

《論語古義》中所見伊藤仁齋之《詩經》觀

張文朝^{*}

摘要

學界論及伊藤仁齋《論語古義》的大多就其思想、翻譯、注釋法等論述。本文則關注仁齋《論語古義》中有關《詩經》的言論，得知仁齋處理《論語》中所出現的《詩經》言論，有論說、有解釋、有引《詩》以證己意等方式，他從《詩經》整體及《詩》教、學《詩》、《詩》效等大端入手論述他的觀點，而表現在《論語古義》中的則有「《詩》活物也」、「思無邪直也」、「《詩》無形也」、「以〈小序〉首句為斷」、「《詩》出於人情」、「《詩》之用廣矣」、「人情以《詩》而知」、「讀〈二南〉以廣視野」等觀點，凡此種種詮釋當然更可以體現仁齋之《詩經》思想。再輔之以「斷章取義」、「讀《詩》之法在讀者之所感」、「六義」、「美刺說」、「〈小序〉不可廢」、「（引《詩》）融活自在」等，則仁齋的《詩經》觀於焉詳備。

關鍵詞：江戶時代、伊藤仁齋、論語古義、詩經、朱熹

^{*} 中央研究院中國文哲研究所助研究員。



一、前言

《論語》一書中有不少論《詩》、引《詩》的章節，可從中得知孔子（約 551 B.C.-479 B.C.）及其學生和時人對《詩經》的觀點，是了解春秋時代《詩經》教學與傳播的最佳教材之一。《論語》於西元三世紀傳到日本後，開啟日本經學研究之序幕。經千百年到江戶時代（1603-1868），單就此時代而言，《論語》的研究成果就有四百種之多，其中屬於江戶初期的伊藤仁齋（1627-1705）《論語古義》實為翹楚，現代日本學者吉川幸次郎（1904-1980）說仁齋「脫離佛教和宋學而至於古義，可說是從傳統解放，越發具有獨創性。」武內義雄（1886-1966）說「其名著《論語古義》中記載著仁齋一流的獨見。」宮崎市定（1901-1995）認為仁齋的「研究態度是反朱子，而標榜獨自的立場。」今人金培懿教授認為「《論語古義》稱得上是最先具有日本式色彩的《論語》注釋書」。¹ 足見仁齋《論語古義》之重要，值得研究。

學界專論仁齋《論語古義》的單篇論文，在臺灣學界有張德麟〈《論語集註》與《論語古義》之比較——以〈公冶長〉篇為討論的中心〉、金培懿〈《論語古義》の注釋方法について〉；中國則有李少鵬、鄭毅〈伊藤仁齋《論語古義》對朱子學的異化〉、李瑞雪〈辨析《論語古義》中對朱子學的解構〉；日本有藤本雅彥〈伊藤仁齋の《論

¹ 以上所引四學者之原文及出處如下：「仏教と宋學から脱出して、『古義』に到達したのは、一そうの独創であり、伝統からの解放である。」見吉川幸次郎、清水茂校注，《伊藤仁齋・伊藤東涯》，收入《日本思想大系》（東京：岩波書店，1971 年），第 33 卷，頁 566。「その名著《論語古義》には仁齋一流の独見が記されている。」見武内義雄，《武内義雄全集》（東京：角川書店，1978 年），第 1 卷，頁 41。「その研究態度は，朱子に反対して独自の立場を標榜するものであった。」見宮崎市定，《宮崎市定全集》（東京：岩波書店，1993 年），第 4 卷，頁 70。金培懿，〈伊藤仁齋《論語古義》在日本《論語》注釋史上的地位〉，《書目季刊》第 31 卷第 3 期（1997 年 12 月），頁 7-31。



語》注釋的方法：《論語古義》〈學而〉篇第二章の解釋の試み〉、宮川康子〈伊藤仁齋《論語古義》を読む〉、丸谷晃一、片岡龍〈伊藤仁齋の訓讀法と《論語古義》の成立過程に関する研究〉。² 以上各著作中，除宮川康子之著稍稍提及從仁齋對《詩》活物之定義，進而敷衍其意，認為對仁齋而言，《論語》亦是活物之說法外，其餘皆就《論語古義》之思想、翻譯、注釋法等作論述，幾無觸及仁齋之《詩經》觀。

學界首先論及仁齋《詩經》觀之著作，當屬日本學者土田健次郎發表於《詩經研究》上之〈伊藤仁齋の《詩經》觀〉，之後有黑住真著〈伊藤仁齋の思想と詩歌〉，清水徹著〈伊藤仁齋の詩論における《詩人玉屑》の影響〉及〈伊藤仁齋における《詩經》觀〉，張文朝著〈伊藤仁齋の《詩經》觀について〉。³ 筆者以為土田氏特別強調

² 以上學者之著作見：張德麟，〈《論語集註》與《論語古義》之比較——以〈公冶長〉篇為討論的中心〉，《孔孟月刊》第28卷第10期（1990年6月），頁11-16。金培懿，〈《論語古義》の注釋方法について〉，《九州中國學會報》第36卷（1998年），頁72-90。李少鵬、鄭毅，〈伊藤仁齋《論語古義》對朱子學的異化〉，《北華大學學報（社會科學版）》第13卷第4期（2012年8月），頁65-68。李瑞雪，〈辨析《論語古義》中對朱子學的解構〉，《黑龍江史志》2014年第9期，頁318-319。藤本雅彥，〈伊藤仁齋の《論語》注釋の方法：《論語古義》〈學而〉篇第二章の解釋の試み〉，《大阪大學日本學報》第1卷（1982年），頁25-48。宮川康子，〈伊藤仁齋《論語古義》を読む（1）〉，《千葉大學留學生センター紀要》第2卷（1996年3月），頁67-76。丸谷晃一、片岡龍，〈伊藤仁齋の訓讀法と《論語古義》の成立過程に関する研究（一）〉，《人文學部研究論集》第3卷（2000年1月），頁199-216。〈伊藤仁齋の訓讀法と《論語古義》の成立過程に関する研究（二）〉，《人文學部研究論集》第4卷（2000年7月），頁205-232。〈伊藤仁齋の訓讀法と《論語古義》の成立過程に関する研究（三）〉，《人文學部研究論集》第5卷（2001年1月），頁206-224。

³ 以上論文見土田健次郎，〈伊藤仁齋の《詩經》觀〉，《詩經研究》第6號（1981年6月），頁13-19。此文由鍋島亞朱華於2005年10月譯成中文，發表於《經學研究集刊》第1期，頁37-43。黑住真，〈伊藤仁齋の思想と詩歌〉，《季刊日本思想史》第21號（1983年9月），頁29-49。此文後來收入黑住真，《近世日本社會と儒教》（東京：ぺりかん社，2003年），頁269-300。清水徹，〈伊藤仁齋の詩論における《詩人玉屑》の影響〉，《日本中國學會報》第55號（2003年10月），頁257-275。清水徹，〈伊藤仁齋における《詩經》觀〉，《東洋



了仁齋對讀者端的重視，而使得《詩》的經書實質意義削弱而成為一般的詩。但筆者以為事實上把《詩》看成一般詩的觀點要到東涯（1670-1736）及徂徠（1666-1728）時才出現，一般而言，仁齋還是視《詩》持有經書的性質。此亦為土田氏所同意之事。而其所論仁齋的人情觀具有超越時空的普遍性此點，對後來論者有重大的啟示，筆者也是其中之一。黑住氏巧妙地詮釋了仁齋看似衝突的觀點，使之順理成章的互為所需，認為仁齋詩尚真、誠的觀點與仁齋的世界秩序觀相通。因為詩本性情，情無思慮故為真，仁齋的道德論也是貴誠，因此仁齋說「人情之至，即道也」。⁴ 由此可見兩者相通，雖然相通，但仁齋較重視道的實踐。筆者以為黑住氏將仁齋的《詩》觀與道德論透過人情之真誠而串連起來是很恰當的論述；清水氏前篇論文認為仁齋「《詩》本性情」、「詩以俗為善」、「自然之妙」等《詩》觀都是受《詩人玉屑》之影響。筆者以為此文以文獻的比較方式得到此結論，自有其貢獻，但以晚於朱熹（1130-1200）寫成的《詩人玉屑》為比較文獻，是較為不當的選擇，且此觀點並不是只在《詩人玉屑》才有論述，所以此文可作為仁齋《詩》觀來源的另一種佐證材料。清水氏後篇論文論述仁齋重視讀者端的《詩》觀都是承襲朱熹而來，否定是仁齋自己的創見。筆者以為這似乎有意針對土田氏特別強調仁齋對讀者端的重視作出修正。清水氏認為仁齋與朱熹都說詩本人情，但是仁齋的人情中不含私欲，而朱熹則有，且仁齋的人情也與元祿文學中含有「惻隱之心」的「情」不同，最後作者為仁齋《詩經》觀作出定位，認為仁齋的詩論與其思想有關連，雖然他否定朱子學的載道論或勸善懲惡說，但作為儒者，他堅持不廢止含有道德價值的《詩經》〈大序〉

文化》復刊第100號（2008年4月），頁12-26。張文朝，〈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。

⁴ 〔日〕伊藤仁齋，《論語古義》，卷10，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），卷3，〈堯曰〉第二十，「堯曰咨爾舜」章，頁293。



〈小序〉，而繼承宋代人情說的立場。筆者以為清水氏經過仁齋與朱熹《詩經》觀比較後的成果，有助於學界釐清部分仁齋《詩經》觀的由來，是其貢獻所在。但是說仁齋所使用的「人情」意義是根據《詩經正義》的〈大序〉而來，則是有問題，應是《毛詩·大序》之誤；張文朝 2007 年之論文主要究明仁齋的人情觀含有個別詩人的性情及《詩》中所呈現出的普遍性人情雙層意義，旁及《詩》用、《詩序》觀、六義，而未及其他，是其不足之處。

本文則針對仁齋在《論語古義》一書中言及《詩經》的章節，逐一的加以整理、分析，試圖歸納出仁齋如何解釋《論語》中的《詩經》問題，從中能否得知仁齋持有何種《詩經》觀，仁齋又如何看待《論語》中的論《詩》與引《詩》等問題提出看法。在仁齋眾多著作之中，與《論語》有關的作品，除了《論語古義》之外，還有《語孟字義》，而仁齋論及《詩經》的有〈詩說〉一篇，另外有些則散見於其他著作之中。因此，筆者試著以《論語古義》一書為主要依據，輔之以《語孟字義》、〈詩說〉等其他著作，以明仁齋的《詩經》觀。為便於行文，本文將依前言、《詩》的教與學、《詩》的特質、讀《詩》的方法、《詩》用、《詩序》觀、六義、結語等節，加以論述。

二、《詩》的教與學

仁齋在《論語古義·總論》說：「蓋天下所尊者二，曰道，曰教。道者何？仁義是也。教者何？學問是也。《論語》專言教，而道在其中矣。《孟子》專言道，而教在其中矣。」就《論語》而言，仁齋調：「道者充滿宇宙，貫徹古今，無處不在，無時不然，至矣。然不能使人自能趨于善，故聖人為之明彝倫，倡仁義，教之《詩》、《書》禮樂，以使人得為聖為賢，而能開萬事大平，皆教之功也。故夫子專言教，



