯，其名也。《詩》三百五篇，乃師摯之所纂定，當定王之

摯次而錄之，孔子刪《詩》，上采商，下取魯，凡三百篇。」也以為是魯太師摯，與孔子同時。見〔唐〕魏徵等：《隋書》（北京：中華書局，1994年），第32卷，頁918。

²⁰ 其他如漢鄭玄、北宋邢昺、南宋張栻、真德秀、元詹道傳、明劉宗周、清陳廷敬、日本伊藤仁齋、荻生徂徠等都認為師摯為魯大師，與孔子同時。

²¹ 好古：《毛詩補傳·纂定》，首卷，頁3a-b。

²² 同前註，首卷，頁3b。

²³ 劉華民：〈試論《論語》篇章結構的邏輯性〉，《常熟理工學報》（哲學社會學科）（2011年5月），頁79-83。此文論〈微子〉之處，作者贊同錢穆「見孔子之道不行」（《論語新解》）說，但無細分此四章是否有連續關係。而錢穆《論語新解》解「大師摯適齊」章中的襄，謂：「襄即孔子所從學琴者。」可見他是將此八人視為與孔子同時代之人。見錢穆：《論語新解》（臺北：東大圖書公司，1988年），頁665。



時焉。亂，樂之終也。《儀禮》〈鄉飲〉、〈鄉射〉，至于合樂，始歌〈關雎〉，所謂亂也。師摯定《詩》，以此首於《三百篇》，《史記》所謂「〈關雎〉之亂，以爲〈風〉始」，是也。夫子美其纂定，故聞其聲而嘆之也。²⁴

在這引文中，好古除了指出纂定者爲師摯，更提出其纂定的時代應該在周定王（在魯則爲宣公）之時²⁵。但是，好古又有何證據可以如此肯定？他在《毛詩補傳·纂定》中提出以下三個證據：

〈駟序〉曰：「季孫行父請命於周，而史克作之〈頌〉。」夫魯人頌其君，固無請周之理。意此時師摯方纂《詩》，故行父請焉，以充其選耳。其徵一也。²⁶

陳靈公之所弑，則魯宣公十年，而行父、史克並其時人也。今《三百篇》所載，止于陳靈之事，而行父之請，亦當其時，則纂定在周則定王之世，而在魯則當宣公之時。其徵二也。²⁷

《史記·宋世家》曰：「襄公之時，修行仁義，欲爲盟主，其大夫正考父美之，故追道契、湯、高宗，殷所以興，作〈商頌〉。」〈魯語〉閔馬父曰：「昔正考父校商名〈頌〉十二篇於周大師，以〈那〉爲首。」〈那序〉曰：「微子至于戴公，其間禮樂廢壞，有正考父者，得〈商頌〉十二篇於周之大師，以〈那〉爲首。」以上所載皆一事，而文有小異。……正考父乃襄公之時人，而下迄于文公之時。宋襄公卒後三十有餘年，當周定王時，而大師摯方纂《詩》。故正考父頌其先君，以充其選焉。其意亦猶魯之行父請周而頌僖公也。《國語》、〈那序〉所謂「周大師」者，即言師摯也。蓋定王八年，則魯宣公十年，宋文公十二年，而當陳靈公十五年。今《三百篇》所載，止于陳靈之事，則師摯之纂定在于此時，而二國大夫同時或請或校，皆由師摯纂定之故也，其徵三也。²⁸

好古從《詩經》〈駟序〉而知「季孫行父(?-568 B.C.)請命於周，而史克作之〈頌〉」四篇；從《史記·宋世家》、〈魯語〉、〈那序〉而知「正考父作

²⁴ 好古：《論語古傳》（和歌山：南紀德川史刊行會，1935年），卷4，頁114。

²⁵ 好古：《毛詩補傳·纂定》，首卷，頁3b。

²⁶ 同前註。

²⁷ 同前註。

²⁸ 同前註，首卷，頁3b-4b。



（校、得）〈商頌〉」十二篇於周大師；從《詩》止於陳靈（?-599 B.C.）等事而知周《詩》、〈魯頌〉、〈商頌〉成於同一時代。好古以此三個證據說明《詩》纂定於大師之手，周定王之時²⁹。筆者以為好古以《詩》止於陳靈等事而知周《詩》、〈魯頌〉、〈商頌〉成於同一時代，有待商榷。因為《詩》既然是選集，必在詩成之後成書，且陳靈之後未必無詩，有可能未被編者選入罷了。如此如何能將止於陳靈的詩視為《詩》成書之年呢？

如上所述，正詩纂於周公，變詩纂於大師摯，時為周定王八年。然則《詩》的編纂體例與目的如何？中國古來學者認為《春秋》有「一經通體」的現象。如晉杜預（222-285）在序《春秋左傳》時，已有所言³⁰。好古認為除《春秋》之外，其實《詩經》在編纂當初即已安排好整個體例，也有其統一的目的。如果上述好古所論成立，那麼，孔子所改而復師摯之舊定，即現今傳世文本的《詩》次。以此為依據，則《詩經》之次序為：〈周〉、〈召〉、〈邶〉、〈鄘〉、〈衛〉、〈王〉、〈鄭〉、〈齊〉、〈魏〉、〈唐〉、〈秦〉、〈陳〉、〈檜〉、〈曹〉、〈豳〉等十五〈國風〉，小、大二〈雅〉，周、魯、商三〈頌〉。何以大師摯會如此安排《詩》次呢？其用意何在？好古為此提出《詩經》「一經通體」的觀點，他說：

愚謂太師摯所纂周《詩》三百，此其定數。一經之通體，以文王、周公為教也。故〈國風〉始於文王，而終〈豳〉。〈豳〉者，周公之詩也。大、小二〈雅〉，始於文王，而終於思召伯。二召者，奉周公之法者也。〈頌〉始於文王，而終於魯。魯者，周公之後也，故以此終之。〈商頌〉乃異代之詩，故別附諸末，以為後王之法焉。³¹

這裏所要強調的「一經通體」即是「以文王（1153-1050 B.C.）始，以周公終」的編纂方式，及其「以文王、周公為教」的隱微旨意。在編纂方式方面，好古認為大師摯纂《詩》，先將《詩》大分為二，一為周《詩》，一為商《詩》。周《詩》之〈國風〉以〈周南〉為始，〈周南〉為文王之詩，所以好古說「〈國風〉始於文王」，即以此為言。〈豳風〉為〈國風〉之終，〈豳〉詩七篇為周

²⁹ 關於《詩》之纂定，亦可參考馮浩菲：《歷代《詩經》論說述評》（北京：中華書局，2003年），頁131-139。

³⁰ 「其發凡以言例，皆經國之常制，周公之垂法，史書之舊章，仲尼從而脩之，以成一經之通體。」見〔晉〕杜預：《春秋左傳序》，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳注疏》（臺北：藝文印書館，1989年《十三經注疏附校勘記》本），頁11。

³¹ 好古：〈閩宮〉「論」，《毛詩補傳》，卷29，頁25b。



公之詩。「二〈雅〉始於文王」，是指〈小雅〉始於〈鹿鳴〉，為文王燕群臣佳賓之詩；〈大雅〉始於〈文王〉，為敘述文王受命作周之詩；「二〈雅〉」終於〈召旻〉，為思召公而刺幽王之詩。這裏好古所謂「二召」不易知其何指，如果參考他在〈召旻〉詩後的「論」中引清人陳啓源（字長發，1606-1683）《毛詩稽古編》「周、召分陝而治，爰有〈二南〉之詩，二公皆周之元臣也，召康公之後，又有穆公，翊戴宣王，周文公之後，無聞焉，故幽王之世，〈黍苗篇〉思穆公，〈召旻篇〉思康公，康輔勗業，穆佐中興，祖孫濟美，俱為王室倚賴相望於二、三百年之中，宜乎思召者甚於周矣。」³²則可知「二召」是指召康公及召穆公祖孫兩人，他們都是奉周公之法，所以好古將之納入周公之屬。〈頌〉始於〈清廟〉，為祀文王之詩，終於魯，魯為周公之後。如此，周《詩》的〈風〉、〈雅〉、〈頌〉都始於文王，終於周公。他也曾在〈豳·狼跋〉的詩後「論」中提到：「然則一經之通體，以文王始，以周公終。〈國風〉於斯，全經亦於斯。纂定之意，其在于斯歟？」這就是好古所提出的《詩經》之通體。商《詩》則是商代之詩，所以好古稱為異代之詩。只留〈頌〉五篇，不在周《詩》三百篇之列，所以置於周《詩》之後，其用意是給後王作為效法之用。只是好古沒有說明後王應該效法的內容是甚麼。鄭玄《毛詩譜》謂：「孔子錄《詩》之時，則得五篇而已，乃列之以備三〈頌〉，著為後王之義，監三代之成功，法莫大於是矣。」³³此是要後王效法三代先王之成法。〈商頌〉五篇都是祭祀之詩：〈那〉，祀成湯；〈烈祖〉，祀中宗；〈玄鳥〉，祀高宗；〈長發〉，大禘，祭祖；〈殷武〉，祀高宗。所祭者，都是商之先王，如宋蘇轍（1039-1112）所謂：「予考〈商頌〉五篇，皆盛德之事。」³⁴則法先王之盛德意味濃厚。但無論如何，保留前代之詩作，以為後王之效法，可說是編纂者的用意。

在編纂微旨方面，好古認為纂定目的在於「以文王、周公為教」。好古說：「武王崩，子成王立，周公相之，制作禮樂。於是取文王之詩，分為二篇。〈周南〉以為王者之風，〈召南〉以為諸侯之風。雖取之於文王之風化，多成於周公之手裁。揚祖德，訓後嗣，以為萬世之法也。」³⁵亦即〈周南〉與〈召南〉都

³² [清] 陳啓源：《毛詩稽古編》，（臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》第85冊），頁651-652。

³³ [漢] 鄭玄撰，孔穎達疏：《毛詩注疏》（《十三經注疏附校勘記》本），頁788。

³⁴ [宋] 蘇轍撰：《詩集傳》，（影印文淵閣《四庫全書》第70冊），頁533。

³⁵ 好古：《毛詩補傳》，卷1，頁1a-b。



是文王之詩，周公在制禮作樂時，以此弘揚祖「德」，訓「化」後嗣。好古解《毛詩·關雎序》時，在「翼」中引南宋范處義（號逸齋，紹興二十四年 [1154] 進士）的話，說：「〈二南〉正始，爲王化之本，其道則一。夫《詩》既立此爲王者、諸侯之法，安得不別而言之？〈周南〉以化言，〈召南〉以德言。蓋道德者，教化之本；教化者，道德之効。」文中所謂「王者」、「周南」，所謂「諸侯」、「召南」正是指文王、周公而言。是可知好古旨在勾勒出「以文王、周公爲教」的纂定目的重在「德化」。周公所推行之教化，以文王之德化爲主。而文王之德好古認爲是敬。他舉《詩》、《書》稱文王之德爲例，以實其說。謂：《書·康誥》舉文王之德，則曰「庸庸，祗祗，威威」、「文王之敬忌」。《詩·大雅》稱文王之德，則曰「惟此文王，小心翼翼」（〈大明〉三章）、「穆穆文王，於緝熙敬止」（〈文王〉四章）。這些都指稱敬是文王之德。好古在〈大明〉第三章「維此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿懷多福，厥德不回，以受方國」的「翼」中，引明人朱善（字備萬，號一齋，1340-1413）《詩解頤》卷三的解釋，說：

朱備善（筆者按：「善」疑爲「萬」之誤）曰：聖人之德，敬爲大。泛言之而爲德，切言之而爲敬。敬者德之與也，無敬則德不行。聖人之敬，上與天心合，下與人心合。故以之事天，非有心於求福也，而自足以來多福；以之治人，非有心於求媚也，而自足以受方國。其德之不回（違背），即其心之敬者爲之也。³⁶

好古認同朱善對文王之敬德能「上合於天心，下合於人心」的說法，認爲敬合於天人，文王之德與天同。好古進一步對文王之敬德解釋說：「敬，其德也，不懈于位是也。勤民事，施德惠，此敬之實，非謂唯持敬之義也。」³⁷好古指出文王之敬不單單是像宋儒強調的「持敬」而已，是另有其實質上的指涉，這個內涵就是「勤民事，施德惠」。好古在〈文王〉的「論」中提到：

此篇言文王受天命而作周也，其作周者何？受天命也。其受天命者何？與天同德也。與天同德者何？陳大利，施德惠也。蓋天生命而立之君，使同牧之，勿使失性，故人君陳大利，施德惠，即與天同德也。天人合一，天命之所歸，即人民之所歸，人心之所向，即天意之所向，其理一也。一也

³⁶ 好古：〈大明〉「翼」，同前註，卷 23，頁 11b。

³⁷ 好古：〈文王〉「翼」，同前註，卷 23，頁 5a。



者何？曰仁焉耳。³⁸

亦即好古認為文王「陳大利，施德惠」以行敬之實，所以能與天同德，所以能受天命，得人心而作周。因此可以說文王的敬德合於天人，合於天人的道理就是因為文王能行「陳大利，施德惠」的仁政。

好古以推論的方式，對纂定者、纂定時間、纂定體例、纂定目的，一一提出說明與舉證支持已論，足見好古對此問題之重視。但是，就纂定者、纂定時間而言，好古的推論以目前學界所能得到的相關實際文獻，實難以支撐其說。

