

論朱熹、輔廣和朱公遷對《詩經》詩人之情的 詮釋與轉變*

史甄陶**

國立臺灣大學中國文學系

摘 要

本文主要探討從朱熹 (1130-1200)、輔廣到朱公遷如何詮釋《詩經》的詩人情感問題，以及有何轉變。朱熹提出不同於《詩序》的思維方式，強調作者「情性之自然」的重要性，注意「溫柔敦厚」的自覺態度，並強調以「心」循理而做主宰；輔廣繼朱熹之後，從「所以然」和「所當然」論情與理的關係，主張人的欲望要循天理而發，注意「敬」的修養工夫；朱公遷關注《詩經》「興」體詩中，詩人情感中「理」的四種含意，並由文王、賢者與淫者作為「理」、「欲」關係消長的代表，同時朱公遷關注「良心」，凸顯「心」在「氣之靈」的活動義。《詩經》中的情感表現，在他們有意傳承與發展的詮釋中，成為具結構性的生存概念，而《詩經》也逐步完成宋元時期作為經典的實質條件。

關鍵詞：朱熹，輔廣，朱公遷，情性，溫柔敦厚

* 本文為蔣經國國際學術交流基金會國際合作研究計畫「作為方法的『言外之意』——結合《詩經》尊《序》與廢《序》的態度比較」（計畫編號：RG009-D-19）成果之一。承蒙三位審查人予以寶貴的修改意見，謹此深致謝忱。

** 作者電子郵件信箱：shcht@ntu.edu.tw

一、前言

本文主要考察朱熹 (1130-1200) 及其後學如何詮釋《詩經》作者的情感表現，旨在探討宋代到元代朱子學發展中，對於情感問題的思維方式與核心概念，有何特點與轉變。陳世驥 (1912-1971) 曾指出《詩經》「瀟灑著個人弦音，含有人類日常的掛慮和切身的某種哀求」，因此「抒情傳統始於《詩經》」。¹ 這個觀點雖然是為了陳明中國文學之本色，但是也明確指出《詩經》是一部蘊藏著人類豐沛情感的作品，能豐富地呈現情感活動的各種面向。本文以《詩經》作者之情感為觀察焦點，關於這個問題的討論，歷史格外悠久：《尚書·堯典》「詩言志」，到孔子所說的「興、觀、群、怨」，都涉及作者抒發個人內心情志的抒情詩觀；² 到了漢代，《詩大序》言及「詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。情動於中，而形於言」，³ 更是進一步解說詩的創作，與作者直接抒發情意關係密切；六朝劉勰 (c. 465-c. 521) 則轉移到自然「物色」所引起的作者「情意經驗」，⁴ 開始關心詩人情感的發生，乃是受到外物的觸發所致；⁵ 孔穎達 (574-648) 對上述《詩大序》的注解中說：「包管萬慮，其名曰心；感物而動，乃呼為志。志之所適，外物感焉，言悅豫之志則和樂興而頌聲作，憂愁之志則哀傷起而怨刺生。」⁶ 同樣也考慮到情感被外物觸動而興發的狀態。

然而到了宋代，隨著心性論的發展，詩之所以發生，就不僅涉及詩人情志的抒發，或者被外物影響所致，同時也關乎詩人情感活動的依據何在，以及如何展現其價值等問題，⁷ 對於詩人之情的理解與詮釋方向有所改變。這個問題在朱熹及其後

¹ 陳世驥，《陳世驥文存》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998），〈中國的抒情傳統〉，頁2。

² 蔡英俊，〈傳統詩學「詩言志」的精神〉，《鵝湖月刊》，10（新北：1976），頁43。

³ 朱熹集撰，趙長征點校，《詩集傳》（北京：中華書局，2017），〈詩傳綱領〉，頁5。

⁴ 顏崑陽，《詩比興系論》（臺北：聯經出版，2017），〈《文心雕龍》「比興」觀念析論〉，頁122-161。

⁵ 劉勰說：「人稟七情，應物斯感，感物吟志，莫非自然。」劉勰著，黃叔琳注，《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書店，1958），卷2，〈明詩〉，頁1a。

⁶ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等正義，《毛詩正義》，收入阮元校勘，《十三經注疏》第2冊（新北：藝文印書館，1965，清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學本），卷1之1，〈詩疏〉，頁13。

⁷ 蒙培元 (1938-2023) 說：「朱子之所以強調『情』字，還在於情感與人的存在價值直接有關。從理論上說，性是人的存在的本體依據，而情感則是人的存在方式，性是人的存在本質和價值的所在，情感則直接決定其價值。人的喜怒哀樂之情，尤其是惻隱等道德情感，及好惡之情，直接決定人的價值選擇。這是心靈中最重要事情。」蒙培元，《朱熹哲學十論》（北京：中國人民大

學的手中，相當明顯，反映出朱子學內部對此議題的反思與深化。本文將研究的焦點集中在朱熹、輔廣（生卒年不詳）到朱公遷（生卒年不詳）。朱熹著有《詩集傳》，提出有別於漢唐注疏的見解；輔廣則是朱熹的弟子，著有《詩童子問》，此書以注解《詩集傳》為主，同時也有自己的觀點；⁸ 到元代，胡一桂（生卒年不詳）《詩集傳附錄纂疏》、劉瑾（生卒年不詳）《詩傳通釋》和朱公遷《詩經疏義》皆收入輔廣的見解，然而僅有朱公遷在〈詩集傳疏義序〉中，明確指出其觀點與輔廣的意見關係密切。他說：

諸家自立異者不論，惟輔氏羽翼《傳》說，條理通暢，甚有賴焉。而多冗長不修，亦時時有相矛盾者。且或《傳》之約者與之總〔俱〕約，微者與之俱微，猶若未能盡也。小子魯鈍〔鈍〕膚末，何足與言。間因輔氏說而擴充之，剖析傳文以達經旨，而於未發者必究其蘊，已發者不羨其辭，庶幾乎微顯闡幽之意，而因傳求經不難也。⁹

朱公遷雖然一方面接受輔廣的看法，但是也對其說有所不滿，因此希望能補強其缺失，充實其解釋，以更深入地發掘經旨。朱公遷的學說雖未收入《詩傳大全》，但是在明朝為復社學者所重視，¹⁰ 其影響力不容小覷。因此本文以朱熹、輔廣到朱公遷如何詮釋《詩經》詩人之情感活動為主要討論的對象，希望能對朱子學之情感論的概念與發展，有更深入的認識。

學出版社，2010），〈情感與理性對立嗎？——「心統性情」說〉，頁 112。

⁸ 史甄陶，〈論輔廣對朱熹《詩經》「言外之意」的詮釋與展開〉，《政大中文學報》，40（臺北：2023），頁 221-249。

⁹ 朱公遷等撰，馬天祥、徐逸超、邢毓南點校，《詩經疏義》，收入李山主編，《元代古籍集成·經部詩類》（北京：北京師範大學出版社，2013），頁 9。

¹⁰ 張溥（1602-1641）說：「克升生元之季，專精學經，云《詩》至程明道先生說〈雄雉〉兩章，得孔孟遺法。後數十年而得朱子，能以虛辭助字發明《三百篇》之蘊，又愛輔慶源書，加以擴充，名曰《詩傳疏義》。黃文獻公潛絕歎賞之，固《詩》家之正裔也。館閣群賢，既大《詩傳》，何不取克升之書，廣其未備，而損益襲常？」張溥，《詩經註疏大全合纂（一）》，《四庫全書存目叢書》經部第 69 冊（濟南：齊魯書社，1997，北京大學圖書館藏明崇禎刻本），〈詩經註疏大全合纂序〉，頁 6b-7a。顧夢麟（1585-1653）說：「《詩大全》本《疏義》，猶《四書大全》本《輯釋》，皆抹去向人，奄為己物。」顧夢麟，《詩經說約》第 1 冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），〈詩經說約序〉，頁 3-4。

二、朱熹關切作者「情性之自然」

《詩經》是朱熹親自寫下注解的二部經書之一，可見他相當重視此書。朱熹早年曾採用《詩序》的說法，淳熙四年（1177）序定《詩集解》；¹¹ 爾後在淳熙五年，明確地告訴呂祖謙（1137-1181），〈小序〉是後人臆度之作；¹² 並在淳熙十三年，也就是他五十六歲時，完成《詩集傳》，並作〈詩序辨說〉附於後。¹³ 因此朱熹在《詩集傳》中的意見，可說是他在己丑之悟（乾道五年（1169））後，對心性問題進一步的反思。¹⁴ 以下從朱熹與《詩序》在思維方式上的差異、對「溫柔敦厚」的詮釋，以及心、性、情三者的關係，探討朱熹詮釋《詩經》詩人情感的特點為何。

（一）與《詩序》在思維方式上的差異

朱熹對《詩序》的批評，主要在「妄斷世次」、「美刺不當」、「濫用『陳古刺今』」等三方面。¹⁵ 然而，本文希望更進一步，從朱熹與《詩序》詮釋詩人情感的思維方式上，探討兩者之間的差異。朱熹說：

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？只緣序者立例，篇篇要作美刺說，將詩人意思盡穿鑿壞了！¹⁶

¹¹ 束景南（1945-2024）說：「冬十月二十二日，修訂《詩集解》成，序定之。」束景南，《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001），頁 591。

¹² 陳俊民校編，《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000），卷 34，〈答呂伯恭七〉，頁 1338。

¹³ 束景南，《朱熹年譜長編》，頁 851。

¹⁴ 朱熹在己丑之悟後，一改丙戌舊說（乾道二年），不再將心之作用皆視為「已發」，而是將心體流行分為兩種狀態：思慮未萌時的未發之心，與思慮萌發時的已發之心。並且他將「未發」指性，「已發」指情。陳來，《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000），頁 174-180。

¹⁵ 檀作文，《朱熹詩經學研究》（北京：學苑出版社，2003），〈綱要——漢、宋詩經學的異同〉，頁 3。

¹⁶ 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷 80，〈詩一·綱領〉，頁 2076。

又其為說，必使《詩》無一篇不為美刺時君國政而作，固已不切於情性之自然，而又拘於時世之先後，其或《書》《傳》所載當此之〔一〕時偶無賢君美諡，則雖有辭之美者，亦例以為陳古而刺今。是使讀者疑於當時之人絕無善則稱君、過則稱己之意。而一不得志，則扼腕切齒，嘻笑冷語以愬其上者，所在而成群。是其輕躁險薄，尤有害於溫柔敦厚之教，故予不可以不辨。¹⁷

從上述的引文，可以看見朱熹與《詩序》思維方式的不同，有以下三方面：首先是敘述視角的差異。朱熹反對《詩序》每一篇都從美刺的角度論詩，進而主張要從「今人作詩」的角度出發，把握作者自身在現實境遇中所傳達的情感，也就是要掌握作者「情性之自然」。在朱熹看來，《詩經》作者情性之自然的表現，應該是「善則稱君、過則稱己」的感發，而非心中有所不滿，卻是拐彎抹角地「嘻笑冷語」。由此可見，朱熹主張要將《詩經》的文字視為詩人自身情感的表達，然而《詩序》作者卻展現出一種旁觀者的態度，這顯示出朱熹正試圖扭轉《詩序》第三人稱的視角，轉移到第一人稱的立場上解《詩》。¹⁸

其次，《詩序》以美刺解釋詩意，也就是著重其諷諭的寫作手法。這樣的詮釋方式，會將讀者直接引入所要論示的道理中，成為一個封閉的解釋系統，看似有邏輯、有條理，卻使得《詩經》文本陷入「陳古刺今」的固定模式。也就是說，《詩序》的美刺說會讓詩成為一種寓意和象徵性的表達，進而忽略詩的內容是詩人在他所經歷的事件中所產生的體悟，乃至失去激發讀者之感興的作用。¹⁹ 例如〈考槃〉一詩，《詩序》的看法是：「〈考槃〉，刺莊公也。不能繼先公之業，使賢者退而窮處。」然而朱熹認為：「此為美賢者窮處而能安其樂之詩，文意甚明。然詩文未有見棄於君之意，則亦不得為刺莊公矣。《序》蓋失之，而未有害於義也。」²⁰ 雖然《詩序》與朱熹都認可此詩是賢人退隱山林之詩，但是《詩序》將其視為對衛

