

前漢《詩》經解的詮釋脈絡 ——以〈關雎〉爲中心

詹秉叡*

摘要

本文試圖梳理前漢四家《詩》經解的詮釋脈絡。前漢四家論詩之釋義固屢有差異之處，惟若以詩用的角度切入，可窺見四家詩說懷抱共同的旨趣，故可相互參酌與發用。而於《詩》中，四家詩頗賦予作為開篇之〈關雎〉重要的意義，探討〈關雎〉於《詩》本文當中的定位，當是可行且不可避免的進路。準此，筆者將以〈關雎〉為討論中心，於論述進路上，筆者重讀毛詩序中「繫」字之義，進而確認毛詩所判定〈關雎〉的創作年代，可與三家詩相比附；由此亦可窺見其所設想的〈關雎〉之用，與祭祀禮樂間存在著莫大聯繫。以祭祀禮樂為原點，前漢儒者構設「天道」論述，從而使〈關雎〉與其所重視的《春秋》之間隱含著時間與政教之聯繫；其《詩》解，亦在此詮釋框架中得到落實。進一步相衡前漢儒者與先秦儒者的〈關雎〉詩用觀，更可發現其中之位移與間距，折射出漢儒解詩的現實基礎。

關鍵詞：《詩》、〈關雎〉、《春秋》、祭祀、樂教

* 國立高雄科技大學基礎教育中心專案講師。

一、前言

以「經典詮釋學」的視野來觀察，文本詮釋取向主要來自於兩個因素。一為文本生成背景的推尋，二為讀者自身的詮釋處境。為求處理前者，詮釋者著力於考察文本產出、流傳當下與作者經歷及時代現象的互動關係，進而對文本產生基礎的認識。至於後者，詮釋者往往帶著自身當代的問題意識進入文本，希冀從文本中尋得針對此若干問題的種種回應。此二詮釋因素，前者或可稱為文本釋義的內在理路，後者或可稱為文本釋義的外緣境況；而前者多是詮釋者有意為之、力求原意之舉，後者則總是不可避免地將詮釋者的主觀意識投射其中而不自覺，形成了諸多寓意的詮釋現象。

若以「文本」做為溝通「作者」與「讀者」的媒介，主觀詮釋之現象無疑在理論上產生了溝通的延異。然而在中國的經學詮釋視域底下，此現象幾近不可避免，甚至就地合法。後儒詮解經典，與其說是為了瞭解作品的本意，不若說是探尋「述而不作」¹的孔子（551-479 B.C.）如何接受經書以發揮治世的功效。職是之故，經書的內涵除在文本之內的「解讀」，更在文本之外的「致用」。藉由孔子整理甚且撰作的經典著作，其於應用上的動機與目標，便成為後儒詮解經典時的「前理解」；而此理解，又與其所認定的孔子形象息息相關。有此認定，後儒解經方能搭起文本詮釋中內在理路與外緣境況的橋樑，以「孔子之志」作為後儒解經致用的樞紐，並與其政治實踐綰合在一起。

漢代以降，經學漸興，「通經致用」成為儒者之抱負。作為去古未遠的前漢儒者，其對於文獻的闡發，雖不一定與孔子「原志」相侔，仍不妨礙其藉由經典意涵之詮釋與孔子形象之建構，鎔鑄為其獨特的

¹ [清]劉寶楠，〈述而〉，《論語正義》（臺北：中華書局，1981年），卷8，頁1。

歷史觀；並由此承擔起歷史任務以成就其遠志。而於經書中，《詩》可謂最難「解」，以致董仲舒（179-104 B.C.）有「《詩》無達詁」的體認。² 不過對前漢儒者而言，詩三百雖各具本事，但既編而為一經，其中當有深義，故他們頗將《詩》視為一具自洽性（consistency）之文本，擁有共同的聲音與意圖，除了「大抵賢聖發憤之所為作」外，³ 又能「序其志」。⁴ 探究前漢儒者如何於諸多詩篇中串起一條經解的軸線，當可作為顯影劑，使我們得見其於詮釋經典時所透露的「寓志」傾向。

在《詩》文本中，〈關雎〉一詩值得關注。於前漢儒者的視域下，漢家既受天命，國君須以戒慎憂患的意識與姿態來治理天下，故《史記·曆書》載「王者易姓受命，必慎始初」。⁵ 經書之開篇，又往往被賦予「慎始」的意義，《大戴禮記》便以「《詩》之〈關雎〉」作為「君子慎始」的憑藉。⁶ 於《韓詩外傳》中，〈關雎〉更被抬升至「天地之基」的位階，無他詩能出其右；其作為《詩》之始，儼然不僅是時空範疇中的物理性存在，而是一切意義的原點，所謂「六經之策，皆歸論汲汲，蓋取之乎〈關雎〉」。⁷ 欲探究前漢儒者如何以《詩》經世致用，若我們縮小範圍，由〈關雎〉於《詩》當中定位的認識出發，並於前漢儒者所構設的歷史進程下探尋該詩的時代意義，當是可行的研究進路。

² 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈精華〉，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），卷3，頁95。

³ 瀧川龜太郎，〈太史公自序〉，《史記會注考證》（臺北：唐山出版社，2007年），卷130，頁1339。

⁴ 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈玉杯〉，《春秋繁露義證》，卷1，頁35。

⁵ 瀧川龜太郎，〈曆書〉，《史記會注考證》，卷26，頁444。

⁶ 〔清〕王聘珍著，王文錦點校，〈保傳〉，《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983年），卷3，頁58。

⁷ 〔漢〕韓嬰著，屈守元箋疏，《韓詩外傳箋疏》（四川：巴蜀書社，1996年），卷5，頁435。

不過，若要以〈關雎〉一詩作為探究前漢儒者思維的起點，馬上會面臨到一個難題：今文三家詩與古文毛詩所闡發的〈關雎〉之旨看似南轅北轍，宛如訴訟兩造。我們固然可以僅僅集中討論今文三家詩，畢竟古文毛詩於前漢時期並不得顯。不過，毛詩既為漢代詩說之一員，今文詩於政壇活躍期間，毛詩之授受活動亦未中止，若將其排除在前漢《詩》經學之外，當有失於整全，筆者認為仍有討論的必要。饒具趣味的是，若我們跨越今、古文詩說的藩籬，進一步考究毛詩對於〈關雎〉的說法，可發現〈關雎〉四家詩說，其實懷抱著共同的旨趣。

以下，本文將先試圖梳理毛詩如何看待〈關雎〉之旨。於論述進路上，筆者將援引《春秋繁露》、《太史公書》、《法言》以及為漢儒接受文獻如《荀子》、《禮記》、《周禮》等諸文本，與〈關雎〉三家詩解和〈關雎〉毛序、⁸ 傳相互佐證，⁹ 得出〈關雎〉四家詩說皆有著不容忽視的「歷史意識」。接著，筆者將指出該「歷史意識」之建構，必須納入前漢儒者的經典觀來考察；其中，同被視為「衰世之造」的《詩》

⁸ 程元敏指出：「蓋為毛詩序者，深感古人以詩匡正之意，上承儒家先師孔、卜、孟、高、荀及七十子後學者論說詩旨之軌範，以數語定三百十一篇詩義，蓋初成於戰國晚葉，遞傳至漢初，毛公總而成之。」值得我們參考。見程元敏，《詩序新考》（臺北：五南圖書出版公司，2005年），頁91。或謂毛詩序係東漢衛宏（？-？）所作，如題名鄭樵（1104-1162）所作的《六經奧論·詩序辯》依范曄（398-445）所載，復依葉夢得（1077-1148）疑漢世文字未有引毛詩序，便言「宏之序作於東漢」。清儒陳啟源（1834-1903）已辨其非，舉司馬相如（179-117 B.C.）〈難蜀父老〉用〈魚麗序〉，知漢武初已可得見毛序。除此之外，程元敏並檢得王褒（90-51 B.C.）〈四子講德論〉用〈清廟序〉、〈烝民序〉，李尤（？-？）〈刻漏銘〉用〈東方未明序〉等，窺見毛詩序於衛宏前已流傳。衛宏別自撰毛詩之序且已亡，程氏申述甚明，詳實可從。見程元敏，《詩序新考》，頁110、123-126。

⁹ 程元敏已澄清衛宏與現存毛詩序的關係，而毛詩尚有大序的作者問題，筆者依蔣凡的考辨，認為大序「大約完成於西漢中期以前的學者之手」。除此之外，張峰屹指出大序「與武帝時代之典籍、學者的《詩》、樂思想如此一致，不也正是產生在同一種政治文化背景下的普遍思潮的證明嗎？」可資一說。見張峰屹，《兩漢經學與文學思想》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年），頁20。

與《春秋》二部經典，¹⁰ 其「《詩》之〈關雎〉」與「《春秋》之元」間，¹¹ 更蘊含著天道思維下人類「始衰—衰極—制法—返盛」的文化聯繫，既影響了《詩》的性質歸屬，亦成為詩解之框架。最後，筆者將對比〈關雎〉詩在先秦儒者與前漢儒者兩相異視域下的詩用觀。於《論語》中，〈關雎〉之「樂而不淫，哀而不傷」，¹² 當指涉樂教之情感效應，與毛詩對理想后妃的描述毫不相同；由此詩用間距，折射出前漢儒者言《詩》的承接與變化之處，以窺其時代處境。

二、〈關雎〉於前漢四家詩說中的共同旨趣

歷來論者多將漢代《詩》學分作兩派陣營，以今、古文之辨為切入點，前者為魯、齊、韓三家詩，後者為毛。然細究其中，四家解《詩》皆有出入，即便承認三家「其歸一」的司馬遷（約 145-約 86 B.C.），亦要說韓詩「頗與齊、魯閒殊」；¹³ 而班固（32-92 B.C.）指出三家詩「咸非其本義」，卻又說「魯最為近之」。¹⁴ 由此可窺三家詩並非鐵板一塊。後人以今、古文之辨的角度切入，揭櫫三家詩的同質性時，亦強化了其與毛詩之間對抗的張力，如王先謙（1842-1917）便言「三家《詩》言大旨不相悖耳」，並認為毛詩「大旨與三家歧異者凡數十」。¹⁵ 不過，毛詩於前漢並不得顯，其於《史記》中未見著墨，故當史遷於〈儒林列傳〉言三家詩「其歸一」時，應非是站在毛詩的對立面而論，而僅是揭示漢武時經書興起、歸於王官並為國君所用的政治局面，故

¹⁰ 何寧，〈汜論訓〉，《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998 年），冊 2，卷 13，頁 922。

¹¹ 〔清〕王聘珍著，王文錦點校，〈保傳〉，《大戴禮記解詁》，卷 3，頁 58。

¹² 〔清〕劉寶楠，〈八份〉，《論語正義》，卷 4，頁 3。

¹³ 瀧川龜太郎，〈儒林列傳〉，《史記會注考證》，卷 121，頁 1257。

¹⁴ 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，〈藝文志〉，《漢書補注》（上海：上海古籍出版社，2008 年），冊 1，卷 10，頁 2917。

¹⁵ 〔清〕王先謙著，吳格點校，〈序例〉，《詩三家義集疏》（北京：中華書局，1987 年），頁 5。

其指出「今上即位，趙綰、王臧之屬，明儒學，而上亦鄉之。於是招方正賢良文學之士」後，進而泛論《詩》、《書》、《禮》、《易》與《春秋》的授受概況。¹⁶ 史遷言「歸一」，頗是站在學術統合之立場而論，與今古文的分野無涉，¹⁷ 不具有排他性。

再者，各家詩解的差異固然不容忽視，惟三家詩之別，卻仍被前漢儒者視為具有一致的歸趣，不禁令人設想：淵源相同、時代切近的毛詩，其看待《詩》的致用立場，是否亦可入其中的一員？近代學者張錦少便指出清人強調師法、家法的同時，忘記了漢儒治學也有其別出心裁、博學多聞的特色。其指出：

晚清今文經學家不斷強調漢代今古文經學的對立，致使晚清三家《詩》研究呈現一種聯合三家，貶抑《毛詩》的趨勢，他們把三家《詩》看成一個整體，強調內部一致，以求異於《毛詩》。然而我們縱觀先秦至兩漢古籍引《詩》、說《詩》的文字，便會發現兩漢《詩經》今古文經學於文本、《詩》說容或有異，但並未如清人所說的那樣畛域森嚴，不可逾越。……秦火以前《詩經》很可能有一個比較穩定的傳本，而兩漢《詩經》學又源於先秦，那麼兩漢四家《詩》學間的差異並不是清人所說的那麼大。¹⁸

¹⁶ 瀧川龜太郎，〈儒林列傳〉，《史記會注考證》，卷 121，頁 1254。

¹⁷ 錢穆（1895-1990）亦謂史遷時經學家法未起，後世所調的今、古文之辨尚未如此涇渭分明。見錢穆，《兩漢經學今古文平議》（北京：商務印書館，2015 年），頁 203。事實上就《詩》而論，即便東漢今古文之爭已日趨白熱，亦未有當時學者明白指出毛詩與三家詩論旨相悖，至多僅是訓詁層次的差別。而這些差別在三家詩內部一樣存在。見〔清〕陳壽祺疏證，曹建墩校點，《五經異義疏證》（上海：上海古籍出版社，2013 年），「天子駕數」條、「騶虞」條，頁 174、223。

¹⁸ 張錦少，〈論清人三家《詩》分類理論中的「師承法」：以劉向及《說苑》為例〉，《嶺南學報》（復刊）第 4 輯（2015 年 12 月），頁 97-98。

如上所述，毛詩與三家詩大異其趣的看法，乃是在今、古文對立的框架中被建構出來的。而如張氏所言，四家詩說的來源「很可能有一個比較穩定的傳本」。除此之外，何定生（1911-1970）亦指漢代詩家的諫書思想可能與「荀卿之傳」相涉；¹⁹ 張峰屹亦謂四家詩同出一源，且荀子（約 313-約 238 B.C.）皆為授受活動中承先啟後的重要人物，故四家詩說同大於異。²⁰ 三家詩與毛詩之間是否真如訴訟兩造、法曹決獄一般？應猶有申論的餘地。進一步言，何定生指出「漢儒『諫書』思想最直接的酵素，仍在於炎漢大一統的局面所給予漢儒的憧憬」，²¹ 此一文化語境，亦為四家詩所共享，故林耀潯也指出「西漢四家詩同具諷諫精神與經世精神」；²² 於詩旨的詮釋上，前漢四家詩皆須對此共臨的歷史背景——漢興——有所回應，纔能被認定具有經世致用的效果。準此，將四家詩說視為彼此「競合」(Co-competition)的關係，當是較切合情理的判斷。

不過，三家詩與毛詩對於詩旨的探討，似乎仍有著難以化解的矛盾，不僅是詩文釋義的差別而已。主要在對於二《南》性質的認定上：若依循毛詩序文的看法，二《南》當是「正始之道，王化之基」的作品。²³ 王先謙本於三家詩立場，便指出「毛傳巨謬，在偽造周召二《南》新說，羈入〈大序〉之中」。²⁴ 而其中駁火的焦點，更集中在作為始篇的〈關雎〉：相較於毛詩視〈關雎〉為「風天下而正夫婦」的詩篇，²⁵ 三家詩則明指出該詩的批判性質。以下，筆者暫依王先謙的劃分歸類

¹⁹ 何定生，《詩經今論》（臺北：臺灣商務印書館，1968年），卷1，頁63。

²⁰ 張峰屹，《兩漢經學與文學思想》，頁8-10。

²¹ 何定生，《詩經今論》，卷1，頁63。

²² 林耀潯，《西漢三家詩學研究》（臺北：文津出版社，1996年），頁260。

²³ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》（臺北：臺灣古籍出版社，2001年），卷1，頁24。

²⁴ 〔清〕王先謙著，吳格點校，〈序例〉，《詩三家義集疏》，頁17。

²⁵ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁5。

為準，由此一窺魯、齊、韓三家詩如何看待〈關雎〉。且先看魯詩所述：

周衰而《詩》作，蓋康王時也。康王德缺於房，大臣刺晏，故詩作。又曰：昔周康王承文王之盛，一朝晏起，夫人不鳴璫，宮門不擊柝，〈關雎〉之人見幾而作。²⁶

無獨有偶，齊詩則指出：

孔子論《詩》，以〈關雎〉為始。言太上者民之父母，后夫人之行不侔乎天地，則無以奉神靈之統而理萬物之宜，故《詩》曰：「窈窕淑女，君子好仇。」言能致其貞淑，不貳其操，情欲之感無介乎容儀，宴私之意不形乎動靜，夫然後可以配至尊而為宗廟主。此綱紀之首、王教之端也。²⁷

