

## 第一章 緒論

### 第一節 研究問題之緣起

徜徉於人文科學的領域中，使我們得知每一個時期的社會文化都有駕馭當代成員思維舉止之規範與法則，法國哲學大師米歇·傅柯(Michel Foucault)稱這些主導整個當代思潮的規範與法則所形成的結構為「話語」(discourse)，以表明此規範所要傳遞訊息的意義。由於每一個社會中的各個階層都有他們特殊的「話語」，藉由「話語」來傳遞溝通他們所想要表達傳遞的訊息，而這些話語的組構成為該時代對於外在世界的一種認知模式，此每一組階層不同的認知模式，構成了不同的存在領域，米歇·傅柯(Michel Foucault)對於這樣不同的認知模式稱之為「知識領域」(epistémé)。<sup>1</sup>

在知識領域裡，話語傳遞作用的過程是發話者與接收者之間關係的密切連繫所構成的，發話者與接收者是訊息傳遞與接收的兩個重要主體，發話者試圖將欲想要表明的訊息傳遞給接收者時，其中傳遞的有形話語或無形話語，將隱含權力的意念，

這就是所謂的「權力話語」。這是一種權力的施加與權力的承

---

<sup>1</sup> 米歇·傅柯(Michel Foucault)著，王德威譯：《知識的考掘》，臺北市：麥田出版有限公司，一九九三年七月，頁十九。

接，在知識領域中的權力話語，駕馭著每一時代人類的思想行為模式，其權力意涵的施與，深深影響到整個政治的生態與社會整體的意識型態，正如每一個時期皆有其不同的當代典範一般。

典範是話語模式的產物，每一個時期均有自己的典範，典範並非是一成不變的金科玉律，當代文學大師葉維廉先生曾經以加侖略審判之例說明意義組構與權力架構的內涵。<sup>2</sup>一六三三年羅馬教廷以加侖略所發表的天文邪說將其定罪，因為加侖略用自製的望遠鏡發現了木星的月亮，並且間接肯定哥白尼的太陽中心說與恆持不動說，進而推翻當時羅馬教廷以地球為中心說的典範，使得羅馬教廷以地球中心說的析解架構所肯定的神權，與依附其上的價值地位徹底瓦解，加侖略所落得的罪名是其妖言惑眾思想完全背離聖經的真義與權威。此一歷史事件使得加侖略背上莫須有的罪名，於是葉維廉先生認為意義組構和析解活動是鞏固權力架構的一種重要、甚至是必要的政治策略，在加侖略這個歷史事件中是顯而易見的，此亦說明每一時期典範的產生是非常不容易的，其建立過程常會遭受許多難關與質疑，畢竟真理不是絕對真理，而是一種相對真理，而典範形成的過程中，將會有許多因素夾雜其中，但絕對脫離不了意義組構與權力架構。

典範一旦形成於當代，便會出現許多不同的理解與詮釋，所以當筆者面對漢代詩教理論系統所構築的典範時，心中對於漢代社會所組構的話語模式存有許多疑問，尤其在重新構築詩學理論的系統時，發覺這整套理論是以儒家教化為基底的 詩

大序 為中心所建構的系統，以往學者稱之為「詩言志」系統，

---

<sup>2</sup> 葉維廉： 意義組構與權力架構 ，《中外文學》，第十六卷第五期，一九八七年，頁四至六。

但這是一個稱呼上的問題，就其基底的儒家政教關懷而言，稱呼為「詩教系統」或「詩教理論」其實是更為適當的。為何稱呼為詩教的詩學理論呢？這是為了避免「詩言志」的詮釋與「詩緣情」發生重疊的問題。把「言志」和「緣情」當做中國詩學的兩個不同的觀念系統或話語組構，首先是由朱自清先生所提出的，朱自清在《詩言志辨》一書中云：「可見『言志』跟『緣情』到底兩樣，是不能混為一談的。」<sup>3</sup>明顯地把「言志」和「緣情」這兩者視為不同的話語組構，雖然解釋上兩者意義是不相同的，分別代表兩漢的儒教詩學典範以及六朝儒教解放的詩學典範，但究其實，這兩個稱呼及詞語上的爭議仍然相當大。首先，「言志」、「情動」都是《詩大序》提出的觀念性詞語，「情動於中」之「情」就是為了解釋「言志」之「志」的，因此「情」、「志」可以互訓。其次，陸機從未明確反對詩教系統或詩言志系統，「緣情」在其眼中可能只是「言志」的轉語，不能據表面的用語之異而論其意義及系統的互異。換句話說，這兩個系統其實是同一系統的不同稱呼，後人不加明辨，誤分為兩個具有重大差異的話語組構，朱自清誤之於前，許多學者隨之於後，結果塑造出一個錯誤的詩學框架，以之來論述中國詩學，其誤已延續五十餘年矣！<sup>4</sup>雖然六朝於論詩時表面似乎很少使用「言志」一詞，而重視詩的緣情作用，此固可說導因於陸機《文賦》所提出「詩緣情而綺靡」之「緣情」說，但情、志的意義分野其實不大，只是情、志在實際表現上有其大小的分別而已。若就此以「詩緣情」作為六朝代表性的詩學理論，這個名稱其實不符歷史的真實，也容易滋生錯誤的見解。如果

為了名稱的區分，盼一視便能分辨它們的差異，不如以六朝重視的「綺靡」走向與兩漢詩學強調的「比興」走向相別，這兩

<sup>3</sup> 朱自清：《詩言志辨 詩言志篇》，臺北市：臺灣開明書店，一九八二年六月，頁二九。

<sup>4</sup> 朱志清《詩言志辨》一書之最早版本於一九四九年由上海商務印書館出版，距今五十二年，故從朱之書出版日開始，其所提之詩學框架，其誤已延續至今五十餘年。