¹⁷ 朱熹集撰，《詩集傳》，〈詩序辨說·邶風·柏舟〉，頁 21-22。

¹⁸ 檀作文說：「漢詩經學認定《詩三百》是政治美刺詩，默認其敘述角度為第三人稱。宋詩經學則認為《詩三百》中相當一部分是一般抒情詩，而且是以第一人稱自抒其情。」檀作文，《朱熹詩經學研究》，〈綱要〉，頁 3。

¹⁹ 朱熹說：「如〈南山有臺〉〈序〉云：『得賢，則能為邦家立太平之基。』蓋為見《詩》中有『邦家之基』字，故如此解。此序自是好句，但纔如此說定，便局了一詩之意。若果先得其本意，雖如此說亦不妨。正如《易》解，若得聖人〈繫辭〉之意，便橫說豎說都得。今斷以一義解定，《易》便不活。」黎靖德編，《朱子語類》，卷 80，〈詩一·論讀詩〉，頁 2084。

²⁰ 朱熹集撰，《詩集傳》，〈詩序辨說〉，頁 26。

莊公的諷刺，賢人的選擇正是莊公缺乏德政之下的結果。朱熹反對《詩序》的說法，主要是因為若是回到詩的文本中，無法看出「刺莊公」的證據；朱熹認為此詩作者所要傳達的，乃是賢人隱居在澗谷之間所產生悠閒安樂的感受，這是他在身處的自然世界中而有的體悟。就著詩人所傳達的情感內涵而言，朱熹認為《詩序》雖然「未有害於義也」，但是他反對《詩序》將賢人的情感，作為諷刺衛莊公的一種表徵，進而扭曲詩中的含意。然而不可諱言，朱熹解《詩》也採用美刺的手法，²¹但是他的諷諫與《詩序》的態度和焦點不同。他曾說：

《詩》雖或主於譎諫，然其譏是人也，亦必優游含蓄，微示所以譏之之意，然後其人有所覺悟而懲創焉。若但探其隱匿而播揚之，既無陳善閉邪之方，又無懇切諷諭之誠，則正恐未能有益於其人，而吾之言固已墮於媠慢刻薄之流，而先得罪於名教矣，夫子亦何取乎爾哉！²²

朱熹認為譏諷雖然在所難免，然而詩人採取含蓄委婉的方式，並且重點在說明其所以然，進而激發讀者產生自我的省思，這才是詩人情感的關鍵所在，而不是如同《詩序》大張旗鼓地採用美刺，直接給出一個是非對錯的答案，顯得刻薄且輕慢。由此可見，朱熹所在意的是詩人採取什麼樣的態度使用美刺，這比寫詩手法更加重要。

第三，《詩序》為了以美刺解詩，附會《書》史，也就是在沒有史料根據的情況下，卻從歷史情境說明美刺的對象。這樣的作法為朱熹所反對。他說：

詩之文意事類可以思而得，其時世名氏則不可以強而推。故凡〈小序〉，唯詩文明白直指其事，如〈甘棠〉、〈定中〉、〈南山〉、〈株林〉之屬，若證驗的切，見於《書》史，如〈載馳〉、〈碩人〉、〈清人〉、〈黃鳥〉之類，決為可無疑者。其次則詞旨大概可知必為某事，而不可知其的為某時某人者，尚多有之。若為〈小序〉者，姑以其意推

²¹ 楊晉龍說：「《詩序辨說》於『美詩』斥其非者 10 首，不加反對者 19 首、於『刺詩』駁斥者 71 首，未反對者 58 首。而《詩集傳》中明言為『美詩』者有 31 首、『刺詩』者 22 首」。原文數詞以漢字呈現，但為便於計數，引文改作阿拉伯數字。楊晉龍，〈朱熹《詩序辨說》述義〉，《中國文哲研究集刊》，12（臺北：1998），頁 336。

²² 朱熹撰，黃坤校點，《四書或問》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》第 6 冊（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002），《論語或問》，卷 2，〈為政〉，頁 638。

尋探索，依約而言，則雖有所不知，亦不害其為不自欺，雖有未當，人亦當恕其所不及。今乃不然，不知其時者，必強以為某王某公之時，不知其人者，必強以為某甲某乙之事。於是傳會《書》史，依託名諡，鑿空妄語，以誑後人。其所以然者，特以恥其有所不知，而惟恐人之不見信而已。²³

如果詩文中清楚說明史書所記載之事，例如〈甘棠〉詩文中有「召伯」，〈定之方中〉中有「楚丘」，〈南山〉有「魯道」、「齊子」，〈株林〉中有「夏南」、「株林」；又如同〈載馳〉、〈碩人〉、〈清人〉、〈黃鳥〉的內容和《左傳》的記載相合，朱熹並不反對從歷史事件的角度解釋詩意。²⁴ 然而他所不贊成的是《詩序》為了將詩文放在具體的歷史情境中解說，在沒有史料證據的情況下，牽強附會，加油添醋。以〈鄭風〉為例，《詩序》主張〈山有扶蘇〉、〈蘼兮〉、〈狡童〉、〈褰裳〉及〈揚之水〉皆是諷刺鄭太子忽，但是朱熹說：「皆男女戲謔之詞。序之者不得其說，而例以為刺忽，殊無情理。」²⁵ 他不贊成以特定的歷史人物解詩，因為沒有史料佐證，所以只能從詩文脈絡解釋。可見朱熹在解釋《詩經》的詩人之意時，最重視《詩經》文本，也秉持考證的態度，當詩文內容顯示明確的歷史背景時，從史事的角度解說詩人之意，無可厚非，然而若沒有明確的證據，則當回歸《詩經》文本，從中揭示所要表述的情感，即使這樣的情感不合乎道德要求，都比強行附會歷史更為重要。總之，從上述討論可以得知，對朱熹而言，《詩經》不是僅為了呈現客觀歷史狀態，也無須承擔道德原則的說明功能，而是以揭示詩人當下所經驗的情感狀態為首要任務。

若是仔細閱讀《詩序》內容，並且檢查其中美刺說的出現頻率，朱熹對《詩序》的批評，並不完全正確。首先，在朱熹看來，《詩序》作者認為《詩經》「無一篇不為美刺時君國政而作」，然而根據楊晉龍的統計，《詩序》並非每篇都以美

²³ 朱熹集撰，《詩集傳》，〈詩序辨說·邶風·柏舟〉，頁 21。

²⁴ 例如〈無衣〉，若是從詩文本身看不出所指何人。《詩序》說：「〈無衣〉，美晉武公也。武公始併晉國，其大夫為之請命乎天子之使，而作是詩也。」朱熹說：「《序》以《史記》為文，詳見本篇。但此詩若非武公自作，以述其賂王請命之意，則詩人所作，以著其事，而陰刺之耳。《序》乃以為美之，失其旨矣。」同前引，〈詩序辨說〉，頁 36。朱熹特別提到《詩序》根據《史記·晉世家》的記載，說明此人是晉武公，因此朱熹也從此說，以歷史角度解詩。只是朱熹反對《詩序》認為該詩稱美晉武公，主張乃是詩人「陰刺」他。

²⁵ 同前引，〈詩序辨說·鄭風·山有扶蘇〉，頁 31。

刺解說，其中涉及美刺之詩共有 158 首，²⁶ 僅占《詩經》一半；其次，不可諱言地，朱熹自己也運用美刺的手法解釋詩旨。因此，朱熹對《詩序》的態度，不能說是「廢《序》」，僅能說是「離《序》詮《詩》」。²⁷ 然而本文所強調的「離」的方式，不僅是朱熹解《詩》時是否採用《詩序》的說法而已，更重要的是，他實際上另闢了一種詮釋《詩經》的「思維方式」——首先是從第三人稱轉變到第一人稱；其次，不能僅從客觀審視的角度，將《詩經》視為政治性的諷諭和象徵，而是將解詩的重點置於詩人在其經歷中所體現的情感；第三則是在沒有證據的情況下，《詩經》不再扮演歷史事實與道德情感的傳聲筒，而是以解說詩人的現實體驗為第一要務。朱熹在詮釋《詩經》時特別強調要離開《詩序》，而其所謂的「離」，表面上看起來就是不採用《詩序》的解說，然而從更深一層的角度看，他帶入一種新的思維方式，讓《詩經》所呈現的不僅是歷史事件或者道德理念，更重要的是傳達出詩人在經驗世界中的生存感受，²⁸ 藉以喚起讀者的感同身受，帶領讀者進入自我反思。²⁹

(二)「溫柔敦厚」的重要性

朱熹解說〈蟋蟀〉詩旨時，批評《詩序》以美刺解詩是褊狹的作法，並且強調「溫柔敦厚」的重要性。朱熹說：

此詩未有刺大臣之意，蓋方道其心之所欲言耳。若如序者之言，則褊狹之甚，無復溫柔敦厚之意。³⁰

《詩序》認為此詩是為了諷刺臣子不體恤在外出行的士大夫所作，然而朱熹根據經

²⁶ 楊晉龍，〈朱熹《詩序辨說》述義〉，頁 336。

²⁷ 同前引，頁 300。

²⁸ 種村和史曾以朱熹「淫奔詩」為研究對象，揭示朱熹屬於「《詩經》自足型的歷史主義」，不同於《毛詩正義》和歐陽修 (1007-1072) 的「依賴文獻的歷史主義」。他認為朱熹的特點是：「詩歌作者的創作動機是他身處那個歷史環境、親見其事，因此引發感興、吟詠成詩，而所謂『歷史事實』就是這個意義上的現實事件。從這個觀點來看，這事實是否具有歷史重要性、是否見諸記載都不需關注，重要的只有它是否是引發作者詩興的印象性質的內容。」種村和史著，李棟譯，《宋代《詩經》學的繼承與演變》（上海：上海古籍出版社，2017），頁 345。

²⁹ 朱熹說：「古人獨以為『興於《詩》』者，《詩》便有感發人底意思。今讀之無所感發者，正是被諸儒解殺了，死者《詩》義，興起人善意不得。」黎靖德編，《朱子語類》，卷 80，〈詩一·論讀詩〉，頁 2084。

³⁰ 朱熹集撰，《詩集傳》，〈詩序辨說〉，頁 50。

文，主張此詩並沒有諷刺的意味，而是詩人在「道遠而勞甚」的情況下，以鳥來寄託自己的感受，³¹《詩序》的說法，抹煞了詩人溫柔敦厚的用心。「溫柔敦厚」對朱熹而言，是詩人寫詩時最適切合宜的情感狀態。

「溫柔敦厚」最早見於《禮記·經解》：「孔子曰：『……溫柔敦厚，《詩》教也。……。』」但是此說著重於《詩經》對受教者的感化功能，主要是針對讀者而言。孔穎達則是從作者的角度說：「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。』」³²然而孔穎達所謂的「溫柔敦厚」，包含「依違諷諫」，也就是說，作者採用譏刺的寫作手法，不直接指謫事情，就是溫柔敦厚的表現。然而朱熹卻不贊同此說：

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。³³

對朱熹而言，譏刺是輕薄的行為，溫醇的詩人不會以譏刺的方式，揭發別人隱僻之事。兩人的差別是，孔穎達認為譏刺本身就是溫柔敦厚，朱熹則否。因此，朱熹認為毋須從譏刺的角度，將《詩經》全部解釋為善詩，孔子整理《詩經》時，同時保存善詩與惡詩，是為了對讀者產生勸善懲惡的作用。

既然朱熹所理解的「溫柔敦厚」不是譏刺，那麼什麼才是詩人「溫柔敦厚」的實際表現呢？從《詩集傳》的解說中，大致可以歸納出兩種態度：一方面是不過度苛責他人；另一方面是反求諸己。就前者而言，朱熹在〈中谷有蓷〉二章中，引用曾鞏 (1019-1083) 之言：