（二）《詩》之刪修

關於《詩》之刪修，首見於司馬遷 (145? 135-90 B.C.) 《史記·孔子世家》：「古者詩三千餘篇，及至孔子去其重，取可施於禮義，……三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合〈韶〉、〈武〉、〈雅〉、〈頌〉之音。」對此，朱熹以為孔子未曾刪過《詩》，只是刊定而已³⁹。然而對照朱熹〈詩集傳序〉所說「去其重複，正其紛亂，而其善之不足以為法，惡之不足以為戒者，則亦刊而去之」云云⁴⁰，分明有刪去之意，可見朱熹對此問題的態度前後不一。仁齋謂：「方孔子時，周衰學廢，先王之道不明，而異端之說並起，孔子患之，乃修正《詩》、《書》、史記，以止紛亂之說，而欲其傳之信也。」⁴¹仁齋進而就孔子所處時代背景，說明促使孔子不得不修正各種書籍以防紛然異端的歷史因素。他認為孔子非刪《詩》而是修正。東涯繼承父說，認為如根據《左傳》、《國語》中所出詩篇，大多在今本中，且由《論語》中只見孔子說「樂正，〈雅〉、〈頌〉各得其

³⁸ 好古：〈文王〉「論」，同前註，卷 23，頁 8a。

³⁹ 「人言夫子刪《詩》，看來只是採得許多詩，夫子不曾刪去，往往只是刊定而已。聖人當來刊定，好底詩，便吟詠，興發人之善心；不好底詩，便要起人羞惡之心。（南升錄）」見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 23，見《朱子全書》，第 14 冊，頁 798。對於歷來中國學者論及刪《詩》的問題，可參考楊晉龍：〈《詩經》學之刪詩問題述評〉，收入張曉生主編：《儒學研究論叢》第四輯（臺北：臺北市立教育大學人文藝術學院儒學中心，2011 年），頁 65-83。

⁴⁰ 朱熹《詩集傳·序》：「孔子生於其時，不得位，無以行勸懲黜陟之政，於是特舉其籍而討論之，去其重複，正其紛亂，而其善之不足以為法，惡之不足以為戒者，則亦刊而去之，以從簡約，示久遠，使夫學者即是而有以考其得失，善者師之，而惡者改焉。」見《朱子全書》，第 1 冊，頁 350-351。

⁴¹ 伊藤仁齋：《語孟字義》卷下，收入井上哲次郎編：《日本倫理彙編》第五卷（京都：臨川書店，1970 年），頁 59。



所」，不見稱刪《詩》⁴²。徂徠謂：「司馬遷謂《詩》三千，孔子刪之為三百。然據《論語》，則孔子時亦唯三百耳。曰刪者，蓋孔子潤色其字句耳。」⁴³徂徠依據《論語》得知孔子之前及其當時的詩篇並無增減，因而做出「潤色字句」的斷言。好古對《史記》的說法也不以為然，他認為：「孔子之稱三百，以詞氣考之，本有定數，而舉而稱之也。若使刪定果出於孔，則其措辭不宜如此也。」⁴⁴好古從孔子所說「《詩》三百，一言以蔽之」（《論語·為政》）、「誦《詩》三百，授之以政不達」（《論語·子路》）、「誦《詩》三百，不足以一獻」（《禮記·禮器》）等語氣中，得知孔子不曾刪過《詩》。筆者以為好古雖然沒有說明「果出於孔，則其措辭不宜如此」將如何措辭，但以《論語·子罕》子曰「吾自衛反魯，然後樂正，〈雅〉、〈頌〉，各得其所」考之，或許孔子亦將以第一人稱開頭而謂「吾……」吧！好古所謂「本有定數」，是指「三百者，周《詩》之定數」⁴⁵，亦即周《詩》在孔子之前已是三百篇。又如前所述，《詩》之纂定的時間果真在周定王之時，則以周定王的卒年(586 B.C.)早於孔子之生年(551B.C.)約有三十四年之久，則孔子自然無緣將《詩》刪定成三百篇。好古說「愚夙為是說，後廣求詩說，先儒葉水心(葉適，1150-1223)、蘇天爵(1294-1352)之徒，既有刪定非孔子之疑，黃淳耀(1605-1645)亦曰：『孔子有正樂之功，而無刪詩之事。』於是益信余言之不妄也。愚故曰三百篇非孔子之所手定也。」⁴⁶可見好古不認同孔子刪《詩》之說。

然而，好古也沒有因此而切斷孔子與《詩》之關係，他在〈狼跋〉詩後的「論」中說：「季札(576-484 B.C.)所觀，太師樂歌之次，則師摯纂定之後，諸國錯亂其次者，今《詩》之次第，則夫子之所改，而復師摯纂定之舊也。」⁴⁷好古認為《左傳》魯襄公二十九年(544 B.C.)季札觀周樂時，樂工為之歌〈周南〉、〈召南〉、〈邶〉、〈鄘〉、〈衛〉、〈王〉、〈鄭〉、〈齊〉、

⁴² 「刪《詩》之說，古今所言傳者也。然《論語》中雖有『樂正，〈雅〉、〈頌〉各得其所』，不見刪《詩》。……載於《左傳》等書中之詩，大體皆存於今之《詩經》中者也。」見伊藤東涯：《讀詩要領》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》第五卷（東京：鳳出版，1978年），頁2。

⁴³ 荻生徂徠：《論語微》，收入小川環樹編：《荻生徂徠全集》（東京：みすず書房，1977年），第3冊，頁57。

⁴⁴ 好古：《毛詩補傳·纂定》，首卷，頁1a。

⁴⁵ 好古：《論語古傳》，卷1，頁12。

⁴⁶ 好古：《毛詩補傳·纂定》，首卷，頁1b。

⁴⁷ 好古：《毛詩補傳》，卷15，頁30a。



〈豳〉、〈秦〉、〈魏〉、〈唐〉、〈陳〉、〈檜〉、〈曹〉、〈小雅〉、〈大雅〉、〈頌〉，此次序與師摯所纂定的次序略為不同，這是因為「師摯纂定之後，諸國錯亂其次」的緣故。至於今日所見《詩》之次第，則是孔子改而恢復師摯所纂定之舊。這除了延續古學派的言論之外，更與《論語·子罕》「吾自衛反魯，然後樂正，〈雅〉、〈頌〉各得其所」的言論一脈相連，有回歸孔子思想的痕跡，也達到好古要恢復古義的目的。值得注意的是古人稱樂，實則包含了詩、歌、舞三者。以季札觀周樂為例，樂工為之歌《詩》、舞〈象箛〉、〈南籥〉、〈大武〉、〈韶濩〉、〈大夏〉、〈韶箛〉，而後季札說：「觀止矣！若有他樂，吾不敢請已。」由此可證，樂確實含有詩、歌、舞之意。所以孔子雖然只稱「樂正」「〈雅〉、〈頌〉」而不及〈國風〉，實則也有此意，如同季札觀樂而樂工為之歌《詩》一樣。因此可以理解孔子所謂的「樂正」為改正〈國風〉詩樂之次。如此，好古所謂「今《詩》之次第，則夫子之所改，復師摯纂定之舊也」可得而解。

綜合上述，好古排除先賢孔子刪《詩》說，認為《詩》之編纂先後成於周公及周大師摯之手，且在編纂詩篇時，已設定了一經通體的方針，使〈風〉、〈雅〉、〈頌〉都始於文王而終於周公，意在透過對國子施行《詩》的教與學，推廣文王的敬德，以行仁政。

三、《詩》之本質

好古以為《詩》的編輯呈現出以文王、周公為始終的形式，其目的在推動文王、周公之道德教化。何以《詩》有「道德教化」的功能？《詩》的本質到底如何？本小節擬以此為論點，探討好古如何處理《詩》的本質這個問題，並與朱熹相較，以見其異同。

好古在《毛詩補傳·序》說：「蓋《詩》也者，道人情。」⁴⁸換言之，《詩》是詩人表達內心情感的載體。何謂人情？他引《禮記·禮運》之言，謂：

⁴⁸ 好古：《毛詩補傳·序》，卷首，頁1b。江戶古學派的人情說可參考金培懿：〈「義理人情」的詩教觀——江戶古學派的《詩序》觀研究〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第5卷第2期（2008年12月），頁173-210。伊藤仁齋的人情觀可參考清水徹：〈伊藤仁齋における「人情」〉，《東洋文庫》第343號（東京：平凡社，2002年10月），頁20-34。



「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者弗學而能，謂之人情。」⁴⁹人類這種與生俱來、不學而能的情感，就是「人情」。又說：「詩者，道性情。」⁵⁰這個表現與「道人情」之說類似，易詩人之情為性情，所以他說：「詩人之千言萬語，唯性情而已矣。」⁵¹亦即好古認為詩人以言語文字，譜成詩歌，裁成詩篇，抒發與生俱來、不學而能的情感，無非是詩人的性情表達而已。那麼，何謂性情？好古從性與情之所來的解度分析，說：「性者，所受天也。情者，性之欲也。」⁵²性是來自天所授，人得之以為人性，此人性之所欲就是（人）情，所以好古認為《詩》的本質是在「道人情」、「道性情」。

朱熹在《詩傳綱領》解「子曰興於《詩》」時，謂：「《詩》本人情，其言易曉，而諷詠之間，優柔浸漬，又有以感人而入于其心。故誦而習焉，則其或邪或正，或勸或懲，皆有以使人志意油然而興起於善，而自不能已也。」⁵³又在解《論語·泰伯》「子曰：『興於《詩》，立於禮，成於樂。』」時，謂：「《詩》本性情，有邪有正，其為言說既易知，而吟詠之間，抑揚反復，其感人又易入。故學者之初，所以興起其好善惡惡之心，而不能自己者，必於是而得之。」⁵⁴在解《論語·述而》「子所雅言，《詩》、《書》、執禮，皆雅言也」時，謂：「《詩》以理情性，《書》以道政事，禮以謹節文。」⁵⁵又在與其學生討論中也常提到「《詩》是吟詠情性，感發人之善心」⁵⁶、「蓋《詩》者古人所以詠歌情性，當時人一歌詠其言，便能了其義，故善心可以興起」⁵⁷。凡此種種都可見朱熹認為《詩》是「本人情」、「理情性」⁵⁸。但兩者所說的「性」、「情」雖然是同辭，內容卻有些不同，而且經由各自的性情論導出的《詩》觀，結果也不一樣。

49 好古：《毛詩補傳·詩教》，首卷，頁 5b。

50 好古：同前註，首卷，頁 5a。

51 好古：《毛詩補傳·思無邪》，首卷，頁 7b。

52 同前註。

53 朱熹：《朱子全書》，第 6 冊，頁 346-347。

54 同前註，頁 133。

55 同前註，頁 125。

56 黎靖德編：《朱子語類》，頁 2228。

57 同前註，頁 1300。

58 今人黃忠慎也指出：「朱子認為心統性情，性為心之體，情為心之用，兩者是相輔相成的。性的特質是靜態的，……，情的特質是動態的，故能感物而動，人心所產生而升起的許多情感，不論是道德的，或是情緒的，都屬於情，這是詩歌的根源。」見黃忠慎：《朱子《詩經》學新探》（臺北：五南圖書公司，2002 年），頁 72。



好古所說的「性」是「人受天地之大德（生）以為性」，「情」是「性之欲」。⁵⁹好古此說來自東涯，好古認為先儒之說性情欠明白，宋儒講說雖精，卻失古義。仁齋曾在所著《語孟字義》中提到性、情、心之分別，以為：「性，生也。人其所生，而無加損也。」⁶⁰主張性是與生俱來，又說「情者，性之欲也，以有所動而言。故以性情並稱」。認為性之欲有所動的情況就是情，但是此動是不待思慮的，所以說：「先儒以謂『情者性之動』，未備。」為什麼「未備」？因為先儒沒有點出「凡無所思慮而動，之謂情。纔涉乎思慮，則謂之心」⁶¹的區別。仁齋這種性情說，及以思慮之有無區分心、情的觀點，也可以在徂徠的《辨名》中看到，徂徠說：「性者，生之質也，宋儒所謂氣質者是也。」又說「情者，喜怒哀樂之心，不待思慮而發者，各以性殊也」、「大氏心情之分，以其所思慮者為心，以不涉思慮者為情。以七者之發不關乎性為心，關乎性者為情。凡人之性皆有所欲，而涉思慮則或能忍其性，不涉思慮則任其性所欲。故心能有所矯飾，而情莫有所矯飾，是心情之說也」⁶²。可見徂徠大致繼承了仁齋的論點。東涯之說與仁齋、徂徠其實無異，好古則跳過仁齋與徂徠，直接東涯之說，以為東涯之說最明白，所以援用之⁶³。

就性而言，好古引東涯之說，認為「所受天也」的性，可說是天生之性。顯而易知，就朱熹哲學而言，是朱熹所謂「氣質之性」，這也與徂徠所謂「宋儒所謂氣質者是也」一樣。然而朱熹更揭示一個理字，朱熹謂「性」是「天理」，此

⁵⁹ 好古：《毛詩補傳·詩教》，首卷，頁 5b。

⁶⁰ 伊藤仁齋：《語孟字義》，卷上，頁 33。

⁶¹ 同前註，頁 33-39。

⁶² 荻生徂徠：《辨名》，收入今中寬司編：《荻生徂徠全集》第一卷（東京：河出書房新社，1973年），頁 448。

⁶³ 「好古按：古書中曰性，曰情，曰心，曰志，各有所指，不可混同。而先儒解，欠明了。宋朝講性理最精，而理氣體用、已發未發等之說起，而後世學者一遵依其言，遂失古義，考諸經傳，往往乖盾，有不可必從者矣。何者？以意創說，自為一家，要非古義也。唯皇國東涯伊藤子說最為明白，今取之，其說曰：心者人之所思慮運用者也，性者人之所生來稟受者也。然人之性剛者心亦剛，性柔者心亦柔，可見心與性兩者相因，而亦非判然歧為二物，第斥其稟受一定者謂之性，名其方事發動者謂之心。故人之昏、明、強、弱、清、濁、敏、鈍之差，稟得一定者，可謂之性，而不可謂之心。喜、怒、哀、樂、憂、悲、思、慮，因感而動者，可謂之心，而不可謂之性。此心、性之辨也。所謂情也者，性之欲，而人心之不涉思慮安排者也。故人之恆言，或曰情實，或曰情偽，皆斥其實而言。人心之不涉思慮安排者，皆人之實心，而性之所欲，正謂之情也。〈禮運〉曰：『何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者弗學而能。』此可見情字之義矣。志者人心之所嚮主也。」見好古：《毛詩補傳》，卷 1，頁 4b。