而道自在其中也。」⁵ 則仁齋如何論述孔門之《詩》教？筆者以為可以從《詩經》的教授及《詩經》的教育內容兩方面來探討。在《詩經》的教授方面，仁齋認為：

夫〈雅〉、〈頌〉之叙，雖非孔子，或亦可能之。然在孔子則傳，在他人則否。《詩》、《書》之行，至于與天地並立而不墜焉，則夫子之功，豈不偉乎？然《詩》、《書》、《易》之名，初見於《魯論》，而孟子獨言作《春秋》。其定《書》、傳《禮記》、繫《易》之說，未有明據。蓋司馬遷輩，以著述見聖人，而未知夫子之道，猶日月之繫天，而不關刪述之功，故叨云云耳。夫夫子未開教之前，猶水之在於地中，其一開教之後，附託有人，傳傳相續，猶泉源之經疏鑿之功，流派混混，不舍晝夜，放於四海也，豈待著述之功哉？⁶

仁齋用鑿泉為例，說明孔子傳教之前後的教育事態，可謂善比喻者矣。他認為孔子之所以偉大，不在著述，而在於孔子以六經教學生，特別是《詩》、《書》、禮的教授。仁齋批評以為孔子之功在刪述者，實不知孔子之道。

在《詩經》的教育內容而言，仁齋在《論語古義》中論及以下兩點：

（一）思無邪

仁齋在解釋〈為政〉篇，子曰：「《詩》三百，一言以蔽之，曰思無邪」時說：「言《詩》之為經，雖其教無窮，然不過使人之所思無

⁵ 以上兩引文見伊藤仁齋，《論語古義·總論》，頁5。

⁶ 伊藤仁齋，《論語古義》卷5，〈子罕〉第九，「子曰吾自衛反魯」章，頁138-139。



邪曲耳。」⁷ 顯示仁齋將思無邪視為《詩經》教化的極致，所謂「使
人所思無邪曲」就是《詩經》教化的終極目標。何謂「所思無邪曲」？
仁齋接者解釋說：

思無邪，直也。夫子讀《詩》到此，有合於其意者，故舉而示
之，以為思無邪一言，足以蔽盡《詩》之義也。夫《詩》夫子
之所雅言，則豈徒蔽《三百篇》而已哉？雖曰蔽盡夫子之道，
可也。⁸

仁齋認為思無邪不但可以蔽盡《詩》之義，甚至將之擴充到可以蔽盡
孔子之道。足見仁齋對思無邪之重視。把思無邪解釋為直，可說是仁
齋《詩》觀的特色，⁹ 但是在此處仁齋並無對直的內涵作進一步的解
釋，而可以在《論語古義》卷之二看到仁齋解釋「子曰蒞自既灌而往
者」章時，謂：「天之道，直而已矣。夫火上而水下，鳥飛而魚潛，
草木植而華實時，善者天下以為善，惡者天下以為惡，斯之謂直。」
¹⁰ 此是仁齋對天道的情況所下的解釋，普天之下，不管是在自然界之
動植物抑或在人間界之善惡，都只是個直字而已，所以他接著說：「天
地之間，渾渾淪淪，靡非斯道。」¹¹ 斯道，就是直道。就人的善惡而
言，仁齋在《語孟字義》卷之上引〈雍也〉篇中孔子之言「人之生也，
直。罔之生也，幸而免。」謂「善者非他，即直而已。蓋直則善，不

⁷ 伊藤仁齋，《論語古義》卷1，〈為政〉第二，「子曰《詩》三百」章，頁14-15。

⁸ 同前註，頁15。

⁹ 在中國可能只有宋代袁燾（1144-1224）有類似之觀點，其云：「《詩》三百篇不為不多矣，
而孔子蔽之以一言曰『思無邪』，蓋取其直己而發，粹然一出于正。風、雅雖變，而思之無
邪，則一而已矣。」此番話與仁齋所言，有異曲同工之妙。此處的「蓋取其直己而發」與
仁齋所謂「夫子讀《詩》到此，有合於其意者」義同，指孔子自身守正不阿之意。見〔宋〕
袁燾，《絮齋毛詩經筵講義》卷1，〈詩序〉1，《文津閣四庫全書》（北京：商務印書館，2005
年影印版），冊25，頁1，總頁293。

¹⁰ 伊藤仁齋，《論語古義》卷2，〈八佾〉第三，「子曰蒞自既灌而往者」章，頁38。

¹¹ 同前註。



直則惡，非有二也。」¹² 更是將善惡與直不直畫上等號，別無二致。所以善、直是人道應有的狀態。仁齋在此章的「論注」中，說：

仁義禮智，謂之道德，人道之本也。忠信敬恕，謂之修為，所以求至夫道德也。故語道德，則以仁為宗；論修為，必以忠信為要。夫子以思無邪一言，為蔽《三百篇》之義者，亦主忠信之意。先儒或以仁為《論語》之要，性善為《孟子》之要，執中為《書》之要，時為《易》之要，一經各有一經之要，而不相統一。不知聖人之道，同歸而殊塗，一致而百慮，其言雖如多端，一以貫之。然則思無邪一言，實聖學之所以成始而成終也。¹³

他認為思無邪與忠信敬恕一樣，是屬於修為的範疇，是「所以求至夫道德」的實踐功夫，亦即讀《詩》者要使自己所思無邪曲。筆者以為：人有此直、無邪、本性自然而然，這是就狀態言，需要透過實踐的功夫使之成為事實，所以仁齋所謂的「修為」是指實踐而言。換言之即是實踐思無邪。因此仁齋總結思無邪的教化功能，認為思無邪可蔽盡夫子之道，透過實踐思無邪的功夫可以求得人道之本，所以是聖學的始終、聖學的本末。

仁齋對於朱熹以「勸善懲惡使人得其情性之正」解「思無邪」，最初是表示贊成，例如，他在早年所寫的〈詩說〉中說：「《詩》之為經，……可以感發人之善心，可以懲創人之逸志，不其然乎？」¹⁴ 即使到晚年的著作《語孟字義》中也仍然可以看出此意，他說：「讀《詩》

¹² 伊藤仁齋，《語孟字義》卷上，天道，收入井上哲次郎、蟹江義丸編，《日本倫理叢編》（京都：臨川書店，1970年），冊5，頁14。

¹³ 伊藤仁齋，《論語古義》卷1，〈為政〉第二，「子曰《詩》三百」章，頁15。

¹⁴ 伊藤仁齋，《古學先生詩文集》卷3，〈詩說〉，收入三宅正彥編，《近世儒家文集集成》（東京：ペリカン社，1985年），第1卷，頁64。



之法，善者可以感發人之善心，惡者亦可以懲創人之逸志，固也。然而《詩》之用，本不在作者之本意，而在讀者之所感如何。」¹⁵ 亦即，就讀《詩》之法而言，他贊同朱熹的說法，所以說「固也」，但是對於用《詩》之法，則表示不能贊同朱熹的看法，所以用「然而」此一轉詞來說明自己的看法。但是東涯則以為《語孟字義》此說是其父仁齋對早年的看法做了修正，而在仁齋的〈詩說〉篇後注上「〈詩說〉與晚年之見不異，但先儒感發善心，懲創逸志之說，後來稍不服。」¹⁶ 關於此點土田氏也指出仁齋是承認朱熹的「感發善心，懲創逸志」的觀點，認為《詩》的內部確實有道德的教化功能，¹⁷ 而清水氏則認為仁齋否定朱子學的載道論或勸善懲惡說。¹⁸ 筆者則認為其實「固」字，固然有負面的鄙陋之意，但是就仁齋《語孟字義》中所說的「固也」，卻可以解釋為「固然」之意，表示承認某事實，再引出下文轉折。所以東涯不能因此就說其父不贊成朱熹勸善懲惡之說。此事代表東涯對仁齋之解釋有了差異性之認知，而此差異性的認知也進一步影響了徂徠及其學生春臺（1680-1747）等人的詮釋。

（二）知人情

仁齋在〈季氏〉篇「陳亢問於伯魚」章分別就《詩》與禮解釋，說：

孔門之教，無先於《詩》、禮，而其所言，皆在庸言庸行之謹，而無甚異於人。以為教者，蓋人情以《詩》而知，人道以禮而立，皆言萬世通行之道。是故聖人之道，為萬世通行之道，

¹⁵ 伊藤仁齋，《語孟字義》卷下，《詩》第1條，頁56。

¹⁶ 伊藤仁齋，《古學先生詩文集》卷3，〈詩說〉，頁64。

¹⁷ 土田健次郎，〈伊藤仁齋の《詩經》觀〉，《詩經研究》第6號（1981年6月），頁15。

¹⁸ 清水徹，〈伊藤仁齋における《詩經》觀〉，頁21。



《詩》、禮之經為萬世通行之典，若夫遠人以為教者，豈聖人之道乎哉？¹⁹

他認為孔門之教，以《詩》、禮為先。因為從《詩》教中可以得知人情，從禮教中可以樹立人道之故。而且「《詩》之為教，天道備矣，人事洽矣，而著善惡得失之迹，故學之則能言。」²⁰「禮者，人之隄防，萬事之儀則，故學之則得以立。」²⁰《詩》中蘊藏著天地、人事各種道理，有善惡得失之跡可尋，有助於我們與人溝通。且《詩》、禮都是就平常言行為說，並無高不可攀，遠不可就的言論，所以可以成為「萬世通行之典」。因此，仁齋在論「子所雅言《詩》、《書》」章時，說：「求道於高，求事於遠，學者之通病。唯《詩》、《書》之為教，近于人情，達于日用，初不遠人以為道，亦不遠人以為言。」²¹仁齋除了提醒學者不可好高騖遠之外，也指出《詩》、《書》之教在於平易、近人情、達日用。然則仁齋所謂之人情是何指？人情就是人之情，則情又是何物？他在《語孟字義》中說：「情者，性之欲也。」²²「凡無所思慮而動之謂情」，亦即「情只是性之動，而屬欲者」，而不涉思慮。他舉具體的例子說明，謂：「目之於色，耳之於聲，口之於味，四支之於安逸，是性。目之欲視美色，耳之欲聽好音，口之欲食美味，四支之欲得安逸，是情。」²³而《詩》中的詩篇就是詩人以此「情」所寫成，「詩出於古人吟詠情性之言」²⁴所以我們可以從《詩》中得知詩人之情。因此，仁齋說「《詩》出於人情」。²⁵土田氏認為仁齋此種