曾氏曰：「凶年而遽相棄背，蓋衰薄之甚者，而詩人乃曰『遇斯人之艱難』，『遇斯人之不淑』，而無怨懟過甚之辭焉，厚之至也。」³⁴

就朱熹看來，這首詩所傳達的是詩人在凶年遭逢丈夫遺棄後的悲情，卻無過度的怨

³¹ 同前引，卷 15，頁 265。

³² 鄭玄注，孔穎達等正義，《禮記正義》，收入阮元校勘，《十三經注疏》第 5 冊，卷 50，頁 845。

³³ 黎靖德編，《朱子語類》，卷 80，〈詩一·解詩〉，頁 2092。

³⁴ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷 4，頁 70。

對之言，展現出寬厚之意。同樣地，〈北山〉中行役的大夫，也流露著相似的情意。朱熹說：

言土之廣，臣之眾，而王不均平，使我從事獨勞也。不斥王而曰大夫，不言獨勞而曰獨賢，詩人之忠厚如此。³⁵

詩人承擔勞役不均，卻不責難君王，只言及大夫，不說自己獨勞，卻稱獨賢，皆是寬厚的表現。

就後者而言，³⁶ 以〈綠衣〉和〈終風〉為例，朱熹認為此二詩的作者都是莊姜。她所面對的對象，是〈綠衣〉中「惑於嬖妾」的衛莊公，是〈終風〉「狂蕩暴疾」的衛莊公。但是在〈綠衣〉中，莊姜卻說「我思古人，俾無訖兮」和「我思古人，實獲我心」。朱熹的解說是：

然則我將如之何哉？我思古人有嘗遭此而善處之者以自厲焉，使不至於有過而已。³⁷

在朱熹的眼中，莊姜在為難的處境中，卻能思想古人，並且慰勉警戒自己。這是一種反求諸己、求其無過的態度。同樣地，朱熹解釋〈終風〉時說：

莊公之為人，狂蕩暴疾。莊姜蓋不忍斥言之，故但以「終風且暴」為比。言雖其狂暴如此，然亦有顧我而〔則〕笑之時。但皆出於戲慢之意，而無愛敬之誠，則又使我不敢言，而心獨傷之耳。蓋莊公暴慢無常，而莊姜正靜自守，所以忤其意而不見答也。³⁸

在朱熹看來，即便衛莊公狂暴，莊姜也不忍心斥責他，僅將他比喻為終日的暴風，仍舊表現出「正靜自守」的態度。至於〈柏舟〉中對共姜的反應，朱熹與《詩序》的看法一致：

³⁵ 同前引，卷 13，頁 233。

³⁶ 關於「溫柔敦厚」的解說，以下討論〈綠衣〉、〈終風〉、〈柏舟〉和〈考槃〉，主要根據陳俊民校編，《朱子文集》，卷 45，〈答廖子晦五〉，頁 2026。

³⁷ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷 2，頁 25。

³⁸ 同前引，頁 27。

舊說以為，衛世子共伯蚤死，其妻共姜守義，父母欲奪而嫁之，故共姜作此以自誓。³⁹

他認為共姜即便受到母親的逼迫，卻仍自誓守義。這裡同樣也是在艱難的處境中，不責難他人，採取反求諸己的態度。如此貞定的表現，可以看出朱熹對「溫柔敦厚」的界定。此外，朱熹在〈考槃〉的解說中，不採取《詩序》「刺莊公」的立場，主張：「詩人美賢者隱處澗谷之間，而碩大寬廣，無戚戚之意。雖獨寐而寤言，猶自誓其不忘此樂也。」⁴⁰ 同樣也是在獨處中不憂戚，同時還能自誓其隱居之樂，並且展現「寬大平夷」之意，⁴¹ 這也是朱熹對「溫柔敦厚」的認識。

在朱熹看來，「溫柔敦厚」是詩人寫詩時最合宜的情感表現，而「合宜」的共通點，就在於莊姜、共姜與隱士都能「自厲」、「自守」與「自誓」。其中蘊含著情感「自覺」的因素。由此可見，「自覺」是詩人寫詩的核心要素，然而朱熹認為「自覺」如何產生呢？以下則是對此問題的討論。

(三)性體情用與心做主宰

朱熹重視詩人在現實經歷中的情感表現，並且特別關注詩人是否有所自覺。若要明瞭朱熹對人之自覺的認識，需要先了解他認為人的情感是如何發生及其所以然。關於前者的問題，在〈詩集傳序〉中，朱熹說：

人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。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，而發於咨嗟詠歎之餘者，必有自然之音響節族而不能已焉。此《詩》之所以作也。⁴²

在朱熹看來，「《詩》之所以作」主要是奠基於詩人一連串心理活動。這段文字的前四句，與《禮記·樂記》「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也」相同，⁴³ 顯然朱熹受到〈樂記〉觀點的影響，主張詩人受到外界的觸發而引起感動，也就是朱熹所說的「感物道情」。

³⁹ 同前引，卷3，頁43。

⁴⁰ 同前引，頁55。

⁴¹ 陳俊民校編，《朱子文集》，卷45，〈答廖子晦五〉，頁2026。

⁴² 朱熹集撰，《詩集傳》，頁1。

⁴³ 孔穎達等正義，《禮記正義》，卷37，頁666。

對朱熹而言，人在現象界受到外物觸動而發的情感，主要有兩種型態。這可從他對〈關雎〉的解說來看。朱熹說：

……《論語》孔子嘗言「〈關雎〉樂而不淫，哀而不傷」。蓋淫者，樂之過；傷者，哀之過。獨為是詩者得其性情之正，是以哀樂中節，而不至於過耳。⁴⁴

孔子曰：「〈關雎〉樂而不淫，哀而不傷。」愚謂此言為此詩者，得其性情之正，聲氣之和也。蓋德如雎鳩，摯而有別，則后妃性情之正，固可以見其一端矣。至於寤寐反側，琴瑟鍾鼓，極其哀樂而皆不過其則焉，則詩人性情之正，又可以見其全體也。⁴⁵

朱熹認為《詩經》中，作者的情感可分為性情之「正」與「過」兩類；情感的合宜與否，標準在於是否能「中節」，也就是「不過其則」。如果「不過其則」，無論哀或樂，皆是性情之正；如果過分快樂，則成為「淫者」，過分憂傷，則成為「傷者」。同時〈關雎〉一、二章，只見其一端，再加上三、四章，則是詩人性情之正的「全體」表達。從朱熹解釋的詞彙中，可以看出他判定情感表現是否合宜、恰當的理論根據，出自《中庸》，而實際的內容，與《中庸》首章「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」相關，他的解說是：

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，天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可離之意。⁴⁶

對朱熹而言，喜怒哀樂是「已發」，而「天命之性」是「未發」。情在「發皆中節」的情況下，就是「正」，就著「已發之情」和「未發之性」的關係來看，情之所以「正」，就在於循性而發，⁴⁷ 然而「情」之所以能循性而發的關鍵為何呢？

⁴⁴ 朱熹集撰，《詩集傳》，〈詩序辨說〉，頁 16-17。

⁴⁵ 同前引，卷 1，頁 3。

⁴⁶ 朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），《中庸章句》，頁 18。

⁴⁷ 這裡所謂「發」，不是說「性」會動，而是指「從本性中發來」，也就是「性」是「情」之所發

朱熹說：

熹謂感於物者，心也；其動者，情也。情根乎性而宰乎心，心為之宰，則其動也無不中節矣，何人欲之有？惟心不宰而情自動，是以流於人欲，而每不得其正也。然則天理、人欲之判，中節、不中節之分，特在乎心之宰與不宰，而非情能病之，亦已明矣。蓋雖曰中節，然是亦情也，但其所以中節者，乃心爾。⁴⁸

很顯然地，朱熹認為「情」若是沒有受到「心」的主宰，自由活動，就會流於人欲，因此「心」是情之所以中節的關鍵。然而此心又如何能作為主宰呢？朱熹認為人只有一心，而此心可分為「道心」和「人心」，其差異在於前者「原於性命之正」，後者「生於形氣之私」，⁴⁹ 並且「知覺得道理底是道心，知覺得聲色臭味底是人心」。⁵⁰ 因此，若要讓「情」能「中節」，「道心」最是關鍵，而「氣」是動力的來源。⁵¹ 至於「人心不全是不好」，朱熹說：「雖聖人不能無人心，如饑食渴飲之類」，⁵² 但是「蓋只一毫髮不從天理上自然發出，便是私欲」。⁵³ 這是因為人心「專為形氣所使」，很容易「為物誘而至於陷溺」。⁵⁴ 在《詩集傳》中，被朱熹指出之「淫詩」所呈露的情感，便是人心為形氣所使、為私欲所勝的結果。

的源頭。陳淳 (1159-1223) 曾對此概念有所解釋。他說：「在心裡面未發動底是性，事物觸著便發動出來是情。寂然不動是性，感而遂通是情。這動底只是就性中發出來，不是別物，其大目則為喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者。」又說：「情之中節，是從本性發來便是善，更無不善。其不中節是感物欲而動，不從本性發來，便有箇不善。」陳淳著，熊國禎、高流水點校，《北溪字義》（北京：中華書局，1983），卷上，「情」，頁 14、15。

⁴⁸ 陳俊民校編，《朱子文集》，卷 32，〈問張敬夫六〉，頁 1245。

⁴⁹ 朱熹，《四書章句集注》，《中庸章句》，〈序〉，頁 14。

⁵⁰ 黎靖德編，《朱子語類》，卷 78，〈尚書一·大禹謨〉，頁 2010。

⁵¹ 陳榮灼說：「由於朱子之『理』或『性』只係『存有而不活動』，此中之『發』與『流』必須先引入『實現過程』義的『氣』以為『動力』，而『道心』就是究竟義上之『第一個推動者』。」陳榮灼，〈朱子「性情論」的現象學涵義〉，收入楊祖漢、李瑞全主編，《二十一世紀當代儒學論文集 II：儒學的全球化與當代文明》（桃園：國立中央大學儒學研究中心，2018），頁 672。

⁵² 黎靖德編，《朱子語類》，卷 78，〈尚書一·大禹謨〉，頁 2010、2011。

⁵³ 陳俊民校編，《朱子文集》，卷 32，〈問張敬夫七〉，頁 1246。

⁵⁴ 黎靖德編，《朱子語類》，卷 62，〈中庸一·章句序〉，頁 1488。

三、輔廣對情理關係的詮釋

朱熹在《詩集傳》中對詩句的解釋「只就句裡轉」，⁵⁵ 著重於詩人在現實經驗中的感受，然而注解《詩集傳》的輔廣，在《詩童子問》中，不僅分析詩人在生存經驗中的情感表現，同時也將解說的重心，轉向探討詩人之「情」與「理」的關係。⁵⁶ 以〈采薇〉三章「憂心孔疚，我行不來」為例，朱熹認為這位戍守邊疆的士卒，在這句話中表達「竭力致死，無還心也」。⁵⁷ 輔廣的解說是：

蓋秋冬之交亦夷狄侵犯疆圉之時也，「憂心孔疚」，切於仁也，「我行不來」，安於義也。情與理並行而不相悖也。⁵⁸

輔廣強調此詩正表現出秋冬之交，夷狄屢犯邊疆，作者體察到士卒無法休息而滿懷憂愁，這是「仁」的表現，出征不能回家，這是「義」的行為。詩人描寫士卒內心的感受，輔廣則是指出其情感中有「仁」有「義」，「情」與「理」並行不悖。又如〈角弓〉六章「毋教猱升木，如塗塗附。君子有徽猷，小人與屬」，朱熹認為此詩是諷刺小人薄情而君主好讒佞，雙方一拍即合，就像是猴子不教也會爬樹，又好比泥巴容易依附在土牆上，若是君主有好品行，小人自然也會改過遷善而親附之。⁵⁹ 然而輔廣更進一步的解說是：

夫君者民之表，上者下之倡，民之善惡，亦惟其上之所道耳，罪不在於民也。望於上者切，而責於人者恕。詩人之情當乎理矣。⁶⁰

⁵⁵ 金履祥，《論孟集註考證》，《景印文淵閣四庫全書》第 202 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986），卷 1，〈學而〉，頁 6b。

⁵⁶ 輔廣「以理解《詩》」之說，見黃忠慎，〈輔廣《詩童子問》新論〉，《臺大中文學報》，32（臺北：2010），頁 341-343；黃忠慎，〈輔廣《詩童子問》與楊簡《慈湖詩傳》之比較研究——以解經方法、態度與風格為核心的考察〉，《文與哲》，19（高雄：2011），頁 245-249。

