

第一章 導論

第一節 研究動機與目的

《詩經》作為中國古代第一部詩歌選集而言，它反映周朝¹當時廣大人民的生活面向與思想內涵²，它來自廣大人民之手，反映人間世之真實面貌，更為孔子與儒家所重視。然孔子究竟在這些作品中看到了什麼價值，讓他如此鼓勵人們讀《詩》呢？這是我們所想要了解的。《論語》中記載了許多孔子對《詩經》看法的言論，如：

子曰：「不學詩，無以言！」季氏

子謂伯魚曰：「女為周南、召南矣乎？人而不為周南、召南，其猶正牆面而立也與！」陽貨

子曰：「詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。」為政

子曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」泰伯

為何不學《詩經》則無以言對？為何不學《詩經》中周南、召南的詩篇就如同面對牆壁般無法看見事物，無法向前行走般嚴重？為何由廣大人民及不同階級寫成、由眾多類型詩篇選集成的《詩經》，孔子會總評為「思無邪」？孔子在這些不同類型的詩篇中看到了什麼共同性或內在意涵？再者，為何「詩」、「禮」、「樂」之教化順序如此安排？《論語集解》中包咸注「興於《詩》」：「興，起也，言修身當先學《詩》也。」³《論語集解義疏》中皇侃則疏為「言人學先從《詩》起，後乃次諸典也。」⁴甚而後儒亦將「《詩》教」擺在經學教化之首位

¹ 《詩經》之詩篇產生年代約在西周初期至春秋中葉五百年間，所以《詩經》正反映了這些年代中人民之所思所感。

² 《詩經》中的作者除了少部份作者自報名字外（如小雅·巷伯：「寺人孟子，作為此詩。」《大雅·嵩高》：「吉甫作誦，其詩孔碩。」等等，其中「孟子」「吉甫」即為其作者。）大部份作者已不可考，但就其所表達的思想感情來判斷，則作者之身份當是包羅萬象的，有民間的農夫、役民、士兵等，也有貴族社會的公卿士大夫、知識份子與宮廷官吏等；有男子，亦有婦女。宋代的鄭樵說《詩經》的作者有「小夫、賤隸、婦人、女子」，也有「朝廷士大夫」（見《詩辨妄》（原本六卷已散失，近人顧頡剛有輯佚本，1930年景山書社出版），朱熹則說有「閭巷風土男女」和「朝會燕享公卿大人」（見《楚辭集注》（臺北：藝文印書館，1956年），卷一，頁2），可見其作者身份包含層面之廣，而其所表達出的思想內涵也包含了各個階層人民的所思所感，不單純只是少數人的思想情感而已。

³ 見皇侃：《論語集解義疏》（臺北：廣文書局，1991年），頁271。

⁴ 同前註，頁272。

⁵，如近代儒者馬一浮先生即認為：「聖人始教以《詩》為先。」⁶，熊十力先生則說：「孔子之哲學思想實本於《詩》。」⁷從這些言論看來，孔子與儒家是極為重視《詩》之教化功能的，而其地位是所有教化之先之本的，然其原因為何？畢竟《論語》或相關典籍中孔子談《詩》的言論有限⁸，我們並無法直接得知孔子之用心何在。也因此，歷代學者對孔子用心於《詩經》義理之闡述皆有困惑及不甚明白之處，如熊十力先生即有下列這段話，顯示其在這問題上之極度困惑：

論語記孔子曰：關雎樂而不淫、哀而不傷。我在關雎章中，仔細玩索這個義味，卻是玩不出來。論語又記夫子說：詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。我那時，似是用詩義折中作讀本，雖把朱子詩傳中許多以為淫奔的說法，多改正了，然而還有硬是淫奔之詩，不能變改朱子底說法的。論語又記子謂伯魚：汝為周南召南矣乎，人而不為周南召南，其猶正牆面而立也歟！朱注：正牆面而立者，一物無所見、一步不能行。易言之，即是不能生活下去的樣子。人而不為二南，何故便至如此，我苦思這個道理，總不知夫子是怎生見地，朱注也不足以開我胸次，我又悶極了。總之，我當時，除遵注疏，通其可通底訓詁而外，於詩經，得不到何種意境。⁹

由此可知，孔子對《詩經》義理之理解與評價並非我們所能輕易理解，也因此，學術上對孔子「《詩》教」之探討仍有若干之爭議¹⁰。而在後代的詮釋、探討中，對於孔子「《詩》教」總體性之論斷尤以「溫柔敦厚，《詩》教也」這樣的解說之歷史最為久遠，故本論文亦將對「溫柔敦厚」的實指內涵作一研究，以期

⁵ 在孟子而言，雖則他並未強調《詩》在教化上的價值與輕重地位，然《詩》教思想仍是其學說核心之一，他的「語言表達風格」、「詩史觀」、「以意逆志說」、「養氣說」、「性善論」等，都正是從「浩然興發」之路來體現孔子「詩可以興」之詩教精神，如司馬遷即言：「序《詩》《書》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。」（《史記·孟子·荀卿列傳》），而漢代學者趙歧在《孟子題辭》時亦言：「孟子治儒術之道，通五經，尤長於《詩》《書》。」由此可看到，「《詩》教」思想在孟子學說中之流行與影響。而荀子雖言「隆禮義而殺詩書」（《荀子·儒效篇》），但他並非真要貶抑《詩》《書》之價值，而是要人不應停留在「詩書誦讀之學」，應「至乎禮而止」（《荀子·勸學》），以「禮」之篤行實踐為人生通貫之理，然其言：「學惡乎始？惡乎終？曰：其數，則始乎誦經，終乎讀禮」亦對《詩》作為教化之先有所肯定的。另外，如《大戴禮記·衛將軍文子》云：「吾聞夫子之施教也，先以《詩》，世道者孝悌，說之以義，而觀諸體，成之以文德。」或《孔叢子·雜訓》：「故夫子之教，必始于《詩》《書》，而終於《禮》《樂》。」由此，皆可看出其肯定「《詩》教之先」之意。

⁶ 馬一浮：《復性書院講錄》（濟南：山東人民出版社，1998年），頁57。

⁷ 熊十力：《十力語要》（臺北：明文書局，1989年），頁213。

⁸ 雖孔子在《論語》談論六經的文字裡，相較於其他經典，關於《詩》的談論是較多的，但大部份是隻字片語，或者是一種總體性之評斷，並未直接針對《詩經》本文去作探討，所以我們無法了解孔子對《詩經》詩作本文的直接想法為何。

⁹ 同註8，頁103-104。

¹⁰ 如對「思無邪」的說法仍有許多不同的詮釋，此將於本論文第二章探討。

了解「溫柔敦厚」與《論語》中孔子《詩》教思想的聯繫為何。本論文的進行主要分成兩個步驟：第一，對孔子談《詩》的言論作深入探討，以期整理出孔子「《詩》教」思想的整體脈絡與一貫性。第二，將這一整體性之脈絡與「溫柔敦厚」作一比較，以期了解「溫柔敦厚」所蘊含的實指，及其與《論語》孔子《詩》教之聯繫關係為何。

第二節 研究方法、論文架構

本論文主要分成兩大步驟：一為解讀孔子談《詩》之言論；二為將孔子對《詩經》的整體性看法與「溫柔敦厚」之概念作一聯繫，以了解其間之關係。

在解讀孔子談《詩》之言論部份，可分成兩個層次：第一，孔子在讀《詩》時，是有他個人在《詩》原義之外的體會的，也因此，他對於《詩》的教化意義或教化功能有他個人的見解與用心在其中。如此的話，則孔子所認為的《詩》之教化功能，可能是超越了原《詩經》中所有的，是孔子另外加諸於其上的。若此，則我們需探討出那些為何，而那些教化功能又如何運作。第二，孔子在讀《詩》之時，是針對《詩經》之原義而來的，則我們除了去理解孔子談《詩》之真正涵意之外，《詩》本義的探求是必不可免的。但最可能的狀況是第一種與第二種的結合，即孔子既繼承了《詩》的原義，也有他個人創新的發揮。¹¹ 如蔡仁厚先生所言：「孔子自稱『述而不作』，實際上，他是以述為作。賦予古文獻以新的解

¹¹ 關於此點，我們從「刪詩」之議題來說明。歷代學者對於「孔子刪詩否」之問題始終爭論不休，我們或許可以夏傳才先生之觀點，直接考察孔子整理六經時的社會歷史條件、孔子的思想及其整理古籍的基本方法等來探討，而或許可以得到如下之結論：

春秋中期已經流行應用的《詩》，到春秋末期，由於政治動亂、貴族階級沒落、禮壞樂崩，已經開始散逸，同時社會上又興起了新樂，這大多是內容生動活潑的民間詩歌。孔子非常重視詩樂的教育作用，為了用來作為傳授弟子的教本，按照自己的政治標準和藝術標準，進行了一次重要的整理刪訂工作。對於選編的詩篇，他基本上保存了原來的內容和表達風格，而按照他的政治標準和藝術標準，也有篇章字句的去重、修改和加工。（節錄自夏先生之著作《詩經研究史概要》（臺北：萬卷樓出版社，1994年），頁50。）

由其言可知，我們或許不能確認孔子刪詩與否，但確認地是孔子對《詩經》是進行過整理與核定樂譜之工作的（子曰：「吾自衛返魯，然後樂正，雅頌各得其所」《論語·子罕》）因此可以理解的是，經由孔子之整理後，孔子對《詩經》的傳承與其個人之思想是有所聯繫的。而在這聯繫上，也許孔子有新的發揮或更深刻的義理闡述，這便是我們論證過程所要探討的。

釋與新的意義，使它產生新的作用，表現新的價值，此便是作」¹²。所以孔子在對《詩經》的整理與傳承上可能既保存了原來的內容文辭，又反映了他自己的哲學、政治和社會觀點。

如此的話，則我們在解讀孔子談《詩》之言論時，有兩個工作必須進行。第一，是對《詩》本義的探求，第二則是必須進入孔子的思想脈絡裡去探討孔子對《詩》的看法。關於第一點，我們所用的方法是回到《詩經》文本本身去考證，單純從詩人的立意著手，而這包括了運用考古學、民俗學、語言訓詁考證等方法，加上各家之注，經由歸納、分析與比較，以求還原《詩》之本義。關於第二點，則首先必須對孔子之思想有一全盤之了解，探求其思想基礎，及整體性一貫之思想中心和對《詩》一致的態度為何，才能漸漸理解孔子對《詩經》的用心所在為何，就如同熊十力先生在對孔子論《詩》之極度困惑後所得的理解一般：

到後來，自己稍有長進，彷彿自己胸際有一物事的時候，又常把上述孔子底話來深深體會，乃若有契悟，我才體會到孔子是如有如大造生意一般的豐富生活。所以讀關雎，便感得樂不淫哀不傷的意味。生活力不充實的人，其中失守，而情易薄，何緣領略得詩人樂不淫哀不傷的情懷。凡了解人家，無形中還是依據自家所有的以為推故。¹³

如熊先生所言，要真能領略孔子所言之用意實不容易，那我們所能作的即是盡量進入孔子之思想脈絡裡去，以期了解孔子論《詩》之用心與立意何在，不要單靠字義訓詁、各家之注或名物考察等外在理解來解這些話。要能真正進入孔子之內心，考察其所思所感及當時面對的處境來了解孔子論《詩》之用意。

如上所言，我們將針對《論語》中孔子談《詩》的言論中去考察孔子對《詩》的看法，其中將藉由對孔子思想之理解、認識，與對《詩》看法之整理融貫，將這些言論與孔子中心思想作一聯結，期找出孔子真正之想法為何。

當我們完成上面之工作後，則將進行論文的第二部份：將孔子對《詩經》的整體看法所建構出的「《詩》教」理念與「溫柔敦厚」概念作一聯繫。這部份我們除了要對「溫柔敦厚」的歷代研究作一考察，並回到《詩經》文本本身去詮釋，

¹² 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1994年），頁46。

¹³ 同註8，頁104。

以體會出「溫柔敦厚」的層次是從何而來之外，亦要從第一步驟所得出孔子之「《詩》教」理念作一觀察與融貫，期以找出孔子「《詩》教」理念與「溫柔敦厚」之相關性，並進一步展示出「溫柔敦厚」的實質內容。故本篇論文進行的步驟與架構大致如下：

- (1) 導論：乃說明筆者研究之動機與目的，並大致展示本論文之架構與研究方法；並對關鍵詞作「名詞釋義」，以理解「詩教」概念、孔子《詩》教思想特性及「溫柔敦厚」概念；亦對「詩經之內容與形式」作一大略展示，以了解《詩經》作品原具之性為何？以與孔子之評論作一比較，方便正文之說解。
- (2) 「思無邪」之探討：這部份將針對孔子對《詩》整體性之評價作一考證，去發掘「思無邪」之義旨內涵，主要從以下幾個方向著手：
 1. 「性情之真」歸於「性情之正」之義涵
 2. 「樂而不淫、哀而不傷」義涵
- (3) 《詩》功能的探討：這部份則從《論語》中孔子對《詩》功能的相關言論中去探討，希望能以這些片段而意旨不明的言論，與孔子之思想作一比較，以理出孔子對《詩》教功能的整體看法。主要分為三部份：
 1. 「興觀群怨」探討
 2. 「事父事君」探討
 3. 「多識於鳥獸草木之名」探討
- (4) 「溫柔敦厚」之探討：本章將是前三章之結論，亦即要將前三章之內容與「溫柔敦厚」作一聯繫，並因而開展出「溫柔敦厚」的實質內容，試圖從不同層面來看待「溫柔敦厚」這一概念，並總結出孔子「《詩》教」理念的整體架構及整體效用。欲期從下列幾個部份去探討：
 1. 「溫柔敦厚」思想淵源與孔子中心思想之聯繫
 2. 「溫柔敦厚」與「思無邪」
 3. 「溫柔敦厚」與「《詩》功能」

(5) 結論：將本論文之研究成果作一回顧與整理

第三節 名詞釋義

一、詩教：

「詩教」一詞首見於《禮記·經解》：「孔子曰：入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，詩教也。」¹⁴《禮記·經解》開頭的這一段文字主要在說明六經教化之得失，我們從「入其國，其教可知也」這句話中可知，「教」是能呈顯於國情風俗中而具體觀察到的，故鄭注：「觀其風俗則知其所以教。」¹⁵，又言「其為人也，溫柔敦厚，詩教也；其為人也 ；其為人也 」可知，《禮記》所標示出的「詩教」概念，是指《詩經》對人的情性品格之教育、陶冶作用而言，而此作用能進而呈顯於一地之民情風俗也。

就《禮記》的說法，其「詩教」之效用乃針對人品格情性而言，其中即牽扯到「德性」之培養問題¹⁶，亦即「詩教」與培養吾人之「德性」是有所關聯的，此與孔子「成仁成德之教」以及「志於道，據於德，依於仁，游於藝」（述而）之說法是呼應的，而這也說明了：一者，《詩經》內容存在著培養吾人「德性」之價值意識；二者，以「溫柔敦厚」說明孔子「詩教」之效是有可能的。然《禮記》在此並未說明「《詩經》如何教？」、「《詩經》內容如何培養吾人『溫柔敦厚』之品格情性？」等問題，這是本論文所欲探討的。然在此之前，我們必須先清楚「何為教？」，以及「教」的「內容」、「方法」為何？

《詩大序》云：「風，風也，教也，風以動之，教以化之」¹⁷，《詩大序》所言乃指《詩經》國風之教育作用，而其又言：「故正得失、動天地、感鬼神，莫近於詩。先王以是經夫婦、成孝敬、厚人倫、美教化、移風俗。」可見《詩》

¹⁴ 《十三經注疏·禮記注疏》（台北：新文豐出版公司，2001），頁2107。

¹⁵ 同前註。

¹⁶ 當然，「溫柔敦厚」之內涵又不單純只是「德性」一面，其可能還包含人之情性氣質等，此於後文將會說明，我們先就「德性」一面來談。

¹⁷ 《十三經注疏-毛詩正義》（台北：新文豐出版公司，2001），36頁。

整體之教育作用就如同「風」一樣，潤澤感化於萬物，由「德性」所顯發的人倫應對，進而達到移風易俗之作用。故廣義地講，它並不侷限於 國風 作品，它指出《詩經》詩篇對人之「薰陶」、「感化」、「潛移默化」等教育作用而言，藉由《詩經》中存在之「價值意識」或「人格典範」以「興發」、「感化」吾人向上、向善之心志，這即是「風」¹⁸，「風」帶有「興」之意味，此即《詩》之「教」主要義旨；《論語·顏淵》：「君子之德，風；小人之德，草；草上之風，必偃。」君子之道德人格足以感化一般人民，因其德性之美善而「興起」人民嚮往之情，「興起」吾人向善、向上之心志，故孔子乃言：「子欲善而民善矣。」（述而）此正說明了「教」之意義，「教」並非從指正錯誤、批判不善來使人為善，反而是來自於「德性人格」之典範，使人互相欣賞、互相學習、互相讚美而來，此即孔子所認為「教化」之角度，《論語·為政》：「舉善而教不能者，則勸」¹⁹以及《論語·顏淵》：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」²⁰似乎都是從這個角度來言說的。故我們可以想見，孔子之「《詩》教」思想必然來自對《詩經》內容之肯定及正面性價值而來，以使人受其「教化」，即使這正面性之價值可能是超出了《詩經》詩作原本之本義的，然其《詩》教思想之價值也正由此出，正由此無形中對人產生「教化」影響，徐復觀先生言：「儒家精神不重在『改作』，卻注重在已有的東西間去發掘其有意義的內涵，從而附與新的價值，使其漸變而不自覺。」²¹這段話正可說明孔子在「教化」上之思想傾向。

孔子的教育目標，簡言之，即是要使吾人之「仁心仁性」完全展現。故今天我們言孔子之「《詩》教」，即是指以《詩經》作為教育內容時，其內涵之「價值意識」、「人格典範」對吾人「德性」之培養而言；而其方法正是藉由《詩》「興」

¹⁸ 此可參閱蔣年豐先生之論文：從「興」的觀點論孟子的詩教思想，《清華學報》第二十卷第二期(1990年12月)，頁319。此種說法乃強調「《詩》教」之教育作用主要來自於《詩》之「興」，此將於第三章加以論述。

¹⁹ 朱熹注：「善者舉之而不能者教之，則民有所勸而樂於為善。」(程樹德：《論語集釋》全四冊(北京：中華書局，1997年)，頁120。)

²⁰ 包咸曰：「舉正直之人用之，廢置邪枉之人，則皆化為直。」皇疏引蔡謨云：「今之能使枉者直，是化之也。」(同前註，頁873、875。)

²¹ 徐復觀：《儒家政治思想與民主自由人權》(臺北：臺灣學生書局，1988年)，頁70。

之「感發」、「啟？」等方式以喚醒吾人內具之「仁心仁性」，雖則「《詩》教」有其在教育上之角色與地位(興於詩)，然放在孔子這一終極理想時，「《詩》教」之所施亦被放在「仁心仁性之完全展現」來探討，故「《詩》教」雖在「興起」吾人之「仁心仁性」，但更因「仁心仁性」本具「不容已」之性，故促使吾人進而在「德性」上有所實踐也，如牟宗三先生即言：「那能啟發人之理性，使人依照理性之所命而行動以達至最高理想之境者為教。依理性之所命而行動即曰道德的實踐。」²²，此即「孔子《詩》教」概念之特性，在此先加以說明，以利於正文之論述。

二、溫柔敦厚：

由於本論文最終目的乃在探求「溫柔敦厚」與孔子《詩》教之聯繫，而「溫柔敦厚」又非孔子之直接言論，原出處對其之具體闡述亦不多，故我們在此亦先對「溫柔敦厚」之義旨作一探求，以了解其實質內涵與指涉為何？在此，先將《禮記·經解》之原文列出，以方便後文之說解：

孔子曰：「入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，詩教也；疏通知遠，書教也；廣博易良，樂教也；潔靜精微，易教也；恭儉莊敬，禮教也；屬辭比事，春秋教也。故詩之失愚，書之失誣，樂之失奢，易之失賊，禮之失煩，春秋之失亂。其為人也，溫柔敦厚而不愚，則深於詩者也；疏通知遠而不誣，則深於書者也；廣博易良而不奢，則深於樂者也；潔靜精微而不賊，則深於易者也；恭儉莊敬而不煩，則深於禮者也；屬辭比事而不亂，則深於春秋者也。」

學者對「溫柔敦厚」之說解往往有許多爭議，其爭議往往來自於他們從不同於《禮記·經解》的角度來談「溫柔敦厚」，如孔穎達在《禮記正義》中如此釋「溫柔敦厚」：「溫，謂顏色溫潤；柔，謂情性和柔。詩依違諷諫，不指切事情，故云：溫柔敦厚，是《詩》教也。」²³其中，對「溫」、「柔」的注解似乎是指人的相貌舉止及人格性情，然其並未說明是指詩人本身還是對學詩人的影響；而後言：「詩

²² 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁306。

²³ 同註1。

依違諷諫，不指切事情」，則似乎是指詩作之表現手法而言，其義旨是與《詩大序》中所言：「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。」²⁴之義相聯繫，都是指詩作表達方式而言，不直言之，有所婉曲、有所含蓄的表達情感，依此，以「溫柔敦厚」為詩作「婉曲、含蓄、不直言」的情感表達方式及詩作風格即成為一論述傳統，如王船山於《古詩評選》卷五云：「可以直促處而不直促，故曰溫厚和平。」²⁵焦循於《毛詩補疏序》則言：「夫詩，溫柔敦厚者也，不質直言之，而比興言之，不言理而言情，不務勝人而務感人。」²⁶人皮錫瑞亦引而曰：「詩，婉曲不直言，故能感人，焦氏所言甚得其旨。」²⁷此派說法我們可以今人周浩治先生之說作一總結：

由此可見「溫柔敦厚」，指的是「不指切事情」，「婉曲不直言」，重在比興，重在蘊蓄，重在反覆唱歎，重在婉陳，重在主文譎諫，勿過甚，勿過露。

28

然則，是否一切詩作皆為「婉曲不直言」之作呢？我們觀看《詩經》中亦有一些憤世嫉俗之作，如《鄘風·相鼠》：「相鼠有皮，人而無儀。人而無儀，不死何為！相鼠有齒，人而無止。人而無止，不死何俟！相鼠有體，人而無禮。人而無禮，胡不遄死！」詩序云：「相鼠，刺無禮也。」²⁹詩作乃直刺無禮之人，其言「不死何為」、「不死何俟」、「胡不遄死」，並不委婉，亦不含蓄；再如《小雅·巷伯》：「取彼譎人，投畀豺虎。豺虎不食，投畀有北。有北不受，投畀有昊。」朱熹《詩集傳》云：「時有遭讒而被宮刑為巷伯者，作此詩。」³⁰詩中銜恨至深，要將讒人「投畀豺虎」，並且要屏之四夷，不與同中國，其怨憤之情可見，亦不婉曲含蓄也。故因而有另一派學者乃反對以「婉曲不直言」來解「溫柔敦厚」，如黃宗羲云：「蓋其疾惡思古，指事陳情，不異薰風之南來，履冰之中骨，怒則

²⁴ 同註 18，頁 47。

²⁵ 王船山著，張國星校點：《古詩評選》（北京：文化藝術出版社，1997年），頁 222。

²⁶ 焦循：《毛詩補疏序》，《續修四庫全書·經部·詩類》第 65 冊（上海：上海古籍出版社），頁 395。

²⁷ 見皮錫瑞：《論詩教溫柔敦厚在婉曲不直言楚辭及唐詩宋詞猶得其旨》條，《經學通論》（臺北：商務印書館，1980年），頁 59。

²⁸ 見周浩治：《以意逆志，詩之綱也》，《孔孟學報》第四十五期，1983年，頁 192。

²⁹ 見王靜芝：《詩經通釋》（臺北：輔仁大學文學院，2001年），頁 132。

³⁰ 同前註，頁 432。

掣電流虹，哀則淒楚蘊結，激揚以抵和平，謂之溫柔敦厚也。」³¹；清申涵光亦云：「溫柔敦厚詩教也。然吾觀古今為詩者，大抵憤世嫉俗，多慷慨不平之音。」，「然則憤而不失其正，固無妨於溫柔敦厚也歟！」³²兩派學者之論述各有依據，則究竟「溫柔敦厚」所指為何呢？

我們綜看《詩經》之作品，其實「婉曲不直言」的溫厚之作仍然是為數不少的，如周南、召南等詩篇幾乎都是溫柔敦厚的，國風中大多詩作亦是溫厚之作，而三頌廟堂之音，其肅肅雍容之氣則更不用講了；《詩》之形式亦由「比興」等表現技巧而呈現，重在蘊藉，重在婉陳。然則，《詩經》有憤世嫉俗之作、有直陳鋪述之作亦是事實，這是不能否認的。因此，是否不應單純只從詩人創作情感、詩作表現技巧、詩作風格等來看「溫柔敦厚」呢？因為它似乎無法如此「一言以蔽之」也³³。

我們重回《禮記·經解》來看「溫柔敦厚」之本意，其言：「入其國，其教可知也。」鄭玄注：「觀其風俗，則知其所以教。」³⁴言：「其為人也溫柔敦厚，詩教也。」又言：「其為人也溫柔敦厚而不愚，則深於《詩》者也。」由此可知，其言「溫柔敦厚」必從「為人」一面來談，則「溫柔敦厚」應是指《詩》對人的情性品格之陶冶作用而言，亦因對人之作用如此，我們能從民情風俗中看到《詩》教之流行也。