¹⁹ 伊藤仁齋，《論語古義》卷8，〈季氏〉第十六，「陳亢問於伯魚」章，頁253-254。

²⁰ 以上二引言皆見於伊藤仁齋，《論語古義》卷8，〈季氏〉第十六，「陳亢問於伯魚」章，頁253。

²¹ 伊藤仁齋，《論語古義》卷4，〈述而〉第七，「子所雅言《詩》、《書》」章，頁104。

²² 伊藤仁齋，《語孟字義》卷上，頁37。

²³ 以上三引文，見伊藤仁齋，《語孟字義》卷上，頁38。

²⁴ 伊藤仁齋，《古學先生詩文集》卷3，〈詩說〉，頁63。

²⁵ 伊藤仁齋，《論語古義》卷4，〈泰伯〉第八，「子曰興於詩」章，頁121。



人情觀是超越時空的普遍性人情，²⁶ 黑住氏則以為仁齋的人情不管在何處都是感動、欲動的且多樣性，同時我們對此可以感而知之，我們雖然可以感而得之，但卻又超越我們之有限。²⁷ 筆者以為此與土田氏有異曲同工之妙，而清水氏將仁齋與朱熹的說法作過比較後，認為兩者雖然同主《詩》本性情、《詩》本人情，但是概念不同。朱子學所說性情包含了人的心之善惡，因此朱子學所言《詩經》的詩有善的詩也有惡的詩。而仁齋的情是性之欲，是與生俱來的感悟而動的作用，是不含私欲，經常含有道德的情，因此，仁齋所言《詩經》中的詩只有善的詩。²⁸ 綜言之，土田氏與黑住氏之論，就思想上而言，有異曲同工之妙，而清水氏則就文獻比對分析兩者的異同。筆者以為仁齋所說的「吟詠情性」中的「情性」是指詩人吟詠一己情性的活動而言，此時最重詩人之真誠。而所謂「人情盡乎《詩》」²⁹ 中的「人情」則是指「天下之同情」，也是指「古今之情」，³⁰ 因此，仁齋說：「夫人情無古今，無華夷，一也。」³¹ 所以仁齋所說的「人情」確實有如土田氏所指出的仁齋的人情觀存在著不受時空所限的天下同然的普遍性。又筆者以為仁齋所謂的「人情」恐怕是有區別性，即言《詩》中的「人情」和《詩》以外所言的「人情」。不如此的話，則仁齋在解〈先進〉篇「顏淵死子哭之慟」章時所說的「人情者，聖人之所不廢也。苟中其節，則為天下之達道；不中其節，則為一人之私情。」³² 顯然與清水氏所言仁齋的情「是與生俱來的感悟而動的作用，是不含私

²⁶ 土田健次郎，〈伊藤仁齋の《詩經》觀〉，頁13。

²⁷ 黑住真，〈伊藤仁齋の思想と詩歌〉，頁39。

²⁸ 清水徹，〈伊藤仁齋における《詩經》觀〉，頁19。

²⁹ 伊藤仁齋，《語孟字義》卷下，總論四經，第1條，頁63。

³⁰ 伊藤仁齋，《仁齋日札》第52條，收入植谷元等校注，《新日本古典文學大系》（東京：岩波書店，2000年），第99卷，頁454。

³¹ 伊藤仁齋，《語孟字義》卷下，總論四經，第1條，頁63。

³² 伊藤仁齋，《論語古義》卷6，〈先進〉第十一，「顏淵死子哭之慟」章，頁161。



欲，經常含有道德的情，因此，仁齋所言《詩經》中的詩只有善的詩」有所抵觸。因為仁齋認為《詩》中的人情是純情的，連思慮都不允許存在，如何可能要求其必須合乎禮義法度的中節？

我們從《詩》中得知此人情，將何所為？仁齋認為從《詩》中得知人情是為政者必備的知識，關於此說，將於下文論述。再者，仁齋所崇尚的人情是源自何處？土田氏引中村幸彥之說，認為是來自元祿時期京都文化人的安定情感。³³ 清水氏在 2003 年的論文指出是受《詩人玉屑》的影響，³⁴ 但在 2008 年的論文則先引坂田新指出是受歐陽脩《毛詩本義》之影響的說法，再提出他自己的觀點，他認為仁齋的人情說是根據《詩經正義》的〈大序〉而來，且與歐陽脩所用的「人情」在意義上一致。³⁵ 筆者以為人情之說《禮記》中已多言及，《毛詩·大序》更有「吟詠情性」，仁齋在〈詩說〉中說「《詩》出於古人吟詠情性之言」，在《童子問》中也有說到「《詩》以道情性」。³⁶ 綜合前賢之說，可知欲明仁齋人情說的《詩》觀來源，應直探《毛詩·大序》、歐陽脩《毛詩本義》等中國古籍。

三、《詩》的特質

仁齋認為《詩經》的特質在於：「《詩》活物也。其言初無定義，其義初無定準。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。」³⁷ 此說明了詩辭與詩義所

³³ 土田健次郎，〈伊藤仁齋の《詩經》觀〉，頁 13。

³⁴ 清水徹，〈伊藤仁齋の詩論における《詩人玉屑》の影響〉，頁 269。

³⁵ 清水徹，〈伊藤仁齋における《詩經》觀〉，頁 19-20。

³⁶ 伊藤仁齋，《童子問》卷下，第 5 章，收入井上哲次郎、蟹江義丸編，《日本倫理叢編》（京都：臨川書店，1970 年），冊 5，頁 139。

³⁷ 伊藤仁齋，《論語古義》卷 1，〈學而〉第一，「子貢曰貧而無諂」章，頁 13。



擁有的活動性，提示其無限利用的可能性。而且《詩》不說義理，³⁸ 更無固定意義，也無定形，所以可以變化無窮，一事千理，一言千義。

「《詩》無形也，因物而變。為圓為方，隨其所見。或悲或歡，因其所遭。一事可以通千理，一言可以達千義。」³⁹ 因此，筆者以為「《詩》活物也」對仁齋而言是《詩》的一大特色。然而，仁齋此《詩》觀是從何而來？

探討關於仁齋「《詩》活物也」此《詩經》觀的來源，在土田氏的論文中，雖然沒有明言仁齋此《詩經》觀是來自明代的鍾惺（1574-1624），但是有「仁齋的『《詩》活物也』之語，也可在《詩經鍾評》的〈序〉中看到」的補語，⁴⁰ 此補語其實已點出了仁齋此《詩》觀的源頭是來自鍾惺。又村山吉廣也在〈鍾伯敬《詩經鍾評》の周邊〉一文中提到「仁齋與鍾氏〈詩論〉共鳴，大概是在於鍾氏視《詩》為活物，而排除拘泥於訓詁之末，與主張《詩》解的自由，而不懾服於朱子之注的權威吧！對鍾氏而言，可說是出現了意外的知己。」⁴¹ 此處已經比較明白的指出兩者有其關連性。而清水氏認為雖然仁齋的兒子東涯以為是來自於鍾惺的〈詩論〉，但是清水氏以仁齋寬文三年（1663）所寫的〈詩說〉並沒有出現「《詩》活物也」的看法，可見仁齋執筆時未見鍾惺的〈詩論〉，所以認定不是受鍾惺的影響，而將之視為是仁齋理解讀《詩》的基準在於讀者之故。⁴²

筆者綜合以上各學者所論，以為土田氏與村山氏的看法值得參考，而清水氏雖然根據寬文三年，仁齋三十七歲時所寫〈詩說〉文獻

³⁸ 「讀六經與讀《論》、《孟》其法自別，《論語》、《孟子》說義理者也，《詩》、《書》、《易》、《春秋》不說義理，而義理自有者也。」伊藤仁齋，《語孟字義》卷下，總論四經，第2條，頁63。

³⁹ 伊藤仁齋，《論語古義》卷2，〈八佾〉第三，「子夏問曰巧笑倩兮」章，頁34。

⁴⁰ 土田健次郎，〈伊藤仁齋の《詩經》觀〉，頁18。

⁴¹ 村山吉廣，〈鍾伯敬《詩經鍾評》の周邊〉，《詩經研究》第6號（1981年6月），頁4。

⁴² 清水徹，〈伊藤仁齋における《詩經》觀〉，頁18。



及當時的執筆狀況為論，自有其客觀性，但並未能解決仁齋在五十七歲所寫《語孟字義》中所出現的「《詩》活物也」的來源可能是或根本就是受鍾惺影響的問題。因為根據東涯在《經學文衡》卷二的識語可知，仁齋曾抄寫明代丘濬與鍾惺的〈詩論〉，並在其後附上自著〈詩說〉而成一冊。⁴³ 可見最晚仁齋在完成〈詩說〉之後，出版之前，已經看過鍾惺的〈詩論〉。所以筆者認為仁齋《詩》活物的《詩》觀應該有受到鍾惺的影響。

活物的相對辭是死物，此兩相對辭在仁齋的思想中佔有極重要的地位，在仁齋的著作《語孟字義》、《童子問》中可見，仁齋不管是在思想上或在《詩經》學上都運用了死物之概念來批評朱熹。不言而喻，此是針對朱熹理氣論而反駁的論調，最主要的目的在於用來形容理為死物，氣為活物。仁齋以為天地之間只有一氣而已，氣有流行、變化，所以是活物，理只是氣之條理。天地為一大活物，而理字為死物，不足以為生化之源，所以不可以理盡之。天地之所以為活物，乃是因為天地有一元之氣之故。⁴⁴ 在朱子學中屬形而上、萬物生成的根源、原則的理，在仁齋的思想中成了「一定不變」的死物，而形而下的氣，有流行、變化，就成了生生化化的活物、主宰者。就《詩經》學上而言，仁齋認為「詩之情千彙萬態，愈出愈無窮，高者見之，則為之高，卑者見之，則為之卑。為圓為方，隨其所遇，或大或小，從其所見。」⁴⁵ 此即是活物。詩之所以有如此千變萬化的情態，用之不竭的活動能量，其實是因讀者之不同而反映出來。

總而言之，仁齋「《詩》活物也」之《詩》觀，應該是受鍾惺之

⁴³ 「胤按右見《大學衍義補》，先子嘗併書丘氏說及鍾氏〈詩論〉，末附自著〈詩論〉為一冊，予不及識，其本散逸。」見伊藤東涯輯，《鼎鐫經學文衡》（京都：平安書坊奎文館，1734年），卷2，頁6b。

⁴⁴ 伊藤仁齋，《童子問》卷中，頁130-131，及伊藤仁齋，《語孟字義》卷上，「理」，頁22、「心」，頁32。

⁴⁵ 伊藤仁齋，《語孟字義》卷下，《詩》第1條，頁56。



影響而來。仁齋將之用來說明詩辭有「流通變化，千彙萬態」之特性。而詩辭之所有有此特性，除了詩辭本身因素之外，讀《詩》者之文學素養也直接關係到詩辭此特色之顯微，所以仁齋說「高者見之而為之高，卑者見之而為之卑。」仁齋又將「活物」、「死物」之觀念用以批判朱熹理氣論，亦即仁齋善用「活物」一辭於《詩經》學及其思想上，使「活物」之觀點不僅成為仁齋《詩》觀之特色，同時亦是仁齋批判朱子學最根源的利器。

