

鄭玄《毛詩箋》中的文王形象

——以〈大雅·文王之什〉為中心**

王 思 勻*

提 要

本文以《詩經·大雅·文王之什》為研究對象，試圖結合文王形象與鄭玄《毛詩箋》研究，而主要關注鄭玄說《詩》所呈現的文王形象，及其與鄭玄個人學術關懷、漢代社會環境的關係。

先秦已見用《詩》者以文王作為政治道德典範。到了漢代，文王仍是儒者用以勸諫今世帝王、君主也以此自許的模範。此間反映出詩教與以《詩》為諫書的觀念。被譽為集東漢經學之大成的鄭玄也並不完全脫離此一脈絡，《毛詩箋》是他寓作於述的實踐，對於文王形象的理解與詮釋蘊含了他的理想王道理念。

本文 106.02.26 收稿，106.06.16 審查通過。

** 本文寫作期間感謝張寶三老師的鼓勵及建議，又幸承兩位審查人惠賜寶貴意見，謹此致謝。

* 國立臺灣大學中國文學系碩士班三年級。

本文將研究範圍設定為《詩經》中直接描寫與頌揚文王具體行止最多的〈大雅·文王之什〉，同時列舉《傳》《箋》以利對照分析，由此探討鄭玄在毛《傳》的基礎上如何詮釋周文王。但基本仍是將鄭玄《毛詩箋》中的文王形象視為一個獨立的研究對象，並討論文王形象在鄭玄《詩經》詮釋中如何從對於單一歷史人物的描述擴及至普遍性的典範，而與《毛詩箋》其他論及為政之道的箋注相互呼應。本文的目標在於透過鄭《箋》文王形象研究，找出具體例證以說明東漢經學雖有所謂學術化傾向，但不是就此走向與現實社會脫離聯結的道路。

關鍵詞：《詩經》、《毛詩箋》、鄭玄、文王形象、漢代學術

The Image of Wuang in Zheng Xuan's

Maoshijian:

Focusing on the Decade of “Wuang” in “Da-Ya”

Wang Si-yun*

Abstract

This article focuses on the image of Wuang (文王) in Zheng Xuan (鄭玄) *Maoshijian* (《毛詩箋》), especially the Decade of “Wuang” (文王之什) in “Da-Ya” (大雅). My purpose is to explore how Zheng Xuan constructs Wuang as a great leader and a sage king by annotating *Maoshi* (毛詩) and Mao's *Zhuan* (毛《傳》) in order to reflect on the relationship between the image of Wuang, Zheng Xuan's personal academic concern, and the social environment of the Han dynasty.

Wuang was thought as an excellent model monarch while the intellectuals using poetry since Pre-Qin. And the image of Wuang still played effectiveness in the Han Dynasty. Confucianism considered those poems as a political admonition with the concept of the moral education through *Shijing* (《詩經》)

* Master student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Taiwan University.

in the Han Dynasty. This social context leads Zheng Xuan put his theory into practice.

By comparing Mao's *Zhuan* and Zheng's *Jian* (鄭《箋》), I attempt to recognize Zheng's further explanation of Wuang based on the image in Mao's *Zhuan*. This explanation eventually helps us understand Zheng's view on the ideal way of being a sage king. Through analysis and discussion of the explanation of Zheng's Wuang image, the article indicates that while the professionalization of academic study was in development, the Confucian Classics in the Eastern Han Dynasty wasn't completely separated from the reality at that contemporary time.

Keywords: *Shijing*, *Maoshijian*, Zheng Xuan, the image of Wuang, Academy in the Han Dynasty

鄭玄《毛詩箋》中的文王形象

——以〈大雅·文王之什〉為中心

王 思 勻

一、前言

本文欲以《詩經·大雅·文王之什》為研究對象，透過分析鄭玄（127-200）《毛詩箋》與《毛詩故訓傳》的詮解異同，探討鄭玄在毛《傳》的基礎上如何詮釋周文王。本文試圖關注鄭玄透過說《詩》所呈現的文王形象具有何種意義，並進一步研究這樣的文王形象與鄭玄個人學術關懷及漢代社會思潮、政治環境的關係。

《詩經》提及文王的篇章眾多，形象描繪相對於其他單一人物也最為清晰具體，而直接描寫與頌揚文王行止的篇章集中在〈大雅·文王之什〉。¹ 在《詩

¹ 〈文王〉、〈大明〉、〈緜〉、〈棫樸〉、〈旱麓〉、〈思齊〉、〈皇矣〉、〈靈臺〉、〈下武〉、〈文王有聲〉十篇。雖然〈周頌·清廟之什〉等也稱頌文王之德，但由於廟歌形式與祭祀應用的關係，無法作大篇幅的陳述，箋注者也難作具體解釋。本文基於研究鄭玄詮釋文王形象的目的，將研究範圍集中在〈大雅·文王之什〉。錢穆認為〈大雅·文王之什〉對〈周頌〉有補充關係：「〈周頌〉蓋宗廟祭祀，限於禮制，辭不能盡，故又為〈大雅〉會朝之樂以鋪陳之也。」見氏著：《讀詩經》，《中國學術思想史論叢（一）》（臺北：聯經出版事業公司，1995年），頁167。據此，則〈文王之什〉與〈周頌〉指涉的文王的形象其實相近。

《經》成為儒學教材甚至國家經典以後，周文王的典範意義對於後世更具深遠影響。

學界不乏關於文王的討論，常就《詩經》或《尚書》等文獻記錄考察歷史上的文王，意圖透過推論商末周初現場實況以檢討舊說。² 這種方法並不關心箋注本身，然而鄭玄《毛詩箋》具有它自身的歷史情境與意義，實應予以重視。此外，關於鄭玄詩經學研究常見從以禮說詩、以史解經、以讖緯說詩等解經方法等方面加以討論，也有企圖從鄭玄經注解析其學術思想者，大多著重於概括抽象層面，尚未及個案式討論。³ 本文試圖結合文王形象與鄭玄《毛詩箋》的考量在於：我認為文王形象建立於經典文獻記載的同時也依賴後代經典詮釋，研究時需要意識到兩者並非等同關係，而應該把鄭玄《毛詩箋》中的文王形象視為一個獨立的研究對象。

春秋時君臣對話與外交活動引詩、賦詩已言及文王作為政治道德典範，⁴ 戰國諸子在論述王道政治時也曾引《詩》中文王為例證。

² 對於歷史中周文王的考察研究，常集中在討論文王受命稱王、文治武功的政績等議題。直接關注文王形象的專論不多，其中又多不專以《詩經》為討論材料，如華德柱、許林軍：〈論周文王形象的生成與演變〉，《長沙理工大學學報（社會科學版）》2007年第4期（2007年），頁86-89。其討論範圍為《史記》、《武王伐紂平話》、《列國志傳》和《封神演義》等具小說性質的作品。

³ 前者如彭美玲：《鄭玄毛詩箋以禮說詩研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，張以仁先生指導，1992年）；車行健：《禮儀、讖緯與經義——鄭玄經學思想及其解經方法》（臺北：輔仁大學中國文學研究所博士論文，王靜芝先生指導，1996年）。後者如車行健：《釋經以立論——漢代毛鄭《詩經》經解的思想探索》（臺北：里仁書局，2011年）。

⁴ 如《左傳》宣十五年：「晉侯賞桓子狄臣千室，亦賞士伯以瓜衍之縣，曰：『吾獲狄土，子之功也。微子，吾喪伯氏矣。』羊舌職說是賞也，曰：『《周書》所謂庸庸祗祗者，謂此物也夫。士伯庸中行伯，君信之，亦庸士伯，此之謂明德矣。文王所以造周，不是過也。故《詩》曰：『陳錫哉周』，能施也，率是道也，其何不濟？』」見楊伯峻編著：《春秋左傳注》（臺北：洪葉文化，1993年），頁764-765。張素卿即已言：「時人引詩議政首重崇德的觀念，而文王則是引詩時最受推尊的典型。」相關論述詳參氏著：《左傳稱詩研究》（臺北：國立臺灣大學，1991年），頁131-138，引文摘自頁131。