除此之外，韓詩亦載：

詩人言雎鳩貞潔慎匹，以聲相求，隱蔽於無人之處，故人君退朝入於私宮，后妃御見有度，應門擊柝，鼓人上堂，退反宴處，體安志明。今時大人內傾於色，賢人見其萌，故詠〈關雎〉，說淑女、正容儀以刺時。²⁸

就〈關雎〉而論，毛詩與三家詩兩造之間，乍看之下可謂南轅北轍，也引出了〈關雎〉創作年代的爭執：〈關雎〉詩篇究竟是盛世下的歌功之聲，還是衰世中的仗義之詞，端看作者所處之世。其中，魯詩明確指出〈關雎〉作於周康王（約 1040-約 996 B.C.）之時。而齊、韓詩對於詩作年代雖未措意，惟就內容來看，亦非為盛世之作，故論者

²⁶ 〔清〕王先謙著，吳格點校，〈關雎〉，《詩三家義集疏》，卷 1，頁 4。

²⁷ 〔清〕王先謙著，吳格點校，〈關雎〉，《詩三家義集疏》，卷 1，頁 4。

²⁸ 〔清〕王先謙著，吳格點校，〈關雎〉，《詩三家義集疏》，卷 1，頁 5-6。

往往貼合魯詩為說。²⁹ 相較此，主毛詩的學者，便認定〈關雎〉為周文王（1152-1056 B.C.）時所作，並於周公旦（?-?）時納入禮樂中以風化天下。不過筆者認為，毛詩不見得作如是解。

（一）毛詩序亦不認定〈關雎〉為盛世之作

須注意的是，持毛詩論者的見解，乃濫觴於東漢儒者鄭玄（127-200 B.C.）的說法。鄭玄根據毛詩序中「王者之風，故繫之周公」一句，³⁰ 認定《周南》皆為周公前之詩篇，並於周公時制禮作樂所用。此論為後來的孔《疏》、朱《集傳》所接受，亦成為王先謙駁斥毛傳的癥結處——因此，鄭玄的說辭，儼然成為毛詩自家的意見——然而，若越過鄭玄的看法，直接探究毛詩序所言，似乎還存在不同的解讀方向。首先，鄭玄認定〈關雎〉為周公時詩，最直接的文獻呈現於〈周南召南譜〉言「周公作樂，用之鄉人焉，用之邦國焉」一句，³¹ 此語當本毛詩〈關雎序〉言「風之始也，所以風天下而正夫婦也，故用之鄉人焉，用之邦國焉」而來。³² 惟須注意的是，序文於此句的主語是空缺的。毛詩與齊、韓詩同，皆未指涉〈關雎〉確切的作詩年代；惟孔穎達（574-648）、朱熹（1130-1200）皆依循鄭玄的見解，認為該詩與周公制禮作樂必有聯繫，其實不一定符合毛詩本義。

再者，毛詩序文中言及周公之處，主要出現於「〈關雎〉、〈麟趾〉之化，王者之風，故繫之周公」一句。³³ 孔疏言：

文王末年，身實稱王，又不可以《國風》之詩繫之王身。名無

²⁹ 徐復觀，《中國經學史的基礎》（臺北：學生書局，1982年），頁155。

³⁰ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁22-23。

³¹ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈周南召南譜〉，《毛詩正義》，頁16。

³² 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁5。

³³ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁22-23。

所繫，詩不可棄，因二公為王行化，是故繫之二公。³⁴

孔穎達推斷〈關雎〉一詩可能早在文王時便有，並於周公其間流傳，用以「為王行化」，乃依循鄭玄之解踵事增華而來。惟若將此釋義貼合毛詩〈麟之趾〉序文來看，便顯得扞格不入。其序文言：

〈麟之趾〉，〈關雎〉之應也。〈關雎〉之化行，則天下無犯非禮，雖衰世之公子，皆信厚如麟趾之時也。³⁵

細究〈關雎〉、〈麟趾〉二詩，詩文內容固然聚焦於「賢聖之遺化」；³⁶然而，毛詩〈麟趾〉之序中卻出現「衰世之公子」一語——若《周南》皆為盛世時作，那麼毛詩序提及〈麟趾〉之時，為何會言及「衰世」？鄭玄箋解此詩為「〈關雎〉之時，以麟為應，後世雖衰，猶存〈關雎〉之化者，君之宗族猶尚振振然，有似麟應之時，無以過也」，³⁷將該〈序〉所述的「衰世」，定為後世變風詩作之時，而與《周南》無涉。然而，若循鄭玄的說解，視《周南》之詩為文王以降，至周公制禮作樂興盛之際所作，那麼在毫無徵兆的指引下，詩人卻已然將目光拋向「衰世」，³⁸不免令人匪夷所思——此詭異處，後人亦有覺察，清儒

³⁴ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁23。

³⁵ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈麟之趾〉，《毛詩正義》，卷1，頁71。

³⁶ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁13。

³⁷ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈麟之趾〉，《毛詩正義》，卷1，頁71。此外，鄭玄對毛序此處言「衰世」或有第二種看法：針對張逸（？-？）問何故「關雎之化致信厚，未致麟」，鄭玄答「衰世者，謂當文王與紂之時」，孔穎達申言「文王之時，殷紂尚存，道未盡行，四靈之端不能悉至。」見〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈麟之趾〉，《毛詩正義》，卷1，頁72。不過筆者認為此解頗為曲折：回到毛序語境，若「衰世」的主詞為殷商待革之時，周君子固能維持「信厚」，但在孔疏所說的「道未盡行」的當下，「天下無犯非禮」如何可能？鄭、孔的解釋似有顧此而失彼的嫌疑。若要得一圓解，較為合理的釋義，乃《周南》應被前漢詩家視為仍處興盛、但步入衰弱的作品，故其可訴諸於文王之化的遺緒，但又不免懷著步入衰世的憂慮。下文還會進一步論及。

³⁸ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈麟之趾〉，《毛詩正義》，卷1，頁71。

方玉潤（1811-1883）便云：

即謂「衰世公子」亦殊謬戾。夫既謂〈關雎〉化行，則邳治時矣，而何以云「衰世」耶？³⁹

方氏所覺察的疑處，正是依循〈關雎〉應當為「治時」「化行」的認定而來。準此，當存在兩種可能：若非毛詩之序「殊謬」，以致前後矛盾、欠缺統一的解釋系統，或則〈關雎〉一詩本就不被毛詩認定為周公制禮作樂時的盛世之作。

因此，面對毛詩二《南》序文中屢屢出現的「文王之化」，⁴⁰ 我們不宜逕行認定其詩篇必自文王始，亦可能是出於後人對於文王的追述，如王先謙便言「詩人之作，或當時采自風謠，或後世追述往事。《周南》是歸美文王，故云『王者之風』；《召南》則兼美召伯，故云『諸侯之風』。」⁴¹ 至於何須追述？王氏認為「時與事不倫，則知其為刺矣」。⁴² 詩篇的內容固是講述文王之化，惟詩中所述之境若與現實不符，那麼詩人的創作意圖便值得我們進一步深思。若我們理解毛詩亦不將二《南》視為自文王發跡、至周公制禮作樂的頌美之作，那麼毛詩與三家詩的立場或許並不遙遠。

（二）毛詩序「繫之周公」解

毛詩究竟如何看待〈關雎〉？關鍵處在於，我們要如何理解毛詩序言「〈關雎〉、〈麟趾〉之化，王者之風，故繫之周公」的確切意思？⁴³

³⁹ 〔清〕方玉潤著，李先耕點校，《詩經原始》（北京：中華書局，1986年），卷1，頁90。

⁴⁰ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁5。

⁴¹ 〔清〕王先謙著，吳格點校，〈關雎〉，《詩三家義集疏》，卷1，頁1-2。

⁴² 〔清〕王先謙著，吳格點校，〈序例〉，《詩三家義集疏》，頁2。

⁴³ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁22-23。

依孔穎達的解釋，乃視《周南》為文王時所作、周公時用以教化的詩篇；惟若依此見，便容易有上述扞格處，當有再探的餘地。

據《漢書·藝文志》所述，毛詩與《周禮·春官宗伯》有所交涉；⁴⁴ 尋繹該篇內容，或可為我們提供理解毛詩的進路。於〈春官宗伯〉的脈絡中，「繫」指涉後人對於先祖的追述，即「繫世」；饒具興味的是，繫世與詩篇，二者彼此須適配為用。依其中所載，「小史」職為「奠繫世，辨昭穆」，⁴⁵「瞽矇」職為「諷誦詩，世奠繫，鼓琴瑟」；⁴⁶ 兩相合作，孫詒讓（1848-1908）正義言「述其德行，調紀述於書，以授瞽矇，使諷誦之」，⁴⁷ 並依鄭鏐（?-?）之見指出：

諷誦詩世，即後杜注所謂主誦詩并誦世繫也。……世謂若後世之史書，與《詩》二者皆諷誦之也。⁴⁸

以杜子春（約 30 B.C.-約 58 A.D.）的注為指引，可窺知晚周儒者理解下的周禮運作之一隅；⁴⁹ 「瞽矇」於吟詠詩歌的當下，亦同時諷誦了「小史」所繫定的執政者過往之歷史。兩者之間究竟如何配合，頗令人費解，但《詩》須被應用在禮樂空間中是可以肯定的。此外，將「繫」視為「繫世」，還可在與漢代《詩》家關係匪淺的荀子之論內尋得蛛絲馬跡，《荀子·禮論》篇載「祭祀，敬事其神也；其銘、誄、繫世，敬傳其名」，⁵⁰ 王先謙解「繫世」為「調書其傳襲，若今之譜牒

⁴⁴ 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，〈藝文志〉，《漢書補注》，冊 1，卷 10，頁 2926。

⁴⁵ 〔清〕孫詒讓，〈小史〉，《周禮正義》（北京：中華書局，2000 年），卷 51，頁 2098。

⁴⁶ 〔清〕孫詒讓，〈瞽矇〉，《周禮正義》，卷 45，頁 1865。

⁴⁷ 〔清〕孫詒讓，〈瞽矇〉，《周禮正義》，卷 45，頁 1867。

⁴⁸ 〔清〕孫詒讓，〈瞽矇〉，《周禮正義》，卷 45，頁 1867。

⁴⁹ 錢穆，《兩漢經學今古文平議》，頁 462。

⁵⁰ 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，〈禮論〉，《荀子集解》（北京：中華書局，1988 年），卷 13，頁 371。

也；皆所以敬傳其名於後世也」，可資補充。⁵¹ 毛詩序中的「繫」解為以詩歌追念前賢，可謂於文有徵。

筆者認為，毛詩序中「繫」固與「繫世」相涉，但更重要的問題是，「繫之周公」的意義何在？⁵² 就諷世繫的場合而論，依〈春官宗伯〉所述，「大祭祀：帥瞽登歌，令奏擊拊；下管播樂器」，⁵³ 那麼毛詩序中的「繫之周公」，應該就是指涉與周公相關的祭祀典禮。饒具意味的是，根據《禮記》中〈祭統〉所載，周公的後代即被賦予了祭祀文王以緬懷周公的大權，頗能與毛詩序文併觀：

昔者周公旦有勳勞於天下，周公既沒，成王、康王追念周公之所以勳勞者，而欲尊魯，故賜之以重祭。外祭則郊、社是也；內祭則大嘗、禘是也。夫大嘗、禘，升歌〈清廟〉，……此天子之樂也，康周公，故以賜魯也。子孫纂之，至于今不廢，所以明周公之德，而又以重其國也。⁵⁴

依毛詩序，〈清廟〉為周公安頓洛邑後，率諸侯祭祀文王的作品。⁵⁵ 按宗法制，祭天、祭祀文王等乃天子一脈的權力，魯君並無涉足的空間。但《禮記》該篇指出成王（約 1056-1025 B.C.）、康王為感念周公勳勞，特賜其封地魯國得以行天子之祭。而此說法，也可以在前漢學者的論述中尋見蹤跡，司馬遷於〈魯周公世家〉即載：

……昔周公勤勞王家，惟予幼人弗及知。……成王乃命魯得郊，

⁵¹ 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，〈性惡篇〉，《荀子集解》，卷 17，頁 439。

⁵² 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷 1，頁 23。

⁵³ 〔清〕孫詒讓，〈大師〉，《周禮正義》，卷 45，頁 1846-1849。

⁵⁴ 〔清〕孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校，〈祭統〉，《禮記集解》（北京：中華書局，1989 年），冊 3，卷 47，頁 1253。

⁵⁵ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷 19，頁 1503-1504。

祭文王。魯有天子禮樂者，以褒周公之德也。⁵⁶

除此之外，在董仲舒所撰的《春秋繁露·郊事對》中，亦可窺魯君行天子之祭的相關討論，⁵⁷ 周成、康王以降，魯君祭祀文王、追述周公一事，應是前漢學者的共識。也就是說，我們把毛詩序文言《周南》「繫之周公」云云，⁵⁸ 初步理解為後人追念周公的詩篇，是具有解釋效力的。進一步言，推敲祭祀場合中追念前賢的用意，無論是「明周公之德」，⁵⁹ 還是「褒周公之德」，將之與毛詩序併觀，可推知序文言及「繫之周公」，當隱含著訴諸於周公此一政教楷模（Model）的寄託。

我們可以質疑：祭祀所用的詩篇，當以〈清廟〉等《頌》詩為主，又與《國風》何涉？惟若循荀子所接受的見解，風詩之「聲」實可納於宗廟祭祀之中，且能發揮勸戒的影響力，值得我們注意。《荀子·大略》篇載：

《國風》之好色也，傳曰：「盈其欲而不愆其止。其誠可比於金石，其聲可內於宗廟。」⁶⁰

楊倞注此直謂「〈關雎〉樂得淑女也」。其實不獨〈關雎〉一篇，「好色」的《國風》中有諸多詩篇內含祭詞，晚近學者已有考究。⁶¹ 而荀子所接受的詩用法，亦應為前漢習《詩》者所採納；⁶² 至少將其置入毛詩序來審視，也能獲致圓解。順此詮釋脈絡，作為《風》始的〈關

⁵⁶ 瀧川龜太郎，〈魯周公世家〉，《史記會注考證》，卷 33，頁 554-555。

⁵⁷ 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈郊事對〉，《春秋繁露義證》，卷 15，頁 414。

⁵⁸ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷 1，頁 22-23。

⁵⁹ 〔清〕孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校，〈祭統〉，《禮記集解》，冊 3，卷 47，頁 1253。

⁶⁰ 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，〈大略篇〉，《荀子集解》，卷 19，頁 511。

⁶¹ 張岩，《詩經國風祭詞研究》（北京：人民出版社，2014 年），頁 90-163。

⁶² 何定生嘗據學術傳衍之系譜指出荀子與漢代四家詩的關聯，並謂「漢儒說《詩》，在淵源上，可能與荀卿為近」，並言「『諫書』思想之與荀卿之傳有關，自也非無可能」。見何定生，《詩經今論》，卷 1，頁 62-63。

雎》有「陳古戒今」之志，並可於宗廟祭祀的場域中顯現：在魯君以《頌》聲遙祭文王、追奉周公，藉以昭孝的情境下，詩人旁作〈關雎〉入樂相和，既符應追美前賢的禮意，亦可在欣往治世的氛圍中，以詩歌反襯出後王因自身之「欲」所犯下的過錯。此一〈關雎〉詩用的想像，實可進一步與魯詩相互參酌：揚雄（53-18 B.C.）《法言·孝至》中載有「人而不祭，豺獺乎」，⁶³ 除指出祭祀的重要性外，並於後文接續指出：

