

朱熹「淫詩」說中、日接受之比較： 以十七至十八世紀為中心

張万民*

一、前言

朱熹(1130–1200)的「淫詩」說，在《詩經》學史上反響巨大。自明代中期朱子《詩經》學喪失獨尊地位之後，明清時代的中國學者如李先芳(1511–1594)、郝敬(1558–1639)、毛奇齡(1623–1716)、陳啟源(?–1689)、姚際恆(1647–?)等，對「淫詩」說有各種修正或批駁。在日本江戶時代(1603–1867)，朱子學成為官學，《詩集傳》也大受歡迎。但是，反對朱子學的古學派很快興起，古義學派的伊藤仁齋(1627–1705)、伊藤東涯(1670–1736)父子及其門人，以及古文辭學派的荻生徂徠(1666–1728)、太宰春臺(1680–1747)等人，對朱熹「淫詩」說也提出各種批評。

對於朱熹《詩經》學在日本江戶時代的接受，尤其是古學派的《詩經》觀，學界已多有研究，如江口尚純、清水徹等日本學者的著作。¹但是，從「淫詩」說角度入手的文章，卻不多見，江口尚純、清水徹等人，只是略及「淫詩」問題。近期有張文朝〈日本江戶時期古義學派對朱熹淫詩說之批評〉，開始關注此問題，初步總結古義學派對朱熹「淫詩」說的批評和接受。經學史學者探討南宋以來朱熹「淫詩」說的接受與批

本文初稿曾在2019年8月，臺灣中央研究院中國文哲研究所舉辦的「中日《詩經》學之比較研究學術研討會」上發表。在此，感謝張文朝教授的邀請、黃忠慎教授的點評指正。又蒙《中國文化研究所學報》三位匿名評審提供寶貴的修改意見，謹致謝忱。本文的研究受到香港特別行政區大學教育資助委員會「優配研究金」(General Research Fund)的資助(項目號：CityU 11600217)。

* 張万民，香港城市大學中文及歷史學系副教授

¹ 江口尚純：〈伊藤東所『詩解』考略〉，《中國古典研究》第52號(2007年)，頁1–9；江口尚純：〈伊藤東所の詩經学〉，《詩經研究》第32號(2007年)，頁1–8；江口尚純：〈仁井田好古『毛詩補伝』序説〉，《中國古典研究》第55號(2013年)，頁46–56；清水徹：〈伊藤仁齋における『詩經』觀〉，《東洋文化》第100號(2008年)，頁12–26。

評，大多側重「鄭聲淫」與「鄭詩淫」之辨等傳統論題，認為朱熹誤解了「鄭聲淫」。²張文朝也側重日本學者對於詩樂問題的辨析：「古義學派學者之所以要區別《詩》與聲，使之詩是詩，聲是聲，正是為〈鄭詩〉非鄭聲作辯護。所以如不先做好《詩》與聲之區別，則無法看出古義學派學者批判朱熹『鄭聲淫所以〈鄭詩〉亦淫』的誤論。」³

然而，朱熹「淫詩」說本身的理論框架和意義，及其在不同文化中的接受歷程，亟需進一步研究。本文嘗試重構朱熹「淫詩」說在作者端和讀者端——即「淫者自作」和「勸善懲惡」——兩方面的理論意義，⁴並由此兩端梳理日本江戶時代古學派（即古義學派和古文辭學派）對「淫詩」說的批評，同時，亦由此兩端簡述明代中期以後中國學者對「淫詩」說的接受。通過比較，可以看出中、日學者對「淫詩」說的不同反應，及其相關的文化和學術背景。

本文在考察範圍上，以「淫詩」說的批評或修正意見為中心；在考察時間上，以古學派興盛的十七世紀至十八世紀為中心，而對中國《詩經》學的梳理，則略放寬時限，有時追溯淵源而略及宋末元初。事實上，李氏朝鮮（1392–1910）的學者，在「淫詩」問題上的論述也非常豐富。⁵但是，限於篇幅，本文只處理中日比較，同時希望為日後的中日韓比較奠定基礎，有機會再全面探討東亞漢文化圈對「淫詩」說的接受。

二、朱熹的「淫詩」說：作者端與讀者端

提出《詩經·國風》存在「淫奔」的內容，不是朱熹的發明。⁶然而，朱熹將前人對於「淫奔」內容的零星認識，變成一個嚴密的理論體系。這個理論體系核心問題有二：一，何為淫詩？即判定《詩經》「淫詩」的標準；二，如何讀「淫詩」？即閱讀《詩經》「淫詩」

² 如李家樹：〈宋代「淫詩公案」初探〉，載李家樹：《詩經的歷史公案》（臺北：大安出版社，1990年），頁94–104；林慶彰：〈姚際恆對朱子《詩集傳》的批評〉，《中國文哲研究所集刊》第8期（1996年3月），頁3–7。

³ 張文朝：〈日本江戶時期古義學派對朱熹淫詩說之批評〉，《臺大中文學報》第59期（2017年12月），頁118。

⁴ 關於「淫者自作」，可參見朱熹（集撰）、趙長征（點校）：《詩集傳》（北京：中華書局，2017年），卷首〈詩序辨說〉，頁33。關於「勸善懲惡」，可參見黎靖德（編）、王星賢（點校）：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷23，頁541–42。詳細的解釋，可參見下文。

⁵ 可參考成均館大學校大東文化研究院（整理）：《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學校出版社，1995年）。

⁶ 清人陳啟源指鄭玄、歐陽脩等人已肇其端：「〈東門之墀〉……鄭以為女欲奔男之詞，遂為朱傳之濫觴矣。」「〈靜女〉……《集傳》獨祖歐陽《本義》，指為淫奔期會之詩。」見陳啟源：《毛詩稽古編》，收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983–1986年），第85冊，卷五，頁三二下至三三上；卷三，頁三五下至三六上。朱熹自己承認受鄭樵影響，〈鄭風·將仲子〉首章注曰：「莆田鄭氏曰：『此淫奔者之辭。』」見朱熹：《詩集傳》，卷4，頁75。

的功用。前者著眼點在《詩經》的作者端，朱熹提供的解答是「淫者自作」，推翻了毛、鄭詮釋傳統中的「美刺」原則；後者著眼點在讀者端，朱熹提供的解答是「勸善懲惡」，對讀者的主體道德能力提出全新要求。從這兩點來看朱熹的「淫詩」說，可以更好地理解它在經學史和思想史上的革新意義，以及後世學者的接受和反應。

1、作者端：「淫者自作」說

朱熹的「淫者自作」說牽涉到朱熹對於《詩經》作者的根本看法。如〈鄘風·桑中〉朱注曰「此人自言將采唐於沫」，〈鄭風·蘄兮〉朱注曰「此淫女之詞」，〈鄭風·狡童〉朱注曰「此亦淫女見絕，而戲其人之詞」。⁷這些解釋，都源於朱熹對於「淫詩」作者的基本定義。

對於《詩經》中究竟有多少首「淫詩」，元代馬端臨（1254–1323）認為24篇，⁸姜龍翔以為26篇，⁹檀作文、吳洋以為28篇，¹⁰程元敏以為29篇，¹¹莫礪鋒認為30篇。¹²雖然具體數字有出入，但是學者大多同意「淫者自作」是朱熹判定「淫詩」的根本標準。馬端臨早已指出，朱熹所謂的「淫詩」是「男女淫泆奔誘而自作詩，以敘其事者」。¹³姜龍翔也發現，按照朱熹的定義，「所謂淫奔詩必須是淫者自道，並非他人代言，而且主要是為抒發對男女之間的情欲追求」。¹⁴

1.1、反「美刺」

漢儒的《詩經》詮釋，對於作者端，只提出比較模糊的「國史」說。朱熹提出「淫者自作」，是由於他對大部分〈國風〉作者身份有全新的界定。朱熹認為那些〈國風〉的作

⁷ 朱熹：《詩集傳》，卷3，頁46；卷4，頁82–83。

⁸ 馬端臨：《文獻通考》（北京：中華書局，1986年），卷一七八，頁一五四零中。

⁹ 姜龍翔：〈朱子「淫奔詩」篇章界定再探〉，《臺北大學中文學報》第12期（2012年9月），頁99。姜龍翔指有27篇，但其中一篇篇目重複，故應為26篇。

¹⁰ 檀作文：《朱熹詩經學研究》（北京：學苑出版社，2004年），頁90–96；吳洋：《朱熹《詩經》學思想探源及研究》（北京：社會科學文獻出版社，2014年），頁133–47。

¹¹ 程元敏：〈朱子所定國風中言情諸詩研述〉，《孔孟學報》第26期（1973年9月），頁153–64。

¹² 莫礪鋒：《朱熹文學研究》（南京：南京大學出版社，2000年），頁225–34。

¹³ 馬端臨：《文獻通考》，卷一七八，頁一五四零中。

¹⁴ 姜龍翔：〈朱子「淫奔詩」篇章界定再探〉，頁88。郝永將「『淫奔』當事人所做的『愛情詩』」和「非當事人所作的就『淫奔』表達態度的詩篇」都界定為「淫詩」，並統計出40首淫詩，似不合朱熹本意。見郝永：《朱熹《詩經》解釋學研究》（上海：上海古籍出版社，2014年），頁250–54。

者，不是所謂的「國史」，而是民間男女。涉及「淫奔」內容的作品，就不是「國史」的譏刺之作，而是民間男女「各言其情」的自述之作。¹⁵

因此，朱熹的「淫者自作」說與漢儒的「美刺說」形成了明顯的對立。對於《詩經》中涉及男女情欲的詩歌，漢儒確立了「美刺」的詮釋傳統。如〈桑中〉，毛序承認其內容是「衛之公室淫亂，男女相奔」，但認為全詩的目的是「刺奔」，是詩人用諷刺的口吻來敘述淫奔之事，最終諷刺無道君主，希望回到古代賢王時代。¹⁶

朱熹的「淫者自作」說駁斥了這種「美刺」詮釋法。在〈詩序辨說〉中，朱熹辯解〈齊風·東方之日〉的主題：「此男女淫奔者所自作，非有刺也。其曰『君臣失道』者，尤無所謂。」¹⁷朱熹指〈桑中〉、〈溱洧〉等篇，與國史完全無關，是淫奔者「自狀其醜」。¹⁸他還從「自狀其醜」的「淫者」的身份，來區分〈鄭風〉和〈衛風〉，認為〈鄭風〉之所以「淫」，因為其作品大多是女子誘惑男子而「自狀其醜」的文辭。¹⁹

與朱熹同時的陳傅良（1141–1203），堅持用「美刺」傳統解釋《詩經》，朱熹批評道：「陳君舉兩年在家中解《詩》，未曾得見。近有人來說，君舉解《詩》，凡《詩》中所說男女事，不是說男女，皆是說君臣。未可如此一律。今人解經，先執偏見類如此。」²⁰朱熹還曾與呂祖謙（1137–1181）爭論美刺寄託的問題，²¹多次反駁呂祖謙的說法。²²