由此可知，後代學者由於受詩大序「主文而譎諫」及孔穎達「詩依違諷諫，不指切事情」說解的影響，將「溫柔敦厚」釋為詩人創作情感或委婉之表達

³¹ 見黃宗羲：萬貞一詩序，《南雷文定》四集，卷一。

³² 見申涵光：《聰山文集》卷二，叢書集成初編。

³³ 若從詩人創作之內容、情感、心志活動來看，似乎即可以「思無邪」一言以蔽之(此將於第二章論述)，故不需再創一名詞來說解同一概念。如今人彭維杰先生所言：「孔子以『思無邪』蔽言三百篇者，即已概括作詩之意、作詩之法、編詩之義及讀詩之義，而『思無邪』之義透過讀詩之法經融會、體悟、踐履終成『溫柔敦厚』之人格，因之，凡言作者情意、詩歌表現者皆當歸之『思無邪』之教，不宜以『溫柔敦厚』之義言之，」(見其碩士論文《毛詩序傳箋「溫柔敦厚」義之探討》(臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，1991年，頁64。))作者從詩教對人格之效用來談「溫柔敦厚」，並依此來分野「思無邪」與「溫柔敦厚」牽涉之範圍，雖則我們不必將兩者完全切割分離，因兩者必有其相關與牽涉之概念(如「思無邪」中必也包含了「溫柔敦厚」之情，但兩者並非完全相等，兩者關係將於第四章論述)，但我們亦可由此了解，「溫柔敦厚」之概念應是從另一個角度來談的。

³⁴ 同註1。

方式，故爭論乃為此而起，然則，當我們觀乎《經解》篇之本文，其意則顯而易見也，當然我們不能否認，就詩作之思想精神一面而言，是存在「溫柔敦厚」之精神的；就詩作表現手法而言，是表現了「溫柔敦厚」之性的，然這樣的論述正如我們前文提到的，會引起很多爭議，亦即無法以「溫柔敦厚」含蓋各領域的全部內涵，因此，本文在此仍舊是從《禮記·經解》的角度來談「溫柔敦厚」之概念，再試圖以「溫柔敦厚」與《論語》「《詩》教」概念作聯繫，以了解其在各層面之全幅表現為何。

再來，我們來看「溫柔敦厚」呈顯在人格上之特質為何？「溫」者，有「和善」、「柔」等義³⁵；「柔」者，有「和」、「順」等義³⁶；而孔注「溫謂顏色溫潤，柔謂情性和柔」，可見「溫」、「柔」二義是較相近的，皆有「和」之義，而同時包括內在之情性與由此顯於外之形貌舉止，人有和善之情性，亦順而發而為和善之舉止。而「敦」者，有「厚」之義³⁷；「厚」者，則有「大」、「深」、「重慎」等義³⁸；兩者應是指人在情性、品格上之厚於道、深於道也，正因人之深守於道，表現出一種慎篤持守之性，故顯出忠厚篤實而沈穩內斂之情也。四字合言，即指性情品格上之和善忠厚也，如近人屈萬里先生即言：

詩人溫柔敦厚的美德，和立身處世的哲理，用那些沁人心脾的絕妙好辭表

³⁵ 如《論語·學而》：「子貢曰：『夫子溫良恭儉讓以得之。』」朱熹《論語集注》：「溫，和厚也。」劉寶楠《正義》：「爾雅釋訓：『溫溫，柔也。』；《詩》燕燕箋：『溫謂顏色和也。』；《論語·季氏》：「君子有九思：色思溫。」皇侃《疏》引李充云：「柔暢謂之溫也。」；《論語·子張》：「子夏曰：『君子有三變，即之也溫。』」皇侃《疏》引袁氏云：「溫，和潤也。」；《廣雅·釋詁》：「溫，善也」；《廣韻》：「溫，良也。」

³⁶ 如《管子·四時》：「柔風甘雨乃至。」李勉注：「柔風，和風也。」（《管子今註今譯》下冊（臺北：臺灣商務印書館，1988年），頁694。）；《公羊傳》昭公二十五年：「夫牛馬維婁，委己者也，而柔焉。」《注》：「柔，柔順也。」（國立編譯館主編：《十三經注疏·春秋公羊傳注疏下、春秋穀梁傳注疏》第十八冊（臺北：新文豐出版公司，2001年），頁905。）

³⁷ 如《孟子·萬章下》：「鄙夫寬，薄夫敦。」焦循云：「《注》：『鄙狹者更寬優，薄淺者更深厚。』」《毛詩·邶風·北門》『王事敦我』，《傳》云：『敦，厚也。』」（焦循撰：《孟子正義（下）》（臺北：文津出版社，1988年），頁671-672。）；《禮記·曲禮上》：「敦善行而不怠。」鄭元注：「敦，厚也。」（同註15，頁126。）

³⁸ 如《論語·學而》：「慎終追遠，民德歸厚矣！」劉寶楠《正義》引《墨子經上》：「厚，有所大也。」；《戰國策·秦策》：「道德不厚。」高誘注：「厚，大也。」（楊家駱主編：《戰國冊》上冊（臺北：世界書局，1977年），頁47。）；《呂氏春秋·辨士》：「必厚其？」。《注》：「厚，深也。」（許維通撰：《呂氏春秋集釋》（臺北：世界書局，1966年），卷二十六，頁14）；《禮記·曲禮上》：「以厚其別也。」鄭元注：「厚，重慎也。」（同註15，頁90。）

達出來，人們無形中便受到感動和啟發，而陶冶成忠厚和平的個性。³⁹

然則，我們另外要注意的是，《禮記·經解》中又言：「故詩之失愚，其為人也溫柔敦厚而不愚，則深於《詩》者也。」鄭玄注：「失，謂不能節其教者也。」孔穎達則云：「其為人也溫柔敦厚而不愚，則深於《詩》者也，此一經以詩化民，雖用敦厚，能以義節之，欲使民雖敦厚，不至于愚，則是在上深達於詩之義理，能以詩教民也，故云深於《詩》者也。」⁴⁰此即說明了學《詩》雖能培養吾人溫柔和善及篤實忠厚之情性，但若不能深達《詩》之義理，以義理節之，反呈顯出一種「愚」，此即是《詩》教之「失」也。正因《詩》中含蘊人生之義理，故深於《詩》者，必能從中體會，並以此陶冶吾人之情性，依此義理行之，則必能「溫柔敦厚而不愚」也。

綜上所言，則我們說「溫柔敦厚」之《詩》教乃是指《詩》對人格之陶冶與影響而言，藉由讀《詩》、學《詩》能使吾人培養出溫柔和善及慎篤厚道之情性也，然則，此情性亦必需由《詩》中之義理以節之，才不致有所失而呈顯「愚」之情也，故「溫柔敦厚」除了表現人之情性特徵之外，似乎亦指出了其在行為上之中節合度，故「溫柔敦厚」之人實是一「情理兼具」之人也。由此，《詩》教之效乃從影響、陶冶人的情性、品格出發，由內在情性之塑造以影響人之外在行為舉止，進而影響一地一國之民情風俗也，此即是「溫柔敦厚」之實義及其指涉範圍也。

第四節 《詩經》之形式與內容

此章我們將從《詩經》的形式與內容出發，以探究《詩》在整體呈現上有何特色？然則內容與形式是相輔相生的⁴¹，在此是為解說之方便，才作如此之界

³⁹ 屈萬里：先秦說詩的風尚和漢儒以詩教說詩的迂曲，《詩經研究論集》（一）（臺北：臺灣學生書局，1987年），頁389。

⁴⁰ 同註1，頁1597-1598。

⁴¹ 如唐君毅先生所言：「吾人用語言文字以表現美之境相，吾人復恒用語言文字音樂性圖畫性，盡量求語言文字之聲調，節奏、韻律、字體之形狀，句子之長短，行列之安排等文字之寫出方式，與吾人所描述美的景像之內容相應，使美的境相之內容得盡量被暗示聯想，而表現吾人

定，不代表其在展現上是如此地分割相離。目的只為展示出原有《詩經》的整體呈現為何？以期進一步去看待孔子是如何去評價《詩經》？其整體《詩經》的本質又為何？

一、《詩經》之形式

這部份我們要做的是從形式上來看待《詩經》中詩作的特色，因為詩與其他的文體最大的不同即在「形式」，所以我們需從形式上來看待《詩》的特色為何？

古代典籍對「詩」之定義有許多界說，我們分別來看這些說法：

《尚書 舜典》：「詩言志，歌永言。」

《荀子 儒效》：「詩言是其志也。」

詩大序：「詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。情動於中，而形於言。」

《禮記 樂記》：「詩言其志也。」

《漢書藝文志》：「誦其言，謂之詩。詠其聲，謂之歌。故詩歌原為一體。」

詩大序 又云：「情動於中，而形於言，言之不足，故嗟嘆之，嗟嘆之不足，故永歌之，永歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。情發於聲，聲成文，謂之音。」

從這些看法中，首先，我們可以了解「詩言志」是一大傳統，亦即大部份皆在說解詩於「表達情感」、「抒發心志」這方面的意義。再者，我們亦了解「詩」與「樂」、「舞」是三位一體的，《詩經》的詩作是可以配樂歌唱的，然則真正《詩經》的樂譜早已失傳，在孔子時，他曾說：「吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。」（子罕）而墨子亦云：「儒者誦《詩》三百，弦《詩》三百，歌《詩》三百，舞《詩》三百」（《墨子 公孟》）。《史記 孔子世家》亦記載：「三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合韶武雅頌之音。」我們在此暫且不談孔子「正樂」之問題，但可以確定的是，《詩經》之詩是的確配樂、入樂的。另外，朱熹在《詩

心目中美的境相之語言文字，則可復被吾人視為內在於美的境相之直觀或與之不離者。（如克羅采之所說）故文章之美不僅在其表現之有意義的內容，且在其文字排列之形式。然因此形式與內容相應，為內容之直觀所貫注，以為其表現，故非復一抽象之形式，而為內容之形式。而吾人之欣賞文章形式之美，亦恆透過其有意義之內容之直觀以欣賞其形式之美。」（唐君毅：《文化意識與道德理性》下冊（臺北：臺灣學生書局，1980年），頁100-101。）

因此，當我們在探討詩篇之內容與思想時，亦不離形式而言的，因為我們是透過這樣的形式來認識詩的內容，我們對詩篇內容的直觀是藉由如此形式所展示的，故其聯想與理解是透過如此形式才如此的，因而內容與形式是彼此相生相應的。

集傳》序中如此解說：

夫既有欲矣，則不能無思；既有思矣，則不能無言；既有言矣，則言之所不能盡，而發於咨嗟？歎之餘者，又必有自然之音響節奏而不能已焉。此詩之所以作也。⁴²

朱熹在此補充了詩除了是內心之？歎以外，同時它也富有了節奏性與音樂性。然則，何謂節奏性、音樂性呢？除了它可以入樂之特點之外，在語言文字上又有何特點以展現其節奏性、音樂性呢？細看《詩經》中的詩作，大部份的詩作都是講求用韻及使用重複疊沓之形式⁴³的，其目的除了讓語言文字描寫的形象鮮明並加強情感語氣之外，它同時是要在音樂曲調的配合之下，將詩作整體在旋律、節奏、意境、情感、力度上作一和諧的對應，我們以 周南 采芣？ 為例：

采采芣？，薄言采之。采采芣？，薄言有之。
采采芣？，薄言掇之。采采芣？，薄言捋之。
采采芣？，薄言袪之。采采芣？，薄言漚之。

全詩的文字內容並無多大的深義，三章內容也無任何的側重及對比，單純只是對采摘車前子動作的簡單描寫，加上詩句的重複疊沓而已，而當我們知道這是一首「婦女采芣？時所？嘆的歌」時，則我們即能體會清代方玉潤在《詩經原始》中所言的：

讀者試平心靜氣涵？此詩，恍聽田家婦女，三三五五，于平原？野，風和日麗中，群歌互答，餘音裊裊，若遠若近，忽斷忽續，不知情之何以移，而神之何以曠，則此詩可不心細繹而自得其妙焉。⁴⁴

詩作中詞句的重複疊沓，配合上曲調之後，正與那「三三五五田家婦女，群歌互答，餘音裊裊，若遠若近，忽斷忽續」之情境融為一體了⁴⁵。這即是重複疊沓的詩句運用在歌曲上所產生的效果，而縱使今天我們已無從得知詩作的曲調為何？但在這些重複疊沓的詩句及富有節奏般的用韻之下，詩句的音樂性仍能透顯出來，讓我們聯想到那愉悅勞動的情境。因此，我們可知，重複疊沓的詩句及講求

⁴² 朱熹：《詩集傳》（臺北：臺灣中華書局，1991年），頁1。

⁴³ 如重章疊唱、疊字疊句、雙聲疊韻及用韻腳等形式。

⁴⁴ 方玉潤：《詩經原始》（臺北：藝文印書館，1960年），頁191-192。

⁴⁵ 夏傳才先生曾說：「形式服從內容，是《詩經》語言藝術的一個重要特點。按照敘事、狀物、抒情的需要，靈活自如地採取適當的語言形式，即使在一章詩之中，也不為格式所束縛。」（參考自其著作《詩經語言藝術》（台北：雲龍出版社，1990年），頁15。）可見，《詩經》中的內容與形式之間是密切聯繫的，這也正呼應了（註42）中唐君毅先生所言的。

用韻亦是《詩》的特色之一⁴⁶，而這特色更能突顯出詩作的音樂性與節奏性⁴⁷。

再者，我們注意到的是詩的文字往往是短少而簡鍊的，起碼在《詩經》大部份作品中是如此的。沈澤宜先生曾以「詩」在語言學為「摩擦音」之故來解釋：

先民們在創造「詩」這個詞時是有深意的，意在用這一語音及其物質形式來專指一種反觀自我、有節制地呈示內部世界、傳達內心隱秘的形制短小的語言形式。摩擦音，不讓氣流一下子吐完，而是像蠶吐絲或者從蟲子中抽出絲來那樣節省地緩緩吐出。--這一語音方面的特點完全是和漢民族含蓄、內向、不尚說出的天性相一致的。它是受節制的，短的，但不是短得一覽無餘、貧乏直露，而是短得有豐富的蘊藏、無窮的意味的。⁴⁸

我們暫且不論這論證是否正確，但《詩經》詩作的文字的確是簡鍊而短少的⁴⁹，而在這有限文字的背後也有許多意味是值得我們去探究的⁵⁰。

另外，我們要加以補充的是，《詩經》作品縱使有這些形式與格律，但在運用上，又是靈活而彈性的⁵¹，也正如此，它能展現出民間歌謠自由活潑的特色、樸實自然的風格，在這樸實文字背後充份表達人民的所思所感，而又不失整體和諧之美的。⁵²

⁴⁶ 除了 頌 的少數詩篇中不講求用韻、不分章、不疊句之外，佔大部份的 風 的詩作中都有如此之特色。

⁴⁷ 另外，我們也可以知若單就形式上而言的話，詞句的用韻及賦有節奏的複沓形式亦帶來了語調上的美感，它是使人喜歡去閱讀它、聆聽它的，夏傳才先生即言：「尤其是重章疊唱和連續疊句交錯，重覆詠唱，字音和聲調時同時異，音節複沓，抑揚起伏，自然地產生音樂旋律之美。這樣的民歌，既易於記誦傳唱，又悅耳動聽。」(同註 46，42 頁)

⁴⁸ 沈澤宜：《詩經新解》(上海：學林出版社，2000年)，頁 12。

⁴⁹ 在許多詩的定義中，文字與形式之簡鍊亦的確屬於詩的特色，如楊鴻烈先生在其著作《中國詩學大綱》中即如此定義：「詩是文學裡用順利諧合帶音樂性的文字和簡鍊美妙的形式，主觀的發表一己心境間所感現。或客觀的敘述描寫一種事實而都能使讀者引起共鳴的情緒。」王熙元先生在其「詩學研究」講義中亦曾整理出較詳明的定義：「詩是運用精粹的語言，以簡鍊的形式，特殊的意象，表現深度的內涵、和諧的節奏，能引起美感與共鳴，具有高度藝術性的作品。」(以上關於詩的定義資料轉引自康曉城先生之著作《先秦儒家詩教思想研究》(台北：文史哲出版社，1988年)，頁 16-17。)

⁵⁰ 如夏傳才先生書中所言：「《詩經》的作者對客觀事物進行了細緻深刻的觀察，掌握了事物的特點，抓住事物的典型特徵，因而能夠「一言窮理」、「兩字窮形」，用極少的語言生動地表現出事物的情貌。」(同註 46，頁 6)

⁵¹ 如它雖以四言詩為主體，但並不受其局限，亦間有其他長短不齊的句子，而疊字、韻腳的運用亦是靈活的，並不像後來的唐詩、宋詞般有如此嚴格的格律。

⁵² 夏傳才先生曾在書中提到：「唐 成伯璵的《毛詩指說》曾經高度評價《詩經》的形式說：『三百篇造句大抵四言，而時雜二三五六七八言。意已明則不病其短，旨未暢則無嫌於長。短非蹇也；長非冗也。』」這個評論指出《詩經》既有工整和諧的格式，又不受其束縛，隨著思想感情的起伏變化而插進或長或短的句子，用以表現各種不同的內容，造成各種不同的語氣，它的特點是工整與靈活的統一。」(同註 46，頁 18)由此又證明了《詩經》形式服從內容的說法，重點乃在於能否將所思所感表達出來，而不在於要嚴格服從格律與雕琢字句，所以它能在最樸實文字中表達出

除此之外，還有什麼特色是在我們欣賞詩作時，影響著我們的情感的引發與情境之聯想呢？這就牽扯到詩作的藝術表現手法了，而所謂的「賦比興」原則即是我們這階段所要談的。我們以幾位學者的註解來說明這三項原則：

劉勰云：「比者附也，興者起也。附理者切類以指事。起情者依微以擬議。起情故興體以立，附理故比例以生。」（《文心雕龍 比興》）

朱熹云：「賦者，敷陳其事而直言之也。比者，以彼物比此物也。興者，先言他物以引起所詠之辭也」（《詩集傳》卷一）

李仲蒙：「敘物以言情謂之賦，情盡物者也；索物以托情謂之比，情附物者也；觸物以起情謂之興，物動情者也。」（南宋胡寅《斐然集》卷十八《致李叔易》引李仲蒙語）

白話地講，「賦」即是「敷陳」、「直言」，直接敘述事件、鋪陳脈絡、表達情感，如 鄭風 遵大路⁵³詩中即直接將一個被遺棄的女子在路上拉著情人苦苦哀求的形象毫無修飾的描繪出來，這樣簡鍊的文字運用與真摯表達的情感，反而展現了驚人的藝術張力。「比」則是「以彼物比此物」，就是把本質不同的兩個事物兩相比較，利用其相似之處，用簡明之事物來說明較抽象的道理或概念，而這樣的比較是主體主動之反省與思維，有理可尋的，如 魏風 碩鼠⁵⁴中以碩鼠來比擬那不勞而食的剝削者。「興」乃「興起」、「引發」、「先言他物以引起所詠之辭」，乃藉由含意隱微的事物來寄托情意，或者指先描繪某種事物的形象，以引起所要詠唱的內容。由於是情感的偶然觸發，所以與「比」相較之下，較不易察覺出其脈絡何在，如 周南 關雎⁵⁵詩中以關關雎鳩起興，以引起、聯想男子欲追求淑女之情。

這三種表現手法，是在詩作形成過程中自然形成的，而非刻意遵照這三個原則去作詩，也因此，它所賦有的藝術性更是渾然天成，使詩作中的形象刻劃與情境鋪陳達到高度的藝術性。

最真摯的情感，但又不失整體和諧之美的。

⁵³ 原詩內容為：「遵大路兮，摯執子之祛兮，無我惡兮，不寔故也！遵大路兮，摯執子之手兮，無我？兮，不寔好也！」

⁵⁴ 原詩首章：「碩鼠碩鼠，無食我黍，三歲貫女，莫我肯顧，逝將去女，適彼樂土，樂土樂土，爰得我所！」

⁵⁵ 原詩首章：「關關雎鳩，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑」

綜上所述，我們可以了解《詩經》詩作在形式上有如下幾項特色：

- (1) 定義上，詩是「言志」的。
- (2) 它是入樂的，配合音樂吟唱的。
- (3) 它的語言文字是富有音樂性與節奏性的。
- (4) 它的文字與形式是精鍊、簡短的，意味卻是深遠、流長的。
- (5) 它的格律形式是可靈活運用，不強制約束的。
- (6) 賦比興的藝術表現手法。

二、《詩經》之內容：

在上一節中，我們曾提到詩在「言志」這部份的定義，因此本節即要探討《詩經》中所言之「志」為何？其內容又為何？我們從《詩經》的組織架構中，可以清楚看到《詩經》作品主要分成「風」、「雅」、「頌」三部份，而其中「雅」又有「大雅」、「小雅」之分⁵⁶。學術上向來對於「風」、「雅」、「頌」之界定即有許多的論述與爭議⁵⁷，但不管其論述的角度與觀點為何？大致上皆是認同了此三者乃是指《詩》的三種體別⁵⁸。在此，將三者的說法作如下之整理：

(一)風：

又稱國風，依地域而分為十五國風，指各地之民間歌謠，由於是出自民間，

⁵⁶ 對於 大雅 小雅 之分法，也有許多的界說，在此我們不多加論述，只就 雅 的整體特色作一說明。

⁵⁷ 其分類依據從下列幾種角度來切入：

(1)以詩篇內容不同而進行之劃分，如 詩大序：「上以風化下，下以風刺上，主文而譎？，言之者無罪，聞之者足以戒，故曰風。是以一國之事，係一人之本，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。頌者，美盛德之形容，以其成功告于神明者也。」

(2)以作者之不同來劃分，如朱熹《詩集傳》：「凡詩之所謂風者，多出於里巷歌謠之作，所謂男女相與詠歌，各言其情者也。若夫雅頌之篇，則皆成周之世，朝廷郊廟樂歌之詞。其作者往往非聖人之徒。」

(3)以語音不同而劃分的，如孫詒讓《周禮正義 春官籥章》疏：「風者各以其國之方言為聲也，二雅者以王都之正言為聲也；頌者薦之郊廟，則其考聲尤嚴，若後世宮廟大樂之聲也。」

(4)以體製不同而劃分的，如嚴粲《詩緝》：「雅之大小，特以體之不同耳：蓋優柔委曲，道在言外，風之體也；明白正大，直言其事，雅之體也；純乎雅之體者為雅之大；雜乎風之體者為雅之小。」

⁵⁸ 夏傳才先生書中提到：「當代學術界在前人研究的基礎上，作了進一步研究，已經取得基本一致的意見：風、雅、頌是《詩經》三百篇樂歌編排的分類，它們都是以樂調得名的；賦比興是三百篇所用的三種基本的表現方法」（同註 46，頁 58）然則並非其他論點都是無根據的，其他說法也有它立論的理由，只是或許還不夠周全，而無法作最清楚而嚴格的分野。

所以作者包含層面極廣，亦多為社會底下階層之言，故詞語較平易淺近，有刺者亦有美者，乃為民間之文學。其內容包含的面向亦極廣，凡民間之風土人情，生活狀態及社會現象等皆在其中，主要在表達社會人民之生活與感情。

(二)雅：

乃是朝廷之宴會樂歌，故作者多是朝廷之士大夫，主要在反映王政之興衰，有頌揚亦有諷諫，而其語言風格則較整齊嚴正、純厚典則，同時亦被稱為正聲。

(三)頌：

乃是祭祀神明或頌揚祖先之廟堂樂歌。其作者亦多為士大夫或朝廷列官等，主要在美盛德之形容，宣揚祖先勛德以告神祇。語言風格辭嚴莊重，大部份不用韻、少瑣言，以示有所尊。

由上，我們大致可了解《詩經》作品的三大架構，但畢竟這只是大略上的說解，而且若 風 雅 頌 真是指樂調的話，則我們若以詩篇內容來看待這三類詩作時，則必定會有所缺漏的，所以我們採用王靜芝先生分類的方式⁵⁹，將其分為「民間歌謠」和「貴族廟堂樂歌」二大部份，以下略舉幾類詩例以大致展示《詩經》之作品內容：

(一) 民間歌謠：

1. 男女戀歌：

《詩經》中佔有為數不少之男女戀愛詩，尤其又以來自民間的 國風 佔多數，其中有描寫歡樂之情，亦有描寫其貞定之情與相思之苦的。如 邶風?靜女：「靜女其姝，俟我于城隅。愛而不見，搔首踟躕。靜女其變，貽我彤管。彤管有煒，說懌女美。自牧歸荑，洵美且異。匪女之為美，美人之貽。」此乃描寫男女歡樂期會之詩，兩情相悅之情躍然紙上；再如 鄭風?溱洧：「溱與洧，方渙渙兮。士與女，方秉蘭兮。女曰觀乎？士曰既且。且往觀乎洧之外，洵訏且樂。維士與女，伊其相謔。贈之以勺藥。」描寫男女相偕出遊，於溱洧之水遊樂，歡樂