周康之時，頌聲作乎下，〈關雎〉作乎上，習治也。齊桓之時，繼而《春秋》美紹陵，習亂也。故習治則傷始亂也，習亂則好始治也。⁶⁴

據揚雄所述，康王雖仍處於盛世之中，然其亦是「習治」而漸出現「始亂」徵兆的朝代。此顯然視朝代為一動態的歷史進程，並不能僅以「盛世」或「衰世」衡之。⁶⁵ 亦是在此曖昧不明的歷史節點中，司馬遷才會說〈關雎〉乃師摯「見之」的作品。⁶⁶ 值得注意的是，孔疏已觀察到毛詩有「正經例不言美」的體例，惟其逕視二《南》為周公前的盛世之作，遂認定此「直是感其德澤，歌其性行，欲以發揚聖化，示語未知，非是褒賞后妃能為此行也」，⁶⁷ 未知其為康王時「習治則傷始亂」的詩人之志，故不言美。另一方面，孔穎達則準確觀察到「其變詩，則政教已失，為惡者多，苟能為善，則賞其善事」，⁶⁸ 此適與詩人「習亂則好始治」的心思，如出一轍。

⁶³ 〔漢〕揚雄著，汪榮寶義疏，《法言義疏》（北京：中華書局，1987年），卷19，頁525。

⁶⁴ 〔漢〕揚雄著，汪榮寶義疏，《法言義疏》，卷19，頁543。

⁶⁵ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈麟之趾〉，《毛詩正義》，卷1，頁71。

⁶⁶ 瀧川龜太郎，〈十二諸侯年表〉，《史記會注考證》，卷14，頁227。

⁶⁷ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁5。

⁶⁸ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁5。

（三）毛傳、毛序中的諷諭與期待

承前文所述，〈關雎〉中的詩人之志，可納入宗廟祭儀中的陳詩活動中得到進一步理解。⁶⁹ 齊詩已明確指出〈關雎〉詩旨落於「奉神靈之統」、「配至尊而為宗廟主」；⁷⁰ 而詩文中「參差荇菜，左右流之」一句，毛傳言：「后妃有〈關雎〉之德，乃能共荇菜，備庶物，以事宗廟」，鄭箋亦言：「言后妃將共荇菜之菹，必有助而求之者」，⁷¹ 皆明白指出詩義內容與宗廟祭祀互相關涉。再者，三家詩論〈關雎〉，屢屢述及后妃、后夫人之德行；而毛傳又在在強調〈關雎〉是講述「后妃之德」的作品。⁷² 對於儒者來說，「助祭」適為國君夫人所須務盡的義務之一，見於《禮記·祭統》所載：

既內自盡，又外求助，昏禮是也。故國君取夫人之辭曰：「請君之玉女與寡人共有敝邑，事宗廟、社稷。」此求助之本也。⁷³

如《儀禮·士昏禮》載「婦入三月，然後祭行」。⁷⁴ 在父權體制下，女性必須盡到的責任之一，便是成為一個合格的助祭者，作為「第一夫人」的后妃更須如此，故國君有否選擇「好逑」是至關重要的。⁷⁵ 準此，毛詩視域中的〈關雎〉究竟是否蘊藏諷刺之旨，端看其所評定

⁶⁹ 須說明的是，筆者並不認為〈關雎〉之聲僅能納於宗廟祭祀，《儀禮》便載〈關雎〉可合樂於鄉飲酒禮、鄉射禮之中，而此「鄉樂」亦可資貴族燕禮所歌。筆者僅是指出：〈關雎〉被納入宗廟祭禮所用、且訴求對象乃為政者的這一要點，可在前漢四家詩說中尋得蹤跡。

⁷⁰ 〔清〕王先謙著，吳格點校，〈關雎〉，《詩三家義集疏》，卷1，頁4。

⁷¹ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁29。

⁷² 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁29。

⁷³ 〔清〕孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校，〈祭統〉，《禮記集解》，冊3，卷47，頁1238。

⁷⁴ 〔清〕胡培翬著，段熙仲點校，〈士昏禮〉，《儀禮正義》（江蘇：江蘇古籍出版社，1993年），卷3，頁212。

⁷⁵ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈麟之趾〉，《毛詩正義》，卷1，頁26。

的時王之妃，是否符合「文王之化」⁷⁶ 脈絡底下的「后妃之德」，⁷⁷ 而此正好是毛詩與鄭箋的齟齬處。於毛傳「宜以琴瑟友樂之」一句，⁷⁸ 孔疏云：

毛氏於序不破「哀」字，則此詩所言，思求淑女之未得也，若得，則設琴瑟鐘鼓以樂此淑女……是思之而未致，樂為淑女設也。知非祭時設樂者……以此知毛意思淑女未得，假設之辭也。⁷⁹

孔疏觀察到毛詩、鄭箋之差異，可作參考。毛詩不破「哀」字，隱含〈關雎〉一詩「未得」淑女；孔疏為綰合二者，只好說毛傳是「假設之辭」。即便如此，已可窺毛傳設喻之用心。相較此，鄭玄則貼合著周公制禮作樂的盛世背景作解，指出〈關雎〉是「已得」淑女的致祭之樂，遂與毛詩間有了細緻而根本的出入。不過，鄭玄的解釋不無可取，將之與孔疏相衡，或可得出毛詩關懷所在：在魯君遙祭文王、追念周公的祭祀禮樂當下，〈關雎〉詩樂於旁並作，與「頌聲」所鋪衍的盛世相和對應，便隱含著「應得淑女而未得」的「告誡」與「期盼」意味。如此解讀，〈麟趾〉序文言「〈關雎〉之化行，則天下無犯非禮，雖衰世之公子，皆信厚如〈麟趾〉之時也」，⁸⁰ 也纔能有著落處。

若毛詩視域下的〈關雎〉確為成、康王以降，詩人追述前賢的作品，那麼其與三家詩之間，便可有諸多相伴參證之處。四家詩解的共通點，首先表現在其皆以〈關雎〉為國風之始。至於其中緣由為何？朱熹本於其所理解的毛詩立場，認為〈關雎〉乃「風化之首」；⁸¹ 王

⁷⁶ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁5。

⁷⁷ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁29。

⁷⁸ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈麟之趾〉，《毛詩正義》，卷1，頁71。

⁷⁹ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁32。

⁸⁰ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈麟之趾〉，《毛詩正義》，卷1，頁71。

⁸¹ 〔宋〕朱熹，〈詩序辨說〉，《詩集傳》（北京：中華書局，2017年），頁17。

先謙則依三家詩之見，認為〈關雎〉堪稱諫詩的典範，「風人極軌」，故「取冠全《詩》」。⁸² 兩造間看似大相逕庭，惟二者實可貫通，一併理會——四家詩皆有不容忽視的「歷史意識」，所謂「歷史意識」，即是「人們對時間變遷的經驗」及「人們對於時間變遷的期望」的結合。⁸³ 前者指涉人類於時空變遷下所發出的實然之感，後者指涉由此感受出發，進一步對時間的變化有了應然的期盼——回看〈關雎〉詩解：〈關雎〉乃詩人感受到盛極始衰而有的作品；魯詩言「〈關雎〉歎之」，⁸⁴ 齊詩更謂詩人意識到「后夫人之行不侔乎天地」的危險性，⁸⁵ 韓詩則直指「大人內卿於色，賢人見其萌」；⁸⁶ 於毛詩，亦表達了「哀窈窕，思賢才」的情志。⁸⁷ 而詩人感受藉由詩篇傳遞而出，已非僅是情緒的宣洩，更隱含著要求時王能得其正，勿讓教化停歇的期許。故齊詩續載「然後可以配至尊而為宗廟主」，⁸⁸ 韓詩復言「大哉！〈關雎〉之道也。萬物之所繫，群生之所懸命也」；⁸⁹ 即便毛詩，亦要闡明「〈關雎〉樂得淑女以配君子」的見解。⁹⁰ 徐復觀（1904-1982）曾經指出「〈關雎〉毛詩序以為詠后妃之德，三家詩則以為刺康王宴起之詩。合而觀之。則正是思后妃之德，以刺康王宴起，知周室將衰」，⁹¹ 正是此道理。

值得注意的是，此一「歷史意識」，實在毛詩〈關雎〉序文中有較為完整的陳述。毛詩歷有大、小序之分，會有此分際，當是〈關雎〉

⁸² 〔清〕王先謙著，吳格點校，〈關雎〉，《詩三家義集疏》，卷1，頁7。

⁸³ 胡昌智，《歷史知識與社會變遷》（臺北：聯經出版事業公司，1992年），頁22-23。

⁸⁴ 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，〈杜周傳〉，《漢書補注》，冊9，卷30，頁4278。

⁸⁵ 〔清〕王先謙著，吳格點校，〈關雎〉，《詩三家義集疏》，卷1，頁4。

⁸⁶ 〔清〕王先謙著，吳格點校，〈關雎〉，《詩三家義集疏》，卷1，頁5-6。

⁸⁷ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁24。

⁸⁸ 〔清〕王先謙著，吳格點校，〈關雎〉，《詩三家義集疏》，卷1，頁4。

⁸⁹ 〔漢〕韓嬰著，屈守元箋疏，《韓詩外傳箋疏》，卷5，頁435。

⁹⁰ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁24。

⁹¹ 徐復觀，《中國經學史的基礎》，頁155。

序文下有大段看似與該詩篇無涉，而泛論《詩》的文字。然陸德明（?-630）否定大、小序之別，言「今謂：此序止是〈關雎〉之序，總論《詩》之綱領，無大小之異」。⁹² 換言之，陸德明認為「〈關雎〉之序」與「《詩》之綱領」其實可以統合在一起。今已無法得見其持此說的理據何在，然頗具啟發。⁹³ 若毛詩大序止是此文，未有割裂，那麼序文中已然透露了〈關雎〉於詩三百中所扮演的關鍵地位：

上以風化下，下以風刺上，主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒。⁹⁴

前文已述，詩人所作的《國風》可以納入宗廟祭儀之中，與《頌》相符相應，此即「上以風化下」；惟於康王以頌聲應天、施行風化之際，詩人已豫見了始衰之幾，故序文著重闡明〈關雎〉本色為「主文而譎諫」的刺上之風。⁹⁵「譎諫」，當即是「諷諫」；范曄（398-445）於《後漢書》論李雲（?-?）「禮有五諫，諷為上。若夫託物見情，因文載旨，使言之者無罪，聞之者足以自戒」，⁹⁶ 即脫胎自毛詩序文而來。而五諫之說，於《白虎通·諫諍》篇有更為明確的定義；其中，「諷

⁹² 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁5。標點採用張寶三之見解；張氏指出當陸德明（約550-630）用「今謂」語時，意即在駁斥前說。張寶三，《東亞詩經學論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年），頁73。

⁹³ 關於〈詩大序〉的創作時代，徐復觀有精闢之見，其言「從〈小序〉到〈大序〉，是一發展過程。此發展，到毛公而始完成，所以詩序除了原始作者周室之史官外，一定要把毛公加在裏面。」見徐復觀，《中國經學史的基礎》，頁159-160。除此之外，鄭毓瑜則指出〈詩大序〉實為一「詩用」之綱領，與本文足以互見成義。見鄭毓瑜，〈詮釋的界域——從〈詩大序〉再探「抒情傳統」的建構〉，《中國文哲研究集刊》第23期（2003年9月），頁16-18。

⁹⁴ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁15。

⁹⁵ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁15。

⁹⁶ 〔南朝宋〕范曄著，〔唐〕李賢等注，〈杜樂劉李劉謝列傳〉，《後漢書》（北京：中華書局，1965年），冊7，卷57，頁1853。

諫」的特質即為「知禍患之萌，深睹其事，未彰而諷告焉」，⁹⁷ 若毛詩認定〈關雎〉詩用直是如此，那麼其論〈關雎〉之旨，實與三家詩相去未遠。

魯詩言「周衰而《詩》作」，⁹⁸ 儼然視《詩》為周代走向衰亡的實錄。而於毛詩中，依二《南》序文可知，由〈關雎〉乃至〈麟趾〉，或由〈鵲巢〉乃至〈騶虞〉，其述先賢夫婦政教典範，皆有陳賢聖遺化以治衰的用意。故詩人之志不僅面對康王而來，更指向了康王以降的衰世之君。不過，時王想必未能回應詩人的告誡，於是序文續載：

至于王道衰，禮義廢，政教失，國異政，家殊俗，而變風、變雅作矣。國史明乎得失之跡，傷人倫之廢，哀刑政之苛，吟詠情性，以風其上，達於事變，而懷其舊俗者也。故變風發乎情，止乎禮義。發乎情，民之性也；止乎禮義，先王之澤也。⁹⁹

若說被鄭玄視為正風的二《南》仍是詩人務求「周王」須勉力為之、力挽狂瀾的作品；變風詩作時，則已王綱解紐，各國異政，詩人已將目光與期盼轉向了各國諸侯，並依托於諸國國史。惟詩人撰作變詩，其志意仍與二《南》詩人相同，皆是務使國君能夠重回歷史正軌；因此，毛詩序文進一步指出詩人「以風其上」的目的，¹⁰⁰ 乃是冀望有一君王能採納諫言、重返風化，而達致雅頌盛世：

是以一國之事，繫一人之本，謂之風。言天下之事，形四方之風，謂之雅。雅者，正也，言王政之所由廢興也。政有小大，故有小雅焉，有大雅焉。頌者，美盛德之形容，以其成功，告

⁹⁷ 〔清〕陳立著，吳則虞點校，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994年），卷5，頁235。

⁹⁸ 〔清〕王先謙著，吳格點校，〈關雎〉，《詩三家義集疏》，卷1，頁4。

⁹⁹ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁16-17。

¹⁰⁰ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁17。

於神明者也。¹⁰¹

關於序文中「一人」的定義，孔疏解為「作詩之人」，筆者認為並不符合毛詩本義。自荀子開始，《尚書·呂刑》篇中「一人有慶，兆民賴之」得到重視，¹⁰² 於此理解背景下，「一人」指涉能行善政、勤民事的理想（Ideal）國君。該訴求，於前漢學者如劉安（179-122 B.C.）、賈誼（200-168 B.C.）、董仲舒的著作亦見徵引。此當為晚周以降，國君漸有集權的趨勢使然，¹⁰³ 時至漢代更有增無減。¹⁰⁴ 故而，國君「一人」的德行得到空前的重視，史遷亦要說「盛哉天子之德。一人有慶，天下賴之」，¹⁰⁵ 足見時代氛圍。毛詩序所指的「一人」，當不能脫離此脈絡而論。換言之，我們可以初步理推：由〈關雎〉為始乃至二《南》，旁及變風諸詩篇，皆是詩人務使時王或國君能成為風化頂點與起點的作品。唯如此，「一人」始可「形四方之風」，從而具備「以其成功，告於神明」的資格。¹⁰⁶ 由此返見：對前漢儒者而言，於盛極始衰中、見微知著下所產出的〈關雎〉一詩，更成為後代執政階層必得念茲在茲的篇章。

綜言之，對前漢儒者而言，〈關雎〉之旨，非措意於先王之化的「實然」，而是在「應然」層面。須於祭禮中承接〈關雎〉之志，並履行〈關雎〉之化者，亦非周公，而是始衰的康王，並指向了後代與各方的國君。如此，毛序言〈麟趾〉為「〈關雎〉之應」，¹⁰⁷ 站在前漢儒者的立場，我們更可以積極地解讀為：國君若能重拾〈關雎〉詩文中

¹⁰¹ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁19-21。

¹⁰² 屈萬里，〈呂刑〉，《尚書集釋》（臺北：聯經出版事業公司，1983），頁256。

¹⁰³ 許倬雲曾指出殆及戰國之時，「人主成為全國唯一的主人」，並可在《荀子》中得見相關的論述。許倬雲，《求古編》（臺北：聯經出版事業公司，1982年），頁391。

¹⁰⁴ 徐復觀，《兩漢思想史》（臺北：學生書局，1999年），卷2，頁297。

¹⁰⁵ 瀧川龜太郎，〈建元已來王子侯者年表〉，《史記會注考證》，卷21，頁385。

¹⁰⁶ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁19-21。

¹⁰⁷ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈麟之趾〉，《毛詩正義》，卷1，頁71。

所寄託的化境，那麼便能邁向「天下無犯非禮」的治世，¹⁰⁸ 使仍舊身處於衰世的君子信厚如初，從而符應瑞物——麟——的現身。饒富興味的是，於前漢《春秋》公羊學中，「麟」即是「漢將受命之瑞，周亡天下之異」的關鍵符碼；¹⁰⁹ 換言之，若我們將〈關雎〉詩解與時興的《春秋》公羊學併觀，可窺見此一解詩進路，實已為「漢興」埋下了伏筆。以下，筆者將進一步說明前漢儒者視域中〈關雎〉與《春秋》之間的聯繫。