性也是「天命（本然）之性」。此時性、理同質，同為「天命之性」。

就情而言，好古引東涯之說，認為因感而動者是心，不是性。據此，則心、性不同質。「心」是有所思慮運用，「情」則是「性之所欲，人心之不涉思慮安排者」。亦即天生之性，此性之所欲就是情。據此則性與情同質，此「人心不涉思慮安排」的情是與生俱來，所以可以弗學而能。其所欲者，具體而言，即「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲」，這七情任何人都可以在不必「思慮安排」的情況下，即可自行發現，這就是「人情」。相對於此，朱熹以為此「天命之性」感於外物而有所動（有所作用）者，即是「情」⁶⁴，所以情是「性之動」，是「性之感於物而動者也」，此性是指「氣質之性」而言⁶⁵。此時情、性同質，同為「氣質之性」。

好古引述東涯之說「性之欲」之際，並未交代天生本能的「性之欲」如何發動而成為「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲」等七情，亦即由欲轉成情的誘因是什麼。這在朱熹則很清楚地交代了「天命之性」，因「受外物之影響而發動」，產生「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲」等七情。亦即「天命之性」墮入「氣質之性」的要因在「動於外物」。好古與東涯則無此過程，直接由「天生之性」指向「天生之情」，隨性之所欲而有此七情。這也正是古學派學者自仁齋以降反對朱熹所謂「天命（本然）之性」的核心所在。好古與東涯也未處理天生之「性之欲」與化為具體的七情「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲」中的「欲」的關係。其實性之欲的欲是七情的代表，如果依好古與東涯之說，則應將七情中的「欲」換成其他名稱，以「欲」統攝其他。如徂徠即把此七情中的「欲」換成「樂」，故說：「凡人之性皆有所欲，而所欲或以其性殊。故七情之目，以欲為主，順其欲

⁶⁴ 今人鄒其昌指出：朱熹提出「感物道情」說，認為情是心的真正載體，是性的現實體現。見鄒其昌：《朱熹《詩經》詮釋學美學研究》（北京：商務印書館，2004年），頁64。筆者以為「體現」二字正是此處所言「性感於外物而有所動者」。而該書第二章〈《詩經》創作旨趣：感物道情〉詳細論述了朱熹「感物道情」與《周易》交感說、詩言志、興、淫詩說等關係，及第四章〈《詩經》審美品格：性情中和〉為本文提供了很多值得參考的觀點。

⁶⁵ 「說得出，又名得出，方是見得分明。如心、性，亦難說。嘗曰：『性者，心之理；情者，性之動；心者，性情之主。』」見黎靖德編：《朱子語類》，卷5〈性理二〉，頁224。「性者，即天理也，萬物稟而受之，無一理之不具。心者，一身之主宰；意者，心之所發；情者，心之所動。」同上書，頁232。「情者，性之感於物而動者也。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，謂之七情。」朱熹：《詩傳綱領》，頁343。



則喜、樂、愛，逆其欲則怒、惡、哀、懼。」⁶⁶如此「以欲為主」更能貼切的展現七情之目隨性之所欲而發的表現。

綜合以上所論，可知好古繼承東涯「性情同質」之說，所以主張性自天授，性之所欲就是情，這種與生俱來、不學而能的情就是人情⁶⁷，詩人抒發情感，化成詩篇，因此《詩》有「道人情」的特質。

四、《詩》之教學

(一) 《詩》教

透過上述好古與朱熹各自對《詩》之本質的解釋，將會導出什麼不一樣的《詩》教觀？好古認為此人情既然受之於天，當然應該都為正善，由此而吟詠真情的詩歌哪來有邪惡的呢？如果真有邪惡，那也只是失其常而已⁶⁸。問題就在為什麼會失其常？好古以為那是起因於「人情之所欲，過度逾節」之故。因此好古由此導入聖人「因人情而設教」，使《詩》道情之本質與《詩》教連上關係，說明聖人依循人情而不縱，導而疏通，以防止一般人因「過度逾節」而失其常。好古說：「聖人為之制禮作樂，明道德，修政刑，以節其性；制其中，抑其過，防其姦，皆所以使民勿失其性也。」⁶⁹聖人如此實施教化，最終目的不外使民不失其性，節制其欲，歸於正常。

但就朱熹哲學而言，「天命之性」純善，「氣質之性」則有善有惡。除聖人之外，一般人大多受「氣質之性」所限，感於物而動時，不免有善有惡。朱熹在《詩集傳·序》說：「詩者，人心之感物而形於言之餘也。心之所感有邪正，故言之所形有是非。」⁷⁰朱熹將《詩》中所言者分為心感、言形兩個內外層次，聖人所感無不正，所言無不善，所以都足以為教；一般人所感不一定是正，所言也不一定是善，若要施於教化，則不能不有所選擇。因此在上位者觀《詩》以自反，而有「黜陟」之政、「勸懲」之教，但是朱熹認為有權行使這種「黜陟勸

⁶⁶ 今中寬司編：《荻生徂徠全集》，第一卷，頁 448。

⁶⁷ 「性者所受于天，而情者性之欲也。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，弗學而能，之謂人情。」見好古：《毛詩補傳·詩教》，首卷，頁 5b。

⁶⁸ 「夫不學而能，非受之天而何？既受之天，非正而何？既斯正矣，其有邪者，何也？曰：失其常耳。」見好古：《毛詩補傳·思無邪》，首卷，頁 7b-8a。

⁶⁹ 同前註，首卷，頁 8a。

⁷⁰ 朱熹：《詩集傳》，頁 350。



懲」的是在上位者，即天子或帝王，不是隨便任何人都可以行使，且勸懲黜陟的對象是列國諸侯而非一般老百姓，朱熹的學生及後世學者多有誤解朱熹之意，以為「黜陟勸懲」是施於一般人，不知這是以從政者為對象的《詩》教。以勸懲為《詩》教，這一點最受日本古學派學者批判⁷¹。孔子生於政治不明，《詩》教不行的東周末年時代，又無帝王之位，自然無以行使「勸懲黜陟」之政教，所以整理《詩經》，使學者「有以考其得失，善者師之，而惡者改焉」。亦即學《詩》者可以從《詩》中所言考辨其得失善惡，或法善，或改惡，都足以提供學《詩》者學習、效法。這是以學《詩》者為對象的《詩》教。就朱熹而言，改惡的目的就是要使之歸於正，所以《詩》教有正人心的效用⁷²。

好古認為聖門之教所以以《詩》為先，孔子之所以舉「思無邪」以總括其義，正是因為「《詩》之所載皆出民之真情」⁷³。好古甚至提出「何謂『思無邪』？性情之謂也」的看法⁷⁴，以加強其「（故）知性情之說，而後『思無邪』之義可明也。『思無邪』之義明，而後可以言《詩》也」的論調⁷⁵。好古又說：

夫人之為仁，為義，為孝，為忠，皆出於性情。人人之所欲也，豈非人欲哉？其本受之天，豈非天理哉？愚故謂：「人情即天情，人欲即天理，豈有二哉？」人情之所欲，過度逾節，然後有放肆邪侈之行，悖逆作亂之事，而所謂惡者生焉，此失其常焉已矣。……豈可以其失常逆理，違歧性情而為二，以人欲而為惡哉？⁷⁶

好古所以提出「人情即天情」、「人欲即天理」的說法，顯然是針對朱熹哲學「天理人欲」的省思。朱熹認為天理（善）與人欲（惡）是對立的，對朱熹而言，不合天理的，就是「人欲」，就是惡，所以要人「存天理，滅人欲」。好古則認為「為仁，為義，為孝，為忠」都是「人人之所欲」，所以是人欲，這種

⁷¹ 關於日本學者批評朱熹勸善懲惡《詩經》說在日本的際遇，《天津師大學報》（社會科學版）1996年第4期，頁69-74。又，此論文亦見王曉平：《日本《詩經》學史》（北京：學苑出版社，2009年），頁167-199。

⁷² 今人彭維杰也以為詩有思無邪之義，而有勸懲之功，讀之，使人性情歸於正，即心得以正也，有正心之效。參考彭維杰：《朱子詩教思想研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2009年），頁197。

⁷³ 好古：《毛詩補傳·詩教》，首卷，頁6b。又：「《詩》三百，一言以蔽之，曰思無邪，言皆出真情也。」見同上書，卷3，頁38a-b。

⁷⁴ 好古：《毛詩補傳·思無邪》，首卷，頁7b。

⁷⁵ 同前註，首卷，頁9a。

⁷⁶ 同前註，首卷，頁8b-9a。



人欲本受之於天，所以屬天理，因此「人欲即天理」。但是好古所言人人想修得來自性情的仁、義、忠、孝等德行的這種「人欲」，與朱熹所言屬惡的「人欲」是截然不同的意涵。好古可能誤解了「存天理，滅人欲」中的人欲，而有以致之⁷⁷。其實這也是古學派學者批評的重要部分，如仁齋即認為：「四海之廣，兆民之衆，豈有能使舉一世之人，皆全其虛靈不昧之體，而無一毫人欲之私耶？此勢之所必不能也，蓋其說甚過快，而要之事實，則實不可行也。」「天理人欲之言，本出於老子，而非聖人之言。」⁷⁸可知好古會出現如此的反駁，自有其淵源。好古又認為即使人因其欲「過度逾節」而失其常，也不可以把「性情」一分爲二，認定人欲都是不好的惡。對主張「知性情之說，明『思無邪』之義」之後才可以言《詩》的好古而言，分性情爲二、不明孔子「思無邪」之義而言《詩》的朱熹，就成了他的批評對象。好古說：

朱子釋「思無邪」，曰：「凡《詩》之言，善者可以感發人之善心，惡者可以懲創人之逸志，其要歸於使人得其情性之正而已。」是謂使讀《詩》者求無邪思也。朱子既以〈鄭〉、〈衛〉爲淫詩，以勸懲爲《詩》教，故爲此說以牽合己說。果如其說，則「思無邪」之一言，足蔽讀《詩》之人也，安得謂足蔽三百篇哉？其曲說不俟辨而明矣。⁷⁹

確如好古所言，孔子之意在以「思無邪」涵蓋三百篇之義。也正如好古所批評：朱熹將之解釋成要求讀者能以無邪之思的態度來讀《詩》，藉由《詩》中的善言以感發自己的善心，惡言以懲創自己的逸志，以牽合朱熹自己的《詩經》觀。然而朱熹有此解釋，正是以其一貫的哲學思想爲依據，即來自朱熹對性是「天命（本然）之性」，情是「氣質之性」；「天理」是善與「人欲」爲惡的論述所使然。朱熹的性情善惡如此論述，《詩》既道性情，則其論述自然也與之跟進，否則朱熹思想就無法自成一系統，這對朱熹而言，也是無可轉圜之事⁸⁰。

⁷⁷ 「過去有不少人就根據這句話（『存天理，滅人欲』）而抨擊朱子與其他宋明儒者的『禁欲主義』（asceticism）。其實，大多數的宋明儒者都承認自然欲望的合理性，他們所要消除的只是違背天理的欲望（譬如過度的欲望），而非所有的欲望，這當然不是『禁欲主義』。」見李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，收入蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》（臺北：臺大出版中心，2009年），頁103。

⁷⁸ 前一引文，見伊藤仁齋：《大學定本》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第一卷（東京：鳳出版，1973年），頁10。後一引文，見伊藤仁齋：《語孟字義》，卷上，頁22。

⁷⁹ 好古：《毛詩補傳·思無邪》，首卷，頁9a。

⁸⁰ 關於「思無邪」，黃忠慎以爲：朱子指出「思無邪」並非就三百篇詩義的內容而論，而是



(二) 《詩》之教學內容

除了以上所論及的《詩》本身可使學者知人情的教化作用及孔子所提出「思無邪」的教諭之外，好古再提出「六德」、「六語」、「六義」的教學內容。教「六德」是要學《詩》者能修成此六種德行；「六語」是要學《詩》者得以用此六種方法將《詩》學廣泛運用在生活上；「六義」是要學《詩》者知道作詩的結構、技巧，懂得欣賞詩篇的美學。好古既然以倡復古自許，古代的教《詩》方法自然不可能遺漏。他說：

《周官·大司樂》職曰：「掌成均之，以治建國之學政，而合國之子弟焉，以樂德教國子，中、和、祗、庸、孝、友，以樂語教國子，興、道、諷、誦、言、語。」〈大師〉職曰：「教六詩，曰風，曰賦，曰比，曰興，曰雅，曰頌，以六德爲之本。」按六德即樂德，中、和、祗、庸、孝、友是也。……古人教《詩》之法，莫備於此，孔門諸子之所學，亦莫非此者也。學者學《詩》，當以此爲標準矣。⁸¹

好古在這則引言中，明白指出他所謂六德是指中、和、祗、庸、孝、友等六種樂德而言⁸²。古代詩歌樂舞合一，教者教此，學者亦學此，所以好古引古人教《詩》之法，以勸學《詩》者當以學得此「六德」、「六語」、「六詩（義）」