⁵⁹ 同註 30，頁 8-9。

之情亦可見也。而如 鄭風?出其東門 :「出其東門，有女如雲。雖則如雲，匪我思存，縞衣綦巾，聊樂我員。」即在描寫詩人對情人之貞定，不見異思遷，不為他人所動心，其情乃真摯堅定。 鄭風?子矜 :「青青子矜，悠悠我心。縱我不往，子寧不嗣音？」則呈顯出詩人思戀情人之情也。由上可知，《詩經》縱使是男女情愛之詩，亦透露了人之常情，有樂、有哀，亦從中可見人性情之美善也。

2. 婚姻生活之歌：

如 鄭風?女曰雞鳴 :「女曰雞鳴，士曰昧旦。子興視夜，明星有爛。將翱將翔，弋鳧與鴈。弋言加之，與子宜之。宜言飲酒，與子偕老。琴瑟在御，莫不靜好。」此乃描寫一對夫婦之日常起居生活，彼此扶持相敬愛，呈顯出一和樂之情，故朱熹云：「其和樂而不淫，可見矣。」 邶風?終風 :「終風且暴，顧我則笑。浪笑敖，中心是悼。」此乃莊姜傷莊公遇之狂暴之詩，詩序云：「莊姜傷己也。遭州吁之暴，見侮慢而不能正也。」從中可見夫人對丈夫狂暴而有所哀傷之情也。同樣描寫婚姻生活，而一則以喜而和樂，一則有哀而傷悼，實人間生活世界之常情皆從《詩經》中可見也。

3. 農歌：

如 豳風?七月 :「七月流火，八月萑葦。蠶月條桑，取彼斧斨。以伐遠揚，猗彼女桑。七月鳴鵙，八月載績，載玄載黃。我朱孔陽，為公子裳。」此詩刻畫出農家四時之田居生活，雖忙碌然亦有其和樂之情，詩中情景交融、畫面生動，實乃透顯出詩人真善而美之情性也。 小雅?大田 :「既方既皂，既堅既好。不稂不莠，去其螟螣，及其蟊賊，無害我田。田祖有神，秉畀炎山。」此乃是歌詠農事者，祝禱其豐年之詩，描述了農家之生活以及農民謙卑之希冀。此類詩一則透顯出務農者之辛勤，一則揭示農民之胸懷與心志。

4. 勞人思婦之歌：

如 小雅?杕杜 :「有杕之杜，其葉萋萋。王事靡盬，我心傷悲。卉木萋止，女心悲止，征夫歸止。」此乃是婦人思念丈夫征役未歸之詩，其思念之情實深也。

秦風?小戎 :「四牡孔阜，六轡在手，騏?是驂。龍盾之合，鋈以鑕。言念

君子，溫其在邑。方何為期？胡然我念之？」此詩乃是丈夫出征，婦人送別之詩。此類詩一則刻畫征人之辛苦與婦人之哀思，一則亦在批判戰爭之殘酷與征役之煩重也。

(二) 貴族廟堂樂歌：

1. 宴樂之歌：

如 小雅?鹿鳴：「呦呦鹿鳴，食野之苹。我有嘉賓，鼓瑟吹笙。吹笙鼓簧，承筐是將。人之好我，示我周行。」此詩乃寫燕群臣嘉賓，其中可見和樂之情，然雖和樂，但亦以禮相敬，「人之好我，示我周行」亦提揭出人與人相交之義理。而 小雅?伐木：「伐木丁丁，鳥鳴嚶嚶。出自幽谷，遷于喬木。嚶其鳴矣，求其友聲。猶求友聲；矧伊人矣，不求友生？神之聽之，終和且平。」詩序云：「伐木，燕朋友故舊也。自天子至于庶人，未有不須友以成者。親親以睦，友賢不棄，不遺故舊，則民德厚矣。」此乃呈顯出人相求友生之和樂之情，彼此以德相待而互求精進也。即使是天子朝臣亦與凡人之常情相通，故從中亦可見人之常情與人群相聚之理。

2. 祭天配祖之歌：

如 大雅?文王：「穆穆文王，於緝熙敬止。假哉天命，有商孫子，其麗不億。上帝既命，侯于周服。」指商君之失德，故上帝降命，使其臣服于周朝。大雅?大明 又云：「維此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿懷多福。厥德不回，以受方國。」故文王乃受命於天也。也因此，文王有此明德，故祭祀文王之詩篇即甚多，如 周頌?維天之命：「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。假以溢我，我其收之，駿惠我文王，曾孫篤之。」又 周頌?維清：「維清緝熙，文王之典。肇禋，迄用有成，維周之禎。」在此，以文王為例來透顯周人「祭天配祖」之心志，一則顯出周人之「天命」觀，一則呈顯周人慎終追遠之情也。

3. 政治諷刺之歌：

如 大雅?召旻：「天降罪罟，蠹賊內訌。昏椽靡共，潰潰回遘。實靖夷我邦。」

此乃刺周幽王任用小人，以致天下飢饉，人民流離失所之作，詩人用心於政反遭貶謫，其痛心之情可想見，所謂：「兢兢業業，孔填不寧，我位孔貶。」再如《大雅·桑柔》：「天降喪亂，滅我立王。降此蠹賊，稼穡卒痒。哀恫中國，具贅卒荒。靡有旅力，以念穹蒼。」此詩乃刺君王之不順義理，責佞臣之惡，而使國家遭致災難禍亡，詩人藉此而抒發其痛心傷感之情。此類詩一則表露詩人憂國憂民之心，一則亦透顯出「天命之德」之內涵也。

以上，我們只略舉幾種詩類來看其詩作內容，由此可知，《詩經》的作品內容是包含了整個人間世之所有面向，亦透露出人們之真實情感、真實心志。上至帝王朝廷、士大夫及知識份子，下至農民、小夫、女子、奴隸等，每個階層的人民都將他所面對到的生活面向與生活感受表達出來，呈現出現實人間中各階層人民的所思所感，感於天、感於地、感於現實生活、感於人與人之間聯繫之關係，其中有歡樂、有悲痛；有愛情、親情或君臣之情；有美頌亦有諷刺；有對祖先的緬懷，亦有對後世弟子之期許；有對勞動生活趣味之描寫，亦有對生活勞苦之抒發，身為人所會有的思與感，皆包含於其中。另外，《詩經》作品雖發乎「情」，表露詩人之情感，然情中亦寓有「理」，這即是我們所欲探討的。

值得注意的是，若從《詩經》作品歷史發展的順序來看，可發現一個思想發展的脈絡，早期《詩經》的作品，存在了一些祭祀天、地、祖先神靈的詩篇，正透露了人們對自然力量的原始敬畏之情，這雖亦是人間世中人們的單純心念所產生，對超自然力量單純的謙卑與崇拜⁶⁰，但晚期的《國風》作品更是展現了對現實生活的高度關切⁶¹，一切回歸到人自身，宗教意識漸薄弱，人因此展現更為成熟的理性精神⁶²，這樣的時間脈絡，突顯了「漸漸從早期的宗教傾向而走向人文

⁶⁰ 雖則在周人「祭天配以先祖」的觀念中，人可藉由自身之德而左右天命，人已有極大之自主，亦開啟了人文之思想，然更值得注意的是，後期的「國風」思想乃將此「人文精神」發揚光大。

⁶¹ 《詩經》詩作之產生年代，原則上是按照《頌》、《雅》、《風》之先後順序的，而大部份關於祭祀與神靈之詩篇都存留在《頌》或少數《雅》的詩作中，真正佔大多數的《國風》作品反而較少有這些思想的，它更多的是對現實生活的描寫，如男女夫婦之情、兄弟之情等，對勞動生活的描繪，對社會現實生活之反映與批判等。

⁶² 如沈澤宜先生言：「即人在大地上生存不能依靠神靈，而必須依靠自己，自己去處理好人與自然，人與社會，人與人的關係。然而，對一切都處在摸索狀態中的早期人類來說，這談何容易。因此《詩經》可以整體解讀為早期人類在摸索過程中的內心獨白；而《詩經》精神，則是艱難倔

關懷之精神」走向，亦即對現世生活開始表達深切的關懷，如徐復觀先生即言：

但古代以人格神的天命為中心的宗教活動，通過由一部《詩經》所主要代表的時代來看，其權威是一直走向墮落之路；宗教與人文失掉了平衡，而偏向人文方面去演進。⁶³

由上，我們除了把《詩經》內容作一簡要展示之外，亦從時間脈絡中去找出它的思想傾向，以期對理解孔子評價《詩經》之看法有所幫助。

三、小結：

由上可知，從《詩經》原有之內容與形式來看：

就形式一面而言，它即有令人樂於閱讀它之因素，因詩是「言志」的，它從情感出發，易於為一般人所理解、感動，這是《詩經》作品之主要特性，其源於一「情感」之元素；而它的音樂性、節奏性，亦在美感陶冶上有所助益，並對人之情性有所抒導；另外，其文字簡煉、蘊意深長，加上比興等藝術手法，使詩作情感表達上能委婉、依託，但一切都以不影響詩人真誠情感之表達為主。故在形式一面而言，它本身即具有教育、教化之價值，然孔子是否會從這一面來看「《詩》教」之價值呢？則有待我們後文來作一論證。

就內容而言，《詩經》透顯人間世的諸多面向，表露人民之常情，詩人雖從個人之情感出發，然其情感中卻也蘊含了人間之「理」，而呈顯一情理交融之生活情境，詩作即是一亦情亦理之內涵；同時，每一篇詩作都是詩人於面對外在境物之感發，此感發中亦有詩人於經驗中之一反省與一思維，才透過《詩》文形式而呈顯於外，故就孔子而言，這詩人情感中所蘊含之「理」，是從「事」上所發，從日常生活之日常個別事項中去彰顯人生背後之真實義理，而非抽象、概念性地探討，亦即「即事言理」也。這「情理交融」、「即事言理」之性實與孔子學說有

強的憂患意識和積極執著的入世精神，這種精神後被儒家發揚光大，百代傳承，成了中華民族歷盡磨難仍維持不敝的最可貴的民族精神。」(同註 49，頁 6。)亦即此時的作品展現了人更肯定自我、肯定現實生活的精神，而非將一切訴諸於神靈或宗教。

⁶³ 徐復觀：《中國人性論史-先秦篇》(上海：上海三聯書店，2002年)，頁 32。

所聯繫也⁶⁴。再者，從《詩經》思想的歷史脈絡來看，其思想傾向乃逐漸走向「人文主義」之關懷，這更是孔子因此如此重視《詩經》之因素。

以上乃就《詩經》之內容與形式本具之特性作一說明，並從其思想義涵與孔子學說作一簡要之聯結，以利於正文之說解。

⁶⁴ 如孔子從「不安」(陽貨)、「愛人」(顏淵)等角度來說仁，再如「孔顏樂處」及「好之者不如樂之者」(顏淵)等人生境界時，亦是不脫情感因素的，可見，孔子亦不否定人之真實情感之存在價值，其學說亦包含了人之情感因素，是「即情即理」的；而孔子言「仁」之處，總會從不同對象不同狀況而有不同之說解，並且大部份是貼緊生活之具體事項來談論，這即是「即事言理」。

第二章 孔子對《詩》之總評—思無邪

在導論中，我們曾從內容、形式甚至定義上，對《詩經》之整體作大略之展示。應可大致了解《詩經》全幅表現為何？然則，面對這樣形式與內容兼具之作品，孔子又是如何看待呢？

子曰：「《詩》三百，一言以蔽之，曰：思無邪。」為政

在《論語》中，孔子說：「詩經三百多篇，用一句話來概括它的話⁶⁵，就是『思無邪』。」在這裡我們所要關注的重點即是「何為思無邪？」，歷來對思無邪之註解有許多的爭議及說法，如《毛詩鄭箋》解為：「專心無復邪意。」程頤解為「誠」，而包咸則解為「歸於正」，皇侃則從為政一面而疏：「言為政之道，唯思於無邪，無邪則歸於正」邢昺亦從為政一面而疏：「思無邪者，此詩之一言，魯頌駉篇文也。詩之為體，論功頌德，止僻防邪，大抵皆歸於正，故此一句可以當之也。」朱熹則說：「蓋詩之言美惡不同，或勸或懲，皆有以使人得其情性之正。」（《詩集傳》）又說：「凡詩之言，善者可以感發人之善心，惡者可以懲創人之逸志，其用歸於使人得其情性之正而已。」（《論語集注》）我們先不談哪一註解優劣、哪一切入角度正確的問題，從定義來看，其說解分為兩大傳統，一者為「真誠」之說解，一者為「歸於正」之說解，我們認為皆有其立論之依據。故本章將從這兩面向出發，以「性情之真」、「性情之正」為出發點，來說解「思無邪」之思想內涵，並以「樂而不淫、哀而不傷」補充說明、統合二者，以得「思無邪」之實義。

第一節 由「性情之真」歸於「性情之正」義涵

一、「思無邪」之「真誠」義：

我們這裡先採取「真誠」之進路以言說「思無邪」之意，一切之作品必來自

⁶⁵ 對於「蔽」之註解，《論語集注》解為「蓋」，《論語會箋》則解為「斷」，則「一言以蔽之」這句話即是說用「思無邪」這句話來蓋括「詩三百」的整體意旨，也因此，我們將「思無邪」視為詩之本質來探討。

詩人真誠情感之創作，才足以感動人，否則出自偽造、出自矯情者，實無法引起常人之真誠投入之情。在孔子而言，他並未對「思無邪」一句加以解說，故我們乃從其他思想進路來了解其「思無邪」之義涵。孔子說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（八佾）我們由此可看到，孔子學說雖重禮樂教化，然更重視其禮樂之文背後的仁心培養，亦即一切的行文必來自仁心仁性之所發，否則只是徒具形式而已，故又言：「禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」（八佾）或者在與子夏「素以為絢兮」之問中，孔子答以：「繪事後素。」（八佾）在在可看出孔子在乎的是禮文背後那真實情感的實在與否與人心素樸真切之美，而非徒具形式的禮儀規範或單純只徒禮文之建立⁶⁶。而同樣以「文」為表現的藝術領域，我們亦可看到孔子在乎的是藝術活動或藝術作品背後那主體人格精神為何，如在《史記·孔子世家》有一段記載：

孔子曰：「丘已習其曲矣，未得其數也。」有間，曰：「已習其數，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其志也。」有間，曰：「已習其志，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其為人也。」有間，有所穆然深思焉，有所怡然高望而遠志焉。曰：「丘得其為人，黯然而黑，幾然而長，眼如望羊，如王四國，非文王其誰能為此也。」⁶⁷

可見，孔子要探求的是在作品形式「曲」、「數」及單純內容「志」以外一種純德人格的追求與學習，如「文王」之純德人格才是孔子在參與藝術活動中所要企慕與學習的典範，他要去探求藝術所應以由之的道德根據。如徐復觀先生所言：

孔子對音樂的學習，是要由技術以深入於技術後面的精神，更進而要把握到此精神具有者的具體人格。當孔子擊磬時，他的人格是與磬聲融為一體的。⁶⁸

有了以上之認知後，我們回到「思無邪」這句話，孔子在乎的是人們真誠質樸的情感與人格，所以他在談「思無邪」時，是以什麼樣的角度切入的呢？可以知道，《詩經》的作者各個階層都有，包羅萬象，他們不必然是如「文王」這樣

⁶⁶ 然則，並非孔子就都不在乎禮文之建立，而是有其順序先後之輕重，子曰：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬。然後君子。」（《論語·雍也》）可見孔子真正要化育的是文質彬彬這樣的君子人格，而這亦須有賴禮文之教化培養的。同時，孔子又說：「興於詩，立於禮，成於樂。」（《論語·泰伯》）可見，在孔子心中，人格的養成，是有階段性與順序之分別的。

⁶⁷ 楊家駱主編：《新校本史記三家注并引編二種》第三冊（臺北：鼎文書局，1990年），頁1925。

⁶⁸ 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1998年），頁6。

的人格，那麼，孔子要我們讀《詩經》時，是希望我們看到什麼呢？孔子在乎禮文背後仁心的培養與引發，孔子在乎的是藝術作品背後那個引發藝術活動的道德人格，然《詩經》中這些作品與作者有何人格精神或有何心志是值得我們去培養與薰陶的呢？

我們在前面提到：「詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。情動於中，而形於言。」（《詩大序》）又說：「詩言其志也。」（《禮記·樂記》）即說明詩乃在表達心志，在表達我們的所思所感，而既然是表達心志，從孔子的想法來說，他當然重視其是否真誠質樸？是否有我們值得學習的仁心德性於其中？《毛詩鄭箋》釋「思無邪」為「專心無復邪意」，程頤解為「誠」，都是從情志之真誠不造作來言說的，亦即並非將「邪」解為「不好的」、「惡的」⁶⁹，而是以「真實無妄地表達情感心志」來看待「思無邪」。從這理路出發時，即無從禮教規範觀點出發的「淫詩」問題⁷⁰。所以，我們說：「思無邪」乃是指心思之「真誠質樸而不虛偽矯造」，如曾昭旭先生即說：

「思」就是現代話的「念頭」或「動機」，「無邪」就是現代話說的「真摯」或「誠實」。凡生心動念，無不真摯誠實，便叫思無邪。而只有出自真誠的作品，才可以算是文藝作品；否則，即使詞藻堆砌華美，情節設計巧妙，也只能列為消閒之作，就文學藝術而言，終屬贗品。⁷¹

可見，孔子在乎的是《詩經》這些作品的「真情流露，毫無造作」，是出於人們真誠質樸的心志所發，雖則我們在談《詩經》之形式時，亦有展現其在形式

⁶⁹ 關於「邪」的考證，我們採取鄭浩《論語集注述要》之解釋，鄭氏指出：「『無邪』字在《詩經·駟篇》中，當與上三章『無期』、『無疆』、『無斃』義不相遠，非邪惡之邪也。古義邪即徐也。」鄭氏指出，「邪」與「徐」通，而「徐」又與「虛」通，「無邪」即指「無虛徐」，是說「心無他驚，專誠一志以之牧馬」，我們先不論其所言「心無他驚，專誠一志」是否是從「牧馬者」心態而言，但其結論似乎是符合孔子之思想與合乎我們在此之論點的，他說：「夫子蓋言三百篇，無論孝子、忠臣、怨男、愁女皆出於至情流溢，直寫衷曲，毫無偽託虛徐之意，即所謂『詩言志』者，此三百篇之所同也，故曰一言以蔽之。」（同註 20，頁 66-67。）

⁷⁰ 同前註，鄭氏又言：「《集注》惟不考『邪』為『虛徐』，又無奈其有淫詩何，遂不得不迂迴其辭，為『善者感發善心，惡者懲創逸志』之語。後人又以《集注》之迂迴難通也，遂有淫詩本為孔子刪棄，仍後人舉以湊足三百之語。」如此，我們則能清楚理解，孔子看待《詩經》三百篇並非如朱熹如此「肯定某些詩篇，而否定某些詩篇」，既然其言「一言以蔽之」，可見是整體性、本質性地以「思無邪」來論斷這些詩篇，而其論點為何？正是我們在此所要談的。

⁷¹ 見曾昭旭：《論語的人格世界》（臺北：尚友出版社，1982年），頁 182。

之美的部份，但《詩經》卻將這部份的影響降到最低⁷²，一切重在作品背後那「情感的真實與否？」「心志之真誠與否？」孔子在此是抱持肯定態度的。因此，我們對「《詩》三百，一言以蔽之，曰思無邪」可以如此解說：「《詩經》三百篇，用一句話來概括，可以言之為：無不出於真誠情志。」雖則有些作品中包含了諷刺、怨恨之情，然此皆人性之真實、人性之所當然，無須隱藏與造作，而從這層面可看到，孔子肯定人真實情感之表達外，亦不否定人性中這些自然情感之存在，不去壓抑它或隱藏它，實乃對人性、人情有所肯定也，如熊十力先生所言：

至於思無邪的說法，緣他見到宇宙本來是真實的。人生本來是至善的。雖然人生有很多不善的行為，卻須知不善是無根的。是無損於善的本性的，如浮雲無根，畢竟無礙於太虛。吾夫子從他天理爛熟的理蘊去讀詩。所以不論他是二南之和、商頌之肅，以及雅之怨、鄭之淫、唐之嗇、秦之悍等等。夫子卻一概見為思無邪。元來，三百篇都是人生的自然表現。真淫美刺的各方面，稱情流露，不參一毫矯揉造作。合而觀之，畢竟見得人生本來清淨。⁷³

當一切都是人生之自然表現時，何須隱藏、何須造作，因此，男女之愛無須隱藏、怨憤之心無須壓抑，一切由「真誠」所發，一切必能得到「真誠」之回饋。當詩人以「真誠」來表達內心之情感、心志時，我們實能看到一個真實人性之所發、所想，而由於其「真誠」投入，故其創作非為其他「目的」而來，而純是誠懇面對於人性之自然表現而已，其乃超脫個人私慾而表現也，故當吾人閱讀如此之作品時，亦能為其「真誠」所感動，亦以「真誠」來回饋，而投以「無私」之關切。在這層面，詩人以「真誠」無私之心志創作，使我們亦以「真誠」無私之情感投入閱讀詩作中，為其詩人之真誠情感所感動，並有所同情、憐憫或與之歡喜、興奮，使我們亦超脫個人私慾、自我關注而走向群體關懷，了解人之常情、人之需求，道德價值才由此生，孔子並非一開始即以「道德」之概念來說解的，這正是孔子看待《詩經》作品與從《詩》教角度來說明「思無邪」的義涵之一。

⁷² 如第二節中談到的：「它的格律形式是可靈活運用，不強制約束的。」不像後來的絕句、律詩等非常強調格律的嚴謹與詞語之雕琢的。

⁷³ 同註 8，頁 104-105。

二、歸於性情之正：

承上，當我們說，詩人以「真誠」而投入於詩歌創作時，是不夾雜其他目的的，只是誠懇地面對著人性中之自然情感之表現，故其創作也不為個人私慾而來，乃進入一種「忘我」之境，此是符合《毛詩鄭箋》：「專心無復邪意」和鄭浩《論語集注述要》：「心無他驚，專誠一志」之說解的，正因詩人情感之「真誠」，故進入一種「忘我」、無其他目的之「專心」。亦即當我們以真誠質樸的心志去面對一切時(包括面對自己、他人和現實世界)，我們必投注所有的心思於其中，而不摻雜其他的想法與目的的。其說明了吾人在詩歌創作時，是會進入一忘我境界，其乃不摻雜其他目的，是超脫個人私慾及任何道德目的的。唐君毅先生即有類似的一段話：

由吾人欣賞美或表現美時之必以「美」為用以判斷一客觀之境相之辭，便知在吾人欣賞美或表現美時，吾人必至少暫時有一主觀之心身之活動之忘卻或超越。而當吾人對於主觀身心活動有一忘卻或超越，凝神於美之欣賞與表現時，吾人乃忘卻我之其他一切實用目的，而唯以欣賞美表現美為目的者。⁷⁴

詩歌之創作與欣賞原本即屬於藝術領域之活動，所以此處所言之「美」，即是吾人「真誠心志之美」，吾人在表現或欣賞「真誠心志之美」時，亦乃會超脫個人之慾望及其他目的，雖則藝術活動之產生源起於主觀面對客觀之境之值得表現而有所抒發，然吾人於「真誠」面對而凝神於此狀態時，乃超脫了一切之實用目的及主觀之欲求。而唐先生又言：

在美的境相之欣賞表現中，吾人之道德目的固亦不存在。然由欣賞表現所訓練出之凝注客觀美的境相之精神，能使吾人自私欲超拔，即已表現道德價值。而吾人精神凝注於客觀美的境相，以客觀化吾人之情感欲望，而自己同情的體驗之，如上之所論，即可培養出吾人對其他生命人物之同情。由此而對於美的境相之欣賞表現，即成為轉出吾人之仁心與道德目的之媒介。⁷⁵

吾人在欣賞或創作詩作時，正因個人主觀心志活動及慾望之超脫，吾人原本對自我之關心與關注乃轉為客觀化，轉而為對詩中之境、詩人之心的關懷，能對他人

⁷⁴ 同註 42，頁 88。

⁷⁵ 同前註，頁 130。

的心、詩人之情有所「同情」、有所「體會」，「仁心」便由此出，道德價值亦由此生。雖則我們原本「真誠」情感之所發，並無任何目的(包括道德目的)，但正因「真誠」情感之投入，乃超脫吾人個人之私慾與欲望，道德價值才由此生，此即由「性情之真」歸向「性情之正」之義涵。

由此可知，個人私慾之超脫，似乎是道德價值之所以產生之關鍵，是能使「性情之真」歸向「性情之正」之要點。我們進一步徐復觀先生的言論來說明：

詩人的個性，不是以個人為中心的心，不是純主觀的個性；而是經過提昇昇華後的社會的心。我們可以說，偉大詩人的個性，用矛盾的詞句說出來，是忘掉了自己的個性；所以偉大詩人的個性便是社會性。⁷⁶

可見，徐先生亦是從打破詩人主觀個性與私欲目的來言說「性情之正」的，只是其論點是從孔穎達的《毛詩正義》之「攬一國之意以為己心」、「總天下之心，四方風俗，以為己意」來說明詩人個性與社會性的聯繫與主客觀的合一(與唐君毅先生的出發點不同)，然這反而更詳細地說明了為何人在超脫個人私慾後，道德價值能有所產生之原因，正因詩人在「真誠」投入後，其心志是超脫了個人私慾及任何目的，故這樣的情感乃變成具有社會性的情感，亦即變成了人性中之「共感」，因此，這樣的作品能予人以「感動」，而就是這樣由「自我」走向「群體」，由「個別性」走向「社會性」的情感、心志，「人同此心」、「心同此理」，此「共感」的背後亦彰顯一「理」也，道德才由此產生。就讀者而言，在閱讀詩作，亦以一「真誠」投入其中，為詩人揭示之「共感」所感動，超脫個人之私慾及目的，將自我關注轉移到群體之關注，由此而體會到背後之「理」，亦使原本之「性情之真」歸於「性情之正」也。