⁵ 到了西漢，儘管在典章儀文方面「漢承秦制」，⁶ 儒者們的理想政治典範卻是越秦而從周。⁷ 文王形象在此思潮中依然是聖王典型，其形象描繪仍有來自《詩經》者。⁸ 如東漢光武帝建武三年（27），北方邊境武將彭寵叛亂，光武帝欲遠赴親征，伏湛上疏諫言，引〈皇矣〉為據，希望光武帝能夠「遠覽文王重兵博謀，近思征伐前後之宜」，而「帝覽其奏，竟不親征」。⁹ 漢安帝永初五年（111）下詔求賢則引〈文王〉：「蓋為政之本，莫若得人，褒賢顯善，聖制所先。『濟濟多士，文王以寧。』思得忠良正直之臣，以輔不逮。」¹⁰ 由此可見文王典範的應用效果與價值象徵，儒者寓意其中以勸諫今世帝王，君主也會以此自許。

⁵ 如《荀子·王制》：「故天之所覆，地之所載，莫不盡其美，致其用，上以飾賢良，下以養百姓而安樂之。夫是之謂大神。《詩》曰：『天作高山，大王荒之；彼作矣，文王康之。』此之謂也。」見清·王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，2010年），頁162。

⁶ 孫文良：「秦朝所奠定的疆域格局，以及實行的政治制度，基本上仍為漢所承襲。所以將這種因襲，稱為『漢承秦制』。」見氏著：《中國官制史》（臺北：文津出版社，1993年），頁47。

⁷ 漢初儒者多以秦為鑑，如陸賈《新語》、賈誼〈過秦〉等。又，據《史記·封禪書》，秦始皇以為黃帝得土德、夏得木德、殷得金德、周得火德，而「今秦變周，水德之時」。若依五德終始相剋，到了漢代應為土德，漢高祖時魯人公孫臣亦上書如此主張。但當時的丞相張蒼「以為漢乃水德之始」，是直接以漢繼周。雖然東漢光武帝以後採行王莽時期改用的五德相生說而以漢為火德，但也還是直承周而來。如班固《漢書·律曆志下》：「《書經·牧誓》武王伐商紂。水生木，故為木德。天下號曰周室。……漢高祖皇帝，著紀，伐秦繼周。木生火，故為火德。天下號曰漢。」見（日）瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：唐山出版社，2007年），頁486、491。後漢·班固撰，唐·顏師古注，清·王先謙補注，清·錢大昕考異：《斷句本漢書補注》（臺北：新文豐出版，1988年），頁417、426。

⁸ 本文著重在《詩經》，以儒者引《詩》為主。《後漢書》中，也有儒者用其他典故談周文王，如「昔文王葬枯骨」、「昔文王不忍露白骨」之言，來自《呂氏春秋·孟冬紀·異用》。

⁹ 見南朝宋·范曄，唐·李賢等注：〈伏侯宋蔡馮趙牟韋列傳〉，《後漢書》（北京：中華書局，1965年），頁894-895。

¹⁰ 《後漢書·孝安帝紀》，同前註，頁217。

《詩經》中的文王形象能具有如此影響力，與漢代成形並流行的「詩教」觀念有關。秉持詩教觀念的學者認為《詩經》是一部經由聖人編纂而具有深刻寓意的典籍，其中詩篇文句所記載的人事可供後世（即漢代）效仿。¹¹ 這個想法可溯源至先秦，前文所言春秋戰國引《詩》活動即「以《詩》為政治行事準則」。¹² 漢代常立於學官的今文三家《詩》更由此發展章句之學，透過闡釋經典的微言大義，使經學能密切貼合時局，實際參與政治活動、形塑政治理論。而相對於三家《詩》今文學，被劃分為古文學的《毛詩故訓傳》以字詞訓解為主而少發揮，在西漢並未獲得普遍重視，只在平帝（1 B.C.-6 A.D.在位）王莽掌權時一度立於學官又旋即廢棄。但經過東漢兩次朝廷會議，含毛《詩》在內的古文學逐漸興盛。漢章帝（75-88 在位）在白虎觀會議後下詔：

五經剖判，去聖彌遠，章句遺辭，乖疑難正，恐先師微言將遂廢絕，非所以重稽古，求道真也。其令群儒選高才生，受學《左氏》、《穀梁春秋》，《古文尚書》，《毛詩》，以扶微學，廣異義焉。¹³

即是檢討了今文學章句的繁瑣，而欲以古文學作為對治。後來的安帝、靈帝（168-189 在位）亦皆曾下詔甄選古文經學人才。¹⁴ 雖然毛《詩》仍未正式立於學官，

¹¹ 事實上，儒家經典在漢代多被如此看待，《春秋》公羊家尤其明確提出孔子「為漢制法」之說。

¹² 屈萬里：〈先秦說詩的風尚和漢儒以詩教說詩的迂曲〉，《書傭論學集》（臺北：聯經出版事業公司，1985年），頁201。屈萬里批評先秦說詩的風尚到了漢代演變為以詩教說《詩》的「迂曲」態度，但其實正顯示了先秦兩漢的《詩》學觀念有所銜接。

¹³ 《後漢書·孝章帝紀》建初八年，同註9，頁145。

¹⁴ 《後漢書·孝安帝紀》延光二年：「詔選三署郎及吏人能通古文尚書、毛詩、穀梁春秋各一人。」同註9，頁237。〈孝靈帝紀〉光和三年：「六月，詔公卿舉能通尚書、毛詩、左氏、穀梁春秋各一人，悉除議郎。」同註9，頁344。

但朝廷用人若以此為參考標準，自然帶動民間求學風氣。通習毛《詩》的儒者漸多，鄭眾、賈逵、馬融等當時知名學者亦有相關著作。¹⁵

鄭玄《毛詩箋》則可謂集大成之作。鄭玄治學兼通今古文，幾乎全面注釋了「五經」今古文經傳並旁及緯書，¹⁶ 直至今日仍具有影響力的主要學術著作如三《禮》注、《毛詩箋》，完成在黨錮被禁時期與之後。其中《毛詩箋》是他晚年代表作。¹⁷ 鄭玄從初習今文《詩》轉向以古文《詩》為宗，有學者認為這是因為鄭玄覺得毛《詩》較貼近《詩》之本意，¹⁸ 或說這是鄭玄扶濟微學的學術關懷。¹⁹ 而根據上文所述古文學漸興的經學風尚消長，鄭玄選擇箋注毛《詩》可能也是此一現象的反映。除了這些經學或經學史上的原因，鄭玄宗毛還可能是基於他的學術觀念與現實關懷的結合能夠體現在箋注毛《詩》之上。是故鄭玄雖以毛為宗，但不是也不會單純申說《毛傳》。鄭玄自云：

¹⁵ 《後漢書·儒林傳》：「中興後，鄭眾、賈逵傳《毛詩》，後馬融作《毛詩傳》，鄭玄作《毛詩箋》。」同註 9，頁 2576。而白虎觀會議後，雖然帶動了古文學，但尚未有獨尊的師說或家法，整體學風仍稍自由。

¹⁶ 清·朱彝尊：「西漢學士大都專治一經……至東漢而兼者漸多。鄭康成出，凡《易》、《書》、《詩》、《周官》、《儀禮》、《禮記》、《論語》、《孝經》無不為之注釋。而又六藝七政有論、毛詩有譜、禘祫有議、許慎《五經異義》有駁、臨孝存《周禮》有難、何休之《墨守》、《膏肓》、《廢疾》或發或鍼或起，可謂集諸儒之大成而大有功于經學者。」見氏著：〈鄭康成不當罷從祀議〉，《曝書亭集》卷 60（臺北：臺灣商務印書館，1965 年，重印四部叢刊本），頁 462。

¹⁷ 鄭玄自序：「遭黨錮之事，逃難注《禮》；至黨錮事解，注古文《尚書》、《毛詩》、《論語》。」見宋·王溥：〈貢舉下·論經義〉，《唐會要》卷 77（京都：中文出版社，1978 年），頁 1406。鄭玄治學簡要經歷，可參洪湛侯：《詩經學史》（北京：中華書局，2002 年），頁 194。黨錮事件發生在東漢桓、靈帝時，主要是士大夫、貴族等對宦官亂政的現象不滿，與宦官發生黨爭的事件，遭到得勢宦官以「黨人」罪名禁錮終身的士人眾多。黨錮事件主要有兩波，鄭玄在第二次事件時受到牽連而被禁，後終身潛心著述。