希望讀《詩》的人用無邪之思去閱讀詩作。（《朱子《詩經》學新探》，頁75。）檀作文認爲：「以勸善懲惡來解說思無邪，並將無邪認定爲讀者之思，是朱熹的獨到之處。」「朱熹的新解釋雖然不合於孔子原意，但其自身卻具有極其重要的意義，實是朱熹詩教理論的核心。」見檀作文：《朱熹《詩經》學研究》（北京：學苑出版社，2003年），頁231、233。彭維杰引《語類》卷二十三「《論語·爲政》」賀孫錄，也認爲：此處朱子直言「詩教」一詞，又明言「思無邪」是詩教之本意、核心。此可直接得證二點：一是朱子思想中，本具詩教之思想；二是朱子的詩教思想核心即是「思無邪」。參考彭維杰：《朱子詩教思想研究》，頁144。而王倩則指出：「他（朱熹）並未完全摒棄孔子以作詩之人爲思無邪主體的觀點，而是從教育的更高境界上，提出無論作詩人，還是讀詩人，均應以思無邪自其自修。」見王倩：《朱熹詩教思想研究》（北京：北京大學出版社，2009年），頁197。吳洋認爲：「朱熹通過這種解釋，既顧全了孔子的權威，同時又對其進行了大膽的修正，使自己的詩學觀念得以自圓其說並發揚光大。」見吳洋：《朱熹《詩經》學思想探源及研究》（北京：社會科學文獻出版社，2014年），頁103-104。

⁸¹ 好古：《毛詩補傳·六德》，首卷，頁9a-b。

⁸² 好古會如此特別強調此處的六德是指樂德而言，是因爲《周禮》大司徒之職中，另有「以鄉三物教萬民，而賓興之。一曰六德：知、仁、聖、義、忠、和。二曰六行：孝、友、睦、任、恤。三曰六藝：禮、樂、射、御、書、數」之說，爲了與此說作區隔之故。而鄭玄即以大司徒的六德爲注，好古以爲非是，所以特別加案語「按六德即樂德，中、和、祗、庸、孝、友是也」，用意在此。



爲準則。

1、六德

然則六德的定義如何？《詩》教何以需要有此六德？《周禮》無言，後世注者不一。如鄭玄以道德修爲層面注爲：「中，猶忠也；和，剛柔適也；祗，敬；庸，有常也；善父母曰孝；善兄弟曰友。」⁸³徂徠則就音樂演奏的和諧性解釋，謂：「樂六德：中、和、祗、庸、孝、友。中者，命律相飲，莫有少差忒也。和者，八音克諧，莫有少乖也。祗者，斂容調聲，莫有少放肆也。庸者，按譜依腔，莫有少奇僻也。孝者，謂不凌上也。友者，謂不侵下也。」⁸⁴好古以爲六德雖分爲六，實則「中和是一類，祗庸是一類，孝友是一類」，兩兩相對，好古解釋「六德」，說：

中，不偏也，和，適均也，人受天地之中以生，仁義之良心，其所固有。然其受性不無昏、明、清、濁、彊、弱、敏、鈍之異，則其於事也，不能盡由其中以致其和。聖人爲此設教，抑其過，引其不及，救其偏，矯其弊，使以成大中至和之德。

祗，敬也，庸，平常也。言日夕兢惕，終始一於敬，而不敢安肆放縱也。善父母爲孝，善兄弟爲友，此二者出於人情之實，而慈愛惻怛之所發，實爲眾德之基本。故曰：夫孝，德之本也，教之所繇生也。⁸⁵

這些解釋有不少受鄭玄影響，類似上述性情論述的模式。好古把「六德」分別解釋之後，又以兩兩相對的方式，將之分爲「孝友，本也；祗庸，常也；中和，用也」等三對，最後再把這三對匯成一個「仁」字，說：「要其歸則仁而已矣。」⁸⁶亦即好古認爲學《詩》者可因始終持有敬的態度，在生活中實踐孝悌，透過學習聖人的教化，使自身處於「大中至和」之境，得以修成「仁」德。好古的這個解釋其實已經脫離了與「樂德」本身的範疇，直以學者自身「道德」修養的層面加以說明，較貼近鄭玄之解。但是就《周禮》所謂「樂德」而言，應是指音樂本身應有的規律或性質，透過此規律或性質的規範，使音樂有一定的頻率，

⁸³ 鄭玄注：〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》（《十三經注疏附校勘記》本），卷22，頁337。

⁸⁴ 荻生徂徠：《園二筆》，收入西田太一郎編：《荻生徂徠全集》第十七卷（東京：みすず書房，1976年），頁354。

⁸⁵ 以上三則引言具見於好古：《毛詩補傳·六德》，首卷，頁9b-11a。

⁸⁶ 同前註，首卷，頁11b。



令人聞之悅耳，身心靈爲之和諧。由此和諧的內在涵養，進而發現成爲習樂者外在的道德實踐。在這層意義上來說，上述徂徠所謂的「四少二不」（少差忒、少乖、少放肆、少奇僻、不凌上、不侵下）的解釋，似乎較爲接近此處「樂德」的涵養階段。

2、六語

相對於「六德」的規範性，「六語」則較偏重於使用性的教學。好古說：「其用之也，有六語之法。」⁸⁷「六語」就是《周禮·大司樂》中說的「興、道、諷、誦、言、語」，六種論說詩樂的使用方法。好古也將這「六者兩兩相對，興道是一類，諷誦是一類，言語是一類」⁸⁸區分開來，他說：

興者，感發之名。道，引也，引及事類也。因詩義感發，引譬連類，謂之興道。《大學》曰：「『緇蠻黃鳥，止于丘隅。』子曰：『於止，知其所止，可以人而不如鳥乎！』」

倍文曰諷，以聲節之曰誦。凡賦詩以言志是也。《傳》「文公十三年」，鄭伯與公宴于棗，子家賦〈鴻雁〉，季文子曰：「寡君未免於此。」文子賦〈四月〉，子家賦〈載馳〉之四章，文子賦〈采芣〉之四章，鄭伯拜，公答拜。

發端曰言，答述曰語。凡議論之間，引《詩》以斷其義，或以證其言是也。……《論語》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？」⁸⁹

好古以三段式解釋「六語」的字義，且說明其使用的時機與實例。簡言之：好古以爲用《詩》時機有四，或在興義引喻、或在賦詩言志、或在引詩斷義，或在引詩證言。好古提出這六種用《詩》的教學，雖然不是好古的原始創見，卻是好古在理解《周禮·大司樂》的文本後，以古籍中的實例示諸讀者，使讀者能知古人用《詩》之實況，或當有助於後人的學習。徂徠則認爲這是古人教國子學《詩》的三個步驟，說：「蓋興道而有未喻者焉，則諷誦以厭飫焉，然而猶尙有未喻者

⁸⁷ 好古：《毛詩補傳·序》，卷首，頁1b。

⁸⁸ 好古：《毛詩補傳·六德》，首卷，頁12a-b。

⁸⁹ 以上三則引言具見於好古：《毛詩補傳·六語》，首卷，頁12b-13a。



焉，然後言語以詳焉。」⁹⁰亦即由興義引喻開始教育學者，若還不能理解，則改令其背誦、朗讀詩詞，再不行，只好用語言直接道破，使其能知詩意。好古認為古人透過習得這六語，在適當的時機，加以靈活運用，則可「觸物應變，剖析疑滯，辨明是非。來不可遏，往莫所逐。宛轉融活，如珠之走盤，如燭之照物，如衡之不爽錙銖」⁹¹。然而這種教學自秦火之後已經失傳，致使後世《詩》教不明，學者見其「縱橫自在，不可為典要」，就說「《詩》無達詁」、「《詩》無定義」，其實只是起因於不知道古人用《詩》的方法所致⁹²。好古不認為詩無定義，以為詩有其一定的意義。好古的這番見解，與仁齋或徂徠的看法大為不同。仁齋在〈詩說〉中曾說過：「《詩》之一經，聖人遊戲三昧書也。其言本無定義，其義亦無定準。流通變化，千彙萬態。挹之而愈不竭，叩之而愈無窮。高者見之而為之高，卑者見之而為之卑。可以興，可以觀，可以群，可以怨。所謂橫看成嶺，直看成峰，而各從人之見趣。此《詩》之妙也。」⁹³認為「《詩》無定義，義無定準」、「各從人之見趣」。徂徠則認為：「然《詩》本無定義，何必守《序》之所言以為不易之說乎？」⁹⁴「《詩》、《易》、《春秋》，圓也。周流不居，莫為典要，故君子推其義而無窮焉」⁹⁵。「《詩》之義多端，不可為典要。古之取義於《詩》者，亦唯心所欲」⁹⁶。可知徂徠與仁齋是同一路線。古學派由仁齋、徂徠的「《詩》無定義，義無定準」，「不可為典要」，到好古「豈無定義乎！唯用之之法迺然焉爾」⁹⁷。從「無」定義一轉為「有」定義，這正是對《詩經》學的一種反省，好古的觀點清楚地顯示出古學派《詩經》觀的傳承、轉變。

3、六義

有了規範性的「六德」及使用性的「六語」，最後還須具有藝術性的「六

⁹⁰ 荻生徂徠：《圓六筆》，收入西田太一郎編：《荻生徂徠全集》第十七卷，頁448。

⁹¹ 好古：《毛詩補傳·六語》，首卷，頁14a。

⁹² 同前註。

⁹³ 伊藤仁齋：《古學先生文集·詩說》，卷3，三宅正彥編：《近世儒家文集集成》第一卷（東京：ペリかん社，1985年），頁63。

⁹⁴ 荻生徂徠：《辨道》，今中寬司編：《荻生徂徠全集》第一卷，頁418。

⁹⁵ 荻生徂徠：《圓二筆》，頁360。

⁹⁶ 荻生徂徠：《論語微》，頁57。

⁹⁷ 好古：《毛詩補傳·六語》，首卷，頁14a。



義」，《詩》的教學才算完備。《周禮·大師》「教六詩，曰風，曰賦，曰比，曰興，曰雅，曰頌」，這「六詩」在《毛詩·大序》稱為「六義」。「六義」的定義，歷來紛紛無定。鄭玄、孔穎達(574-648)以為：「〈風〉、〈雅〉、〈頌〉，《詩》之異體。賦、比、興，《詩》之異辭。」⁹⁸好古卻評為：「其說明晰，無可容疑，唯比、興之體，混而難辨。」⁹⁹朱熹謂：「(六義)蓋三百篇之綱領管轄也。〈風〉、〈雅〉、〈頌〉者，聲樂部分之名也。〈風〉則十五〈國風〉，〈雅〉則大小〈雅〉，〈頌〉則三〈頌〉也。賦、比、興，則所以製作〈風〉、〈雅〉、〈頌〉之體也。賦者，直陳其事，……比者，以彼狀此，……興者，託物興詞……。」¹⁰⁰仁齋批評說：「〈國風〉、〈雅〉、〈頌〉，是《詩》之體，非義。如鄭《箋》、朱《傳》說，則是《詩》只有三義，而無六義。……《詩》六義，亦當不在作者之意，而在讀者之所用如何。蓋風、賦是一類，比、興是一類，雅、頌是一類。風、賦在尋常之所用，比、興在臨時而自寓意，雅、頌取於音聲。……三百篇皆可且以為賦……三百篇亦可為興……三百篇亦可以為雅為頌，故一詩各具六義，而六義通於三百篇中。」¹⁰¹徠認為此說乃是仁齋的「卓見」，但徠另外認為仁齋的「風、賦在尋常之所用，比、興在臨時而寓意者」，仍然有意猶未盡之處，因此說：「蓋風者，諷也，謂尋常獨自諷詠者也。賦，即賦贈，迺在臨時用之。而二者皆用《詩》之法。如比、興則所以用之之意耳。至於雅、頌之為音，先儒已言之矣，雖然，如《左傳》所引，〈風〉有〈采蘋〉、〈采芣〉，不可槩舉一廢一。則六義固有在作者之意，亦有在讀者之所用者。然後始圓矣。」¹⁰²各家對前賢之說都有所批評，也都各有己見。特別是比、興之間的混淆，不易釐清。好古根據研讀毛《傳》的心得，認為比、興的定義應作如下解：

感物以起情，謂之興。借物以喻事，謂之比。興者，感發之名。比者，譬喻之稱。夫既感物，因取之以喻，故興即比也。比之在首章者，謂之為興，取感發也。在二章以下者，謂之為比，取譬喻也。故比與興，義雖有二，其實一也。唯以首章與次章異其稱耳。¹⁰³

⁹⁸ 鄭玄注；孔穎達疏：《毛詩注疏》，頁16。

⁹⁹ 好古：《毛詩補傳·六義》，首卷，頁15a。

¹⁰⁰ 朱熹：《詩集傳》，頁344。

¹⁰¹ 伊藤仁齋：《語孟字義》，卷下，頁57。

¹⁰² 荻生徠：《園隨筆》，卷4，頁139-140。

¹⁰³ 好古：《毛詩補傳·六義》，首卷，頁15a-b。



好古認為詩人感物起情於先，以此借物喻事在後。所以在詩句安排上，其在首章為興，取其感發之義，次章以下為比，取其譬喻之義，可見比、興為一，有二名，只是位置不同而已。好古的這種見解，大致只能說明何以《毛詩》在部分詩篇的首章之下只注明「興也」二字，二章以下則無注的表面現象¹⁰⁴。但是就興的實質面而言，恐非如此簡單¹⁰⁵。且若依好古所言「比之在首章者謂之興」「在二章以下者謂之比」，則《詩》三百篇首章全無比，二章以下盡無興，也是難圓其說。