然徐復觀先生亦意識到《詩經》作品中有許多是「勞人思婦之詞」、「遷客離人之語」，其所感者與社會並不相干，但為何作品卻能令大部份人以感動，而成為富有社會性的作品。他指出：

感情之愈近於純粹而很少雜有特殊個人利害打算關係在內的，這便愈近於感情的「原型」，便愈能表達共同人性的某一方面，因而其本身也有其社

⁷⁶ 徐復觀：《中國文學論集》(臺北：臺灣學生書局，1990年)，頁86。

會的共同性。所以「性情之真」，必然會近於「性情之正」。⁷⁷其中所言之「感情原型」，能表達共同人性之某一方面，正是我們上文提到之「共感」，從以上這些論點可知，當個人之情感能真誠質樸而專注投入時，能促使個人的私欲與其他實用目的忘卻並得到超脫，產生一種普遍存在的人性價值意識，而與道德產生聯繫，此時，則「性情之真」必近於「性情之正」。

但兩者亦有差別，所以徐先生進一步說明：

但性情之正，係從修養得來；而性情之真，即使在全無修養的人，經過感情自身不知不覺的瀟過純化作用，也有時可以當下呈現。人的感情，是在修養的昇華中而能得其正，在自身向下沈潛中而易得其真。在其真實化的一剎那間，性情之真，也即是性情之正，於是個性當下即與社會相通。所以道德與藝術，在其最根源之地，常融和而不可分。⁷⁸

這裡的說明，正是將我們在「思無邪」部份所要說明的「性情之正」意涵提示出來，也將「性情之真」與「性情之正」聯結在一起，雖則，徐先生亦意識到，這種「性情之真」是偶發之作、隱現不常的，這種詩人頂多只能有一兩首另人感動的詩；而決不能成為「取眾之意以為己辭」的偉大詩人；因為他認為這樣的詩作，缺乏人性的自覺，也沒有人格的昇華、感情的昇華，不能使「社會之心，約化到一己之心裡面來。」⁷⁹然則，我們面對的是《詩經》這一整體而非單一作品單一作者時，縱使作者創作當下並未有修養人格的意識，這些《詩經》作者也不必然是一品德充實之人，但當我們在面對這些真實情感、或片段的仁心仁性時，那不正是在引發我們的道德情感，不正是在修養我們的道德人格？藉由我們欣賞《詩經》作品、參與這藝術活動的當下，面對這些近於「性情之正」的「性情之真」的作品時，必然也正在於昇華我們自己之情感、修養我們的人格，並逐步帶領我們朝往禮文規範而前進，此正是「歸性情之正」之意涵。故當我們以「真誠」來解說「思無邪」之定義時，必然終極地會關聯到道德議題，亦即由「性情之真」出發，終必會歸於「性情之正」的。

讀者在閱讀《詩經》詩作，在參與這藝術活動的過程中，最先被引發的是那

⁷⁷ 同前註，頁 88。

⁷⁸ 同前註，頁 89。

⁷⁹ 同前註。

「真誠」投入的情感，無任何目的地去體會詩中之境，無任何目的地去體詩人之心，而在體詩人「真誠」之情感時，我們亦感受到那「性情之正」背後之「理」，故亦在使我們由參與這藝術活動的真情歸於一「性情之正」，如此言說的話，則詩大序「發乎情，止乎禮義。」是可理解的，亦是符合我們這裡所言之理路的，正在於《詩經》詩作本身是一「情理交融」之作品，其乃出於吾人一「真誠」之情感，而正因其情感之「真誠」，背後之道德之價值由此而生，而衍生出其中之「理」，故雖「發乎情」，卻能「止於禮義」，這實是符合《中庸》所云之「中和」思想的，《中庸》云：「喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。」「喜怒哀樂」是「情」，「情」之所發皆能「中節」，即是「止於禮義」，由此亦可看到「思無邪」之「中和」義涵。而「思無邪」《詩》教義就由這「情理交融」的詩作內容與「由真歸於正」「發乎情，止乎禮義」之思想義涵而此展開。

第二節 「樂而不淫、哀而不傷」義涵

承上文，所謂：「發乎情，止於禮義。」「止於禮義」看起來好像是消極性地去禁止、壓抑，然事實上正好相反，「思無邪」義反而是積極地去化解提升，使我們之情緒有所疏導，這從我們以「真誠」來解「思無邪」時即可看到，孔子是肯定人之自然情感之存在的，關鍵反而在於你是否「真誠」去面對這人性之真實，故「止於禮義」是自然而然、無所為地達到「止於禮義」，並非刻意地去強求，亦即「性情之真」最終是能歸向「性情之正」的，在此，我們即以孔子對《關雎》篇的評論來作說明：

子曰：「關雎，樂而不淫，哀而不傷。」⁸⁰ 八佾

歷來對《關雎》一詩主旨的詮釋即有許多爭議，或有言此詩為詠「文王后妃之德」，亦有言此為「賀新婚」、「男性思戀女性不得」或「夫婦用情之準」的詩篇⁸⁰，然則爭論雖多，卻無損《關雎》之價值，因為不管其描寫對象為何？我

⁸⁰ 如《詩大序》：「關雎，后妃之德也。」或朱熹於《詩集傳》：「周之文王生有聖德，又得聖女妣氏以為之配。宮中之人於其始至，見其有幽閒貞靜之德，故作是詩。」；而屈萬里於《詩經

們著重的乃是其「哀樂之情」的真摯誠懇與中節合度，亦如孔子在看待此詩篇時，並非去探討其主旨，而是著重在其描繪之情感。「哀」、「樂」是人之情感，即使它是出於男女相戀之情，亦是人性之真實，故孔子在此，乃是直接面對人之情感來探討，並不去否定它或忽視它，而這正是孔子以「思無邪」一體地看待《詩經》詩篇的理由。肯定人真實情感之存在，如王船山所言：

文者，白也，聖人以自白而白天下也。匿天下之情，則將勸天下以匿情矣。忠有實，情有止，文有函，然而非其匿之謂也。「悠哉悠哉，輾轉反側」，不匿其哀也。「琴瑟友之」、「鐘鼓樂之」，不匿其樂也。⁸¹

「詩言志」，此又言「文者，白也」，即是指詩者乃直寫衷曲，毫無偽造自己之情感心志，因此，追求淑女而不得，則「悠哉悠哉，輾轉反側」；若得之，則「琴瑟友之、鐘鼓樂之」；乃不匿其哀樂之情，不匿其人性之真實也。《孔子詩論》：「孔子曰：『詩亡隱志，樂亡隱情』」（第一簡）⁸²亦是從這層面來言說的，指出《詩》本在表達吾人之情志，故不須隱匿有所壓抑。孔子乃要我們真誠以待，肯定真實誠懇之心志，此即是「思無邪」《詩》教中「性情之真」之要義。

然則，求之未得，僅是自己之「悠哉悠哉、輾轉反側」，而未有因情殉身或傷他人之意，提揭反省自己，積極充實德慧，以期相配，反而有一砥礪奮發之情志，故因此「哀而不傷」；求而得之，則「琴瑟友之」、「鐘鼓樂之」，以琴瑟、鐘鼓表達「樂」之情志⁸³，對於對象追求之獲得，其喜樂只單純呈顯於音樂的表達或音樂的襯托，並以「朋友之道」相對待，既敬且樂，是伴侶亦是朋友，若以友輔仁，反而帶來德之增益，而非「樂」之情志的放縱過度，故因此「樂而不淫」。

釋義》註：「此祝賀新婚之詩。」；胡適先生則說：「明明是男性思戀女性不得的詩。」；崔述於《讀風偶識》云：「關雎，三百篇之首，故先取一好德思賢篤於伉儷者冠之，以為天下後世夫婦用情者之準。」（部份資料轉引自戴朝福先生之論文 論語之詩教探究 註十一，《孔孟學報》第五十七期，1989年3月，頁236。）

⁸¹ 王船山：《詩廣傳》（北京：中華書局，1964年），卷一，頁1。

⁸² 上海博物館於一九九四年從香港購回的盜挖戰國楚竹簡中，《孔子詩論》是其中的一部份，此書目前斷定是孔子後學所寫，成書年代約是先於孟子的戰國時期，故《孔子詩論》是目前發現最早的一部《詩》學專著，乃是研究《詩》學的新重要文獻。

⁸³ 「琴瑟」在《詩經》中往往指的是「夫妻好合之情」，如：小雅·常棣：「妻子好合，如鼓琴瑟。」鄭風·女曰雞鳴：「弋言加之，與子宜之。宜言飲酒，與子偕老！琴瑟在御，莫不靜好。」朱熹注 女曰雞鳴 為：「射者男子之事而中饋婦人之職，故婦謂其夫既得鳧雁以歸，則我當為子和其滋味之所宜，以之飲酒相樂，期於偕老，而琴瑟之在御者，亦莫不安靜而和好，其和樂而不淫，可見矣。」（《詩集傳》，頁51。）此皆指出《詩經》「樂而不淫」之詩例。

其皆因能真實面對自己之情感，而又不過份渲染與矯造這人性真實之情感，因此能「不傷」、「不淫」，如朱熹所言：

關雎，周南國風詩之首篇也。淫者，樂之過而失其正者也。傷者，哀之過而害於和者也。關雎之詩，言后妃之德，宜配君子，求之未得，則不能無寤寐反側之憂。求而得之，則宜其有琴瑟鐘鼓之樂。蓋其憂雖深而不害於和，其樂雖盛而不失其正，故夫子稱之如此。欲學者玩其詞，審其音，而有以識其性情之正也。⁸⁴

正在於我們能面對人性之真實，不否定逃避，亦不過份渲染，如《論語》中子游曰：「喪致乎哀而止。」（子張）面對情感之真實，即使是「哀」、「怨」，亦能止於該止之處，不讓情感過度流蕩以致有所「傷」，或者表顯於外的不超出了我們情感之真實而有所造作的話，則「性情之真」必能歸向「性情之正」。亦如在面對怨憤之事時，只要誠懇面對，亦即非為個人私慾而出發時，即能「憤而不失其正」，則「性情之真」因而與「性情之正」有所聯結，所謂：「發乎情，止乎禮義」即為此義，美善在此即和諧，故由性情之「真誠」，而能得其「正」得其「和」，此亦透顯了「樂而不淫、哀而不傷」之「中和」義涵。

由此可知，正因吾人「真誠」情感之投入，故吾人乃超脫個人私慾及其他目的於詩歌創作中，因此「情」之所發皆能「中節」、皆能「止於禮義」，因其非為私慾、非為其他目的而有所矯造也，因此其「情」之抒發乃能止於所當止，不致於「淫」或「傷」。如此，這「真誠」之情的背後，亦彰顯一「理」也，藝術活動與道德活動在此有所聯結，美善因而和諧統一也。

第三節 小結

總結上文，由於孔子以「思無邪」總評《詩經》時，並未有其他具體之闡述與說明，故我們乃從孔子於其他思想之進路來探討孔子在此之義旨；另一方面，則對「思無邪」之字義作訓詁考證，乃得「思無邪」之義旨為：「無不出於真誠情志」，亦即孔子對於《詩經》作品表達的情感是抱持肯定的，也唯有出自於人

⁸⁴ 朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1996年），頁66。

們真誠情感之作品，才能真正感動於人。

人因能真情誠摯地面對外在之對象，故其心志乃專注於對象，而能超脫個人原本之私慾與目的，亦即詩人乃將「個別性」與「社會性」有所聯結，而展現一普遍之價值意識，或者說吾人將對自我之關注轉移到群體之關注，而產生了一人性中之「共感」；故讀者閱讀《詩經》時，若亦能以「真誠」之心志面對詩人之感情、詩中之境，則我們一方面會為詩人所揭示之「共感」所感動，一方面這樣的專注亦會超脫吾人原本個人之私慾及目的，故亦將自我之心擴及到他人之心，因而對其他生命人物有所同情、有所體貼，當如此之時，則吾人之仁心即由此展現，「性情之真」乃歸向「性情之正」，此即「思無邪」之《詩》教義。

而「性情之真」歸於「性情之正」的具體內容可以「樂而不淫、哀而不傷」來說明，當吾人能「真誠」面對人性之真實、面對人之自然情感時，讓這情感能有所抒導，而不致壓抑或放縱，則如此之「情性」乃能得其正、得其和，亦即「發乎情」，卻能「止於禮義」，當一切「真誠」以待，不為個人私慾與目的時，情之所發必能止於所當止，故「好色而不淫、怨悱而不亂」⁸⁵，即使「憤」亦能不失其「正」也。

故孔子以「思無邪」來看《詩經》之整體時，實則是從「真誠」之情感出發，而這「真誠」情感之能超脫個人私慾，而產生人性中之「共感」或普遍之價值意識，故其「情感」背後乃透顯一「理」，在這「情理交融」的詩作中，《詩》教義即由此而發。

⁸⁵ 乃出自《史記·屈原傳》：「國風 好色而不淫，小雅 怨悱而不亂。」

第三章 《詩》功能之探討

上一章從孔子對《詩經》的整體評價來談其《詩》教思想，本章則要分殊地從各個層面來談《詩》之功能與作用⁸⁶。孔子對《詩》之功能的說明，最重要的線索來自《論語·陽貨》之言論：

子曰：「小子何莫學夫詩？詩可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。」

其中「可以興」、「可以觀」、「可以群」、「可以怨」可算是孔子論《詩》功能之總綱，「邇之事父、遠之事君」則是針對上面總綱之補充解釋，而「多識於鳥獸草木之名」則是轉到另一面向去談《詩》的知識性及其對宇宙自然生命之情懷。以下將針對這三個部份來談《詩》功能之意涵，藉此了解孔子在這部份的思想為何？

一、興觀群怨

二、邇之事父、遠之事君

三、多識鳥獸草木之名

第一節 興觀群怨

在談「興觀群怨」這一《詩》功能的總綱之前，我們先作一說明：在此，我們將以「興、觀」為一組談論，二者乃是指詩作觸發吾人對人生本質義理、人生向上之機有所認識、有所感發興起的內在心志活動而言；而「群、怨」為另一組來談論，二者乃是就詩作影響吾人面對外在社會群體生活之精神、態度而言。然我們亦要有一項認知，即「興觀群怨」之間並非相互隔離而互不融通的，如王船

⁸⁶ 在此言「功能」，是就《詩》在個別領域或層次上來談其效用及影響，而非一定指其在日常生活的功利實用效益，然則，孔子在此會用如此之語氣：「小子何莫學夫詩？」、「可以」等詞句，似乎亦要一糾常人對《詩》之誤解，以為《詩》都是想像不切實際的，故此，孔子以這些話來說明《詩》對人生社會亦有實用之功能；但我們在理解這些話時，卻不能單純地以為《詩》只是為這些社會政治目的而服務，而應去探究其更深刻之意涵。《詩》之功能必然從《詩》之本質中延伸出來，亦即《詩》之功能作用必是從《詩》之所以成立的根源之地透顯出來的，如徐復觀先生在《中國經學史的基礎》中所言：「詩的所以有此功用，乃來自詩得以成立的由個體感情通向群體感情的激動。興觀群怨的功能的陳述，即是詩的本質的陳述，」（臺北：臺灣學生書局，1982年，頁7），可見，其中的意涵必是與「思無邪」之本質有所聯貫的，而這亦是我們需要注意的部份。

山先生所言：「可以云者隨所以而皆可也，於所興而可觀，其興也深；於所觀而可興，其觀也審。以其群者而怨，怨愈不忘；以其怨者而群，群乃益摯。」⁸⁷；每一首詩之間，可能「可以興」，亦「可以觀」；「可以群」，亦「可以怨」。可能因「觀」而「興」，也可能因「群、怨」而「興」，四者是互相融貫、影響的，只是因作用之偏重而分立之而已。以下為解說之方便亦如此分述，並適時合言之。

一、興

孔子談《詩》之「興」的話語，除了「詩可以興」之外，另外，在《論語·泰伯》篇亦提到：

子曰：「興於詩；立於禮；成於樂。」

朱熹注「詩可以興」之「興」為「感發志意」，孔安國則注為「引譬連類」⁸⁸；朱注「興於詩」則言：「興，起也。詩本性情，有邪有正，其為言既易知，而吟詠之間，抑揚反覆，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，必如此而得之。」⁸⁹在此，我們兼採二注來言說。在朱注中，「感發志意」和「興起其好善惡惡之心而不能自己者」雖是從不同層面來言說，實則意涵是可相通的⁹⁰，兩者皆同時指出了「興」作用的方式和作用的對象：作用的方式乃在「感發」、「興起」，而作用的對象乃是我們的「志意」及「好善惡惡之心」。而其中「感發」、「興起」所運用的詩作表現技巧正在於「引譬連類」這般類比或象徵等手法。綜而言之，並順著我們在上章對「思無邪」的言說，則所謂「興」乃在於「興起、引發吾人真誠而美善之心志」⁹¹而言；而正在於「興起」吾人「真

⁸⁷王船山：《詩經》，《船山遺書全集》第二十冊（臺北：自由出版社，1972年重編初版），頁11555-11556。

⁸⁸同註20，頁1212-1213。

⁸⁹同註85，頁104-105。

⁹⁰雖則「興觀群怨」之「興」是就《詩》對讀詩者之功能而言，有「興起吾人真誠美善心志」之義；「興於詩」之「興」是從人格修養的過程來言說「詩」之「興」的地位，我們可以說，「興於詩」之「興」所論述的層面較廣，但其中卻也包含著「詩可以興」之「興起吾人真誠美善心志」之意涵，正因為《詩》有此功能，所以才擺在人格修養的初先關鍵的地位，所以，兩者並非毫無關聯或完全不相同，而是意涵實有重疊或相貫通之處。

⁹¹由於朱熹對《詩》的理解是因性情之有正邪，故詩亦有正邪，並以此來言說「興起其好善惡惡之心」。然這與我們在上章對「思無邪」之言說是不一致的，因此，我們將「興」之定義修正為「興起、引發吾人真誠而美善之心志」，以避免造成誤解。

誠美善之心志」，亦即吾人內在之「仁心仁性」，而因仁心有所創生「不能自己」之性，故必會引領吾人之心志投入道德實踐之路。以上即為「興」之二層義涵。

詩起於感性與直觀，故感人容易、直接，正如焦循所言：「不言理而言情，不務勝人，而務感人」⁹²，然詩人藉由詩來訴盡表露真實之人生、展現人生之本來面目；且《詩》代表了各個階層作者之心志，它能透露出人民之所思所感，藉由讀詩，可以真正去認識「人」，體會「人」之真實，體會人生世界之真實美善；如此，而將自我之心志擴及於人群時，人才真正能對真實生命有所感通、覺悟，故其雖以「感性」為重而不言「理」，但「理」實在這些人生本來之真相中(真摯美善)，也才因此讓它作為人格修養的「啟發、興起」角色，藉以興起吾人真誠美善之心志。故孔子說：「人而不學 周南、召南，其猶正牆面而立也與！」(陽貨)朱熹注：「正牆面而立，言即其至近之地，而一物無所見，一步不可行。」⁹³這裡的「無所見」、「不可行」，非真正指形軀生命，而是指我們的精神生命或者真實生命而言，「感發志意」正在於「豁醒或興起這一真實生命。」⁹⁴，使我們之真實生命能「有所見」、「有所行」，對一切之生命、萬物能有所感通、覺知的，正如程明道所言：「醫家以不認痛癢，謂之不仁。人以不知覺、不認義理，為不仁。」⁹⁵故這「能感」、「有覺」，對生命萬物有所感通，實是仁者實現仁之境界，因此，「興」乃與「仁」有所聯繫，人藉由讀《詩》可興起這真實生命該有的真誠美善心志，生命也才因此而被開啟。孔子因而鼓勵人以讀《詩》，並肯定《詩》在人格修養上之地位。

以下我們以孔子跟弟子的對話為例子來說明「興」：

子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。』何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也！始可與言詩已矣。」八佾

子夏在「素以為絢兮」之問中，以孔子「繪事後素」之回答而領會到「禮後乎？」。

⁹² 同註 27，頁 395。

⁹³ 同註 20，頁 1215。

⁹⁴ 見張亨：《論語論詩》，《文學評論》第六集(臺北：巨流圖書，1980年)，頁 19。

⁹⁵ 引自蔡仁厚：《宋明理學》北宋篇(臺北：臺灣學生書局，1985年)，頁 326。

亦即從繪畫之「素絢」之事以喻義理之「質文」，言人需有「忠信之質」，方才加諸「禮文」於其身，藉由詩句中具體生活之事例以曉悟「禮後」之抽象人生義理，可謂能觸類旁通，並對道理有真實之明白，故孔子不但許其「可與言詩」，並言「起予者商也」，由此不但透顯出師徒教學相長之樂，更說明了《詩》啟導吾人美善性情之活潑與自由創造之教育意義，而「詩可以興」之義即在其中。

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。」學而

在 學而 篇中的對話，孔子從子貢「貧而無諂、富而無驕」之說，提點至「貧而樂、富而好禮」之境界，從一種人所本具之「天質之美」（貧而無諂、富而無驕），進而指出真正自我內在德性修為的境界——「貧而樂、富而好禮」⁹⁶，子貢因此以 衛風·淇奧 之詩句「如切如磋，如琢如磨」來比喻人在德性上應精益求精、不斷修為之義，此亦是「詩可以興」之一事例。因此，孔子亦許其「可與言詩」，並稱其能「告諸往而知來者」，從已言之事中推理、創造出未言之理，可見孔子對子貢之喻、子貢對《詩》之理解是有所讚同的。

子曰：「衣敝襦袍，與衣狐貉者立，而不恥者，其由也與！『不忮不求，何用不臧。』」子路終身誦之。子曰：「是道也，何足以臧？」子罕

在 子罕 篇中，孔子以 衛風·雄雉 詩句「不忮不求，何用不臧」來嘉許子路，指子路「不加害於人，不貪求於外物」，能不以貧富而動其心，故能進於道，能稱為善也。然子路對此一嘉許，表現為「終身誦之」，執此一理，故孔子才反激其「是道也，何足以臧？」孔子之意乃在警子路不應只停於此道，而仍須不斷精進⁹⁷、「如切如磋、如琢如磨」，正所謂「不可安於小成，而不求造道之

⁹⁶ 「貧而無諂、富而無驕」並非不好，而是在孔子心中，這只是一種消極地對外在事物的剋制，甚至於只要是天質較美者，是能輕易做到的，所以它並不能真正透顯出一個人在德性上之修為；反倒是「貧而樂、富而好禮」者，不但已超脫外在環境、物質世界對他之影響，並進而在自我內在德性上呈現出一種主動創造之境，人因此能內在充實並自安、自樂於道也。如朱注：「無諂無驕，則知自守矣，而未能超乎富貴之外也。凡曰可者，僅可而有所未盡之辭也。樂則心廣體胖而忘其貧，好禮則安處善，樂循理，亦不自知其富矣。」（同註 85，頁 52）

⁹⁷ 朱熹注：「子路之志如此，則能不以貧富動其心，而可以進於道矣。故夫子稱之。終身誦之，則自喜其能，而復求進於道矣，故夫子復言此以警之。」（同前註，頁 115）

極致」⁹⁸也。

由上三例可知，《詩》之「興」乃從不同層次、不同層面來引發人對人生至理的一種明白與認識，這是符合孔子「即事言理」之原則的。然而，《詩》之「興」更深一層的「感發」乃在「鼓動」吾人道德實踐之力量與意願⁹⁹，並張顯「仁心仁性」「不容已」之道德創發之性。以南容之例說明：

南容三復白圭，孔子以其兄之子妻之。 先進

「白圭」乃是 大雅?抑 篇之詩句，所謂：「白圭之玷，尚可磨也，斯言之玷，不可為也。」即是此詩句之真義，南容一日三復，乃優遊含藏於詩中之境界，而體會出「謹言慎行」之修身義理，並有所踐履也，故 公冶長 云：

子謂南容：「邦有道，不廢；邦無道，免於刑戮。」以其兄之子妻之。

南容讀《詩》而有所「興」，故對人生之義理有所領悟，並進而投入人生實踐之路。落實在政事上：邦有道，則能有所見用，貢獻己力；邦無道，則懂得有所收斂，以避免遭致禍害，以其能「謹於言行」¹⁰⁰也，故孔子以其兄之子妻之。此即因詩「興發」吾人對人生至理之認識並有所實踐之一例也。再如 泰伯 篇云：

曾子有疾，召門弟子曰：「啟予足！啟予手！《詩》云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫！小子！」

曾子臨終時啟手足以示其身、其性之全，呈顯出「父母全而生之」，子應當「全而歸之」，「不虧其體」、「不辱其身」¹⁰¹之意，曾子並藉由 小雅?小旻 篇之詩句以示其在保全身性之「戒慎恐懼」，展現了人在踐德上之真摯誠懇及奮力以進。《詩》之能興發吾人美善之心志，並進而鼓動吾人道德之實踐力量，引發人生向上之機，於曾子身上亦得其證也。