¹⁸ 如胡蘊玉：〈兩漢詩經學〉，《國學周刊》第 1 卷第 1 期（1926 年 10 月），頁 1-4。

¹⁹ 如彭美玲：《鄭玄毛詩箋以禮說詩研究》，同註 3，頁 71。

注《詩》宗毛爲主，毛義若隱略，則更表明，如有不同，即下己意，使可識別也。²⁰

這個「即下己意」部分體現在他擇取今文詩說釋《詩》，²¹ 以及基於他個人治學與注書經驗而進行的申說。清儒陳澧已指出鄭玄箋《詩》或有感時傷世之意，²² 近人史應勇則說鄭玄對經學的政治意義理解非常深刻，並非純為學術而解經、說經。²³ 是則箋注雖由於本身體例的功能要求，必須在原典範圍內進行解讀，但注釋者的學術背景、個人觀點等皆會影響他對於經典的理解與詮釋，並反映在著作文字之中。²⁴

²⁰ 漢·鄭玄：〈六藝論〉，唐·陸德明《經典釋文·毛詩音義》（上海：上海商務印書館，1936年，縮印通治堂刊本），頁51，「鄭氏箋」下所引。

²¹ 清·陳奂《鄭氏箋考徵》比對整理出鄭玄從三家詩說的部分箋文。見清·陳奂：《鄭毛氏傳疏》（臺北：世界書局，1957年，重印四部刊要本），頁273。

²² 清·陳澧：《東塾讀書記》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁99。

²³ 史應勇：〈鄭玄經學三論〉，《四川大學學報》2004年第3期（2004年），頁89。

²⁴ 關於原典本意與詮釋系統之間可能存在的距離、後代詮釋者如何理解經典等問題，本文所採取的立場較接近於張鼎國的意見：「所有詮釋理解之活動，自我定位上都不是從零點出發，而必然包含著對既有傳統經典的尊重與傳承，以及期望令其持續發揮實效及影響的努力。」見氏著：〈「較好地」還是「不同地」理解：從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年），頁49。書中他篇論文及一系列的論文集皆可參看，以見不同學者對於中國傳統經典詮釋的理論預設與定位的思考，與如何檢討「詮釋學」在中國學術研究的適用效度。

另外，此處或許需要補充說明「鄭玄箋注究竟『溢出』《毛詩》多少」的問題。從傳統經學「經一傳注一箋疏」的層級體系來看，《箋》的性質與基本任務在於解釋經傳，不一定具有能夠被研究者觀察到足以作為主題對象而進行論述的鄭玄「一家之言」。本文亦接受這種基於概覽視野下的理解。但通則之下也可能存在特例，尤其「文王形象」此一個案又具有特殊典範意義。本文將集中呈現《箋》與《傳》對於文王整體形象勾勒的不同，並能呼應第三節將言及的鄭玄個人詩學觀念。是以本文由此試圖證成鄭玄箋注〈文王之什〉在承接《詩》學傳統的同時，也生活在他自身東漢時局的大歷史中。

後來毛《詩》的影響力由於鄭《箋》而逐漸提高，《詩經》學仿若定於一尊，²⁵ 並於《五經正義》時躍為官學，鄭玄對於詩文的詮釋也就此影響後代看法。「官學」乃相對於私學而言，猶如上文回顧的今古文《詩》學消長，一在朝廷、一在民間。這兩種不同的學術場域，或源自於先秦的王官學與百家言。²⁶ 先秦、兩漢雖然互為先後源流，都是中國政治、社會、文化發展的重要階段，但也被視為有著兩種全然不同的個性。²⁷ 主要轉折關鍵在於漢代帝國的成立。徐復觀認為，在兩漢的政治環境下，士人沒有政治選擇的自由，無法如先秦儒者「道不合便不相為謀」，大一統的局勢使儒者必須面對新的時代問題。²⁸ 而使漢代儒者得以面對問題、解決問題的「工具」應當就是他們所掌握的知識。例如董仲舒建構天人感應學說，希望證明儒學能夠為國家所用，並透過樹立「天」的崇高權威以抗衡皇帝一人專制的政體。但仍不免為王朝收編，成為塑造帝國意識形態的資源。²⁹ 然則經學（儒者）與帝國（皇帝）之間存在著緊張關係。鄭玄曾歷黨禍，對於政治與學術之間的緊張關係深有體會，原來就帶有政教色彩的《詩經》會被鄭玄如何詮釋或賦予意義？他是否會在經典詮釋中反省何謂聖王、何謂王政？

²⁵ 唐·陸德明：「前漢，魯、齊、韓三家《詩》列於學官。平帝世，《毛詩》始立。《齊詩》久亡；《魯詩》不過江東；《韓詩》雖在，人無傳者。唯《毛詩》鄭《箋》獨立國學，今所遵用。」同註 20，頁 10。

²⁶ 「王官學」、「百家言」的對比，主要起自漢人對先秦思想所做的分類與評判，或許仍有可重新省思的空間，然非本文焦點，暫以此為方便說法。

²⁷ 如馮友蘭《中國哲學史》以漢代為界，劃分中國哲學為「子學時代」與「經學時代」。馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，2014 年）。

²⁸ 徐復觀：《兩漢思想史》卷 1（臺北：臺灣學生書局，1993 年七版三刷），頁 283。

²⁹ 林聰舜認為董仲舒的學說本來只是儒者個人理念，但後來被漢武帝用作獨尊儒術等政策的理論基礎。這種從個人到官方的過程，被林聰舜稱為「半官學」，以此與東漢代表朝廷立場、具國家憲法地位的《白虎通》相對。見氏著：《漢代儒學別裁——帝國意識形態的形成與發展》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013 年），頁 139-179。鄭玄《毛詩箋》被納入官學後，或許並不直接作用於意識形態層面，但對於後世的經說流傳、歷史理解等方面應也具有實質影響。

二、鄭《箋》對文王形象的描述與詮釋

毛《詩》今本每首詩前有〈序〉點題，鄭玄並有《詩譜》進一步地繫聯歷史事件，界定詩篇寫作年代。由此可見鄭玄《詩》學觀念受〈序〉影響不小，在解釋詩作字句乃至於結構也常依循其說。³⁰ 本文所欲討論的〈文王之什〉亦然。下文討論鄭玄對文王的詮釋，將同時列舉《傳》《箋》與《毛詩序》，以利對照。

周文王的特殊歷史地位在於「受命」，其事廣見於傳世與出土文獻，「文王受命」對於肯定周人政權正當性是重要的理論依據。³¹ 《詩經》正文談到天命與周文王的關係，首見於〈大雅·文王〉。關於此詩大旨，鄭《箋》基本上遵循〈序〉說，並補充說明：

³⁰ 張寶三認為由於鄭玄認定《詩序》為子夏所作，且子夏親承孔子，能得聖人深意，鄭玄遵崇〈序〉說更甚於毛《傳》。鄭《箋》對《傳》時有改異，但對〈序〉則是「為之彌縫融通」。見氏著：〈《詩經》詮釋傳統中之「風雅正變」說研究〉，頁 61。此作原刊於《臺大文史哲學報》52 期（2000 年 6 月），頁 1-40。後收入楊儒賓編：《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004 年），頁 43-86。本文引用採後者版本。

又如李霖認為鄭玄解〈思齊〉時以大任居於詩篇首章的核心，乃是「最大限度地在首章落實了詩序『文王所以聖也』的經義」。見氏著：〈從《大雅·思齊》看鄭玄解《詩》的原則〉，彭林主編：《中國經學》第 15 輯（桂林：廣西師範大學出版社，2013 年），頁 57-82。

³¹ 李峰從國家組織與運行邏輯的角度討論「文王受命」對周王朝的重要性。他認為西周國家的特徵為「委任制」，主要表現在周王委派地方諸侯進行管理，與「在位的周王本人是依靠一個在西周的政治哲學中被認為是源於王朝的創立者——尤其是周文王——的權力來進行統治」。因此，「國家的根本正統性是由上天特別授權文王作為它的接受者」。見氏著：《西周的政體：中國早期的官僚制度和國家》（北京：三聯書店，2010 年），頁 297。

〈序〉：〈文王〉，文王受命作周也。

《箋》：受命，受天命而王天下，制立周邦。³²

鄭《箋》解釋了〈序〉文中的「受命」、「作周」，但「王天下」一語相對於〈序〉可說是「多出來」的，意指文王當時受命而稱王。³³ 今日難以斷定鄭玄此解來自哪家詩說，³⁴ 但仍可顯見《箋》採用毛《詩》以外意見並據以解《詩》。我認為這樣的箋注有其意義所在。相較於建立周邦，「王天下」的權位與聲望更高，使文王有別於其父祖（太王、王季）所樹功業，凸顯了周「其命維新」的轉捩點在於文王。³⁵