經過好古簡單化後的毛《傳》比、興關係，確實單純了許多。他以此為準，反思為什麼先儒不能知曉其中道理，他說：

毛《傳》比、興之說，明白如此，而先儒不曉其旨者，何也？竊意《傳》文有錯亂衍脫，而體例不明，先儒不深究其旨，以為毛《傳》辨比、興不分明，以意立說，所以紛爭不已也。蓋毛公作《傳》，在戰國之末，本與經別行，至漢世割裁《傳》文，嵌入經中，東移西綴，安得無誤亂也哉。¹⁰⁶

好古認為造成先儒誤解毛《傳》比、興不分的原因，在於後儒援《傳》入經的過程中產生「錯亂衍脫」的現象¹⁰⁷，致使毛《傳》體例不明，加上先儒不深究之故。「不深究」是個嚴重的指摘，不深究則不能完全知悉，不知而言，易流於臆說。所以好古批評先儒「比、興說，皆取之於臆，愈辨愈混」。在眾多先賢的說法中，好古認為只有朱熹的論點看似較為有理。朱熹對賦、比、興的定義，以

¹⁰⁴ 毛《傳》注興者一一六篇，不及賦、比，以興隱晦難懂，而賦、比顯明易曉之故。可參考林葉連：《中國歷代《詩經》學》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁121。

¹⁰⁵ 今人馮浩菲《歷代《詩經》論說述評》即提供了明興、暗興、正興、反興、明暗兼用、正反共見等錯綜複雜的起興關係。又認為興詩喻體句有可能出現在篇內與章內，不盡然都在首章。詳細可參考馮浩菲：《歷代《詩經》論說述評》，頁42-113。另外可參考檀作文：《朱熹《詩經》學研究》，頁151-219。陳明義：《朱熹《詩經》學與《詩經》漢學傳統異同之研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2008年），頁375-406。吳洋：《朱熹《詩經》學思想探源及研究》，頁148-197。

¹⁰⁶ 好古：《毛詩補傳·六義》，首卷，頁16a-b。

¹⁰⁷ 依據好古的統計產生這種「錯亂衍脫」的現象共有二十四篇，其中〈殷其雷〉、〈小星〉、〈二子乘舟〉、〈相鼠〉、〈揚之水〉（鄭風）、〈羔裘〉（唐風）、〈破斧〉、〈伐柯〉、〈皇皇者華〉、〈無將大車〉、〈有駟〉、〈泮水〉、〈蟋斯〉、〈燕燕〉、〈鶉之奔奔〉、〈將仲子〉、〈碩鼠〉、〈我行其野〉等十八篇為脫落「興也」二字的情況，另〈葛覃〉、〈東門之楊〉、〈車鄰〉、〈無衣〉、〈碩弁〉、〈車牽〉等六篇則是衍生「興也」二字的情況。見同前註，首卷，頁16b-17a。



《詩集傳》卷一爲例：「興者，先言他物以引起所咏之詞也。」「賦者，敷陳其事而直言者也。」「比者，以彼物比此物也。」¹⁰⁸但是好古又認爲把朱熹的說法求之詩句時，卻又產生「混同無別」的現象，好古認爲這是朱熹把「義雖有二，其實一也」的比、興強加區分之故¹⁰⁹。好古舉實例說明，說：

按〈桃夭〉、〈雄雉〉、〈泉水〉、〈園有桃〉、〈葛藟〉、〈山有扶蘇〉、〈綢繆〉、〈杕杜〉、〈葛生〉、〈終南〉，以上十篇，毛《傳》、朱《傳》俱爲興。〈柏舟〉、〈綠衣〉、〈谷風〉、〈北門〉、〈北風〉、〈有狐〉、〈兔爰〉、〈揚之水〉、〈鶉羽〉、〈有杕之杜〉，以上十篇，毛《傳》爲興，朱《傳》爲比。今通考二十篇，其託物措辭，總是一體。指爲興，則皆興也；指爲比，則皆比也。然朱《傳》彊分之，曰某興，某比。欲析區別於毫芒之間，果何所辨別？可謂牽彊矣，其他率此類。¹¹⁰

好古從毛《傳》與朱《傳》比、興判定不同調的十例中，看出朱熹的問題，既然詩人「託物措辭」並無二致，何以前十篇爲興，後十篇卻爲比呢？這就是朱熹強分本無不一的比、興之結果。好古的這一批評，在其比、興「義雖有二，其實一也」的認定下，當然順理成章的成立。但是義既有二，豈不就已經揭示了比、興的不同，既有不同，若能清楚明白的「深究」而加以區分，豈不更是符合好古的精神嗎？好古提出的首章、次章位置的不同，自也是區分方法中的一種。批評朱熹之後，好古轉而批評其他學者的觀點，他認爲後世學者在先儒「不深究其旨」而「以意立說」導致「紛爭不已」的影響下，也跟著紛紛自創新說，好古指出：

後儒或曰「賦、比、興非判然三體」，或曰「一詩各具六義」。任意創說，疑誤後學者如此。要之，《詩》之體裁本圓活，隨讀者見解，兼通數義耳。豈可以此爲六義之通釋也哉？¹¹¹

好古所舉「賦、比、興非判然三體」是明郝敬(1558-1639)在《毛詩原解·序》所言。郝敬的論點是：「興者，詩之情。情動于中，發于言爲賦，賦者，事之辭。辭不欲顯，托於物爲比，比者，意之象。」郝敬舉詩篇實例說：「如〈黍離〉、〈清廟〉、〈絲衣〉、〈閟宮〉之類，本直賦其事，而托黍稷、衣服、

¹⁰⁸ 以上三引文分見於朱熹：《詩集傳》，卷1，頁402、404、406。

¹⁰⁹ 好古：《毛詩補傳·六義》，首卷，頁17a。

¹¹⁰ 同前註。

¹¹¹ 好古：《毛詩補傳·六義》，首卷，頁17b。



宮室，亦即是比，臣子忠孝誠敬之情即是興。」¹¹²而「一詩各具六義」則是宋程頤（伊川，1033-1107）之言，朱熹編《二程遺書》中錄有一條，謂：「〈國風〉、大小〈雅〉、三〈頌〉，《詩》之名也。六義，《詩》之義也。篇之中有備六義者，有數義者。」¹¹³對好古而言，這些都是後世學者沒有認清《詩》有圓活的特性，自認所見即是六義之通解，被好古斥為「任意創說，疑誤後學」。好古私淑的仁齋也是主張「一詩各具六義」之說者，不過好古這裏所謂「後儒」，指的當是程伊川而非仁齋，只是在批評宋儒之際，無意中也批評到仁齋。

綜合以上所論，朱熹以為人情有邪正，詩有善惡，故需以勸懲師改為教；好古以為人情無偽，故批評朱熹勸懲師改說為誤，《詩》教只需使學者知《詩》言人情，由此知王道即可。好古所謂《詩》教，其涵義有二，一是《詩》本身提供的詩人率真、無矯揉偽飾的「性情」，即如孔子所謂「思無邪」，學《詩》者應從《詩》中體悟《詩》中傳達的人情內涵。二是聖人以《詩》為教，古人教以「六德」、「六語」、「六詩（義）」，目的在使人明白「人情之所同然」¹¹⁴，進而推行王道之仁德。不管是《詩》本身的性質，或是聖人以《詩》為教，都與人情密不可分，人情是兩者的共通語言。聖人因人情而設教，使民不失其性而歸於正，王道本乎人情，學者由《詩》之教學而知人情。

五、《詩》之效果

好古認為《詩》之纂定以文王、周公等聖人之德化為教，然則學《詩》有何功效呢？在政治上不得志，晚年整理文獻，以為教學之用的孔子認為學《詩》的效用，可以使人溫柔敦厚，可以興、觀、羣、怨、事、識、言。孔子的這些《詩》效說，直至今日仍為學《詩》者奉為圭臬。好古也不例外，認為學《詩》可以興就是「可以興道（即「因詩義感發，引譬連類）」；心平，則怒不深刻，故可以觀；深於《詩》，則溫柔敦厚，故可以羣；得性情之正，故可以怨」¹¹⁵，

¹¹² [明] 郝敬：〈毛詩原解序〉，《毛詩原解》（北京：中華書局，1991年《叢書集成·初編》第1733冊），頁9。

¹¹³ [宋] 程頤、程頤：《二程遺書》（影印文淵閣《四庫全書》第698冊），卷24，頁250。

¹¹⁴ 好古：《毛詩補傳·詩教》，首卷，頁7a。

¹¹⁵ 好古：《論語古傳》，卷9，頁285。



「凡《詩》之言，人事浹，王道備，六德以成其德，六語以達其材，故能《詩》則必達於政，而能言也」¹¹⁶，此外也說：「人情者，聖王之田也。故知《詩》，然後可以知人情，知人情，然後可以為政，是聖人之所以教《詩》也。」¹¹⁷可知好古認為學《詩》有「知人情然後可以為政」的效果，此效果實涵蓋了由學者自己個人內心的感發、觀照，到與家人、社會、國家等他者間之互動，進而與自然之和合等範疇。好古深信只要透過《詩》的吟詠、學習，進而「修己以及人，自家以至于國，凡天人之道，巨細皆獲矣」¹¹⁸。簡言之，好古認為可以從《詩》中得到《大學》修、齊、治、平之道，甚至可以獲得天人之道之全體。這種觀點與朱熹相同。

朱熹在〈詩經集傳序〉中回答問者時，說：「此《詩》之為經，所以人事浹於下，天道備於上，而無一理之不具也。」¹¹⁹又說：「於是乎章句以綱之，訓詁以紀之，諷詠以昌之，涵濡以體之，察之情性隱微之間，審之言行樞機之始，則修身及家，平均天下之道，其亦不待他求而得之於此矣。」¹²⁰可知朱熹認為《詩》含有可供吾人從中學習人事、天道等道理。只要透過章句、訓詁、諷詠、涵濡等方法，以及縝密的察審態度，以學《詩》，那麼修、齊、治、平之道可以不待他經而可得之於《詩》。不同的是好古以解「能言」為說，朱熹以「理具」為言，雖所據殊途，卻同歸於「天人之道」。

朱熹的這個觀點，徂徠在《經子史要覽》中則加以批評說：

六經者，六種之道，其用不同。六經者道也，非書籍之名。六經闕一，則治天下必有不便者。如人之家居，器財之用若不足，則難行其事。故可知六經者治天下、國家之六種道具也。朱子於《詩傳》之〈序〉急言「若治得六經中之一經，則修身、治國、平天下，不待用他經，一經足矣」者，如浮屠氏主張云：「一部《法華》或《華嚴》，佛理盡於此。」佛法是佛法，雖可以此為善，而聖人之道則不然。不通貫六經，則其用不足。¹²¹

徂徠批評朱熹以治一經而通六經的觀點無異於浮屠的行徑，聖人之道，六經不可

¹¹⁶ 同前註，卷7，頁202。

¹¹⁷ 好古：〈泉水〉「論」，《毛詩補傳》，卷3，頁38a。

¹¹⁸ 好古：《毛詩補傳·詩教》，首卷，頁6b-7a。

¹¹⁹ 朱熹：《詩集傳》，頁351。

¹²⁰ 同前註。

¹²¹ 見荻生徂徠：〈經要覽·總論〉，《經子史要覽》，卷上，收入島田虔次編：《荻生徂徠全集》第一卷（東京：みすず書房，1973年），頁505-506。



偏廢，缺一不可，需通此六種不同功能之道，始能充分發揮治理天下，徂徠在此影射朱熹與佛同路，不屬儒者。好古「修己以及人，自家以至于國，凡天人之道，巨細皆獲矣」的《詩》效言論，與他最景仰的徂徠主張明顯不一¹²²，卻與朱熹所言暗合。好古在《詩經》觀上，的確有不少看法受古學派學者的影響，但並非毫無自己的主張。這或許與他「刪裁補合」自漢至清諸子之說¹²³，「折中之」的為學態度不無關係¹²⁴。

綜合本節所論，可知好古認為學《詩》的效果，可使學《詩》者修己而能知人情，以成溫柔敦厚之情性；治人而能因人情，以行仁政。所以好古有「《詩》之教，或曰中、和、祗、庸、孝、友，或曰溫柔敦厚，要其歸，則仁而已矣」之論¹²⁵，前者是就《詩》教的內容言，後者是就《詩》教的效果言，然而最終目標則是透過《詩》學以知天下之人情，以行文王之仁政。

六、《詩序》之存廢

好古認為《詩序》傳自子夏而毛公筆之，漢時去聖未遠，經師口授相傳，確有師法，《詩序》因此值得尊信。對於主張「廢《序》」的朱熹，仁齋曾提出「〈小序〉不可廢」的觀點，他以〈桑中〉詩篇為例，說明「若廢〈小序〉，而悉據經文」，將有「事多有害于義者」的弊端產生¹²⁶。徂徠也說：「《三百

¹²² 「仁齋純茂，徂來明快，東涯博洽，鳩巢敦實。其傑然者，數子之學，雖不同也，皆足以闡聖猷，而維持名教焉。」見好古：〈修講社立會序〉，《樂古堂文集》，卷1，頁8。

「徂徠荻生子繼興，益培擊理學，以明先王之道。……若夫西土，雖儒林淵藪，未有一人及於此者。」好古：〈上金紫光祿大夫伏原清公書〉，卷2，頁35。「徂徠荻生子亦興焉，其英材卓識，雄視一世。」好古：〈與遠藤士同論學書〉，《樂古堂文集》，卷2，頁38。

¹²³ 好古說：「《傳》之不足，則求之乎鄭、孔。鄭、孔之不明，則旁取于漢、唐諸儒之解，宋、明、清諸子之說，刪裁補合，以通暢毛義。」見好古：《毛詩補傳·序》，卷首，頁4a。