而在《荀子?大略》中亦曾記載孔子與子貢的一段對話：

子貢問於孔子曰：「賜倦於學矣，願息事君。」孔子曰：「詩云：『溫恭朝

⁹⁸ 節取自朱熹對「貧而無諂，富而無驕」章之注解。（同前註，頁 53。）

⁹⁹ 這就同我們導論所言「風」之「興」義，使吾人在身體與精神上都能有所「上舉」、「飛揚」，故精神上能有所「豁醒」，「身體」行為能因而有所實踐、追求也。（出處同註 19，頁 321。）

¹⁰⁰ 朱熹注：「以其謹於言行，故能見用於治朝，免禍於亂世也。」（同註 85，頁 75。）

¹⁰¹ 見《禮記?祭義》篇，樂正子春述曾子之言：「吾聞之曾子，曾子聞之夫子，天之所生，地之所養，人為大。父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其親，可謂全矣。」

夕，執事有恪。』事君難，事君焉可息哉！」「然則賜願息事親。」孔子曰：「詩云：『孝子不匱，永錫爾類。』事親難，事親焉可息哉！」「然則賜願息於妻子。」孔子曰：「詩云：『刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。』妻子難，妻子焉可息哉！」「然則賜願息於朋友。」孔子曰：「詩云：『朋友攸攝，攝以威儀。』朋友難，朋友焉可息哉！」「然則賜願息耕。」孔子曰：「詩云：『晝爾於茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。』耕難，耕息可息哉！」「然則賜無息者乎？」孔子曰：「望其墉，皋如也，巔如也，鬲如也，此則知所息矣。」子貢曰：「大哉，死乎！君子息焉，小人休焉。」在這段文字中，孔子一再引用詩句來反駁子貢「息事君」「息事親」「息於妻子」「息於朋友」「息耕」等想法，正說明了人生是一奮鬥不已、不斷學習、實踐之過程，人應戰戰兢兢、孜孜不倦地對人生有所實踐與追求。在此，孔子以《詩》來興發子貢自強不息之人生志向，以使其投入於人生踐德之進路也，這即是「興」之深義。

而由孔子許子貢、子夏「可與言詩」之例再與「不學詩，無以言」這句作聯繫，則可知「無以言」之「言」，並非是就《詩》在語言溝通上之功能來言說的；更何況，此句之後，乃是接著「不學禮，無以立」¹⁰²這句，更可證明，其是放在人格修養的層面來談，亦即孔子在看待人讀《詩》時，是針對他是否能從讀《詩》中，亦對德性層面的道理有所領會來言說的，當一個人沒有真正認真去讀《詩》，則不能對人生之真實道理有所啟發、有所學習，所以，這種人就不值得我們與之交談。由此可知，孔子認同了《詩》中蘊含之理，而「詩可以興」除了興起吾人真誠美善之心志外，亦將帶領我們之心志朝向道理之明白而來的，人從《詩》的閱讀中是可以與道理作一聯繫的，而這「道理」更直接地說，正是所謂的「仁道」。

馬一浮先生云：「聖人始教以《詩》為先，《詩》以感為體，令人感發興起，必假言說，故一切言語之足以感人者，皆詩也。此心之所以能感者，便是仁，故《詩》主仁。說者、聞者同時俱感於此，便可驗仁。」¹⁰³他認為那「能感之心」

¹⁰² 全文如下：陳亢問於伯魚曰：「子亦有異聞乎？」對曰：「未也。嘗獨立；鯉趨而過庭。曰：『學詩乎？』對曰：『未也。』『不學詩，無以言。』鯉退而學詩。他日，又獨立；鯉趨而過庭。曰：『學禮乎？』對曰：『未也。』『不學禮，無以立。』鯉退而學禮。聞斯二者。」陳亢退而喜曰：「問一得三：聞詩；聞禮；又聞君子之遠其子也。」（《季氏》篇）

¹⁰³ 同註7，頁57。

即是仁，而正因為《詩》能興發這內在之仁心，故藉由《詩》之閱讀，我們能對「仁道」有所觸碰與領會。《詩》所言乃人民之心志、人民之所思所感，故能讀《詩》即能真正去明白人，將自我私欲超脫而歸向人群之關懷，此乃將心志歸向道德層面，也正呼應了我們在《詩》本質中談到由「性情之真」歸向「性情之正」之關鍵，而這似乎是與「仁」之內涵有貫通之處。

孔子於《論語》論仁之言語有多處，其解說卻都不一，實則因「仁」乃是吾人真實之生命，無法以語言概念來稱謂，亦無法去定義它，故孔子對弟子之問仁，都必須針對各個弟子之實際情況與需要而加以提點，此似乎與《詩》之「興」帶來讀者「各以其情而自得」之情況類似。乃因吾人之生命是活潑潑地，故仁之流行必是活潑的，吾人在閱讀《詩》時之所「興」，必然也是活潑而自由創造的，兩者之所以聯繫的關鍵即在於「私慾」之超脫，馬一浮先生又言：

人心若無私係，直是活潑潑地，撥著便轉，觸著便行，所謂「感而遂通」，才聞彼，即曉此，何等俊快，此便是興。若一有私係，便如隔十重障，聽人言語，木木然不能曉了，只是心地昧略，決不會興起，雖聖人亦無如之何。須是如迷忽覺，如夢忽醒，如仆者之起，如病者之蘇，方是興也。興便有仁的意思，是天理發動處，其機不容己。詩教從此流出，即仁心從此顯現。¹⁰⁴

當私慾超脫，則《詩》之興發必是吾人真實生命之興發，亦必是我們內在仁心仁性之興發；《詩》之感通必是吾人真實生命之感通，亦必是吾人內在仁心仁性之感通，於此而說「興」能「識仁」、「驗仁」。以下再以孔子與弟子之論仁的例子來作說明：

顏淵問仁，子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉！」顏淵

仲弓問仁，子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」顏淵

子貢曰：「如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」雍也

孔子答顏淵問仁，以「克己復禮」為仁，乃教其克去己私，以復其本然之天則，

¹⁰⁴ 同前註。

藉由「克己復禮」之工夫，則仁心必能張顯而感通出去，以使天下之人、事、物皆因仁之感通潤澤而歸於仁。由此可知，天下歸仁的工夫乃在「克己復禮」，踐仁的關鍵乃求之於己，非訴之於他人，故云：「為仁由己，而由人乎哉！」而「由己」的工夫正在於「克除私慾」也。而在仲弓之問仁中，「出門如見大賓，使民如承大祭」是「敬」；「己所不欲，勿施於人」是「恕」，朱熹注：「敬以持己，恕以及物，則私意無所容而心德全矣。」¹⁰⁵以「敬」以「恕」，亦因此而能超脫「私慾」，同樣以此來言仁。在此之「仁」意，皆是能與《詩》本具之「個別性通向社會性」、「超脫個人私慾」等性質相結合的，《詩》中透顯人性中的普遍情感，促使我們的心志關懷於人群，然真正有利於人群之關鍵卻回到自己身上，去做修己之工夫，藉由《詩》之興發，我們能真正感受人民之心，「將他心比己心，以己心度他心」¹⁰⁶，正所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」也。正因為《詩》之興發乃在於將人之私慾摒除，並真正去感受人民之所思所感，對生命萬物有所感通，故因此而能推己及人，習得「能近取譬」之方，此正是《詩》之「興」之所以能與「仁道」有所聯繫之故，亦是「《詩》教」之所以能居「六藝之教」之先之故¹⁰⁷。

然《詩經》之文學創作本應屬於藝術層次的領域，為何能與德性層次的「仁」有所聯結呢？正如我們在導論中所言的，《詩經》詩作原是一情理交融之作品，雖則，「興」原本屬於藝術層面的情感之「感興」，但正因這情感之「感發」，而對情中之「理」有所碰觸，人在「興」中之感發，亦是對人生義理的一種認識，正如徐復觀先生所言：

「可以興」，朱元晦釋為「感發意志」，這是對的。不過此處所謂意志，不僅是一般之所謂感情，而係由作者純淨真摯的感情，感染給讀者，使讀者一方面從精神的麻痺中蘇醒；同時，被蘇醒的是感情；但此時的感情不僅是蘇醒，而且也隨蘇醒而得到澄汰，自然把許多雜亂的東西，由作者的作品所發出的感染之力，把它澄汰下去了。這樣一來，讀者的感情自然鼓

¹⁰⁵ 同註 85，頁 133。

¹⁰⁶ 同註 13，頁 72。

¹⁰⁷ 馬一浮先生云：「六藝之教，莫先于詩，於此感發興起，乃可識仁。」（同註 7，頁 157。）

蕩著道德，而與之合而為一。¹⁰⁸

此即說明了《詩》之「興」此等原本屬於感性層面的情感活動，最終仍是歸向於道德層面而與之合一的，人由「興」所「蘇醒」的與「仁心」相關之道德情感，亦同時會進行一種「澄汰」作用，經「澄汰」而使人對《詩》中之「理」有所認識，故本來由感性出發、與美感經驗相關的「興」，最後是與道德「仁」相結合的，這正是孔子《詩》教的主要義旨，故「興」一方面是情感藝術活動，一方面亦是道德活動；換言之，孔子之《詩》教正是藉由以感性、情感為訴求的藝術本質來進行一種「教化」，而此教化乃是以「德性」為終極依歸的，在這意義下，道德與藝術乃融為一體，此亦是與「思無邪」之義旨有所呼應的，美善在此乃呈現一融和與統一之狀態。

總結以上之論述，我們對「興」的義涵可得出以下之結論：

- (一) 「興」乃是指興發、引起吾人真誠美善之心志，同時亦在興發吾人對人生世界之理想及踐德之路之投入也。
- (二) 「興」之「感發」如同「仁心」對萬物生命之感通，「興」與「仁道」有所聯繫。
- (二) 「興」一方面是藝術情感活動，一方面亦是道德活動，美善在此亦呈現一和諧。

二、觀

對於「觀」之解釋，鄭玄注為「觀風俗之盛衰」，朱熹注為「考見得失」¹⁰⁹；兩者之說皆可取，但卻又不夠完備，《詩》之可以「觀」，「觀者，默而存之，情態在目是也。凡諸政治風俗，世運升降，人物情態，在朝廷可以識閭巷，在盛代可以識衰世，在君子可以識小人，在丈夫可以識？人，在平常可以識變亂；天下之事，皆萃于我者，觀之功也。」¹¹⁰故《詩》之可以「觀」，正在於觀此人間世，

¹⁰⁸ 同註 69，頁 34。

¹⁰⁹ 同註 20，頁 1212-1213。

¹¹⁰ 竹添光鴻：《論語會箋》下冊，（臺北：廣文書局，1977年），卷十七，頁 1102。

更深刻地講，乃在觀人生之本質究竟也，因「詩既是一『主客合一』的性格，故其『觀』也，不只是『觀』作者描寫的客觀事象(史)，更當透過作品而進入感情活動的領域中(文)，從而燭照人生之本質與究竟(哲)」¹¹¹，故表面上看，吾人乃在觀詩作中之風俗民情、觀詩人之情志，然真深於詩者，必能由此以觀出人生之本質究竟、人生之真摯美善，縱使人生亦有困頓頹喪、人情扭曲之時，然其並不影響吾人對人生真摯美善之認識，故真正之「觀」者，實乃包含對人生本質究竟「燭照」之義涵，因而透過《詩》來了解人間世，即能看到人間世界之理想、希望，認知到人生真實之義理，並由此而「興發」願意投入之情。

孔子面對詩作中包羅萬象的詩作情感，面對著各層人民所思所感而發的《詩經》作品，卻能「一言以蔽之」，曰「思無邪」，乃真正對《詩經》有所「觀」也，從詩人感情活動的觀賞當中，進而深入認識人生之本質究竟，對人性與真實之人情有所肯定，乃「觀」出人生之真摯美善也。熊十力先生云：「元來，三百篇都是人生的自然表現。真淫美刺的各方面，稱情流露，不參一毫矯揉造作。合而觀之，畢竟見得人生本來清淨。」熊十力先生由此而得「人生本來至善」、「人生本來清淨」¹¹²之義，實真能領會孔子之意，亦對《詩經》有所「觀」也。再者，如孟子從「小弁」之怨詩中看出「親親，仁也」之義理¹¹³，亦是對詩作能有所「觀」，故體察出人生本質究竟之義理，此即「詩可以觀」之例也。

另外，徐復觀先生曾以西人卡西勒(E. Cassirer)的「照明」概念來說解「觀」之義涵，他說：「是使讀者『見透了作品所表現出的感情活動，因而進入於感情活動的真正的性質與本質之中。』」¹¹⁴亦即在觀詩人情志的當下，亦深入地看到這情感背後的人性本質，並對人生之本質究竟有所認識之故，因此，「觀是由作品而照明了人生的本質與究竟。」¹¹⁵此乃與上文所言有所呼應也。另外，他又引

¹¹¹ 同註 81，頁 234。

¹¹² 同註 8，頁 104-105。

¹¹³ 《孟子·告子》篇云：「小弁之怨，親親也；親親，仁也。」詳細說解請看本節論「怨」之內容。

¹¹⁴ 同註 69，頁 34-35。

¹¹⁵ 同前註。

卡西勒的話說：「演劇藝術，能透明生活的深度與廣度。它傳達人世的事象、人類的運命、及偉大與悲慘。與此相較，則我們日常的生存，是貧弱而有點近於無聊。我們都感到漠然、朦朧，與無限潛伏的生命力。此力一面是沈默，一面從睡眠中覺醒，等待著可以進入於透明而強烈地意識之光裡面的瞬間。藝術優越性的尺度，不是傳染的程度，而是強化及照明的程度。」¹¹⁶由此可知，同樣在透顯人世萬象、人間喜樂哀怨之情的詩作，亦照明了我們對生活的深度與廣度，那潛伏的生命力就如同我們內在本具、隱而未顯的仁心仁性一般，在詩作藝術的「強化」¹¹⁷與「照明」之下，吾人之「仁心仁性」得以獲得「蘇醒」、「澄汰」，並由此對人生之義理、仁道有所認識、理解，參透人生之真摯美善，並依此鼓動吾人之道德力量，以引發吾人對人生世界積極向上之機及願意投入之情。

由上文可知，「興」與「觀」兩者皆是指詩作對吾人內在心志活動的作用而言，一則是對吾人內在仁心仁性之興發，一則為參透人生本質之真摯美善。兩者乃互依互存、相應而生的一組功能，皆是與人生之本質義理、仁道有所聯繫的。由此仁心之「蘇醒」、「澄汰」，並因此而對人生之真摯美善有所認識之後，最終，人得以由詩中「觀」出生命向上之機，並「興起」一人生之理想與願意投入之情，而走向無間斷的道德實踐之路，此乃「興」、「觀」之合義，亦即所以「興於詩」之原因所在。

三、群

讀《詩》而能「觀」生命世界之本質真相，能「興」一人生之理想世界與願投入之情，這是單就《詩》對我們主體內在心志活動的作用而言，然當我們面對外在實際的生活世界時，人的第一道課題即是「人如何與人群相處？」、「人如何面對他人？」，亦即是「群」的問題。依我們對「《詩》本質」的理解，《詩》乃主客合一之呈現，作品本具「共感」、「公情」及「社會性」，其中透露了人民之

¹¹⁶ 同前註。

¹¹⁷ 「強化」指的是藝術作品所覺醒的感情意識的集中而言，徐復觀先生在此類比為「詩可以興」之「興」義。

所思所感，若能用心於《詩》，必能貼近人心，了解人民之情與需要，人與人之間的情感才能有所溝通而不致滯匿不通，如西方文豪托爾斯泰(Leo Tolstoy)即言：

藝術 最重要的，不是為了愉悅；而是一種人際的聯合，使人們在同樣的情感之內連接在一起的工具。它對於人的生命以及人類之趨向於幸福是絕對必要的。¹¹⁸

正因文學或者《詩》的此特性，使我們能與人群聯繫在一起，故言「可以群」。

王船山亦云：

詩達情，達人之情，必先自達其情，與之為相知而無別情之可疑，則甘有與甘，苦有與苦。¹¹⁹

這更說明了從「《詩》本質」一路下來之理路，亦即人依著本真本正之情性以發言為詩，則人在讀《詩》時必也能興發此本真本正之「情性」，如此，感人情之本真本善以正己之情性，情自可通達於群，亦方能群也。所謂「不學《詩》，無以言」，正因《詩》中蘊含了人生之至理，蘊含人群相處當然之道，故藉由「學詩」，人才有與之言對及相處之意義；否則，不學《詩》，無以知人之情，無以知人之志，甚而無以知人生之至理，則無以與之言對之必要，亦即「不能群」也。

然則，在孔子而言，「可以群」之「群」的思想內涵為何呢？孔安國注為：「群居相切磋」，朱熹則注為：「和而不流」¹²⁰，此二解正可以用來說明「群」之完整意義：

(一) 群居相切磋：

人與人之相處必有所互動、交流，交流之處必在生命中最值言說之處，或有利於生命之向上提升而言的，故《論語》：

曾子曰：「君子以文會友，以友輔仁」 顏淵

君子與人之交流活動中，必起自與德性相關之「文」而言，亦即從事一切有價值之文化活動，如詩禮樂等，藉由這些活動之參與，以有利於德之精進，進而輔助仁道之實踐，而非交一些損友而害於「德」，子曰：「群居終日，言不及義，好行

¹¹⁸ 見托爾斯泰：《藝術論》（《What is Art》）耿濟之譯，（臺北：地平線出版社，1970年），頁87。

¹¹⁹ 同註82，頁43。

¹²⁰ 同註20，頁1212-1213。

小慧，難矣哉！」¹²¹(衛靈公)這實是對「德」之磨損與消耗。

因此，由《詩》之「思無邪」本質與公情公德之超脫私慾，人可從《詩》之閱讀、學習並與人切磋交流後，終能對踐德、學道有所幫助，人藉由這「學文」中之互相欣賞、互相啟發以互勵德性，如此才能使「天機以有所鼓舞而後暢，義理有所商量而日新」¹²²，如此之「群」，才是真「群」，亦才有意義。為仁雖由己，然亦有賴良友之互相觀摩切磋、砥礪觸發，當彼此皆有志於道時，彼此之「會」則是對踐行仁道的一種努力與助力，人與人之相聚必不致成「黨」，而是用力於修道之「切磋琢磨」，此即「群居相切磋」之義，亦即為「群」之一義也。

(二)和而不流：

所謂「可以群」，正在於能懂得人群相處之道，而與人有所交流、互動，以呈現群體之「和」；然而，這所謂群體之「和」，並非表面無個人意見的順奉與苟同，而是個人仍有所節制、有所堅持的，此即「和而不流」也，輔廣進一步解釋：

群居之道雖止於和，和而無節，以至於流，則又失己。詩之言雖發乎情性而溫厚和平，然止乎禮義而未嘗流失，故可以群。¹²³

正因《詩》者「發乎情、止乎禮義」，「發乎情」，故來自真誠質樸之情感，能引起讀者平和之氣，以帶來群體之「和」；「止乎禮義」，由於《詩》透顯人生之至理，亦來自無邪美善心志，人讀之，必能對人生至理有所感發、認識，故情之所發皆能符合禮義之所求，面對群體時，除了在修道上相切磋外，對於情感之抒發及行為舉止，必能有所節制；對於違道之事必能有所堅持而不為。

之所以能「不流」，正在於人在學《詩》中能對「仁道」有所認識，並有益於踐德，為仁由己，一切反求諸己，以求「德性之自安」，故在人群相聚時，乃積極於「德」之切磋，而非為了與別人相較或對別人有所求，故子曰：「矜而不爭，群而不黨」(衛靈公)朱熹注：「莊以持己曰矜，然無乖戾之心，故不爭。」

¹²¹ 朱注：「小慧，私智也。言不及義，則放僻邪侈之心滋。好行小慧，則行險僥倖之機熟。難矣哉者，言其無以入德而將有患害也」此正說明了此種群聚不但不益於德，反而是有害的。

¹²² 同註 111，頁 836。

¹²³ 同註 50，頁 181。。

和以處眾曰群。然無阿比之意，故不黨。」¹²⁴莊敬自己生命尊嚴，故能無乖戾之心而不與人爭，亦帶來群體之「和」，修道非在為自己之私利，故人群之相聚亦不在結黨營私也。當一個人真正努力於修道，則必求超脫外在物質與私慾的影響，與人之相聚必在乎那「道德心靈」的交會，而不受貧富差距所影響，故子路「衣敝襦袍，與衣狐者立，而不恥焉」，孔子即讚許他為「不佞不求，何用不臧？」當人真正能莊敬自己主體人格，用力於修道，則面對他人必不會有所求、有所加害，如此，乃將個人之私慾超脫，這即是「善」，亦必能與群「和而不流」也。

承上，正因《詩》起於真誠質樸之情感，起於人們無邪美善之心志，其中挾帶社會性的普遍情感與人生之至理，故讀之能使人培養本真本正之情性，超脫個人之私慾，陶冶人們平和之氣質，並對人生之道能有所感通、認知，進而興起一踐德之願，一切反求諸己，故面對人群亦才能「群居相切磋」、「和而不流」也，此即「詩」可以群之義。

四、怨

相較於「群」乃是一種積極面對外在對象之態度，「怨」似乎是面對外在境物的一種負面心態，兩者表面看似衝突，實則同為「人群之道」而來，李澤厚、劉綱紀先生即言：

怨不是要離開群體，而正是要消除使個體和群體不能和諧一致的痛苦。鍾嶸說：「嘉會寄詩以親，離群托詩以怨」（詩品序），怨因為離群而產生，目的是為了重新回到群。這是符合孔子的思想的。王夫之也曾指出：「以其怨者而群，群乃益摯」，怨並不否定群，而恰恰是為了使個體產生更為真摯強烈的群的情感。¹²⁵

「怨」看似是對外在境物的一種否定與對人群的一種疏離，實則恰恰相反，之所以有「怨」，正來自於對人群的深切之愛，欲積極地走向人群，積極地善群，故才會有「怨」，所怨之對象正在於那引起人群痛苦與不和諧的「無道」之事，「仁道」是依繫於「人」而言的，故對「無道」之怨，反而更是「善群」的一種更深

¹²⁴ 同註 85，頁 166。

¹²⁵ 李澤厚、劉綱紀主編：《中國美學史》第一卷上冊（臺北：谷風出版社，1987年），頁 151。

刻、強烈的情感。故我們說「群」「怨」之聯繫正在於此。

我們先回到「《詩》本質」中來看「可以怨」，詩起於人真誠質樸的情感，求「性情之真」，故詩中必包含人性中各類的自然情感，其中亦包含「怨」，故「可以怨」之第一義正在於要人不否定那人性中真實之情感，孔子亦如此認定(第二章中曾提及)，如孔子說：「匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之」(公冶長)，甚且比「怨」還強烈的負面情緒，如「惡」、「怒」等，孔子亦不否定它，如孔子說：「惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂，惡利口之覆邦家者」(陽貨)亦在子貢「君子亦有惡乎？」之問中答以「有惡」可知，孔子是不排斥「惡」這種情緒存在的；而其謂季氏：「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」(八佾)這更是一種幾近憤怒的譴責，可見，孔子是不否定人類這些自然情感、情緒之存在的，在上文中王船山亦言：「不匿其哀」、「不匿其樂」，皆是肯定人情感表達之自然流暢而言。故人可以樂、可以哀，可以怨、亦可以怒，這是呼應於「《詩》本質」之「性情之真」而來的。

然則，是否一切皆可怨呢？《詩》雖起於真誠質樸之情感，然真誠美善之心志終至歸於「性情之正」，故《詩》乃情理相融之物，雖「發乎情」，但卻「止乎禮義」，故雖可以怨，但其「怨」卻能止於所當止。如此，即《詩》興發我們的仁心仁性後，這由仁心所發的自然情感必然皆能符合於「禮」之要求，其關鍵正在於個人私慾之超脫，如此，所「怨」必是與「仁道」有所聯繫之「怨」，亦即怨那「無道」之事也，此種「怨」會是孔子所認同的，如 魏風?碩鼠 是對上者賦稅煩重、吞噬無厭、欺壓百姓之怨，所謂「碩鼠碩鼠，無食我黍。三歲貫女，莫我肯顧，逝將去女，適彼樂土。樂土樂土，爰得我所。」¹²⁶，實是對貪官污吏深痛之怨，然則其止言於「爰得我所」、「爰得我直」，又將其怨之意有所止，歸於人民一渺小而謙卑之希冀，此不正是「發乎情，止乎禮義」之實例；雖則這是詩中作者之怨，然我們從中讀之，必能發一憐憫之心，對其感同身受，以啟發我

¹²⁶ 魏風?碩鼠 末二章：「碩鼠碩鼠，無食我黍！三歲貫女，莫我肯德。逝將去女，適彼樂國。樂國樂國，爰得我直。碩鼠碩鼠，無食我苗！三歲貫女，莫我肯勞。逝將去女，適彼樂郊，樂郊樂效，誰之永號。」

們之「仁心仁性」，亦對「無道」之事有所認知，並進而會有所怨刺、批評，孔安國注「可以怨」為「刺上政也」¹²⁷，即帶有諫刺、批評之意味，但其「怨」又非僅限於時政，而是遍及所有「無道」之事，因此「怨」非來自私慾，而是對人民之深愛，對「仁道」之遵行，故此「怨」必與「仁道」有所聯繫，而言「可以怨」。但若是因個人私利得不到滿足或自我未努力即「怨天尤人」¹²⁸之「怨」，則非孔子所能接受的。故「怨」必依於仁道而「怨」，或對「仁道」之不成而怨也。