者才是兩漢、六朝詩風的重大分野，也是唐代自陳子昂、李白以來回歸風雅比興所持的看法。漢魏與齊梁之分，就在於「比興」與「綺靡」之分，齊梁的聲律及宮體，不過是六朝「綺靡」走向的極致發展。

由以上的辨析，若要論中國整個詩學理論的宏觀區分，則從兩漢一直至清代為止，只能以「詩教系統」和「神韻系統」兩大系統為區分，這樣的區辨才較為清楚明確。「詩教系統」是兩漢開展出來的，「神韻系統」則在晚唐司空圖手中確立。「神韻」是指作品內部語言藝術所引生的美感經驗的不斷生發，即是所謂的言（指詩中象或境的語言表現）外之意、言外的情趣，這是由語言手段所構築的存在情境，其中含蘊著一種美感情趣或美感境界，具有一種召喚讀者自語言的表現中重新觀照存在情境，重新體會、沈思的驅力，此與詩教的著重點完全不同。詩教必須關心政治教化的問題，而政治教化由作品的內容涉及外在的作者存在的外緣因素，此不免涉及權力話語的構築。而就其內在因素而言，詩教則關切到人的心靈對於政教關懷的一種道德性問題，是典範形成的根本要素。此內在與外在因素的互相結合，形鑄成詩的儒教觀念，然此兩者之間的關係究竟該如何聯結呢？其連結點便在於作者應具有道德為基的情志及其擴大對政教的關懷上，道德關懷與政教關懷正是作者的內外兩面。此兩者一旦聯結，則會變成比較重視語言表現之內容上具有的道德心和社會性問題，由於其關切道德問題及政教、社會問題，便與意義組構與權力架構有密切關係，亦影響話語的組構與典範的形成，這是此篇論文所關注的焦點。

整個詩學理論系統中的詩教系統，其和儒家之間的關係究

竟為何？就《詩經》之《詩序》而言，漢代以來即有 詩大序 與 詩小序 之分， 詩大序 是總論，說明詩的政治教化作

用，這種作用似乎是建立在風、雅、頌、賦、比、興之六義中，風有風化、感化、諷刺之意，雅是正的意思，頌則是形容盛德之意，此皆為按照政治教化作用而解釋的。此外，賦、比、興在漢儒詮釋《詩經》的過程中，亦依此一方向加以詮釋，因此與政治教化亦有不可解的關係。《詩大序》之來源有人認為是孔子弟子子夏所作的，<sup>5</sup>《詩小序》每篇一條，大約是大小毛公所作，它被認為是子夏一系儒生傳承之下的一個產物，通過漢儒的闡發，確立起儒家式的詩教系統。而就整個中國詩論的大流上做一個區分對照，詩教系統本身在中國詩論上的重要性如何？影響力如何？這個問題的答案，兩千年來大概無人持有異議。可以肯定的是漢代詩教理論建立以來，其在中國文學理論中具有相當大的重要性與影響力，因為一直至清代，例如葉燮、沈德潛等人仍然是屬於詩教系統之下的提倡者與擁護者，沈德潛提倡「溫柔敦厚」的詩教理論，其影響力相當地深遠，自古以來便很少人反對詩教或詩言志的說法，此幾乎與儒生作為歷代政教的中堅，而儒家作為中國文化的主流具有相應不悖的意義。

欲使理解層次更加深入，必須加以探討意識型態方面的問題，究竟是何人提出此種理論？為何所提出的理論為如此的面貌？這問題如若與人有密切的關係，則此人的身分為何？如何

的身分才會提出這種理論？經由這層層追問，於是我們發現身分問題變得相當重要，在整個社會階層中，提出者的身分在社會階層上的重要性為何？他們的影響性是由怎樣的人帶動起來的？這個問題的答案，當然脫離不了漢代儒生。就權力關係而

<sup>5</sup> 竹添光鴻：《毛詩會箋》，臺北市：大通書局，一九七〇年，頁五至六。《毛詩會箋 序說》：「詩序之說，人人各異。《鄭玄詩譜》以為大序子夏作，小序子夏、毛公合作。《王肅家語注》以為子夏作序。班史藝文志云：『又有毛公之學，自謂子夏所傳。』河間獻王好之，未得立，言自謂：『則毛託子夏，是自重其學之言然則詩序之作，其終不可知也。』故謂「託名」子夏。」

言，漢代儒生在社會上、政教上是高居領導階層的，在士民階層的社會結構中，不是高居政治的領導階層，就是文化的領導階層。正因為他們能夠領導整個社會的政治教化體系，所以才能風行草偃地造成團體性質的理論出現。他們在一個統治的等級結構中構築某一種集體意識的意識型態，這種意識型態在漢代詩經詮釋學上形成了詩教理論與詩言志理論。我們可以再問，單純就儒家而言，詩教系統在文學理論上，究竟具有何種理論上的合法性，在統治結構中，具有何種的理論效力的合法性呢？

以一位儒生的身分身處於一個統治階層底下，其所擔負的使命是兩方面的，一是文化方面的使命，一是政治統治方面的使命，如何兼顧兩方面的使命，在政治場中是需要大智慧的，因為政治統治方面的使命和權力之間的關係是非常微妙的，皇權的鞏固與皇帝的權力意志是政治核心，不是儒生可以隨便突破，或者不順從的，儒生將如何在皇權的要求下進行文化傳遞的使命，以妥協或抗爭的方式來面對這樣的難題，將導致最後形成特殊的意識型態。在這種矛盾衝突之下生存的儒生，為了一個政治與社會秩序的需求，往往採取與專制皇權的妥協為生存之道，這是儒生存在專制政體下的無奈，道所代表的真理必須屈服於皇權之勢力下，此中即潛伏中國儒生存在的悲劇性。儒生追尋之道既屈服於皇權之勢下，於是如何保存文化之道的命脈，並寄託其微言大義，乃成為儒生思考中的問題。詩學在儒學傳承中，帶有此一文化之道的開展，乃其機密所在。於是在詩學領域上，儒生如何以儒教理論建立漢代的詩教理論系統，這不僅是儒生的文化使命，同時關係到許多被統治階層的