¹²⁴ 好古說：「《傳》文簡奧，其不足者，主取鄭、孔。鄭、孔不通，然後蒐羅諸家而折中之。或下私說，以補成其義。」見好古：《毛詩補傳·條例》，首卷，頁24a。

¹²⁵ 好古：《毛詩補傳·六德》，首卷，頁12a。

¹²⁶ 「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。〈桑中〉詩曰：『云誰之思？美孟姜矣。』二章曰：『云誰之思？美孟弋矣。』三章曰：『云誰之思？美孟庸矣。』如朱子之所說，則是一人而相期約於三人乎？三人各有所期約乎？」見伊藤仁



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》。」¹²⁷這說明了徂徠承認《詩序》存在的價值，反對朱熹廢《序》的觀點。好古則對朱熹的廢《序》提出看法，說：

至宋朝諸儒，雖間有異見，猶守《序》說。朱考亭獨因鄭漁仲之說，黜《序》以爲《集傳》，而古義遂廢矣。¹²⁸

至於朱熹氏作《集傳》，廢《序》而發新義，雖明淺易通，而古義由此廢矣。¹²⁹

僕嘗謂朱子注經，武斷最多，而《詩》殊甚矣。其廢〈小序〉而發新義，棄毛《傳》而逞臆見，誣聖慢經之尤者也。¹³⁰

好古對朱熹《詩序》觀整體性的批評，在於朱熹「逞臆見」、「發新義」、棄毛廢《序》、武斷誣慢，造成古義荒廢，足見好古與仁齋、徂徠的觀點相同，皆認爲〈小序〉不能廢。好古在《毛詩補傳》中除大量引用中國學者，如范處義、黃樞（宋）、郝敬、何楷（1594-1645）、陳啓源等人的觀點批評朱熹之外，也有不少自己對朱熹的批評。以下舉一、二例加以說明，以見一端。

例如：〈周南·漢廣〉，《毛詩序》以爲：「〈漢廣〉，德廣所及也。文王之道，被于南國，美化行乎江、漢之域，無思犯禮，求而不可得也。」¹³¹朱熹在《詩序辨說》中說：「此詩以篇內有『漢之廣矣』一句得名，而序者謬誤，乃以『德廣所及』爲言，失之遠矣。」¹³²以爲〈漢廣〉之篇名來自「漢之廣矣」，並非序者所謂「德廣所及」。好古針對「德廣所及」之論駁斥朱熹，說：

德廣所及，即下文「文王之道，被于南國，美化行乎江、漢之域者」是也，是舉詩之大義之辭，與篇名何預？且德廣所及，古人成語，《韓詩內傳》曰：「桑弓蓬矢，王者舞六代之樂，舞四夷之樂，大德廣之所及。」毛公〈鼓鐘〉《傳》曰：「舞四夷之樂，大德廣所及也。」班固〈西都賦〉：「德廣所及，傑離，罔不具集。」其爲古語可以見矣。朱子欲

齋：《語孟字義》，卷下，頁57。

¹²⁷ 荻生徂徠：《園二筆》，頁338。

¹²⁸ 好古：《毛詩補傳·序》，卷首，頁3a-3b。

¹²⁹ 好古：〈上世子進毛詩補傳啓〉，卷首，頁3a。

¹³⁰ 好古：〈上金紫光祿大夫伏原清公書〉，卷2，頁35。

¹³¹ 朱熹：《詩集傳》，頁358。

¹³² 同前註。



強破《序》說，詆排至此，粗率甚矣。¹³³

好古從古文獻中舉出三例，證實「德廣所及」是古人常用的成語，此處則用來說明文王之德化及於廣大之區域的詩旨，不是用來解釋篇名，朱熹批判排斥《序》說是粗率的行徑。

又如〈小雅·楚茨〉，《毛詩序》以為：「〈楚茨〉，刺幽王也。政煩賦重，田萊多荒，饑饉降喪，民卒流亡，祭祀不饗，故君子思古焉。」朱熹《詩序辨說》認為：「自此篇至〈車輦〉，凡十篇，似出一手，詞氣和平，稱述詳雅，無風刺之意。〈序〉以其在變〈雅〉中，故皆以為傷今思古之作。《詩》固有如此者，然不應十篇相屬，而絕無一言以見其為衰世之意也，竊恐正〈雅〉之篇有錯脫在此者耳。〈序〉皆失之。」¹³⁴謂《毛詩序》把〈楚茨〉、〈信南山〉、〈甫田〉、〈大田〉、〈瞻彼洛矣〉、〈裳裳者華〉、〈桑扈〉、〈鴛鴦〉、〈頍弁〉、〈車輦〉等十篇全視為詩人「傷今思古」以刺幽王之詩，並不正確，因為詩篇中雖有因「傷今思古」而言刺的詩篇，但這裏的十篇詩詞中無一句可看出有「衰世之意」，反倒令人覺得這是「一人之作」，而其「詞氣和平，稱述詳雅」，並無風刺之意。所以這十篇〈小序〉所言大有問題。

對於朱熹之說，好古不以為然。因而在〈小雅·楚茨〉的「論」中先引陳啓源批評朱熹「凡十篇，似出一手」、「無風刺之意」之說¹³⁵，再舉自己讀《荀子》書以證實朱熹之誤，他說：

好古按：陳氏駁朱說極當矣。愚亦讀《荀子》得確證，〈大略篇〉曰：「〈小雅〉不以於汙上，自引而居下，疾今之政，以思往者，其言有文焉，其聲有哀焉。」蓋言〈小雅〉而不舉篇名，則其篇數之多可知矣，何

¹³³ 好古：〈漢廣〉，《毛詩補傳》，卷1，頁33b。

¹³⁴ 朱熹：《詩集傳》，頁387。

¹³⁵ 好古引陳長發（啓源）語，曰：「〈楚茨〉以下十篇，朱子《辨說》謂其：『和平詳雅，無風刺之意，如出一手，當是正〈雅〉錯脫在此，〈敘〉以為傷今思古，不應十篇相屬，無一語見衰世之意。』似矣，然詩人寓意深遠，固有不可泥其詞者，〈采薇〉、〈出車〉、〈杕杜〉，多嗟怨之詞；〈行露〉、〈標梅〉、〈野有死〉，少和平之語。列於正〈風〉正〈雅〉，可謂刺詩乎？安在〈楚茨〉十篇不可為刺詩也？又人當衰亂之時，道大平之樂，必言之娓娓不休。班、張之〈賦〉，喜述西京之盛時；元、白之詩，多開元之勝事。皆此意也。〈楚茨〉諸篇所言，祭典之肅，農政之詳，錫命之有章，禮文之必謹，報功恤賢之厚，仁民愛物之恩，詞煩而不殺，感嘆無聊之情已躍然言外矣。當日思古非一人，作詩亦非一手，十詩者特一斑爾，乃訝其多乎？」好古：《毛詩補傳》，卷20，頁30b-31a。



得疑十篇相屬也；言「疾今之政思往者」，則〈序〉之傷今思古，即是也；言「其言有文焉」，則何得以「稱述詳雅」疑之也。荀卿去聖人未遠，其說《詩》必有所傳，毛公，荀之弟子，今《序》說皆與彼合，則師師相承，不失聖門所傳之明徵。是可疑也，孰不可疑也。¹³⁶

批評朱熹所謂「不應十篇相屬」、「皆以為傷今思古之作」及以「詞氣和平，稱述詳雅」，因而懷疑「無風刺之意」。朱熹的這一段辨說在陳啓源及好古的批評下，幾一無是處。好古不以此為止，又引東漢服虔及范處義之言，以證〈小雅〉之詩確實是反映「周德之衰」及「思古」之詩，從而批評朱熹之非。好古說：

又按：《左傳》襄二十九年，季札觀樂，為之歌〈小雅〉，曰：「美哉！思而不二，怨而不言，其周德之衰乎！猶有先王之遺民焉。」服子慎曰：「此歎變〈小雅〉也。其意言思上世之明聖，而不貳於當時之王，怨當時之政，而不有背叛之志也。其周德之衰微乎，疑其幽、厲之政也。」范逸齋亦以為「〈小雅〉所歌必思古等篇」，此亦足與《荀子》之言互相證焉。¹³⁷

好古舉《左傳》季札觀樂時對〈小雅〉的評論，明白指出有「周德之衰」之句，而且服虔也認為所謂「周德之衰」疑是幽、厲之時。最後好古還補上范處義《詩補傳》的話，以證實當時季札所觀一定是這十篇「思古」之詩。如上所述，好古一口氣引用數人之說，以批評朱熹批《序》之非。

好古承認今《序》中有後人增添的字句，應當刪除。如〈小雅〉六笙詩，好古說：「今詳《序》文，如六笙詩〈序〉，出于後人附託者無疑矣。其他一、二可疑者，亦後人之所增。」¹³⁸好古懷疑〈南陔〉、〈白華〉、〈華黍〉、〈由庚〉、〈崇丘〉、〈由儀〉等篇的〈序〉，經詳讀後，確信為後人「附託無疑」。並認為何楷《詩經世本古義》「六笙詩非真亡也，本具在〈小雅〉諸詩之中，以其用為樂章，特於篇中摘一二字，以異其名耳」¹³⁹之論「其說近是」，所以說：「(六笙詩之)〈序〉乃後人之所偽造，非古〈序〉決矣，『有其義而亡其辭』二句，亦後人之所加，或為毛公所著者，非矣。」不只如此，好古還有所謂

¹³⁶ 同前註，卷 20，頁 31a-b。

¹³⁷ 同前註，卷 20，頁 31b。

¹³⁸ 好古：《毛詩補傳·毛學》，首卷，頁 23a。

¹³⁹ [明]何楷：〈論二雅〉，《詩經世本古義》（影印文淵閣《四庫全書》第 81 冊），卷首，頁 12-13。



「其他一、二可疑者」，也是後人所增。所謂「其他一、二」是指〈氓〉、〈碩鼠〉、〈召旻〉等〈序〉的後句或後兩句，以為「當刪而可」¹⁴⁰。以上即是好古的《詩序》觀。

筆者以為好古依循仁齋、徂徠的觀點，認為〈小序〉不能廢，因而抨擊朱熹廢《序》說，卻又受何楷《詩經世本古義》啟發，以為〈小序〉中有後人增添之字句，應當刪除，不免令人質疑既然批判朱熹之廢《序》，為什麼自己卻又主張刪〈小序〉之字句？關於這點，好古除了受何楷的啟發之外，其實如果知道仁齋對《詩序》的態度，即可了解為何好古會持有這種《詩序》觀。仁齋說：「今觀〈小序〉之作，其首句文辭古奧，實出於古人之手，其為國史之作明矣。其下云云者，猥瑣鄙俚，不足觀之，且自相矛盾，不可據以為信。故今據〈小序〉首句為斷。」¹⁴¹仁齋主張以首句為斷，首句以下不足觀，不可信，則與刪去無異。雖然仁齋主張首句以下不足觀，不可信，及好古所謂可以刪除的，都僅是在首句以外的字句。但這一廢一刪都是針對《序》文的真偽虛實而發，其間有何區別呢？更何況，朱熹的廢《序》說並非要將《詩序》刪除廢棄，而是主張不應全部依《序》說詩，這從朱熹在《詩序辨說·序》「然猶以其所從來也遠，其間容或直有傳授證驗而不可廢者，故既頗采以附《傳》中，而復并為一編，以還其舊，因以論其得失云」之語¹⁴²，可以得到證明。亦即朱熹不只對《詩序》本身並無廢去之意，甚至頗加採用。其所謂「以還其舊」，乃是指朱熹將《詩序》從毛《傳》中取出，並為一編，「別附經後」，以還原毛公取《序》入經之前的樣貌。而世人多誤解其意，好古自然也不例外。可見，好古對朱熹《詩集傳》的批評語言稍嫌武斷，是可評議之處¹⁴³。

¹⁴⁰ 如：「〈氓〉，刺時也。衛宣公之時，禮義消亡，淫風大行，男女無別，遂相奔誘，華落色衰，復相棄背，或乃因而自悔喪其妃耦，故序其事以風焉，美反正刺淫佚也。」「〈碩鼠〉，刺重斂也。國人刺其君重斂，蠶食於民，不脩其政，貪而畏人若大鼠也。」「〈召旻〉，凡伯刺幽王大壞也。旻，閔也，閔天下無如召公之臣也。」字加黑點的地方都是好古以為後人所增添，當刪。以上分見好古：《毛詩補傳》，卷5，頁10b；卷9，頁11a-b；卷25，頁67b。

¹⁴¹ 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第三卷（東京：鳳出版，1973年），頁42。

¹⁴² 見朱熹：《朱子全書》，第1冊，頁353。

¹⁴³ 關於朱熹到底是「依《序》說詩」，還是「廢《序》說詩」，說法多歧，楊晉龍稱之為「離《序》詮詩」，見楊晉龍：〈朱熹《詩序辨說》述義〉，《中國文哲研究集刊》第12期（1998年3月），頁295-354。關於朱熹對《詩序》的看法，今人李家樹探討了漢宋詩說異同比較之後，「大膽來說，朱熹還是一個從《序》派」，見李家樹：《《詩



七、鄭聲非鄭詩

好古不同意朱熹《詩集傳》視鄭、衛二〈風〉為淫詩的觀點¹⁴⁴，說：「若夫鄭、衛二〈風〉為淫詩，勸善懲惡以為《詩》教之本旨，大本既失，其細可知矣。」¹⁴⁵更何況「夫子言鄭聲淫，未始言鄭詩淫。聲與詩，豈可混為一哉」¹⁴⁶？他所要強調的是鄭聲乃鄭國的聲樂，鄭詩乃鄭國的詩歌，聲不等於詩，鄭聲雖淫，不等於鄭詩亦淫。朱熹以孔子所言「鄭聲淫」、「放鄭聲」為依據，視鄭聲為鄭詩，認定鄭詩為淫詩。這是好古要批評朱熹淫詩說的重點所在。以下舉好古在《毛詩補傳》中批評朱熹《詩集傳》涉及淫詩的一、二例說明。