¹⁵ 「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。」朱熹：《詩集傳》，卷首〈詩集傳序〉，頁2。

¹⁶ 朱傑人、李慧玲（整理）：《毛詩注疏》（上海：上海古籍出版社，2013年），卷3之1，頁261。

¹⁷ 朱熹：《詩集傳》，卷首〈詩序辨說〉，頁33。

¹⁸ 朱熹：〈讀呂氏詩記桑中篇（甲辰春）〉，載徐德明、王鐵（校點）：《晦庵先生朱文公文集》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔（主編）：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年修訂本），第23冊，卷70，頁3371。

¹⁹ 「衛猶為男悅女之詞，而鄭皆為女惑男之語。……是則鄭聲之淫，有甚於衛矣。」朱熹：《詩集傳》，卷4，頁88。

²⁰ 朱鑿：《詩傳遺說》，收入中國詩經學會（編）：《詩經要籍集成》第10冊影印清同治十二年（1873）粵東書局刊《通志堂經解》本（北京：學苑出版社，2002年），卷一，頁二十下。

²¹ 呂祖謙與弟子對答：「〈桑中〉、〈溱洧〉諸篇，幾於勸矣。夫子取之，何也？曰：『《詩》之體不同，有直刺之者，〈新臺〉之類是也；有微諷之者，〈君子偕老〉之類是也；有鋪陳其事，不加一辭，而意自見者，此類是也。』」呂祖謙：《呂氏家塾讀詩記》，收入黃靈庚、吳戰壘（主編）：《呂祖謙全集》（杭州：浙江古籍出版社，2008年），第4冊，卷5，頁108–9。

²² 如〈讀呂氏詩記桑中篇（甲辰春）〉等篇。《朱子語類》還記載了朱熹與弟子之間的相關討論，如：「李茂欽問：『先生曾與東萊辨論淫奔之詩。東萊謂詩人所作，先生謂淫奔者之言，至今未曉其說。』曰：『若是詩人所作譏刺淫奔，則婺州人如有淫奔，東萊何不一詩刺之？』茂欽又引他事問難。先生曰：『未須別說，只為我答此一句來。』茂欽辭窮。先生曰：『若人家有隱僻事，便作詩訐其短譏刺，此乃今之輕薄子，好作謔詞嘲鄉里之類，為一鄉所疾患者。詩人溫醇，必不如此。如《詩》中所言有善有惡，聖人兩存之，善可勸，惡可戒。』」見《朱子語類》，卷80，頁2092。

1.2、本「人情」

在辯論的過程中，朱熹強調用今人作詩的實際經驗來揣摩《詩經》，他說：

大率古人作詩，與今人作詩一般，其間亦自有感物道情，吟詠情性，幾時盡是譏刺他人？²³

朱熹此說卻與漢儒的「吟詠情性」大相徑庭，因為二者對於《詩經》「淫詩」的作者身份、作者思想邪正的看法完全不同。

朱熹除了提到「吟詠情性」，還反復陳說「《詩》本人情」。〈詩傳綱領〉說：「《詩》本人情，其言易曉，而諷詠之間，優柔浸漬，又有以感人而入於其心。故誦而習焉，則其或邪或正，或勸或懲，皆有以使人志意油然而興起於善，而自不能已也。」²⁴這些論述，強調《詩經》作者的思想有邪有正。朱熹甚至說：「若言作詩者『思無邪』，則其間有邪底多。蓋《詩》之功用，能使人無邪也。」²⁵所謂「有邪底多」，主要是指《詩經》中的「淫詩」。

既然《詩經》表達的情感有正有邪，《詩經》中有淫奔者「自狀其醜」的作品，朱熹進而懷疑漢儒「發乎情止乎禮義」之說：

或謂《詩》三百篇，雖有美惡怨刺之不同，然皆發乎情而止乎禮義者也，此其所以為思無邪者與？曰：此詩序之言也，然愚嘗竊有疑焉。夫變風〈鄭〉、〈衛〉之詩，發乎情則有矣，而其不止乎禮義者，亦豈少哉！²⁶

如果《詩經》作者的思想有邪有正，甚至是「其間有邪底多」，那麼讀《詩經》還有甚麼功用呢？為甚麼朱熹反而說「蓋詩之功用，能使人無邪也」呢？

2、讀者端：「勸善懲惡」說

朱熹從「淫者自作」說引出「勸善懲惡」說。這涉及朱熹關於《詩經》讀者的根本看法。他將「勸善懲惡」視為《詩經》的基本功用，並以其為《詩經》內容有邪有正說的補充。

儒家本來就重視《詩經》等經書對讀者的作用。「勸善懲惡」說不是朱熹的發明，

²³ 《朱子語類》，卷80，頁2076。

²⁴ 朱熹：《詩集傳》，卷首〈詩傳綱領〉，頁8。朱熹《論語集注》解「子曰興於詩」章也說：「詩本性情，有邪有正，其為言既易知，而吟詠之間，抑揚反復，其感人又易入。故學者之初，所以興起其好善惡惡之心，而不能自己者，必於是而得之。」朱熹（撰）、徐德明（校點）：《四書章句集註》，收入《朱子全書》，第6冊，《論語集注》，卷4，頁133。

²⁵ 《朱子語類》，卷23，頁538。

²⁶ 朱熹（撰）、黃坤（校點）：《四書或問》，收入《朱子全書》，第6冊，《論語或問》，卷2，頁638。

漢儒認為這是《春秋》的功用，因為《春秋》對善行、惡行皆作直書。²⁷ 唐人孔穎達（574–648）在《春秋左傳注疏》解趙衰「《詩》、《書》，義之府也」時，將「勸善懲惡」移作為《詩經》的功能。²⁸

朱熹也認為《詩經》的功用與《春秋》類似。²⁹ 但是，朱熹的「勸善懲惡」說區分《詩經》的作者、編者、讀者三種不同身份，與傳統的「勸善懲惡」說有很大的差別。根據前述的「淫者自作」說，朱熹認為《詩經》的「淫詩」不是「國史」在直書他人的惡行，作者本人就是行淫者，是在「自狀其醜」；聖人只是《詩經》的「刊定」者，「淫詩」的內容本身並不能體現聖人之意，只能從《詩經》對於讀者的作用來體會聖人之意。³⁰ 「淫詩」作為醜者「自狀其醜」，比其他經書更能激發讀者的警戒之心。因此，《詩經》的讀者必須有充分的道德鑒別和自省能力。

朱熹對讀者能力的極度強調，成了他與呂祖謙辯論的焦點。呂祖謙相信孔子用「思無邪」的原則來整理《詩經》，也堅信《詩經》作者以「思無邪」的原則作之，基於這些前提，讀者才能以「思無邪」觀之。³¹ 相反，朱熹卻堅信《詩經》的「淫詩」是「淫奔者自作」，並且相信區分出作者的「思有邪」和讀者的「思無邪」，可以更好地發揮《詩經》的「勸善懲惡」功用。³²

²⁷ 《左傳·成公十四年》載：「君子曰：春秋之稱，微而顯，志而晦，婉而成章，盡而不汙，懲惡而勸善，非聖人誰能脩之。」杜預解釋：「善名必書，惡名不減，所以為勸懲。」見《春秋左傳正義》，清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊《十三經注疏》本（臺北：藝文印書館，2001年），卷二七，頁十九下。

²⁸ 孔穎達說：「《詩》之大旨，勸善懲惡；《書》之為訓，尊賢伐罪。」《春秋左傳正義》，卷十六，頁十一下。

²⁹ 朱熹說：「上至於聖人，下至於淫奔之事，聖人皆存之者，所以欲使讀者知所懲勸。」接著又說：「詩恰如《春秋》。《春秋》皆亂世之事，而聖人一切裁之以天理。」見《朱子語類》，卷23，頁541。

³⁰ 「便是三百篇之詩，不皆出於情性之正。如〈關雎〉、〈二南〉詩，〈四牡〉、〈鹿鳴〉詩，〈文王〉、〈大明〉詩，是出於情性之正。〈桑中〉、〈鶉之奔奔〉等詩豈是出於情性之正！人言夫子刪詩，看來只是採得許多詩，往往只是刊定。聖人當來刊定，好底詩，便吟咏，興發人之善心；不好底詩，便要起人羞惡之心。」見《朱子語類》，卷23，頁541–42。

³¹ 「仲尼謂：『《詩》三百，一言以蔽之曰：思無邪。』詩人以無邪之思作之，學者亦以無邪之思觀之，閔惜懲創之意，隱然自見於言外矣。」見呂祖謙：《呂氏家塾讀詩記》，卷5，頁109。

³² 「孔子……非以作詩之人所思皆無邪也。今必曰彼以無邪之思鋪陳淫亂之事，而閔惜懲創之意自見於言外，則曷若曰彼雖以有邪之思作之，而我以無邪之思讀之，則彼之自狀其醜者乃所以為吾警懼懲創之資耶？……巧為辨數而歸其無邪於彼，不若反而責之於我之切也。」朱熹：〈讀呂氏詩記桑中篇（甲辰春）〉，頁3371–72。

朱熹依據「淫者自作」說，反復強調作者可以「思有邪」、讀者必須「思無邪」，這突出了讀者的地位，突出了讀者的自我警戒能力。³³

3、天理、人欲之辨

朱熹對於《詩經》作者身份的重新定義、對於《詩經》作者思想有邪有正的革新觀念，決定了他需要強調讀者的地位，強調讀者面對「淫詩」中作者思想的「邪」與「惡」時，應該持有堅定的道德鑒別能力，甚至把讀詩當做檢驗或加強自己道德修養的實踐活動。這些理論，源自朱熹理學思想中的人性理論和功夫理論。³⁴

按照朱熹的人性理論，人有天命之性、氣質之性。前者指人性所本的天地之理，即「本然之性」；後者指現實的人性，即理與氣混雜的「氣稟」。朱熹指出：「人之為學，却是要變化氣稟，然極難變化。」³⁵其中最難的，就是「天理人欲，幾微之間」。³⁶朱熹甚至說，在實際的經驗層面中，反而是人欲比較容易勝過天理。³⁷

讀《詩》的功用，正如《朱子語類》所說：「好底意思，令自家善意油然感動而興起。看他不好底，自家心下如著檜相似。如此看，方得《詩》意。」³⁸《詩經》中的「淫詩」，可以令讀者直接面對那些「不好底」意思，更直觀地認識「天理人欲，幾微之間」。因此，「淫詩」在朱熹的理學思想體系中，具有特殊的價值和意義。朱熹把「淫者自作」的「淫詩」視為「人欲」的反面教材，希望讀者在閱讀《詩經》之中，進行這種養心的道德實踐功夫。³⁹