人的文化權益，所謂「言之者無罪，聞之者足以戒」，類似《詩經》一樣的許多民間歌謠，如果不是儒生巧妙的以文化之道的立說作為政權的參考，那麼以民間歌謠的反映現實及批判的性質，不知將形成多少文字獄！故在文化和政治的夾縫間，如何

尋取兩者的巧妙平衡，或者在皇權為綱的框架下，尋取文化之道作為政治思考的另一標準，這將是儒生不得不去完成的艱鉅任務，故其肩膀上的責任是如何沉重，而漢代儒生又將如何去構築其文化與政治之間特殊的意識型態話語呢？這將是本文研究的範圍。

曠觀中國詩學，自漢代建立詩教系統以來，究竟在後來開展出的新詩學典範是否有完全突破它原來的詩教典範呢？或是後來的典範和詩教系統的典範兩者共同統治著以後的朝代呢？這個問題，學者往往以後出的「神韻系統」和先前的「詩教系統」對立，似乎兩個理論系統不能並存，事實上，詩教系統並不只是侷限於漢代，而以後皆否定之，而是由「神韻系統」與「詩教系統」共同統治著往後的朝代，辯證地構成中國詩之詮釋的理論基礎。神韻系統使詩教系統的注意力更及於語言藝術所造成的言外情韻的美感問題，但詩教系統卻不曾衰落中絕。因為在詩教系統背後的中國歷史二千餘年來的專制統治政體階層從未斷落，於是當此專制政權存在的時候，領導階層都是社會上的知識菁英份子，全都是儒家型的人物，他們的共同觀念受到以前在科舉前後所讀的四書、五經、十三經所影響，只要統治階層存在時，經書永遠是他們的政教工具，雖然漢代並無科舉考試，亦無四書五經的名稱，但是當時從漢武帝聽從董仲舒的建議開始獨尊儒術，國學廣設五經博士，整體的大環境受到儒家思想的箝制與陰陽五行的薰染，經義在文學詮釋中一直占據著主導性的地位，經義來自儒學的義理的闡發，以先哲孔子及其弟子的傳承為依歸，儒生在歷代既都擔負建立政治社會秩序以及文化秩序的任務，可想而知，建基於儒學經義的詩教

系統便不是儒生所反對的詩學理論，反而是其所依據的理論，即使在詩評史上新開展出其他的詩學理論系統，對儒生而言，除非其與詩教系統的理論完全背道而馳，否則接納應當多於排斥。

漢代詩學，既是儒生在政治與文化的夾縫間建立起來的理論系統，其與權力之間的曲折複雜的關係便不是一言可盡。詩教系統所提出來的「溫柔敦厚」之說，在後代成為臣對待君的正確態度，其中即經過對權力的妥協。徐復觀在《釋詩的溫柔敦厚》一文中早洞見此中奧秘，他認為儒生生存在專制政體中，一方面必須服從皇權建構的意識型態，一方面又要要求自己在此皇權統治下的做人態度與個性，因此提出「溫柔敦厚」之說，徐氏云：

既溫且柔的感情，其所以會由熱與硬轉化過來，乃是如前所說，在反省中發現了無數難以解脫的牽連，乃至含有人倫中難言的隱痛。感情在牽連與隱痛中掙扎，在掙扎中融合凝聚，便使它熱不得，冷不掉，而自然歸於溫柔。由此可以了解溫柔的感情，是千層萬疊起來的敦厚地感情。<sup>6</sup>

儒生無法與皇權抗爭，所以其求「道」之熱與硬的感情轉化為屈從皇權的既溫且柔，這是對權力採取的委曲求全，然這也是漢代儒生面對專制所不得不採取的處世哲學。士人於詩書禮樂的薰陶下，本應遵循經書中教導士人應有的處世之道，但是理想與現實相對的殘酷事實，又逼迫士人尋思處在皇權威勢

下的立身之道，為使其所擔負著的文化傳承與政治統治的使命皆能成就，於是漢代儒生在權力的精神妥協中造就出溫柔敦厚的特質。為何會溫柔敦厚呢？這是活在詩教系統中的歷代學者不曾探問的問題，其實只要專制未除，基於生存之道的需要，在皇權威勢下委曲求全是精神的大勢所趨，抗爭的經驗大體以悲劇作結，能不尋求溫柔敦厚嗎？但初始的帶有著悲劇性的思

---

<sup>6</sup> 參見徐復觀：《釋詩的溫柔敦厚》，《中國文學論集》，臺北市：臺灣學生書店，一九八五年，頁四四八。



索，到立說承傳而形成不自覺的意識型態，就不僅取得合法性，甚至取得合道性，誰還會發覺其與權力間的迂迴曲折？徐復觀在此頗有洞見地對溫柔敦厚的特殊性提出質疑，啟人沈思：在蘊釀溫柔敦厚的掙扎過程中，究竟蘊含那些知識領域的話語來創造此特殊的風氣，此亦為本文研究所將涉及的問題。

總之，從權力角度來看，對於漢代詩教典範的質疑，造就本論文之撰寫，一直思索著如下的系列問題：究竟儒生在漢代詩教理論構築的系統中，如何發展出獨特的典範模型？在政治與道術之間，其自處之道如何？其角色扮演為何？其在漢代政壇上的位置如何？當儒生在儒家思想的懾服下，他們會建構何種理論來為自身解套呢？將以何種的中心概念去衍繹此理論呢？這將是問題的所在。