三、前漢儒者天道觀下的《詩》與《春秋》之聯繫

前文已述，前漢四家詩解中有不容忽視的歷史意識，且皆聚焦於〈關雎〉詩篇上。〈關雎〉所以能在「盛極」之時便發出「始衰」之音，乃出於詩人敏銳的觀察；對於「古今之變」極具敏感度的史家司馬遷便傳達了此看法，《史記·十二諸侯年表》：

太史公讀《春秋曆譜牒》，至周厲王，未嘗不廢書而歎也。曰：「嗚呼，師摯見之矣。……周道缺，詩人本之衽席，〈關雎〉作。仁義陵遲，〈鹿鳴〉刺焉。及至厲王，以惡聞其過，公卿懼誅而禍作。」¹¹⁰

此言師摯，當本於《論語·泰伯》中孔子言「師摯之始，關雎之亂」而來。¹¹¹ 孔子言「師摯之始」或無深意，而在史遷的詮釋下，竟成為了詩人預「見」康王始衰、以至厲王（890-828 B.C.）大亂的可能性，

¹⁰⁸ [漢]毛亨注，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏，〈麟之趾〉，《毛詩正義》，卷1，頁71。

¹⁰⁹ [晉]杜預注，[唐]孔穎達正義，浦衛忠等整理，《春秋左傳正義》（臺北：臺灣古籍出版社，2001年），卷59，頁1928。

¹¹⁰ 瀧川龜太郎，〈十二諸侯年表〉，《史記會注考證》，卷14，頁227-228。

¹¹¹ [清]劉寶楠，〈泰伯〉，《論語正義》，卷9，頁10。

意欲懸崖勒馬。然而周代終究還是走向滅亡了，對前漢學者而言，《詩》始終有著「衰世」的影子。¹¹²《淮南子·汜論訓》中便載：

王道缺而《詩》作，周室廢、禮義壞而《春秋》作，《詩》、《春秋》學之美者也，皆衰世之造也。儒者循之以教導於世，豈若三代之盛哉！¹¹³

劉安及其門客雖是站在非難儒者的立場，質疑儒者以《詩》為教的成效。然而其亦看出了《詩》為「衰世之造」的性質。時至劉向（77-6 B.C.），將《詩》視為周代衰亡實錄的意見表達得更為清楚——漢元帝（75-33 B.C.）時外戚得寵，中書令弘恭（？-47 B.C.）、石顯（？-33 B.C.）弄權；劉向所上封事中，便以諸詩所載災異警示元帝應逐放邪佞，並指出：

下至幽、厲之際，朝廷不和，轉相非怨……¹¹⁴

夫遵衰周之軌跡，循詩人之所刺，而欲以成太平，致雅頌，猶卻行而求及前人也。初元以來六年矣，按《春秋》六年之中，災異未有稠如今者也。¹¹⁵

劉向此解顯然將災異觀念摻入《詩》之中，並告誡元帝勿步上衰周後塵，從而端正自身、親賢遠佞，坐實漢儒以《詩》為見微、見幾之作。我們亦可發現，漢儒普遍視周幽王（795-771 B.C.）、周厲王為衰世，而若衡諸前述見解，衰世開端（周道缺、王道缺）的警鐘，即顯現在《詩》之開篇的〈關雎〉上，故司馬遷於〈儒林列傳〉才會說「周室

¹¹² 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈麟之趾〉，《毛詩正義》，卷1，頁71。

¹¹³ 何寧，〈汜論訓〉，《淮南子集釋》，冊2，卷13，頁922。

¹¹⁴ 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，〈楚元王〉，《漢書補注》，冊7，卷6，頁3246。

¹¹⁵ 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，〈楚元王〉，《漢書補注》，冊7，卷6，頁3272。

衰而〈關雎〉作。幽、厲微而禮樂壞」。¹¹⁶ 在此視域中，《詩》宛若成為了師摯之「見」下，周代由始衰而漸趨衰亡的徵驗。

如果說整部《詩》都是衰世的呈現，未免言過其實，因為至少《雅》、《頌》諸多篇章絕非如此。前引劉向所上封事，亦援引《周頌·清廟》與《周頌·雝》等指涉武王、周公繼政之盛世。然而，他們仍將《詩》視為世衰道微下的「一種聲音」，如司馬遷言詩三百「大抵賢聖發憤之所為作」，¹¹⁷ 董仲舒亦言《詩》能「序其志」，¹¹⁸ 筆者認為，此正好透露了前漢儒者的寓志傾向：高祖（?-170 B.C.）時陸賈（240-170 B.C.）曾言「後世衰廢，於是後聖乃定五經，明六藝，承天、統地、窮事」，普鳴（Michael Puett）據此進一步指出五經是世衰道微的背景下，孔子為了重構天人聯繫的不作之作。¹¹⁹ 正如劉向所歸結，儒者經世致用的目標當在「成太平，致雅頌」；¹²⁰ 他們並非不清楚《雅》、《頌》揭櫫了既往成就的盛世，惟他們仍逕以《詩》作為衰世的載體，雅、頌詩中的歷史榮光，便宛若被抽象化，留待後人重新具現化的理想境地。那麼，下一輪太平盛世的備忘錄又何在？以下，筆者將指出：對前漢儒者而言，以〈關雎〉開篇的《詩》，與其所重視的《春秋》之間存在著有機聯繫，並蘊含著他們肩負孔子之志以「重構」天人關係的治世理念。

（一）衰周與漢興：〈關雎〉與《春秋》的時間聯繫

上文引述劉安乃至劉向的說法，可窺《詩》與《春秋》兩部經典

¹¹⁶ 瀧川龜太郎，〈儒林列傳〉，《史記會注考證》，卷 121，頁 1253。

¹¹⁷ 瀧川龜太郎，〈太史公自序〉，《史記會注考證》，卷 130，頁 1339。

¹¹⁸ 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈玉杯〉，《春秋繁露義證》，卷 1，頁 35。

¹¹⁹ 普鳴著，楊起予譯，唐鶴語校，《作與不作：早期中國對創新與技藝問題的論辯》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2020 年），頁 219。

¹²⁰ 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，〈楚元王〉，《漢書補注》，冊 7，卷 6，頁 3272。

時常連袂並見。《春秋》為前漢學者學術思想的核心，後漢王充（27-97）指出「董仲舒表《春秋》之義」，且「《春秋》、五經，義相關穿。」¹²¹ 前漢儒者所理解的《春秋》大義，是須與其他經典發生聯繫、甚且互見成義的。欲理解前漢儒者如何看待《詩》的性質歸屬，由董仲舒的《春秋》學為出發點，實為一可行的研究進路。

孟子（372-289 B.C.）已言《詩》與《春秋》的關聯性：「王者之迹熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作」。¹²² 此視《詩》與《春秋》在時間上具有相承的關係，與「孔子成《春秋》而亂臣賊子懼」併觀，¹²³ 可知其更視孔子為《詩》／《春秋》之間的轉捩點。此論為前漢儒者所接受。前文已述：司馬遷視〈關雎〉為「周道缺」之作，¹²⁴ 〈關雎〉一詩宛若開啟時代的巨輪，推動了衰周的歷史進程。除此外，史遷更指出〈關雎〉、孔子與《春秋》三者的聯繫，見〈十二諸侯年表〉：

嗚呼，師摯見之矣！紂為象箸而箕子唏。周道缺，詩人本之衽席，〈關雎〉作。……是以孔子明王道，干七十餘君，莫能用，故西觀周室，論史記舊聞，興於魯而次《春秋》。上記隱，下至哀之獲麟，約其辭文，去其煩重，以制義法，王道備，人事決。¹²⁵

司馬遷所認定的孔子形象，其時代意義當在衰周混濁之時，仍能夠推明王道，並制定義法。而此「義法」，即在《春秋》一書中顯現。要言

¹²¹ 〔漢〕王充著，張宗祥校注，鄭紹昌標點，〈程材〉，《論衡校注》（上海：上海古籍出版社，2010年），卷12，頁248。

¹²² 〔清〕焦循、〔清〕焦琥，〈離婁章句下〉，《孟子正義》（臺北：世界書局，1998年），卷8，頁337。

¹²³ 〔清〕焦循、〔清〕焦琥，〈滕文公章句下〉，《孟子正義》，卷6，頁271。

¹²⁴ 瀧川龜太郎，〈十二諸侯年表〉，《史記會注考證》，卷14，頁227-228。

¹²⁵ 瀧川龜太郎，〈十二諸侯年表〉，《史記會注考證》，卷14，頁227-228。

之，若《詩》為衰周歷史的呈現，至孔子所處的「衰極」之世，其作《春秋》，便是將理想盛世的目光投注於此，以成就一嶄新世代。於此觀照下，孔子彷彿成為一代之王。而漢儒確實有一「王孔子」的程序——司馬遷嘗言「上大夫董仲舒推《春秋》義，頗著文焉」¹²⁶——完成此道程序，並進一步建構以《春秋》作為漢代制禮作樂之依據等相關論述的儒生，正是董仲舒。

於此須先注意董仲舒的歷史觀。董仲舒有文質三統說，其以夏為黑統，商為白統，周為赤統。而孔子正是承周赤統而為黑統者，並於「魯」地稱王。《春秋繁露·三代改制質文》載述：

故天子命無常，唯命是德慶。故《春秋》應天作新王之事，時正黑統。王魯，尚黑。¹²⁷

孔子《春秋》一書所歷當屬「極衰」之世，正是處此衰亂之中，更能彰顯出孔子作《春秋》的微言深義。義法彰顯處，即其所褒貶處；故「春秋」雖值衰世，惟其為衰世所進行的針砭，則可化作「新王之事」的綱領。¹²⁸ 史遷於〈太史公自序〉中便言：

夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢。王道之大者也。¹²⁹

孔子作《春秋》以成義法，此當為前漢儒者共識。進一步言，《春秋》中所彰顯的「精和聖制」，儼然已成為一個於理想中、形而上存在的世代。漢代儒者當然明白：於歷史「實然」中，孔子並不曾真正「王

¹²⁶ 瀧川龜太郎，〈十二諸侯年表〉，《史記會注考證》，卷14，頁229。

¹²⁷ 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈三代改制質文〉，《春秋繁露義證》，卷7，頁187。

¹²⁸ 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈三代改制質文〉，《春秋繁露義證》，卷7，頁187。

¹²⁹ 瀧川龜太郎，〈太史公自序〉，《史記會注考證》，卷130，頁1337。

魯」，故直述其「莫能用」，¹³⁰ 或代其言「吾道窮」；¹³¹ 但漢儒仍逕以孔子為春秋亂世中的素王，此正顯示出前漢儒者於歷史實然之外，尚有一「應然」的歷史觀：對他們而言，《春秋》繼周之弊，呈現了理想王朝應有的樣貌；而該理想王朝，並不能僅是「載之空言」為一空中樓閣，更必須落定於世。準此，於理想上「繼周」者固然為《春秋》，但理想仍須於「現實」中得到「實現」；故繼周者，必須是漢——此當為前漢學界的共同抱負，誠如史遷載述司馬相如所言：

夫拯民於沈溺，奉至尊之休德，反衰世之陵遲，繼周氏之絕業。
斯乃天子之急務也。¹³²

又如《漢書·董仲舒傳》載述董仲舒所言：

今漢繼大亂之後，若宜少損周之文致，用夏之忠者。¹³³

據此，吾人可窺見前漢學者戮力將「應然《春秋》之境」與「實然漢代之世」相互結合、印證的抱負。進而言之，前漢學者所以有如是抱負，正是因其信奉一循環之受命觀：早在董仲舒將《春秋》義法所彰顯的理想之境列為黑統之後，秦代便不存於其所設計的三統循環之中，而僅僅被視為「衰周」的延續。從實然觀點來看，秦確實存在，此乃不爭之事實；然誠如史遷言「三王之道，若循環。終而復始。周、秦之間，可謂文敝矣。秦政不改，反酷刑法」，¹³⁴ 又如董子謂「今漢繼秦之後，如朽木糞牆矣，雖欲善治之，亡之奈何」；¹³⁵ 若從應然的觀點來看，暴秦顯然被排除在外。此既是漢儒對秦代最重的懲罰，亦

¹³⁰ 瀧川龜太郎，〈十二諸侯年表〉，《史記會注考證》，卷 14，頁 227-228。

¹³¹ 瀧川龜太郎，〈儒林列傳〉，《史記會注考證》，卷 121，頁 1253。

¹³² 瀧川龜太郎，〈司馬相如列傳〉，《史記會注考證》，卷 117，頁 1225。

¹³³ 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，〈董仲舒〉，《漢書補注》，冊 8，卷 26，頁 4047。

¹³⁴ 瀧川龜太郎，〈高祖本紀〉，《史記會注考證》，卷 8，頁 175。

¹³⁵ 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，〈董仲舒〉，《漢書補注》，冊 8，卷 26，頁 4029。

是其對漢代國君所提出最為嚴肅的告誡——於前漢儒者所構設的應然歷史下，時間進程就不再只是雜亂無序事件的堆疊羅列，而隱然透顯出天的意志，此即「天道」。¹³⁶ 天道恆常存在，故〈對策一〉言「夫周道衰於幽厲，非道亡也，幽厲不繇也」，帝王須契應之，「彊勉行道，則德日起而大有功」；失道者，便會招致敗亡。周代已「大為亡道，以失天下」，而秦又「獨不能改」，¹³⁷ 依循天道所彰顯的時間便無從推進。於漢興之世，董仲舒正是務將漢代納入天道之秩序，以返回其時間發展軸線作為批判時君的框架，來提醒、告誡漢代帝王切莫脫離常軌。

前漢儒者視《詩》為「衰世之造」，¹³⁸ 其中載錄諸多災異。值得注意的是，詩中所載的災異，對董仲舒而言，恰是天、人之間維持良好溝通的具現。因有災異示警，並為詩人所錄，國君始知己過，而有了改正的契機，故言「災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。《詩》云：『畏天之威』」。¹³⁹ 我們可以發現，自周道缺、〈關雎〉作後，詩人仍試圖扮演起天道之傳媒，挽狂瀾於既倒。惟周代為政者未能回應此，故仍迴避不了滅亡的命運。因此，董仲舒續指出「《春秋》之法，上變古易常，應是而有天災者，謂幸國」；¹⁴⁰ 孔子所作的《春秋》，成為重建天人溝通、邁向下一輪盛世的指引。

¹³⁶ 深川直樹嘗指出董仲舒建立了「整合具有道德意志之上與有規律地變化之自然的『天』」，合理可參。見深川直樹，《影響中國命運的答卷：董仲舒《賢良對策》與儒學的興盛》（臺北：萬卷樓圖書公司，2018年），頁90。

¹³⁷ 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，〈董仲舒〉，《漢書補注》，冊8，卷26，頁4023、4022、4046、4028-4029。

¹³⁸ 何寧，〈汜論訓〉，《淮南子集釋》，冊2，卷13，頁922。

¹³⁹ 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈必仁且智〉，《春秋繁露義證》，卷8，頁259。

¹⁴⁰ 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈必仁且智〉，《春秋繁露義證》，卷8，頁260。

（二）祭祀與同風：〈關雎〉與《春秋》的政教聯繫

於前漢儒者的歷史意識下，〈關雎〉與《春秋》有了時間的聯繫，且隱然透顯出天道之意志。須進一步說明的是，國君如何才能契應天道？筆者認為，王家能否妥切地履行祭祀典禮，正是儒者率先關注的議題。邢義田曾指出秦漢以後「天下歸天命所鍾的一姓所私有已不只是帝王一人的信念，而是一種深入人心的想法」，並指出「宗廟」乃天下繫於一姓的重要象徵，¹⁴¹ 洵如其言。武帝（156-87 B.C.）元光元年（134 B.C.）五月詔賢良對策時便謂：「今朕獲奉宗廟」。¹⁴² 而國君以祭祀典禮作為治理中心的表徵，更表現在「祭天」的資格上。史遷於〈六國年表〉指出秦襄公（833-766 B.C.）的僭越之舉，其竟越俎代庖，祭祀上帝：