³³ 「非言作詩之人『思無邪』也。蓋謂三百篇之詩，所美者皆可以為法，而所刺者皆可以為戒，讀之者『思無邪』耳。」「『思無邪』，乃是要使讀《詩》人『思無邪』耳。讀三百篇詩，善為可法，惡為可戒，故使人『思無邪』也，……使讀者有所愧恥而以為戒耳。」《朱子語類》，卷23，頁538-39。

³⁴ 趙明媛指：「『思無邪』並非空懸的理想或口號，而是確實有著實踐的工夫意義。」見趙明媛：〈「淫詩」之辨——朱熹淫詩說與姚際恆的批評〉，《勤益學報》第17期（1999年11月），頁330。彭維杰也認為「淫詩」說在理學上的價值是成為「天理人欲之辨」的功夫法門、實踐觀淫止淫的詩教思想，見彭維杰：〈朱熹「淫詩說」理學釋義〉，《彰化師大國文學志》第11期（2005年12月），頁15-19。

³⁵ 《朱子語類》，卷4，頁69。

³⁶ 同上注，卷13，頁224。

³⁷ 「以理言之，則正之勝邪，天理之勝人欲，甚易；而邪之勝正，人慾之勝天理，若甚難。以事言之，則正之勝邪，天理之勝人慾，甚難；而邪之勝正，人慾之勝天理，却甚易。」同上注，卷59，頁1417。

³⁸ 《朱子語類》，卷80，頁2082。

³⁹ 朱熹在《詩集傳》篇首解「〈關雎〉樂而不淫，哀而不傷」時，就明白宣稱：「學者姑即其詞而玩其理，以養心焉，則亦可以得學《詩》之本矣。」見《詩集傳》，卷1，頁3。

朱熹在描述「淫詩」有助於養心的道德實踐功夫時，觀察到《詩經》很多詩歌以第一人稱描寫的生動性。他在《詩集傳》中時常提醒讀者注意這種生動性。朱熹認為《詩經》中淫者「自狀其醜」的「淫詩」，正好生動地展示了實際經驗中的人欲勝天理的場面。閱讀《詩經》中的「淫詩」，就是親身體驗人欲勝天理的過程，如此可以最大程度地激發讀者的警省之心。⁴⁰

正是在這種「淫詩」理論的觀照之下，朱熹重新解釋了「詩可以觀」的意義：「夫『《詩》可以觀』者，正謂其間有得有失，有黑有白，若都是正，却無可觀。」⁴¹也就是說，讀者需要「觀」這些「淫詩」，「觀」這些生動地以第一人稱描寫的「有邪」之詩，才能幫助自己完成養心的功夫。

三、「淫者自作」說的接受

1、「淫者自作」與人性

朱熹的「淫詩」理論，對後世的學者和讀者提出了難題，並非每個人都能接受《詩經》作者思想有「邪」、有「惡」，尤其是「淫詩」是「淫者自作」的說法。

朱子思想自南宋末年逐步升至獨尊地位，從元代劉瑾到明代胡廣(1370–1418)等人，《詩經》詮釋都羽翼朱傳，全盤接受了朱熹的「淫詩」說。不過，也有學者對「淫者自作」說提出質疑。宋末元初的馬端臨，敢於批駁朱熹，認為「淫者自作」違反人性：

(……身為淫亂，而復自作詩以贊之，正孟子所謂無羞惡之心，不可以人類目之。)……夫羞惡之心，人皆有之，而况淫泆之行，所謂不可對人言者。市井小人，至不才也，今有與之語者，能道其宣淫之狀，指其行淫之地，則未有不面頸發赤，且慙且諱者。未聞其揚言於人曰「我能姦，我善淫」也。⁴²

自明代中期以後，朱子學逐漸喪失獨尊地位，朱熹的《詩集傳》受到明、清學者的批駁。尤其是以乾嘉學派為核心的清代學者，在考據、訓詁的基礎上，申述毛傳，駁斥朱傳。胡承珙(1776–1832)《毛詩後箋》，既以申明毛義為宗旨，也從人性角度，批評朱熹對〈桑中〉的解釋：

若以為淫者自作，則非僻之事，雖至不肖者，亦未必肯直告人以其人其地也。且若以為一人所作，則一人而亂三貴族之女，而其輩行與期會迎送之地

⁴⁰ 這個過程，符合朱熹本人的讀書養心理論：「聖人教人，須要讀這書時，蓋為自家雖有這道理，須是經歷過，方得。」見《朱子語類》，卷10，頁161。

⁴¹ 《朱子語類》，卷117，頁2813。

⁴² 馬端臨：《文獻通考》，卷一七八，頁一五四零中至一五四零下。

又皆相同，固無是理。若以為三人所作，亦必無三人羣聚一處而賦此狹邪之詩者。⁴³

日本古義學派的伊藤仁齋與馬端臨類似，從違反人性的角度，否定朱熹的「淫者自作」說：

羞惡之心，人皆有之，雖淫奔者，不可自發其奸，其不相通也如此。故悉廢小序，而直據經文，則〈國風〉諸篇，類皆為淫奔者之所自作，而美刺之旨不明矣。⁴⁴

尤其對於〈鄘風·桑中〉、〈王風·丘中有麻〉、〈鄭風·山有扶蘇〉三首詩，伊藤仁齋認為「淫者自作」的解釋完全於理不合：

〈桑中〉……如朱子之所說，則是一人而相期約於三人乎？三人各有所期約乎？〈丘中有麻〉……是一人而私二人乎？二人各有所私乎？若謂二人各有所私，則此一首詩，而出於二人之手也。若謂一人而私二人，則一幽僻地不可同留二人也。⁴⁵

伊藤仁齋之子伊藤東涯的學生奧田三角（1703–1783），也從揣度人性的角度，質疑朱熹的解釋。對於〈桑中〉，他說：「若為淫奔者之作，則有一人約三人乎，或各有斯（應為期之誤）約乎之疑。」對於〈丘中有麻〉，他說：「有約子國、子嗟二人乎，或各有約對乎之疑。」⁴⁶

2、「淫女自作」的疑問

朱熹不僅提出「淫者自作」，還強調「淫女自作」，這與古代士大夫的女性觀念形成巨大的衝突，成為很多明、清學者的批評目標。

清初的《詩經》學，逐漸從兼采漢、宋，過渡到偏重漢學，陳啟源即是此階段的代表。對於「淫女自作」說，他認為世上絕無此等毫無羞耻之心的女子：

朱子於鄭詩既悉判為淫辭矣，然以為未甚也，必斷為淫者所自言，又以為未甚也，必斷為女說男之言。……後學沈於其說，以為春秋時真有此等女子，自道其淫樂之情，毫無羞愧，竟不知作詩者本來面目矣。⁴⁷

⁴³ 胡承珙（撰）、郭全芝（校點）：《毛詩後箋》（合肥：黃山書社，1999年），卷4，頁246–47。

⁴⁴ 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸（編）：《日本倫理彙編》（京都：臨川書店，1970年），第5冊，卷下，「詩（凡三條）」，頁58。

⁴⁵ 同上注。

⁴⁶ 奧田三角：《詩經國風詁解》，三重神宮文庫藏明和元年（1764）寫本，卷四，頁十三；卷六，頁十九。中譯引自張文朝：〈日本江戶時期古義學派對朱熹淫詩說之批評〉，頁126。

⁴⁷ 陳啟源：《毛詩稽古編》，卷五，頁十五上至十五下。

超越漢、宋之爭的姚際恆，對朱熹的批評尤為激烈。他也全盤否定「淫者自作」說，尤其「淫女自作」說，認為朱熹「謂之『淫詩』；且謂之『女惑男』。直是失其本心，予以犯大不韙，為名教罪人。」⁴⁸姚際恆還批評了朱熹對於〈丘中有麻〉的解釋：「《集傳》謂『婦人望其所與私者』，一婦人望二男子來，不知如何行淫法？言之大污齒。」⁴⁹

明、清時代中國學者對「淫者自作」、「淫女自作」說的批評，引起日本古學派的同感，成為他們詮釋《詩經》的參考和引用資料。

私淑伊藤仁齋、伊藤東涯的仁井田好古（1770–1848），廣泛地引用了中國學者的說法。比如明人何楷（1594–1645）注〈蓍兮〉，指出「淫女自作」說不符合人性之理：「不知朱子何意，必欲改為淫女之詞。女雖善淫，不應呼『叔兮』，又呼『伯兮』，殆非人理，言之污人齒頰矣。」⁵⁰何楷注〈狡童〉又說：「然云此亦淫女見絕而戲其人之詞，不審聖人刪《詩》，將以垂世教，顧留此等詩何為？」⁵¹仁井田好古在《毛詩補傳》中，比較完整地引錄了何楷對於〈蓍兮〉、〈狡童〉的意見。⁵²

在〈桑中〉的注解中，仁井田好古引用明人郝敬的說法：「朱子改為淫者自作，非也。」又引用何楷的說法：「是詩乃國人代為淫奔者之語以志刺」。仁井田好古接著指出，「孟姜」等稱謂，恰恰證明其不是「淫者自作」，而是「刺者」之作：

此詩雖代為淫者之語，與淫者自作詞意自別。其云孟姜、云孟弋、云孟庸，舉國中之貴族，以見其餘，非出於刺者之口而何？若使淫者自作，安有歷舉貴族，以見其餘哉？⁵³

3、從「美刺」到詩序

然而，在對「淫者自作」說的一致批評中，可以看到中、日學者的差異。中國學者在批評時，都極力恢復「美刺」的地位，甚至重新訴諸毛詩序的權威；相比之下，日本學者對這種詮釋傳統的興趣，沒有那麼堅定。

清初毛奇齡極力清除朱熹「淫詩」說對當時學子的影響。他認為《詩經》男女之辭都是「寓言」——即「美刺寄託」，重新恢復漢儒的《詩經》詮釋方法：

以〈國風〉多言男女之事，且偏執「〈國風〉好色而不淫」一語，以為朱子註淫詩未必無意，此殊惑也。〈國風〉男女，大抵皆風人寓言，竝非實事，且其事

⁴⁸ 姚際恆（著）、顧頡剛（標點）：《詩經通論》（北京：中華書局，1958年），卷5，頁113。

⁴⁹ 同上注，頁99。

⁵⁰ 何楷：《詩經世本古義》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第81冊，卷二十，頁八八下。

⁵¹ 同上注，頁八七下。

⁵² 仁井田好古：《毛詩補傳》（京都：紀州樂古堂，1834年），卷七，頁十九下至二一上。

⁵³ 同上注，卷四，頁十一下至十二上。

別有在。如「〈國風〉好色」，此寓言也、詞也，「而不淫」，則別有事也。⁵⁴

兼采漢、宋的姜炳璋(1736–1813)明確指出，所謂「淫詩」，都有「美刺」之義，即寄託了政治寓義：

詩人不得於君父，往往借男女以抒情，又惟恐人之誤認其言直以為男女之情也，故為之謬其辭，日則就我，夜則辭去。使後人得其刺衰之旨，則說有可通；泥其男女之辭，則理無可解。⁵⁵