再者，我們來看 小雅?小弁 之怨，《孟子?告子》篇云：「小弁之怨，親親也，親親，仁也，小弁，親之過大者也，親之過大而不怨，是愈疏矣。」此詩乃是「人子不得於父母」所作之詩，詩中雖有怨，然因其親所犯之過大，故孟子認為其怨是必然的，無怨反而顯其「疏」，所謂「親親」，正在於對其父母有深厚之愛，因親愛之，故有所關懷，難免對其過有所「怨」，然其怨非來自個人之私，而是對其父母之摯愛也，「怨極而靜，惟敘離情，且又關心離後父母之安危者。溫柔敦厚，感人深矣。」¹²⁹因此此詩之所發雖出於「怨」，然讀者所感受到的是「怨」背後那深深的愛，我們除了能憐憫作者之遭遇，而對「無道」之痛苦有所體會並有所怨惡之外，更習得了何為依「仁道」而行之「怨」，此乃出於對人群之深切的「愛」也，而非來自個人之私慾，這同時也呼應了我們開頭所講的「群、怨」之相對關係，怨反而是對「善群」的一種更深刻強烈的情感，由於對人間世之深切熱愛，所以對於破壞人間和諧之「無道」才會有所「怨」。

小弁 這等怨詩雖是從作者而言「可以怨」¹³⁰，然亦因為由於詩主客合一的特性，即使《詩》中之怨乃起自詩人個體主觀之真實情感，而這真實情感因具普遍性，故讀者能從中感同身受，並興發一人生至理之認識，故「詩可以怨」正在於人在這種感同身受中，能興發一仁心仁性，以使其學得「怨」之道，亦即其

¹²⁷ 同註 20，頁 1212。

¹²⁸ 子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達。知我者其天乎！」（憲問）即使不得於天，不合於人，但先求自己之力學修己，以下學而上達也。故指出了若不能先求自己之努力向學，即去怨天尤人，此種怨尤是孔子不能認同的。

¹²⁹ 同註 30，頁 426。

¹³⁰ 孔子之言「小子何莫學夫詩？詩可以興、可以觀、可以群、可以怨」，其出發點必是從學詩者的角度而言其「可以」的。

所怨皆能與「仁道」有所聯繫，故言「詩可以怨」也。

第二節 邇之事父、遠之事君

「事父」、「事君」看似單從「可以群」延伸來說，實則是對「興觀群怨」《詩》功能總綱之補充說明，亦即將這些功能更具體地落實在日常生活中，以言其效用。正因我們從《詩》中觀出人生世界之本質，並興發、啟發一人生之理想，開啟人生踐德之路，一切反求諸己，為仁由己，並修己以立人，積極地善群，與人相切磋，但亦不否認人與人相處之間的真實情感，依「仁」道而發這些真實情感，最終亦在求人群之真正和諧與「仁道」之流行。故一切《詩》之作用皆依於「人」而生，道是「人之道」，義理是「人群相聚之義理」，因此其功能乃遍及於一切人倫中；而《詩經》之內容呈現各個階層人民之所思，呈現各種人倫關係之互動，故我們在閱讀中，亦必從中習得各層人倫相處之道也。朱熹注「人倫之道，詩無不備，二者舉重而言。」¹³¹故可知孔子舉此二者，乃就其為人倫之重者而言，但並非只限於此二者。

「邇之事父」是就人倫中最根本之「父子」關係而言，因家庭乃人最原初之生活環境，父母更是我們生命之源，「事父」即是最根本之德行，亦即「孝」，故孔子舉而言之；「遠之事君」則是從家庭推擴到國家之單位，言及士人般的政治生活，亦即承擔政事之能力，此非一般人所能觸及。如此，自「邇」至「遠」即是推擴遍及所有的人倫與各階層人民，從我們每個人切身而根本的「事父」之道到遠及於非一般人能觸及的「事君」之道，都是《詩》中蘊含之理，它包含了所有人倫之義理，有益於我們各層人倫之相處。雖則「邇之事父、遠之事君」是承「興觀群怨」來言說其具體功能遍及一切人倫，但個別來看，我們知道《詩經》中亦記載許多「事父」、「事君」之詩篇，閱讀之，亦能培養「事父」、「事君」之道，以下亦舉此二者，並藉由詩篇中之內涵義理與孔子之思想作一比較：

¹³¹ 同註 20，頁 1213。

一、事父

事父之道，亦即「孝」也。《論語》載：

有子曰：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」學而此說明了「孝弟」乃是為仁、行仁之本，而仁心之顯發，首先即表現為孝弟，而後推擴及於宇宙之生命萬物，所謂：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」（《孟子·梁惠王上》）、「親親而仁民，仁民而愛物」（《孟子·盡心上》）也。唐君毅先生曾從「超越單純之自愛而愛他人」來言「道德生活之開始」，並以此言說為何「孝」作為仁心最初之展現，他說：

而念「我之由父母生，初只有父母而無我」，即最直接之引發我今之無我忘我之意識，使我之仁心我之無我之我忘我之我呈顯者。故中國古人總說對父母之孝即人之仁心最初呈現處發芽處，其涵義實甚深遠。¹³²

此不但展示了「孝」在德行中之地位，亦可了解孔子為何要以「事父」來說明學《詩》之具體功效了。唐君毅先生進一步言：

人要顯其忘我之我，第一步不能是破執觀空而只能是在父母前盡孝以忘我，對父母致其愛敬。此中有愛，因須體親心故。此中有敬，因是自我之超越與收斂而表現卑順故。此是人之最原始之愛敬。此愛敬是愛敬父母，同時即是實現那超越的無我之我。此種愛敬可一直通過父母而及於無窮之父母，及於使我有此生之整個宇宙。¹³³

可知，對父母之「孝」重在其「愛」、「敬」之心，由此「愛」、「敬」之心孝父母，並由此推擴出去各層人倫關係，以致整個生命界。

對父母之能「體親心」之「愛」，正所謂「人子繫念其親，而有所不安不忍」

¹³⁴之心，亦即仁心不容已之表現，我們舉《論語·里仁》篇的幾句話來看：

子曰：「父母在，不遠遊，遊必有方。」

子曰：「三年無改於父之道，可謂孝矣！」

子曰：「父母之年不可不知也，一則以喜，一則以憂。」¹³⁵

¹³² 同註 42，上冊，頁 47。

¹³³ 同前註，頁 48。

¹³⁴ 同註 13，頁 86。

¹³⁵ 於第一句，朱熹注：「遠遊，則去親遠而為日久，定省曠而音問？；不惟己之思親不置，亦恐親之念我不忘也。遊必有方，如己告云之東，即不敢更適西，欲親必知己之所在而無憂，召已則必至而無失也。范氏曰：『子能以父母之心為心則孝矣。』」（同註 85，頁 73。）第二句，鄭玄曰：「孝子在喪，哀戚思慕，無所改於父之道，非心之所忍為也。」（同註 20，頁 274。）第三句，朱熹注：「常知父母之年，則既喜其壽，又懼其衰，而於愛日之誠，自有不能已者」（同註 85，

其「不安不忍」之意實在其中也。我們亦從《詩經》作品中來看其「不安不忍」之心，唐風?鴉羽 曰：「肅肅鴉羽，集於苞栩。王事靡盬，不能蓺稷黍，父母何怙？悠悠蒼天，曷其有所！」¹³⁶ 詩序 言：「君子下從征役，不得養其父母，而作是詩也。」朱傳云：「民從征役而不得養其父母，故作此詩。」¹³⁷亦即詩人以「不適於樹棲」之鴉起興，以喻行役之人，日夜奔勞，隨地而棲，所棲非其所安，且不得在家奉養父母，心亦有所不安也，詩後續言「父母何食？」「父母何嘗？」，皆是對父母之「不安不忍」之心也；另外，又如 魏風?陟岵 言：「陟彼岵兮，瞻望父兮。父曰：『嗟！予子行役，夙夜無已。上慎旃哉！猶來，無止。』」¹³⁸ 詩序 云：「陟岵，孝子行役，思念父母也」¹³⁹劉瑾曰：「詩人以己之思親而知親之念己。雖曰設為親念己之言，實以深寓己念親之心也。章末二語，所以自警，亦所以自悲。可以見其忠孝之心矣。」¹⁴⁰雖則詩中父母之言，只是詩人寫作表達情感之技巧，然從思親之心以體父母思己之心而言，亦是一種「不安不忍」之心也。再如 小雅?蓼莪 言：

蓼蓼者莪，匪莪伊蒿；哀哀父母，生我劬勞。
蓼蓼者莪，匪義伊蔚；哀哀父母，生我勞瘁。
餅之罄矣，維罍之恥。鮮民之生，不如死之久矣！
無父何怙？無母何恃？出則銜恤，入則靡至。
父兮生我，母兮鞠我，拊我畜我，長我育我，
顧我復我，出入腹我，欲報之德，昊天罔極！
南山烈烈，飄風發發。民莫不穀，我獨不害？
南山律律，飄風弗弗。民莫不穀，我獨不卒？

方玉潤曰：「蓼莪，孝子痛不得終養也。此詩為千古孝思絕作，盡人能識。

蓋父母深恩與天無極，孰不當報？唯欲報之而或不能終其身以奉養，則不覺抱恨

頁 74。)從中皆可感受到其「不安不忍」之意。

¹³⁶ 末二章為：「肅肅鴉翼，集于苞棘。王事靡盬，不能蓺黍稷。父母何食？悠悠蒼天，曷其有極！肅肅鴉行，集于苞桑。王事靡盬，不能蓺稻粱。父母何嘗？悠悠蒼天，曷其有常。」

¹³⁷ 同註 30，頁 249。

¹³⁸ 末二章為：「陟彼岵兮，瞻望母兮。母曰：『嗟！予季行役，夙夜無寐。上慎旃哉！猶來無棄。』陟彼岡兮，瞻望兄兮，兄曰：『嗟！予弟行役，夙夜必偕。上慎旃哉，猶來無死。』」

¹³⁹ 同註 30，頁 232。

¹⁴⁰ 裴普賢：《詩經評註讀本》上冊(臺北：三民書局，2003年)，頁 252。

終天。悽愴之情不能自己耳。」¹⁴¹詩中作者體父母生我之勞苦，生我、育我，養我、撫我，看顧我、懷抱我，其恩之深應報之，然今日父母已不在，無法盡終養之責，實是詩人極大之悲痛，其言：「無父何怙？無母何恃？」悲痛之情實深矣，亦可見父母子女間天性之真情，故因而哀感動人。由此讀之，必能興發我們「不安不忍」之「仁心」也。

正因我們能了解父母對吾人生命之意義，體父母之心，並發自至情至性對父母有所愛，故並能進而有所「敬」，孔子說：「今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆能有養，不敬，何以別乎？」（為政）此即說明「孝」並非只是物質的奉養，而是至誠至真發自內心的恭敬與順奉，是一「不安不忍」之仁心不容已之表現。由此「愛敬」之心，形諸於外必也能呈現一自然悅色，子曰：「色難。有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌，曾是以為孝乎？」（為政）即此意也。

然則，事父母雖應敬愛順從，亦非對父母一切現實生命之習氣皆敬、皆愛，當父母之生命有所偏邪、有所扭曲時，我們應該如何對待呢？子曰：「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。」（里仁）當父母有所過時，吾人應有所諫，正因我欲「助父母以轉復其物氣為一『純粹是精神』『通體是德愛』的人格」¹⁴²，故必須有所「諫」，然則又不能失其「禮」、失其「敬」，故我當「幾諫」，而非「厲諫」，而即使「見志不從」，我亦必須「又敬不違，勞而不怨」¹⁴³。一切必依「仁道」而諫，故不失其禮、不失其敬，然當「見志不從」時，對其現實之過、生命之扭曲亦不時有所擔憂，因來自其對父母之深愛，故有所「不安不忍」也。我們再從《小雅·小弁》中來看此層意義，其詩末二章言：「君子信讒，如或之，君子不惠，不舒究之。伐木掎矣，折薪地矣。舍彼有罪，予之佗矣。」即父母對其之離棄乃來自讒言，故因此作者有所委曲，然「莫高匪山，莫浚匪泉，

¹⁴¹ 裴普賢、糜文開：《詩經欣賞與研究》（臺北：三民書局，1968年），頁143。

¹⁴² 同註81，頁227。

¹⁴³ 王引之《經義述聞》言：「勞而不怨，即承上『見志不從』而言。言諫而不入，恐其得罪於鄉黨州閭，孝子但憂而不怨其親也。」（同註20，頁271）故孝子從父之「見不從」中，反轉為己之擔憂，然雖自己身心因此而擔憂勞苦，亦不有所怨。此「怨」乃是就個人利益受損之「怨」，不同於「詩可以怨」之「怨」，「詩可以怨」之「怨」在此反而較近於「有所諫」之「諫」。

君子無易由言，耳屬於垣。無逝我梁，無發我笱，我躬不閱，遑恤我後！」今日我雖被棄而離去，然父母之恩仍舊深厚，對父母之關愛依舊存在，王靜芝先生如此解：「我雖被棄遠行，然我所望者，我父母今後出言，切勿輕易。耳屬垣牆，竊聽者有人。窺知其隙，則更有從中取利者，則不免有害也。然我之身且不能容於此矣，我尚何暇擔憂於我去後之事乎？斯人臨去之時，不僅無怨，而又念及父母，望慎勿再輕用人言，以免多害。真溫柔敦厚矣。」¹⁴⁴此不正是與「事父母幾諫」這章之義理相通嗎？亦不正展現孝子「勞而不怨」之情嗎？正因子對其父母之深愛，故對其遭離棄之事，有所不甘、不捨之情，因而發為詩，故言：「小弁之怨，親親也」（此乃「詩可以怨」之「怨」），然則依「仁道」而怨，甚且因對父母深愛之情，反而呈顯對父母之「擔憂」而非「怨」其親（勞而不「怨」之「怨」，關乎自己個人利害之「怨」），其正因對父母之「敬愛」，其「不安不忍」之心所為也。

再者，「孝」亦有「人子思親行孝之心，無有已時」¹⁴⁵之意，亦即對父母之「敬愛」，不因父母形軀身體不在即失去其「敬愛」之心，孝心乃是無有停止的，乃是仁心不容已之表現，故對父母之精神人格永遠敬愛，所謂：「父在，觀其志；父沒，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。」（學而）正在於子對父之「敬愛」，即使父已不在，然因「有所不忍」，故無改於父之道也。孔子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」（為政）亦從「遵禮」來表現此「孝心」，不應親之不在，而有損對其之「敬愛」也。而當宰我對「三年之喪」有所質疑時，孔子以「於女安乎？」回應，即是因那「不安不忍」之仁心，為報免於父母之懷之「三年之愛」也¹⁴⁶，故「三年之喪」不應有所減損，此乃仁心「不安不忍」之自然表現，是天下通行之道理，孔子亦才會批評宰我之「不仁」。另外，曾子云：

¹⁴⁴ 同註 30，頁 425。

¹⁴⁵ 同註 13，頁 86。

¹⁴⁶ 宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安，則為之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之。」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎！」（陽貨）

「慎終追遠」(學而)，孔安國曰：「慎終者，喪盡其哀。追遠者，祭盡其敬。」¹⁴⁷此即「仁心」不容已之表現，亦即對父母之精神人格無窮之敬愛與思慕也。細看《詩經》中 雅、 頌 等諸多作品，亦有許多緬懷祖先、祭祀祖先之作，一則祭之以敬，一則緬懷其事蹟；如 周頌?清廟、 大雅?文王 等諸篇言祭祀文王之事，雖則周人已將文王神化，成為周人共同孝敬之對象，然則，其「慎終追遠」之義實在其中，亦是孝心之往外推擴也。

曾子由 小雅?小旻 詩句以興發「守約慎獨」、「全受全歸」之孝意，成為孔門弟子中之至孝者，乃《詩》之「可以興」也；孟子從 小雅?小弁 中「觀」出其「親親」之人生至理，乃《詩》之「可以觀」也；人由詩篇中以興發「事父」之「不安不忍」之仁心，以習得與至親相處之道，並藉由「合禮」、「依於道」之途徑避免至親陷於不義，此《詩》之「可以群」、「可以怨」也；此即《詩》之「興觀群怨」具體落實在「事父」此事項之例也。同時，由上之詩例可知，《詩經》思想內涵與孔子思想相通貫之處，亦即孔子言《詩》可以「事父」之因也。

二、事君

起於人倫根本之「事父」之道，必層層往外推擴，以至夫婦、兄弟、朋友各層人倫，遠至「君臣」關係而言，皆是此「孝心」之推擴與延伸，亦是此「仁心」不容已之表現，故學《詩》既能「事父」，此一「仁心仁性」放在「君臣」關係上，亦必能「事君」。所謂：「忠臣多出於孝子之門」¹⁴⁸，即說明了仁心之擴散與流行，以及其對「事父」、「事君」之作用也。

「君」是一承受天命，並受民所託付者，其責在管理、統整社會各階層以維持秩序，並保存人類文化以進步者，而「臣」乃是輔佐「君」之角色，其責亦即在促使君之道德責任之實現者，故「君臣」乃依道義而生。而「事君」之道除了單純面對「君」而言，亦包括身為「臣」所應盡之「執事」之責，亦即「從政」

¹⁴⁷ 同註 20，頁 37。

¹⁴⁸ 語出自《後漢書·韋彪傳》：「夫國以簡賢為務，賢以孝行為首。孔子曰：『事親孝故忠可移於君，是以求忠臣必於孝子之門。』」

之道也。

「君」與「臣」之責皆在面對人民，為了實現人間社會之「道」而努力，其關係既建立在此「道義」上，故彼此乃是一尊擁與涵容之關係，而非壓制與反抗、服從與支配之關係。《論語·八佾》載：「定公問：『君使臣，臣事君，如之何？』孔子對曰：『君使臣以禮，臣事君以忠。』」「君」對「臣」當以禮相待，表現一「君德」，則「臣」必能「忠敬」以對，《論語·為政》亦言：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星拱之。」我們從《詩經》記載之文王之德，如何受周朝臣子與人民之擁戴即可窺見一斑¹⁴⁹。故君若能有一「君德」，以與其「君位」、「君名」相符，則臣必相敬以忠，努力於執事。子曰：「事君，敬其事而後其食」（衛靈公）正因臣之責乃在面對眾人之政治事務，故若依其道而「事君」，則必超越個人之私利慾念，一心盡職，為求政治理想之實現而努力，故非為「干祿」而仕也。再者，為臣者既掌眾人之事，則必須體察民心、貼近人民，就人民之需要而施政，子曰：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。」（學而）包咸曰：「為國者舉事必敬慎，與民必誠信也。節用者，不奢侈也。國以民為本，故愛養之也。作事使民，必以其時，不妨奪農務也。」¹⁵⁰正因人民為國之本，故君臣一切之所施當以人民為重，不奪其利、不妨其時，敬己責而取信於民，才為治國為政之道。另外，《論語·堯曰》記載：

子張問於孔子曰，「何如斯可以從政矣？」子曰，「尊五美；屏四惡：斯可從政矣。」子張曰，「何謂五美？」子曰，「君子惠而不費，勞而不怨；欲而不貪；泰而不驕；威而不猛。」子張曰，「何謂惠而不費？」子曰，「因民之所利而利之：斯不亦惠而不費乎！擇可勞而勞之：又誰怨！欲仁而得仁：又焉貪！君子無眾寡、無小大、無敢慢：斯不亦泰而不驕乎！君子正其衣冠、尊其瞻視、儼然，人望而畏之：斯不亦威而不猛乎！」子張曰，「何謂四惡？」子曰，「不教而殺謂之虐；不戒視成謂之暴；慢令致期謂之賊；猶之與人也，出內之吝，謂之有司。」

此即詳細說明了「從政」之道之細則，其中「五美」的前兩美乃是就為政者面對

¹⁴⁹ 如《大雅·文王》、《周頌·清廟》、《周頌·維清》等詩，皆在記述文王之德，亦透顯臣民對其之愛戴。

¹⁵⁰ 同註 20，頁 25。

老百姓之施政而言，後三美則是為政者個人之品德修養而言，此即「從政」之道之兩面。君臣若能莊敬自己，施行仁道，又能「因民之所利而利之」、「擇可勞而勞之」，如此以人民為重、體貼人民之所需，此之「從政」，不正是行「德政」嗎？而為臣者若如此從政，亦即為君之「德」有所彰益，故此亦是「事君」之道也。

而相較於「事父母幾諫」，則對「君」之「過」或「失道」，我們當如何處之呢？子游曰：「事君數，斯辱矣；朋友數，斯疏矣。」（里仁）就「君臣」關係而言，其聯結乃為實現政治理想而來，亦即依道而生，故今「君」若有所過、有所失道，則應有所諫，不應為求榮一味狎昵，言輕而煩瀆，反令聽者有所厭¹⁵¹，此不但不能依道「事君」，亦自取其辱也。然若「君」不從，則應何為呢？《論語·先進》記載：

季子然問：「仲由、冉求可謂大臣與？」子曰：「吾以子為異之問，曾由與求之問。所謂大臣者，以道事君，不可則止。今由與求也，可謂具臣矣。」曰：「然則從之者與？」子曰：「弑父與君，亦不從也。」

君臣關係既依道義而生，則臣必依道「事君」，而非依君之所好而「事君」，故對君之過應有所諫，相較於「事父」之「見志不從，又敬不違，勞而不怨」，「君臣」關係因依「道義」而生，非天性之人倫，故「君」若失道，又諫而不從時，身為大臣者，則當「去而不仕」，否則「事君」乃失去意義，所謂：「邦有道，則仕；邦無道，則可卷而懷之」（衛靈公）；然若因現實困境或身份之關係，無以一遂己志而去，亦應當一稱職之「具臣」，堅守崗位，「弑父與君，亦不從也」¹⁵²，這即是基本的為臣事君之道。

以下，我們從詩作中觀其思想內涵，以與孔子之思想作一聯結。如 小雅·鴻雁 云：

鴻雁于飛，肅肅其羽。之子于征，劬勞于野。爰及矜人，哀此鰥寡。
鴻雁于飛，集于中澤。之子于垣，百堵皆作。雖則劬勞，其究安宅。

¹⁵¹ 朱熹注：「程子曰：『數，煩數也。』胡氏曰：『事君諫不行，則當去；導友善不納，則當止。至於煩瀆，則言者輕，聽者厭矣，是以求榮而反辱，求親而反疏也。』范氏曰：『君臣朋友，皆以義合，故其事同也。』」（同註 85，頁 74。）

¹⁵² 朱熹注：「以道事君者，不從君之欲。不可則止者，必行己之志。具臣，謂備臣數也。意二子既非大臣，則從季氏之所為而已。言二子雖不足於大臣之道，然君臣之義則聞之熟矣，弑逆大故必不從之。蓋深許二子以死難不可奪之節，而又以陰季氏不臣之心也。」（同註 85，頁 128-129。）

鴻雁于飛，哀鳴??。維此哲人，謂我劬勞，維彼愚人，謂我宣驕。
此詩乃是美使臣安撫流民之作也。首章言使臣「劬勞於野」，只因「爰及矜人，哀此鰥寡」，其惠愛人民之心，實可感也，仁心亦已顯矣；次章言使臣助其築牆造屋以得安居；末章言其終獲安居，故喜而為歌以作詩，有感謝使臣之意。其中即透顯出為臣者之道，若能體人民之所苦，供人民之所需，必能得民心，此即「從政」之道，亦有利「君德」之立，是「事君」之道也。另外，魏風?伐檀 云：「坎坎伐檀兮，實之河之干兮，河水清且漣漪。不稼不穡，胡取禾三百廛兮？不狩不獵，胡瞻爾庭有縣貆兮？彼君子兮！不素餐兮！」¹⁵³，詩序 云：「伐檀，刺貪也。在位貪鄙，無功而受祿，君子不得進仕爾。」實一則刺在位者之貪鄙，不勞而獲；二則美不得進仕之君子，無功而不受祿；所謂：「彼君子兮！不素餐兮」，君子進仕不為「干祿」而來，故「無功而不受祿」，不是正與孔子「敬其事而後其食」之義理相通嗎？

而 大雅?文王 云：「穆穆文王，於緝熙敬止！假哉天命，有商孫子。商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯于周服。 侯服于周，天命靡常。 無念爾祖，聿脩厥德。永言配命，自求多福。 殷之未喪師，克配上帝。宜鑒于殷，駿命不易。命之不易，無邊爾躬。宣昭義問，有虞殷自天。上天之載，無聲無臭。儀刑文王，萬邦作孚。」此章即說明「王者受命於天」之觀念，亦揭示了文王之德之顯，故進一步指出唯有「有德者」才能承受天命。如此，則為君者當以「文王之德」為典範，修養自己的品德、端正自己的行為，才能永遠配合著上天之命令，得天下之信任與託付。在 大雅、周頌 中，仍有許多詩篇揭示了「天命」觀念¹⁵⁴，亦張顯「文王之德」，從這些詩篇中，一來以了解「君王之德」，二來警惕君王不能有違「天命之德」，則為臣者亦由此以警惕君王，此亦即「事君」之道也。