⁵⁷ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷 9，頁 165。

⁵⁸ 輔廣，《詩童子問》，收入中國詩經學會編輯，《詩經要籍集成》（修訂版）第 8 冊（北京：學苑出版社，2003，清乾隆三十年（1765）《四庫全書》本），卷 4，頁 338。

⁵⁹ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷 14，頁 257。

⁶⁰ 輔廣，《詩童子問》，卷 5，頁 364。

他認為上行下效，君主的言行最重要，因此強調詩人殷切期待在上位者，且對人民百姓的態度寬大，這是一種合乎理的情感表現。由此可見，輔廣將解釋的焦點放在詩人的情感與「理」的關聯性，而「理」是作者與讀者所共享的價值，因此輔廣的解說，得以將詩人自身的感情，帶入讀者當下的情況中，引導讀者覺察自身情感中更深層的要素。

(一) 所以然與所當然

「理」之於人的情感表現有什麼樣的關聯呢？輔廣主要從「所以然」與「所當然」兩方面來看。首先就「所以然」而言，以〈旱麓〉首章「瞻彼旱麓，榛楛濟濟。豈弟君子，干祿豈弟」為例，朱熹說：

此亦以詠歌文王之德。言旱山之麓，則榛楛濟濟然矣。豈弟君子，則其干祿也豈弟矣。干祿豈弟，言其干祿之有道，猶曰「其爭也君子」云爾。⁶¹

朱熹認為此章歌頌文王之德的方式，表現在詩人對君子求得福祿的稱讚。他同時藉由《論語·八佾》「其爭也君子」，說明君子以平和的態度求得福祿，就如同在射禮中所表現的「雍容揖遜」一樣。⁶² 然而，輔廣解釋此章的重點有明確的轉移。他說：

樂易則無汲汲勞苦之意，蓋優游寬裕以自盡其在我之理而已，是非有意於干祿也。自詩人詠歌之，則以為得所以干祿之道云爾。⁶³

輔廣在這段話中，強調詩人歌頌的重點不在於取得福祿時的「豈弟」，而是轉移到「所以然」的層面，也就是君子之所以得享利祿，在於他掌握「盡其在我之理」。這是將關注的焦點，從朱熹對君子具體態度的解說，改換為君子之所以有這種態度的形上根據，也就是存在於優游態度背後的「理」。再以〈彤弓〉首章「彤弓弭兮，受言藏之。我有嘉賓，中心貺之。鍾鼓既設，一朝饗之」為例，朱熹對此章的

⁶¹ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷16，頁279。

⁶² 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷2，頁63。

⁶³ 輔廣，《詩童子問》，卷6，頁370。

解說是：

此天子燕有功諸侯而錫以弓矢之樂歌也。東萊呂氏曰：「受言藏之，言其重也。受弓人所獻，藏之王府，以待有功，不敢輕予〔與〕人也。中心貺之，言其誠也。中心實欲貺之，非由外也。一朝饗之，言其速也。以王府寶藏之弓，一朝舉以畀人，未嘗有遲留顧惜之意也。後世視府藏為己私分，至有以武庫兵賜弄臣者，則與『受言藏之』者異矣。賞賜非出於利誘，則迫於事勢，至有朝賜鐵券而暮屠戮者，則與『中心貺之』者異矣。屯膏吝賞，功臣解體，至有印刑而不忍予者，則與『一朝饗之』者異矣。」⁶⁴

這首詩主要說明天子宴請有功諸侯，賞賜他們弓矢的樂歌，朱熹的看法與《詩序》的觀點一致。他藉由呂祖謙的解說，闡釋天子賞賜諸侯時的甘心樂意與情深義重，並且與後世君主的勉強與算計對比。輔廣對呂祖謙之言的解釋是：

守之者不重，則得之者亦輕；予之而不誠，則其感之也亦淺；畀之而不速，則其視之也亦玩而不以為恩也。然其所以重、所以誠、所以速者，非懼其得之輕、感之淺、視之玩也，盡吾之理而已。⁶⁵

天子對待諸侯之所以「重」、「誠」和「速」，在輔廣看來是因為盡其所以然之「理」。由此可見，輔廣除了留心詩人傳達何種情感，更關心詩人情感存在的根據。

其次，輔廣也從「所當然」的角度，說明詩文中「理」與「情」的關係。以〈瓠葉〉四章「有兔斯首，燔之炮之。君子有酒，酌言醜之」為例，輔廣認為此句所傳達的價值觀是：

「物雖薄，必與賓客共之」，此人道之當然也。⁶⁶

⁶⁴ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷10，頁177。

⁶⁵ 輔廣，《詩童子問》，卷4，頁342。

⁶⁶ 同前引，卷5，頁366。

朱熹不贊同《詩序》以此篇為刺詩，主張詩人之意為「物雖薄，而必與賓客共之」，⁶⁷ 輔廣則強調這是「人道之當然」，而「人道」也就是「理」。⁶⁸ 此外，在〈車鄰〉首章中，輔廣說：

古人相見之際，必為之擯相以詔其禮，介紹以傳其命，是豈聖人固為多事以美觀聽哉。蓋皆理之當然，而理之不可不然者。⁶⁹

朱熹解釋此詩時，特別註明「是時秦君始有車馬及此寺人之官」，因此詩人主張這是創見而誇獎秦君。⁷⁰ 輔廣則認為秦君彬彬有禮是「理之當然」，也是「理之不可不然」，以強烈的語氣表達出應該遵循的價值觀。

「所以然之故」與「所當然之則」是朱熹論「理」的兩個主要面向，⁷¹ 而輔廣積極運用在《詩經》詩人之情的詮釋中。就前者而言，「所以然之故」指事物之如此的理由，也就是「為什麼」的問題，朱熹在解說《詩經》時，較偏重歷史的視角，強調政治的良窳對詩人之意的影響，但是輔廣更關心的是在現象因素之外，詩人情感存在的根據為何。然而他探討此問題的目的，在於了解如何才能達到人生的終極意義。這點可以從輔廣對〈文王〉的詮釋中看見。他曾如此說：

夫天之所以為天，文王之所以為文王，亦曰理而已。理即吾之性也。知吾之性，則知與天合德之旨矣。⁷²

輔廣在詮釋詩人情感時，特別指出其「理」，也就是關注「吾之性」，為要達到「天人合一」的目的，這是很明確的。至於「所當然之則」，主要是指應該如此的道理，也就是強調詩人之情的正當性，並說明其價值的問題。在輔廣的解釋中，「理」既是「所以然」，也是「所當然」，藉以指出《詩經》詩人情意之所以如此的形上根據，以及終極價值的方向。

⁶⁷ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷 15，頁 266。

⁶⁸ 輔廣說：「人道以人言，天理以理言，其實一也。」輔廣，《詩童子問》，卷 2，〈鄘風·鶉之奔奔〉，頁 311。

⁶⁹ 同前引，卷 3，頁 326。

⁷⁰ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷 6，頁 113。

⁷¹ 朱熹說：「至於天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也，人莫不知。」朱熹，《四書或問》，《大學或問》，〈大學或問上〉，頁 512。

⁷² 輔廣，《詩童子問》，卷 6，頁 368。

(二)理欲關係

就輔廣看來，詩人之情意的正確與否，在於其是否能合於天理。那麼，對輔廣而言，天理與欲望究竟是什麼樣的關係？到底是什麼因素，會導致人情無法合乎天理呢？

首先，輔廣與朱熹一樣，從人的現實經驗層面，探討詩人情性的表現問題。因此，輔廣並沒有否定欲望的存在，並且也能正面看待詩人之所欲。以〈緇衣〉首章為例，輔廣說：

「敝，予又改為兮」，欲其服之常新也；「還，予授子之粢兮」，欲其粟之常繼也。既欲其服之常新，發乎情性，形於歌詠，如此則其好善之誠心，於是為至矣。⁷³

詩中傳達出詩人希望鄭武公穿得好，吃得飽。如此仰慕賢人的欲望，輔廣是認同的。然而，他更關心的是仰慕賢人的欲望之所以產生的根據。輔廣認為此詩人之欲根據情性而發，也就是將「好善之誠心」達到「發得盡，做得徹」的地步。⁷⁴

反過來說，輔廣所擔憂的欲望，是不循著天理所發的「人欲」。在〈蝮蝮〉三章中，輔廣針對朱熹及程頤 (1033-1107) 之言，進一步說明：

男女之欲，人所不能無也，要當有以制之。無以制之，則失其貞信之節，而有害於天理之正。道即是理，理即是命。「以道制欲，則能順命」，去其人欲，則能循乎天理矣。⁷⁵

在輔廣看來，唯有節制欲望，方能使天理不受害。所謂的「害」也就是遮蔽之意。正如〈烝民〉六章「德輶如毛，民鮮克舉之」，朱熹的解說是：「言人皆言德甚輕而易舉，然人莫能舉也。」⁷⁶ 輔廣更進一步說明：

德者，人之固有，自一身而言之，隨用而足，故舉之甚易，不啻如一毛

⁷³ 同前引，卷2，頁317。

⁷⁴ 同前引。

⁷⁵ 同前引，頁311。

⁷⁶ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷18，頁325。

之輕。只為氣質物欲為之遮蔽，故懵然不知。非知至、意誠者，莫能舉也。⁷⁷

在這段以「德」為出發點的論述中，輔廣擔憂地表示，人一旦被氣質物欲遮蔽，便無法將固有之明德發揮出來。這與朱熹解釋《大學》「明明德」概念相同。⁷⁸

至於「天理」和「人欲」在詩人情感表現特徵的差異，輔廣也略有涉及。在〈小星〉的解釋中，輔廣說：

大抵人情紓則樂易，樂易則天理明；窘則慙亂，慙亂則人欲熾。⁷⁹

又將〈野有蔓草〉和〈出其東門〉對比，他說：

「適我願兮」、「與子偕臧」，則與前篇之「聊樂我員」、「聊可與娛」者異矣。大抵樂於理者和易安徐，樂於欲者沉溺蕩肆。⁸⁰

喜愛天理的人，其情感多半和易安適；沉溺於欲望的人，其情感多半昏昧放縱、急躁煩亂，這是表達情緒時兩種不同的狀態。也就是說，同樣是男子追求女子的情境，〈出其東門〉的詩人之情合於天理，因此能夠平靜適切地陳述愛慕之意，然而〈野有蔓草〉的詩人溺於私欲，則是一廂情願地表達嚮往之情，兩者大不相同。

由此可見，輔廣並沒有完全否定欲望，前提是人的欲望要循著天理、明德或誠心而發；若非如此，則人欲會遮蔽天理，因此需要有所節制。

(三)「心」的修養工夫

既然天理的存在與否，是決定詩人之情感是否具有價值意義的重要條件，那麼主宰這個條件的關鍵因素何在？對朱熹而言，最重要的是「心」。朱熹曾說：「性只是理，情是流出運用處；心之知覺，即所以具此理而行此情者也。以智言之，所

⁷⁷ 輔廣，《詩童子問》，卷7，頁388。

⁷⁸ 朱熹說：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」朱熹，《四書章句集注》，《大學章句》，頁3。

⁷⁹ 輔廣，《詩童子問》，卷1，頁301。

⁸⁰ 同前引，卷2，〈鄭風·野有蔓草〉，頁319。

以知是非之理，則智也，性也。所以知是非而是非之者，情也。具此理而覺其為是非者，心也。此處分別，只在毫釐之間，精以察之，乃可見耳。」⁸¹ 朱熹在這段話中，清楚地肯定情的成立條件是「所以知是非而是非之」。也就是說，朱熹在這裡並沒有將「性」與「情」對立起來，而是著重其緊密合作的關係，就如同他曾說：「情不是反於性，乃性之發處。性如水，情如水之流。」⁸² 從「水」的比喻來看，水性本身就是會流，性與情不是分開的。然而人何以能夠「具此理而行此情」呢？對朱熹而言，「心」是覺察的關鍵，輔廣亦然。以〈皇矣〉五章「無然畔援，無然歆羨」為例，朱熹的解讀是：「人心有所畔援，有所歆羨，則溺於人欲之流，而不能以自濟。文王無是二者，故獨能先知先覺，以造道之極至。」⁸³ 輔廣對朱熹的注解是：