史學家章學誠(1738–1801)則根據古詩託擬女子口吻的寫作技巧，來反駁朱熹：「〈國風〉男女之辭，皆出詩人所擬；以漢、魏、六朝篇什證之，更無可疑。」他指出，認清「寄託」的方式，對於閱讀《詩經》非常重要。⁵⁶今文經學家皮錫瑞(1850–1908)的《經學通論》，專設「論風人多託意男女不可以文害辭」一條，回顧朱熹與陳傅良關於《詩經》男女之辭是「淫人所自作」還是「說君臣」之爭論，接著說：「陳止齋詩說，今不可得見，據朱子謂其以說男女者為說君臣，則風人之義，實當有作如是解者。」⁵⁷皮錫瑞所說的「風人之義」，正是漢代以來形成的「美刺寄託」詮釋傳統。

日本學者在反駁「淫者自作」說時，多次援引「美刺」說，以及體現「美刺」原則的毛詩序，但他們大多只是為了駁斥朱熹，對於詩序以及「美刺」原則，並沒有中國學者那種念念不忘的情懷。

伊藤仁齋認為朱熹提出「淫者自作」說，源於他廢棄詩序、直據經文，這樣做會妨礙讀者理解《詩經》的「美刺」之旨：

朱子悉廢小序，而直據經文，以著其義。然後之諸儒多言小序不可廢焉，其說皆有明據。愚又謂：若廢小序，而悉據經文，則事多有害于義者。……〈國風〉諸篇，類皆為淫奔者之所自作，而美刺之旨不明。⁵⁸

然而，伊藤仁齋同時又提出，《詩經》作者未必有「美刺」之意，所謂「美刺」之旨其實是「錄詩者」——即詩序作者——之意：

《詩》有美刺，蓋《詩》之作，有有作者者，有無作者者。大抵當時不知誰人所作，或作詩以諷人之淫，或本無此事，而託詞以見其情，朝野流傳，以相詠

⁵⁴ 毛奇齡：〈與吳廣文論國風男女書〉，載毛奇齡：《西河集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1320冊，卷二十，頁五下。

⁵⁵ 姜炳璋：《詩序補義》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第89冊，卷八，頁七上。

⁵⁶ 章學誠(著)、葉瑛(校注)：《文史通義校注》(北京：中華書局，1985年)，頁533。

⁵⁷ 皮錫瑞：《經學通論》(北京：中華書局，1954年)，卷2，頁61。

⁵⁸ 伊藤仁齋：《語孟字義》，卷下，「詩(凡三條)」，頁57–58。

歌耳，非專有意美某人、刺某人也。後之錄詩者，或國史，或採詩官，撮其大意，為某詩美某人，某詩刺某人，今之小序是也。⁵⁹

伊藤仁齋在此強調了作詩者和錄詩者之別，「美刺」之意都是小序在詮釋時所加。這種看法，其實在一定程度上動搖了詩序與「美刺」的權威性。伊藤仁齋開創的古義學派，本來就強調通過文本、直探經典的「古義」。

古文辭學派的荻生徂徠也認為詩序不可廢：「三百篇有序，猶如後世詩有題。詩無題而終不可曉，故三百篇不可無序。」⁶⁰但是，荻生徂徠同時又提出不必謹守詩序：

如詩序，則古人一時以其意解《詩》之言，敘其事由而意自見焉，何假訓詁？然《詩》本無定義，何必守序之所言以為不易之說乎。⁶¹

荻生徂徠的弟子太宰春臺，進一步提出尊詩序是由於沒有更可靠的材料，不得不為之：「小序所云，蓋皆傳說也。雖有可疑者，然舍此而無他所考，則固不得不從耳。」⁶²他甚至認為，癡迷詩序者，與廢詩序的朱熹，都屬於偏執：

夫事必有因由，《詩》之有序，且言其所由作耳，非有深意也。若執之以說《詩》，尤非聖人所以垂教之意也。仲晦必以邪、正、是、非斷《詩》，見序說或不通，因疑之以為不足信，亦其固也。⁶³

四、「人情」與「淫詩」

日本古學派學者對「人情」說的興趣，遠遠大於對「美刺」與詩序的興趣。「人情」說才是他們詮釋《詩經》男女之辭的理論根基。

1、道「人情」

伊藤仁齋談「美刺」，主要圍繞著他極度重視的「人情」觀。他曾說：「人情盡乎《詩》。」⁶⁴並由此指出：「《詩》者出於人情，其美刺亦足以使人感。」⁶⁵仁井田好古常

⁵⁹ 同上注，頁57。

⁶⁰ 荻生徂徠：《護園十筆・護園二筆》，收入今中寬司、奈良本辰也（編）：《荻生徂徠全集》（東京：河出書房新社，1973年），第1卷，頁504。

⁶¹ 荻生徂徠：《辨道》，收入《荻生徂徠全集》，第1卷，頁418。

⁶² 太宰春臺：《朱氏詩傳膏肓》，收入関儀一郎（編）：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978年），第11卷，卷上，頁9。

⁶³ 同上注，卷首〈讀朱氏詩傳〉，頁2。

⁶⁴ 伊藤仁齋：《語孟字義》，卷下，「總論四經（凡二條）」，頁63。

⁶⁵ 伊藤仁齋：《論語古義》，收入関儀一郎（編）：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第3卷，卷4，頁121。

常用「道性情」的說法。他在《毛詩補傳》卷首的〈詩教〉中說：「《詩》者，道性情，知性情之說，然後可以言詩焉，可以語王道焉。」⁶⁶但他更傾向於使用「道人情」的說法，他在《毛詩補傳》序言中說「蓋《詩》者，道人情」，又說「王道之本於人情」。⁶⁷

其實，「吟詠情性」本來就是毛詩序解釋《詩經》的一個重要原則，也成為中國學者解釋《詩經》以及後世詩歌的重要原則。⁶⁸然而，日本學者的「人情」說，與中國的「吟詠情性」說，非常不同。

日本學者強調，「道人情」中的「情」，是「不涉思慮」而「任其性所欲」。伊藤仁齋對「情」和「心」的區分，就揭示了這個原則：「凡無所思慮而動之謂情，纔涉乎思慮，則謂之心。」他還說：「惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，乃顯然有形者，非心而何？」⁶⁹荻生徂徠也做了類似的區分：

情者，喜怒哀樂之心，不待思慮而發者。……大氏心、情之分，以其所思慮者為心，以不涉思慮者為情。……凡人之性皆有所欲，而涉思慮則或能忍其性，不涉思慮則任其性所欲，故心能有所矯飾，而情莫有所矯飾，是心情之說也。⁷⁰

既然「情」是「不涉思慮」而「任其性所欲」，那麼就自然導向「情」有邪有正的結論。如前所述，朱熹也堅持「《詩》本人情」的看法，也認為《詩經》中的「人情」有邪有正，這個看法正是「淫詩」說的理論基礎。

但是，日本學者認為他們的「人情」說與朱熹的「人情」說，有本質的差異。荻生徂徠曾做過辨析，認為朱熹「《詩》本人情」說中的「本」字，顯示了其核心在於義理，徂徠則認為論《詩》中只有人情、沒有義理：

朱子曰：「《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，故誦之者必達於政而能言也。」可謂善解已。然朱子之解《詩》以義理，故此曰「本人情」，言主人情而教義理，是其所以下「本」字也，其意謂非義理不可以為教，故不能離義理而解《詩》矣，是不知《詩》者也。夫《詩》悉人情，豈有義理之可言乎？⁷¹

⁶⁶ 仁井田好古：《毛詩補傳》，卷首，頁五上。

⁶⁷ 同上注，序頁一下、二下。

⁶⁸ 蘇軾曾說：「夫六經之道，惟其近於人情，是以久傳而不廢。……而況《詩》者，天下之人，匹夫匹婦羈臣賤隸悲憂愉佚之所為作也。」蘇軾：〈詩論〉，載孔凡禮（點校）：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年），卷2，頁55。此文亦見於蘇轍：《樂城應詔集》，收入陳宏天、高秀芳（點校）：《蘇轍集》（北京：中華書局，1990年），卷4，頁1272-74。

⁶⁹ 伊藤仁齋：《語孟字義》，卷上，「情（凡三條）」，頁38。

⁷⁰ 荻生徂徠：《辨名》，收入《荻生徂徠全集》，第1卷，頁448。

⁷¹ 荻生徂徠：《論語徵》，收入《荻生徂徠全集》，第2卷，〈子路第十三〉，頁584。

從上述辨析來看，荻生徂徠在「詩本人情」和「詩悉人情」的區別上做文章，其核心不僅在於肯定「人情」，更在於反對「義理」。也就是說，其最終的著眼點，是要推翻宋儒的性命義理之說。

2、反對天理、人欲之辨

可見，日本古學派學者批評朱熹的根本目標是反對朱熹的理學思想體系。他們對於朱熹「淫詩」說的批評、對於《詩經》「人情」觀的辨析，也是為了這個根本目標服務。

太宰春臺的《朱氏詩傳膏肓》多處批評朱熹的《詩經》注解是「宋儒家言」、「宋儒常言」。⁷²他在〈大雅·文王〉注中批評朱熹說：「主張敬字，乃宋儒持敬之心法，非仲尼之道，亦當削之。」⁷³太宰春臺甚至不顧朱熹曾說過「《詩》本人情」之類的話，認為朱熹是用佛教的「心」、而不是用「情」來解釋《詩經》：

夫務治心者，釋氏之道也。聖人不必，仲晦乃以心語道，及其說《詩》，亦必以心為言，惑矣哉。夫《詩》者，人情之發也。豈可以心言哉？非徒不可以心言，亦不可以道言，必以心與道言，仲晦之所以為不達于《詩》也。⁷⁴

由此，太宰春臺進一步批評朱熹的「思無邪」觀，他認為孔子說的「思無邪」是一個淺顯的普通道理，但是朱熹為了證明「天理」，卻糾纏於正、邪之辨：

此宋儒之議論也。孔子讀《詩》，得「思無邪」一句於此篇中而悅之，以為人不能無思，思有邪不可；思而無邪，斯為正人矣。《詩》，道性情者也。故學《詩》者，唯此一言，可以達觀三百篇之義也。語意本淺，晦菴乃以念慮之間，天理流行言之，夫子之意，豈及焉哉？晦菴說《詩》，動以邪正辨之，若以此一言獨得性情之正，則其他盡不足取歟？宋儒泥于經言，而自生固滯之弊，往往如是。⁷⁵