《毛詩序》謂：「〈桑中〉，刺奔也。衛之公室淫亂，男女相奔，至于世族在位，相竊妻妾，期于幽遠，政散民流，而不可止。」¹⁴⁷朱熹《辨說》認為這不是刺詩，而是「淫奔者所自作」的詩¹⁴⁸，又以為《禮記·樂記》所說「桑間、濮上之音，亡國之音也」，指的就是這首衛國之詩〈桑中〉¹⁴⁹。好古先舉明人郝敬批朱「改為淫者自作」為非，再舉明人何楷、清人陳啓源之說以證〈桑中〉非桑

經》的歷史公案》（臺北：大安出版社，1990年），頁76。黃忠慎透過統計、分析朱熹《詩序辨說》對二〈南〉二十五篇詩及〈序〉之處理，得到「朱子是標準的尊《序》者」的結果，同時修正了清姚際恆以來「遵《序》者莫若《集傳》」的錯誤說法。見黃忠慎：《朱子《詩經》學新探》，頁58。檀作文認為朱熹對《詩序》是從整體上給以否定的，但在《詩集傳》具體解詩時，對待《詩序》的態度，大抵是同於其所同，異於其所不得不異，一切從實際情況出發。見檀作文：《朱熹《詩經》學研究》，頁57。吳洋統計出朱熹與〈小序〉態度一致者有八十八篇，有出入者八十三篇，完全不同者一四〇篇，由此導出「朱熹作為反《序》者的身份是不可動搖的」的結論，見吳洋：《朱熹《詩經》學思想探源及研究》，頁97。

¹⁴⁴ 關於朱熹對鄭詩淫的看法，黃忠慎認為後人雖對「鄭衛之音」是否即是《詩經》中的鄭、衛之詩，見解不盡相同，不過朱子本人是主張詩樂一致的，認為孔子所說的鄭衛之音即是鄭衛之詩。見黃忠慎：《朱子《詩經》學新探》，頁62。持同樣意見的有陳明義，見陳明義：《朱熹《詩經》學與《詩經》漢學傳統異同之研究》，頁435-454。吳洋認為朱熹在詩與樂的關係上是承認《詩經》全為樂歌的，同時也指出在詩樂中，詩是第一位的。他據此發展了自己的淫詩說理論，指出所謂的放鄭聲是只放其聲而存其詞，這就使得對孔子放鄭聲的解釋更為圓滿，其淫詩說的理論基礎也由此更為鞏固。見吳洋：《朱熹《詩經》學思想探源及研究》，頁129。

¹⁴⁵ 好古：《毛詩補傳·進毛詩補傳啓》，卷首，頁1b。

¹⁴⁶ 好古：《毛詩補傳·毛學》，首卷，頁23a。

¹⁴⁷ 朱熹：《詩序辨說》，頁364。

¹⁴⁸ 同前註。

¹⁴⁹ 朱熹：《詩集傳》，頁444。



間、濮上之音¹⁵⁰，然後補上好古自己的「按」，說：

此詩雖代為淫者之語，與淫者自作詞意自別。其云孟姜，云孟弋，云孟庸，舉國中之貴族，以見其餘，非出於刺者之口而何？若使淫者自作，安有歷舉貴族，以見其餘哉？毛《傳》曰：「言世族在位，有是惡行。」其義確矣。朱子不信《序》說，為淫者自作，不問其詞意也。且桑間、濮水上之地，桑中在朝歌，地亦不相涉，安得謂桑中即桑間哉？〈樂記〉所言桑間、濮上則音，非詩也。凡淫聲感人，猶佞人使人迷惑不自知，故聖人深惡之，如淫奔之詩，善惡邪正，孰得而惑之哉？音與詩混合為一，朱說之謬，實在於此，諸儒辨駁允當。¹⁵¹

好古綜合郝敬、何楷、陳啓源等先儒的批評，認為公允適當。自己也再次地批評朱熹不信《序》，而以爲淫奔者自作，乃是一種「不問《詩》之詞意」的錯誤。又認為桑間與桑中不同地，以破朱熹之說，而提出桑間、濮上之音指的是音而不是詩，批評朱熹沒有弄清楚這兩者間的不同，誤將音與詩混為一談。

再如〈溱洧〉，《毛詩序》謂：「〈溱洧〉，刺亂也。兵革不息，男女相棄，淫風大行，莫之能救焉。」朱熹《辨說》謂：「鄭俗淫亂，乃其風聲氣習流傳已久，不為兵革不息，男女相棄，而後然也。」意指鄭之淫亂，其因不在「兵革不息」，乃在於長期形成的風俗習慣。朱熹因此認為這也是一首「淫奔者自敘之詞」。此詩好古無按語，但引前儒之說以破朱熹之論。先引明人楊慎(1488-1559)之語，曰：

鄭聲淫，淫者，聲之過也。水溢于平曰淫水，雨過于節曰淫雨，聲溢于樂曰淫聲，一也。鄭聲淫者，鄭國作樂之聲過于淫，非謂鄭詩皆淫也。後世

¹⁵⁰ 「郝仲輿曰：朱子改為淫者自作，非也。淫者犯禮法，竊人妻妾，惟恐人知。詩人表暴其事，指其所竊之女，與其期會迎送之地，事雖幽遠，而深跡昭彰，所謂如見肺肝也。何玄子曰：〈樂記〉曰：『桑間、濮上之音，亡國之音也。其政散，其民流，誣上行私，而不可止。』〈序〉偶用其語，朱子遂謂〈桑間〉為此篇。考《史記》紂使師延作新淫聲，武王伐紂，師延抱樂器投濮水而死。後師涓從衛靈公過濮上，夜聞水中樂音，因寫之，為晉平公奏焉。師曠撫之，曰：『此亡國之音，得此必於桑間、濮上乎？』然則〈桑間〉乃紂樂，非〈桑中〉明甚。陳長發曰：〈樂記〉既言鄭、衛，又言桑間、濮上，明係兩事。若桑、濮即〈桑中〉，則言鄭、衛，而桑、濮在其中矣，何煩並言之邪？〈樂記〉又言亂世之音怨以怒，而係之鄭、衛；言亡國之音哀以思，而係之桑間、濮上，則此二音之倫節，與作二音之時世，迥不相同也。朱子引〈樂記〉以為證，而全不辨其文義，豈後儒耳目竟可塗哉！」以上所引見好古：《毛詩補傳》，卷4，頁11b-12a。

¹⁵¹ 同前註，卷4，頁12a。



解〈鄭風〉皆為淫詩，謬矣。¹⁵²

再引陳啓源之論，說：

朱子《辨說》謂孔子鄭聲淫一語，可斷盡〈鄭風〉二十一篇，此誤矣。夫子言鄭聲淫耳，曷嘗言鄭詩淫乎？聲者，樂音也，非詩詞也。淫者，過也，非專指男女之欲也。古之言淫多矣，於星言淫，於雨言淫，於水言淫，於刑言淫，於游觀田獵言淫，皆言過其常度耳。樂之五音、十二律，長短高下皆有節焉，鄭聲靡曼幼眇，無中正和平之致，使聞之者導欲增悲，沈溺而忘返，故曰淫也。朱子以鄭聲為〈鄭風〉，以淫過之淫，為男女淫欲之淫，遂舉〈鄭風〉二十一篇，盡目為淫奔者所作。後學沈於其說，竟不知作詩者本來面目矣。夫孔子刪《詩》以垂世立訓，何反廣收淫詞艷語，傳示來學乎？¹⁵³

好古引這兩則說法，用以證明鄭聲淫的「淫」，只是鄭國樂聲過於華麗美妙，不是朱熹所謂男女淫欲之淫，聲是指音樂而不是詩詞，後世解《詩》者像朱熹那樣，以鄭聲淫為鄭詩淫，都是謬解。

好古之前的東涯就已認為所謂鄭聲是就音聲上而言，並不是語彙的淫正，淫不一定是溺於色的淫，而是音聲流於和樂，如水之溢出。東涯更指出《禮記》中所言鄭、衛之音，亡國之音，其音比於慢矣等等，都是在說音，孔子也只說鄭聲淫，沒說鄭詩淫，這些都足以說明鄭聲非鄭詩¹⁵⁴。徂徠也以聲樂與徒歌區分《詩經》上的鄭、衛之詩與《論語》中的鄭、衛之聲，以為：「〈國風〉之鄭、衛，非鄭、衛之聲也。鄭、衛之聲者，被諸聲樂者也，易於感人，故放之。〈國風〉之鄭、衛，徒歌也，故存之。」¹⁵⁵亦即「鄭聲淫」不等同於「鄭詩淫」。

綜合以上所論，古學派對朱熹鄭詩淫的說法，大多持否定的意見。好古在這個問題上所採取的態度，大致繼承了楊慎、陳啓源、徂徠、東涯而來，當然也受陳啓源等清儒的影響，即主張鄭聲非鄭詩，鄭聲雖淫，鄭詩則非淫奔者自作的淫詩，評朱熹之所以會以為淫奔者自作，是因為朱熹無視詩文內容之故。

¹⁵² 同前註，卷7，頁33b。

¹⁵³ 同前註，卷7，頁33b-34a。

¹⁵⁴ 伊藤東涯：《讀詩要領》，頁15-16。伊藤仁齋對此問題並無專論，在《論語古義》注「鄭聲淫」時只說「鄭聲，鄭國之音」、「淫聲，能盪人志」。見伊藤仁齋：《論語古義》，卷8，頁234。

¹⁵⁵ 荻生徂徠：《園八筆》，頁496。



八、結論

好古雖處「異學之禁」的時代，但仍以漢唐古訓、古義為根本，吸取宋明之善說，再折衷於日本古學之說。這主要是好古在當時深感朱熹《詩集傳》新注的流行，不利於古義，於是撰書闡明古義，以繼千歲之絕響。筆者以為中國式的漢宋之爭模式似乎不適用於好古的為學態度，因為好古實屬推尊日本古學，而漢唐宋明之說都是其權衡斟酌之對象而已。

好古有不少經學著作，其中最為後世學者看重的是《毛詩補傳》一書，雖然目前仍以介紹性文章較多，但是都給予極高的正面好評。本文依據前賢的研究成果，進而整理、探討了好古著作中的主要《詩經》觀，並論其對朱熹《詩集傳》的批評及古學派學者之相關觀點，以見其間之差異與演變。

在《詩》之纂定方面，好古認為《詩》是先由周公選定，最後由大師摯於周定王八年纂成。朱熹以為周大師摯是孔子同時代的人物，但好古根據《論語》「大師摯適齊」章推定師摯是古人，又依據董仲舒、班固、顏師古等人之說，證明大師摯不與孔子同時，以推翻朱熹之說。好古認為編纂詩篇時，已設定了一經通體的方針，使〈風〉、〈雅〉、〈頌〉都始於文王而終於周公，目的在透過《詩》的教與學，推廣文王的敬德，以行仁政。然而筆者以為這僅就其推論上而言，於實際史料則難以支撐其說。在《詩》之刪修方面，朱熹以為孔子未曾刪過《詩》，只是刊定而已。好古則認為師摯纂定之後，諸國曾有過錯亂詩次，所以孔子改而恢復師摯所纂定之舊。好古這個《詩》觀大異於仁齋、東涯的孔子修正、徂徠的孔子潤色等古學派的說法，而有其自身歷史性的存在地位。

在《詩》之本質方面，好古與朱熹相近，兩者都認為《詩》本人情、《詩》道性情，但是在性情的內容上，兩人卻各有所異。好古跳過仁齋與徂徠之說而引用東涯之說，提出「人受天地之大德以為性，性之所欲是為情」的主張。好古這種由「天生之性」直接指向「天生之情」的觀點，正是古學派學者反對朱熹「天命（本然）之性」的核心所在。

在《詩》教方面，好古認為人情源自於天性之所欲，自然都是正善，但偶有失常，所以聖人「因人情而設教」，正是要使民節制其欲，歸於正常。朱熹則認為除聖人之外，人情有邪正，所以《詩》之言就不免有善惡。又把《詩》教分成兩方面論述，一是以從政者為對象，帝王得以觀《詩》自反，行使「黜陟勸懲」的《詩》教觀。一是以學《詩》者為對象，學者可以考辨得失，實踐「師善改



惡」的《詩》教觀。在《詩》的教學內容方面，好古更提出透過「六德」、「六語」、「六義」的教學，使學《詩》者能在生活中實踐孝悌，透過聖人的教化，使自己能「大中至和」，修成「仁」德；可在生活上適時靈活運用學《詩》的方法；知道作詩的結構、技巧，懂得欣賞詩篇的美學。好古認為《詩》是有一定的意義，然而後世學者見其宛轉融活，而有《詩》無達詁、《詩》無定義的誤解。古學派由仁齋、徂徠的「無」定義一轉到好古的「有」定義，這正是對《詩經》學的一種反省，好古的觀點正清楚地顯示出古學派《詩經》觀的傳承、轉變。好古不滿意於朱熹、仁齋、徂徠等人對比、興的解釋，認為詩的首章為興，次章以下為比，比、興只因位置不同而有二名，好古批評朱熹強加區分開「義雖有二，其實一也」的比、興而產生「混同無別」的現象。又批評後世學者如主張「賦、比、興非判然三體」的郝敬，或主張「一詩各具六義」的程頤，都是好自創新說而導致「紛爭不已」。然如好古所言，則《詩》三百篇將只剩賦詩與興詩兩種，因為「比之在首章者謂之興」「在二章以下者謂之比」，則《詩》三百篇首章全無比，而二章以下盡無興，故知好古之論有難以自圓其說之處。