四、讀《詩》的方法

由於《詩》有如上所論的特性，所以讀《詩》者須循此特性，否則無法盡《詩》之情，像「鄭《箋》、朱《傳》，徒著作《詩》之來由，而不知本之於古人讀《詩》之法」，⁴⁶ 仁齋為之惋惜。仁齋既然惋惜鄭玄（127-200）、朱熹等後世之學者不知古人的讀《詩》法，則仁齋對於讀《詩》法有何見解？他在解釋〈學而〉篇「子貢曰貧而無諂」章時，說：「《詩》之妙，變化無窮，隨取隨有，非告往知來者，則不能盡《詩》之情。夫子到此，始知唯子貢之可與言之也。」⁴⁷ 亦即仁齋以為子貢（520 B.C.- 456 B.C.）能知《詩》之妙用，能告往知來，所以能盡《詩》之情。仁齋更以詩篇的實例說明古人讀《詩》的方法，他說：「〈唐棣〉之詩，夫子以明道之在乎至近。〈旱麓〉之章，子思以示道之察乎上下。」⁴⁸ 此二例直接說出孔子與子思運用詩篇的方法，並無明示詩之本義如何。如果輔之以《語孟字義》則可清楚地知道仁齋舉《詩》實例的用意，《語孟字義》謂：

⁴⁶ 同前註，頁 57。

⁴⁷ 伊藤仁齋，《論語古義》卷 1，〈學而〉第一，「子貢曰貧而無諂」章，頁 13。

⁴⁸ 同前註。



〈棠棣〉之詩，淫奔之辭也，夫子取之，以明道之甚邇。〈旱麓〉之詩，詠歌文王之德也，子思引之，以明道之無所不在。
「憂心悄悄，慍于群小。」衛莊姜之怨不獲於其君也，孟子引之，以為孔子之事。「他人有心，予忖度之。」大夫傷於讒，而訴於天也，齊宣王引之，以嘉孟子之能察己之心也。⁴⁹

仁齋認為不管是就一整首詩篇，還是就詩中的一、二句子，古人都能發揮其對《詩》之情的掌握，由詩之本義轉用成自己想要表達的思想。

再如仁齋在解釋〈八佾〉篇「子夏問曰巧笑倩兮」章時，認為「子夏因論《詩》，而自悟禮之後。」⁵⁰ 除了說明子夏（507 B.C.-?）對孔子的言論思想有深刻的了解之外，更稱讚子夏能從與孔子對話中有所領悟，所以在此章的「論注」中，他說：「故非聞一而知二者，不能盡《詩》之情。子夏聞畫纈之事，而悟禮後之說，可謂亞聞滄浪之歌，而知自取之道者也。」⁵¹ 仁齋所謂的「聞一而知二」的聰明才智就是孔子所要求的「舉一隅而能以三隅反」，子夏能做到此點，無怪乎能得到孔子的稱許。仁齋自認為舉了如此多例，學者應該可以領悟讀《詩》之法了，所以他說：「學者觀此，可以悟讀《詩》之法矣。夫子特許子貢子夏，以始可與言《詩》已矣者，蓋以非二子穎悟文學，不足以盡《詩》之情也。是讀《詩》之法也。」⁵² 筆者以為仁齋要求讀《詩》者須如子貢、子夏般穎悟文學，否則不足以盡《詩》之情，此是對子貢與子夏的讚譽。但事實上，讀者的程度或高或低，無法人人如子貢、子夏般穎悟，則又當如何？仁齋並無指示。但仁齋認為此

⁴⁹ 伊藤仁齋，《語孟字義》卷下，《詩》第1條，頁56。

⁵⁰ 伊藤仁齋，《論語古義》卷2，〈八佾〉第三，「子夏問曰巧笑倩兮」章，頁34。

⁵¹ 同前註，頁34-35。「聞滄浪之歌」語出《孟子·離婁》上：「有孺子歌曰：滄浪之水清兮，可以濯我纓。滄浪之水濁兮，可以濯我足。」孔子曰：「小子聽之，清斯濯纓，濁斯濯足矣，自取之也。」

⁵² 伊藤仁齋，《語孟字義》卷下，《詩》第1條，頁56-57。



即是古人之讀《詩》方法，凡有意學《詩》者都應該遵循古人的讀《詩》方法。於是對無法遵循此方法之學者，仁齋都加以批評。如上所述，仁齋除了批評鄭玄與朱熹之外，也批評當時學者的讀《詩》方法，說：「若今經生，唯見《詩》之訓詁，事實如何便了，則《詩》之旨委地矣。」⁵³ 仁齋認為《詩》旨不明、亡失，正是因為學詩者只知對《詩》辭施以訓詁，而不知靈活運用所造成。

五、《詩》用

（一）用《詩》的方法

仁齋對於能靈活運用《詩經》的情況稱之為「融活自在」，⁵⁴ 他也在《孟子古義》中即曾對孟子能靈活運用說過：「〈柏舟〉之詩，本言衛之仁人見怒於群小。〈鶉〉之詩，本言太王之事昆夷。孟子直以為文王孔子之事，蓋引《詩》之活法也。」⁵⁵ 而此活法，在《中庸發揮》中進一步明確地提出他的看法，他說：

按〈大雅〉稱文王之德云，上天之載，無聲無臭，儀刑文王，萬邦作孚，其意謂天無聲臭之可言，則雖欲法之，而不可得，唯文王之德，與天為一，則法文王，乃所以法天也，《中庸》斷章取義，以贊不顯篤恭之妙，本不在聲色，而非謂無聲無臭之中，自有至理，為萬化之主宰也。⁵⁶

⁵³ 伊藤仁齋，《論語古義》卷1，〈學而〉第一，「子貢曰貧而無諂」章，頁13。

⁵⁴ 「古人引《詩》，融活自在，不必拘拘。」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》（東京：鳳出版，1973年），第1卷，頁5。

⁵⁵ 伊藤仁齋，《孟子古義》卷七，〈盡心〉篇章句下，第19章；「大注」，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第9卷，頁326。

⁵⁶ 伊藤仁齋，《中庸發揮》，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973



亦即仁齋舉出古籍中的引《詩》、用《詩》的各種實例，無非就是要讀者知道古人讀《詩》、用《詩》的方法，但之前都不如此引文之清楚。簡言之，即是「斷章取義」之方法，而此方法直到他在《童子問》中回答「各經之大意」之問時，才回答說：「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。」

⁵⁷ 仁齋從《論語古義》到《童子問》的完成，足足有三十年之久。至此，仁齋所謂的古人讀《詩》用《詩》的方法，終於明白地指示出來。

土田氏也認為就《詩經》來看，仁齋承認斷章取義的態度可歸結於專以讀者的接受方法為問題。⁵⁸ 筆者以為詩人作詩，本來就無意為後人提供用《詩》之服務，所以土田氏對仁齋的看法是可以被接受的。而仁齋從古籍中引《詩》的情況，歸納出古人用《詩》的方法在於斷章取義，又賦於其「融活自在」之名，可說是仁齋《詩》學的重點之一。

（二）《詩》的效用

孔子周遊列國十數年，無非就是想把所學運用到政治上，實行仁政，以安天下之萬民，所以教學生《詩》、《書》、禮樂，也是有其實用性的一面。仁齋如何解讀孔子之《詩》觀？他在解釋〈子路〉篇「子曰誦《詩》三百」章時，說：「讀《詩》而有得，則達於政，而能使事也。」⁵⁹ 仁齋所謂的「達於政」、「能使事」其實就是讀《詩》所產生的功效、作用。所以他接著很明白地說：

《詩》之用，廣矣。可以興，可以觀，可以群，可以怨。可以

年），第1卷，頁49-50。

⁵⁷ 伊藤仁齋，《童子問》卷下，頁140。

⁵⁸ 土田健次郎，〈伊藤仁齋の《詩經》觀〉，頁17。

⁵⁹ 伊藤仁齋，《論語古義》卷7，〈子路〉第十三，「子曰誦《詩》三百」章，頁191。



興，則足興好善惡不善之心。可以觀，則足察人情，識事變。可以群，則溫厚和平之心生。可以怨，則乖戾褊急之心消。好善惡不善，則為政之本立矣。察人情識事變，則為政之用備矣。溫厚和平之心生，則得盡其言。乖戾褊急之心消，則與物不忤。故可以達於政，可以奉使獨對也。程子曰：「窮經將以致用也」，世之誦《詩》者，果能從政而專對乎？然則其所學者，章句之末耳。此學者之大患也。⁶⁰

仁齋的解說一開頭就說「《詩》之用，廣矣。」可見仁齋把孔子此詩論視為一種實用性的觀點。接著說明此實用性的具體表現，如興、觀、群、怨等各有其效用。興、觀、群、怨本是〈陽貨〉篇「子曰小子何莫學夫《詩》」章，孔子為學生列舉數種讀《詩》的效用，以勉勵學生學《詩》。在此仁齋沒有把「識」列出來，所謂的「識」就是「多識於鳥獸草木之名」，其實，就《詩》的實用性而言，此句應是最具有「實用性」的具體表現。當然仁齋不在此處提出並不代表他忽略了此事實，下面我們可以在〈陽貨〉篇中看到他的對此句的論述。接著仁齋又引程子「窮經將以致用也」之語，以落實他解釋孔子《詩》觀重在致用的論點。就此整段引言來看，我們可以感受到仁齋確實視孔子論《詩》重在實用是無庸置疑。

接著仁齋在解釋〈陽貨〉篇「子曰小子何莫學夫《詩》」章，說：

此夫子為門人論讀《詩》之益也。蓋學問不可強作，必非志意興起，則莫以入于善，故以可以興先之。不知人情風俗之所以然，則莫以施政立教，故以可以觀次之。得于《詩》，則得性情之和，故可以群，可以怨。而其心溫厚和平，能得明人倫。博通庶物，能得廣見聞。學者苟於此有得焉，則其益有不可勝

⁶⁰ 同前註，頁191-192。



言者矣。然夫子唯許子貢、子夏，以始可與言《詩》已矣，則悟《詩》之難，亦非初學者可驟而至者也。學者知其易，亦知其難，可也。⁶¹

此段引言的開頭也說此為「夫子為門人論讀《詩》之益」，所謂「讀《詩》之益」就是因讀《詩》而產生的效益，故此亦可作為仁齋視孔子論《詩》重在實用之明證。又如仁齋解釋〈泰伯〉篇「子曰興於詩」章時，說：

此明學問得力功效之次第，亦孔門學問之條目也。言學不可以強為，得於《詩》，則善心興起，其進無窮，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，浹洽融液，其心和樂，則道大成，而不可遏止，故曰成於樂。得《詩》之理，則知道之在邇而可樂，故有所興起。得禮樂之理，則知其不可斯須去身，故德立而道成。此學者終身所得之前後本末也。⁶²

仁齋認為孔子所言「興於詩，立於禮，成於樂。」是「明學問得力功效之次第」，此亦可再次作為仁齋視孔子論《詩》重在實用之明證。且仁齋認為此不僅是論詩而已，甚至是「孔門學問之條目」，亦即，學《詩》是孔門學問的首要功課。筆者將此三段引言中仁齋對興、觀、群、怨等的解釋集中起來看，就可以知道其中緣故。

首先，就《詩》與「興」有關的解釋來看，仁齋認為「興於詩」是因為「《詩》出於人情，而其美刺，亦足以感人，故可以興。」⁶³而且學問不可強作、強為，得於《詩》，則志意興起，而易以入于善，