與此類似，太宰春臺的老師荻生徂徠曾提出宋儒的天理、人欲之辨，根本是無謂之舉：

又如天理、人欲之說，可謂精微矣，然亦無準也。辟如兩鄉人爭地界，苟無官以聽之，將何所準哉。故先王、孔子皆無是言，宋儒造之，無用之辨也，要之未免堅白之歸耳。⁷⁶

仁井田好古也提出類似的批評，認為朱熹的天理、人欲之辨，尤其是以人欲為惡的看法，不符合經書的古義：

⁷² 太宰春臺：《朱氏詩傳膏肓》，卷下，頁36、37。

⁷³ 同上注，頁37。

⁷⁴ 太宰春臺：〈讀朱氏詩傳〉，頁3。

⁷⁵ 太宰春臺：《朱氏詩傳膏肓》，卷下，頁40。

⁷⁶ 荻生徂徠：《辨道》，頁418。

天理、人欲，字出〈樂記〉，其文曰：人化物也者，滅天理而窮人欲者也。天理與人欲相對，滅與窮相對，是滅窮為惡，非人欲為惡也。至宋朝，變其說，以天理為善，以人欲為惡，是宋儒之創說，非古義也。⁷⁷

日本古學派學者提出「情」是「不涉思慮」而「任其性所欲」，其實是將朱熹的理氣二元論變成了氣一元論。他們否定朱熹的理先氣後之說，認為不存在天命之性與氣質之性的區分，只承認氣質之性。因此，他們否定天理、人欲之辨，只承認「人情」的正當性。

伊藤仁齋在《語孟字義》中說：「情者，性之欲也」，「凡無所思慮而動之謂情」，亦即「情只是性之動，而屬欲者」，⁷⁸不涉思慮。他又描述性、情之別：

目之於色，耳之於聲，口之於味，四支之於安逸，是性。目之欲視美色，耳之欲聽好音，口之欲食美味，四支之欲得安逸，是情。⁷⁹

伊藤仁齋此論與朱熹的觀點形成尖銳的對立。朱熹曾說：「飲食者，天理也；要求美味，人欲也。」⁸⁰在日本學者那裡，「要求美味」就是「任其性所欲」的「情」，而不是朱熹所批判的「人欲」。

古學派的「人情」論，逐漸導向一個結論：「任其性所欲」的「情」，不需要經過道德判斷。早期的伊藤仁齋，表面上還講善惡。⁸¹但是，到了太宰春臺，更為強調《詩經》中的善惡都出於真實的「情」，都可以接受：

三百篇詩，多不詳其作者。有士大夫所為焉，有出於閭里細民之口者焉，要之其人豈皆君子哉？惟其言也，善惡皆出乎情實，故能盡天下理義，後之君子有取焉。⁸²

仁井田好古也說：「性者，所受天也；情者，性之欲也。」⁸³他也強調「情」只有真與偽的區分：「所謂情也者，性之欲也，而人心之不涉思慮安排者也。故人之恆言，或曰情實，或曰情偽，皆斥其實而言。」⁸⁴這些論述，多是針對天理、人欲之辨。

⁷⁷ 仁井田好古：《毛詩補傳》，卷首，頁八上。

⁷⁸ 伊藤仁齋：《語孟字義》，卷上，「情（凡三條）」，頁37-38。

⁷⁹ 同上注，頁38。

⁸⁰ 《朱子語類》，卷13，頁224。

⁸¹ 伊藤仁齋：《論語古義》，卷8，頁253：「《詩》之為教，天道備矣，人事洽矣，而著善惡得失之迹，故學之則能言。」清水徹比較仁齋與朱熹的說法：朱熹所說的性情包含人心之善惡，相信《詩經》有善的詩也有惡的詩。仁齋的情是與生俱來的，不含私欲。因此，仁齋認為《詩經》只有善的詩。見清水徹：〈伊藤仁齋における『詩經』觀〉，頁19。

⁸² 太宰春臺：〈讀朱氏詩傳〉，頁3。

⁸³ 仁井田好古：《毛詩補傳》，卷首，頁七下。

⁸⁴ 同上注，卷一，頁四下。

3、回到「淫者自作」說

為了反駁朱熹的天理、人欲之辨，古學派學者承認「人情」的真實性、合理性，反對運用道德判斷。這種思想，其實是變相地承認了「淫詩」或「淫者自作」之詩的真實性、合理性。

伊藤仁齋之子伊藤東涯，否定「淫者自作」說，但承認「男女相誘之詞」的合理性，認為並非嚴重的惡行。這種包容態度，暗示不需再用「美刺」的態度來處理「淫詩」：

鄭、衛詩有男女引誘之詞，乃閭閻草野之間常有之事，難言有非深切戒除不可之惡，不應視為弑父君、殺夫、奪妻等甚為不仁不義之事。⁸⁵

到了伊藤東涯之子伊藤東所(1730–1804)，進一步肯定「淫者自作」之詩的存在。他在《詩解》中解釋〈鄭風·野有蔓草〉曰：「此詩男女不期而會，相悅懌而作也。」⁸⁶解釋〈陳風·防有鵲巢〉曰：「此詩男女相私，為人見張誑，述其愁也。必有所指，今不可考也。」又解釋〈陳風·月出〉曰：「男女相會，相悅之詩也」。⁸⁷朱熹對於〈月出〉的解釋是「此亦男女相悅而相念之辭」，⁸⁸伊藤東所的解釋與朱熹簡直如出一轍。

荻生徂徠也從「知人情」的角度，肯定「淫詩」的存在價值：「君子誦變風，則能知人情之曲折，是以夫子列之篇，雖淫奔之詩不舍也。」⁸⁹徂徠之學的追隨者平賀晉民(1722–1792)，在其《詩經原志》卷一〈召南·野有死麕〉解題中，肯定男女之欲作為人情的合理性：「男女，人之大欲，雖聖世無此情乎？苟不犯禮，則不絕之。」在卷二〈鄭風·將仲子〉注中，則如伊藤東所一樣，承認「淫者自作」之詩，認為此詩是「女子私其所私者之言耳」。⁹⁰

⁸⁵ 伊藤東涯：《讀詩要領》，收入《日本儒林叢書》，第5卷，頁11：「鄭衛の詩は。男女相誘のことば。閭閻草野の間にもいつもあるべきことなり。深戒とするほどの悪ともいひがたし。父と君とを弑し。夫を殺して妻を奪ふ等の。甚不仁不義成ることは見へず。」金培懿認為：「此處所謂本於『人情』而來的『義理』，應該就是對人性諸多面向的認識、理解，乃至理同、同情，進而肯定、接納後，所給出的體諒、包容、寬恕，甚而悅納之。」見金培懿：〈「義理人情」的詩教觀——江戶古學派的〈詩序〉觀研究〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第5卷第2期(2008年12月)，頁189。此處中譯引自金培懿文，頁183。

⁸⁶ 伊藤東所：《詩解》，天理大學圖書館藏1799年寫本，卷四，頁四一上。

⁸⁷ 同上注，卷六，頁二六上、二七上。

⁸⁸ 朱熹：《詩集傳》，卷7，頁129。

⁸⁹ 太宰春臺：《朱氏詩傳膏肓》，卷上，頁1–2。

⁹⁰ 引自卞東波：〈哈佛燕京圖書館所藏日本經學家平賀晉民《詩經原志》稿本探蹟〉，《域外漢籍研究集刊》第11輯(2015年)，頁59、44。此文修改後收入卞東波：《域外稽古錄：東亞漢籍與中國古典文學研究綜論》(北京：北京大學出版社，2019年)。《詩經原志》久佚，卞東波在哈佛大學哈佛燕京圖書館(Harvard-Yenching Library)發現此書稿本。

如前所述，伊藤仁齋從羞惡之心的人性角度，反對「淫者自作」說。仁齋的看法為大部分古義學派學者繼承，是古義學派之基調。但是，伊藤東所卻轉而支持「淫奔者自作」，其原因何在？張文朝認為古義學派大部分學者相信小序，「故多就小序刺淫之立場說詩」，而伊藤東所「是就詩本身一一考究後，發現確實有『淫奔者自作』之淫詩存於《詩經》中」，才有此獨特見解。⁹¹

不過，根據本文的分析，古學派對於小序與「美刺」的認同並不堅定。儘管古學派學者在具體觀點上各有不同（如仁齋以仁義為道，徂徠以禮樂為道），同一學者也存在前後思想轉變（如仁齋、徂徠早期都服膺宋學），但是古學派有一個共同的立場，即都主張氣質之性的氣一元論。⁹²基於這個立場，他們更重視現實的「人情」，並對「男女引誘之詞」抱有寬容的態度。因此，承認「淫者自作」之詩，並不是伊藤東所一人的獨特見解，平賀晉民也有類似看法，這其實是整個古學派「人情」論在邏輯上的自然結果。

五、「勸善懲惡」說的接受

1、「誨淫」：對讀者能力的擔心

羽翼朱《傳》的學者，大多對「淫詩」的「勸善懲惡」說，堅信不疑。如劉瑾引用李迂仲之語解釋〈鄘風·鶉之奔奔〉篇曰：「淫亂非美事而不刪之者，所以示鑒戒也。」⁹³

但是，朱熹希望以「淫者自作」之詩達到「勸善懲惡」之效果，實際上對讀者的道德鑒別和自省能力提出了很高的要求，需要讀者具有足夠的定力做到觀淫止淫。因此，很多學者對此充滿憂慮，他們很擔心讀者的接受能力。

即使是朱熹再傳弟子王柏（1197-1274），雖然接受了「淫者自作」說，但是對「淫詩」的「勸善懲惡」功能抱有極大的疑慮，他甚至建議將《詩經》的「淫詩」盡數刪去。⁹⁴當然，王柏「刪詩」，破壞了《詩經》文本的完整性，招致很多批評。⁹⁵

⁹¹ 張文朝：〈日本江戶時期古義學派對朱熹淫詩說之批評〉，頁132。

⁹² 參見朱謙之：《日本的古學及陽明學》（上海：上海人民出版社，1962年），頁33。其實，江戶朱子學派的學者，從林羅山開始即主張理氣合一，貝原益軒（1630-1714）等人進而提倡氣一元論，參見朱謙之：《日本的朱子學》（北京：人民出版社，2000年），頁186、268。另可參見三宅正彥（著）、陳化北（譯注）：《日本儒學思想史》（濟南：山東大學出版社，1997年），頁90-93。

⁹³ 劉瑾：《詩傳通釋》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第76冊，卷三，頁十六下。

⁹⁴ 「愚是以敢謂淫奔之詩，聖人之所必削，決不存於雅樂也審矣！妄意以刺淫亂，如〈新臺〉、〈牆有茨〉之類，凡十篇，猶可以存之懲創人之逸志；若男女自相悅之詞，如〈桑中〉、〈溱洧〉之類，悉削之以遵聖人之至戒，無可疑者。」王柏（著）、顧頡剛（校點）：《詩疑》（北京：樸社，1935年），頁27-28。

⁹⁵ 相關研究，可參見程元敏：《王柏之詩經學》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1968年）。