¹⁵³ 此詩三章，末二章原文為：「坎坎伐輻兮，置之河之側兮，河水清且直漪。不稼不穡，胡取禾三百億兮？不狩不獵，胡瞻爾庭有縣特兮？彼君子兮，不素食兮。坎坎伐輪兮，置之河之漚兮，河水清且淪兮。不稼不穡，胡取禾三百困兮？不狩不獵，胡瞻爾庭有縣鶉兮？彼君子兮，不素飧兮。」

¹⁵⁴ 如 大雅?大明：「維此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿懷多福。厥德不回，以受方國。天監在下，有命既集。 有命自天，命此文王。」大雅?皇矣：「皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。」

承上，則當君王有違天命、有所違道時，為臣者必當勇於勸諫，此於《詩經》作品中亦多有記載，如 小雅?節南山：「家父作誦，以究王?。式訛爾心，以畜萬邦。」朱熹《詩集傳》云：「此詩家父所作，刺王用尹氏以致亂」¹⁵⁵，大夫「家父」勇於勸諫，寫詩作誦，直陳心意，並直指禍之根源，詩中直言：「赫赫尹氏，不平謂何？天方薦瘥，喪亂弘多，民言無嘉，憯莫懲嗟。」為臣者肝膽愛國，不懼惡勢力，直言禍亂根源，其心實感人，「以道事君」之義即在其中。另外，如 大雅?召旻，朱熹《詩集傳》云：「此刺幽王任用小人，以致饑饉侵削之詩也。」¹⁵⁶詩中言：「天降罪罟，蠹賊內訌。昏椽靡共，潰潰回遘，實靖夷我邦。」即指陳小人為亂，禍及國家之事，並言「職兄斯引」、「職兄斯弘」，國運至此，乃因君王任用小人之故，故最後而有「於乎哀哉！維今之人，不尚有舊。」之嘆！其勸諫之意即在詩中，對「君之過」有所指陳，盼君王能有所警惕、覺醒。由上可知，為臣之勸諫乃依「天命之德」而來，君既是一直承天命者，則當秉承「天命之德」行諸於世、施之於民，故當為君者有違天命時，為臣者必有所勸諫，以讓君王警惕，如此，才是「事君」之道。

而《詩經》中亦有許多怨詩，乃是直陳為政者之不仁不義者，如上文提到之 魏風?伐檀、 魏風?碩鼠 等詩，都是為政者之不仁所致，不是壓榨其勞力，否則即是剝削其利益，皆因不能「因民之所利而利之」、「擇可勞而勞之」之故。另外，亦有一些讚美為政者之詩，如上文提到之 小雅?鴻雁，或如 小雅?? 蠻 言帥臣厚遇微臣之仁心¹⁵⁷、 衛風?淇奧 美武公之德¹⁵⁸等，皆揭示了為政者之「仁德」，亦透露人民之所好。承上，若我們能閱讀這些詩篇，即能了解人民

¹⁵⁵ 同註 30，頁 397。

¹⁵⁶ 同前註，頁 606。

¹⁵⁷ 小雅?? 蠻：「? 蠻黃鳥，止于丘阿。道之云遠，我勞如何！飲之食之，教之誨之，命彼後車，謂之載之。? 蠻黃鳥，止于丘隅。豈敢憚行？畏不能趨。飲之食之，教之誨之，命彼後車，謂之載之。? 蠻黃鳥，止于丘側。豈敢憚行，畏不能極。飲之食之，教之誨之，命彼後車，謂之載之。」今人王靜芝注：「此微臣感於行役時帥者之厚遇，故作此詩美也。」(同前註，頁 496。)

¹⁵⁸ 衛風?淇奧：「瞻彼淇奧，綠竹猗猗。有匪君子，如切如磋，如琢如磨，瑟兮僴兮。赫兮咺兮，有匪君子，終不可諼兮。」詩序云：「淇奧，美武公之德也。有文章又能聽其規諫，以禮自守，故能入相于周，美而作是詩。」(同前註，頁 138。)可見，詩中亦將武公之德揭示出來，人若讀之，亦能體會「為政」之道。

之所需、所好，避人民之所惡、所厭，以習得「從政」之道，亦即「事君」之道也。

另外，孔子云：「誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對，雖多，亦奚以為？」（子路）這亦是就士人階級而言的，詩本乎人情，能體人心之所需，故授之以政，必能達政，此於上文即有論述。然則何為「專對」？其言：「使於四方，不能專對」，故「專對」乃是一種外交的能力，因為「詩本人情，該物理，可以驗風俗之盛衰，見政治之得失。其言溫厚和平，長於風諭」¹⁵⁹，故當「使於四方」，盟會或聘問於諸侯，即能賦《詩》以答對、賦《詩》而見志，並本於《詩》之平和之氣，不卑不亢，尋求國家之利益，又不挑起鄰國之怨。此即真深於《詩》者，必能在「為政」上培養出此能力，故對政治國家能有所幫助，由此亦可看出孔子對《詩》教在政治實際功效上是有所肯定的。

《詩經》乃是各階層人民之所思所感，讀之能「觀」民情之所需、燭照人生之本質究竟，並「興發」吾人「不安不忍」之仁心，同時，詩作中陳述了君王所承之「天命之德」，故吾人能由此習得為政之道及為臣之義，此乃《詩》之可以「事君」之義，而《詩》之「可以群」、「可以怨」之義實在其中。由上，詩作思想內涵與孔子「事君」思想是有所聯繫的，孔子亦因此而言學詩可以「事君」也。

第三節 多識於鳥獸草木之名

承上文，孔子關切的雖是現實的人倫世界，然人倫世界乃存在於宇宙自然界裡，我們並不能無視於自然界及其他生命存在之事實，所謂：「親親而仁民，仁民而愛物。」由此仁心之顯發後，必層層推擴出去，以感通、潤澤於萬物，只是輕重緩急之故，人主要關注是在「人」自身，但人之現實存在是與自然界及其他生命並生並存的，故不能否定、忽略或輕視自然界及其他生命。故當孔子言：「多識於鳥獸草木之名」時，表面看似從「認知」的角度來言對客觀事物名詞之認識

¹⁵⁹ 同註 85，頁 143。

(此亦是其功能之一)，然則我們卻不能單單以為孔子真的將《詩》中之「鳥獸草木」只放在「認識事物名詞」之功能上，孔子在此是要強調學《詩》之實用功能，但其意涵卻非只停留在此。故「多識於鳥獸草木之名」的「識」，並不是指「知識」、「認識」這些概念化的知識，而是包含情感特徵地對自然有所欣賞、有所關懷也。當「透過科學研究如植物學，來知識茉莉花的學名，或從課本上硬生生背下來，與透過詩歌(民謠)《茉莉花》的唱誦來知識這一植物的名字，其意義是不可以同日而語的，透過詩來『識名』其中是有深刻的人文精神的啊！」¹⁶⁰，所以當朱熹將其視為「緒餘」¹⁶¹或附帶之功能時，似乎是忽略了透過《詩》而「識名」背後之人文意涵。

正因吾人仁心之顯發，故對天地萬物能有所感通，對其認識乃是有情有生命地認識，寓吾人之仁心仁性於此認識中，故詩中之客觀境物必是與詩人有所感通，亦是詩人歌詠之對象；詩作中不管或賦或比或興，皆會先引自然之物，以作為詩義之憑藉，此乃因自然之物本身即蘊含生命之化機，故能與詩人有所感通也。唐君毅先生言：「夫仁者之心，必樂觀萬物之並育、並行而不悖，故中國人之視天地萬物之關係，恆重其『連而不相及，動而不相害』一面」¹⁶²，正因詩人樂見生命生機之流行，故在看似不相關的客觀境物中，詩人亦將其記載以與吾人之詩心聯結在一起，此即仁心之感通也。然則，有些客觀境物亦有與吾人相類似之性，才引發詩人之聯想與成為抒情之對象。唐君毅先生言：「中國哲人之觀自然，乃一方觀其美，一方即於物皆見人心之德性寓於其中。此實至少為一種不私人心之德，以奉獻於自然，而充量的客觀化之於自然萬物之大禮。」¹⁶³故因此詩人對自然景物之描寫，除了因感受到自然之生命之美，仁心因而有所感通外，亦從中見到與人性美善類比之性，故因而有所象徵、有所寄托之故。

我們從《詩經》作品中舉例來看，鄭風? 籥兮：「籥兮籥兮，風其吹女。叔

¹⁶⁰ 引自洪龍秋：《詩禮樂教釋論—孔子對於生命實踐在客觀層面開展之規模》，頁 46。

¹⁶¹ 同註 85，頁 178。

¹⁶² 唐君毅：《中國文化之精神價值》(臺北：正中書局，2000年)，頁 294。

¹⁶³ 同前註，頁 292。

兮伯兮，倡予和女。擗兮擗兮，風其漂女。叔兮伯兮，倡予要女。」此乃家人相聚，共賞落葉之歌。今人王靜芝先生如此解：「若此詩者，家人伯仲，傍晚相聚於槐蔭之下，涼風習習，擗葉飄落，歡談共樂，心曠神怡。詩人乃信口作歌，家人和之。曰『擗兮擗兮，風其吹汝！』是何等自然之神情，殆為天籟。」¹⁶⁴人與自然之和諧正由此可見，生命生機之流轉、欣欣向榮之意亦可得也，其與曾點「暮春舞詠而歸」¹⁶⁵之境亦有所相通也。可見，客觀境物不單單在對我們認識「事物名詞」有所幫助，而亦是吾人仁心之流行與展現，透過宇宙自然，人的生命有所依伴，生命之機更因此欣欣向榮，透顯了吾人之生命世界觀。另外，衛風·淇奧言：「瞻彼淇奧，綠竹猗猗。有匪君子，如切如磋，如琢如磨，瑟兮僩兮。赫兮咺兮，有匪君子，終不可諼兮。」詩中藉由淇奧滋長美盛之綠竹，引起國人瞻望之狀，來比武公「德」之美盛，亦藉由玉石器物之美來列舉武公之美德也，一則有感於客觀境物之美，一則從中以見得人之美善也。人在對此自然境物之認識，除了從中以培養生命美感外，亦是對於人道美善之再認識，仁心由此而推擴出去，此即「鳥獸草木」等自然事物於詩中所含藏的人文精神也。

《論語》中記載：

子曰：「歲寒，然後知松柏之後彫也。」子罕

子在川上。曰：「逝者如斯夫，不捨晝夜。」子罕

色斯舉矣，翔而後集。曰：「山梁雌雉，時哉時哉！」子路共之，三嗅而作。鄉黨

孔子從松柏於大寒之歲中，後彫於眾木之性，以興起「在濁世，然後知君子之正」¹⁶⁶之義，勉人能進德於君子也；另外，見川流之不息，乃示人歲月如流，故為學應「時時省察而無毫髮之間斷也」¹⁶⁷；而由山梁雌雉「當飛則飛，當下則

¹⁶⁴ 同註 30，頁 193。

¹⁶⁵ 《論語·顏淵》記載孔子要弟子們「各言其志」，曾點即回答：「莫春者，春服既成。冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」朱熹注：「曾點之學，蓋有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠闕。故其動靜之際，從容如此。而其言志，則又不過即其所居之位，樂其日用之常，初無舍己為人之意，而其胸次悠然，直與天地萬物上下同流，各得其所之妙，隱然自見於言外。」(同註 85，頁 130。)其中「天理流行、隨處充滿」、「樂其日用之常」等義亦可在「擗兮」此詩中得而見之。

¹⁶⁶ 同註 20，頁 623。

¹⁶⁷ 同註 85，頁 113。

下」之性以見「得其時」¹⁶⁸之義。由此可知，孔子亦是從對自然境物之觀察中以見得人道之善，並藉此以助吾人在踐德、行道上之警惕與感發；同時，也透顯出人在現實存在中亦會面對於自然境物，即使人應關注的是「人倫世界」，然現實存在中，人是與自然界共存共生的，所以孔子言「多識於鳥獸草木之名」，不會只將「鳥獸草木」單純地作為「認識事物名詞」的功能，其言「多識」，反而是要我們能積極地去認識了解、並有所尊重¹⁶⁹。

所謂「知其名，然後知其形，知其性」¹⁷⁰，人對事物之認識往往始於「命名」、「識名」，然則若對事物有所真正認識與感通，必不會只停留在了解其「名詞」之地步，而是會去了解其「性」，並進而能對生命之至理有所領會、感通，所謂：「天何言哉。四時行焉，百物生焉，天何言哉。」（陽貨）；人對自然萬物有所認識、了解，則能感通「宇宙自然」生命之機，亦使仁心能層層往外推擴而潤澤萬物，天理之發見流行正在於此；所以，在看似與人無關之自然界其他生命裡，亦能從中以見得人道美善之性，藉此以砥礪人之踐德與行道。此即是「多識於鳥獸草木之名」之意也。

第四節 小結

就「興」、「觀」、「群」、「怨」四者，正如我們開頭所言，彼此之間並非獨立劃分、互相隔離，而是互有聯繫的，只是在我們看來，四種作用中，「興」、「觀」是比較相對的一組功能，而「群」、「怨」則是另一組相對的功能而已。要注意的是，「興」雖被列為四種作用之一，但我們又不能只單純把它擺在和「觀」、「群」、「怨」同等的地位上，因為它同時也是孔子對《詩》整體作用之總括，正因其「感發志意」、「引譬連類」之功能，詩才得以成為詩，如王船山先生言：「詩言志，歌詠言，非志即為詩，言即為歌也。或可以興，或不可以興，其樞機在此。」

¹⁶⁸ 同前註，頁 122。

¹⁶⁹ 如《論語·述而》記載：「子釣而不綱，弋不射宿。」可見孔子之仁心及對其他生命之尊重。

¹⁷⁰ 劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1998年），頁 689。

¹⁷¹他即從「興」之可否來作為區分詩與非詩之標準。另外，其又言：

能興即謂之豪傑。興者，性之生乎氣者也。拖沓委順，當世之然而然，不然而不然，終日勞而不能度越於祿位田宅妻子之中，數米計薪，日以挫其志氣，仰視天而不知其高，俯視地而不知其厚，雖覺如夢，雖視如盲，雖勤動其四體而心不靈，惟不興故也。聖人以詩教以蕩滌其濁心，震其暮氣，納之於豪傑而後期之以豪傑而後期之以聖賢，此求人道於亂世之大權也。

¹⁷²

可見「興」不只「感發志意」，亦對人之靈魂起一種淨化作用（「蕩滌其濁心」），此是與徐復觀先生所言之「澄汰」作用所類似的，「也就是對人的精神從總體上起一種感發、激勵、昇華的作用，使人擺脫昏庸猥瑣的境地，變為一個有志氣、有見識、有作為、朝氣蓬勃的人，從而上升到豪傑、聖賢的境界。」¹⁷³回到「興觀群怨」之論點上，則「觀」可以興、「群」可以興、「怨」亦可以興也，一切最終乃要興發、啟？吾人對於「仁道」之嚮往與不斷實踐之力量，以開啟人格修為與踐德之路，此即是「興於詩」之義，亦即孔子《詩》教所扮演的重要地位。

另外，「興觀群怨」必是順著「思無邪」之本質來立說的，詩起於真誠質樸之情感，故「興觀群怨」必是帶著情感特徵的，以感性為訴求，以情感的感染為途徑，同時因這些真誠質樸之心志超脫了個人之私慾，故真摯美善而歸於「性情之正」，讀《詩》、學《詩》乃能陶冶吾人本真本正之情性，亦即啟？吾人本具之「仁心仁性」，因此，興觀群怨乃是聯繫這「仁心仁性」所遵循的「仁道」而發；而《詩》同時在表現人民之所思所感，呈現出人間世之真實面向，故「可以興」、「可以觀」、「可以群」、「可以怨」亦必是與人生之至理有所聯繫，人因學《詩》而能觀人間世之真實本質，可以興發一理想與其嚮往、實踐之情，故能為人群之和諧而努力，反求諸己，努力修道，與群相切磋，亦為人群中不義、不平正之事有所平反，冀求人間世之真正和諧與圓滿，此表現了人之所發皆能得其宜、所發皆能中節合度，此亦可看到「中和」思想之流行也。以上即《詩》之功能之總綱

¹⁷¹ 見王船山：《唐詩評選》卷一，對孟浩然《鸚鵡洲送王九之江左》評語，收編入《船山遺書全集》第二十一冊。

¹⁷² 見王船山：《俟解》，收編入《船山遺書全集》第十七冊，頁9740。

¹⁷³ 同前註。

論述。

而「邇之事父、遠之事君」是針對《詩》功能總綱之補充說明，當然，並非指學《詩》只在這兩層關係上作用而已，而是「舉其重者」，而正因為《詩》之可以「興觀群怨」，故習《詩》即能通曉人倫之理，「邇之事父、遠之事君」只是對「興觀群怨」之補充說明，然從「邇」至「遠」，都是就其在人倫關係之作用而言，亦可知孔子之關注主要在於此「人間世」、在於現世生活人倫之和諧也。而《詩經》中記載各階層人民之所思所感，故蘊含了各層人倫之相處之道，我們由詩作中之思想內涵與孔子之思想作一比較即可知；人倫關係始於父母、家庭，遠至國家、社會，各層關係之至理皆在《詩經》中，《詩經》亦展示了全幅人間世之真實面向，由此即可體會《詩經》對現實人生之肯定與積極尋求人間理想之意，此亦即是孔子重《詩》之因也。

「多識於鳥獸草木之名」則是轉到另一面向去談「對其他生命萬物之關懷、感通」，吾人之「仁心仁性」既藉由《詩》而「興」，則此仁心必能拓展出去，對其他生命萬物有所感通、潤澤，並與人之生命有所互動，而對人之德性有所砥礪也。

總結本章，則所謂「詩之功能」的陳述，主要是從《詩》之「興」的作用而展開，其《詩》教思想亦是從這裡延伸出去，正在於詩中由情感所陳述的「人生之真摯美善」內涵，能「感興」吾人之情感、喚醒吾人內在本具之仁心仁性，因此能由《詩》中「觀」出人生本質之義理，並對詩作內涵之境界與人格有所嚮往與學習，進而使人樂於投入人生踐德之路，並不斷地有所篤行，乃呈顯「可以群」、「可以怨」之情，並在各層人倫中有所應對進退，「邇之事父、遠之事君」也，而由這層仁心仁性的展現，擴及到所有生命界，對萬物能有所感通、潤澤，所謂：「經夫婦，成孝敬，厚人倫」、「動天地、感鬼神」，正與此所言有所呼應也。因此可知，《詩》教教化之主要方式是透過《詩》之「興」而來，而所要「興」的乃是吾人內在之仁心仁性，而正由於「思無邪」之詩作本質內涵，故能對人有所「興」也，此即為由「思無邪」至「興觀群怨」一路下來孔子《詩》教思想之義。

第四章 「溫柔敦厚」與《論語》「《詩》教」之聯繫

前兩章已對孔子談《詩》之言論作了論述與探討，故此章將以前兩章之結論與「溫柔敦厚」作一聯結，以期了解「溫柔敦厚」與孔子《詩》教思想聯繫為何。

第一節 「溫柔敦厚」與孔子中心思想之聯繫

(一)以「中道」為思想基礎：

子曰：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。」 雍也

「中道」亦即孔子所言之「中庸」之道，「中」即不偏不倚、無過無不及，「庸」則是定常而不可變之謂，孔子說：「過猶不及。」(先進)《論語?堯曰》：「允執厥中」，皆是在說明此「中庸」之道也。程子曰：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者天下之正道，庸者天下之定理」¹⁷⁴，故「中庸」乃是從形式地言其道體，是行事之原則、標的；然則，落在個別事項之實踐上，並非是如此固定不變，而是因時、因地、因不同需要而採取不同的作為與應變。《論語?子路》：

子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。」行能得其中，乃謂之中行。然人在行為實踐上，難免會有所著重，有所偏執，故非狂非狷、亦狂亦狷之「中行之人」不易得，孔子乃退其次而有取於狂狷，故「由狷、而狂，而中行，乃是人生上升之路的三階」¹⁷⁵，然此三階並非是固定的三個階段以一貫而上，而是因時因地因事而有所制宜的，如蔡仁厚先生所言：

就一事而言，可能此事須狂，而彼事須狷；就一時而言，可能此時須狂，而彼時須狷；就一人而言，可能此時此事須狂，而彼時彼事須狷。儒家特重「時中」，特重「執中用權」，以「與時應變」，正以此故。¹⁷⁶

可知，「中庸」之道的關鍵概念乃在「時中」，《中庸》云：「君子之中庸也，君子而時中。」(《中庸》第二章)，孟子亦以「聖之時者」(《孟子?萬章下》)來讚美孔子，正因孔子之「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速」

¹⁷⁴ 同註 85，頁 17。

¹⁷⁵ 同註 13，頁 95。

¹⁷⁶ 同前註。

(《孟子?公孫丑上》),其進退行止,皆能合其宜以得時中也。故「中庸」之道於道體上乃是無過無不及的恆常之道,於人事實踐上則是秉「時中」之義而因時制宜,有所應變、有所流轉的,然而其應變必有所依據,所謂:「君子之於天下也,無適也,無莫也,義之與比。」(《論語?里仁》)君子心中有義理存之,故在看似「無可無不可」之隨時應轉之中,實有所依恃也;也正因依義理而行,故能得「時中」,行為舉止能「發而皆中節」也。

《中庸》:「喜怒哀樂之未發,謂之中;發而皆中節,謂之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之達道也。」朱熹注:「喜、怒、哀、樂,情也。其未發,則性也,無所偏倚,故謂之中。發皆中節,情之正也,無所乖戾,故謂之和。大本者,天命之性,天下之皆由此出,道之體也。達道者,循性之謂,天下古今之所共由,道之用也。」¹⁷⁷可知,當以性體來觀此「中道」時,這「喜怒哀樂」未發之體即為「中」,情之所發皆能中節即為「和」,故「中」為體,「和」為用;「中庸」之「中」,實含有「中和」之義也,。因「和」乃指「發而皆中節」,故其並非指性情上對一切皆依順、對一切皆包容也,所謂:「君子和而不同,小人同而不和。」(子路)君子依義理行之,故所發能中節,而不傷於「和」,如劉寶楠云:「和因義起,同由利生。義者宜也,各適其宜,未有方體,故不同。然不同因乎義,而非執己之見,無傷於和。」¹⁷⁸故因此,君子之「和」必是依義行之,發而皆中節之「和」,而非如「鄉愿」¹⁷⁹般地與人有所苟同、巧媚於世之「和」也;由此性情而發為人情應對上,必是「凡在君父之側,師長朋友之間,將順其美,匡救其惡,可者獻之,否者替之,結者解之,離者合之。」而非「巧媚陰柔,隨時俯仰,人曰可,己亦曰可,人曰否,己亦曰否,惟言莫違,無唱不和。」¹⁸⁰也正因一切以義行之,發而皆中節,故行止進退之間皆能得其宜,此即

¹⁷⁷ 同註 85, 頁 18。

¹⁷⁸ 同註 169, 頁 545。

¹⁷⁹ 《論語?陽貨》:「子曰:『鄉原,德之賊也。』」朱熹注:「鄉原,鄉人之愿者也。蓋其同流合污以媚於世,故在鄉人之中,獨以愿稱。夫子以其似德非德,而反亂乎德,故以為德之賊而深惡之。」(同註 85, 頁 179。)

¹⁸⁰ 程樹德引《四書辨疑》對「君子和而不同,小人同而不和」之所言。(同註 20, 頁 936。)

顯出「中庸」之「時中」之義，亦透顯了「中和」之情也。由此可知，就客觀面而言，「中庸之道」是能因時制宜，隨時而得中，「無可無不可」¹⁸¹的，此即「中庸」之「時中」義；然從主觀性情面而言，則以義行之，發而皆中節，心亦中正而無乖戾，此即「中庸」之「中和」義也。於此，「時中」與「中和」之義乃可互通也。

上文已將孔子「中庸」之道作一闡釋，則我們來看「溫柔敦厚」之內涵。在導論中，我們已將「溫柔敦厚」之表面字義作一簡單之闡述，亦揭示出其具備「中和」之思想內涵。孔穎達云：「其為人也溫柔敦厚而不愚，則深於《詩》者也，此一經以《詩》化民，雖用敦厚，能以義節之，欲使民雖敦厚，不至于愚。」故可知真正「深於《詩》」者，必能培養真「溫柔敦厚」之性情，而不至于「愚」也；愚者，「知不足而厚有餘」也¹⁸²，正因對詩中的義理不甚明白、明白不夠，故只慎篤於某一道理面向而無法變通，故無法依義理行之，所發有所過、有所不及，非「深於《詩》」者，對《詩》之情、詩人之仁心有所嚮往，然卻非深得於詩之義、仁道之義，所謂：「好仁不好學，其蔽也愚。」（《論語·陽貨》）皇疏引江熙云：「好仁者，謂聞其風而悅之者也。不學不能深原乎道，知其一而未識其二，所以蔽也。自非聖人，必有所偏，偏才雖美，必有所蔽。」¹⁸³「溫柔敦厚而愚」者乃未深原乎道，故知其一而未識其二，行事必有所偏，有所偏則即不能發而皆中節，而呈顯愚之情也（此二「愚」之意實可相通），其「溫柔敦厚」看似是一種對人的「和善」及對道的持守篤行，然其「和善」卻只是一種表面之依順與苟同，其「厚」之道亦只是「道」之某一面向而已。然若能深得《詩》中之義理，依此義理節之，使所發皆能中節，此即真「溫柔敦厚」，亦因而不愚也。