太史公讀秦記，至犬戎敗幽王，周東徙洛邑，秦襄公始封為諸侯，作西畤，用事上帝，僭端見矣。¹⁴³

平王東遷，王綱解紐。蠢蠢欲動的諸侯，試圖透過祭天以挑戰周王權威。祭天本為王者特權，乃君王「受命」後纔能展現的回饋，藉由祭祀對象的分際，禮制始能發揮別異、正名之功，此為儒者共識，故《禮記》中〈王制〉、〈禮運〉篇皆有載「天子祭天地，諸侯祭社稷」。¹⁴⁴

值得注意的是，於董仲舒的《春秋》學中，王者「祭天」具有至高無上的重要性，故言「《春秋》立義：天子祭天地，諸侯祭社稷」，¹⁴⁵

¹⁴¹ 邢義田，《秦漢史論稿》（臺北：三民書局，1987年），頁55-56。

¹⁴² 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，〈武帝〉，《漢書補注》，冊1，卷6，頁231。

¹⁴³ 瀧川龜太郎，〈六國年表〉，《史記會注考證》，卷15，頁267。

¹⁴⁴ 〔清〕孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校，〈王制〉，《禮記集解》，冊1，卷13，頁347；〈禮運〉，冊2，卷21，頁598。

¹⁴⁵ 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈王道〉，《春秋繁露義證》，卷4，頁112-113。

「《春秋》之義，國有大喪者，止宗廟之祭，而不止郊祭」，¹⁴⁶ 甚至「《春秋》凡譏郊」乃因「不郊而祭山川，失祭之敘」。¹⁴⁷ 也因此，「已受命而王，必先祭天，乃行王事」、¹⁴⁸ 「郊禮者，人所最甚重也」。¹⁴⁹ 而祭天以後，便須祭祀宗廟，故「《春秋》之法，王者歲一祭天於郊，四祭於宗廟」，¹⁵⁰ 所以如此，當是為了能從祭禮之中，確認天命與先祖的存在，從而建立現世與超越界的聯繫，故言「祭然後能見不見。見不見之見者，然後知天命鬼神」。¹⁵¹ 徐復觀曾指出董仲舒一方面維護了國君至尊無上的地位，另方面則試圖讓國君受到天命的客觀約束。¹⁵² 此一運作邏輯，適足以在其祭祀觀中得到呈顯——對董子而言，先行郊祭即是「畏敬天」的表現；¹⁵³ 亦因有畏敬，《春秋》中所書寫的災異才能發揮借鏡之效，所謂「《春秋》舉之以為一端者，亦欲其省天譴而畏天威，內動於心志，外見於事情，修身審己」。¹⁵⁴ 由此可見——董子對祭天之「權」的強調，乃促使國君不容迴避地直面天命，從而將尊天之「責」放到了能代表王家的國君「一人」身上。

前漢儒者務使國君服膺於「天道」，「體天之微」即《春秋》要旨，¹⁵⁵ 但實非易事。不過對前漢儒者而言，天命之旨是可以透過民情來呈現的，故「天意常在於利民」。¹⁵⁶ 因此，「《春秋》刺上之過」

¹⁴⁶ [清]蘇輿著，鍾哲點校，〈郊祭〉，《春秋繁露義證》，卷15，頁404。

¹⁴⁷ [清]蘇輿著，鍾哲點校，〈郊祀〉，《春秋繁露義證》，卷15，頁409。

¹⁴⁸ [清]蘇輿著，鍾哲點校，〈四祭〉，《春秋繁露義證》，卷15，頁408。

¹⁴⁹ [清]蘇輿著，鍾哲點校，〈郊語〉，《春秋繁露義證》，卷14，頁397。

¹⁵⁰ [清]蘇輿著，鍾哲點校，〈郊義〉，《春秋繁露義證》，卷15，頁402。

¹⁵¹ [清]蘇輿著，鍾哲點校，〈祭義〉，《春秋繁露義證》，卷16，頁441-442。

¹⁵² 徐復觀，《兩漢思想史》，卷2，頁297。

¹⁵³ [清]蘇輿著，鍾哲點校，〈郊祭〉，《春秋繁露義證》，卷15，頁404。

¹⁵⁴ [清]蘇輿著，鍾哲點校，〈二端〉，《春秋繁露義證》，卷6，頁156。

¹⁵⁵ [清]蘇輿著，鍾哲點校，〈精華〉，《春秋繁露義證》，卷3，頁96。

¹⁵⁶ [清]蘇輿著，鍾哲點校，〈止雨〉，《春秋繁露義證》，卷16，頁439。

的底蘊更是「矜下之苦」。¹⁵⁷ 至於國君如何知悉民情？關鍵即在於「樂」——受命之王在制定以祭天為頂點與起點的禮制之後，復須依循著古樂的原則而「作樂」，即「制為應天改之，樂為應人作之」¹⁵⁸——由此，我們可進而觀察以〈關雎〉為開篇的《詩》與《春秋》二部經典的聯繫何在。前文已述：司馬遷將孔子見「周道缺」¹⁵⁹ 後〈關雎〉等詩作，與其作《春秋》，視為具有因果的序列事件；須注意的是，其中的關鍵樞紐，即是孔子「正樂」之舉。見其於〈儒林列傳〉載言：

周室衰而〈關雎〉作。幽、厲微而禮樂壞。諸侯恣行，政由彊國。故孔子閔王路廢而邪道興。於是論次詩書，修起禮樂，適齊聞《韶》，三月不知肉味。自衛返魯，然後樂正，《雅》《頌》各得其所。世以混濁，莫能用。是以仲尼千七十餘君無所遇。曰：「苟有用我者，期月而已矣。」西狩獲麟。曰：「吾道窮矣。」故因史記作《春秋》，以當王法。其辭微而指博。後世學者多錄焉。¹⁶⁰

孔子本「惡鄭聲之亂雅樂」，¹⁶¹ 務使「《雅》、《頌》各得其所」；¹⁶² 猶有進者，孔子「正樂」之舉，更使《詩》成為了先王之樂的載體，見〈孔子世家〉：

古者詩三千餘篇。及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契、后稷，中述殷、周之盛，至幽、厲之缺，始於衽席。故曰：「〈關

¹⁵⁷ 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈仁義法〉，《春秋繁露義證》，卷 8，頁 255。

¹⁵⁸ 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈楚莊王〉，《春秋繁露義證》，卷 1，頁 19。

¹⁵⁹ 瀧川龜太郎，〈十二諸侯年表〉，《史記會注考證》，卷 14，頁 227-228。

¹⁶⁰ 瀧川龜太郎，〈儒林列傳〉，《史記會注考證》，卷 121，頁 1253。

¹⁶¹ 〔清〕劉寶楠，〈陽貨〉，《論語正義》，卷 20，頁 11。

¹⁶² 〔清〕劉寶楠，〈子罕〉，《論語正義》，卷 10，頁 13。

雉》之亂，以為風始。《鹿鳴》為小雅始，《文王》為大雅始，
《清廟》為頌始。」三百五篇孔子皆弦歌之，以求合《韶》、
《武》、《雅》、《頌》之音。禮樂自此可得而述，以備王道成六
藝。¹⁶³

對司馬遷而言，孔子有一最重視的樂音基調，即「韶、武、雅、頌之音」；其正樂之目的，除了是要恢復諸詩篇的音樂性外，亦務求每一首詩樂能與該樂音基調相「合」，先王之樂便可依托於詩章而得到延續。對於前漢儒者，作為神聖範式的先王禮樂，其重要性自不待言；而在史遷的描述下，孔子依《詩》正樂之舉，則為後世留存了樂教的資源。

須說明的是，對前漢儒者而言，以樂教民並非是意識形態的灌輸，其間隱含著頗為細緻的政教邏輯。我們可先觀察前漢儒者如何看待「樂」，見《史記·樂書》開篇所記：

余每讀虞書，至於君臣相敕，維是幾安，而股肱不良，萬事墮壞，未嘗不流涕也。……以為州異國殊，情習不同，故博采風俗，協比聲律，以補短移化，助流政教。天子躬於明堂臨觀，而萬民咸蕩滌邪穢。¹⁶⁴

對前漢儒者而言，樂教的施行，率先重視的竟是君、臣之間能否藉由相互告誡以達成良好的協作關係。推其意，乃是如此「下情」才能有效地「上達」，國君始可進一步依各地民情的不同予以調和、疏導；

¹⁶³ 瀧川龜太郎，《孔子世家》，《史記會注考證》，卷 47，頁 742-743。

¹⁶⁴ 瀧川龜太郎，《樂書》，《史記會注考證》，卷 24，頁 417。現今得見的《樂書》非司馬遷著作，而為後人所續補。不過主要續補者如褚少孫（?-?）、馮商（53-18 B.C.）等皆為前漢學人，故仍可藉此探勘前漢時期的樂教觀。此外，陳桐生指出《史記》中的《禮書》、《樂書》係於否定武帝思潮的大背景下寫出，故推定作於昭、宣之際，可備一說。陳桐生，《儒家經傳文化與史記》（臺北：洪葉文化事業公司，2002 年），頁 484。

而他們所設想的樂中之《詩》，即扮演了溝通的媒介——面對司馬遷言孔子刪《詩》、正樂的理由，清儒王崧（1752-1837）提供一條理解的路徑，可姑作指引。《說緯》載：

考《漢書·食貨志》「孟春之月，行人振木鐸徇於路，以采詩獻之太師，比其音律，以聞於天子」云云，《史記》所謂古詩三千餘篇者，蓋太師所采之數，迨比其音律聞於天子，不過三百餘篇。¹⁶⁵

司馬遷言孔子刪詩之義，後人已多不採信。王崧為史遷的辯解，並不一定真合於史實，惟其系統性地論及詩之來源、篇數與刪詩原則，頗能呈現前漢儒者理想中的政教環境——依其之見，《詩》曾被應用於禮樂空間之中，故務求合樂；如此一來，詩篇才得以發揮「以風其上」¹⁶⁶的溝通效果。毛詩序「主文而譎諫」句，¹⁶⁷鄭玄箋「主文」為「主與樂之宮商相應」，復箋「譎諫」為「詠歌依違，不直諫」，¹⁶⁸實已闡明禮制中的詩諫須依託樂音而行，亦唯如此，臣子的風刺之「志」始有得以施展的空間。換言之，若無先王雅樂的引導，於君臣兩造意見相左時，禮制便喪失「既得其養，又好其別」的協調能力。¹⁶⁹

至漢代時，依托樂音的詩諫已不復存在，不過前漢儒者仍強調國君作樂的重要性；究其緣由，當是他們務求國君能以民情作為施政的焦點意識，以期君、臣之協作：唯有禮樂空間的打造，方能確保國君納諫並持衡自身德行，從而開展自上而下的治理；如毛詩孔疏言「詩

¹⁶⁵ [清]王崧，《說緯》，收入[清]阮元、王先謙編，《清經解》（南京：鳳凰出版社，2005年），冊8，頁10615。

¹⁶⁶ [漢]毛亨注，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁17。

¹⁶⁷ [漢]毛亨注，[漢]毛亨注，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁15。

¹⁶⁸ [漢]毛亨注，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁15。

¹⁶⁹ [清]王先謙著，沈嘯寰，王星賢點校，〈禮論〉，《荀子集解》，卷19，頁347。

皆人臣作之以諫君，然後人君用之以化下」，¹⁷⁰ 此與董仲舒所說的「微諫納善，防滅其惡，絕源塞隙，執繩而制四方」，¹⁷¹ 當可相互發明。亦唯如此，才能夠發揮「聲響盛化運於物，散入於理，德在天地，神明休集，並行而不竭，盈於四海而訟詠」的樂教之效。¹⁷² 須說明的是，漢興以來，並非沒有禮制，但對司馬遷而言，禮制非僅是「尊君抑臣」的工具，故言「至于高祖光有四海，叔孫通頗有所增益減損。大抵皆襲秦故」；¹⁷³ 如此之禮，實與法制無異。〈禮書〉續言景帝（188-141 B.C.）面對諸王之亂，以「明於世務刑名」的鼂錯（200-154 B.C.）之計來處理，卻落得「六國畔逆，以錯首名。天子誅錯以解難」之下場，並形成羣臣「莫敢復議」的寒蟬效應。¹⁷⁴ 顯見君、臣之間尚無法建立起妥善的溝通管道。尤有甚者，武帝一代朝廷內更是鄭聲大作，即「今漢郊廟詩歌，未有祖宗之事，八音調均，又不協於鐘律，而內有掖庭材人，外有上林樂府，皆以鄭聲施於朝廷」；¹⁷⁵ 於祭禮中，既無追述先祖鬼神的內容，亦不合先王樂音，遑論有恰當的祭祀空間與政教環境。準此，於史遷的歷史建構下，孔子「自衛反魯，然後樂正」¹⁷⁶，於後便作《春秋》，此二事殆非偶然，其中必有連繫。若說孔子作《春秋》輾轉提供了君臣父子的禮制架構；則其「正樂」之舉，更可謂恢復了以「祭祀」為起點的禮制空間中，臣子依民情諷諫國君的溝通效力。

與前文所述併觀，我們可初步理推前漢儒者心思如下：作為師摯之見，〈關雎〉敲響了周衰的警鐘，這些詩篇被納入了以祭祀典禮為

¹⁷⁰ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁16。

¹⁷¹ 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈五行相生〉，《春秋繁露義證》，卷13，頁364。

¹⁷² 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈正貫〉，《春秋繁露義證》，卷5，頁144。

¹⁷³ 瀧川龜太郎，〈禮書〉，《史記會注考證》，卷23，頁411。

¹⁷⁴ 瀧川龜太郎，〈禮書〉，《史記會注考證》，卷23，頁411。

¹⁷⁵ 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，〈禮樂志〉，《漢書補注》，冊3，卷2，頁1509-1510。

¹⁷⁶ 〔清〕劉寶楠，〈子罕〉，《論語正義》，卷10，頁13。

起點的禮樂空間中，唱出了衰周的主旋律；即使是「變詩」，就毛詩序的觀點來看，亦「止於禮義」而可採。不過，值「禮樂壞」之時，詩篇便脫離了得以施展批判力道的政教場域，亦脫離其原先所依附樂音基調。於是，孔子的重要性便呼之欲出了，其於歷史之定位，便是「論次詩書」，從而「修起禮樂」。¹⁷⁷ 由此，我們可窺見〈關雎〉與《春秋》二者之間的政教聯繫：毛詩〈關雎〉序文中本有國君一人「言天下之事，形四方之風」等宜民情、致雅頌之問題意識；¹⁷⁸ 無獨有偶，《春秋》大一統義，亦以「同風」為準——武帝時，諫大夫終軍言「今天下為一，萬里同風，故《春秋》『王者無外』」；¹⁷⁹ 時至宣帝（91-49 B.C.），外戚得寵，諫大夫王吉（？-48 B.C.）上疏批判外戚、闡述用人之道，亦要說「《春秋》所以大一統者，六合同風」¹⁸⁰——「同風」乃前漢君、臣戮力達致、維持之標的，而依循前述，若要達致「同風」，則非禮樂空間的打造莫屬，此亦毛詩序「下以風刺上」、「上以風化下」的先決條件。¹⁸¹ 故於「漢興」之際，¹⁸² 面對「高祖崩，令沛得以四時歌儺宗廟。孝惠、孝文、孝景，無所增更於樂府，習常肄舊而已」的景況，¹⁸³ 重拾祭祀典禮中的先王之樂為起點以應天、化民，更是孔子為漢制文的首席環節。

藉由上述，我們可知對於前漢儒者而言，《詩》與《春秋》有著時間的聯繫與政教的聯繫。我們亦可發現，〈關雎〉都扮演了關鍵角色。作為盛極始衰的詩篇，〈關雎〉本蘊含著曖昧的兩面性。其推動了歷史的進程，惟其仍留有盛世的餘暉，如揚雄曾言「頌聲作乎

¹⁷⁷ 瀧川龜太郎，〈儒林列傳〉，《史記會注考證》，卷 121，頁 1253。

¹⁷⁸ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷 1，頁 19-21。

¹⁷⁹ 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，〈終軍〉，《漢書補注》，冊 9，卷 34 下，頁 4472。