「畔援」謂舍此而取彼，「歆羨」謂肆情以徇物。人心一有此病，則流於私欲，凡所云為，必不能先知此事，先覺此理矣，又焉能有所濟乎？⁸⁴

他認為人心在感物的過程中，若不加以節制，則流於私欲，有私欲則無法知事覺理，判斷是非。而心屬於「氣」，因此需要修養的工夫，使其合於天理。輔廣注釋〈大明〉三章「小心翼翼」和「昭事上帝」時說：

「小心翼翼」只是言其敬耳，文王之德始終于此也。前篇釋「厥猶翼翼」為勉敬，此篇說「小心翼翼」為恭慎，其義雖一，而有在臣、在君之不同，此須是以心體之，則自見其有廣狹也。「昭事上帝」，言文王之敬，洞洞屬屬，終日對越上帝也。如此則盛大之福，自然來集，而文王之敬，直上直下，更無回曲之時，所以又能受四方來附之國也，一有回曲，則此心便息，此理便絕，天人上下皆不相管攝矣。⁸⁵

輔廣將「敬」的態度分為二個層次：「勉敬」是臣子的態度，「恭慎」是文王的態度。在輔廣看來，唯有文王之心能與「理」直接連貫，「心」此時完全是「理」的

⁸¹ 陳俊民校編，《朱子文集》，卷 55，〈答潘謙之一〉，頁 2607。

⁸² 黎靖德編，《朱子語類》，卷 59，〈孟子九·告子上〉，頁 1381。

⁸³ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷 16，頁 283。

⁸⁴ 輔廣，《詩童子問》，卷 6，頁 372。

⁸⁵ 同前引，頁 368。

顯示。所以「敬」的工夫就是不能讓「心」有所「回曲」，若是「回曲」則與「理」有間隔，無法朗現潛藏於心中之「理」。同樣地，輔廣注解〈雨無正〉「凡百君子，各敬爾身。胡不相畏，不畏于天」時說：

凡百君子，各敬爾身，豈可因王之為惡，而遽自放逸以棄其身哉？人惟一心而已。能敬其身，則能敬人、能敬天矣。詩人發此意至為深切，學者不可不深體而力行也。⁸⁶

這段話除了解說詩意之外，又將「敬」的順序做了說明：要先敬身，才能敬人和敬天，而所有的工夫都在「心」上。輔廣認為詩人在此表達修養工夫的重要性。

與輔廣相較之下，朱熹主要面對的問題是如何突破《詩序》的解釋觀點，試圖還原詩人在生存經驗中的情感表現，並且多半依循經文文字解釋，較少直接言及義理。但是輔廣在《詩童子問》中，更密集地從「理」的視角，說明詩人情性的所以然和所當然，辨析理與欲的關係，並且也述及心的修養工夫。《詩經》中所描述的情感，雖有其具體的時空背景，然而輔廣從「理」——所以然與所當然的層面，詮釋詩人的情感表現，不僅更清晰地呈現人之情感的結構，同時也更容易引導讀者體察與詩人共有之「理」，在消弭時空背景差異的情況下，使讀者也能受到感發、興起善意。

四、朱公遷對情理關係的詮釋

朱熹關注《詩經》中所呈現的詩人情感表現，朱公遷與輔廣一樣，將注意力轉向情感的結構問題，更深入地探討詩人情感與「理」的關聯性。例如朱熹對〈羔裘〉首章中「舍命不渝」四字的解說是：「當生死之際，又能以身居其所受之理，而不可奪。」⁸⁷ 主要從「理」的角度說明；輔廣更進一步說：「舍命不渝，所包者闊。命有二，有指理而言者，有指氣而言者。此蓋兼之，以理而言，則居其理而不變，以氣而言，則居其分而不渝。理可以兼氣，故《集傳》止以理言之。」⁸⁸ 也就是從「理」與「氣」兩個層面，分析朱熹所說之「命」的含意，並且指出朱熹

⁸⁶ 同前引，卷4，頁349-350。

⁸⁷ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷4，頁79。

⁸⁸ 輔廣，《詩童子問》，卷2，頁317-318。

說法的合理性；而朱公遷在注解中說：「舍命不渝，猶曰守義而不變爾。」⁸⁹ 進而從「氣」之層面，補充說明詩意。由此可見，從朱熹、輔廣到朱公遷在解說《詩經》上，有一脈相承的關係。然而除此以外，朱公遷更是有意識地想要擴充輔廣的看法，於是將討論的重心，轉移到輔廣未曾特別注意的「興」體詩上。這正是朱公遷所說「未發者必究其蘊，已發者不羨其辭」的用心所在。朱熹將「六義」中的「興」分為「取義」與「不取義」兩類，⁹⁰ 特別在「取義」的情況下，如何理解詩人藉由興句之物與應句之人的連結所表達的情感，以及兩句之間的關聯性，並不是很容易說明。朱熹主要依據《詩經》文本解釋，並沒有太多的發揮，輔廣也沒有特別分析此問題，朱公遷則是更進一步，說明興句與應句在「理」的層面上所要傳達的含意，強化輔廣不足之處，以達到「因傳求經」的目的。以下便是這個問題的解析。

(一)「理」的四種含意

輔廣從「所以然之理」的層面，重新詮釋《詩經》中詩人的情感，到朱公遷則更進一步從「興」體成立的條件中，探求詩人之所以如此表述情感的根據，也就是從興句與應句的關係中，指引出詩人的情感與「理」的關聯性。例如〈鴉鳴〉首章「鴉鳴在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮。其儀一兮，心如結兮」，朱公遷的解釋如下：

鴉鳴之子七兮眾矣，而所以飼之者均平如一也。人之一身，其容儀亦已多矣，而君子之容儀未嘗謹於此而不謹於彼，亦均平如一也。所以然者，以其心專一耳。其心專一，則儆惕常存，而施諸身者無不中其常度矣。⁹¹

他認為興句中言及鴉鳴有七子，能周全飼養撫育幼子，與應句中的君子動容周旋皆能謹慎，兩者都有「均平如一」之意。而「均平如一」存在的根據，則在於鴉鳴與君子皆有專一之心。朱公遷雖然沒有直接以「理」解釋，而是指出「心」，因為他

⁸⁹ 朱公遷等，《詩經疏義》，卷4，頁353。

⁹⁰ 呂祖謙，《呂氏家塾讀詩記（一）》，《四部叢刊續編》第32冊（臺北：臺灣商務印書館，1966，上海涵芬樓借常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刊本景印），卷1，〈六義〉，頁19a。

⁹¹ 朱公遷等，《詩經疏義》，卷7，頁447。

主張「眾理之總原、萬殊之一本即造化，而在造化即人心」。⁹² 這就表示他並沒有將「理」視為獨立存在的狀態，而是強調在心中呈現。

此外，朱公遷也關注《詩經》當中所展現的「所當然之理」，可見他與輔廣都重視情感的價值問題。⁹³ 正如朱公遷對〈鹿鳴〉「示我周行」的注解，朱熹說：「周行，大道也。」⁹⁴ 朱公遷說：「道者，事物當然之理，日用之間坦然可以由之者是也。」⁹⁵ 由此可見，所謂「當然」也就是在現實經驗世界中，事情應當如此進行，並且使人能夠心安理得。例如以臣子的態度來說，他認為〈皇皇者華〉中所描述的征夫，若是「有自足之心，則非臣道之當然，故首章即以戒之也」。⁹⁶ 因此此詩首章中的「每懷靡及」，正展現出奔走在外的征夫，心懷警戒而沒有自足之心，朱公遷認為這是合乎臣子身分的一種表現。又如在〈關雎〉一詩中，他強調「二章、三章以事理當然為興」。⁹⁷ 其中二章「參差荇菜，左右流之。窈窕淑女，寤寐求之」，朱熹的解說是：「彼參差之荇菜，則當左右無方以流之矣。此窈窕之淑女，則當寤寐不忘以求之矣。」⁹⁸ 朱公遷在疏解中，特別指出：「《集傳》發起興之意在『當』字。」⁹⁹ 也就是強調朱熹的注解中，已經指出荇菜流動無方與君子追求淑女，皆有當然之理。

至於對「自然之理」與「必然之理」的闡釋，以〈旱麓〉一詩為例，朱公遷說：

……〈旱麓〉首末兩章見其自然受福，二章至五章見其必然受福。¹⁰⁰

〈旱麓〉一共七章，朱熹並沒有特別說明其結構，然而朱公遷卻將首章與尾章視為一類，重點在「自然」；二章至五章視為一類，重點在「必然」，可見他對這二者有所區別。那麼，他所謂的「自然之理」究竟蘊含何種意義呢？在疏解〈旱麓〉首

⁹² 朱公遷，《四書通旨》，《景印文淵閣四庫全書》第204冊，卷1，〈天〉，頁2a。

⁹³ 蒙培元說：「『所當然』就是『應當』，『所當然之理』就是應當如此的道理。按照這樣的道理去做，就是『理所當然』；不這樣做，就是『理所不容』。這顯然是一個價值範疇。」蒙培元，《朱熹哲學十論》，〈存在與價值能統一嗎？——「所以然」與「所當然」之說〉，頁68。

⁹⁴ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷9，頁156。

⁹⁵ 朱公遷等，《詩經疏義》，卷9，頁482。

⁹⁶ 同前引，頁489。

⁹⁷ 同前引，卷1，頁204。

⁹⁸ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷1，頁3。

⁹⁹ 朱公遷等，《詩經疏義》，卷1，頁206。

¹⁰⁰ 同前引，卷16，頁725。

章「瞻彼旱麓，榛楛濟濟。豈弟君子，干祿豈弟」時，他說：

此皆莫之致而至者，故以自然之理為興。旱麓無意於榛楛，而榛楛自生之，以其地之美也；君子無意于福祿，而福祿自歸之，以其德之盛也。輔氏曰：「言樂易，則無汲汲勞苦之意。優柔寬裕，盡其理而已，非有意於干祿也。自詩人歌之，則若見其以豈弟之道干祿，而所以干祿者有道爾。」¹⁰¹

朱公遷強調旱麓並未刻意讓榛樹、楛樹生長，文王也非特別要追求福祿，¹⁰² 但是榛樹、楛樹自然會生長，而福祿也自然歸於文王。他特別說明此詩句的重點在「莫之致而至」，與「無意」同義，凸顯出「理」的自然屬性。此解釋在詩句中沒有根據，可說是添字解經，但是也更突出他關注的重點。

至於「自然之理」在人的性情上如何展現，這點可由〈旱麓〉首章中朱公遷對「豈弟」的詮釋來看。朱熹將「豈弟」釋為「樂易也」，¹⁰³ 朱公遷點出其含意是「樂者，和樂也。易者，平易也。和樂而平易，必純乎天理乃能然」。¹⁰⁴ 這正意味著，他認為文王所展現和樂平易的情感表現，正是其性理的自然流露，與榛楛在旱麓中自然生長一樣，都不是在後天刻意的造作下完成，而是出於理之自然。朱公遷的觀點，可說是在輔廣的解釋基礎上，肯定人的性理能夠自然朗現，而在人的情感中，也就能夠體現最高的存在與終極的價值。此說法並沒有違背朱熹的觀點。朱熹曾說：「人之有形有色，無不各有自然之理，所謂天性也。惟聖人能盡其性，故即形即色，無非自然之理。所以人皆有是形，而必聖人然後可以踐其形而無歉也。」¹⁰⁵ 可見朱公遷解說此章的意見，可說是朱熹思想的發揮。¹⁰⁶

〈旱麓〉二章至五章之「興」，重點在「必然之理」。以三章「鳶飛戾天，魚躍于淵。豈弟君子，遐不作人」為例，朱公遷的解說是：「鳶必戾天，魚必躍淵，

¹⁰¹ 同前引，頁 723。

¹⁰² 朱熹說：「君子，指文王也。」朱熹集撰，《詩集傳》，卷 16，頁 279。

¹⁰³ 同前引。

¹⁰⁴ 朱公遷等，《詩經疏義》，卷 16，頁 723。

¹⁰⁵ 黎靖德編，《朱子語類》，卷 60，〈孟子十·盡心上〉，頁 1452。

¹⁰⁶ 陳榮灼說：「當朱子說：『心者，天理在人之全體』，又言：『性者，心之理』，這意謂『理』乃是『心』的『本質內容』。而由朱子『仁是性』一論點可以確知『仁』作為『愛』之『理』屬於現象學義的『實質的先驗』，這當然跟康德義的『形式的先驗』(formal a priori) 不同。」陳榮灼，〈朱子「性情論」的現象學涵義〉，頁 679。