儒生與專制政權（皇帝）之間的微妙關係，究竟是抗衡或是妥協呢？若為抗衡，儒生將如何抗拒力爭？若為妥協，又將如何委曲求全？故如何在抗衡與妥協的張力下帶有悲劇性的色彩，建立一個統治階層在詩學理論上的意識型態？儒生在漢代的專制政權上，又如何運用詩教理論去建構其意識型態？這將是問題的核心。

以往對於詩教理論之研究，總是孤立地研究之，現在筆者將從觀念叢體進行整體研究，以考察漢代儒生從儒家觀念詮釋

《詩經》的各種說法如何整構為一個漢代詩學的理论系統。儒家之觀念叢體包括詩言志、詩教、發乎情、止乎禮義、思無邪等各種觀念，在漢代之前所涉及之典籍包括《尚書 舜典》的詩言志觀、《論語》中的思無邪觀、《孟子》之以意逆志觀及論世知人觀、《荀子》的以禮解詩觀等，在漢代所涉及之典籍包括《禮記 經解篇》中的詩教觀、《詩大序》的詩言志觀、

美刺正變觀、發乎情止乎禮義觀以及毛傳鄭箋所闡發的觀念。其他如齊魯韓三家《詩》本應一起探討，但三家《詩》的詮釋均已亡佚或剩下片言隻語，故本文以《毛詩》為主。

《禮記》以詩教觀念貫穿整部著作，於《經解篇》中將詩教精神明確指陳，因為《禮記·經解篇》乃講述六藝之教，其中便具有教化功能，當其詮釋《詩經》時，有其一定之詮釋框架，正如《毛詩》之《詩大序》中詩言志思想與發乎情、止乎禮義之意義，均有其詮釋模式，此為漢代儒生對《詩經》之特殊的詮釋意義，是將儒家之觀念叢體作一妥善完美的結合與運用，尤其是漢代儒生詮釋《詩經》時，總喜愛假託孔子之名論之，故《禮記·經解篇》中六藝之教的「孔子曰」便是託名於孔子，<sup>7</sup>以加強漢代儒生立說之依據，顯示出其一脈相承之傳統，由此可證明漢代儒生之思想淵源是源自於孔子之思想，然後加以發揮闡揚之。

漢代的《詩經》學蓬勃發展，導因於儒家詩教理論的重建

與延伸，漢代有齊、魯、韓、毛等四家傳詩、解詩，其中齊、魯、韓三家詩被立為學官，在中央成立經學博士，以作深入的研究，而民間流傳著毛詩，雖然未被立為學官，但是在民間的影響力相當大。班固在《漢書·藝文志》中曾簡單地描述漢代四家詩當時的情形：

漢興，魯申公為《詩》訓故，而齊轅固、燕韓生皆為之傳，

<sup>7</sup> 《禮記·經解篇》記載：「孔子曰：『入其國，其教可知也。其為人也溫柔敦厚，詩教也。』」之「孔子曰」便是託名孔子。見《禮記》(十三經注疏本)，臺北市：藝文印書館。馮友蘭先生指出：「在漢朝人的著作中，稱引『子曰』的地方太多了，大概都是依託。用『子曰』以加重語氣。」(見《中國哲學史新編》第三冊，大陸人民出版社，一九八五年，頁一二四)

---

或取《春秋》，采雜說，咸非其本義。與不得已，魯最為近之。三家皆列於學官。又有毛公之學，自謂子夏所傳，而河間獻王好之，未得立。<sup>8</sup>

後來，齊、魯、韓三家詩先後亡佚，《隋書 經籍志 序》云：「《齊詩》魏代已亡，《魯詩》亡於西晉。《韓詩》雖存，無傳之者。」，至今流傳於世的是當時不受官方重視的《毛詩》，在毛詩的文獻裡，保存許多關於言志思想的部分，如《毛傳》、毛詩序、詩譜序等。

因齊、魯、韓三家詩已亡佚，故本文探討漢代詩教理論時的依據是以《毛詩》為主，從《毛詩序》及毛傳、鄭箋的發展，試圖挖掘出漢代詩教理論系統的建構如何影響漢代整體知識領域的話語重建。

於上述的質疑中，可以歸納出本論文研究的問題如下：

#### 第一、漢代構築的詩教理論，其內部有何系統性？

漢代儒生承傳先秦有關《詩》的種種觀念，在《詩經》詮釋的過程中推闡發揮，故漢代結集或著述的詩學文獻中，充滿著詩學各層面的觀念，可以說漢代儒生吸納了先秦儒的儒家觀念叢體，透過《詩經》的多方詮釋，開展出漢代詩教理論之觀念叢體。這一新時代的詩教觀念叢是否有其系統性？其系統性為何？這是本文首先要探討的問題。概括言之，詩教觀念叢體看似零零散散，其實是有系統性的，詩學的各重要層面在詩教觀念叢體中陸續被

---

<sup>8</sup> 班固：《漢書》，臺北市：鼎文書局，一九八七年，頁四五二。

開發，出自不同文獻的錯雜觀念之間看似不相干，其實互有連繫，互相構成整個詩教理論的大系統。自《尚書 舜典》以來盛言的「詩言志」觀，不過是這一大系統中的一部份，而整個詩教理論系統的建立，又只是儒家天人政教理論大系統中的一個環節，就像文學為文化的一個環節一樣。

這一詩教理論的系統性是如何面貌，可以分解為幾個互有關聯的子系統說之。一是以「詩言志」為詩的創作基礎，二是以「發乎情，止乎禮義」為詩的創作規範，三是以「賦比興」為詩的創作手法，四是以「溫柔敦厚」為詩的教育功能。其詳細的探討，見本文第二章「詩教理論系統之架構」。