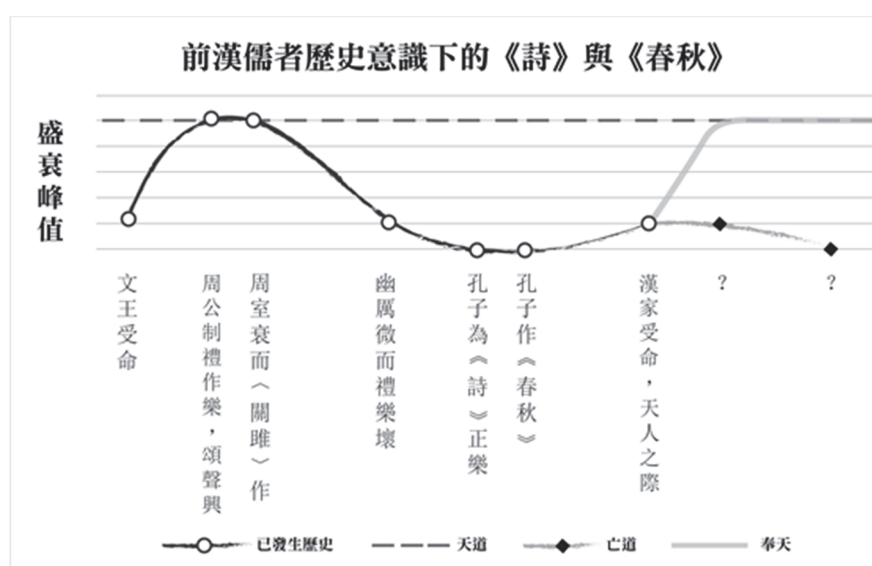
¹⁸⁰ 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，〈王吉〉，《漢書補注》，冊 10，卷 42，頁 4763。

¹⁸¹ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷 1，頁 15。

¹⁸² 瀧川龜太郎，〈太史公自序〉，《史記會注考證》，卷 130，頁 1339-1340。

¹⁸³ 瀧川龜太郎，〈樂書〉，《史記會注考證》，卷 24，頁 418。

下」¹⁸⁴，而成為後人返致雅頌的基點，此即毛詩所說的「王化之基」¹⁸⁵，甚且是韓詩所稱的「天地之基」¹⁸⁶。而〈關雎〉所揭櫫的盛世氣象與詩人之志，亦在前漢的《詩》學與《春秋》學中尋獲了知音，其間的關係，依循司馬遷所述為指引，可以下列圖表呈現：



面對魯君何以能行天子禮樂的提問，董仲舒以「周公，聖人也，有祭於天道。故成王令魯郊也」回應。¹⁸⁷ 前文已述，〈關雎〉是魯君祭祀文王、追念周公時，詩人諷刺康王的作品。饒具意味的是，孔子正樂，適為「返魯」之時；於後更作《春秋》以當新王之法。孔子作《春秋》以「貶天子」，¹⁸⁸ 實與〈關雎〉之用一脈相承，魯國皆為其中要角。

¹⁸⁴ 〔漢〕揚雄著，汪榮寶義疏，《法言義疏》，卷 19，頁 543。

¹⁸⁵ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷 1，頁 24。

¹⁸⁶ 〔漢〕韓嬰著，屈守元箋疏，《韓詩外傳箋疏》，卷 5，頁 435。

¹⁸⁷ 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈郊事對〉，《春秋繁露義證》，卷 15，頁 417。

¹⁸⁸ 瀧川龜太郎，〈太史公自序〉，《史記會注考證》，卷 130，頁 1337。

筆者認為：此一詮釋路徑，無疑為承接周公之德的孔子於《春秋》中「王魯」作足準備，更為憑藉《春秋》以「繼周之弊」的漢世提供存在的正當性——《詩》與《春秋》誠同為「衰世之造」，¹⁸⁹ 惟《詩》蘊含著詩人務使時王與國君重回天道正軌的「志之所之」，¹⁹⁰ 而《春秋》則是在衰極不復、天道淪亡之時，於褒貶中將目光留置後聖的給下一輪太平盛世的備忘錄。一者戮力於前朝，一者則為新王鋪路，兩造看似水火不容，惟作者之志實皆共同服務於同一「天道」之下；所謂「新王必改制者，非改其道，非變其理」，¹⁹¹ 又「王者有改制之名，無變道之實」，¹⁹² 即是此道理。而《春秋》載魯公即位的「元年」，董仲舒亦必得詮釋成「謂一為元者，視大始而欲正本也」¹⁹³——準此，吾人便可知悉《大戴禮記》以「《詩》之〈關雎〉」與「《春秋》之元」闡發「君子慎始」的憑藉¹⁹⁴：〈關雎〉作為盛世將要終結的警鐘，仍留存盛世之風采；而《春秋》作為前漢儒者重契〈關雎〉之世的依據，卻又必須避免漢世如同衰周一般地應驗，此即《大戴禮》言「慎始」力道之底蘊。孔子刪《詩》而正樂、作《春秋》，則為漢世提供了返天、合律的路徑。

綜上所述，於漢興之際，時儒著眼於孔子作《春秋》以繼衰周、制漢法的樞紐地位：¹⁹⁵ 貼合著前漢儒者所建構的孔子時代意義，其以「《詩》—春秋—《春秋》—漢」為軸，得出「始衰—衰極—制法—返盛」的歷史應然發展，並試圖由此證成其於「返盛」階段中存在的正當性。於此佈局中，「衰周」被顯題化，並成為《詩》解的基調；在

¹⁸⁹ 何寧，〈汜論訓〉，《淮南子集釋》，冊2，卷13，頁922。

¹⁹⁰ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁5。

¹⁹¹ 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈楚莊王〉，《春秋繁露義證》，卷1，頁17。

¹⁹² 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈楚莊王〉，《春秋繁露義證》，卷1，頁19。

¹⁹³ 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，〈董仲舒〉，《漢書補注》，冊8，卷26，頁4026-4027。

¹⁹⁴ 〔清〕王聘珍著，王文錦點校，〈保傳〉，《大戴禮記解詁》，卷3，頁58。

¹⁹⁵ 孔子與《春秋》對前漢儒者的意義，可參錢穆，《兩漢經學今古文平議》，頁277。

前漢儒者的歷史意識下，諸詩篇成為了衰世中詩人力挽狂瀾，務求時王與國君符應於「天道」的作品，並為治《春秋》的漢儒，提供了重返盛世的指引。由此可知，司馬遷言詩三百「大抵賢聖發憤之所為作」；¹⁹⁶ 董仲舒謂《詩》能「序其志」，¹⁹⁷ 實皆由此經解脈絡而來。

四、先秦／前漢儒學視域下〈關雎〉詩用之間距

初步理解前漢儒者詮釋〈關雎〉一詩的經解脈絡後，若再試圖「還原」先秦儒學視域下的〈關雎〉原志，更可看出前漢儒者詮《詩》的承接與位移之處，以見其「寓志」。既言先秦「儒學視域」，便非尋求〈關雎〉的詩文本義，而是試圖探究先秦儒者特意強調〈關雎〉一詩的立意與詩用觀。依孔子所述為中心，筆者將以《論語》為探討的起點。

（一）《論語》中〈關雎〉哀、樂之指涉

在《論語》中，〈關雎〉僅被描述數語，即「樂而不淫，哀而不傷」。¹⁹⁸ 毛詩解為「樂得淑女以配君子，憂在進賢，不淫其色」及「哀窈窕，思賢才，而無傷善之心」，¹⁹⁹ 或許已是漢儒意見。《論語》他處另載「〈關雎〉之亂」，²⁰⁰ 可知孔子應是就樂音的角度來探討〈關雎〉。筆者認為，孔子論及〈關雎〉之「樂」與「哀」，即可能是指涉人類的情緒反應，並由此形成諸種聲音。參《禮記·樂記》中之〈樂本〉篇

¹⁹⁶ 瀧川龜太郎，〈太史公自序〉，《史記會注考證》，頁 1339。

¹⁹⁷ 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈玉杯〉，《春秋繁露義證》，卷 1，頁 35。

¹⁹⁸ 〔清〕劉寶楠，〈八佾〉，《論語正義》，卷 4，頁 3。

¹⁹⁹ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷 1，頁 24。

²⁰⁰ 〔清〕劉寶楠，〈泰伯〉，《論語正義》，卷 9，頁 10。

所載：

其哀心感者，其聲噍以殺；其樂心感者，其聲嘽以緩；其喜心感者，其聲發以散；其怒心感者，其聲粗以厲；其敬心感者，其聲直以廉；其愛心感者，其聲和以柔。²⁰¹

楊儒賓將《禮記·樂記》中〈樂本〉、〈樂言〉、〈樂象〉、〈樂化〉四篇歸屬於《公孫尼子》遺文，並認為「公孫尼子的養氣理論遺澤予孟子」，姑可視為戰國初、中期之儒學資源。²⁰² 於〈樂本〉篇中，人的情緒被劃分為六類，即哀、樂、喜、怒、敬、愛。而首二者的「哀」與「樂」，更被視為人類情緒波動的主旋律，可參《左傳·昭公二十五年》載子產（?-522 B.C.）言：

民有好惡、喜怒、哀樂，生於六氣，是故審則宜類，以制六志。哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬥，喜生於好，怒生於惡。是故審行信令，禍福賞罰，以制死生。生，好物也；死，惡物也。好物，樂也；惡物，哀也。哀樂不失，乃能協于天地之性，是以長久。²⁰³

於《左傳》中，人類情感被劃分為哀、樂、喜、怒、好、惡，與〈樂本〉篇所載雖略有出入。惟哀、樂、喜、怒皆為二篇文獻所重。猶須注意的是，子產特意指出「哀樂不失」的重要性，²⁰⁴由此窺見「哀」、「樂」為人類最為核心的情緒，如果能夠使之得「協」，是直可通於天地的。

協和人民的哀、樂之情既然如此重要，強調治道的先秦儒者便不

²⁰¹ [清]孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校，《樂記》，《禮記集解》，冊3，卷37，頁976-977。

²⁰² 楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年），頁126。

²⁰³ 楊伯峻，《春秋左傳注》（臺北：洪葉文化事業公司，1993年），頁1458-1459。

²⁰⁴ 楊伯峻，《春秋左傳注》，頁1458-1459。

可能不措意於此。筆者認為，《論語》載孔子言〈關雎〉「樂而不淫，哀而不傷」²⁰⁵，即可能指涉〈關雎〉之「樂」能夠調適民眾固有的哀、樂之情。此解讀並非空穴來風：首先，據《儀禮》所載，〈關雎〉可施用於鄉飲酒禮、鄉射禮與燕禮。值得注意的是，〈關雎〉於鄉禮處皆言「合樂」。而在以為政者為主體的燕禮中，則言「歌鄉樂」。兩者差別，當在文辭應用的有無；故於鄉禮中，〈關雎〉並不涉及詩義的詮釋。再者，既言鄉樂，便預設了群眾的在場。君子與群眾聆聽以〈關雎〉為首的樂章，目的當不僅為娛樂之用，而是發揮如荀子所述「同聽之，則莫不和順」的「樂教」效果，²⁰⁶ 至於，群眾何以須接受樂教？《禮記·樂記》中〈樂言〉篇便指出「民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常」，²⁰⁷ 故先王必須「本之情性，稽之度數，制之禮義」，²⁰⁸ 否則：

世亂則禮慝而樂淫。是故其聲哀而不莊，樂而不安；慢易以犯節，流湎以忘本。²⁰⁹

哀、樂既是人類普遍的核心情感，當不可抹滅，只可調協。若失去先王樂音的引導，那麼就有流於不莊、不安的可能。而此一「樂而……哀而……」並舉的句式，恰與《論語》中孔子論〈關雎〉處足以相參。將先秦儒者所認定的〈關雎〉之用置於樂教的脈絡中來審視，應是合理的進路。

除此之外，我們發現《上海博物館藏戰國楚竹書》中的〈民之父母〉篇，也觸及到了這樣的問題意識：

²⁰⁵ 〔清〕劉寶楠，〈八佾〉，《論語正義》，卷4，頁3。

²⁰⁶ 〔清〕王先謙著，沈嘯寰，王星賢點校，〈樂論〉，《荀子集解》，卷14，頁379。

²⁰⁷ 〔清〕孫希旦著，沈嘯寰，王星賢點校，〈樂記〉，《禮記集解》，冊3，卷37，頁998。

²⁰⁸ 〔清〕孫希旦著，沈嘯寰，王星賢點校，〈樂記〉，《禮記集解》，冊3，卷37，頁1000。

²⁰⁹ 〔清〕孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校，〈樂記〉，《禮記集解》，冊3，卷37，頁1001。

子夏曰：「敢問何謂『五至』？」孔子曰：「『五至』乎，物之所至者，志亦至焉；志之所至者，禮亦至焉；禮之所至者，樂亦至焉；樂之所至者，哀亦至焉。哀樂相生，是故正明目而視之，不可得而見也。傾耳而聽之，不可得而聞也。志氣塞乎天地。此之謂五至。」²¹⁰

孔子此處由物而志、由志而禮、而樂的談論，係針對子夏（507 B.C.-?），得聞「民之父母」之原則後提問所回應的治民方針。其中「哀樂相生」一語，於傳世文獻《禮記·孔子閒居》中，孫希旦（1736-1784）解此為「既與民同其樂，則必與民同其哀」，²¹¹頗具啟發。執政階層要能作到「民之父母」，就必須與民眾同情共感。不過，此同情共感並非毫無原則，而須以禮樂為準，故〈樂記〉中〈樂本〉篇載有「先王慎所以感之者。故禮以道其志，樂以和其聲」，〈樂象〉篇亦說「以道制欲，則樂而不亂」。²¹²

與民眾「哀樂相生」，並使民眾的「哀」與「樂」能有所調和節制而不流於偏頗，如此為政，既有共感的基礎，亦有禮樂的持衡，應是孔子念茲在茲的為政境界。孔子對於樂音的造詣與重視自不待言，其面對〈關雎〉，亦是就樂音角度來欣賞，故言「〈關雎〉之亂，洋洋乎，盈耳哉」。²¹³由此回看中孔子評價〈關雎〉「樂而不淫，哀而不傷」²¹⁴

²¹⁰ 陳美蘭、蘇建州、陳嘉凌合著，季旭昇主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》讀本（臺北：萬卷樓圖書公司，2003年），頁2。關於〈民之父母〉「物之所至，志亦至焉」等句，《禮記·孔子閒居》則以「志之所至，詩亦至焉」作始。筆者於此採取季旭昇之讀法。兩者讀法之差異，不影響此處論述重心，皆可見儒者對於群眾哀、樂之情的重視。見〔清〕孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校，〈孔子閒居〉，《禮記集解》，冊3，卷49，頁1275。

²¹¹ 〔清〕孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校，〈孔子閒居〉，《禮記集解》，冊3，卷49，頁1275。

²¹² 〔清〕孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校，〈樂記〉，《禮記集解》，冊3，卷37、38，頁977、1005。

²¹³ 〔清〕劉寶楠，〈泰伯〉，《論語正義》，卷9，頁10。

²¹⁴ 〔清〕劉寶楠，〈八佾〉，《論語正義》，卷4，頁3。

的說法，將之解讀為樂教——〈關雎〉之樂能使為政者與人民哀、樂共感，且使哀、樂情緒獲致引導與調和——的化民效應，檢覈現今得見文獻來看亦不衝突。若此解可行，則「樂而不淫，哀而不傷」的主語，就不會僅是毛詩所言的「后妃」等上位者，內容亦不會是「樂得淑女以配君子，憂在進賢，不淫其色」或「哀窈窕，思賢才，而無傷善之心」，²¹⁵ 而係指涉君子與群眾為〈關雎〉之樂所調和的共通情感。故我們可初步作出如下推論：孔子將協和人類核心情感「哀」與「樂」的任務，放在禮中之「樂」上；其中，〈關雎〉之樂更有「樂而不淫，哀而不傷」的效果，故成為君子教化群眾的絕佳媒介。