⁶¹ 伊藤仁齋，《論語古義》卷9，〈陽貨〉第十七，「子曰小子何莫學夫《詩》」章，頁261。

⁶² 伊藤仁齋，《論語古義》卷4，〈泰伯〉第八，「子曰興於詩」章，頁121。

⁶³ 同前註。



足興好善惡不善之心，其進無窮，因此以「可以興」、「興於詩」先之。足見仁齋把興與善連結，由此進入學問道德之門，所以要以學《詩》為首務，以興起學者之善心，有此善心，則為政之本立矣。

其次，就《詩》與「觀」有關的解釋來看，仁齋認為《詩》既然是出於人情，則讀《詩》足以觀察古今人情風俗之所由，審識往來社會事物之變化。所以可以從政，可以立教。而不知人情風俗之所以然，則莫以施政立教，所以以「可以觀」次之。可見仁齋認為觀的重點在觀察人情事變，知人情事變，則為政之用備矣。

接著，就《詩》與「群」、「怨」有關的解釋來看，仁齋認為得於《詩》，則得性情之和，故可以群，可以怨。可以群，則溫厚和平之心生，溫厚和平之心生，則得盡其言。可以怨，則乖戾褊急之心消，乖戾褊急之心消，則與物不忤。仁齋認為能做到如此地步就可以達於政，可以奉使獨對也。

繼之，就《詩》與「事」有關的解釋來看，仁齋認為事父、事君與「群」、「怨」是息息相關，因為其心溫厚和平，所以能明人倫。而人倫之道，得失悉備，所以足以得事父、事君。

最後，就《詩》與「識」有關的解釋來看，仁齋認為能「多識於鳥獸草木之名」，自然能博物洽聞，得廣見聞，則智識不陋，而處事有益。

由以上的綜合整理可以看出仁齋把孔子論《詩》的效益中的「識」視為自己增廣見聞的材料，以為處事之資，自然有益。進而把「事」歸於人倫，由事父、事君之大端，以見人倫之圓滿。最後把興、觀、群、怨歸結於政治，能「興」則為政之本立矣，能「觀」則為政之用備矣，能「群」能「怨」則內可以達於政，外可以奉使獨對。如此，由一己之智能、善心，擴及與他者和平之人際關係，而終於達政。此一連串之成就都有賴於學《詩》，因此何以學《詩》是孔門學問的首要功課、是明學問得力功效之次第、是孔門學問之條目，於焉可明。



而學《詩》的目的，則又得要回歸到程子所說的窮經致用，亦即實施仁政的終極目標。

其實，《論語》中的引用詩句也是一種重實用的表現，例如〈八佾〉篇「三家者以〈雍〉徹」章，孔子引〈周頌·雍〉詩之詞「相維辟公，天子穆穆」，仁齋解為「孔子引之，言三家之堂非有此事，亦何取於此義而用之乎？舉其無知妄作之一端，以明其僭禮大類如此。」⁶⁴〈子罕〉篇「子曰衣敝緼袍」章，孔子引〈衛風·雄雉〉「不忮不求，何用不臧」之詩句，仁齋解為「以美子路也」。⁶⁵〈子罕〉篇「唐棣之華」章，詩本為逸詩，仁齋解為「夫子借詩之言，而反之曰，道甚近，其以為遠者，未之思也。」⁶⁶不只孔子如此，孔子的學生曾子在臨終前也不忘引〈小雅·小旻〉詩「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰」以明自己終身戒謹恐懼，今後可免於「刑」禍而得以保全父母所遺。⁶⁷就連時人也能引〈衛風·匏有苦葉〉「深則厲，淺則揭」之詩句，以「譏孔子人不知己而不止，不能適淺深之宜」。⁶⁸如此，《詩經》提供了《論語》各種場合所需的句子，而《論語》也透過適切的引《詩》方式傳達了《詩經》所蘊含的義理。

仁齋在解釋《論語》時，偶爾也會採取「斷章取義」的方法來引詩以證己說的情況。例如，仁齋在解釋〈八佾〉篇「三家者以〈雍〉徹」章時，為說明「夫位愈盛，則責愈重，祿愈高，則任愈大。」而引〈小雅·節南山〉詩「赫赫師尹，民具爾瞻」以證己言。⁶⁹在解釋〈八佾〉篇「王孫賈問曰與其媚於奧」章時，為說明「其欲以邪枉之道，立於天地之間者，猶投冰雪於湯火之中，有遲有速，必受其譴，

⁶⁴ 伊藤仁齋，《論語古義》卷2，〈八佾〉第三，「三家者以〈雍〉徹」章，頁30。

⁶⁵ 伊藤仁齋，《論語古義》卷5，〈子罕〉第九，「子曰衣敝緼袍」章，頁142。

⁶⁶ 同前註，「唐棣之華」章，頁145。

⁶⁷ 伊藤仁齋，《論語古義》卷4，〈泰伯〉第八，「曾子有疾」章，頁118。

⁶⁸ 伊藤仁齋，《論語古義》卷7，〈憲問〉第十四，「子擊磬於衛」章，頁223。

⁶⁹ 伊藤仁齋，《論語古義》卷2，〈八佾〉第三，「三家者以〈雍〉徹」章，頁30。



雖鬼神不能為之福」而引〈大雅·文王〉詩「永言配命，自來多福」以證己言。⁷⁰ 另外在解釋〈述而〉篇「子曰天生德於予」章時，也引用此詩句以說明「天有必然之理，人有自取之道。」⁷¹ 又在解釋〈里仁〉篇「子曰苟志於仁矣」章時，為說明「聖人貴無怨惡」而引〈周頌·振鷺〉詩「在彼無怨（惡），在此無射（斃），庶幾夙夜，以永終譽」以證己言。⁷² 在解釋〈公冶長〉篇「子貢曰夫子之文章」章時，為說明「人皆可以進善」而引〈大雅·烝民〉詩「民之秉彝，好是懿德」以證己言。⁷³ 在解釋〈雍也〉篇「子曰知者樂水」章時，為說明智仁者「樂水樂山之一端」而引〈小雅·車牽〉詩「高山仰止，景行行止」以證己言。⁷⁴ 在解釋〈顏淵〉篇「仲弓問仁」章時，為說明「得仁之效」而引〈大雅·文王有聲〉詩「自西自東，自南自北，無思不服」以證己言。⁷⁵ 在解釋〈顏淵〉篇「哀公問於有若曰」章時，為說明「君民一體」而引〈大雅·靈臺〉詩「經始靈臺，經之營之。庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來」以證有若所謂「百姓足，君孰與不足？」之言。⁷⁶ 在解釋〈陽貨〉篇「佛肸召，子欲往」章時，為說明孔子回答子路之問，說「吾豈匏瓜也哉？」而引〈邶風·匏有苦葉〉詩「匏有苦葉」以證「匏，瓠之苦而不可食者」。⁷⁷

以上數例，都足以說明仁齋在解釋《論語》時，運用了他所主張的讀《詩》用《詩》的方法——「斷章取義」，轉用《詩經》的語言

⁷⁰ 同前註，「王孫賈問曰與其媚於奧」章，頁38。「自來多福」，筆者按，「來」應為「求」之誤。

⁷¹ 伊藤仁齋，《論語古義》卷4，〈述而〉第七，「子曰天生德於予」章，頁106。

⁷² 伊藤仁齋，《論語古義》卷2，〈里仁〉第四，「子曰苟志於仁矣」章，頁47-48。

⁷³ 伊藤仁齋，《論語古義》卷3，〈公冶長〉第五，「子貢曰夫子之文章」章，頁66-67。

⁷⁴ 伊藤仁齋，《論語古義》卷3，〈雍也〉第六，「子曰知者樂水」章，頁87。

⁷⁵ 伊藤仁齋，《論語古義》卷6，〈顏淵〉第十二，「仲弓問仁」章，頁173。

⁷⁶ 同前註，「哀公問於有若曰」章，頁179。

⁷⁷ 伊藤仁齋，《論語古義》卷9，〈陽貨〉第十七，「佛肸召，子欲往」章，頁259。



來強調自己所要表達的意思。此當然亦可視為一種「窮經致用」之實踐，同時我們亦可由此看出仁齋確實掌握了《詩》之情，「融活自在」地詮釋經典。

六、《詩序》觀

仁齋所論及之《詩序》觀，大致有〈二南〉詩篇的〈小序〉觀、〈小序〉以首句為斷、〈小序〉有美刺說、〈小序〉不可廢說等。〈二南〉詩篇的〈小序〉觀中將旁及〈二南〉觀，蓋仁齋的〈二南〉觀深受〈小序〉影響之故，所以於此節一併討論。

（一）〈二南〉詩的〈小序〉觀

仁齋在《論語古義》中論及〈二南〉的部分，可以分為分論〈關雎〉及總論〈二南〉。分論〈關雎〉的部分，仁齋解〈八佾〉篇「子曰〈關雎〉樂而不淫」章，說：

此專美〈關雎〉聲音之盛而言。當與師摯之始，〈關雎〉之亂章參看。夫聲音之妙，可以感動鬼神，而況於人乎？〈關雎〉之樂，能合於中和之德，而歸于性情之正，夫子之所以取之也。蓋樂者人情之所宜有，而哀亦人情之所不免。苟欲去人情之所宜有，則至於絕物，欲滅人情之所不免，則至於害性。但〈關雎〉之樂，其音樂而不淫，哀而不傷，聞之者，邪穢蕩滌，查滓融化，自得性情之正，樂之至美者也。然而《詩》言志，歌永言，聲依永，律和聲，則《詩》其本也。苟讀《詩》而善得



其志，則聲音自在其中矣。⁷⁸

筆者順著仁齋之意，參看〈泰伯〉篇「子曰師摯之始」章，仁齋的解釋是：

〈關雎〉，成周之雅樂，其詩言后妃之德，其聲樂而不淫，哀而不傷，乃《三百篇》之首篇，而合于中和之德，使聽者自得性情之正，樂之最至美者也。⁷⁹

從此兩章仁齋之解釋中，可以看出仁齋把〈關雎〉分成詩辭與詩樂兩部分來理解。就詩辭部分而言，仁齋依〈小序〉之言，認為〈關雎〉的詩旨在說「后妃之德」，而別無發揮，蓋仁齋認為此兩章之重點同在於詩樂之故，所以不論詩旨，而專論「〈關雎〉之樂」。根據仁齋的解釋，「〈關雎〉之樂」的最大特色在於它的聲音表現出「樂而不淫，哀而不傷。」而能合於中庸、平和之德，使聽者「邪穢蕩滌，查滓融化，自得性情之正。」所以孔子「取之」、「嘆之」⁸⁰。仁齋在「子曰〈關雎〉樂而不淫」章讚美〈關雎〉，說是「樂之至美者」，但似嫌不足以表達其盛讚之意，因此又在「子曰師摯之始」章加上最高級，說是「樂之最至美者」。亦可見仁齋對〈關雎〉音樂推崇之極至。

在總論〈二南〉部分，仁齋解釋〈陽貨〉篇「子謂伯魚曰」章，說：

〈二南〉之詩，皆言盛周王化之所及，而脩身、齊家之道，無所不備也。苟不讀〈二南〉而知先王風化之盛，其奚以能除我鄙陋之氣，而造夫廣大之域？故曰：「其猶正牆面而立也與？」