## 第二、詩教理論的觀念叢體如何在《詩經》的實際詮解中運用？

詩教理論並非漢代儒生的獨創，其取擇推闡的資源在先秦儒所開發的儒家觀念叢體，但其理論的完備較之先秦儒則有過之而無不及，此因漢代注重

經學，專門講論之故。在漢代的整個詩經詮釋學中，理論的誕生與詩的實際詮釋本應該是互動的，但許多理論取擇自儒家觀念叢體，所以先在的觀念仍有一定的指導性。賦比興義是漢代儒生確立的解釋，溫柔敦厚也是漢代儒生所提出的看法，但與儒分為八的傳承衍續，難說沒有絲毫的關聯，此所以有人認為 詩序 是子夏所作，後人在承傳中輾轉增益修訂。 詩小序 是《詩經》實際詮釋的一部份，毛傳鄭箋亦是《詩經》實際詮釋的一部份，他們採

用何種方式來進行詮釋，這些方式與詩教理論的觀念叢體的取擇有什麼關係？這些都是值得考察的問題。若以《詩小序》的詮釋模式而言，顯然採取了孟子所謂「論世知人」的方式，換句話說《詩小序》的作者因詮釋《詩經》的需要，在整個詩教觀念叢中選取了「論世知人」的觀念為詮釋的指導原則，故《詩小序》嘗試為每一首詩進行時空定位，以確切了解每一首詩所涉及的本事及意旨。毛傳鄭箋均遵循著這一路向，其流衍為後代更為詳備的年譜製作及箋釋學傳統。

揭露詩中隱藏的本事，使詩的語言和本事關聯起來，詩的意義即不能在語言的表面結構中索解，而必須就著語言和本事互相參照以了解其深義，語言在此被視為一種曲折的表達。詩教理論的構築過程中，原認為《詩經》有賦比興三種創作手法，在進行每一首詩的具體詮釋之際，因為見及語言隱晦的與本事的相關性，故語言均被視為比興的表現，相對的也必須從比興角度來詮解詩義。《關雎》本文原不涉及后妃，與后妃的本事連結，《關雎》的語言即轉為比興的語言，而具有語言的深度，其隱藏的意義也唯有從其所比所興求解，這是「比興解

詩」的模式，它與「論世知人」互為《詩經》詮釋的雙翼，也對後代箋釋學影響深遠。其詳見第三章「詩教理論之實踐」。

第三、詩教理論的構築與專制皇權及儒生的權力意識有何關涉？

漢代固然是中國開展詩教理論承先啟後的關鍵，但詩教理論之所以能開展，實與漢武帝獨尊儒術有莫大關係。獨尊儒術的現實目的在鞏固專制皇權，以為漢武確立的專制政體作思想護衛。由武力的統一和思想的統一，專制的中央集權才得以暢行無阻。漢武尊儒的策略，固為遂行「漢家自有制度」的專制，但也使儒家在政經、文化取得最高的發言權，只是當儒家的發言權與專制皇權的利益產生矛盾衝突時，一切則以專制皇權的利益為準，儒家之道在此退居次位。勢尊道卑，在專制政體的權力根源處早已決定，故漢代儒生一方面委曲求全地在思想上為專制皇權的鞏固服務，另一方面則只能諸多隱避地在文化上寄託其道了。為專制鞏固的思想，如「三綱」之類，<sup>9</sup>轉君臣、父子、夫妻的平等對待為一方宰制的關係，藉以從思想上先行建立政治社會秩序，並使君「道」取得政治社會最高的地位與合法性。君「道」尊，儒「道」呢？「三綱」所隱藏之權力意識的運作深隱難知，其他在委曲求全之際轉生出的觀念不知凡幾，寔以成為影響後人的意

識型態。委曲求全之際固然有勢道衝突的強烈感受，轉出新觀念後，其中的妥協折衷的痕跡遂難以復見，扭曲的觀念反而成為「道」了。「教」在專制下為政治之輔翼，其中，權力意識的運作自不待言。

漢代詩教理論的開展，始於文景兩帝之立魯詩、韓詩、齊詩為博士，但其詮釋《詩經》原各有

---

<sup>9</sup> 三綱之說，指「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱」，此說源於法家的韓非，董仲舒在漢代確立為綱常之「道」，一方面在思想上建立政治社會秩序，一方面為皇權獨尊取得最高的合法性。

傳承，未立學官的毛詩亦然。作為政外之教的文化傳承，《詩經》學或可保持其擁道自重的客觀批判精神，但作為政內之教，則《詩經》學不得不因專制皇權的走向而有所調整，勢道衝突仍是其詮釋過程中必然遭逢的問題，專制皇權的干擾因素真是無所不在。徐復觀先生已指出「溫柔敦厚」的性情與態度，與儒生在專制下求生存的現實矛盾有關，其後遂成為定則定式，取得了思想上類似「道」的宰制性。批判皇權，成為大逆不道之事，委婉柔順以取容，乃是明哲保身的要道，這種意識型態的構築，反映傳統知識分子在專制宰制中存活的悲劇性，而儒生在政教上輔翼君王統治，其詩教理論尚能完全保持其道的超越性嗎？

專制皇權的鞏固，是儒生談政經、文化問題所不能逾越的界限，儒生在專制下的委曲求全，同樣投射於詩教理論的構築中。當詩教理論在獨尊儒術的背景下取得詩學的發言主導權，便塑造為詩學的意識型態而不斷傳播了。詩之為教，其中包含多少權力意識的運作，不可不察，其詳細探討，見本文第四章「詩教理論與權力之關涉」。