明代的程敏政(1446–1499)，從宗奉程朱走向修正朱子學，成為陽明心學的先聲。對「淫者自作」之詩用於教學，他表達了極大擔心：

刺淫之詩，乃孔子之所必存者也；淫者自作之詩，則孔子之所必刪者也。……如有以狎邪淫蕩之辭，與伊川《擊壤》之集、朱子〈感興〉之詩，俱收而並錄之，日與學者講肄而誦習之，曰此將以示勸也、彼將以示儆也，其不以為侮聖言者幾希。又日以之敷陳演說於講幃經幄之前，曰此將以示勸也、彼將以示儆也，則下流於不敬而蹈誨淫之轍，上以為故常而啟效尤之心，其賊經而害教，有不可勝言者矣！⁹⁶

尊序抑朱的明人郝敬，認為「淫詩」只會帶來負面的效果：「世儒不達，謂《詩》多淫辭。無邪思，乃可誦《詩》。夫使聖人刪《詩》，留淫辭，禁學者邪思，是建曲表而責直影也。」⁹⁷清人陳啟源也表達了類似的擔心：「孔子刪《詩》，以垂世立訓，何反廣收淫詞豔語，傳示來學乎？陶靖節〈閒情賦〉，昭明歎為白璧微瑕，故不入《文選》，豈孔子之見反在昭明下哉？」⁹⁸

清人陶士俔(1692–1773)指年輕的學子更難面對「淫者自作」之詩：

即〈采唐〉、〈溱洧〉，古亦云淫詩，然以為刺淫，非謂淫奔者自道也。……若謂男女相為贈答，自叙情思，毋論身為其事者，必不自宣其醜以播諸里巷，即或偶有流傳，亦必為端人正士所不欲觀，而以誦習於後生小子血氣未定之時，適足以蕩心導慾，而何懲創之為教云。⁹⁹

「勸善懲惡」說隨著朱子學傳入日本，對日本江戶時代以來的經學、文學產生了極大的影響。從朱子學派的林羅山(1583–1657)到陽明學派的熊澤蕃山(1619–1691)等人，都提倡「勸善懲惡」，它甚至演變為小說、戲劇等文學創作的指導思想。

不過，古學派以朱子學為攻擊目標，都極力反對「勸善懲惡」說。荻生徂徠認為，「淫詩」如要承擔「懲戒」的功能，只怕會達到「誨淫」的效果：

君子誦變風，則能知人情之曲折，是以夫子列之篇，雖淫奔之詩不舍也。若以備觀省而垂鑒戒，如晦庵之云，則先王以詩教人，豈非誨淫乎？¹⁰⁰

⁹⁶ 程敏政：〈詩考〉，載程敏政：《篁墩文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1252冊，卷十一，頁三下至四上。

⁹⁷ 郝敬：〈毛詩(凡五十四條)〉，載郝敬：《談經》，《續修四庫全書》第171冊影印明崇禎郝洪範刻山草堂集增修本(上海：上海古籍出版社，1995年)，卷三，頁十上。

⁹⁸ 陳啟源：《毛詩稽古編》，卷五，頁十五上。

⁹⁹ 陶士俔：〈書鄭衛風後〉，載陶士俔：《運甕軒文集》，《四庫未收書輯刊》第9輯第22冊影印清乾隆二十七年(1762)刻本(北京：北京出版社，2000年)，卷一，頁十六下至十七上。

¹⁰⁰ 太宰春臺：《朱氏詩傳膏肓》，卷上，頁1–2。

伊藤東涯指朱熹的「善者可感發人之善心，惡者可懲創人之逸志」，在《論語》、《孟子》、《禮記》等書中都找不到證據來支持。他還認為《詩經》的記錄方式與《春秋》不同，「勸善懲惡」不適用於《詩經》：

鄭、衛之詩多淫奔。先儒所謂懲惡，乃專指此類。然雖為惡事，時則記錄時代名所，若如《春秋》，亦可為後世之警。但若全言惡事，僅謂何時何人確有此行，亦難為後世之警。鄭、衛詩有男女引誘之詞，乃閭閻草野之間常有之事，難言有非深切戒除不可之惡，不應視為弑父君、殺夫、奪妻等甚為不仁不義之事。……故懲惡之說與《詩經》之旨不符。¹⁰¹

伊藤東涯認為「淫詩」沒有「勸善懲惡」的功能，不僅因其記錄方式與《春秋》不同，更因其中男女相誘之事，不是需要「深切戒除」的惡行。由此推論，也不需要擔心「淫詩」有「誨淫」的效果了。

因此，古學派學者雖然批評「勸善懲惡」說，但是他們對「誨淫」的擔心並沒有中國學者那麼強烈。正如批評「淫者自作」說一樣，他們依然從反「義理」、倡「人情」的角度，來反駁「勸善懲惡」說。

荻生徂徠說：「夫古之詩，猶今之詩也。其言主人情，豈有義理之可言哉？後儒以為勸善懲惡之設者，皆不得其解者之言已。」¹⁰²他甚至認為《詩經》本該表現各種「人情」，不必為它套上「懲戒」的功能：

朱子以起其好善惡惡之心解之，是理學者流所見。……《詩》之為言，人情世態，莫所不包。瑣細纖悉，婉而不直。其言初不可必以為訓，又不可必以為戒。而人各以其意取義，義類無常，展轉不窮。¹⁰³

荻生徂徠的弟子太宰春臺，曾從「人情」論引申出《詩經》的「去邪歸正」功能：「凡《詩》

¹⁰¹ 伊藤東涯：《讀詩要領》，頁10-11：「鄭衛の詩に淫奔の詩多し。先儒のいはゆる懲惡といふは。もはらこれ等の詩をさしていふ。然れどもあしきことをなしても。時時にその時代名所をもしるしわくこと。春秋などの如くならば。後世の戒にもなるべし。ただ何となく惡事を言あらはして。何の世に何といふ人のわざもたじかならざれば。後人の戒にも成がたし。鄭衛の詩は。男女相誘のことは。閭閻草野の間にもいつもあるべきことなり。深戒とするほどの惡ともいひがたし。父と君とを弑し。夫を殺して妻を奪ふ等の。甚不仁不義成ることは見へず。……懲惡の説は詩の旨にかなはず。」中譯引自金培懿：〈「義理人情」的詩教觀〉，頁183。太宰春臺也認為「勸善懲惡」只是《春秋》的功用：「仲晦必以勸懲言之。夫懲惡勸善者，《春秋》之旨也。《春秋》者，實錄也，故善惡皆書之。惟仲尼因而修之，明褒貶，行賞罰，以勸懲之，所以立王法之大經也，仲晦乃以是說《詩》，豈不謬哉？」太宰春臺：〈讀朱氏詩傳〉，頁2。

¹⁰² 荻生徂徠：《辨名》，頁432。

¹⁰³ 荻生徂徠：《論語徵》，〈泰伯第八〉，頁549。

出於人情，人情有邪正，去邪歸正，《詩》之所以導情也。」¹⁰⁴有學者認為，太宰春臺所說的「去邪歸正」，是通過「循循善誘」的方式達到「教化」的功效，它和朱熹的「勸善懲惡」說的區別，是「在『去、歸、勸、懲』等對人情的應對方法，而不在『邪、正、善、惡』等對人情的內容判斷」。¹⁰⁵

筆者以為，雖然朱熹所說的「勸善懲惡」重在「滅人欲」，太宰春臺所說的「去邪歸正」重在「導人情」，二者方式不同，但是，更為重要的是，太宰春臺等人對於「人情」內容性質的認識，也與朱熹不同。後者的差異，源自古學派學者對「人情之曲折」（荻生徂徠語）的包容，對於天理、人欲之辨的摒棄，更源於理氣二元論與氣一元論的對立，這才是本質上的差異。因此，古學派批評「勸善懲惡」說，還是在針對其背後的理學思想。正如前引荻生徂徠所說，當《詩經》承擔著理學式的「勸善懲惡」功能時，「淫詩」反而會起到「誨淫」的效果。

2、「義無定準」：對讀者能力的信任

古學派一邊批評「勸善懲惡」說，一邊卻表達了對《詩經》讀者的極度重視，以及對於讀者能力的信任和期待，後者與朱熹的「淫詩」說對讀者端的重視，可謂異曲同工。這可能因為古學派學者雖然反對朱子學，但大多在早年受過朱子學的影響。

伊藤仁齋在早年所寫的「詩說」中，曾接受朱熹的理論：「《詩》之為經，……可以感發人之善心，可以懲創人之逸志，不其然乎？」¹⁰⁶到了後來的《語孟字義》，他開始對「勸善懲惡」說作出反省，但同時指出，《詩》之用不在作者之意，而在讀者之感：

讀《詩》之法，善者可以感發人之善心，惡者亦可以懲創人之逸志，固也。然而《詩》之用，本不在作者之本意，而在讀者之所感如何。¹⁰⁷

其實，伊藤仁齋在「詩說」中，已提出類似的看法，即《詩》「本無定義」、「義無定準」：

《詩》之一經，聖人遊戲三昧書也，其言本無定義，其義亦無定準。……高者見之而為之高，卑者見之而為之卑。可以興，可以觀，可以羣，可以怨。所謂橫看成嶺，直看成峰，而各從人之見趣，此《詩》之妙也。¹⁰⁸

事實上，朱熹的「淫詩」說，將「思無邪」從作者端轉到了讀者端，恰恰弱化了《詩經》

¹⁰⁴ 太宰春臺：《論語古訓外傳》（江戶：嵩山房，1745年），卷二，頁一下至二上。

¹⁰⁵ 金培懿：〈「義理人情」的詩教觀〉，頁199。

¹⁰⁶ 伊藤仁齋（撰）、伊藤東涯（編）：《古學先生文集》，收入三宅正彥（編集）：《近世儒家文集集成》第一卷（東京：株式会社ペリカン社，1985年），卷三，「詩說」，頁十八上至十八下。

¹⁰⁷ 伊藤仁齋：《語孟字義》，卷下，「詩（凡三條）」，頁56。

¹⁰⁸ 伊藤仁齋：《古學先生文集》，卷三，「詩說」，頁十五下至十六上。

作詩者的「本意」，突出了讀詩者的作用——對於「淫者自作」之詩來說，讀者如何從中讀出警戒之意，才是最重要的。因此，在重視讀者的主動能力這一點上，伊藤仁齋與朱熹是殊途同歸。¹⁰⁹對讀者讀《詩》用《詩》能力的強調，成為伊藤仁齋詩經學的主要特徵。他在解釋〈八佾〉篇「子夏問曰巧笑倩兮」章時，推崇子夏的讀《詩》法：「學者觀此，可以悟讀《詩》之法矣。夫子特許子貢、子夏，以始可與言《詩》已矣者，蓋以非二子之穎悟文學，不足以盡《詩》之情也。是讀《詩》之法也。」¹¹⁰他進而推崇「斷章取義」，認為這不僅是古人引《詩》之法，也可作為讀《詩》之法：「古書引《詩》者，多斷章取義，蓋古人用《詩》之通法也，此亦讀《詩》者之所當知也。」¹¹¹