⁷⁸ 伊藤仁齋，《論語古義》卷2，〈八份〉第三，「子曰〈關雎〉樂而不淫」章，頁41-42。

⁷⁹ 伊藤仁齋，《論語古義》卷4，〈泰伯〉第八，「子曰師摯之始」章，頁124。

⁸⁰ 「而師摯魯之妙工，當其初年，為夫子奏之，故夫子歎之如此。」同前註。



蓋譏夫苟安於目前之小康，而不知聖世之大同也。⁸¹

仁齋要讀《詩》者讀〈二南〉之詩，以脫離安於小康之鄙陋習氣，破除眼前牆面之障礙，以擴展其廣大之視野。仁齋此番解釋，筆者以為如果輔之以仁齋在早年所著〈詩說〉：「蓋人之所患，每在於斗筭之不太。而學者之所苦，最在於藩籬之難開。苟安於目前之小康，而不知聖世之大同者，譬猶井蛙之不知東海，蟋蟀之不知春秋，南人之疑於北方有千人糧帳，北人之疑於江南有萬斛之船，硜硜乎其鄙哉。」的論述，⁸² 則更能體會仁齋之所以要如此解釋之意義了。讀〈二南〉之所以有此效益，是因為仁齋認為〈二南〉二十五篇詩都是講盛周時，先王風化之詩，而其詩中主要在講修身、齊家之道，因此能知聖世之大同。然而仁齋所謂的盛周先王、聖世之大同是指哪位先王、何時聖世？仁齋並無明言，但此並不意味仁齋不知何王何世，而是他認為不必明言。其實仁齋對此問題之立場並非始終如一，因為早年在其〈詩說〉中，確實明白的指出是文王的聖世。他說：「故讀〈二南〉，則觀文王風化之盛猶正月之吉，父母兄弟，相集一堂，具儀設醺竟日嘉樂，頓忘窮歲之勞矣。」又說「苟不讀〈二南〉而知文王風化之盛，其奚以能除我鄙陋之氣，而共致其廣大之象。」⁸³ 此時之仁齋或許還受朱熹思想之影響，而有此看法。因為朱熹在《四書集註》此章的註解謂：「〈周南〉、〈召南〉，《詩》首篇名，所言皆修身、齊家之事。」⁸⁴ 而朱熹在《詩序辨說》解「〈關雎〉，后妃之德也」處，即謂「后妃，文王之妃大姒也。」又引曾鞏「〈二南〉之業本於文王」之言，而下結

⁸¹ 伊藤仁齋，《論語古義》卷9，〈陽貨〉第十七，「子謂伯魚曰」章，頁262。

⁸² 伊藤仁齋，《古學先生詩文集》卷3，〈詩說〉，頁64。

⁸³ 以上二引言同前註，頁63-64。

⁸⁴ 〔宋〕朱熹，《論語集注》卷9，〈陽貨〉第十七，「子謂伯魚曰」章，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），冊6，頁222。



論說：「竊謂此說庶幾得之」。⁸⁵ 足見朱熹明言王是文王（1152 B.C.-1056 B.C.），聖世是文王之聖世。可是，仁齋到了晚年，他的思想明顯與朱熹不同。此即關係到仁齋對〈小序〉之看法。他依〈小序〉之說，謂：

〈關雎〉者，后妃之德也。本不言何王后妃，蓋言后妃之德宜如此。〈鵲巢〉，〈關雎〉之應也。其〈序〉云：〈鵲巢〉者，夫人之德也。亦不言何國夫人，則所謂后妃，亦不斥言何王后妃，為是。⁸⁶

此處極其明顯可知乃是針對朱熹等宋儒而發之言論。仁齋認為〈關雎〉只是言身為后妃者應有如是之德，〈鵲巢〉也只是說身為夫人者該有如是之德，並沒有特指何王之后妃，也沒有明說何國之夫人，所以〈二南〉所言先王也不必明言是哪位先王，何時聖世。仁齋認為〈小序〉之說為是，則已間接地指出朱熹明言王為文王，聖世乃文王之聖世為非。以上論述了仁齋〈二南〉觀是受〈小序〉的影響，則仁齋對〈小序〉的看法又是如何？

（二）〈小序〉以首句為斷

仁齋在解釋〈八佾〉篇「子曰關雎樂而不淫」章，又說：

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

⁸⁵ [宋]朱熹，《詩序辨說》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），冊1，頁355。

⁸⁶ 伊藤仁齋，《論語古義》卷2，〈八佾〉第三，「子曰〈關雎〉樂而不淫」章，頁42。



盾，不可據以為信。故今據〈小序〉首句為斷。⁸⁷

此則引文重點有二，一是仁齋認為〈小序〉首句的作者是國史。此由其所謂「今觀〈小序〉之作」可以推知仁齋根據《詩序》之說，如〈大序〉中所謂：「國史明乎得失之迹，傷人倫之廢，哀刑政之苛，吟詠性情，以風其上，達於事變，而懷其舊俗者也。」可知國史紀錄了當時的時事，因此，仁齋以此認定〈小序〉首句的作者是國史。然而朱熹在《詩傳綱領》辨之，謂：「考之《周禮》大史之屬掌《書》而不掌《詩》。其誦《詩》以諫，乃太師之屬，瞽矇之職也。」⁸⁸ 此辨說仁齋不可能不知，然則為何仁齋依然要以國史為《詩序》之作者？令人費解。一是仁齋據首句為斷。仁齋認為〈小序〉首句既然是國史之作，國史為古人，古人所寫之文辭必然是古奧，非首句以下「猥瑣鄙俚」之文辭所可比擬，所以首句以下「不可據以為信」。然而筆者認為仁齋因為文辭古而深奧，不易理解，所以就認為是出自古人之手。此乃是危險之斷定。因為今日所見《詩序》之首句並不如仁齋所言般之古奧，且古人所言亦非必定句句古奧，而有古奧之文辭也不一定就是出自古人之手。就算是出於古人之手，但又如何證明該古人就是國史？

筆者推測仁齋的看法可能綜合了國史之作與唐成伯璵（?-?）《毛詩指說》、宋蘇轍（1039-1112）《詩集傳》等說而成。成伯璵認為《詩序》首句是子夏所傳，⁸⁹ 而蘇轍則只存其首句，刪去首句以下之文。⁹⁰ 然朱熹在《詩序辨說》已有「但今考其首句，則已有不得詩

⁸⁷ 同前註。

⁸⁸ 以上二引文，見〔宋〕朱熹，《詩傳綱領》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），冊1，頁345。

⁸⁹ 「子夏唯裁初句耳，至也字。」見〔唐〕成伯璵，《毛詩指說》，收入中國詩經學會編，《詩經要籍集成》（北京：學苑出版社，2000年），冊4，頁8a，總頁152下。

⁹⁰ 「予存其一言而已，曰是詩言是事也，而盡去其餘。」見〔宋〕蘇轍，《詩集傳》卷1，收



人之本意，而肆為妄說者矣。況沿襲云云之誤哉？」的感慨，⁹¹ 然而仁齋無視此說，直以首句為斷。

（三）〈小序〉有美刺說

又仁齋以為〈小序〉有美刺。他在《語孟字義》論到：

《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情，朝野流傳，以相詠歌耳，非專有意美某人，刺某人也。後之錄詩者，或國史，或採詩官，撮其大意，為某詩美某人，某詩刺某人，今之〈小序〉，是也。⁹²

此段引言可分前後來看，前段仁齋認為詩之文辭本無美刺之意，而先言「《詩》有美刺」，中而轉成「或作詩以諷人之淫」，最後卻說「非專有意美某人，刺某人也。」似有矛盾之處，因為既作詩以諷人，豈能謂之「非專有意」？後段仁齋認為後來錄詩者可能是國史、或採詩官讀了該首詩之後，撮其大意，而為該詩作〈序〉，「為某詩美某人，某詩刺某人。」所以《詩》有了美刺的問題。此為有可能之事，因為從仁齋所重視的《詩序》首句來看，其形式一如蘇轍所言都是「是詩言是事也」，可知應出於一人之手或一有共識的組織團體所為，否則在形式上難有篇篇如出一轍的統一。且筆者就今日所傳《詩序》略為計算，結果言刺者達 130 篇，言美者 28 篇，合美刺之篇數實已過《詩經》篇數之半，足見《詩》有美刺是以其多者為言。

入中國詩經學會編，《詩經要籍集成》（北京：學苑出版社，2000 年），冊 4，頁 6b，總頁 277 下。

⁹¹ 〔宋〕朱熹，《詩序辨說》，頁 353。

⁹² 伊藤仁齋，《語孟字義》卷下，頁 57。



（四）〈小序〉不可廢說

仁齋認為《詩序》既然由後來者撮其大意而成，則其所言應是該詩篇之詩旨，所以，讀《詩》者應可信任，以〈序〉解《詩》，不可偏廢。因此，如朱熹般宣言廢棄〈小序〉，就成了仁齋不可能不辨的對象。他說：「而朱子悉廢〈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。」⁹³ 仁齋藉「後之諸儒」所言以表明他自己的立場，即〈小序〉不可廢，同時間接地否定了朱熹廢〈序〉的主張。為什麼仁齋認為〈小序〉不可廢？他認為：「若廢〈小序〉，而悉據經文，則事多有害于義者。」⁹⁴ 然而此乃一弔詭之事。因為依仁齋之意，〈小序〉是由國史等在錄詩時，撮其大意而成。則國史等難道不是悉據經文而撮其大意？若然，則〈小序〉首句即是詩旨之大意無誤。但如今朱熹也直據經文以著其義，與國史等作業並無二致，何以就會成為「有害於義」？且朱熹雖然主張廢〈小序〉，但也沒有達到仁齋所謂的「悉廢」地步，因為朱熹也發現「其間容或直有傳授證驗而不可廢者，故既頗采以附《傳》中。」⁹⁵ 此點根據今人李家樹《詩經的歷史公案》之統計，證實了朱熹並非「悉廢」。⁹⁶ 然則攻擊朱熹廢〈序〉者何以謂朱熹「悉廢」、「不用」〈小序〉？筆者以為其原因或許在於朱熹《詩集傳》本文中「盡撤去」〈小序〉

⁹³ 同前註。

⁹⁴ 同前註，頁 57-58。

⁹⁵ 〔宋〕朱熹，《詩序辨說》，頁 353。

⁹⁶ 該書以〈國風〉160 篇詩為例，比較了《詩序》和《詩集傳》的異同，在文後所附的表格中，就「相同」與「大同小異」的兩點上來看，「相同」的 47 篇，占 29.38%，而「大同小異」的 61 篇，占 38.13%，兩者合起來已經超過總數的 68.51%。由此可知朱熹用〈小序〉之處不少。見李家樹，《詩經的歷史公案》（臺北：大安出版社，1990 年），頁 77-82。



之故，⁹⁷ 以致獲此罪名。實際上依朱熹之說，朱熹是將《詩序》「復并為一編以還其舊，因以論其得失」。⁹⁸ 而其所謂「復并為一編以還其舊」是指朱熹認為《詩序》初成之際，應是「自為一編，別附經後。」所以朱熹要還其舊，將《詩序》從《詩經》本文中撤出，使之自為一編，將之別附經後，論其得失。既然置於經後，自然沒有所謂「悉廢」的事實，既然「頗采以附《傳》中」，自然也就沒有所謂「不用」的問題。