## 第二節 以往研究之探討

關於詩教理論的研究，目前可見大多是以先秦儒家的詩教

思想為研究對象，如林耀潏《先秦儒家詩教研究》、<sup>10</sup>康曉城《先秦儒家詩教思想研究》、<sup>11</sup>洪龍秋《詩、禮、樂教釋論——孔子對於生命實踐在客觀層面之規模》、<sup>12</sup>另有曾勤良《左傳引詩賦詩之詩教研究》、<sup>13</sup>更及於春秋時代外交賦詩之詩教。這些都是針對用詩現象及其在教育上引生的效用探討的，其所談的「詩教」乃就其原來意義而言，並未像本文從中國詩學的宏觀角度擴大為與「神韻系統」並存不悖的「詩教系統」的稱呼，故其詩教的考察，只是本文所謂「詩教理論系統」的一端。

而其斷代在先秦，與本文所研究的漢代關連較少。

以漢代為研究對象者，則大多從毛詩鄭箋著手，以析解言志思想及比興意義者居多。如賴炎元《毛詩鄭箋釋例》、<sup>14</sup>文幸福《詩經毛傳鄭箋辨異》、<sup>15</sup>蘇伊文《詩經比興研究》、<sup>16</sup>彭

---

<sup>10</sup> 林耀潏，《先秦儒家詩教研究》，國立高雄師範大學國文研究所碩士論文，一九八五年。闡明詩教之意義與周代詩教之運用，並將孔子、孟子、荀子的詩教觀，分別敘述之。

<sup>11</sup> 康曉城，《先秦儒家詩教思想研究》，國立臺灣師範大學教育研究所博士論文，一九八八年。探討先秦儒家孔孟荀之詩教思想，以供改進當前文學教育之參考，以促進達成培養健全人格之教育目標。

<sup>12</sup> 洪龍秋，《詩、禮、樂教釋論——孔子對於生命實踐在客觀層面之規模》，私立東海大學哲學研究所碩士論文，一九九二年。著重孔子論詩的本質與孔子論詩的功能及詩教的地位，以詮釋客觀生活層面的詩教規模。

<sup>13</sup> 曾勤良，《左傳引詩賦詩之詩教研究》，國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，一九八二年。（臺北市：文津出版社，一九九三年。）著重左傳中行人外交聘問時藉詩以言志之詩教觀。

<sup>14</sup> 賴炎元，《毛詩鄭箋釋例》，國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，一九五八年。解釋毛詩鄭箋之訓詁體例為主。

<sup>15</sup> 文幸福，《詩經毛傳鄭箋辨異》，國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，一九八六年。研究毛傳與鄭箋解釋相異之處，並且辨其是非。

<sup>16</sup> 蘇伊文，《詩經比興研究》，國立臺灣師範大學國文研究所碩士論



美玲《鄭玄毛詩箋以禮說詩研究》、<sup>17</sup>彭維杰《毛詩序傳箋「溫柔敦厚」義之探討》、<sup>18</sup>車行健《毛鄭詩經解經學研究》，<sup>19</sup>外及兩漢文學理論之研究，如王金凌《先秦兩漢文學理論研究》、<sup>20</sup>曾守正《先秦兩漢文學言志思想及其文化意義 兼論與六

朝文化的對照》、<sup>21</sup>朱榮智《兩漢文學理論之研究》。<sup>22</sup>除賴炎元、文幸福的研究與本文無關之外，其他均涉及詩教理論中一部份的考察，可資本文參考者不少。但以往的研究所著重者畢竟僅止於詩教理論之局部，而忽略整體觀念之探討，彭美玲之作或許最為特殊，洞見到漢代「以禮說詩」的現象，儒生之禮治王化的理想，藉由說詩而寄託其意。然儒家詩教不僅只是詩教理論中某一觀念的傳遞而已，而是儒家詮釋《詩經》的整個觀念叢體之推衍，觀念叢體包含孔孟荀及其他諸儒對詩的看

文，一九八一年。著重於詩經比興之意義探討。

<sup>17</sup>彭美玲，《鄭玄毛詩箋以禮說詩研究》，國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，一九九二年。以鄭玄《毛詩箋》為研究對象，以禮說詩為研究主題，探討鄭箋以禮說詩與兩漢時勢、傳統詩學之關係，闡明漢代詩學之主要精神。

<sup>18</sup>彭維杰，《毛詩序傳箋「溫柔敦厚」義之探討》，私立文化大學中國文學研究所碩士論文，一九九二年。從詩序之詩教探討至毛傳之詩教與鄭箋之詩教，以君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之五倫貫穿詩序、毛傳、鄭箋，並提出三者的溫柔敦厚義之比較。

<sup>19</sup>車行健，《毛鄭詩經解經學研究》，國立中央大學中國文學研究所碩士論文，一九九一年。研究毛傳與鄭箋。

<sup>20</sup>王金凌，《先秦兩漢文學理論研究》，私立東吳大學中國文學研究所博士論文，一九八六年。從文學理論之理式探討文之起源與發展及禮文之迴響，分別介紹先秦文學觀與兩漢之文學理論的發展。

<sup>21</sup>曾守正，《先秦兩漢文學言志思想及其文化意義 兼論與六朝文化的對照》，國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，一九九八年。從先秦文學言志思想談到兩漢文學言志思想，並與六朝文化作一對照。

<sup>22</sup>朱榮智，《兩漢文學理論之研究》，國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，一九七六年。探討兩漢之文學理論。

法，以及漢代傳承先秦儒而推闡發揮的諸多觀念。

漢代儒生對風雅頌之詮釋、《禮記 經解篇》中的詩教觀念、《詩大序》中的詩言志、發乎情、止乎禮義等觀念及有關詩的歷史方面之正風、正雅、變風、變雅等觀念，彼此相結合成為整個詩學觀念的大叢體，本文稱之為「詩教觀念叢體」。以往尚未有論述從漢代《詩經》詮釋學的整體觀念叢體著手，並涉及其理論架構以及其中隱藏的權力意識的運作，故本文將從以往研究缺如的部分著手，深入漢儒詩學觀念叢體的系統性建構，考察其與政治權力及儒生意識型態的關涉，並探討漢代詩教理論之實踐層所形成的詮釋模式，以使漢代詩教系統之理論意義更趨完備。