豈弟君子必作人，亦取必然之理以為興。」¹⁰⁷ 這裡主要根據朱熹所說「言鳶之飛則戾于天矣，魚之躍則出于淵矣。豈弟君子，而何不作人乎？言其必作人也」¹⁰⁸ 中的「必」字加以發揮。然而關於「鳶飛魚躍」是否真為「必然」？朱熹在其他注釋中的表達並未如此強烈，並且在《朱子語類》中的意見也有所不同。朱熹說：

「鳶飛魚躍」，胡亂提起這兩件來說。¹⁰⁹

可見朱熹認為〈旱麓〉作者只是隨手寫下「鳶飛魚躍」，並無深意。此外，朱熹曾說：

問「鳶飛魚躍」之說。曰：「蓋是分明見得道體隨時發見處。……
《詩》中之意，本不為此。《中庸》只是借此兩句形容道體。……。」¹¹⁰

在朱熹看來，若是從《中庸》的角度解釋，「鳶飛魚躍」是道體發見處，並非採取《詩》之本義。然而朱公遷的說法，既沒有接受朱熹在《中庸》的解釋，也沒有將「鳶飛魚躍」視為無意義之詞，而是由動物活動的「必然」，強化君子作育英才的「必然」。雖然這同樣也是添字解經，但是可以看出朱公遷藉由這超乎人之意志的規律，說明興句與應句之所以呼應的條件，以及詩人在此詩中所要傳達的情意。

此外，朱公遷在「興」體的疏解中，曾有兩次出現「此皆極盛之所致者，以必然之理為興」的說法。一是在〈旱麓〉五章「瑟彼柞棫，民所燎矣。豈弟君子，神所勞矣」；一是在〈棫樸〉首章「芄芄棫樸，薪之標之；濟濟辟王，左右趣之」。¹¹¹ 這兩章都是「興」體，也都提到人們看到茂密的柞樹、樸樹等，便拿來作為薪材而焚燒，不同之處在於前者說到文王有德，必然獲取天神的祐助和賜福，後者說到文王有德，必然得到人心的歸附趨向。由此可見，朱公遷對這兩句「興」體詩的解釋，除了表達出極盛所能達到的結果外，同時也指出從「理」的層面來看，其中有未曾明言之「必然」的含意。

朱公遷之所以特別關注《詩經》「興」體中詩人隱含之「理」，其目的是要喚

¹⁰⁷ 朱公遷等，《詩經疏義》，卷 16，頁 724。

¹⁰⁸ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷 16，頁 279。

¹⁰⁹ 黎靖德編，《朱子語類》，卷 63，〈中庸二·第十二章〉，頁 1534。

¹¹⁰ 同前引。

¹¹¹ 朱公遷等，《詩經疏義》，卷 16，頁 724、720。

起讀者對自身存在之理的覺察，以發揮詩教的作用。至於喚起的方式，在朱公遷看來有兩種類型：一種是舉出興句中的物之理與應句中的人之理互相呼應的狀態，直接陳明人與物共有的存在基礎；另一種則是興句之物的情狀有理可循，但應句中人的境遇卻未能合乎理，藉此烘托出「人不如物」的含意，表示警惕的意味。

就前者而言，例如〈九罭〉二章「鴻飛遵渚，公歸無所？」朱熹認為此詩句之意為「鴻飛則遵渚矣，公歸豈無所乎？」¹¹² 而朱公遷的注解是：「人物各有依歸，是皆必然之理也。故以為興。」¹¹³ 也就是說，此詩句以鴻雁以小洲為依歸，進而引導出周公豈無歸宿之意，兩者皆有「必然之理」。由此可見，朱公遷在朱熹釋義的成果上，更加凸顯物與人共同的存在基礎，以呈現《詩經》的深層含意。

至於興句有理可稽而應句欠缺的情況，格外受到朱公遷的重視，揭示「人不如物」的言外之意，是朱公遷特別關注的起興手法。例如〈凱風〉三章「爰有寒泉，在浚之下。有子七人，母氏勞苦」，朱熹認為此詩句所要表達的是：「諸子自責，言寒泉在浚之下，猶能有所滋益於浚；而有子七人，反不能事母，而使母至於勞苦乎？」¹¹⁴ 朱公遷的注解是：「泉有益浚之理，人無事母之能。人不如物，所以為興。」¹¹⁵ 也就是說，寒泉能滋養浚邑，但是人無法侍奉母親，朱公遷從「理」的視角，強調物的表現具有終極價值之理，然而人卻付之闕如，朱公遷認為，這是詩人刻意呈現「人不如物」的起興手法，具有警惕的意味。

總而言之，朱公遷藉由《詩經》的「興」體，揭示在人與物所共享之「理」的關係中，有「必然」、「自然」、「所當然」和「所以然」四個層次的含意，並且從理學的層面發揮詩教的作用，將《詩經》更徹底地改造為一部傳達理學思想的經典。相較於朱熹和輔廣，朱公遷更深入地探討「理」與詩人情感的關係，並帶入《詩經》學的寫作手法中，但是他的詮釋也更加拉開注解內容與經文本身的距離，與朱熹撰寫《詩集傳》的旨趣略有不同。

(二)理欲問題

朱公遷又是如何從「理」和「欲」的角度，解釋詩人在生存經驗中情感的根據與價值呢？以〈旱麓〉首章「豈弟」之情為例，朱熹的解釋是「樂易」，朱公遷的

¹¹² 朱熹集撰，《詩集傳》，卷8，頁151。

¹¹³ 朱公遷等，《詩經疏義》，卷8，頁476。

¹¹⁴ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷2，頁30。

¹¹⁵ 朱公遷等，《詩經疏義》，卷2，頁268。

解說是：

樂者，和樂也。易者，平易也。和樂而平易，必純乎天理乃能然。周公以稱文王，即其所固有者贊之也；召康公以戒成王，以其所當有者期之也。¹¹⁶

他認為「樂易」也就是和樂的情感，這是純乎天理的反應，而文王是天理的化身。¹¹⁷ 然而，朱公遷同時也注意到，同樣是與「和」有關的情感，在「賢者」身上與文王卻是不同。〈關雎〉三章「窈窕淑女，鍾鼓樂之」，朱熹說：「樂，則和平之極也。」¹¹⁸ 而朱公遷說：

和平之極，則心悅誠服，有不知手舞足蹈者矣。其能得群下之心如此，固可以見后妃之德，而妾御輩又知天理之當然，亦賢矣哉。¹¹⁹

這裡所描述的是宮中之妾御見文王得到佳偶，而不禁手舞足蹈。賢德的妾御「知天理之當然」與文王「純乎天理」，在朱公遷看來並不相同。兩者的差異可從〈小星〉和〈江有汜〉二首詩的對比中看見。朱公遷說：

〈小星〉無怨，〈江汜〉始若有怨而終則平。〈小星〉有理而無慾，〈江汜〉慾消而理明。二詩不能無間，皆賢婦人也。¹²⁰

同樣是「賢婦人」，就詩中的情感而言，〈小星〉中的眾妾感念夫人不妒嫉，夙夜勤勞往來，毫無怨尤；〈江有汜〉則是描寫媵妾在無法陪嫁之際，「始則悔悟，中則相安，終則相樂」的心情。¹²¹ 然而從理學的觀點來看，這兩首詩都反映出，在賢婦人身上，「理」和「欲」兼具，而在理長欲消的狀態下，才能展現出賢德之美，同時才會得到有「理」之「樂」。

¹¹⁶ 同前引，卷 16，頁 723。

¹¹⁷ 朱公遷說：「文王緝熙敬止，則渾然天理而無不純」。同前引，〈大雅·文王〉，頁 705。

¹¹⁸ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷 1，頁 3。

¹¹⁹ 朱公遷等，《詩經疏義》，卷 1，頁 208。

¹²⁰ 同前引，〈召南·江有汜〉，頁 246。

¹²¹ 同前引，頁 245。

在朱公遷看來，人之所以能理長欲消的根據，展現於〈烝民〉「民之秉彝，好是懿德」的詩句中。朱公遷說：「則與彝，是性好此懿德。是情性本善，故情好善。」¹²² 也就是說，人之所以具備「懿德」，是因為具備先天之「純善」本質，而後天又有「好善」的屬性，但是值得注意的是，此「好」字代表朱公遷認為此「情」不是完全被動的「感受」，而是對「理」仍有所感知。

雖然人對「理」的覺察不是全然被動，但是朱熹已經表明《詩經》中有淫詩，顯示人欲勝過天理的情感狀態；朱公遷也是如此，他將淫詩中的男女感情歸類為受欲望支配的結果。例如〈野有死麕〉首章，朱公遷說：

或謂有女懷春，不得為貞正也。情欲之感，凡有血氣不能無，以理制欲，斯為賢矣。¹²³

朱熹對「懷春」的解說是「當春而有懷也」，¹²⁴ 似乎只是客觀的描述，並沒有透露負面的批評，也未稱此詩為淫，但是朱公遷將「有女懷春」視為不正當之情欲的表現，主張詩中的女子由於受到血氣的影響，未能以理制欲。¹²⁵ 此外，他在解說〈大車〉時留意到「首章『畏子不敢』，其辭微；二章『畏子不奔』，其辭顯；至三章所云，則顯顯然其辭確。欲之所蔽，以漸而深」。¹²⁶ 此詩若是單獨從「畏」字來看，頗有節制和警惕的意味，然而從《詩序》到朱熹《詩集傳》皆認為此詩與淫奔有關，朱公遷則更加強化此詩之所以為「淫」的重點。¹²⁷ 他主張詩人處於「忘親逆理、衰懦柔弱」的周平王時代，¹²⁸「蓋政刑之效，視德化不相及也」，¹²⁹ 此詩雖然三次言及「畏」字，反而烘托出詩人更強烈的欲望。

從以上的討論中，可以看見朱公遷從理與欲的關係中，對《詩經》所展現的情感有更複雜的討論。他注意到文王是天理的化身，看見賢人在理欲交戰中有好善的

¹²² 同前引，卷 18，頁 816。

¹²³ 同前引，卷 1，頁 246。

¹²⁴ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷 1，頁 20。

¹²⁵ 朱公遷認為整首詩之所以不為淫詩，是因為三章女子有「責言之行」。朱公遷等，《詩經疏義》，卷 1，頁 247。

¹²⁶ 同前引，卷 4，頁 344。

¹²⁷ 朱公遷將〈大車〉歸為淫詩，可以從他對〈將仲子〉首章的解說得到說明。他指出：「輔氏曰：『此雖為淫奔之詩，然其心猶有所畏，未至於蕩然而無忌也，故列於〈鄭〉詩之首，以見其為〈風〉之始變也歟？』愚謂此與〈王風·大車〉略相似。」同前引，頁 347。

¹²⁸ 同前引，〈王風〉，頁 345。

¹²⁹ 同前引，〈王風·大車〉，頁 343。

屬性，然而在淫詩中的男女則是為欲望所支配，未能「以理制欲」。值得注意的是，朱公遷在探討人的主體性時，不談「性」，只談「理」。至於此三類人何以能在理和欲的關係上有如此差別，關鍵就在於「心」。以下針對此議題進行討論。

(三)「心」的多種樣態

朱公遷主張學《詩》的功效在於引發人之善心，¹³⁰ 因此在疏解《詩集傳》時，特別留意詩人在詩文中所呈露之心的狀態。對朱公遷而言，「情」是否能為善、為正，與「心」的狀態密切相關。從朱公遷解說〈鴉鳩〉首章「鴉鳩在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮。其儀一兮，心如結兮」來看，他說：