除了凸顯文王「王天下」的關鍵地位，鄭玄既言文王受天命，則文王與天或天帝的關係如何？在鄭玄詮釋中的文王與天帝的互動又異於《傳》：

³² 漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達等疏：《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館，1960年，重印清·阮元重校宋本十三經注疏本），頁 531。

³³ 文王在歷史上究竟有無稱王，傳統上一直以來存在正反兩種意見。本文重點不在事件真假，故暫不論。可參王暉〈周文王受命稱王考〉依據周原甲骨而進行的討論，以及對歷代說法的整理。見氏著：〈周文王受命稱王考〉，《陝西師範大學學報》第 31 卷第 4 期（2002 年 7 月），頁 26-33。

³⁴ 陳奐《鄭氏箋考徵》蒐羅揀選鄭玄以前相關《詩》說，比對整理後認為鄭玄有從三家詩說以作箋的條文。此處陳奐引《春秋繁露·郊祀篇》「文王受命而王天下」與《史記·周本紀》「詩人道西伯，蓋受命之年稱王而斷虞芮之訟」等文獻，言鄭玄從魯詩說。見清·陳奐《鄭氏箋考徵》，收入《詩毛氏傳疏》（臺北：世界書局，1957 年重印四部刊要本），頁 278。但清儒輯佚並歸類三家詩說也存在準確度的問題，無法直接視為定論。參葉國良：〈詩三家之輯佚與鑒別〉，《國立編譯館館刊》第 9 卷第 1 期（1980 年 6 月），頁 97-108。修改後收入《經學側論》（新竹：國立清華大學出版社，2005 年），頁 87-112。

³⁵ 〈文王〉：「周雖舊邦，其命維新。」但鄭玄對《尚書·無逸》文王受命的解讀是「受殷王嗣位之命」（《尚書正義》引），與《箋》意有別。考量本文研究對象為《毛詩箋》，本文暫以《箋》為準。但鄭學博大並求兼通，長於調停異說與整合經典為一體系，其中不無溝通之可能。本文力不及此，有待將來進一步釐清。

〈文王〉：文王陟降，在帝左右。

《傳》：言文王升接天、下接人也。

《箋》：在，察也。文王能觀知天意，順其所為，從而行之。³⁶

《傳》以為文王在天人之間，可上下溝通，是天帝與百姓之間的銜接樞要。鄭玄則認為詩裡的文王是能體察天意並順從而為者。其基礎或許建立在鄭玄對於讖緯圖書的接受。³⁷《毛詩正義》在〈文王·序〉的疏文引鄭玄《六藝論》：「河圖、洛書，皆天神言語，所以教告王者也。」³⁸ 文王對於天命是接受者，同時也是需要展開行動以呼應、回應天之所命的被動卻又積極的狀態。〈文王有聲〉《箋》云文王征伐、遷都等作為皆是「以應天命」，³⁹ 這類「天人感應」是漢代學術甚至大眾思想的共識。而這在〈文王之什〉外也能找到呼應的《箋》文——例如對〈周頌·雝〉「燕及皇天，克昌厥後」的解釋，《箋》以為：「文王之德，安及皇天，謂降瑞應，無變異也。」⁴⁰ 即是同樣以天人感應祥瑞災異等言文王德性與行止舉措合乎天帝所命。

這樣以人間王者行止為對於天帝意志的呼應的觀念，也影響了鄭玄對〈皇矣〉的詩句解讀，並再次展現了文王受命且應天命的形象：

〈皇矣〉：帝遷明德，串夷載路。天立厥配，受命既固。

《傳》：徙就文王之德也。串，習。夷，常。路，大也。配，媿也。

《箋》：串夷即混夷，西戎國名也。路，應也。天意去殷之惡，就周之德，

³⁶ 同註 32，頁 533。

³⁷ 讖緯流行已久，而鄭玄亦是讖緯學大家，關於讖緯起源考察及鄭玄相關論著的研究，可參考呂凱：《鄭玄之讖緯學》（臺北：臺灣商務印書館，2011年）。本文則著重於鄭玄用以解《詩》文王形象的部分，尤其對於「受命」詮釋的積極意義，見第三節討論。

³⁸ 同註 32，頁 531。

³⁹ 同註 32，頁 583。

⁴⁰ 同註 32，頁 735。

文王則侵伐混夷以應之。天既顧文王，又為之生賢妃，謂大妣也。其受命之道已堅固也。⁴¹

鄭《箋》對詩文前兩句的解釋完全異於毛《傳》。《傳》本來著重文王使百姓依歸的彰明盛德，《箋》則說文王是以征伐外族來回應天意。較之〈文王〉所箋，文王的順從天意所為，也是以具體武功與天帝之命呼應。後兩句毛《傳》僅簡釋「配」字，本義實難確知。⁴² 鄭《箋》或為申說毛意，但也很有可能是自己的意見，以文王與大妣婚配為受命堅固的標誌。這樣的解說或許是為了呼應〈大明〉詩文與箋注。而〈大明〉對於文王大妣婚配與天命的關係敘述較詳，詩中以為二人乃「天作之合」。鄭玄在〈大明〉的註解將焦點著重在陳述文王婚配過程具有節文儀度：

〈大明〉：文王嘉止，大邦有子。大邦有子，倪天之妹。

（《傳》從略）

《箋》：……既使問名，還則卜之，又知大妣之賢，尊之如天之有女弟。⁴³

鄭玄於此將〈士昏禮〉等制度帶入，推言《詩》在描寫文王大妣婚配的過程。是以下句「文定厥祥」的解釋，鄭玄又與《傳》異：

⁴¹ 同註 32，頁 568-569。

⁴² 如清儒陳奐以媼為妃，說同鄭《箋》婚配意。但在他之前的明儒郝敬以為「天又立太姜，贊助其胥宇，而周之受命，時已堅固矣」，釋媼為太姜。太姜為文王祖太王之妃配，如從此解，則與文王無直接關連。另一種說法則不以婚配釋之，如胡承琪認為「妃之為媼，不必定謂男女配偶。毛訓妃為媼，止當為配天之義」。眾家說解與比較分析，見姜龍翔：〈《詩經·皇矣》新探〉，《中國文化大學中文學報》第 19 期（2009 年 10 月），頁 3-4。

⁴³ 同註 32，頁 541。

〈大明〉：文定厥祥，親迎于渭。

《傳》：言大姒之有文德也。祥，善也。

《箋》：問名之後，卜而得吉，則文王以禮定其吉祥，謂使納幣也。賢美配聖人，得其宜，故備禮也。⁴⁴

《傳》以「文」字形容大姒之德，《箋》則以「文」指文王。「祥」也由大姒德善轉為納幣之禮。但文王天子之禮應當有別於士階層，遂續言：

〈大明〉：造舟為梁，不顧其光。

《傳》：言受命之宜，王基乃始於是也。天子造舟，諸侯維舟，大夫方舟，士特舟。造舟然後可以顯其光輝。

《箋》：迎大姒而更為梁者，欲其昭著，示後世敬昏禮也。不明乎其禮之有光輝，美之也。天子造舟，周制也，殷時未有等制。

《疏》：王基云：自殷以前質略未有造、維、方、特之差。周公制禮，因文王敬大姒，重初昏、行造舟，遂即制之，以為天子禮，著尊卑之差，記以為後世法。⁴⁵

《疏》所引稱的王基是鄭玄弟子，甚為遵從師說，⁴⁶ 其言可作為理解《箋》意的參考。若此，雖《傳》已言禮有天子諸侯大夫士的等差，但鄭玄更推擴說明造舟之禮是文王首創與實踐，並成為制作禮樂的原型與標準。

⁴⁴ 同註 32，頁 541。

⁴⁵ 同註 32，頁 541-542。

⁴⁶ 《後漢書·張曹鄭列傳》：「其（鄭玄）門人山陽郗慮至御史大夫，東萊王基、清河崔琰著名於世。」同註 9，頁 1212。《三國志·魏書·徐胡二王傳》：「散騎常侍王肅著諸經傳解及論定朝儀，改易鄭玄舊說，而基據持玄義，常與抗衡。」見晉·陳壽，宋·裴松之等注：《三國志》（北京：中華書局，1982 年），頁 751。