關於詩教理論所隱藏的權力意識的運作，施淑女先生《漢代社會與漢代詩學》一文對此頗有所見，施先生從專制政體下的儒生如何求取生存的契機中，剖析漢代特殊的社會面貌與儒生的意識型態，「看到兩漢知識份子莫不在先秦文化遺產的基礎上，進行內容的增補與意識上的訂正工作」，<sup>23</sup>其目的有二：一是為漢代立法制儀，一是對抗專制體制及揭露社會的異端思想。漢代儒生在《詩經》詮釋過程中，靈活運用《詩經》的教化作用來達到目的，尤其是以美刺為中心的觀念建構出「詩以言志」的道德性與政治性。施先生對於漢人詩說及詩教觀念的形成逐一作探討，一步一步直陳漢代社會與漢代詩學之間的密切關連，揭露漢儒如何從孟子「以意逆志的說詩方式」轉化出適合漢代權力話語的原則與理論，成為漢代的一個絕對意志，一個超越凌駕於詩篇之上的道德虛構。其文云：

綜觀漢人詩說的發展過程，政治的要求，也即是如何使三百

---

<sup>23</sup> 語見施淑(原名施淑女，此為筆名)：《漢代社會與漢代詩學》，《中外文學》，第十卷第十期，一九八二年，頁七十。

---

篇成為維繫社會秩序以達到鞏固漢家統治的目的，一直是一個最被關心的問題。可以說是兩漢御用的詩經博士們，最焦灼的無過於如何在三百篇中幻化出一個切合漢天子意志的「法度」來。<sup>24</sup>

在這情形下，所謂正變、美刺、詩始等表現漢人詩學特色的觀念，自然成就了兩漢正宗思想的指示器了。<sup>25</sup>

施先生的研究可說是已先為本文揭露詩教理論構築中的一個機密：漢代儒生在詩學話語的營建和傳遞中，巧妙地運用詩教的偽裝外衣，進行權力的傳遞與社會秩序的改造，創造出漢代既為漢代立法制儀，又不能完全認同漢家專制的詩教理論典範。

由於施淑女先生由社會文化論角度深入兩漢詩學的權力意識，這是詩教理論的研究從未觸及者，這裡先行揭出，以見本文第四章探討詩教理論與權力的關涉，並非毫無根據的虛想，而是詩教理論的研究缺乏此一方面，亦無以達致論世知人的深度。

---

<sup>24</sup> 同上註，頁八十。

<sup>25</sup> 同上註，頁八十一。

### 第三節 研究方法之思考

漢代詩教理論，主要是在《詩經》詮釋過程中誕生的，毛詩序、毛傳、鄭箋正好代表兩漢說《詩》的歷程。但詩教理論的諸多觀念並非全然兩漢獨創，而是有取於先秦說《詩》及其背後的儒家思想依據，在漢代參以己知己見予以推闡發揮，構築成具有理論連貫性的一個大的詩教觀念叢體。以往研究既對詩教觀念叢的各別觀念與現象進行過探討，本文則從宏觀視野重新把握詩教觀念叢體，視之為內部具有連貫性的一套理論，這套理論從《詩經》詮釋中誕生，也指導著《詩經》實際詮釋的走向，兩者在互動的循環過程中推衍。本文不僅要勾勒探討這一套詩教理論的架構，同時也要考察這一套理論在實踐（即作品詮釋）中的表現。此外，詩教理論的構築是處在中國政體由封建走向專制確立的背景中，與專制權力的伸展有一種緊張的關係，故本文亦將深入揭露詩教理論架構過程中權力意識的運作內涵。

黑格爾曾云：「哲學要按照必然性去研究一個對象，當然不僅是按照主觀方面的必然性，或是表面的序列和分類等等，而是要按照對象的內在本質的必然性，去就對象加以闡明和證明。一般說來，祇有這樣的闡明，才能使一種研究具有科學價值。」在作人文科學研究時，面對歷史中一個時代雜然紛陳的現象，並不是依我們主觀方面的需要予以整理分類為已足，而是要「按照對象內在本質的必然性」闡明這些現象。漢代詩教理論的觀念叢體，從來未以明確的體系昭然展現於吾人面前，乍看亦無法窺見其理論的連貫性，但是就其內在本質的必然性

來看，它是以儒家內聖外王的思想為基，通過漢代說《詩》而建構的一個儒家式詩論及詩評的典範。其誕生的機緣，固然在於漢立經學博士的利祿之路所開啟的《詩經》箋釋與講論之風，不過其箋釋與講論均有一歷史內在的理路，由儒家思想出發，伸展到詩學的內外各個層面，說其為漢代立法制儀也罷，說其寄託王道理想以隱秘地批判專制也罷，首先我們必須把握詩教觀念叢體內在本質的必然性，詩教理論是儒家思想在詩學探討的一個偉大成果，在此基點上，我們才能整構詩教觀念叢，而視之為內部具有連貫性的詩教理論系統。

漢代並非無人嘗試在詩學上作系統性的建構，但大都分解在《詩經》的實際詮釋中。如 詩大序 就是一初步嘗試，不過 詩大序 的原初面貌是雜揉在 詩小序 的 關雎序 中，毛詩序 之分大小，是後人所分，並非原來面目。毛傳鄭箋走實際詮釋路向，並未另外有專門的詩學理論的著述，因此整個詩教觀念叢的理論架構，必然要通過系統研究法而重新整建。所謂「系統研究法」，依勞思光先生給予的界定是「將所敘述的思想作系統的陳述的方法」<sup>26</sup>，這種系統的重構並非可