在《詩》之效果方面，好古認為可以從《詩》中得到《大學》修、齊、治、平之道，甚至可以獲得天人之道之全體。學《詩》的效果，可使學《詩》者修己而能知人情，以成溫柔敦厚之情性；治人而能因人情，以行文王之仁政。這個觀點與徂徠相異，而回歸於朱熹的主張，這應該與好古刪裁補合自漢至清諸子之說，而折中之的為學態度有關。

《詩序》之存廢問題，好古認為《詩序》傳自子夏而毛公筆之，漢時去聖未遠，值得尊信。筆者以為好古對朱熹「逞臆見」、「發新義」，棄毛廢《序》，武斷誣慢，造成古義荒廢等這類批判稍嫌武斷，但亦可見好古繼承仁齋、徂徠〈小序〉不能廢的觀點。然好古也主張《詩序》有後人竄入之語，應當刪除。從仁齋、徂徠對《詩序》的信而用之，不可廢去，到好古承認《序》中有部分是後人所增，可刪、當刪。這一路的演變，顯示了江戶古學派對《詩序》觀點的改變。

在鄭聲非鄭詩的問題方面，古學派對朱熹鄭詩淫的說法，多持否定意見，認為孔子以降學者都只言聲而不及詩，聲與詩不同，不應混為一談。好古大致延續了古學派的說法，批評朱熹沒有弄清楚聲音與詩詞不同，因而混為一談，同時引述楊慎、陳啓源等「淫者，過也」的解釋，以證明鄭聲淫的「淫」，只是鄭國樂聲過於華麗美妙，並不是如朱熹所說的男女淫欲，聲是指音樂而不是詩詞。



就好古的整體學術貢獻而論，好古先後為藩校授讀助、藩主侍講、藩國參政，對紀州一地之學術有其不可磨滅之貢獻。所著《毛詩補傳》至近現代仍有出版，其說又影響近現代日本學者之《詩經》學著作，不僅可見好古在江戶後期學術上的地位，同時也可見好古的《詩經》觀對當時與近現代學術的影響。

本文比較全面地探討了好古的《詩經》學，究明好古有：《詩》一經通體；《詩》有說人情、道性情的本質；《詩》之教學重在知人情；學《詩》有修己以成溫柔敦厚，治人以行仁政之效果；《詩序》之不可廢；鄭聲淫不代表鄭詩亦淫等《詩經》觀。也論述了好古對朱熹《詩集傳》的主要批評，在於朱熹不知《詩》之本質在道人情、《詩》以知人情為教，倡言以「勸善懲惡」為《詩》教；朱熹不信《詩序》古義，而倡言廢《序》；朱熹不知聲與詩有別，以孔子鄭聲淫之言為據，而認定鄭詩亦淫。同時論究好古對古學派《詩經》學既有繼承，又有創新。前者如人情說、《詩序》說、鄭聲非鄭詩說，後者如《詩》之一經通體說、《詩》之編纂者與編纂的時間、《詩》有定義說、比興說、效果說。以上是本文研究好古《詩經》學所得的結果。

然而好古的《毛詩補傳》中仍有不少問題值得探討，例如《毛詩補傳》中引述清儒有毛奇齡(1623-1716)、陳啓源、王鳴盛(1722-1797)、戴震(1724-1777)、廖文英、段玉裁(1735-1815)、徐鼎、吳英等八人，由此可以確認好古受到清代漢學的影響，值得繼續研究。這與日儒安井息軒(1799-1876)的《毛詩輯疏》相較，其引述清儒論述至少有陳啓源、戴震、段玉裁等人是相同的，而根據連清吉(1955-)教授〈江戸時代における清朝考證學の受容について〉的研究結果：「安井息軒治漢唐之舊說、清儒之考證學、旁而出入於仁齋、徂徠、朱子之間。」¹⁵⁶則好古在學風上似乎又與之不盡相同。又如日儒岡龍洲(1692-1767)《詩經毛傳補義》、寺本直道(1774-1807)《毛詩補註》，中國清儒戴震《毛詩補傳》、龍起濤《毛詩補正》、焦循(1763-1820)《毛詩補疏》、陳奐(1786-1863)《詩毛氏傳疏》等，也都值得比較研究，但是限於篇幅，未能在此篇中探討，只能他日為文再論。

¹⁵⁶ 見連清吉：〈江戸時代における清朝考證學の受容について〉，《長崎大學總合環境研究》第1卷第1號（長崎：長崎大學環境科學部，1998年12月），頁144-145。



仁井田好古的《詩經》觀及其對朱熹之批評

張文朝

本文以江戶晚期碩儒仁井田好古所著《毛詩補傳》為主，以《論語古傳》及《樂古堂文集》等著作爲輔，整理、探討其主要《詩經》觀，並溯及仁齋、徂徠、東涯等古學派學者之相關看法，論述其間之差異及對朱熹的批評。經本文研究的結果，好古有：《詩》一經通體的纂定目的在於推廣文王之敬德以行仁政；《詩》有說人情、道性情的本質；《詩》之學重在知人情；學《詩》有修己以成溫柔敦厚，治人以行仁政之效果；《詩序》有微言大義，不可廢；聲與詩不同，所以鄭聲淫不代表鄭詩亦淫等等的《詩經》觀。而好古對朱熹《詩集傳》的主要批評，在於朱熹不知《詩》之本質在道人情、《詩》以知人情爲教，而倡言以「勸善懲惡」爲《詩》教；朱熹不信《詩序》古義，而倡言廢《序》；朱熹不知聲與詩有別，而認定鄭詩亦淫。好古對古學派既有所繼承，如人情說、《詩序》說、鄭聲非鄭詩說；又有創新，如《詩》之一經通體說，《詩》之編纂者與編纂的時間，《詩》有定義說、比興說、效果說。

關鍵詞：江戶時期 仁井田好古 朱熹 《毛詩補傳》 《詩集傳》



Kō'ko Niida's Views of the *Book of Odes* and His Criticism of Zhu Xi

CHANG Wen-chao

This paper primarily focuses on the Confucian scholar Kō'ko Niida from the Edo period and his work *Moōshi hoden*, while also addressing his other works, including *Rongo koden* and *Rakkodo bunshū*. It collates, then explores his main views of the *Book of Odes*, tracing his ideas back to those of Jinsai, Ogyū, and Togai in the *kogakuha*. It also discusses the similarities and differences among them, as well as their criticisms of Zhu Xi. Some findings of Niida's views outlined in this paper include: his belief that the *Book of Odes* has a unified theme in its compilation, which was to promote King Wen's respect of virtue and policy of benevolence; the essence of the *Book of Odes* is in describing human feelings and temperaments; the main thrust in teaching the *Book of Odes* should be in understanding human feelings; studying the *Book of Odes* can have two effects: self-cultivation in order to become a gentle and sincere person, and ruling with a policy of benevolence; the preface to the *Book of Odes* has profound meaning couched in subtle words and thus should not be discarded; music and poetry are different, thus the fact that Zheng music is lewd doesn't mean that its poetry is also lewd. Niida's criticism of Zhu Xi's *Shijizhuan* is primarily focused on the fact that Zhu Xi didn't understand that the essence of the *Book of Odes* is in expressing human sentiment; teaching its contents should be focused on this and not on "encouraging goodness and reprimanding evil." Zhu Xi did not give credence to the ancient meaning of the preface to the *Book of Odes*, but advocated that it should be removed; he also did not understand the difference between music and poetry, thus he mistakenly believed that poems from the kingdom of Zheng were lewd. From this it is clear that Niida adopted many concepts from the Kogaku School, such as the interpretation of human sentiment, the use of the preface to the *Book of Odes*, the idea that Zheng music is different than Zheng poetry, etc. He also made new creative contributions, such as the view that the *Book of Odes* has a unified theme, the assumption of identity of its compilers and time of compilation, the ideas that it has a specific meaning, and the rhetorical use of imagery with a certain effect.

Keywords: Edo period Kō'ko Niida Zhu Xi *Moōshi hoden* *Shijizhuan*



徵引書目：

- 王倩：《朱熹詩教思想研究》，北京：北京大學出版社，2009年。
- 王曉平：〈朱熹勸善懲惡《詩經》說在日本的際遇〉，《天津師大學報》（社會科學版），1996年第4期，頁69-74。
- _____：《日本《詩經》學史》，北京：學苑出版社，2009年。
- _____：《日本《詩經》學文獻考釋》，北京：中華書局，2012年。
- 朱熹：《四書章句集注》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》第6冊，上海：上海古籍出版社，2002年。
- _____：《詩集傳》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》第1冊，上海：上海古籍出版社，2002年。
- _____：《詩傳綱領》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》第1冊，上海：上海古籍出版社，2002年。
- _____：《詩序辨說》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》第1冊，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 何楷：《詩經世本古義》，收入影印文淵閣《四庫全書》第81冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 吳洋：《朱熹《詩經》學思想探源及研究》，北京：社會科學文獻出版社，2014年。
- 李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》，臺北：臺大出版中心，2009年。
- 杜預注：孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 林葉連：《中國歷代《詩經》學》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 金培懿：〈「義理人情」的詩教觀——江戶古學派的《詩序》觀研究〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第5卷第2期，2008年12月，頁173-210。
- 郝敬：《毛詩原解》，收入《叢書集成·初編》第1733-1738冊，北京：中華書局，1991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，頁97-120。
- _____：〈伊藤仁齋の詩經觀について〉，《九州中國學會報》第45卷，2007年5月，頁107-121。
- _____：《江戶時代經學者傳略及其著作》，臺北：萬卷樓圖書公司，2014年。
- _____：〈域外漢學另一章：日本江戶經學家仁井田好古〉，《漢學研究通訊》第34卷第1期，2015年2月，頁28-37。
- 連清吉：〈江戶時代における清朝考證學の受容について〉，《長崎大學總合環境研究》第1卷第1號，1998年12月，頁144-145。
- 陳明義：《朱熹《詩經》學與《詩經》漢學傳統異同之研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2008年。



- 陳啓源：《毛詩稽古編》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 85 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 彭維杰：《朱子詩教思想研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2009 年。
- 程顥、程頤：《二程遺書》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 698 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 馮浩菲：《歷代《詩經》論說述評》，北京：中華書局，2003 年。
- 黃忠慎：《朱子《詩經》學新探》，臺北：五南圖書公司，2002 年。
- 楊晉龍：〈朱熹《詩序辨說》述義〉，《中國文哲研究集刊》第 12 期，1998 年 3 月，頁 295-354。
- _____：〈《詩經》學之刪詩問題述評〉，《儒學研究論叢》第 4 輯，2011 年 12 月，頁 65-83。
- 鄒其昌：《朱熹《詩經》詮釋學美學研究》，北京：商務印書館，2004 年。
- 劉華民：〈試論《論語》篇章結構的邏輯性〉，《常熟理工學報》（哲學社會學科），2011 年 5 月，頁 79-83。
- 蔡振豐：《東亞朱子學的詮釋與發展》，臺北：臺大出版中心，2009 年。
- 鄭玄注；孔穎達疏：《毛詩注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989 年。
- _____：賈公彥疏：《周禮注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989 年。
- 黎靖德編：《朱子語類》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》第 14 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年。
- 錢穆：《論語新解》，臺北：東大圖書公司，1988 年。
- 檀作文：《朱熹《詩經》學研究》，北京：學苑出版社，2003 年。
- 魏徵等：《隋書》，北京：中華書局，1994 年。
- 蘇轍：《詩集傳》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 70 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 仁井田好古：《毛詩補傳》，京都：樂古堂，天保 5 年 [1834] 刊本。
- _____：《論語古傳》，和歌山：南紀德川史刊行會，1935 年。
- _____：《樂古堂文集》，收入關儀一郎編：《續續日本儒林叢書》第 3 冊，東京：鳳出版，1976 年。
- 太宰春臺：《論語古訓》，收入嚴靈峯編：《無求備齋論語集成》第 14 函，臺北：藝文印書館，1966 年。
- 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入井上哲次郎編：《日本倫理彙編》卷之 5，京都：臨川書店，1970 年。
- _____：《大學定本》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第 1 卷，東京：鳳出版，1973 年。
- _____：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第 3 卷，東京：鳳出版，1973 年。



- _____：《古學先生文集》，收入三宅正彥編：《近世儒家文集集成》第1卷，東京：ペリカン社，1985年。
- 伊藤東涯：《讀詩要領》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》第5卷，東京：鳳出版，1978年。
- 家井眞：〈三島中洲《詩經集傳私錄》に就いて〉，收入戸川芳郎編：《三島中洲の學藝とその生涯》，東京：雄山閣，1999年。
- 清水徹：〈伊藤仁齋における「人情」〉，《東洋文庫》第343號，2002年10月，頁20-34。
- _____：〈伊藤仁齋における詩經觀〉，《東洋文化》第100卷，2008年4月，頁12-16。
- 荻生徂徠：《辨名》，收入今中寬司編：《荻生徂徠全集》第1卷，東京：河出書房新社，1973年。
- _____：《辨道》，收入今中寬司編：《荻生徂徠全集》第1卷，東京：河出書房新社，1973年。
- _____：《經子史要覽》，收入島田虔次編：《荻生徂徠全集》第1卷，東京：みすず書房，1973年。
- _____：《護園二筆》，收入西田太一郎編：《荻生徂徠全集》第17卷，東京：みすず書房，1976年。
- _____：《護園六筆》，收入西田太一郎編：《荻生徂徠全集》第17卷，東京：みすず書房，1976年。
- _____：《護園隨筆》，收入西田太一郎編：《荻生徂徠全集》第17卷，東京：みすず書房，1976年。
- _____：《論語徵》，收入小川環樹編：《荻生徂徠全集》第3卷，東京：みすず書房，1977年。