「以禮說詩」為鄭玄經學特色之一，他在注《詩》前已遍注三《禮》，《毛詩箋》常引三《禮》釋婚喪習俗、朝廟儀典等具體名物制度。⁴⁷ 鄭玄也以禮儀因革作為詩作年代辨析的方法，其主要的參考基準是「周公制禮」一事。在鄭玄的經學系統裡，周代要等到天下太平，周公才制禮作樂。但他並非就此認為文武以前不遵禮而行，只是伐紂未成，天下未定，尚不及明文制作與頒佈。〈大明〉造舟就是文王已有實踐之顯例。周公之後，這些禮儀典制就更是君王政教的典範，具有跨越時空的統一性，後代「繼體守文之君」應當學習、遵循。⁴⁸ 所以鄭玄箋《詩》時，也著重文王言行的禮儀精神。

此種精神為文王重要形象特徵，也體現在政治教化的實踐層面。其中，被〈序〉認為是描寫「文王能官人也」的〈棫樸〉，在鄭玄詮釋中著重了文王君臣在祭祀典禮進行過程中的互動：

《序》：〈棫樸〉，文王能官人也。

〈棫樸〉：芄芄棫樸，薪之樞之。濟濟辟王，左右趣之。

《傳》：興也。……賢人眾多，國家得用蕃興。

《箋》：白桤相樸屬而生者，枝條芄芄然，豫斫以為薪，至祭皇天上帝及三辰，則聚積以燎之。……文王臨祭祀，其容濟濟然敬，左右之諸臣皆促疾於事，謂相助積薪。⁴⁹

《傳》、《箋》皆以為此詩講文王能得才、能用人，他們對詩意詮釋的基本前提相近而與〈序〉通。但毛、鄭對於文王之所以能官人的理解卻很不同，導致他們對首章的說解有別。毛《傳》將首二句解釋為一般草木生長茂盛的樣子，興發詩人

⁴⁷ 同註 3，《鄭玄毛詩箋以禮說詩研究》，第四章〈鄭箋以禮說詩之實況考察〉。

⁴⁸ 鄭雯馨：〈鄭玄主「周公制禮」說的學術意義〉，《第九屆漢代文學與思想國際學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學中國文學系，2014年），頁 197-228。

⁴⁹ 同註 32，頁 556。

喜悅賢才眾多而得為國家所用，朝政興盛亦不遠矣。鄭玄則解作祭祀儀式用火所需的木薪材料，詩的主題也就變成從文王帶領群臣進行「祭皇天上帝及三辰」的典禮寫起。⁵⁰ 則文王能得才為用，是因為他在祭祀活動中展現了恭敬尊天的德行，左右群臣趨附以輔助祭典進行，盛大文雅的場面堪為天下法度。⁵¹

除了祭典場合，文王在朝政議題上又禮賢尊能：

〈文王〉：命之不易，無遏爾躬。宣昭義問，有虞殷自天。

《傳》：……義，善也。……

《箋》：天之大命，已不可改易矣。當使子孫長行之，無終女身則止。徧明以禮義問老成人，又度殷所以順天之事而施行之。⁵²

「女身」當指成王，⁵³《箋》以為此處是詩人戒成王語，實際指稱者乃「儀刑文王」之文王行事，⁵⁴ 即是以文王作為典範，希望成王有所取法。以此一對文王的理解與詮釋，鄭玄在〈思齊〉更直接大幅改換了《傳》的解釋：

〈思齊〉：惠于宗公，神罔時怨，神罔時恫。

《傳》：宗公，宗神也。……

《箋》：惠，順也。宗公，大臣也。文王為政，諮於大臣，順而行之，故

⁵⁰ 《正義》引《周禮·春官·宗伯》「以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以檮燎祀司中、司命、風師、雨師」，以為此乃鄭玄所據，並疏通《周禮》「檮燎」祀二司二師與《箋》祀皇天上帝三辰之間的落差。同註 32，頁 556。

⁵¹ 〈棫樸〉：「倬彼雲漢，為章于天。」《箋》：「雲漢之在天，其為文章，譬猶天子為法度于天下。」同註 32，頁 557。

⁵² 同註 32，頁 537。

⁵³ 上述引文見〈文王〉第七章。而第五章「王之蓋臣，無念爾祖」《箋》：「今王之進用臣，當念女祖為之法。王斥成王。」接下來的數個「爾」字應皆指成王。同註 32，頁 536。

⁵⁴ 〈文王〉第七章。同註 32，頁 537。

能當於神明。神明無是怨恚其所行者，無是痛傷其所為者，其將無有災禍。⁵⁵

《傳》言「宗神」，據《正義》所引王肅說法，乃指「文王之德能上順祖宗，安寧百神，無失其道，無所怨痛。」《箋》釋作大臣，則這幾句便成了文王是因為能夠諮政於大臣而免於災禍。李霖認為這樣的解釋是根據《國語》，且鄭玄有意使〈思齊〉與〈文王〉、〈棫樸〉等篇的說解呼應。⁵⁶ 若此，則此間聖君賢臣的形象勾勒確為鄭玄安排構作。

君臣良好互動的效果，體現在〈文王之什〉詩篇安排上屬於文王時期尾聲的〈靈臺〉，⁵⁷ 顯示了如此開拓的清明政局能使天下和樂：

〈靈臺〉：虞業維樅，賁鼓維鏞。於論鼓鐘，於樂辟靡。

（《傳》僅簡釋名物，從略）

《箋》：……文王立靈臺，而知民之歸附，作靈囿靈沼而知鳥獸之得其所。以為音聲之道與政通，故合樂以詳之。……言中和之至。⁵⁸

靈臺、靈囿、靈沼是〈靈臺〉前幾章出現的建物。文王所建周邦已逐漸壯大，其德政聖明開始廣為人知，庶民們樂於投入協助興建臺閣園囿，鳥獸更因此能夠有適當的居所。是將平民乃至動物皆劃進了文明的範圍。由此更顯文王德行之廣大，且此種德行形象並非難以捉摸的道德內省，而是確實具象落實在能夠被觀察與把握的人獸萬物的生活情態。

⁵⁵ 同註 32，頁 580。

⁵⁶ 同註 30，頁 68-70。

⁵⁷ 鄭玄相當在乎《詩經》篇什結構，這即是他作《詩譜》、為三百篇明訂時序的基礎。〈靈臺〉是他認為〈文王之什〉文王時期的最後一首詩，後兩首〈下武〉、〈文王有聲〉則是武王時歌詠文王而作。

⁵⁸ 同註 32，頁 580。

上文已言鄭玄將〈棫樸〉解為一首描寫儀式行進過程而顯現文王恭敬行禮義之精神的詩歌，其詩末章「追琢其章，金玉其相」，鄭玄亦不從毛《傳》釋作文王德行的相關譬喻，而解為「萬民視而觀之，其好而樂之，如覩金玉然。言其政可樂也。」⁵⁹ 從百姓的視角而言，則〈靈臺〉更顯見一片陶然祥和是由文王實現的文明圖像。

綜觀上述《毛詩箋》所特意有別於《傳》而描繪出的文王形象，其人受天命，並能體察天意，透過具體征伐回應。其受命的過程與確認來自於婚配、迎娶有節文，又禮賢下士，不自恃為政，成就百姓鳥獸皆樂其政，人民自然歸附，萬物適得其所，天下已然秩序祥和。透過對於不同詩文的箋注，鄭玄在解釋、說明《詩經》、毛《傳》的時候，也多方面敘寫了他心目中所瞭解到的文王。

三、鄭《箋》文王形象之作意及其反映的東漢時局與學術的關係

鄭《箋》詮釋了《詩經》文王，那麼在他自己心中，文王是否也有這種典範意義？這需要結合鄭玄的詩學觀念，我認為尤其牽涉了鄭玄的《詩》有「正變」觀。⁶⁰ 透過這樣的討論可以讓鄭《箋》文王形象的意義被確立且凸顯。前文已言鄭玄在〈序〉的基礎上編寫《詩譜》。《詩譜》實則確立了毛《詩》系統的「正變」之說，⁶¹ 而這一架構的提出與文獻解讀相輔相成。尤其許多詩篇表面上並不與政治社會相關，若欲論其是正是變，需要先在外另的實際描寫王者行止的篇章中確認周初昌盛清明之德化，才能進行對詩歌文字背後深意的詮釋，理解