由此，我們可知「溫柔敦厚而不愚」之深義，亦得以見其「中和」之義，以義節之，則發而皆中節，故凡事能因時制宜，有所應變、流轉，而又不失於道，

¹⁸¹ 《論語·微子》：「逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。子曰：『不降其志，不辱其身，伯夷叔齊與！』謂：『柳下惠、少連，降志辱身矣，言中倫，行中慮，其斯而已矣。』謂：『虞仲、夷逸，隱居放言，身中清，廢中權。我則異於是，無可無不可。』」

¹⁸² 引自朱熹對《論語·先進》：「柴也愚」之注。（同註 85，頁 127。）

¹⁸³ 同註 20，頁 1211。

此即承繼孔子「中庸」之道而來之理念也。因此，「溫柔敦厚」雖則是指人格性情上之「和善忠厚」，然於個別事項上，性情亦會有所發，所謂：「當喜而喜，當怒而怒，當哀而哀，當樂而樂。」發而能皆中節，故「喜當其量，怒當其量，哀當其量，樂當其量。」能止於所當止，一切即能因時因事而制宜也，所謂「喜當其事，怒當其事，哀當其事，樂當其事」¹⁸⁴也，此即「溫柔敦厚」於孔子「中庸」之道之聯繫也。

(二)以仁者之人格特質為表現：

我們在上一章中有提到，讀《詩》可以驗仁、識仁，故讀《詩》、學《詩》對啟？我們內在的仁心仁性是有幫助的，其亦在陶冶吾人的人格朝往「仁者」之路而邁進，而「溫柔敦厚」既是從《詩》對人的人格性情之作用與影響而言，則我們若要以「溫柔敦厚」來說明《詩》教之效，則兩者必有所聯繫，故在此，我們將從「仁者」的人格特質談起，以了解「溫柔敦厚」與其聯繫為何？

在上文我們提到，「溫柔敦厚」其所含的「中和」之義及中道思想，正因一切之所發皆能中節，因時因地而能制其宜，一切適時適度，無過無不及，則人之精神必也能呈現一和諧的狀態，無往而不利，無入而不自得也。正如《論語》中所言：「君子泰而不驕」（子路）、「君子坦蕩蕩」（述而），正因君子「義之與比」，依義理循之，故發而皆中節，心情精神上才能如此安舒自泰，平和而澄靜，不驕矜亦不憂愁，「溫柔敦厚」者亦必如此。

再看《論語》中幾則論「仁」特質之對話：

樊遲問仁。子曰：「愛人。」 顏淵

子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，為仁矣。」「請問之。」曰：「恭寬信敏惠。恭則不悔；寬則得眾；信則人任焉；敏則有功；惠則足以使人。」 陽貨

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」

子路

司馬牛問仁。子曰：「仁者其言也訥」 顏淵

¹⁸⁴ 以上三句引自今人余家菊：《孔學漫談》（臺北：東大圖書，1976年），頁126。

子曰：「巧言令色，鮮矣仁。」 陽貨

子曰：「剛毅木訥，近仁。」 子路

在導論中，我們曾對「溫柔」的字義訓詁，而得一「和善」之義，「溫柔」者，之所以能呈顯一「和善」之性情，其必起於一「愛人」之心，愛於人，故能體對方之心意(善)，而順人之常情以應對(和)；而「敦厚」者，乃表現性情上之忠厚篤實、深守於道，故勢必嚴於己而寬厚於人，於天下則必能待人恭敬 寬厚，取信於人，對民有所惠愛也，如此，也才能得一和諧之狀態。從中，我們可看到溫柔敦厚與「仁者」之性是有所互通的，「溫柔敦厚」之性情是從面對人而展現之人格特質而言，其乃起於一愛人群之心；而仁者依其仁心，亦有所愛人也，仁者待人之「恭寬信敏惠」中亦可看到與「溫柔敦厚」相關之性也¹⁸⁵。

再者，如上所言，「敦厚」者乃忠厚篤實、深守於道，故能嚴於己而寬於人，行事上必能「居處恭，執事敬，與人忠」；而「敦厚」者，其思深而守於道，亦必呈顯一沈穩而內斂之性情，形於外者，必是能謹言慎行也，故亦如仁者一樣，「其言也訥」，而「巧言令色」亦是其所排斥的，其對道之執著與信守及謹言慎行，乃讓人有近似「剛毅木訥」之感也。此皆是「溫柔敦厚」與仁者之性之相關者。

我們再從孔門弟子對孔子的形象描述來看，述而 篇記載：「子溫而厲，威而不猛，恭而安。」而子貢云：「夫子溫良恭儉讓以得之。」雖則，我們不能說其所言即等於「溫柔敦厚」，然則，從中卻能觀得「中和之氣」¹⁸⁶，亦能見其「溫柔敦厚」之性情也。實者，「溫柔敦厚」乃是一人格情性之概括特徵，故無法具體說明其面對個別事項之德性表現為何？所以，我們今天將「溫柔敦厚」與「仁者」之性作一比較時，兩者是不可能相等全的，亦即，我們從「溫柔敦厚」中並

¹⁸⁵ 除了文中所言外，我們可以以「惠」為例來說明，劉寶楠於《論語正義》言：「惠者，仁也，謂以仁心行仁政也。《書·皋陶謨》云：『安民則惠，黎民懷之，民懷其上，故足使之也。』趙氏佑溫故錄：『惠，順也。此康誥『惠不惠之惠』，仁者待人，務順乎人情。凡有所使，皆量其長而不苛所短，予以佚而常體其勞，是之謂惠。』」（頁 683）惠之愛人之仁心，惠之順人之常情，皆與「溫柔敦厚」之義有所聯繫也。「仁者待人，務順乎人情」，同樣地，「溫柔敦厚」者由於其和善之心，對人有所體貼，能順人之情，故得一和諧也。

¹⁸⁶ 如朱熹對前者之注解：「人之德性本無不備，而氣質所賦，鮮有不偏，惟聖人全體渾然，陰陽合德，故其中和之氣見於容貌之間者如此。」（同註 85，頁 102。）

不能完全看到「仁者」之全幅表現，但「仁者」之情性中必包含了「溫柔敦厚」之情也。只因《詩》教在性情之陶冶上有其特定之性質，故因而以「溫柔敦厚」來言其效用¹⁸⁷，然真正之「溫柔敦厚」者在其生命之表現亦必是活潑潑地，其性情亦有所發，「其色可能厲」、「其勢可能威」，只是其所發皆能中節，故進退行止亦能因時因事因地而有所制宜，所謂：「君子有三變，望之儼然，即之也溫，聽其言也厲。」（子張）之所以會在不同狀況給人不同之觀感，正在於在不同的時機有不同的處置與應對也，此即呼應了「溫柔敦厚」中庸之義也。

(三)溫柔敦厚之全幅表現：

承上，我們看到「溫柔敦厚」是與孔子之中心思想有所聯繫的，它亦源於一顆「愛人」、「不安不忍」之仁心，並秉持著「中庸」之道以行之，雖則我們無法看到「溫柔敦厚」者的所有德行，然從它對前兩者之聯繫與承繼，則可想見，溫柔敦厚，亦可能有「仁者」其他之生命表現，因其能篤守於道，而進退行止皆能得其宜、能中節，亦即其若能深於《詩》中之義理，能從中有所感發、醒悟，則能不流於「愚」，亦在個別事項能顯其德，以呈顯一德行與精神上之和諧。

溫柔敦厚乃是人整體性格的特徵，而非個別具體的德行，人之所以能對人和善、有所寬厚，而顯忠厚和平之相，必是由內而形諸於外之過程，有一顆愛人之仁心，並對道理有深刻之了解，則由此仁心所發，依義理行之，才能顯出此文質兼備之「溫柔敦厚」之性。而《詩》中具備義理，詩人之真情亦能引發吾人「不安不忍」之仁心，故學《詩》能啟？吾人內在之仁心仁性，而與仁道有所聯繫，此對培養吾人「溫柔敦厚」之性情是有所幫助，亦有所聯繫的。也因此，《詩》教既對人的品格情性有如此之影響，則人與人之間彼此「溫柔敦厚」以相待，則民情風俗亦得一「溫柔敦厚」也，鄭玄言：「觀其風俗，則知其所以教」，故「溫柔敦厚」雖則從人格情性上來言其效用，但亦隱含了其層層推擴出去之可能，如詩大序所言：「先王以是經夫婦、成孝敬、厚人倫、美教化、移風俗。」

¹⁸⁷ 其間的關聯將是後兩節所要論述的。

再者，「溫柔敦厚」既是整體性格之概稱，則其中可能包括了吾人內在之情感特徵及吾人外在應對進退之風格等，亦即所謂的「溫敦敦厚」包含了那情感、精神上之和諧，及與人群應對進退皆得宜之和諧也，而展現一「情理兼具」之人格。故今日我們言一「溫柔敦厚」之人，其必有「溫柔敦厚」特徵之情感，這是沒錯的，然並非指此一「溫柔敦厚」之人無其他情感之表現，因為即使是一「溫柔敦厚」之人在面對「違道」、「無道」之事，情感上亦會有所發、並不執著於維繫表面之和諧狀態，所謂：「是可忍也，孰不可忍也！」（《論語·八佾》），故當我們說《詩經》中流注之情感皆是「溫柔敦厚」時，這是有缺漏的；然若言《詩經》之作者皆是「溫柔敦厚」之人則是可行的，因「溫柔敦厚」之人亦會有其他如怨、憤之情，這只因「溫柔敦厚」於不同領域之不同指涉範圍而已。

第二節 「溫柔敦厚」與「思無邪」

一、「性情之真」歸於「性情之正」一面來談：

《詩經》作品無不出自作者之真情，詩人以「真誠質樸」之心志投入其中，專注於此一藝術活動之創造，乃超拔出個人之私慾及其他實用目的，故使如此之真情能具一「普遍性」、「社會性」，其情感乃具普遍性，表現了人性中之「共感」，這純粹的「感情」即近似「性情之正」，而與道德有所聯繫，此即「思無邪」之思想內涵也。

而《詩經》之作者包含各階層之人民，作者真情而作，透露其面對人生各種處境之心境，有喜、有樂，有怨、亦有哀，故吾人在讀《詩》、學《詩》時，吾人若亦「真誠」面對《詩》中之境、詩人之情感，即在面對人間世之所有感情靈魂，隨詩中之喜而喜、隨詩中之哀而哀，因此，亦超拔吾人之私慾，而投向一人群之關懷，能體人民之心及人民之常情，吾人「不安不忍」之仁心乃有所觸發，對人投以「同情」、「同心」，「溫柔敦厚」之情便油然而生，《詩》教之效能引起「溫柔敦厚」之人格性情乃無疑也。

再者，「性情之真」終乃歸向「性情之正」，即如 詩大序 所言：「發乎情，止乎禮義」，一切出自吾人之真情，然所發必能止於所當止，「止乎禮義」，故一切皆中節也，「中和」之義即在其中。「思無邪」之「中和」義既在其中，則學《詩》能培養具「中和」之情的「溫柔敦厚」之人格亦無誤也。

二、從「樂而不淫、哀而不傷」一面來談：

而「思無邪」之內涵可以「樂而不淫、哀而不傷」作一註解，亦即為何「性情之真」能歸於「性情之正」，正在情之所發乃是真誠不偽作的，不為私慾及其他目的的，故能不過份發洩與流蕩，能止於所當止，此即「樂而不淫、哀而不傷」之意，故其所發皆能中節，而不傷於性、不害於道也，如朱熹所言：「不失其正」、「不害於和」，中道之意可見也。再以 小雅?小弁 來看，其詩作原有一怨之情，然終顯其對父母之深愛，雖有怨之情，然其怨乃依於義理，且更顯吾人之孝心也，而詩人於過程中之掙扎、痛楚與不捨，實易感動人也，故王靜芝先生會讚其「真溫柔敦厚矣」，而詩人既有如此「溫柔敦厚」之情，則吾人讀之，亦必能有所感通，而陶冶吾人「溫柔敦厚」之性情也。再如 鄭風?女曰雞鳴：「弋言加之，與子宜之，宜言飲酒，與子偕老。琴瑟在御，莫不靜好。」此乃言夫婦生活起居，彼此相敬愛相扶持，洋溢和樂之情也，如朱熹即言：「射者男子之事而中饋婦人之職，故婦謂其夫既得鳧雁以歸，則我當為子和其滋味之所宜，以之飲酒相樂，期於偕老，而琴瑟之在御者，亦莫不安靜而和好，其和樂而不淫，可見矣。」或如前文提到之 魏風?相鼠，詩中雖批判貪官污吏，然最終又回歸到一人民謙卑之希冀，不讓其怨之情繼續擴散，反而讓人對其真情能有所體貼，其皆能有所止，亦可看出詩作「樂而不淫、哀而不傷」之性也。

正因「思無邪」中所含「樂而不淫、哀而不傷」之義，故詩人流注於詩作中之感情，大部份亦即呈現一「溫柔敦厚」之情感也，如徐復觀先生所言：「照我的看法，溫柔敦厚都是指詩人流注于詩中的感情來說的。詩人將其溫柔敦厚的感

情，發而為溫柔敦厚的語言及語言的韻律，這便形成詩的溫柔敦厚的性格。」¹⁸⁸ 即使是一悲憤情感之作，亦必是依於義理、仁道而發，故徐氏又言：「但這種詩若感到是有如《巷伯》這一類的好詩，一定是關涉到政治、社會上共同的大利大害的問題。對於這類大利大害的問題，而依然假溫柔敦厚之名，依違苟且，詩道之衰，正由于此。」¹⁸⁹ 此所謂「大利大害」亦即與義理、仁道有關者，雖則很明顯地徐氏依此而分詩作有「溫柔敦厚」之作、與「非溫柔敦厚」之作，然其並不害於培養人格性情之「溫柔敦厚」也，如前文所引申涵光所言：「然則憤而不失其正，固無妨於溫柔敦厚也歟？」亦即這些悲憤之作既然亦是與仁道、義理有所聯繫，則即使我們對這些情感的直接感覺不是「溫柔敦厚」，但其亦有益於吾人啟發內在之仁心仁性也，故亦是在陶冶吾人「溫柔敦厚」之情性也，因為真「溫柔敦厚」者勢必秉持「時中」原則，於該發之處有所發，並使所發皆能中節，而呈顯一人際與心境之真和諧也。

三、孔子中心思想之聯結：

(一) 仁：

我們在談「思無邪」時，以「真誠情志」來定義詩作之本質或詩人之情感，而對於學《詩》者或讀《詩》者而言，我們亦回饋以「真誠」情感之投入，則乃超拔個人私慾與其他目的，將吾人之心投之於他人之心，對其他生命人物投以「同情」，以啟發一「愛人」之心，此實是一仁心之顯發，故在「思無邪」之意義底下，實已蘊含了「仁」之義理。同樣地，我們在前文對「溫柔敦厚」的探討中可知，人之「溫和柔順」之情性，必來自一能「體他人之心」、「愛人之心」，才能表現於外在之「溫和柔順」，此亦是一「仁心」之顯發。如此，則兩者皆是蘊含孔子「仁」之義理的，在這層義理上，是有所聯結的。

¹⁸⁸ 同註 77，頁 446。

¹⁸⁹ (同前註，頁 447。)徐先生是從詩人情感及詩作表現風格來談「溫柔敦厚」，雖則與我們從詩教對人格性情的影響一面來談不一樣，但我們亦不能否認詩作中的確是存在許多「溫柔敦厚」之作，其亦表現了詩人「溫柔敦厚」之情也。

(二)中道「中和」義：

在「思無邪」的「樂而不淫、哀而不傷」義涵中，人因「真誠」面對人性之真實情感，不為私慾或其他目的時，情之所發即能中節，故「發乎情，止於禮義」，此即符合「中和」義。而「溫柔敦厚而不愚」者，實乃能以義理節之，深得《詩》中之義理，故所發亦能中節，此亦是「中和」義，故在這層意義上，兩者亦是有所聯結的。

第三節 「溫柔敦厚」與《詩》功能

一、由「興、觀」一面來談：

《詩》之「興」乃是藉由《詩》的藝術情感上之「感發」作用，以喚醒吾人內在之仁心仁性，故學《詩》可以驗仁、識仁；而《詩》之可以「觀」，乃是對道理、義理之燭照與看透，兩者皆是與人生之義理有所聯繫，亦即都是對「仁道」的一種觸發與理解。而「溫柔敦厚」之情性者必先來自一內在之「仁心」，才會有其他表現於外得宜之應對舉止，故學《詩》而能培養吾人「溫柔敦厚」之情性，正在於《詩》之能「興發」吾人內在之「仁心仁性」，故因此而能對人有所「愛」，因此而能對人有所「同情」，因而表現「溫柔敦厚」之情性也。

二、由「群、怨」一面來談：

「溫柔敦厚」者之能「順人之常情」「慎篤持守於道」，並能以義理節之、中節合度，故其即能與人「群」，一方面，能與人「群居相切磋」，彼此「以文會友、以友輔仁」；一方面亦能「和而不流」，亦即雖能「順人之常情」，與人和善，但違道、無道之必不「為」也，乃因其對道有所持守也，而不致「同流合污」也。而上文亦提到，「溫柔敦厚」者乃是指性格特徵而言，但並非指事事皆承受和順，對於個別事項，亦會有所感，亦即「當怒則怒，當樂則樂，當喜則喜，當哀則哀」，此與講「性情之真」之「思無邪」義和「可以怨」之義是相通的。

三、由「事父、事君」一面來談：

由前面兩點可看到，《詩》教之意義主要來自於《詩》之「興」，在「興」的意義底下，吾人能「感發」內在之仁心仁性，對人生義理能有所「觀」、「燭照」，因此而言「可以群」、「可以怨」，實已與「溫柔敦厚」之義涵相聯繫，其展現之功能價值亦有所相通也，只是「溫柔敦厚」突出了主體之性格特徵而已。因此，同樣地，「邇之事父、遠之事君」既作為「興觀群怨」之補充說明，則我們可以說，它同時亦是「溫柔敦厚」者於人倫關係上之具體表現，因其仁心仁性有所展現，因其對人生義理有所認知，因其懂得「群居」之道，因其懂得抒發「性情之真」，讓情有所發，故「邇之可事父」、「遠之可事君」，於人倫上之應對進退皆能得其宜、有所中節也。

四、從「多識鳥獸草木之名」一面來談：

另外，「溫柔敦厚」既亦是源自一愛人之仁心，則此仁心必由此推擴出去以愛所有「有生之命」也，而《詩》之能「多識於鳥獸草木之名」，即培養吾人對自然萬物生命之「有情」，人學《詩》而能對自然萬物之生命有所感通，亦從中以識得生命之機與人道之美善，故人一方面可得自然生命美感之陶冶，一方面亦從中見得人道之美善以惕勵自己，故學《詩》可陶冶吾人「溫柔敦厚」之情性，此亦是一證。

《詩》之「興觀群怨」功能實乃指學《詩》對人在各層面、各領域之影響與作用也，而《詩》之「溫柔敦厚」之效則是指學《詩》對人之情性陶冶之作用，側重之角度雖不一樣，然深究其義涵，實可相通也。兩者同樣都指出了《詩》之功能價值。然我們更須注意到的是，《詩》之所有功能必來自於其本質性的特徵一面，亦即從「思無邪」一面下來的「情理交融」之性，尤其以情感、感性為訴求之特徵，《詩》教之「興」正是由此藝術層面之情感的「感發」，《詩》教之教化功能才得以展現，此即包括了「溫柔敦厚」情性之培養也，此乃《詩》所以為詩之故。

第五章 結論

回顧本論文的工作，首先，我們在導論中看到：孔子《詩》教教化的主要關切點何在，雖則《詩經》乃是形式與內容兼具之文學作品，然孔子更關切地是其「思無邪」之內容，其作品中所展現的「真誠質樸」心志及由此而顯現之「價值意識」或「人格典範」而言。

在「思無邪」「真誠」意義底下，詩人與讀者共同以「真誠」情感參與此藝術活動，由此一「真誠」乃忘卻個人私慾與其他目的，將「個別性」通向「社會性」，將「自我關注」導向「群體關注」，以引發人性中之「共感」或普遍價值意識，如此，引發出吾人之「仁心」，對其他生命人物有所「同情」、「體貼」，使單純之情感最終歸向於「道德」之領域，此乃《詩》教之義涵之一。

而更細微地講，「性情之真」之所以能歸於「性情之正」，將藝術活動歸向一道德活動，正來自於「興」之作用，「興」之作用亦來自於詩之「情感」特徵，由此來鼓動、興發吾人內在之仁心仁性，使吾人對「仁道」有所碰觸、醒悟，並進而投入於道德實踐之路，展現「仁心仁性」創生「不容已」之性，此乃真正孔子仁學之深義，亦是《詩》教義涵之一。

《論語》《詩》教的主要義涵及特性正是由「思無邪」與「興」之概念所延伸下來，如此於情感、感性上著手，使人在「仁心」上有所啟發，而對《詩》中之義理有所「觀」、「認知」，因能體他人之心、能體人之常情，並對人生義理有所感通，故「可以群」，而於人群份際之應對進退皆能得其宜；於情感上能發於所當發，止於所當止，對無道之事亦能有所發、有所批判，故言「可以怨」。如此，則於人倫關係上必能表現適切之德，「邇之能事君」「遠之能事父」。甚且因此仁心之推擴，對其他生命界亦能有所感通、潤澤，故言「多識於鳥獸草木之名」也。孔子在此雖將《詩》教精神亦歸結到「仁心仁性之展現」，而以「德性」培養為主，然他亦不否定《詩》教具備實用之價值，且並非一開始即標舉「道德」之名號進行《詩》教的。他反而是從藝術層面的情感活動著手，我們從「思無邪」

至「興」之概念，即可看到，「情感」特徵一直是《詩》教的主要特性，然這「情感特徵」並非是任意的情感，而是人「真誠」面對人性之真實所展現之情感，其背後乃蘊含了「理」，此是符合孔子仁學「情理交融」之性的，故情之所「發」，皆能合於「禮義」也，所謂：「發乎情，止於禮義。」孔子《詩》教精神即由此而出。

而當落到「溫柔敦厚」之概念時，我們發現，從孔子中心思想來看，「溫柔敦厚」是與孔子「仁」之學說有所關聯的，同時亦在表現中道、中和之精神。因「溫柔敦厚」乃是指人的性情之「溫和柔順」及品格上之「慎篤厚道」，則「溫和柔順」乃能體他人之心、順人之常情，這必是來自於一顆「不安不忍」之仁心，對人能有所體貼、對人能有所「愛」，才能有如此之表現的。然「溫和柔順」並非只是表面之奉承、苟同，正因其「慎篤厚道」，對道理乃能有所持守，「當為則為，不當為則不為」，故在人際應對進退上是能有所中節、有所適切的，「溫柔敦厚」之情性品格亦透顯了一「文質彬彬」「情理兼備」之人格特徵，這是符合「發乎情，止於禮義」之義涵的。可見，「溫柔敦厚」之精神除了是順承孔子之中心思想而來之外，亦和《論語》詩教之精神有所聯結的。

而「溫柔敦厚」與《論語》「《詩》教」思想之對應關係即是：正由於《詩經》「思無邪」之內涵，以「真誠」情感為訴求，從感性上對人以薰陶，故必能培養「溫柔和善」之情性；而由於真誠情感之超脫個人私慾，衍生出道德價值，故能養人「慎篤厚道」之品格。而《詩》教教化的方式正在於用「興」的手法，使人對詩中之人格、價值意識有所感通，故而能感發、興起吾人之仁心仁性，並鼓動、風化吾人之精神、意願，投入於踐德不已之實踐之路，人對「仁心仁性」有所感通，對「德性典範」有所嚮往，則人將投入於踐德之路，將自我之關注導向群體之關注，人之「溫柔敦厚」之情性便油然而生也。而其他之「可以觀、可以群、可以怨」「事父事君」「多識於鳥獸草木之名」等功能，亦只是更加證明《論語》「《詩》教」能培養吾人「溫柔敦厚」情性之證據而已。

因此，我們說「溫柔敦厚」與《論語》「《詩》教」之聯繫正在於他們都順著

孔子思想來發展其概念，一則從孔學「情理交融」之性來談「《詩》教」，二則都發揮了孔門「仁學」，「中道」之思想理路，故其思想精神上是有聯結的。而《論語》「《詩》教」概念與「溫柔敦厚」三者的對應關係是：因詩作內容之「思無邪」，故能發展出「溫柔敦厚」之人格情性，而其發展之作用方式即是詩作之「興」的作用，由「真誠」情感出發，使人有所「感興」，故亦培養吾人「真誠」之情感，不夾雜個人私慾及其他目的，則道德價值由此而生，由「情」，由「理」來對人以「感發」，「興起」，故得以培養吾人「溫柔敦厚」之情性也。而「群怨」「事父事君」等分殊功能亦只是在證明「溫柔敦厚」之人格透過《詩》教來培養是可能的，「溫柔敦厚」即是《詩》教於人格情性上所產生之教育效果也，由此可知，孔子《論語》「《詩》教」之教化內容正在於「思無邪」之詩作本質，而其教化之方式乃是透過以「情感」為訴求之「興」的作用，如此分殊地於各層面產生了「觀群怨」，「事父事君」，「多識於鳥獸草木」等功能；而於人格情性上，則能培養吾人「溫柔敦厚」之情性品格也。以上即是本論文完成之結論。