<sup>26</sup> 見勞思光：《中國哲學史》(一)序言，臺北市：三民書局，一九八一年一月，頁六。

以任意為之的，必須順著對象內部要素的相互連貫性才有辦法形成，換言之，詩教觀念叢體要作為一個詩學理論系統來看待，必須其中涉及詩學各層面的觀念，而觀念和觀念之間又互有關連，猶如一個系統具有幾個子系統為其不可或缺的要素，而子系統之間又互有連繫，並非斷裂的，毫不相干的。詩教觀念叢在詩的根源、規範、手法、功能各層面，各有其所闡發的觀念，這種觀念足以構成一具有內部連貫的詩學理論，故從此角度而觀，漢代詩學理論已隱然成型，我們通過系統研究的方法確立其為一個詩教理論系統，更可以看出其理論的型構。

其次，我們也援引米歇 傅柯(Michel Foucault)所使用的「知識考掘學」的方法，以發掘一個時期埋葬在各種事物、觀念之下的相關規則。傅柯運用的歷史考掘之法，重點不在歸納一個連續一貫、簡明有序的歷史幻象，而是從一歷史體系中的狹小罅隙去進行歷史的考掘，試圖重新挖掘出埋葬在各種思想、體制之下的相關規則，以客觀標明事物四散分布的狀況。雖然透過此種類似考古學的研究法，有可能挖掘出來的歷史是片段分散的資料，甚或是互相排擠、衝突的事實，但是仍致力於將分散的史實與歷史事件作一相互辯證，以尋求歷史繁複糾纏的真面貌。<sup>27</sup>我們的重點不在全盤照搬傅柯的方法，而只是借用以達成隱藏在詩教觀念叢體內部的相關規則的尋求。由此我們才能看到詩教觀念叢體即使零散，卻有其一致的理路，它們都是儒家思想邁向詩學領域所作的開發工作，開發出詩的根源、規範、手法、功能等各層面的觀念，但是它們背後都有內聖外王的心性框架和政教框架作為連結的規則。如果以傅柯的方式考掘鄭玄的賦比興之說，我們一定會很驚訝地質問：賦比興的手法為何扯上政教善惡？但如果進一步考掘出賦比興背後所具有的政教框架，那麼我們將更深入歷史的實相。政教框架不只連

---

<sup>27</sup> 參見 Foucault, M. (米歇 傅柯)著，王德威譯：《知識的考掘》，臺北市：麥田出版有限公司，一九九三年。

結賦比興的觀念，其他觀念亦然。由賦比興這一狹小的罅隙進入，我們挖掘出來的卻是連結詩教觀念叢體的隱藏規則，其方法不可謂不深入。用這種方法再來考掘《詩經》的實際詮釋，我們才能發覺 詩小序 以至毛傳鄭箋中所隱藏的「論世知人」模式和「比興解詩」模式。沒有一個漢代解經者曾經說明過他的解經採用什麼模式，但實際詮釋中不斷重複的現象已透露一些蛛絲馬跡。

最後，當我們的考察從漢代詩教理論及實際詮釋的內部規則的尋求移向外部時，我們注意到《詩經》詮釋學和專制皇權

的擴張之間的微妙關係。詩教理論的構築，因為獨尊儒術而使經學地位提高之故，一直在中國詩學具有崇高的地位，也是牢不可破的詩學指導原則。漢代樹立詩教理論的典範，無疑沾溉後人大矣，故一提詩教理論，便不免向漢代朝聖。不可否認地，漢代儒生透過他們的努力，建構了一個知識領域的話語，確立了一個儒家詩學的典範，但是這些話語之中也飽含著權力意識的運作，並非如其外表那般的崇高。如果範限在理論系統和詮釋模式的探討之內，我們將忽略詩教理論在漢代歷史中存在的真相。

要發掘這一歷史的真相，拘守內在研究的各種方法顯然不足，它必須開放外部的事實來與內部互相參照，互相辯證。詩教理論誕生的母體在中國走向專制皇權的漢代，由漢武帝確立的專制，正積極的進行皇權的擴張與牽制，儒家思想在詩學上的伸展，是漢武以儒術輔翼漢家專制宰制的結果。換句話說，政教之「教」只是作為「政」的一個宰制的環節，儒生有幸在這一個歷史機緣中擔負起「教」的主導權，但「教」卻絕不能凌越於「政」上，「政」以專制皇權為核心，故執教化之權的儒生必須俯順地為專制皇權多方緣飾，為其威權宰制樹立「道」的合法性，這是「教」權的退讓，政「權」的伸張，兩者的衝突矛盾，充分顯現出漢代儒生參與政治的悲劇性。儒生之苟順

取容，委曲求全，為專制皇權建立宰制性的思想和意識型態，臣對於君實質上必須以「妾婦之道」相待，使儒「道」在政治上無法保有其超越性。《詩經》學屬於「教」的一環，儒生既在專制重壓下轉出苟順取容、委曲求全的態度，詩教理論的開展當然也充滿其意識的投射，「主文譎諫」、「溫柔敦厚」所隱藏的權力意蘊，值得深思。在這方面的探討，本文受社會文化論評（sociocultural criticism）和新馬克思主義等外部研究方法的啟發，將特定時空的現象與其政治社會的母體結合，探討其相互間的權力作用關係。文學與詩學現象，都不能完全脫離其

所生產的環境與文化而孤立了解，每一個現象都是複雜的文化物，都是政治社會與文化事實複雜的交互作用的結果，這是格里伯斯坦在主編《當代文學批評的視界》時，為社會文化論評（依其分類，包含新馬的批評法）揭出的首要原則，<sup>28</sup>由此方法入，我們或可一窺詩教理論構築的權力意識之秘。

---

<sup>28</sup> Grebstein, S.N. (格里伯斯坦)：《Perspectives in Contemporary Criticism》, State University of New York at Binghamton, 1968, P.164, 165.