⁵⁹ 毛《傳》：「追，彫也。金曰彫，玉曰琢。相，質也。」《正義》引王肅云：「以興文王聖德。其文如彫琢矣，其質如金玉矣。」同註 32，頁 558。

⁶⁰ 《詩經》箋注是鄭玄經學系統的一部份，整體的鄭玄經學是互相牽連的，但本文由於關注焦點，所以只集中在《毛詩箋》、《詩譜》等鄭玄以《詩經》為對象的作品，以及近於概論提點性質的〈六藝論〉相關條文。

⁶¹ 參張寶三：〈《詩經》詮釋傳統中之「風雅正變」說研究〉，同註 30。

詩人在正風正雅中如何透過描寫后妃、百姓以顯映聖王之化；⁶² 也才可能去解釋詩人是基於與「正」的對照，而對「變」產生什麼感受並反應在詩篇之中。如〈大雅·蕩〉主要以「文王曰咨，咨女殷商」構篇，鄭玄承《毛詩序》看法而進一步說這首詩是西周晚期召穆公「上陳文王咨嗟殷紂」以勸諷厲王。⁶³ 但為什麼文王的發言被認為具有這種效果？

鄭玄〈六藝論〉言《詩》者乃詩人用以誦美譏過的一段話，實與〈蕩·序〉之箋意呼應：

詩者，弦歌諷諭之聲也。自書契之興，朴略尚質，面稱不為諂，目諫不為謗，君臣之接如朋友然，在於懇誠而已。斯道稍衰，姦偽以生，上下相犯。及其制禮，尊君卑臣，君道剛嚴，臣道柔順，於是箴諫者希，情志不通，故作詩者以誦其美而譏其過。⁶⁴

鄭玄認為遠古時期理想君臣互動模式因為後世王道衰微而趨於混亂，雖經制禮作樂而恢復秩序，但君臣之間從此相隔，難通情志，遂發展出「作詩」以為誦揚或譏諷。誦美通常直書其事，而譏諷既為譏諷，或有隱微不明之處，可能已然被世人遺忘，鄭玄或因此作《箋》以闡揚大義。此意又隱然見於《詩譜序》：

故孔子錄懿王、夷王時詩，訖於陳靈公淫亂之事，謂之變風、變雅。以為勤民恤功，昭事上帝，則受頌聲，弘福如彼；若違而弗用，則被劫殺，

⁶² 《毛詩序》已言〈周南〉、〈召南〉是「正道之始，王者之化」，林慶彰進一步說明若依據《詩序》，二南詩篇「反映的是文王道德教化的成果」。見氏著：〈《毛詩序》在《詩經》解釋傳統的地位〉，收入楊儒賓編：《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年），頁21。

⁶³ 《毛詩序》：「〈蕩〉，召穆公傷周室大壞也。厲王無道，天下蕩蕩無綱紀文章，故作是詩也。」〈蕩〉第二章：「文王曰咨，咨女殷商。……」鄭《箋》：「厲王弭謗，穆公朝廷之臣，不敢斥言王之惡，故上陳文王咨嗟殷紂，以切刺之。……」同註32，頁641。

⁶⁴ 《毛詩注疏·詩譜序·正義》引，同註32，頁4。

大禍如此。吉凶之所由，憂娛之萌漸，昭昭在斯，足作後王之鑒，於是止矣。夷、厲已上，歲數不明，太史年表自共和始，曆宣、幽、平王而得春秋次第，以立斯譜，欲知源流清濁之所處，則循其上下而省之；欲知風化芳臭氣澤之所及，則傍行而觀之。此詩之大綱也，舉一綱而萬目張，解一卷而眾篇明。⁶⁵

此論變風變雅收於《詩經》之因。由此可知，除了詩人直接在詩篇興嘆諷諭，鄭玄更認為編纂《詩經》的聖人孔子也是基於如此理念而收錄變風變雅，有「作後王之鑑」的深意。而他緊接著就講到自己寫《詩譜》所期望的目標，可見他有心承繼聖人之意，彰明《詩經》諷諫教化的效果。⁶⁶ 而欲令詩意得以顯揚以此說《詩》，自然需要透過對詩文的註釋申說。若以〈蕩〉為例，文王形象已在〈文王之什〉被建立，並且文王又是能夠「諮於大臣，順而行之」者，則文王本身被借用而出現在詩篇中就具有暗示與對照的效果。

更進一步地說，文王形象在鄭玄解詩脈絡中是理想為政之道的具體展現。文王受天命、知天意、能征伐，婚配、君臣、施政皆自有節度，禮樂文明一片祥和，此一典範形象與鄭玄在其他詩篇箋文所提及的為君為王的正面形象實能相互呼應。如鄭玄認為文王的受命形象在〈文王〉中是詩人用以警戒成王要體認天命從殷商曾經轉移到其先祖周文王，乃是需要時時自我警惕的「天命無常，維德是予耳」。⁶⁷ 受命、天命靡常在《詩》本文中已是常見，⁶⁸ 但鄭玄將之融入到其他詩篇中，如〈小雅·小宛〉的《箋》語將詩文「中原有菽，庶民采之」解為比

⁶⁵ 《毛詩注疏·詩譜序》，同註 32，頁 6-7。

⁶⁶ 鄭玄的《詩經》應用觀念可參考張寶三：〈《詩經》詮釋傳統中之「風雅正變」說研究〉，同註 30。

⁶⁷ 〈大明〉：「天難忱斯，不易維王。天位殷適，使不挾四方。」之《箋》。同註 32，頁 540。

⁶⁸ 如〈小雅·小宛〉：「天命不又」、〈文王〉：「天命靡常」、〈周頌·昊天有成命〉：「昊天有成命，二后受之」、〈周頌·般〉：「時周之命」等。

喻「王位無常家也，勤於德者則得之」。⁶⁹ 毛《傳》在〈小宛〉詩句後的草木名物解釋質樸簡易，⁷⁰ 鄭玄箋文異於毛義，使原本蓋僅指稱周代王家的「王位」多了更深刻的理解角度。

鄭玄對於詩文的解釋以及這些解釋與文王形象的呼應，讓文王受命而後周能代殷的具體事件變成一個具有普遍意義的觀念，擴大為一種對後代王者的警醒及借鑑。文王諮政於老成人、禮賢尊臣的形象，即為政應當任人用賢的想法也見於眾多箋文。如「王有賢臣與之，以禮義相切磋」、「王當屈體以待賢者」、「任用賢人則政教成」、「得賢人則國家彊矣」等，⁷¹ 這些接近理論主張的箋注，其實都可以在本文第二節所整理分析的文王形象找到對應。有學者歸納《毛詩箋》，整理出鄭玄箋注中所反映的德治、尊賢思想，⁷² 我認為這些理想典型即來自於對文王形象的詮釋。

這些《箋》文中的寓意，加上鄭玄著書乃有心「念述先聖之玄意，思整百家之不齊」，⁷³ 對於《詩》性質的界定基本上仍然是將《詩》視為有用的諫書，這與後世將《詩經》作為文學作品來讀的方法與視野畢竟不同。另外，學界在考察以經學為主的漢代學術與政治的關係時常以考察西漢今文經學為對象，⁷⁴ 但古文經學難道就是與之全然相反的純學術路線嗎？我認為學術獨立與政治關懷並

⁶⁹ 同註 32，頁 419。

⁷⁰ 《傳》：「中原，原中也。菽，藿也，力采者則得之。」同註 32，頁 419。

⁷¹ 尚有其他相關箋文，可參見車行健：《釋經以立論——漢代毛鄭《詩經》經解的思想探索》，同註 3，頁 124-125。有些箋文其實並沒有明顯超出對於原典的詮釋，車行健也指明了鄭《箋》的任務主要「以經意的闡釋為主」。但這個「經意」不見得是《詩經》原意，鄭《箋》對於經文的理解也有取自毛《傳》者。所以本文主要討論毛、鄭之間的解經差異，其中對於文王形象的詮釋有些地方是毛、鄭相近，但逐條分析將難以在單篇論文中完成討論並收束，此為本文限制之一。