（二）先秦、前漢「詩義」之用的落差

針對〈關雎〉一詩，《論語》所重的是其樂之教，故言「〈關雎〉之亂」。²¹⁶ 我們無法得見其對〈關雎〉詩義的琢磨。不過，這並非說《論語》中先秦儒者不講詩義。孔門固然重視詩義，故有言詩的活動。不過，孔門論詩，乃是強調詩對於君子的「感發」作用。「詩可以興」語，朱注「感發志意」，頗得其髓。²¹⁷ 顏崑陽嘗言先秦儒者言《詩》之「興」，係指藉由「閱讀」而「獲致社會人倫道德的啟發」；²¹⁸ 筆者欲進一步指出的是：孔門君子得到啟發後，更須開啟禮樂教化，以達致其教化群生的目標。《論語·學而》載孔子與子貢（520-446 B.C.）論《詩》後曾有「始可與言《詩》已矣，告諸往而知來者」之讚嘆，²¹⁹ 可由此切入觀察：

²¹⁵ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁24。

²¹⁶ 〔清〕劉寶楠，〈秦伯〉，《論語正義》，卷9，頁10。

²¹⁷ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年），頁249。

²¹⁸ 顏崑陽，《詩比興系論》（臺北：聯經出版事業公司，2017年），頁82。

²¹⁹ 〔清〕劉寶楠，《論語正義》，卷1，頁17。

子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「《詩》云：『如切如磋，如琢如磨』，其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言詩已矣！告諸往而知來者。」²²⁰

子貢問貧者、富者所應達至的人格目標，朱熹解「子貢貨殖，蓋先貧後富，而嘗用力於自守者，故以此為問」，²²¹ 劉寶楠（1791-1855）解「窮亦樂，達亦樂，所樂非窮達也」，²²² 看似皆指向君子的修身。惟子貢所言的主體，應還指涉君子所治理的民眾，且將焦點置於禮教之成效。《禮記·坊記》便是放於此脈絡下談論的：

子云：「貧而好樂，富而好禮，衆而以寧者，天下其幾矣！《詩》云：『民之貪亂，寧為荼毒。』故制國不過千乘，都城不過百雉，家富不過百乘。以此坊民，諸侯猶有畔者。」²²³

由此窺見孔門論《詩》之要，在君子能將《詩》置於禮教化民之框架，予以理解和闡發。〈坊記〉為《論語》該章提供了理解脈絡，解釋效力並不比歷代注家薄弱，頗具參考價值。於其中，「坊民」是禮教的第一要務；將民眾化作「貧而好樂」、「富而好禮」之樣態，成為君子時刻進取之理想標的。除此之外，《論語·八佾》載孔子與子夏論《詩》，《詩》載「素以為絢」，²²⁴ 孔子但言「繪事後素」，²²⁵ 而子夏將夫子此語進一步理解為「禮後」，在在顯示於言詩活動中，孔子與弟子屢將「詩義」導向禮教之實踐。

²²⁰ 〔清〕劉寶楠，〈學而〉，《論語正義》，卷1，頁16-17。

²²¹ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁68。

²²² 〔清〕劉寶楠，〈學而〉，《論語正義》，卷1，頁17。

²²³ 〔清〕孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》，冊3，卷50，頁1282。

²²⁴ 〔清〕劉寶楠，〈八佾〉，《論語正義》，卷3，頁7。

²²⁵ 〔清〕劉寶楠，〈八佾〉，《論語正義》，卷3，頁7。

以《論語》所載為中心來觀察，先秦儒者即便重視「詩義」，亦是直接將其置於禮樂教化的脈絡來談論。君子藉由言詩活動琢磨詩義，得出化民成俗之為政目的，以成就己立立人、己達達人的理想境地。孔子重視詩教，乃因習《詩》是君子開啟化民成俗之實踐的先決條件，所謂「上好禮，則民易使也」²²⁶；而欲讓君子能「立於禮」，便須先「興於詩」，²²⁷如是，禮樂纔能發揮其治民的功效。不過須注意的是，於此視域下，「詩義」僅是感發君子志意、務使君子開啟禮樂教化的觸發媒介，並非某一內在倫理或道德法則之符應。《上博簡·孔子詩論》言〈關雎〉詩義「以色喻於禮」，²²⁸雖與《論語》僅探討〈關雎〉之樂教效應有別，但應仍與《論語》他處所述的詩教，共屬同一種應用方式。相較此，漢儒論及詩義乃有細緻而根本的差異，且看毛傳「關關雎鳩，在河之州」²²⁹句言：

雎鳩，王雎也，鳥摯而有別。……后妃說樂君子之德，無不和諧，又不淫其色，慎固幽深，若關雎之有別焉，然後可以風化天下。夫婦有別則父子親，父子親則君臣敬，君臣敬則朝廷正，朝廷正則王化成。²³⁰

有別於孔子言〈關雎〉之「樂」教將「樂而不淫，哀而不傷」²³¹的眼光放在協調人民情性身上，漢儒顯然將《詩》解中的化民之境暫且推遠，而從詩義中擷取倫理訊息，解讀為針對上位者德行的要求；復以此詩義，作為教化的「綱領」。孔穎達疏〈關雎〉序文中「用之邦國」

²²⁶ 〔清〕劉寶楠，〈憲問〉，《論語正義》，卷17，頁26。

²²⁷ 〔清〕劉寶楠，〈泰伯〉，《論語正義》，卷9，頁7。

²²⁸ 陳霖慶、鄭玉珊、鄒濬智合著，季旭昇主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》讀本（臺北：萬卷樓圖書公司，2004年），頁40。

²²⁹ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁25。

²³⁰ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁25-26。

²³¹ 〔清〕劉寶楠，〈八佾〉，《論語正義》，卷4，頁3。

句云：「欲使天子至於庶民，悉知此詩皆正夫婦也」，並謂「施化之法，自上而下，當天子教諸侯，教大夫，大夫教其民」，²³² 即依循漢儒的詩用觀而來。由此可見，「〈關雎〉之化」²³³ 是先秦、前漢儒者的共同理解，也是漢儒沿襲前人之處。不過，到底如何才能調和民情的「方法」問題，漢儒的解釋顯然較為深入且曲折。

於《論語》中，吾人可窺見孔門詩教對於「詩義」的重視。然而其中所載錄的「言詩」活動，吾人僅能推知孔門言詩，乃是預備為政的君子階層提供「感發志意」的觸媒；²³⁴ 因此，君子「興於詩」之後，便知須憑藉禮樂來化民。回看〈民之父母〉所述：禮樂教民，為上位者之「志」的展現，與《左傳》載子產言上位者「以制六志」有著相同的思維，²³⁵ 君子之志是直接面向人民的，並具有引導人民情性的作用。唯有君、民之間步調一致且配合得當，始得稱治。禮制作為階級的劃分，孔子頗為重視，故言「唯器與名，不可以假人」；但孔子也很清楚，劃分階級只是手段，其目的則在達成君子與群眾之間良好的協作關係，故續言「君之所司也。名以出信，信以守器，器以藏禮，禮以行義，義以生利，利以平民」。²³⁶ 藉由禮的劃分，治民者行其義，被治者得其利，此亦是孟子勞心者與勞力者的分判——然而，這是非常簡略的分判，儼然只有君子／群眾兩端——佐藤將之指出孔門的學生多被指派為地方城鎮——宰——的管理者，²³⁷ 如《論語》載子游（506-443 B.C.）即為武城之宰，可逕以弦歌之聲為治。可見在孔門的視域中，其論為政之方，乃是以小型的、區域性的行政空

²³² 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁6。

²³³ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈麟之趾〉，《毛詩正義》，卷1，頁71。

²³⁴ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，頁249。

²³⁵ 楊伯峻，《春秋左傳注》，頁1458。

²³⁶ 楊伯峻，《春秋左傳注》，頁788。

²³⁷ 佐藤將之，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年），頁103。

間作為實踐的起點；於此空間下，為政者可以透過實際作為來直接地影響人民。換言之，孔子言〈關雎〉之化，其途徑或許便如「草上之『風』，必偃」般理所當然地施行。²³⁸

而在帝國場域之中，〈關雎〉之化則為詩義所主導，詩義成為了促成君臣與人民倫理提升的一致性因素。因此，須先倚賴學者對詩義有所掌握，鑄鑄入勸諫行動之中；復纔能以上位者的「德行」為出發點，以逐漸形成建構道德社群的共識；無論是韓詩「御見有度，應門擊柝，鼓人上堂，退反宴處，體安志明」、²³⁹ 齊詩「致其貞淑，不貳其操，情欲之感無介乎容儀，宴私之意不形乎動靜」，²⁴⁰ 還是毛詩在在強調的「后妃之德」²⁴¹，皆是如此——筆者此言，並非表示《論語》不注重上位者的典範作用，孔子亦告季康子（？-468 B.C.）「子帥以正，孰敢不正」的為政之方。²⁴² 而是我們應理解為——漢儒的詮《詩》傾向，及其對《詩》性質的認定，與帝國禮樂空間中「君臣相敕」的觀念緊密相連；²⁴³ 並且，反映其更重視居於君、民之間的「臣」所擔綱的政治行動。誠如顏崑陽精準指出毛傳言「興」乃「建立在『能感的主體』與『所感的對象』之間」，且「隱隱然和漢初所處的共同政教情境有關」，²⁴⁴ 與《論語》中言詩之「感發志意」已有差別。²⁴⁵

²³⁸ [清]劉寶楠，〈顏淵〉，《論語正義》，卷15，頁12。

²³⁹ [清]王先謙著，吳格點校，〈關雎〉，《詩三家義集疏》，卷1，頁5-6。

²⁴⁰ [清]王先謙著，吳格點校，〈關雎〉，《詩三家義集疏》，卷1，頁4。

²⁴¹ [漢]毛亨注，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷1，頁29。

²⁴² [清]劉寶楠，〈顏淵〉，《論語正義》，卷15，頁11。

²⁴³ 瀧川龜太郎，〈樂書〉，《史記會注考證》，卷24，頁417。

²⁴⁴ 顏崑陽，《詩比興系論》，頁95-96。

²⁴⁵ [宋]朱熹，《四書章句集注》，頁249。

（三）前漢儒者言〈關雎〉詩義的現實基礎

依毛詩序，《周南》屢言及「后妃」，《召南》則常言及「夫人」，二《南》對於為政者之婦的德行頗為要求。徐復觀嘗指出漢代詩解乃是回應「呂后專政」的問題，²⁴⁶ 頗具啟發。惟亦如車行健所述，其詩解不必以單一事件坐實；國君與外戚間的政治倫理，本為治國根本，其謂「《詩序》對后妃夫人問題的關注對中國古代『家族—國家一體化』的統治形態來說，依然具有現實性」，²⁴⁷ 洵為的論。前人對於牝雞司晨頗有芒刺在背之感，如〈牧誓〉載商紂「惟婦言是用。昏棄厥肆祀，弗荅」。²⁴⁸ 時值漢興，亦存在此難題。《漢書·外戚恩澤侯表》中載述「漢興，外戚與定天下」；²⁴⁹ 前文引述的王吉諫疏與劉向封事，亦可窺見外戚於前漢政治上的影響力。除此之外，我們亦可在前漢儒者的《春秋》學與〈關雎〉詩解中發現其對於外戚的戒慎與防範，董仲舒便認為「婦妾為政」會造成「民病血壅腫」弊病，故須「謹夫婦之別」，²⁵⁰ 其與毛傳開宗明義指出〈關雎〉旨在闡述「鳥摯而有別」，²⁵¹ 當可相互參證。又誠如丁亞傑所言：

在歌頌文王后妃之化之餘，回到現實，卻只能慨嘆「禮教陵夷」。這與《詩經》刺詩較多，其實正是相同的現象。漢代亦然，漢代婚嫁，有以甥為妻、有外家之姑為妻；公主寡居，私通外人；至於外戚，從漢初至哀帝、平帝，二十餘家，保全者僅四家。現實中的女性，何能同〈小序〉、毛《傳》、鄭《箋》

²⁴⁶ 徐復觀，《中國經學史的基礎》，頁 160-161。

²⁴⁷ 車行健，《釋經以立論：漢代毛鄭《詩經》的思想探索》（臺北：里仁書局，2011 年），頁 59。
又秦漢後家國一體、混而不分之論，可參邢義田：《秦漢史論稿》，頁 55-59。

²⁴⁸ 屈萬里，〈牧誓〉，《尚書集釋》，頁 112。

²⁴⁹ 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，〈外戚恩澤侯表〉，《漢書補注》，冊 2，卷 6，頁 814。

²⁵⁰ 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈五行順逆〉，《春秋繁露義證》，卷 13，頁 373-375。

²⁵¹ 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〈關雎〉，《毛詩正義》，卷 1，頁 25。

所說，如此完美。正因不可能如此，所以男性才會要求女性必須如此。²⁵²

丁氏之論細緻可參，筆者於此基礎上欲進而指出的是：上節所述漢儒之《詩》解脈絡，正與其所念茲在茲的應天、改制與作樂密切相關。筆者認為，前漢儒者的思維可在《禮記·禮器》中尋得蹤跡：禮、樂之源，導始於國君夫婦、旁及卿大夫與其夫人在祭祀典禮的參與。茲見其所載：

天道至教，聖人至德。廟堂之上，壺尊在阼，犧尊在西；廟堂之下，縣鼓在西，應鼓在東。君在阼，夫人在房，大明生於東，月生於西，此陰陽之分，夫婦之位也。君西酌犧象，夫人東酌壺尊，禮交動乎上，樂交應乎下，和之至也。

大廟之內敬矣：君親牽牲，大夫贊幣而從；君親制祭，夫人薦盥；君親割牲，夫人薦酒。卿大夫從君，命婦從夫人，洞洞乎其敬也，屬屬乎其忠也，勿勿乎其欲之饗之也。²⁵³

藉由「祭祀」的不可或缺以透顯夫婦德行的重要性，與〈關雎〉乃至二《南》詩解頗能相提並論：在前漢儒者的詩義詮釋下，國君被加諸了一股約束的力量，即天道，而「天道」是須先透過國君夫婦的共祭來呈現的。於此理解框架中，國君夫婦的個別德行便成為帝國場域中臣子率先關注的目標，亦有被放大檢視的必要了。也是在這樣的脈絡底下，二《南》被詮釋為國君祭祀前聖時，詩人藉由追述后妃與夫人德行，並以「詩義」來告誡時王應妥善揀擇其對象的作品。

誠如普鳴精確地指出：前漢儒者認為「祭祀」可將人適當地安排

²⁵² 丁亞傑，〈美刺與正變：詩經比興的應用〉，收入林淑貞編，《經典詮釋與生命會通》（臺北：萬卷樓圖書公司，2018年），頁261。

²⁵³ 〔清〕孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校，〈禮器〉，《禮記集解》，冊2，卷24，頁660、663。

入宇宙秩序中，²⁵⁴ 當董仲舒言「孔子作《春秋》，上揆之天道，下質諸人情，參之於古，考之於今」²⁵⁵ 時，其踐履的依據與方法，實有必要與前漢儒者的《詩》學觀和祭祀禮樂觀一併理會。與前文所述合觀，前漢儒者無疑想提供如下歷史詮釋：（一）天道依託於民情，（二）民情復賴於禮樂教化而得顯，（三）禮樂又導始於夫婦之共祭；因此，（四）后妃無德則成為周康王以降逐漸偏離天道，進而衰亡的濫觴——此即匡衡（？-？）所謂「后夫人之行不侔乎天地，則無以奉神靈之統而理萬物之宜」的命題依據，²⁵⁶ 亦無怪史遷於〈外戚世家〉開宗明義「自古受命帝王，及繼體守文之君，非獨內德茂也。蓋亦有外戚之助焉」後，復指出「《詩》始〈關雎〉」；並將夏、商、周三代之敗政，歸咎於末喜、妲己與褒姒身上²⁵⁷——朝代之所以走向衰亡而覆滅，乃因這些女子皆非「君子好逑」的緣故。不過，具有對象揀擇權的國君一人，顯然應負起最主要的責任。²⁵⁸

如前所述，前漢儒者重視祭祀之禮；除此之外，先秦儒者亦頗重祭祀，《論語》〈鄉黨〉除有「君祭，先飯」、²⁵⁹「祭肉不出三日」²⁶⁰ 等外部操作知識的教導，更有〈八佾〉中「祭如在，祭神如神在」²⁶¹ 對

²⁵⁴ 普鳴著，張常煊、李健芸譯，《成神：早期中國的宇宙論、祭祀與自我神化》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2020年），頁343、408。

²⁵⁵ 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，〈董仲舒〉，《漢書補注》，冊8，卷26，頁4043。