這種對讀者自由解讀《詩經》能力的重視，在古學派中影響深遠。荻生徂徠雖然批評朱熹、甚至批評伊藤仁齋，但是他也十分重視和信任讀者的能力。朱熹《論語集注》解「誦《詩》三百」章時，認為《詩經》「其言溫厚和平、長於風諭」。荻生徂徠批評朱熹此說來自〈經解〉「其為人也溫柔敦厚，《詩》教也」，這是在強調《詩》之本意。荻生徂徠還舉出〈鶉之奔奔〉、〈相鼠〉、〈巷伯〉、〈青蠅〉、〈苕之華〉等篇之詩句，顯示如何將焦點移至學《詩》者、用《詩》者。¹¹²其實，對於學《詩》者、用《詩》者自身主體能力的重視，朱熹的「淫詩」理論中早已有清晰的表述。

荻生徂徠批駁朱熹的「淫詩」說，認為朱熹從「思無邪」中演化出「勸善懲惡」，只會「至於桑間濮上而窮」，因為這導致後世學者懷疑〈鄭風〉、〈衛風〉都是孔子所刪、漢儒所補。但是，他接著也如朱熹一般，將「思無邪」從作者端移到讀者端，用以討論讀者如何取義於《詩》：

殊不知孔子語所以取於《詩》之方耳，《詩》之義多端，不可為典要，古之取義於《詩》者，亦唯心所欲。祇其思無邪，是孔子之心也。欲取義於《詩》者，

¹⁰⁹ 清水徹、土田健次郎都指出伊藤仁齋對讀者的重視是承自朱熹。清水徹：〈伊藤仁齋における『詩經』觀〉，頁12–26；土田健次郎（著）、鍋島亞朱華（譯）：〈伊藤仁齋の《詩經》觀〉，《經學研究集刊》第1期（2005年），頁37–43。土田健次郎的文章原載於《詩經研究》第6號（1981年6月），頁13–19。但是，張文朝認為伊藤仁齋在用《詩》之法上，不贊同朱熹的看法。張文朝：〈《論語古義》中所見伊藤仁齋之《詩經》觀〉，《清華中文學報》第15期（2016年6月），頁13。金培懿則認為朱熹強調《詩經》中的「本意」，而伊藤仁齋強調「讀者詩意創造的某種方式或過程」。金培懿：〈「義理人情」的詩教觀〉，頁179。張、金二人之論，可再商榷。

¹¹⁰ 伊藤仁齋：《語孟字義》，卷下，「詩（凡三條）」，頁56–57。

¹¹¹ 伊藤仁齋：《童子問》，收入《日本倫理彙編》，第5冊，卷下，頁140。可能因為過於注重讀者解讀《詩經》的自由，仁齋甚至將描述兄弟燕飲的〈小雅·棠棣〉解為「淫詩」：「〈棠棣〉之詩，淫奔之辭也。夫子取之，以明道之甚邇。」伊藤仁齋：《語孟字義》，卷下，「詩（凡三條）」，頁56。

¹¹² 荻生徂徠：《論語微》，〈子路第十三〉，頁585：「殊不知〈經解〉之言，語學《詩》而成德者已，非謂《詩》也。學《詩》者之溫柔敦厚，為悉性情故也。如『長於風諭』，豈啻《詩》乎？亦在用之者焉。是朱子之所不知也，學者察諸。」

必有所思，故曰「思」。後儒以情性解之，豈「思」字之義乎？……夫古之取諸《詩》，唯心所欲，故聖人恐其流於邪也，是孔子所以言之。¹¹³

荻生徂徠提出了「《詩》之義多端」，而「取義於《詩》者」可以「唯心所欲」，因此需要強調讀者本身的「無邪」能力。其實，在強調讀者以無邪之思來讀「淫詩」這一點上，徂徠的看法與朱熹的理論是相通的，重視「取義於《詩》者」的能動作用，也就是強調讀者的道德自省能力。¹¹⁴

3、「觀」人情

進一步來看，古學派雖然反對「勸善懲惡」說，但他們極度重視讀者的能動作用，同時又對《詩經》中的人情比較寬容，因此，他們重新詮釋了「《詩》可以觀」。

伊藤東涯認為讀《詩》雖然看似無益，但《詩經》描寫人情，如果不通人情，則無法與人交往，政治也無法運作。¹¹⁵ 他還提出要瞭解《詩經》中的人情，尤其應該從〈鄭風〉、〈衛風〉的「淫詩」入手，這才符合「《詩》可以觀」之義：

然《詩》道人情為古今之通論也。情有各種各樣，因以室家之情為重，故謂之情欲、情竇等。然則，鄭、衛淫奔之詩之載，是《詩經》之眼目。所謂可以觀者，不亦在此乎？¹¹⁶

如前所述，伊藤東涯還曾指出「男女引誘之詞」是民間常有之事，不是嚴重的惡行；其子伊藤東所則承認《詩經》確有「淫者自作」之詩。這些論述，源自古學派的「人情」論，最終隱隱推翻了他們對「淫詩」說的批評。伊藤東涯提出的從「淫詩」中「觀」人情，進一步消解「人情」可能有邪有惡、「淫詩」是「淫者自作」等問題所帶來的危機，因為《詩經》內容本身的善惡與否並不重要，重要的是讀者在閱讀《詩經》中認識人情，從而為政治與社會生活服務。於是，「淫詩」可能「誨淫」的擔心也不復存在。伊藤東涯甚至認為〈鄭風〉、〈衛風〉的「淫詩」才是「《詩經》之眼目」，更有「觀」的價值。

¹¹³ 荻生徂徠：《論語徵》，〈為政第二〉，頁497。對於「人情」說和「斷章取義」在徂徠思想中的意義，可參見高山大毅：《近世日本の「礼楽」と「修辞」：荻生徂徠以後の「接人」の制度構想》（東京：東京大学出版会，2016年），第五章。

¹¹⁴ 李楊指徂徠要讀者「帶著沒有邪念的心，來讀《詩經》三百篇」。李楊：〈荻生徂徠《論語徵》中關於《詩經》內容的獨特解釋〉，《文化交涉：東アジ文化研究院院生論集》第5號（2015年11月），頁282。張文朝說：「徂徠此說至為嶄新，中國學者一般以……『思』乃作詩者之思，無邪乃詩人以無邪之心思作詩。」張文朝：〈《論語徵》中所見荻生徂徠之《詩經》觀〉，《成大中文學報》第61期（2018年6月），頁118。張文朝忽略了徂徠與朱熹在此問題上的呼應。

¹¹⁵ 伊藤東涯：《讀詩要領》，頁6。

¹¹⁶ 同上注，頁11。中譯引自張文朝：〈日本江戶時期古義學派對朱熹淫詩說之批評〉，頁124-25。

正是基於這樣的「人情」論，荻生徂徠也指出《詩經》可以展示各種「人情物態」，內容可以「零碎猥雜」，如此才具備「觀」的價值，讀者才可以從中各取所需：

大氏《詩》之為言，上自廟堂，下至委巷，以及諸侯之邦，貴賤男女，賢愚美惡，何所不有？世變邦俗，人情物態，可得而觀。其辭婉柔近情，諷詠易感，而其事皆零碎猥雜，自然不生矜持之心，是以君子可以知宵人，丈夫可以知婦人，朝廷可以知民間，盛世可以知衰俗者，於此在焉。¹¹⁷

太宰春臺對「《詩》可以觀」的解釋，也與荻生徂徠、伊藤東涯一樣，完全建立在他的「人情」理論之上。他說：「觀，觀察人情也。《詩》出於人情者也，天下人情，三百篇盡之。學《詩》然後能達人情，故云可以觀。」¹¹⁸

仁井田好古似乎與其他古學派學者不同，他論及朱熹的「思無邪」說與「勸善懲惡」說時，批評這是「使讀《詩》者求無邪思」，認為「果如其說，則思無邪之一言，足蔽讀《詩》之人也，安得謂足蔽三百篇哉，其曲說不俟辨而明矣」。¹¹⁹看起來，仁井田好古非常強調《詩》之本義，他甚至懷疑「《詩》無定義」的說法：「後世學者不曉其義，觀古人引《詩》縱橫自在，不可為典要，則曰《詩》無定詁，又無定義，使後生茫茫乎不知其所從。《詩》豈無定義乎？唯用之之法迺然焉爾。」¹²⁰然而，仁井田好古依然重視用《詩》之法，也重視通過《詩經》「觀」人情：「故知《詩》，然後可以知人情，知人情，然後可以為政，是聖人之所以教《詩》也。」¹²¹在通過讀《詩》而知人情這一點上，仁井田好古與其他古學派學者是一致的。

日本古學派重視通過《詩經》「觀」人情，這包括各種各樣的人情，甚至是「淫奔」之情。因此，即使《詩經》中有「淫者自作」的「淫詩」，也沒有任何威脅，因為這是讀者「觀」人情的最佳途徑。這種從「觀」人情的角度迎回「淫詩」的做法，在中國學者的身上很少見到。

其實，如前所述，朱熹的「淫詩」理論，也從讀者本身的道德能力，重新詮釋了「《詩》可以觀」。他說：「變風，又多是淫亂之詩，故班固言『男女相與歌詠，以言其傷』，是也。聖人存此，亦以見上失其教，則民欲動情勝，其弊至此，故曰『《詩》可以觀』也。」¹²²日本古學派學者在「《詩》可以觀」的詮釋上，與朱熹有一定程度的暗合。不過，朱熹的「淫詩」說以及對「《詩》可以觀」的解釋，其基礎在於天理、人欲

¹¹⁷ 荻生徂徠：《辨道》，頁418-19。

¹¹⁸ 太宰春臺：《論語古訓外傳》，卷十七，頁十一上。

¹¹⁹ 仁井田好古：《毛詩補傳》，卷首，頁九上。

¹²⁰ 同上注，頁十四上。張文朝認為仁井田好古懷疑「《詩》無定義」，相信「《詩》有定義」，「清楚地顯示出古學派《詩經》觀的傳承、轉變」。張文朝：〈仁井田好古的《詩經》觀及其對朱熹之批評〉，《中國文哲研究集刊》第47期（2015年9月），頁195。此論可備一說。

¹²¹ 仁井田好古：《毛詩補傳》，卷三，頁三八上。

¹²² 《朱子語類》，卷80，頁2067。

之辨以及養心理論；相反，日本學者對「淫詩」的態度以及對「《詩》可以觀」的解釋，則從無善惡的角度肯定了所有人情。

六、結語

朱熹的「淫詩」理論，其核心有二：一是「淫者自作」，重在作者端，認為《詩經》作者的思想有邪有正，在一定程度上推翻了毛、鄭詮釋傳統中的「美刺」原則；二是「勸善懲惡」，重在讀者端，將「思無邪」從作者端移至讀者端，對讀者閱讀「淫詩」時的道德能力提出了更高的要求。