儘管如此，仁齋也並非空口說白話，而是握有足以支持其看法的證據，他舉了三篇詩作為論說的根據，他說：

〈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？〈丘中有麻〉詩曰：「丘中有麻，彼留子嗟。」又曰：「丘中有麥，彼留子國。」〈山有扶蘇〉曰：「不見子都，乃見狂且。」又曰：「不見子充，乃見狡童。」是一人而私二人乎？二人各有所私乎？若謂二人各有所私，則此一首詩，而出於二人之手也。若謂一人而私二人，則一幽僻地不可同留二人也。羞惡之心，人皆有之。雖淫奔者，不可自發其奸，其不相通也如此。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，而美刺之旨不明矣。故曰：事多有害於義者，正為此也。⁹⁹

依仁齋之意，〈小序〉應以首句為斷，則此三詩的〈序〉首句分別為：

⁹⁷ 「問：《詩傳》盡撤去〈小序〉，何也？」（大雅錄），見〔宋〕朱熹，《朱子語類》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），冊17，頁2750。

⁹⁸ 〔宋〕朱熹，《詩序辨說》，頁353。

⁹⁹ 伊藤仁齋，《語孟字義》卷下，頁58。



「〈桑中〉，刺奔也。」、「〈丘中有麻〉，思賢也。」、「〈山有扶蘇〉，刺忽也。」先說〈桑中〉詩，仁齋重點放在「刺」乃是指國史等錄詩者「諷刺」詩中人淫奔之事，而不是朱熹所調的詩人自言自己淫奔。仁齋認為不如此讀《詩》的話，〈小序〉「美刺之旨」就會不明了。其實仁齋之說是基於全面性地承認《詩序》無誤，而以〈序〉說《詩》。而朱熹既然將《詩序》移走，就不得不直說詩中人如何如何。簡單地說，仁齋與朱熹觀點的不同，在於有無國史等錄詩者的意見作為媒介，也就是土田氏所調的「美刺之旨，亦即《詩》可以擁有道德意義是個得要通過《詩序》過濾器的論題。」¹⁰⁰ 其實兩人都是在講淫奔之事，朱熹沒有透過《詩序》為媒介，所以將淫奔之事視為作詩者的淫奔，而仁齋需要仰仗《詩序》以為斷，所以所謂淫奔之事是國史等錄詩者「諷刺」詩中人淫奔，而非詩人自暴自己淫奔。然而《詩》中必有淫奔之事，所以國史等錄詩者才得以「刺奔」言之，否則就與詩旨不符，則仁齋所言自然成立。但若《詩》中確實有淫奔之事，且又看不出是詩人為「諷刺」淫奔而寫，自然可以將詩中主人翁視為是詩人自己或詩人自我的虛構反射，則朱熹之說，亦無有誤。就〈桑中〉詩中「期我乎桑中，要我乎上宮，送我乎淇之上矣。」¹⁰¹ 的「我」應是詩人虛構的主人翁。所以如果單單就詩本文的表面字義而言，〈桑中〉確實容易有仁齋所言的困擾，但是如果將此三人假設成為詩人遐思中的虛構人物，則三人實為一人，而此一人依舊只是虛構中人，而非實際存在者，則雖亦是依照經文字面解釋，實際上卻能解決仁齋之困惑。此非筆者之發現，而是借用清儒方玉潤（1811-1883）《詩經原始》「詩中人亦非真有其人，真有其事，特賦詩人虛想」之說，¹⁰² 代

¹⁰⁰ 土田健次郎，〈伊藤仁齋の《詩經》觀〉，頁16。

¹⁰¹ 〔漢〕毛亨撰，〔漢〕鄭玄箋，《毛詩鄭箋》卷3，《四部備要》（臺北：臺灣中華書局，1965年據相臺岳氏家塾本校刊），冊2，頁3b。

¹⁰² 〔清〕方玉潤，《詩經原始》卷4，《叢書集成續編》（上海：上海書店，1994年據雲南叢書



為仁齋解惑而已。但如仁齋所疑惑般，不管是一人而相期約於三人，抑或是三人各有所期約，豈不更符合〈小序〉所言「〈桑中〉，刺奔也」？又何來「多有害於義者」之事？

〈丘中有麻〉的情況是在於毛《傳》與朱《傳》對此篇各章末句的解釋不同，其末句依序為「將其來施施」、「將其來食」、「貽我佩玖」。毛《傳》解「施施」為「難進」，《箋》解為「舒行伺閒，獨來見己之貌」；朱《傳》解為「喜悅」，是為望之之辭。毛《傳》解「將其來食」為「子國復來，我乃得食（二聲）。」《箋》云「言其將來食（四聲），庶其親己，已得厚待之。」朱《傳》解為「就我而食也」。毛《傳》解「貽我佩玖」為「言能遺我美寶」，《箋》云「庶其敬己而遺己也」；朱《傳》解為「冀其有以贈己也」。¹⁰³ 在毛《傳》則以子國、子嗟父子為民治農有成，故民思念之，所以國史等錄詩者以為「思賢也」。而朱《傳》則以子國、子嗟二人同為一女子所私之對象，所以朱熹視之為淫奔者之詞。筆者以為「玖」石既次於玉，又常用來作為佩飾，則此二賢應不至於以此當寶以遺人，而如果是所思之人能以物贈己，則雖賤如〈靜女〉之茅蕘，受贈者已生及屋之心，更何況是愛慕對方身上之佩石？所以朱《傳》似較合於詩旨。

〈山有扶蘇〉，毛《傳》解「山有扶蘇，隰有荷華」為「高下大小各得其宜」，以反興「不見子都，乃見狂且」，鄭《箋》進而敷衍成比喻忽「置不正之人于上位」、「置有美德者于下位」，而謂「此言其用臣顛倒，失其所也。」所以是篇「刺」詩。而朱《傳》以為詩中的「淫女戲其所私者曰：山則有扶蘇矣，隰則有荷華矣，今乃不見子都，

本影印），冊7，頁7b，總頁156。

¹⁰³ 以上毛、鄭之解，見〔漢〕毛亨撰，〔漢〕鄭玄箋，《毛詩鄭箋》卷4，頁6b；朱《傳》之解，見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），冊1，頁468。



而見此狂人何哉？」¹⁰⁴ 所以是篇「男女戲謔」的詩。而仁齋認為若依經文直解，一如朱熹《詩傳》，則詩中的子都、子充很可能被認為是一女而私二人之對象，或甚二女各有所私之對象，所以提出此質疑。筆者以為詩多有換字協韻的情況，「孟姜」、「孟弋」、「孟庸」；「子都」、「子充」；「狂且」、「狡童」都是此種情形。且朱熹解以「此人自言將采唐於沫，而與其所思之人，相期會迎送」，¹⁰⁵ 既言「此人」，則可知「孟姜」、「孟弋」、「孟庸」為同一男子所遐思之貴族長女；又解「子充，猶子都也。」¹⁰⁶ 則可知「子都」、「子充」，為同一女子所愛慕之某一美男子，「狂且」、「狡童」為該女子所私之某一男子。

此小節論述了仁齋對《詩序》的觀點，可看出仁齋對《詩序》的態度，由早期的支持朱熹說轉變成晚年的批評朱熹說。而這個轉變，實際上也說明了仁齋脫離朱子學思想的轉折軌跡。《詩序》觀雖是仁齋思想中的一部份，但部分卻與整體有著亦步亦趨的連帶關係。

七、六義

仁齋在《論語古義》中提到「六義」，只在解釋〈憲問〉篇「子曰驥不稱其力」章可見，他說：「此章如《詩》六義之比。蓋馬之有驥，猶人之有君子也。」¹⁰⁷ 但是並沒有對「六義」作進一步論述。另一處，雖然有提到「比」，但以無「六義」二字，卻以〈周詩〉為名。即在解釋〈子罕〉篇「子曰苗而不秀者」章，說：「此以穀譬學，猶〈周詩〉所謂比者，勉人之及時而進脩，以期其成也。」¹⁰⁸ 筆者

¹⁰⁴ 以上毛、鄭之解，見《毛詩鄭箋》卷4，頁12b-13a；朱《傳》之解，見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，頁475。

¹⁰⁵ 朱《傳》之解，見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，「桑中章」，頁444。

¹⁰⁶ 朱《傳》之解，見〔宋〕朱熹，《詩集傳》，頁475。

¹⁰⁷ 伊藤仁齋，《論語古義》卷7，〈憲問〉第十四，「子曰驥不稱其力」章，頁220。

¹⁰⁸ 伊藤仁齋，《論語古義》卷5，〈子罕〉第九，「子曰苗而不秀者」章，頁141。



認為仁齋以「〈周詩〉所謂比者」言「六義」之比，略嫌快語，因為《詩經》中的詩並不只有〈周詩〉而已，當然如果要把〈商頌〉視為有周時代所編輯而成的詩，而加以擴大解釋，則仁齋的話，亦無不可。雖然仁齋在《論語古義》只有此二處觸及到「六義」的比，且無論述，但事實上，仁齋在《語孟字義》卻有較多的發揮。他說：

《詩》有六義，曰：風、賦、比、興、雅、頌是也。鄭《箋》朱《傳》，皆以〈國風〉、二〈雅〉、三〈頌〉為三經，賦、比、興為三緯，諸家終不能改其說。愚竊謂：〈國風〉、〈雅〉、〈頌〉是《詩》之體，非義。如鄭《箋》朱《傳》之說，則是《詩》只有三義而無六義。又只當以風、雅、頌、賦、比、興為叙，而不可言風、賦、比、興、雅、頌。《周禮》、〈大序〉，皆以風、賦、比、興、雅、頌為叙，則三經三緯之說最可疑焉。¹⁰⁹

仁齋對鄭《箋》、朱《傳》所歸納的三經三緯之說，大不以為然，認為如依鄭、朱之說，則只有比、興、雅三義，而無六義之可言。筆者以為仁齋此說有道理，因為正如仁齋所說，如果〈國風〉、二〈雅〉、三〈頌〉是《詩》的體裁，自然就不會是《詩》的意義、道理。因此，仁齋認為鄭、朱二人之說最為可疑。既然仁齋批評鄭、朱二人三經三緯之說，然則他又有何合理之說辭？他說：

《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、興在臨時而寓意，雅、頌取於音聲，何以言之？觀《左氏傳》列國士大夫，以詩贈答，皆曰賦某詩，或曰賦某詩第幾章，如此，則《三百篇》皆可以為賦。《論語》曰可以興，則《三百篇》，亦可以為興。《周禮》有豳雅、豳頌之稱，而豳風

¹⁰⁹ 伊藤仁齋，《語孟字義》卷下，頁57。



一詩，或以為雅，或以為頌，則《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》之中，古人用《詩》之法，豈不大且廣乎？而於風、賦、比、興、雅、頌之叙，其義又自分明矣。¹¹⁰