²⁵⁶ 〔清〕王先謙著，吳格點校，〈關雎〉，《詩三家義集疏》，卷1，頁4。

²⁵⁷ 瀧川龜太郎，〈外戚世家〉，《史記會注考證》，卷49，頁756。

²⁵⁸ 武帝寵幸李夫人（2-100 B.C.），其兄李延年（？-101 B.C.）因而得寵。司馬遷視李延年为「佞幸」，語帶批判。司馬遷與董仲舒皆重視孔子所正的先王樂音，惟「延年善歌，為變新聲，而上方興天地祠，欲造樂詩歌弦之」，當為箇中原因。不過延年如此，就史遷眼中也不過是「善承意」的結果，隱然表達出批判國君的意圖。見瀧川龜太郎，〈佞幸列傳〉，《史記會注考證》，卷125，頁1291。

²⁵⁹ 〔清〕劉寶楠，〈鄉黨〉，《論語正義》，卷13，頁9。

²⁶⁰ 〔清〕劉寶楠，〈鄉黨〉，《論語正義》，卷13，頁4。

²⁶¹ 〔清〕劉寶楠，〈八佾〉，《論語正義》，卷3，頁11。

君子行禮時內心真誠狀態的強調。除此之外，「君子篤於親」竟可收「民興於仁」的化民效用，²⁶² 亦應納入祭祀禮樂中來審視——對於祭禮的重視，可謂儒者共識——惟仍須注意的是，在與前漢儒者淵源最深的荀子之前，似乎還未見能與「臣子於祭禮中旁作風詩」之活動相互發明的文獻。不過，必須提及的是，就〈關雎〉而言，《上博簡·孔子詩論》或開啟了以詩義解〈關雎〉的途徑。而〈孔子詩論〉強調「〈關雎〉之改」，²⁶³ 當亦存在以詩義來持人之行、使人自省的應用取向。再者，如本文首節所引，至荀子時已有《國風》「其誠可比於金石，其聲可內於宗廟」的看法；²⁶⁴ 並有「儒者在本朝則美政，在下位則美俗」之見，便隱含著居於君、民間的臣子能發揮諫君化民的角色功能。²⁶⁵ 進而言之，秦代李斯（284-208 B.C.）建議焚書坑儒，指出儒者持《詩》「以古非今」。²⁶⁶ 這些現象表明前漢儒者的《詩》解進路並非憑空而出，而與先秦的詩用觀有所關聯。何定生便謂漢儒說詩可能與「荀卿之傳」有關。不過，何氏亦指出「漢儒『諫書』思想最直接的酵素，仍在於炎漢大一統的局面所給予漢儒的憧憬」。²⁶⁷ 換言之，若說「天道」之歷史意識為前漢儒者務求治道落實，承襲前儒資源並進一步完善的宏觀敘述，那麼，重視國君夫婦能否「齊家」、「謹夫婦之別」²⁶⁸ 下的共祭活動，並務使二人德行作為王家揆天道、質人情的起始點，則是其依循前儒之見所進一步開出的治世處方——前者成為了《詩》解的詮釋框架，後者則為〈關雎〉乃至二《南》的詩

²⁶² [清]劉寶楠，〈泰伯〉，《論語正義》，卷9，頁2。

²⁶³ 陳霖慶、鄭玉珊、鄒濬智合著，季旭昇主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》讀本》，頁33。

²⁶⁴ [清]王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，〈大略篇〉，《荀子集解》，卷19，頁511。

²⁶⁵ [清]王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，〈儒效〉，《荀子集解》，卷4，頁142。

²⁶⁶ 瀧川龜太郎，〈秦始皇本紀〉，《史記會注考證》，卷6，頁117。

²⁶⁷ 何定生，《詩經今論》，卷1，頁63。

²⁶⁸ [清]蘇輿著，鍾哲點校，〈五行順逆〉，《春秋繁露義證》，卷13，頁373-375。

義取向，提供了現實的基礎——兩者相互結合，詩人們、乃至孔子之「志」，實已被納入了漢儒的「寓志」之中。

五、結語

孟子解《詩》有「以意逆志」之見，惟如「前言」所述，即便我們設法探求作者本意，詮釋者仍往往會帶入自身當代的問題意識進入文本，希冀從文本中尋得針對此若干問題的種種回應。漢興之後，懷「通經致用」抱負的儒者，此一寓志傾向更表露無遺——張鼎國（1953-2010）嘗闡明高達美（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）詮釋學深義，頗足勾勒前漢儒者的解經姿態，其譯言：

真實的理解則包括著如此要求，要再次贏取得對一歷史過去的種種看法，以至於這其中同時包含著我們自己的領悟在內。²⁶⁹

作者所呈現的過往視域，一旦進入詮釋者從其處境出發的新視域中，將共同收納入詮釋者的「領悟」之內，而獲致新的文本意義，此即高達美「視域融合」之要旨。也因此，「詮釋、理解與應用，這三者始終互為環節而共同構成一不可分離的整體」²⁷⁰——就《詩》而論，即便漢儒有《詩》無達詁的體認，但不妨礙其架構詮釋系統，使詩義統合於該框架內，成為「賢聖發憤之所為作」，²⁷¹並能「序其志」。²⁷²不過，無論是其「發憤」、抑或是其「志」，顯然皆已烙上漢儒的印記了。

²⁶⁹ 轉引自張鼎國，〈「較好地」還是「不同地」理解？從詮釋學論爭看經典注疏中的詮釋定位與取向問題〉，收入汪文聖、洪世謙編，《詮釋與實踐》（臺北：國立政治大學出版社，2011年），頁126。

²⁷⁰ 張鼎國，〈「較好地」還是「不同地」理解？從詮釋學論爭看經典注疏中的詮釋定位與取向問題〉，收入汪文聖、洪世謙編，《詮釋與實踐》，頁125。

²⁷¹ 瀧川龜太郎，〈太史公自序〉，《史記會注考證》，卷130，頁1339。

²⁷² 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，〈玉杯〉，《春秋繁露義證》，卷1，頁35。

筆者站在前漢儒者詮釋經典的立場，探求其《詩》經解的時代背景與所指向的政治行動，並以首篇〈關雎〉作為探討的中心。本文論點大抵如下：

（一）漢代《詩》學有三家詩與毛詩的今、古文之別，其別異處，論者已多有考究；但對於其整體性的共相之探討，則略顯闕如。其中，〈關雎〉的釋義往往被歷來論者視為三家詩與毛詩的最大歧異點；論者多依循鄭玄、孔穎達之見，將毛詩立場下的〈關雎〉視為周公以前的作品。惟筆者藉由重讀毛詩序中「繫」字之義，進而理推毛詩所設想的〈關雎〉創作年代，實可與三家詩相互參證，從而掘發〈關雎〉的「歷史意識」，同時存於前漢詩家的經解之中；此一意識，亦與其所設想的祭祀詩用觀，緊密相連。

（二）對於前漢儒者而言，詩三百雖各具本事，但既編而為一經，其中當有深義，故他們頗將《詩》視為一具自洽性（consistency）之文本，擁有共同的聲音與意圖，究其緣由，當在導引出孔子作《春秋》的特殊性與重要性。因此，筆者以董仲舒的《春秋》學為探討中心，並旁涉司馬遷的歷史記載，由此窺見前漢儒者適以祭祀禮樂為原點構設「天道」之論述，使〈關雎〉與《春秋》之間，隱然存在著時間與政教的聯繫；其詩解，亦在此詮釋框架中得到落實。

（三）重新理解《論語》中孔子評價〈關雎〉「樂而不淫，哀而不傷」²⁷³的確切意涵，判斷先秦儒者所設想的〈關雎〉之用，即是以〈關雎〉樂音來教化群眾所引發的治民效應，與前漢儒者設想藉由「詩義」勸諫國君以「君臣相敕」，²⁷⁴兩者迥然有別。比較前漢儒者與先秦儒者的〈關雎〉詩用觀，更可發現其中的位移與間距：漢儒除了重視帝國禮樂空間中的君臣關係，其所擷取的詩義，亦多著墨於夫婦德

²⁷³ 〔清〕劉寶楠，〈八份〉，《論語正義》，卷4，頁3。

²⁷⁴ 瀧川龜太郎，〈樂書〉，《史記會注考證》，卷24，頁417。

行的持衡，由此折射出他們解詩的現實處境。

漢儒有一明顯的衰周觀念，並將此性質歸屬於《詩》，《詩》於焉成為由始衰而覆滅的應驗實錄；因是衰世，故刺者為刺，美者亦可為警——漢儒王式「以詩三百五篇朝夕授王」，其所謂「忠臣孝子之篇」，當蘊含身處衰世的詩人之志；而所謂「危亡失道之君」，即詩篇中與天道漸行漸遠的國君要角²⁷⁵——以《詩》為諫書的政治行動得以成立，適由此經解脈絡而來。於漢興之際，時儒著眼於孔子作《春秋》以繼衰周、制漢法的樞紐地位：貼合著前漢儒者所建構的孔子時代意義，其以「《詩》—春秋—《春秋》—漢」為軸，得出「始衰—衰極—制法—返盛」的歷史應然發展，並試圖由此證成其於「返盛」階段中存在的正當性。

（責任校對：楊慧群）

²⁷⁵ 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，〈公孫弘〉，《漢書補注》，冊 11，卷 58，頁 5442。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔漢〕王充著，張宗祥校注，鄭紹昌標點，《論衡校注》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 〔漢〕毛亨注，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，《毛詩正義》，臺北：臺灣古籍出版社，2001年。
- 〔漢〕班固著，〔清〕王先謙補注，《漢書補注》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 〔漢〕揚雄著，汪榮寶義疏，《法言義疏》，北京：中華書局，1987年。
- 〔漢〕韓嬰著，屈守元箋疏，《韓詩外傳箋疏》，四川：巴蜀書社，1996年。
- 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義，浦衛忠等整理，《春秋左傳正義》，臺北：臺灣古籍出版社，2001年。
- 〔南朝宋〕范曄著，〔唐〕李賢等注，《後漢書》，北京：中華書局，1965年。
- 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年。
- 〔宋〕朱熹，《詩集傳》，北京：中華書局，2017年。
- 〔清〕方玉潤著，李先耕點校，《詩經原始》，北京：中華書局，1986年。
- 〔清〕王先謙著，吳格點校，《詩三家義集疏》，北京：中華書局，1987年。
- 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。
- 〔清〕王崧，《說緯》，收入〔清〕阮元、王先謙編，《清經解》，南京：鳳凰出版社，2005年。

- 〔清〕王聘珍著，王文錦點校，《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983年。
- 〔清〕胡培翬著，段熙仲點校，《儀禮正義》，江蘇：江蘇古籍出版社，1993年。
- 〔清〕孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》，北京：中華書局，1989年。
- 〔清〕孫詒讓，《周禮正義》，北京：中華書局，2000年。
- 〔清〕陳立著，吳則虞點校，《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994年。
- 〔清〕陳壽祺疏證，曹建墩校點，《五經異義疏證》，上海：上海古籍出版社，2013年。
- 〔清〕焦循、〔清〕焦琥，《孟子正義》，臺北：世界書局，1998年。
- 〔清〕劉寶楠，《論語正義》，臺北：中華書局，1981年。
- 〔清〕蘇輿著，鍾哲點校，《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992年。

二、近人論著

- 丁亞傑，〈美刺與正變：詩經比興的應用〉，收入林淑貞編：《經典詮釋與生命會通》，臺北：萬卷樓圖書公司，2018年，頁245-262。
- 車行健，《釋經以立論：漢代毛鄭《詩經》的思想探索》，臺北：里仁書局，2011年。
- 何定生，《詩經今論》，臺北：臺灣商務印書館，1968年。
- 何寧，《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998年。
- 邢義田，《秦漢史論稿》，臺北：三民書局，1987年。
- 屈萬里，《尚書集釋》，臺北：聯經出版事業公司，1983年。
- 林耀潯，《西漢三家詩學研究》，臺北：文津出版社，1996年。
- 胡昌智，《歷史知識與社會變遷》，臺北：聯經出版事業公司，1992年。

- 徐復觀，《中國經學史的基礎》，臺北：學生書局，1982年。
- ，《兩漢思想史》，臺北：學生書局，1999年。
- 張岩，《詩經國風祭詞研究》，北京：人民出版社，2014年。
- 張峰屹，《兩漢經學與文學思想》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年。
- 張鼎國，〈「較好地」還是「不同地」理解？從詮釋學論爭看經典注疏中的詮釋定位與取向問題〉，收入汪文聖、洪世謙編：《詮釋與實踐》，臺北：國立政治大學出版社，2011年，頁113-136。
- 張錦少，〈論清人三家《詩》分類理論中的「師承法」：以劉向及《說苑》為例〉，《嶺南學報》（復刊）第4輯，2015年12月，頁75-106。
- 張寶三，《東亞詩經學論集》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年。
- 陳美蘭、蘇建州、陳嘉凌合著，季旭昇主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》讀本》，臺北：萬卷樓圖書公司，2003年。
- 陳桐生，《儒家經傳文化與史記》，臺北：洪葉文化公司，2002年。
- 陳霖慶、鄭玉珊、鄒濬智合著，季旭昇主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》讀本》，臺北：萬卷樓圖書公司，2004年。
- 許倬雲，《求古編》，臺北：聯經出版事業公司，1982年。
- 程元敏，《詩序新考》，臺北：五南圖書出版公司，2005年。
- 楊伯峻，《春秋左傳注》，臺北：洪葉文化事業公司，1993年。
- 楊儒賓，《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年。
- 鄭毓瑜，〈詮釋的界域——從〈詩大序〉再探「抒情傳統」的建構〉，《中國文哲研究集刊》第23期，2003年9月，頁1-32。
- 錢穆，《兩漢經學今古文平議》，北京：商務印書館，2015年。
- 顏崑陽，《詩比興系論》，臺北：聯經出版事業公司，2017年。
- 〔日〕佐藤將之，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年。

- 〔日〕深川直樹，《影響中國命運的答卷：董仲舒《賢良對策》與儒學的興盛》，臺北：萬卷樓圖書公司，2018年。
- 〔日〕瀧川龜太郎，《史記會注考證》，臺北：唐山出版社，2007年。
- 〔美〕普鳴（Michael Puett）著，楊起予譯，唐鶴語校，《作與不作：早期中國對創新與技藝問題的論辯》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2020年。
- 〔美〕普鳴（Michael Puett）著，張常煊、李健芸譯，《成神：早期中國的宇宙論、祭祀與自我神化》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2020年。

The Interpretative Context of *Shijing* Exegesis in the Former Han Dynasty——With a Focus on the Ode “Guanju”

Ping-Jui Chan*

Abstract

From the inception of the Han dynasty, the Chinese classics gradually began to receive greater attention from the elite. “Mastering the classics for practical affairs” became the aspiration for all up-and-coming Confucians. Former Han Confucians’ interpretations of the classics may not have been identical to Confucius’ “original meaning,” but this did not prevent them from forging a unique historical view through their exegesis of the classics and their construction of Confucius’ image. Among the classics, the *Classic of Poetry* (*Shijing* 詩經) is perhaps the hardest to expound. As Dong Zhongshu once said, “there is no definitive explanation for the *Classic of Poetry*.” By exploring how Confucians in the Former Han interpreted the *Classic of Poetry*, it is possible to discern the development of tendency toward “fabling meaning” in their exposition of the classics.

In the *Classic of Poetry*, the poem “Guan Ju” is crucial; not only does it serve as the first poem in the ancient anthology, but it was also specifically praised by Confucius in the *Analects*. Therefore, in order to understand how the *Classic of Poetry* became used in statecraft during the Han dynasty, researchers need to assess the importance of “Guanju” and

* Project Lecturer, General Study Center, National Kaohsiung University of Science and Technology

explore the zeitgeist it represents under the historical structure framed by Former Han Confucians. This article takes “Guanju” as an entry point. It first examines the common purport of “Guanju” as expressed by the four schools of *Classic of Poetry* exegesis in the Former Han. It then compares this common purport with the Han Confucian exegesis of the *Spring and Autumn Annals* in an effort to review the textual nature of the *Classic of Poetry*. Finally, it discusses how Confucians of the Former Han made classical exegesis the theoretical cornerstone of their political practice.

Key words: the *Classic of Poetry*, “Guanju”, the *Spring and Autumn Annals*, ritual sacrifices, education through music