⁷² 參李世萍：《鄭玄《毛詩箋》研究》（北京：知識產權出版社，2010年），頁 226-254。

⁷³ 鄭玄〈戒子恩益書〉，見《後漢書》本傳，同註 9，頁 1209。

⁷⁴ 一般經學史皆持此論點，近年專論兩漢經學思想且較有代表性的論著如王葆玟：《古今兼綜——兩漢經學》（臺北：萬卷樓圖書，2001年），實亦以西漢今文經學為主。

不互相衝突。依此，鄭玄作《箋》的背景，除了前言已經疏理過的經學發展，也應同時留意相對外在的整體環境。這並不是主張所有學術、知識都一定被籠罩在現實政治底下而失去了自身系統的特性與發展趨向，而是希望容納多元因素，進行更為整全的關照，並探求鄭玄的應世之道與他透過文王形象、詩學觀念所展現的學術精神。

總之，若關注到東漢末年的政治時局，徐復觀認為兩漢士人在政治形態的影響下長期感到壓迫與壓力。⁷⁵ 鄭玄雖始終不在政治核心當中，仍因牽連而遭黨錮之禍。獲赦解禁後，以博學清高的聲望而受到何進、袁隗等人有意延攬。⁷⁶ 鄭玄屢徵不就，或有學者據此讚譽他人格清高，不追求利祿。⁷⁷ 但他在去留之間的取捨，實則無法擺脫可能攸關性命的政治利害衡量。我認為鄭玄晚年解禁後仍然選擇不入官場，自有「雖無絨冕之緒，頗有讓爵之高」的情調，但不是就此自我隔絕於現實社會不關心，而是透過實踐經典詮釋，完成他在〈戒子益恩書〉所自期的「以論贊之功，庶不遺後人之羞」。論贊是史家在紀傳末尾常見的評論文字，通常能夠呈現史家的學養及史識，或有藉題發揮以褒貶人事、感懷時勢者。鄭玄以此自許，認為若能有所建樹，就算是不會給後人（應指家書對象，他的獨子）留下恥辱。前引的〈六藝論〉或即屬於「論贊之功」的一部分。這些意見和他的經典詮釋實踐互相參照，或正由於他選擇不出仕，著書不必受限於

⁷⁵ 徐復觀〈兩漢知識分子對專制政治的壓力感〉：「東漢的節義、名節之士的所以形成，所以有時趨於矯激，乃是來自專制下外戚、宦官，及在外戚宦官宰割下變節為下流卑賤地知識分子的雙重壓力感。」同註 28，頁 292。

⁷⁶ 見《後漢書》本傳，同註 9，頁 1208。

⁷⁷ 這在《後漢書》本傳等已見類似評價。今人楊晉龍更將鄭玄性格與其經學流行相連結：「加上他的人格清高不俗，不以祿利為意，更為後人所稱美，所以其學自此風行，幾遍天下，形成『鄭學』」。見氏著：〈神統與聖統——鄭玄王肅「感生說」異解探義〉，《中國文哲研究集刊》第 3 期（1993 年 3 月），頁 488。

官學的固有解經系統，更能透過毛《詩》展現某種「體制外」的學術精神及主張，富有勸諫諷諭的效用。⁷⁸

另外，由於鄭玄注經不避用讖緯，且讖緯曾被認為是迷信的表現，經學史著作與相關研究對於鄭玄經學的負面評價並不少見。想要幫鄭玄平反的學者則常透過列舉鄭玄其他申說義理道德的箋注，認為其意不在助長迷信。但其實從讖緯的積極面去看，卻可以發現鄭玄使用讖緯的一些挑戰體制的可能。關於讖緯的正面價值，王葆玟認為，若從撰作動機言，讖緯是漢代下層知識分子不滿於政治腐敗與社會黑暗，利用當時流行的災異、五德終始說等編造改革理論。如西漢哀、平帝時，有鼓吹漢帝禪位予有德者的讖緯。王莽時又有預言劉氏子孫將推翻新朝而光復漢朝。東漢光武帝中興也有賴於讖緯提供了理論依據。綜觀來說，「讖緯的作用不是加強集權和專制，而是促成分權和政治的動盪」。⁷⁹

而鄭玄是相信讖緯的，在經注以外也做緯注，甚至引經注緯、引緯注經，⁸⁰ 經與緯的界線在鄭玄來看似乎並不相隔。他在〈六藝論〉以為黃帝堯舜至於文武受命皆有圖書祥瑞，⁸¹ 這個觀念結合了《詩》的政教意義，⁸² 天命轉移的過程儘管會充滿神秘，但也因此存在更多變化的可能，而不是永遠的固定在某一人、

⁷⁸ 雖然這種基於追求聖人原意以強調諷諭的「體制外」精神，可能因為後來被納入官學，經過調和、修正或重新詮釋而淡化，再次隱而不顯，但初始《毛詩箋》的寫作情境仍在民間。如本文前言所提及的朝廷—民間、官學—私學的不同，以及帝國—儒者的緊張關係，我認為不同的背景將塑造出不同的立場與精神，尤其這個環境是經過鄭玄有意識的選擇，他和出仕者的性格與學問取向或許可由此凸顯。

⁷⁹ 同註 74，頁 58-59。

⁸⁰ 同註 37，頁 182。

⁸¹ 〈文王·序〉下《正義》引：「鄭於〈六藝論〉極言瑞命之事云：太平嘉瑞圖書之出，必龜龍銜負焉。黃帝、堯、舜、周公是其正也。若禹觀河見長人，皐陶於洛見黑公，湯登堯臺見黑鳥至，武王渡河白魚躍，文王赤雀止於戶，秦穆公白雀集於車，是其變也。」同註 32，頁 532。

⁸² 史應勇認為鄭玄重視《詩經》的教訓作用及其包含的「深奧的王道盛衰之秘」，即是建基於他篤信讖緯並用以解經的經學觀念。見氏著：《鄭玄通學及鄭王之爭研究》（四川：巴蜀書社，2007年），頁 129-140。

某一家的權力。這反而回到了《詩》所欲強調的「天命靡常」的寓意。不只是限縮在帝國體制、家傳天下的想像之中，漢代讖緯也是一種體制外的對於權威的鬆動的努力。⁸³ 所以文王一方面天生有使其所以聖的賢德父母，是世代修德累積的受命基礎，但這一切雖能操之在己的行為仍非最後關鍵，還是要等待、得到天的承認，而天帝「善則就之，惡則去之」的標準就成為王者持守的原則。⁸⁴

雖然，究竟鄭玄是對於文王先有一具體的描繪與想像而後擴充、概括化，還是將心中已有的對於政治王道的理想寄託在文王之上而塑造出了這樣一位典重聖王，本文認為尚無法斷言孰先孰後。但經過上文分析，可以確定文王形象與鄭玄寓作於述、申發王道理想的經典注釋觀念具有密切連結。

四、結語

綜上所述，本文認為《毛詩箋》所述文王形象的內容與意義與鄭玄《詩經》觀念及其建基於真實生命經歷的治學態度相關，並被賦予理想王政之寓意。

⁸³ 讖緯廣泛流行於東漢，作為共同思想資源，在體制內也為官方援用，《白虎通》即是顯例。但由於發生背景與撰作立場的不同，我認為應分別看待讖緯在《白虎通》與《毛詩箋》中的意義。葛兆光認為白虎觀會議與此前的石渠閣會議，反映了儒者努力提升儒學為官方學問、與政權結合並獲得地位的成果，但也「逐漸喪失了其獨立的批評的自由」，《白虎通》的成書則代表了「當時經過君主認可的國家意識形態的理論表達」。見氏著：《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，1999年），頁387-389。而關於其中讖緯的運用，林聰舜在析論《白虎通》的「國憲」色彩時，認為讖緯被《白虎通》消融轉化，其目的是「藉著大眾信服的讖緯之學的說服力，推銷三綱五常等擁護體制的觀念」，參與編制的學者著力於「吸收讖緯維護體制的功能，剔除讖緯思想的顛覆性成分」。同註29，頁229。若以此與鄭玄依循《詩》言天命轉移的立場做對比，我傾向將鄭玄與此類讖緯的關係定位在接近在野的儒者對於朝堂政治的觀察與反思。

⁸⁴ 〈文王〉：「侯服于周，天命靡常。」《傳》：「則見天命之無常也。」《箋》：「無常者，善則就之，惡則去之。」在《傳》的解釋之上，加以明確的善惡價值判斷。同註32，頁536。