仁齋根據《左傳》、《論語》、《周禮》等書中用《詩》的情況，而認為六義的落實，在於讀者如何運用《詩經》而定，而不是因為詩的作者所決定。他甚至將六義兩兩區分，認為風、賦是尋常所用，所以同屬一類，比、興是臨時寓意，雅、頌是取於音聲，又各屬一類，因此一詩各具六義，而六義通於《三百篇》之中。

筆者以為如依仁齋之所分，則六義只成三類，且同類中的兩者又無分別，大失六義之意義。《詩》既有六種意義，則應各自有其功能，不當以兩兩一類分之。《周禮》大師以六種不同體裁的詩教國子，而作〈大序〉者區別詩有此六種不同體裁之意義。看似不同，實則同說一事，只不過大師是就《詩》之體裁而言六，〈大序〉則是依體裁的意義而言六。有此體裁之名，自有此體裁之意義。所見角度不同，所以所言竟成各異，也是理之當然。

八、結語

仁齋在《論語古義》中處理《論語》所出現的《詩經》言論，有論說、有解釋、有引《詩》以證己意等方式，雖然仁齋無《詩經》相關的研究專書，但是他從《詩經》整體及《詩》教、學《詩》、《詩》效等大端入手論述他的觀點，提示學者如何學《詩》，此對江戶初期之《詩經》學傳播而言有其重要之指導作用。慕名而來與仁齋學習的學生號稱有三千名之多，縱使沒有每一位學生都專研《詩經》，但有

¹¹⁰ 同前註。



如此多之學生與他學習，特別是透過仁齋視為「最上至極宇宙第一」的《論語》，從仁齋之著《論語古義》中接觸、學習到仁齋的《詩經》觀，亦足以說明何以江戶時代中期《詩經》學之所以興盛的原因。¹¹¹而他所創立的私塾「古義堂」更是仁齋思想的傳播基地，仁齋逝世之後，由第二代堂主東涯執事，東涯以紹述其父仁齋的學問思想為己任，學生也有將近兩二千名之多，其影響力可想而知。

在備受推崇的《論語古義》中出現的仁齋《詩經》觀，自然值得關注，此是就《論語古義》整體而言，論述其中《詩經》觀的第一個意義。第二，從仁齋論述六經（或五經、四經）中可以看出《詩經》在仁齋經學全體思想中的位置。仁齋除了一篇〈詩說〉之外，別無《詩經》方面的專著，然而透過《論語古義》可以得知如上所論的仁齋《詩經》觀點。第三、仁齋的《詩經》觀點透過解釋《論語》中有關孔子及其他人所引詩句得以闡述出來，除了可以看出仁齋漢學的底子堅實之外，更可以從中看出仁齋對《詩經》意義的詮釋。第四、仁齋從《論》、《孟》、《中庸》等書中的引《詩》、用《詩》，歸結出「斷章取義」是古人用《詩》之法，從此發展出以讀者為主的讀《詩》觀。第五、仁齋早年贊同朱熹之說，如《詩》有勸懲功能，到晚年也未曾改變。朱熹早年尊《序》，之後主張廢《序》。仁齋早年也是支持朱熹的尊《序》，中、晚年時覺得《詩序》不該廢，於是在《詩序》上，自然要反對朱熹。所以仁齋終其一生，在《詩經》觀上，大致沒太大改變，是仁齋思想中最重要基底之一。由此展開對朱子學高遠解釋的批判，特別是形而上的性理之辨。第六、《論語》中孔子對《詩經》的論述，成為中國千年來解釋《詩經》的圭臬。就《論語》一書而言，仁齋的家人及學生多有論著，而此等著作中對《詩經》之論述大多遵循仁齋之

¹¹¹ 關於日本《詩經》學史及江戶時代的《詩經》學可參考張文朝，《日本における《詩經》學史》（臺北：萬卷樓，2012年），及張文朝編譯，《江戶時代經學者傳略及其著作》（臺北：萬卷樓，2014年）。



觀點再發揮、再解釋，以此代代相傳。換言之，仁齋透過《論語古義》闡釋《論語》中的《詩經》觀，成為日本古學派學者論述《詩經》學的根源，他的觀點普遍成為日本古學派學者論述的典範。

筆者以為如能再究明東涯以後的仁齋後代及其重要門人等的《詩經》觀，則以仁齋為主的古義學一派，其間各學者之異同以及如何傳承《詩經》學，將可得而明。凡此將是筆者今後之研究方向。

（責任校對：鄧怡菁）



引用書目

一、傳統文獻

- 〔漢〕毛亨撰，〔漢〕鄭玄箋，《毛詩鄭箋》，《四部備要》，臺北：臺灣中華書局，1965年據相臺岳氏家塾本校刊，冊2。
- 〔唐〕成伯璵，《毛詩指說》，收入中國詩經學會編，《詩經要籍集成》，北京：學苑出版社，2000年，冊4。
- 〔宋〕蘇轍，《詩集傳》，收入中國詩經學會編，《詩經要籍集成》，北京：學苑出版社，2000年，冊4。
- 〔宋〕朱熹，《朱子語類》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，冊17。
- 〔宋〕朱熹，《詩序辨說》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，冊1。
- 〔宋〕朱熹，《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，冊1。
- 〔宋〕朱熹，《詩傳綱領》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，冊1。
- 〔宋〕朱熹，《論語集注》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，冊6。
- 〔宋〕袁燮，《絜齋毛詩經筵講義》，《文津閣四庫全書》，北京：商務印書館，2005年影印版，冊25。
- 〔清〕方玉潤，《詩經原始》，《叢書集成續編》，上海：上海書店，1994年據雲南叢書本影印，冊7。
- 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》，東京：鳳出版，1973年，第1卷。
- 伊藤仁齋，《中庸發揮》，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》，東京：鳳出版，1973年，第1卷。



伊藤仁齋，《仁齋日札》，收入植谷元等校注，《新日本古典文學大系》，東京：岩波書店，2000年，第99卷。

伊藤仁齋，《古學先生詩文集》，收入三宅正彥編，《近世儒家文集集成》，東京：ぺりかん社，1985年，第1卷。

伊藤仁齋，《孟子古義》，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》，東京：鳳出版，1973年，第9卷。

伊藤仁齋，《童子問》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編，《日本倫理彙編》，京都：臨川書店，1970年，冊5。

伊藤仁齋，《語孟字義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編，《日本倫理彙編》，京都：臨川書店，1970年，冊5。

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》，東京：鳳出版，1973年，第3卷。

伊藤東涯輯，《鼎鑊經學文衡》，京都：平安書坊奎文館，1734年。

二、近人論著

丸谷晃一、片岡龍，〈伊藤仁齋の訓讀法と《論語古義》の成立過程に関する研究（一）〉，《人文學部研究論集》第3卷，2000年1月，頁199-216。

———，〈伊藤仁齋の訓讀法と《論語古義》の成立過程に関する研究（二）〉，《人文學部研究論集》第4卷，2000年7月，頁205-232。

———，〈伊藤仁齋の訓讀法と《論語古義》の成立過程に関する研究（三）〉，《人文學部研究論集》第5卷，2001年1月，頁206-224。

土田健次郎，〈伊藤仁齋の《詩經》觀〉，《詩經研究》第6號，1981年6月，頁13-19。

吉川幸次郎、清水茂校注，《伊藤仁齋・伊藤東涯》，收入《日本思想



- 大系》，東京：岩波書店，1971年，第33卷。
- 李少鵬、鄭毅，〈伊藤仁齋《論語古義》對朱子學的異化〉，《北華大學學報（社會科學版）》第13卷第4期，2012年8月，頁65-68。
- 李家樹，《詩經的歷史公案》，臺北：大安出版社，1990年。
- 李瑞雪，〈辨析《論語古義》中對朱子學的解構〉，《黑龍江史志》2014年第9期，頁318-319。
- 村山吉廣，〈鍾伯敬《詩經鍾評》の周邊〉，《詩經研究》第6號，1981年6月，頁1-7。
- 武內義雄，《武內義雄全集》，東京：角川書店，1978年，第1卷。
- 近藤英雄，〈《詩經》の倫理：《論語》〉，《長野縣短期大學紀要》第25卷，1970年12月，頁15-21。
- 金培懿，〈《論語古義》の注釋方法について〉，《九州中國學會報》第36卷，1998年，頁72-90。
- _____，〈伊藤仁齋《論語古義》在日本《論語》注釋史上的地位〉，《書目季刊》第31卷第3期，1997年12月，頁7-31。
- 宮川康子，〈伊藤仁齋《論語古義》を読む（1）〉，《千葉大學留學生センター紀要》第2卷，1996年3月，頁67-76。
- 宮崎市定，《宮崎市定全集》，東京：岩波書店，1993年，第4卷。
- 張文朝，〈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。
- _____，《日本における《詩經》學史》，臺北：萬卷樓，2012年。
- _____編譯，《江戸時代經學者傳略及其著作》，臺北：萬卷樓，2014年。
- 張德麟，〈《論語集註》與《論語古義》之比較——以〈公冶長〉篇為討論的中心〉，《孔孟月刊》第28卷第10期，1980年6月，頁11-16。
- 清水徹，〈伊藤仁齋における《詩經》觀〉，《東洋文化》復刊第100



號，2008 年 4 月，頁 12-26。

——，〈伊藤仁齋の詩論における《詩人玉屑》の影響〉，《日本中國學會報》第 55 號，2003 年 10 月，頁 257-275。

黒住真，〈伊藤仁齋の思想と詩歌〉，《季刊日本思想史》第 21 號，1983 年 9 月，頁 29-49。

藤本雅彦，〈伊藤仁齋の《論語》注釋の方法：《論語古義》〈學而〉篇第二章の解釋の試み〉，《大阪大學日本學報》第 1 卷，1982 年，頁 25-48。



Views of the *Shijing* 詩經 in Itō Jinsai's 伊藤仁齋 *Lunyu Guyi* 論語古義

Wen-Chao Chang*

Abstract

The majority of scholarly research on Itō Jinsai's 伊藤仁齋 *Lunyu guyi* 論語古義 has focused on his thought, translation, and methods of annotation. This article examines Itō's discussion and use of the *Shijing* 詩經 in the *Lunyu guyi*. It finds that the methods he employs to deal with *Shijing*-related passages in the *Lunyu* include exposition, interpretation, and quotation. He expounds his views on the *Shijing* as a whole, and moreover comments on its teachings, study, and efficacy. He views the *Shijing* as "alive," "pure and direct in its thought," and "formless;" he believes that the first line of the preface to each poem determines that poem's meaning, and that the poems "stem from human emotion," and "are broad in their use." Itō asserts that through reading the poems, one can understand emotions, and that reading the "Ernan" 二南 chapter alone enables one to expand one's perspective. These interpretative stances encapsulate Itō's general thinking on the *Shijing*. Itō's more nuanced views on the text can be seen in his statements on quoting the poems out of context; on how the reading of the poem depends on the reader's experience; on the *Shijing*'s "liuyi" 六義; on the use of the poems to praise or ridicule; on the indispensability of the prefaces to each

* Assistant Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica



poem; and on the importance of freely quoting the poems.

Key words: Edo period, Itō Jinsai 伊藤仁齋, *Lunyu guyi* 論語古義, *Shijing* 詩經, Zhu Xi 朱熹