鴉鳩之子七兮眾矣，而所以飼之者均平如一也。人之一身，其容儀亦已多矣，而君子之容儀未嘗謹於此而不謹於彼，亦均平如一也。所以然者，以其心專一耳。

朱熹的解說是：「詩人美君子之用心均平專一。故言鴉鳩在桑，則其子七矣。淑人君子，則其儀一矣。其儀一，則心如結矣。」¹³¹「用心均平專一」可說是朱熹認為此詩所隱含的言外之意，但是從經文來看，朱熹將「其儀一兮，心如結兮」的關係，以「則」字相連，表示「儀」與「心」屬平列的關係，「儀」就是「心」所表現的狀態。但是朱公遷將「其儀一兮，心如結兮」轉變為「然」與「所以然」的關係，也就是說，朱公遷認為君子容儀之所以能均平如一，是專一之心所致。確切而言，雖然朱公遷並沒有依循《詩集傳》中的說法，然而卻是將朱熹「心統性情」的概念，運用在經文解釋上，可以說是朱熹觀點的另一種呈現。

與此同時，朱公遷也關注《詩經》作者在表達情感時，其「心」的狀態為何。以〈菁菁者莪〉一詩為例，朱公遷說：

首章喜樂有禮，儀近乎外貌；故次章以「我心則喜」言，見其由中達外也；三章「錫我百朋」，則甚遂其所欲；四章言昔憂今喜，則大遂其所

¹³⁰ 同前引，〈詩經疏義綱領〉，頁194。

¹³¹ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷7，頁137。

願，皆以見其真誠之心非偽也。¹³²

他認為「喜」是此詩情感發展的主軸，並且關注此情感所呈現詩人「真誠之心」。再以「思念之情」為例，朱公遷主張《詩經》中，以「思念之情，反覆道之」的詩，共有五首，¹³³ 雖然這些詩傳達同樣的情感，但是其中〈采葛〉、〈月出〉和〈澤陂〉被朱熹視為淫詩，而〈月出〉之所以為淫，朱公遷的解釋是：「蓋月出於夜，正私心所發之時也。」¹³⁴ 也就是將詩中「勞心悄悄」之「心」，以「私心」說明，並且強調這是「心」處於「已發」的狀態。此外，在注釋〈載驅〉時，朱公遷認為此詩詩旨為「無羞惡之心，非人也，其文姜之謂乎？四章皆是此意，反覆譏刺之爾」。¹³⁵ 也就是說，詩中所要諷刺的對象——齊姜明目張膽地私通齊襄公，正是她毫無羞惡之心的表現。

此外，朱公遷留意到詩中同類型的情感，詩人之「心」的狀態也有高下之別。〈竹竿〉、〈泉水〉、〈載馳〉三詩被朱熹視為一類，但是三詩作者所呈露之心，在朱公遷看來有所不同。解釋〈載馳〉一詩時，他對於許穆夫人之所以為賢的看法如下：

夫人之辭哀痛迫切，若不能以為心也，然使得歸衛，亦何補於滅亡哉？婦人之仁，先聖王之禮，不待較而輕重可知。馳驅已出，已犯義矣。聞義而能自克，不害其為賢也，故聖人取之如此。¹³⁶

許穆夫人雖然原本已出發歸衛，然而後來在許國大夫勸阻之下，遵循聖王之禮而自我克制，朱公遷認為她在詩中流露出哀痛之情，並且也以此為心。然而，相較於同樣思念衛國的〈載馳〉和〈泉水〉二詩，〈竹竿〉之心有所不同。他說：

〈載馳〉之詩其情迫，此與〈泉水〉其詞緩，勢不同也。然〈載馳〉馳驅而出矣，聞大夫之言而後反；〈泉水〉亦與諸姬伯姊謀，而後知義理

¹³² 朱公遷等，《詩經疏義》，卷 10，頁 531。引文標點、斷句經筆者修改。

¹³³ 此五首詩分別是〈殷其雷〉、〈采葛〉、〈蒹葭〉、〈月出〉和〈澤陂〉。同前引，卷 1，頁 242；卷 4，頁 342；卷 6，頁 417；卷 7，頁 434、436。

¹³⁴ 同前引，卷 7，頁 433。

¹³⁵ 同前引，卷 5，頁 379。

¹³⁶ 同前引，卷 3，頁 306。

之必然而無疑；此則斷之以心，不待謀而後決，告而後知，比之〈泉水〉、〈載馳〉，尤為賢也。¹³⁷

朱公遷認為〈載馳〉作者許穆夫人在接受許國大夫的規勸後，才返回衛國，〈泉水〉之衛女在與陪嫁的女子商量之後，才得知義理之必然。至於〈竹竿〉之衛女，並沒有如上述之二詩，受到外人的引導而改變，而是直接由心做出判斷。〈竹竿〉作者之「心」所展現的決定能力，更受到朱公遷的推崇。

此外，朱公遷也受到孟子《詩》論的影響，從良心的角度解詩。孟子曾與公孫丑討論〈凱風〉與〈小弁〉的差異。孟子認為〈凱風〉中所述及的母親，過錯較小，因此作者有怨，但是沒有被激怒。而〈小弁〉中所提到的父親，過錯較大，因此孟子認為〈小弁〉作者雖亦有怨，然更優於〈凱風〉，乃是由於親愛家人的緣故，是孝順的表現。¹³⁸ 朱公遷詮釋〈小弁〉的內容時，顯然依循孟子的觀點，但是更關注「心」的作用。他認為孟子所說的「戚之」，正表明作者「戚之之心，即親親之仁也。若〈小弁〉不怨，則疏其親矣，可乎哉？惟其慕之，所以怨之，〈小弁〉之可取者，正以此耳」。¹³⁹ 同時他主張〈凱風〉與〈小弁〉的差異是：

〈凱風〉，親之過小者也，然以他人言之，則不免乎怨，而其子之負罪引慝如此。但〈小弁〉其一時發見之良心耳，此則真誠實意，哀痛懇切，欲以感悟其親。二詩不能無間也。¹⁴⁰

朱公遷認為，〈凱風〉中準備出嫁的母親，過失較小，但是從他人的眼光來看，詩人引咎自責的同時，不免有怨。但是〈小弁〉之怨卻與〈凱風〉不同，其作者宜白哀痛懇切之情，乃是真誠實意，是出於良心之發見。他將此詩六章「君子秉心，維其忍之。心之憂矣，涕既隕之」中的「心」解釋為「不忍之心」，¹⁴¹ 可以說是以「良心」說將孟子《詩》論做進一步的解釋。此外，他更進一步從孟子論〈小弁〉時所提「孔子曰：『舜其至孝矣，五十而慕。』」¹⁴² 論及〈小弁〉中所呈現之良

¹³⁷ 同前引，頁 319。引文標點經筆者修改。

¹³⁸ 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 12，〈告子章句下〉，頁 340。

¹³⁹ 朱公遷等，《詩經疏義》，卷 12，頁 611。

¹⁴⁰ 同前引，卷 2，〈邶風·凱風〉，頁 268。

¹⁴¹ 同前引，卷 12，頁 609。

¹⁴² 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 12，〈告子章句下〉，頁 340。

心，仍有不足之處。他說：

所可惜者，〈小弁〉之親親，一時之慕爾。使能即此良心以致終身之慕，則戎申、戎甫，豈遂至於忘其親乎？¹⁴³

朱公遷的感慨在於，周平王宜臼雖然在〈小弁〉中展現怨慕其父幽王之良心，但是後來竟然去幫助殺其父的申侯防衛領土，共同對抗楚國。¹⁴⁴ 這乃是周平王宜臼的良心只是一時出現，並沒有終身持守的緣故。由此可見，朱公遷不僅留意良心是否呈現，同時也關注良心是否能持續發揮作用。

朱公遷對於「良心」的關注，顯示他對「心」能夠意識到性理，也就是在「氣之靈」的狀態下具有活動義，的確有所了解。這樣的認識，更清楚地表現在他對〈皇矣〉的疏解中。〈皇矣〉三章「維此王季，因心則友。則友其兄，則篤其慶」，言及太伯讓位給王季之事。朱熹注：「然以大伯而避王季，則王季疑於不友，故又特言王季所以友其兄者，乃因其心之自然，而無待於勉強。」¹⁴⁵ 而朱公遷的注解是：

理當受讓而受之，乃因其心之自然，未嘗有所矯拂也。一有矯拂，則害其良心而非友矣。¹⁴⁶

他根據朱熹的說法，強調王季之所以接受王位，乃是出於心之自然，而沒有違背天命。從朱公遷的論述中，不難看出他所謂「心之自然」也就等同於「良心」。繼而〈皇矣〉四章「維此王季，帝度其心。貊其德音，其德克明。克明克類，克長克君。王此大邦，克順克比」，朱熹注：「言上帝制王季之心，使有尺寸，能度義；又清靜其德音，使無非間之言。是以王季之德能此六者。」¹⁴⁷ 朱公遷在疏解中說：

¹⁴³ 朱公遷等，《詩經疏義》，卷 12，頁 611。

¹⁴⁴ 朱熹說：「申侯與犬戎攻宗周而弑幽王，則申侯者，王法必誅不赦之賊，而平王與其臣庶不共戴天之讎也。今平王知有母而不知有父，知其立己為有德，而不知其弑父為可怨，至使復讎討賊之師，反為報施酬恩之舉，則其忘親逆理，而得罪於天已甚矣。」朱熹集撰，《詩集傳》，卷 4，〈王風·揚之水〉，頁 69。朱公遷主要站在朱熹的立場上，進一步從「良心」的角度，發揮《詩集傳》提出之周平王宜臼「忘親逆理」的觀點。

¹⁴⁵ 同前引，卷 16，頁 282。

¹⁴⁶ 朱公遷等，《詩經疏義》，卷 16，頁 731。

¹⁴⁷ 朱熹集撰，《詩集傳》，卷 16，頁 283。

天使其心明，知審於長短輕重也。清靜則不淆亂，亦指受讓之事言之也。心有權度，德無瑕疵，是以能之。¹⁴⁸

他的解說顯然是根據朱熹意見而來，然而他更加強調王季之所以能受讓，乃是因為其心具有審度權衡的功能。並且不僅王季如此，文王亦然。〈皇矣〉五章言及「文王征伐之始」，朱公遷說：

文王絕無人欲，超然于天理中。征伐之事，理當伐則伐之，莫不盡其所當然者。至善無以加，所謂登于岸也。¹⁴⁹
文王以天之心為心如此。¹⁵⁰

在朱公遷看來，文王之心渾然天理、毫無人欲，因此出兵征伐密須氏的行動理所當然，討伐崇國亦然。

總而言之，朱公遷注解《詩經》時，善於從詩人所表達的情感中，挖掘詩人之心的狀態，特別在判斷詩人情感之善惡的問題上，關注「心」是否能展現良知的作用，並且這個作用需要持續的發揮，而不是曇花一現而已。這樣的觀點可以說降低朱熹對「心」的不安感，進而凸顯心在「虛靈」狀態下的能力。

五、結論

對朱熹而言，《詩經》作為五經之一，其權威性無庸置疑，但是《詩經》要成為他心目中的「經書」，就需要解除《詩序》籠罩下的思維方式，成為一本真正能展現人們「情性之自然」的經典，好讓此書發揮教化讀者情感的作用。然而此自然之情性，未必盡皆恰當。孔子所提出的「溫柔敦厚」，可以說是詩人在情感上最適切合宜的表現。朱熹認為，人之所以能夠展現溫柔敦厚，關鍵在於自覺，也就是以道心做主宰，使得情隨本性而發。至於輔廣則是強調以「理」解《詩》，其貢獻主要是對於詩人情性的存在本質，提出詳細的解說，並且清楚樹立情感之價值的根源，賦予《詩經》更具系統性的解釋。同時，輔廣也關注「理」與「欲」的關係，

¹⁴⁸ 朱公遷等，《詩經疏義》，卷16，頁732。

¹⁴⁹ 同前引，頁733。

¹⁵⁰ 同前引。

強調欲望會遮蔽天理，因此需要加以節制。而理長欲消的關鍵，就在於「心」。「心」之所以能發揮作用，便需要「敬」的修養工夫。至於繼承朱熹和輔廣學說的朱公遷，則是將詮釋的重心轉向《詩經》「興」體，關切詩人在興句與應句的組合中，展現出什麼樣的情感，以及由詩人生存經驗中的情感狀態，指出「理」的「所以然」、「所當然」、「必然」與「自然」四方面的含意。在「理」、「欲」關係上，朱公遷以三種類型加以說明：文王是天理的化身、賢者的情感特徵是能循理去欲、淫詩中的男女則是欲望勝於天理。此外，朱公遷使用「良心」一詞，強調「心」能夠在把握性理的狀態下，展現良知的作用，凸顯「心」作為「氣之靈」的最高境界。