朱熹的「淫者自作」說，認為作者可以自曝其醜。明、清時代的中國學者，以及日本古學派學者，都從揣度人性的角度批評此說。但是，在對「淫者自作」說的一致批判中，可以看到中、日學者的差異。日本學者提倡「人情」說，對於詩序的「美刺」傳統並非十分在意。他們反駁朱熹的天理、人欲之辨，承認「情」、「欲」的合理性和真實性，反對運用道德判斷。基於這種立場，古學派最終承認了「淫者自作」之詩的存在。

朱熹的「勸善懲惡」說，需要讀者具有足夠的定力做到觀淫止淫。中國學者大多表示懷疑，他們很擔心讀者的接受能力，因為他們過於戒備「淫詩」內容。日本古學派也反對「勸善懲惡」說，但他們同時極度重視讀者的能動作用。他們相信，即使《詩經》中有「淫詩」，也沒有威脅，因為這都是讀者「觀人情」的最佳途徑。這種看法，在中國學者的身上很少見到。

對於日本古學派解釋《詩經》所持的「人情」觀，有兩種解釋。第一種，認為源自中國的《詩經》詮釋傳統，尤其是宋代的傳統。比如，清水徹曾引坂田新（1949–2009）的觀點，指出伊藤仁齋講「人情」是受歐陽脩（1007–1072）《毛詩本義》的影響，他又認為〈詩大序〉亦是源頭。¹²³第二種，認為源自江戶元祿時代（1688–1704）尊崇人情之風。比如，金培懿指日本古學派強調《詩》主「人情」的觀點，已非儒家《詩》教的「溫柔敦厚」，而是日本式的「義理人情」《詩》教觀。¹²⁴

這兩種解釋都有局限。其實，十七至十八世紀的中國儒家學者與日本古學派學者，在反對朱熹的理氣二元論與天理、人欲之辨，以及重視現實的人欲人情上，有著相似的趨向。元代吳澄（1249–1333）的「理在氣中」，明代王陽明（1472–1529）的「氣之條理」，已經修正了朱熹關於理優先於氣的二元論。到了陽明門人王龍溪（1498–

¹²³ 清水徹：〈伊藤仁齋における『詩經』觀〉，頁19–20。

¹²⁴ 金培懿引用為永春水（1790–1844）的說法，即「不輕蔑所有世上眾人的無明迷惘，無論是對於任何事情，要能親切體諒任何人，確確實實地理解其哀傷，如此方可稱為真正理解人情者」，並指「日本儒者比較能純粹直接的拋卻禮教觀指導下的解《詩》傳統包袱，進而全面理同、認可人性的紛雜多面性，進而給予關懷包容的體諒」。金培懿：〈「義理人情」的詩教觀〉，頁201、204。

1583)，進一步提出無善無惡說，李贄(1527–1602)、呂坤(1536–1618)、陳確(1604–1677)等人否定了天理、人欲的對立，認為人情、人欲就是天理。¹²⁵清代中期的戴震(1724–1777)，將反天理、重人欲的思潮推向高峰，提出「達情遂欲」說。¹²⁶日本古學派在批駁朱子學時，深受明代中期以來中國學者的啟發。¹²⁷古學派學者在反對天理、肯定人情人欲這一點上，與明、清時代的中國學者是一致的。在批評朱熹的「淫詩」說時，日本學者也常與中國學者相同。如平賀晉民《詩經原志》卷二〈檜風·隰有萇楚〉「夭之沃沃，樂子之無室」句注云：「無情欲，又無室家，此浮屠氏之所尚」，卷五〈大雅·旱麓〉「豈弟君子，干祿豈弟」句注云：「凡有血氣者，不能無欲，……宋儒欲絕欲，此所以其學流於虛無，而不能遂絕也」，¹²⁸這與戴震對朱熹的批評如出一轍。¹²⁹

但是，在對待《詩經》「淫詩」問題上，中、日學者最終出現了分歧。日本古學派一方面批評「淫者自作」和「勸善懲惡」說，另一方面又肯定《詩經》中「零碎猥雜」的人情，以及「男女引誘之詞」的合理性。明、清時代的中國學者，除萬時華(1590–1639)、崔述(1740–1816)等人部分地肯定「淫詩」的存在，大部分人都否定了「淫詩」說，回歸到毛詩傳統。比如戴震曾提出「達情遂欲」，但在解釋《詩經》時，卻堅持其中沒有「褻狎戲謔之蕪言」，都是「忠臣、孝子、賢婦、良友之言」，明確反對《詩經》內容可以有邪、讀者以無邪之思讀之的看法。¹³⁰既然十七至十八世紀的中、日學者在人情人欲問題上有相似的趨向，為甚麼接受「淫詩」說時出現了分歧？這種分歧，源自中、日文化對待人情人欲這些自然天性的不同態度。正如溝口雄三指出，雖然戴震等人肯定了人欲的自然合理，卻堅持認為真正的人性自然是達到調和的狀態，這彰顯了中國的「自然」概念中的正常性、條理性之義，可見「中國思想以整體調和

¹²⁵ 陳來認為從吳澄到王夫之等人，不再將理視為形而上的實體，而是認為氣才是唯一的實體，這是一種「氣本論立場」。因此，明中期以後的思想家都走向了主張氣質之性的「人性一元論」。陳來：〈元明理學的「去實體化」轉向及其理論後果〉，載陳來：《詮釋與重建：王船山的哲學精神》（北京：北京大學出版社，2013年第二版），頁382–408。

¹²⁶ 鄭宗義從形上與形下的緊張關係出發，考察從宋儒的道德形上學到明清之際「達情遂欲」的轉型。鄭宗義：《明清儒學轉型探析：從劉蕺山到戴東原》（香港：中文大學出版社，2009年增訂版），第七、九章。

¹²⁷ 如伊藤仁齋受明人吳廷翰(1491–1559)的影響，荻生徂徠受明人李攀龍(1514–1570)、王世貞(1526–1590)的影響而接近顏元(1635–1704)。朱謙之：《日本的古學及陽明學》，頁28–33。

¹²⁸ 引自卞東波：〈哈佛燕京圖書館所藏日本經學家平賀晉民《詩經原志》稿本探賾〉，頁59。

¹²⁹ 關於戴震對朱熹「淫詩」說的回應，可參見種村和史：〈篡奪者に獻げる讚歌——類淫詩說を廻る朱熹・嚴粲と戴震・翁方綱との關係〉，《慶應義塾大学日吉紀要・中国研究》第12號(2019年)，頁25–77。

¹³⁰ 戴震：〈毛詩補傳序〉，載趙玉新(點校)：《戴震文集》（北京：中華書局，1980年），卷10，頁146–47。

為第一義」；相對而言，日本的「自然」概念強調本然性，但卻不像中國文化那樣，強調正常性和條理性。¹³¹從日本文學傳統，可以看出對於私戀情事的不忌諱。在江戶時代，有初期國學學者戶田茂睡（1629–1706），推崇超越道德規範之戀；又有代表町人思想的井原西鶴（1642–1693），開啟浮世草子的創作之風，多取材於男女情事。在這種文化傳統中，古學派學者對「人情」抱有更寬容的態度，他們一方面批評朱熹的「淫詩」說，另一方面卻在具體論述中找到了「淫詩」的價值。

高山大毅指荻生徂徠解釋《詩經》提出的「人情」說、「斷章取義」說，是鳥瞰近世日本文化史的有效線索。¹³²那麼，本文以「淫詩」說為切入點，比較十七至十八世紀中、日學者的批評意見，可以進一步作為鳥瞰中、日近世文化的異同與分合的有效線索了。

¹³¹ 溝口雄三（著）、趙士林（譯）：《中國的思想》，收入《溝口雄三著作集・中國思想史、宋代至近代》（北京：三聯書店，2014年），頁235–41。

¹³² 高山大毅：《近世日本の「礼樂」と「修辭」》，頁233。

朱熹「淫詩」說中、日接受之比較： 以十七至十八世紀為中心

(提要)

張万民

「淫詩」說是朱熹《詩經》學中最受爭議的問題之一。對於朱熹《詩經》學在日本的流傳，圍繞「淫詩」說的研究並不多見。學界大多關注「鄭聲淫」與「鄭詩淫」等傳統論題的辨析，本文提出，朱熹「淫詩」說本身的理論框架與意義，及其在不同文化中的接受歷程，亟需進一步的研究。本文試圖重構「淫詩」說在作者端和讀者端——即「淫者自作」和「勸善懲惡」——兩方面的理論意義，並由此兩端梳理日本江戶時代古學派（即古義學派和古文辭學派）對「淫詩」說的批評，同時，亦由此兩端簡述明代中期以來中國學者對「淫詩」說的取捨。通過比較，可看出中、日學者對「淫詩」說的不同反應。本文在範圍上以「淫詩」說的批評或修正意見為中心；在時間上以古學派興盛的十七世紀至十八世紀為中心，而對中國《詩經》學的梳理，則略放寬時限，有時追溯淵源而略及宋末元初。

關鍵詞： 朱熹 淫詩 接受 日本 比較

A Comparison Between Chinese and Japanese Reception of Zhu Xi's Theory of "Licentious Poetry" During Seventeenth and Eighteenth Centuries

(Abstract)

Zhang Wanmin

Zhu Xi's conception of "licentious poetry" is one of the most debated issues in the study of the *Book of Odes*. However, few scholars devoted their research to that concept despite the dissemination and reception of Zhu Xi's studies in Japan. Some relevant traditional issues, such as differentiating "Zheng sheng yin" (literally "Zheng music is excessive") from "Zheng shi yin" (literally "Zheng poetry is licentious"), had drawn most attention. Now it is necessary to re-examine the principles of Zhu Xi's theory of "licentious poetry," and the reception of it in different cultures. The present essay revisits Zhu Xi's theory from two perspectives: the author and the reader. The former corresponds to the idea that "elopers themselves composed licentious poetry," and the latter the idea of "encouraging the good and cautioning the evil." From these two perspectives, this essay will investigate the criticism of Zhu Xi's concept of "licentious poetry" by Japanese Edo scholars as well as by Ming and Qing Chinese scholars. Different attitudes and assumptions in Japan and Chinese scholars will be demonstrated and compared. The investigation will be focused on the objection to or revision of Zhu Xi's theory, which will, thus, be limited within the seventeenth and eighteenth centuries when the Japanese Ancient School thrived. As far as Chinese scholarship is concerned, the limits will be extended to the end of the Song or the beginning of the Yuan in order to trace the origins of some disagreements.

Keywords: Zhu Xi licentious poetry reception Japan comparison