鄭玄企圖以回歸詩歌吟誦或書寫用意的角度理解《詩經》，在《詩譜》確立了「風雅正變」觀。而以此觀念進入具體經典詮釋的操作，他在〈文王之什〉的箋注多方面描繪了周文王，形塑一位受命君王的多種特質與正面形象。如言文王能直接接收天帝言談命令，並確切體察天意而征伐混夷以應之。也相當程度地鋪陳並解釋文王受命的過程與合理性，如〈大明〉詩歌本身已言文王與大妣乃「天作之合」，點出婚配與周王室興盛的關係，鄭玄則另外申說文王知大妣賢德並尊重之，而迎娶大妣「造舟為梁」之禮又足以為後世法，添加了許多人文禮儀的色彩。加之文王施政行事禮賢尊能、不自恃為政，方得人民自然歸附，使萬物皆處其所。

本文以為鄭玄透過箋注這些實際描寫周文王的篇章，描繪周文王形象的同時，又不止於個人形象塑造，而是將之轉化、擴大為聖王典範。此一形象典範成為鄭玄在詮釋其他詩篇「言外之意」的標準與前提，由此明朗《詩》中正風正雅所顯映的王政德化、變風變雅所要諷喻批判的亂政衰世。

從經學史的角度言，此一相互呼應的完整解《詩》系統具有特殊學術地位，也讓毛《詩》一系壯大。《毛詩箋》文王形象與其相關的王道政治鋪寫，也影響後世經注與研究者所關注的議題，即使中唐啖助以後，漸興疑經辨古之學，也還是必須不斷回應、反省鄭玄的說法。

但經過前文的討論，我認為文王形象也可說是學者鄭玄對當時社會問題的一種回應。東漢晚期政治動盪、豪強割據各方，百姓苦於維繫身家性命，儒士學者有志難伸、動輒得咎，又更添精神壓迫感。他們該如何面對現世的混亂，如何自我定位？鄭玄不從現實政治作為上施力，而是轉以闡揚（甚或重建）一個能據以判斷善惡好壞的標準。我認為這就是他在《毛詩箋》中形塑文王形象的動力之一。

鄭玄以學者自居，黨錮之禁解後仍屢徵不就，除了性格不喜從仕，也為避免再次捲入政治鬥爭，亦毋寧是選擇以說《詩》作為他應對世事的手段。經典詮釋於鄭玄而言，乃是要發明聖人之意，令讀者知曉歷史政教「源流清濁之所處」、「風化芳臭氣澤之所及」，而期盼重現孔子刪編詩文使之「足作後王之鑒」的《詩》教功能。由此論《毛詩箋》宗毛《詩》，雖以《傳》為基礎，但不認同《傳》處又「即下己意」、運用讖緯解經等鄭玄《詩經》學特色，有了另種考察鄭玄治經態度的方向：他意圖保留自身在官方學術系統之外的發揮空間，為便充分闡揚《詩》「誦其美而譏其過」的大義。這毋需針對《箋》文，臆測字句間有無指涉特定而單一的東漢時事⁸⁵——經典詮釋與儒臣奏疏進言有明確發話情境的不同即在於《箋》可以自成體系，應當理解為鄭玄以文王形象作為具普遍性意義的聖王典範，是給整個時代與將來之後王的借鑒。

鄭玄其實相當用心於建立一個使《詩》具有現世關懷與當代意義的理論架構，在這一個大前提下，他詮釋出的周文王是集結許多美好典範形象的聖王，從個人立身、婚配成家、治理朝政、征伐武功，擴展到百姓萬物，成就最為和樂的倫理秩序，或即寄託了鄭玄自身對於當代聖王與王政的要求與想像。從此一角度論，若接受以鄭玄為東漢經學集大成者，又以其《毛詩箋》為晚年成熟定論的話，鄭玄所代表的東漢經學不應單純地被認定為開始與政治現實分道揚鑣而就此完全的學術化或理論化。

⁸⁵ 前言所提到的引詩、賦詩或上奏進諫，基本上是為了因應單一事件，只作用在當下的時空。

參考書目

一、傳統文獻

- 前漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達等疏：《毛詩注疏》，臺北：藝文印書館，1960年，重印清·阮元重校宋本十三經注疏本。
- 後漢·班固撰，唐·顏師古注，清·王先謙補注，清·錢大昕考異：《斷句本漢書補注》，臺北：新文豐出版，1988年，未註明影印版本。
- 晉·陳壽，宋·裴松之等注：《三國志》，北京：中華書局，1982年。
- 南朝宋·范曄，唐·李賢等注：《後漢書》，北京：中華書局，1965年。
- 唐·陸德明：《經典釋文》，上海：上海商務印書館，1936年，縮印通治堂刊本。
- 宋·王溥：《唐會要》，京都：中文出版社，1978年。
- 清·王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，2010年。
- 清·朱彝尊：《曝書亭集》，臺北：臺灣商務印書館，1965年，重印四部叢刊本。
- 清·陳奐：《詩毛氏傳疏》，臺北：世界書局，1957年，重印四部刊要本。
- 清·陳澧：《東塾讀書記》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 楊伯峻編著：《春秋左傳注》，臺北：洪葉文化，1993年。
- （日）瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：唐山出版社，2007年，未註明影印版本。

二、近人論著

- 王葆玟：《古今兼綜——兩漢經學》，臺北：萬卷樓圖書，2001年。
- 王暉：〈周文王受命稱王考〉，《陝西師範大學學報》第31卷第4期，2002年7月，頁26-33。

- 史應勇：〈鄭玄經學三論〉，《四川大學學報》2004年第3期，2004年，頁85-92。
- 史應勇：《鄭玄通學及鄭王之爭研究》，四川：巴蜀書社，2007年。
- 李世萍：《鄭玄《毛詩箋》研究》，北京：知識產權出版社，2010年。
- 李峰：《西周的政體：中國早期的官僚制度和國家》，北京：三聯書店，2010年。
- 李霖：〈從《大雅·思齊》看鄭玄解《詩》的原則〉，彭林主編：《中國經學》第15輯，桂林：廣西師範大學出版社，2013年，頁57-82。
- 車行健：《禮儀、讖緯與經義——鄭玄經學思想及其解經方法》，臺北：輔仁大學中國文學研究所博士論文，王靜芝先生指導，1996年。
- 車行健：《釋經以立論——漢代毛鄭《詩經》經解的思想探索》，臺北：里仁書局，2011年。
- 屈萬里：《書傭論學集》，臺北：聯經出版事業公司，1985年。
- 林慶彰：〈《毛詩序》在《詩經》解釋傳統的地位〉，楊儒賓編：《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年，頁15-42。
- 林聰舜：《漢代儒學別裁——帝國意識形態的形成與發展》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年。
- 姜龍翔：〈《詩經·皇矣》新探〉，《中國文化大學中文學報》第19期，2009年10月，頁1-22。
- 洪湛侯：《詩經學史》，北京：中華書局，2002年。
- 胡蘊玉：〈兩漢詩經學〉，《國學周刊》第1卷第1期，1926年10月，頁1-4。
- 孫文良：《中國官制史》，臺北：文津出版社，1993年。
- 徐復觀：《兩漢思想史》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 張素卿：《左傳稱詩研究》，臺北：國立臺灣大學，1991年。

- 張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解：從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年，頁15-50。
- 張寶三：〈《詩經》詮釋傳統中之「風雅正變」說研究〉，楊儒賓編：《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年，頁43-86。
- 彭美玲：《鄭玄毛詩箋以禮說詩研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，張以仁先生指導，1992年。
- 華德柱、許林軍：〈論周文王形象的生成與演變〉，《長沙理工大學學報（社會科學版）》2007年第4期，2007年，頁86-89。
- 馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，2014年。
- 楊晉龍：〈神統與聖統——鄭玄王肅「感生說」異解探義〉，《中國文哲研究集刊》第3期，1993年3月，頁487-526。
- 葉國良：〈詩三家之輯佚與鑒別〉，《國立編譯館館刊》，第9卷第1期，1980年6月，頁97-108。修改後收入《經學側論》，新竹：國立清華大學出版社，2005年，頁87-112。
- 葛兆光：《中國思想史》，上海：復旦大學出版社，1999年。
- 鄭雯馨：〈鄭玄主「周公制禮」說的學術意義〉，《第九屆漢代文學與思想國際學術研討會論文集》，臺北：國立政治大學中國文學系，2014年，頁197-228。
- 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）》，臺北：聯經出版事業公司，1995年。