《詩經》能夠成為理學思維下之經典的實質條件，可說是在朱熹、輔廣和朱公遷等人的手中，才逐步完善。在朱熹的詮釋中，《詩經》的內容並非給出一個完全理想的模型、一個絕然正確的世界、一個全然封閉的系統，讓讀者沒有自己判斷的空間，而是成為作者面對他所遭遇到的世界而產生的體悟，並且在回到第一人稱的狀態下，向著讀者當下的具體個人發聲，激發讀者對自我狀態的反省。輔廣和朱公遷的詮釋則更明確地指出作者與讀者共有的天理，這是人們情感的意義與價值之所在，並且藉由《詩經》的詮釋，指引著人們去體察，在生存經驗中的情感是否具有天理的存在。從這個脈絡的梳理中，可以看見朱子學內部發展的軌跡：在詮釋《詩經》內容的方向上，朱熹、輔廣和朱公遷的偏重的確有所不同——朱熹解開《詩序》思維方式的束縛，從詩人「情性之自然」著手，進行詮釋；輔廣開始直接探討「情」與「理」的關係；朱公遷則向《詩經》重要問題推進，討論詩人在「興」體寫作手法中的情感表現特徵，然而他們強化《詩經》理學化的方向，卻是一致的。同時，雖然形而上之理沒有被單獨討論，但是他們仍可通過詩的內容，將普遍之理揭示出來，而《詩經》中的情感表現，也在他們的詮釋中，成為一個具有結構性的生存概念。

引用書目

一、傳統文獻

- 毛亨 Mao Heng 傳，鄭玄 Zheng Xuan 箋，孔穎達 Kong Yingda 等正義，《毛詩正義》*Maoshi zhengyi*，收入阮元 Ruan Yuan 校勘，《十三經注疏》*Shisanjing zhushu* 第 2 冊，新北 New Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1965，清嘉慶二十年 (1815) 江西南昌府學本 Qing Jiaqing ershi nian (1815) Jiangxi Nanchang fuxue ben。
- 朱熹 Zhu Xi，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1983。
- 朱熹 Zhu Xi 撰，黃坤 Huang Shen 校點，《四書或問》*Sishu huowen*，收入朱傑人 Zhu Jieren、嚴佐之 Yan Zuozhi、劉永翔 Liu Yongxiang 主編，《朱子全書》*Zhuzi quanshu* 第 6 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe；合肥 Hefei：安徽教育出版社 Anhui jiaoyu chubanshe，2002。
- 朱熹 Zhu Xi 集撰，趙長征 Zhao Changzheng 點校，《詩集傳》*Shi jizhuan*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2017。
- 朱公遷 Zhu Gongqian，《四書通旨》*Sishu tongzhi*，《景印文淵閣四庫全書》*Yingyin Wenyuange siku quanshu* 第 204 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1986。
- 朱公遷 Zhu Gongqian 等撰，馬天祥 Ma Tianxiang、徐逸超 Xu Yichao、邢毓南 Xing Yunan 點校，《詩經疏義》*Shijing shuyi*，收入李山 Li Shan 主編，《元代古籍集成·經部詩類》*Yuandai guji jicheng, jingbu Shilei*，北京 Beijing：北京師範大學出版社 Beijing shifan daxue chubanshe，2013。
- 呂祖謙 Lü Zuqian，《呂氏家塾讀詩記（一）》*Lüshi jiashu du Shi ji 1*，《四部叢刊續編》*Sibu congkan xubian* 第 32 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1966，上海涵芬樓借常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刊本景印 Shanghai Hanfenlou jie Changshu Qushi Tieqin tongjian lou cang Song kanben yingyin。
- 金履祥 Jin Lüxiang，《論孟集註考證》*Lun Meng jizhu kaozheng*，《景印文淵閣四庫全書》*Yingyin Wenyuange siku quanshu* 第 202 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1986。
- 張溥 Zhang Pu，《詩經註疏大全合纂（一）》*Shijing zhushu daquan hezuan 1*，《四庫全書存目叢書》*Siku quanshu cunmu congshu* 經部第 69 冊，濟南 Jinan：

- 齊魯書社 Qilu shushe, 1997, 北京大學圖書館藏明崇禎刻本 Beijing daxue tushuguan cang Ming Chongzhen keben。
- 陳 淳 Chen Chun 著, 熊國禎 Xiong Guozhen、高流水 Gao Liushui 點校, 《北溪字義》*Beixi ziyi*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1983。
- 陳俊民 Chen Junmin 校編, 《朱子文集》*Zhuzi wenji*, 臺北 Taipei: 財團法人德富文教基金會 Caituan faren defu wenjiao jijinhui, 2000。
- 輔 廣 Fu Guang, 《詩童子問》*Shi tongzi wen*, 收入中國詩經學會 Zhongguo Shijing xuehui 編輯, 《詩經要籍集成》(修訂版) *Shijing yaoji jicheng* (xiudingban) 第 8 冊, 北京 Beijing: 學苑出版社 Xueyuan chubanshe, 2003, 清乾隆三十年 (1765)《四庫全書》本 Qing Qianlong sanshi nian (1765) *Siku quanshu ben*。
- 劉 勰 Liu Xie 著, 黃叔琳 Huang Shulin 注, 《文心雕龍注》*Wenxin diaolong zhu*, 臺北 Taipei: 臺灣開明書店 Taiwan kaiming shudian, 1958。
- 鄭 玄 Zheng Xuan 注, 孔穎達 Kong Yingda 等正義, 《禮記正義》*Liji zhengyi*, 收入阮元 Ruan Yuan 校勘, 《十三經注疏》*Shisanjing zhushu* 第 5 冊, 新北 New Taipei: 藝文印書館 Yiwen yinshuguan, 1965, 清嘉慶二十年 (1815) 江西南昌府學本 Qing Jiaqing ershi nian (1815) Jiangxi Nanchang fuxue ben。
- 黎靖德 Li Jingde 編, 王星賢 Wang Xingxian 點校, 《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1986。
- 顧夢麟 Gu Menglin, 《詩經說約》*Shijing shuoyue* 第 1 冊, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所籌備處 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo choubeyu, 1996。

二、近人論著

- 史甄陶 Shih Chen-tao, 〈論輔廣對朱熹《詩經》「言外之意」的詮釋與展開〉“Lun Fu Guang dui Zhu Xi *Shijing* ‘yan wai zhi yi’ de quanshi yu zhankai”, 《政大中文學報》*Zhengda Zhongwen xuebao*, 40, 臺北 Taipei: 2023, 頁 221-249。doi: 10.30407/BDCL.202312_(40).0007
- 東景南 Shu Jingnan, 《朱熹年譜長編》*Zhu Xi nianpu changbian*, 上海 Shanghai: 華東師範大學出版社 Huadong shifan daxue chubanshe, 2001。
- 陳 來 Chen Lai, 《朱子哲學研究》*Zhuzi zhexue yanjiu*, 上海 Shanghai: 華東師範大學出版社 Huadong shifan daxue chubanshe, 2000。
- 陳世驥 Chen Shih-hsiang, 《陳世驥文存》*Chen Shixiang wencun*, 瀋陽 Shenyang: 遼寧教育出版社 Liaoning jiaoyu chubanshe, 1998。
- 陳榮灼 Chan Wing-cheuk, 〈朱子「性情論」的現象學涵義〉“Zhuzi ‘xingqing lun’ de xianxiangxue hanyi”, 收入楊祖漢 Yang Cho-hon、李瑞全 Lee Shui-chuen 主編,

- 《二十一世紀當代儒學論文集 II：儒學的全球在地化與當代文明》*Ershiyi shiji dangdai Ruxue lunwenji II: Ruxue de quanqiu zaidihua yu dangdai wenming*，桃園 Taoyuan：國立中央大學儒學研究中心 Guoli zhongyang daxue Ruxue yanjiu zhongxin，2018，頁 669-681。
- 黃忠慎 Huang Chung-shen，〈輔廣《詩童子問》新論〉“Fu Guang Shi tongzi wen xinlun”，《臺大中文學報》*Taida Zhongwen xuebao*，32，臺北 Taipei：2010，頁 325-358。doi: 10.6281/NTUCL.2010.32.09
- _____，〈輔廣《詩童子問》與楊簡《慈湖詩傳》之比較研究——以解經方法、態度與風格為核心的考察〉“Fu Guang Shi tongzi wen yu Yang Jian Cihu Shizhuan zhi bijiao yanjiu: yi jiejing fangfa, taidu yu fengge wei hexin de kaocha”，《文與哲》*Wen yu zhe*，19，高雄 Kaohsiung：2011，頁 229-259。
- 楊晉龍 Yang Chin-lung，〈朱熹《詩序辨說》述義〉“Zhu Xi Shixu bianshuo shuyi”，《中國文哲研究集刊》*Zhongguo wenzhe yanjiu jikan*，12，臺北 Taipei：1998，頁 295-353。doi: 10.6351/BICLP.199803.0295
- 種村和史 Tanemura Kazufumi 著，李棟 Li Dong 譯，《宋代《詩經》學的繼承與演變》*Songdai Shijing xue de jicheng yu yanbian*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2017。
- 蒙培元 Meng Peiyuan，《朱熹哲學十論》*Zhu Xi zhexue shi lun*，北京 Beijing：中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe，2010。
- 蔡英俊 Tsai Ying-chun，〈傳統詩學「詩言志」的精神〉“Chuantong shixue ‘shi yan zhi’ de jingshen”，《鵝湖月刊》*Ehu yuekan*，10，新北 New Taipei：1976，頁 43-46。doi: 10.29652/LM.197604.0009
- 檀作文 Tan Zuowen，《朱熹詩經學研究》*Zhu Xi Shijingxue yanjiu*，北京 Beijing：學苑出版社 Xueyuan chubanshe，2003。
- 顏崑陽 Yen Kun-yang，《詩比興系論》*Shi bi xing xilun*，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2017。

The Transformation of Poet Sentiments in the *Classic of Poetry*: An Analysis of the Interpretations Advanced by Zhu Xi, Fu Guang, and Zhu Gongqian

Shih Chen-tao

Department of Chinese Literature
National Taiwan University
shcht@ntu.edu.tw

ABSTRACT

This article examines how Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), Fu Guang 輔廣, and Zhu Gongqian 朱公遷 construed the sentiments of poets in the *Classic of Poetry* and also explains the differences in their respective interpretations. Zhu Xi brought forward a distinct way of thinking from the *Great Preface*, highlighting the significance of the authors' spontaneous emotions, the consciousness of being gentle and kind-hearted, and the importance of following one's "heart." After Zhu Xi, Fu Guang explored the relationship between sense and sensibility from the perspective of "being" and "oughtness." He advocated that one allow human desires to arise naturally and that one pay attention to the cultivation of *jing* 敬. On the contrary, Zhu Gongqian focused on poems that employed an implied comparison (*xing* 興), where the poets' sentiments have four meanings. He compared King Wen of the Zhou 周文王, whom he regarded as a virtuous worthy (*xianzhe* 賢者), with licentious individuals (*vinzhe* 淫者), using them as representatives of how the relationship between reason and desires waxes and wanes. At the same time, Zhu Gongqian concentrated on the "conscience," accentuating the significance of the "heart" in the "numinous *qi* 氣." The expression of emotions in the *Classic of Poetry*, through intentional inheritance and interpretive development, thus became a structurally significant concept, and the *Classic of Poetry* gradually came to be regarded as a key classical text in the Song and Yuan dynasties.

Key words: Zhu Xi 朱熹, Fu Guang 輔廣, Zhu Gongqian 朱公遷, spontaneous emotions, gentleness and kind-heartedness

(收稿日期：2024. 5. 29；修正稿日期：2025. 2. 4；通過刊登日期：2025. 5. 5)