臺大中文學報　第五十六期
2017 年 3 月　　頁 199～244
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

戴君仁先生之學術關懷及其《詩經》學析探

姜　龍　翔*

提　　要

此文主旨在探討戴君仁先生學術關懷主旨，並由此論及其《詩經》學思想。戴君仁為戰後自大陸遷臺學者，對臺灣高等教育發展卓有貢獻，並對經學有深入研究。然自其辭世後，學界除表達緬懷之意，尚未對其經學思想進行全面探討。此文則透過《戴靜山先生全集》所收錄探討《詩經》之論文，分析其《詩經》學思想之得失，發現戴君仁主要立基於儒學關懷以闡釋《詩經》相關議題。他重視《詩經》的教化價值，指出漢代《詩經》思想重視對王道理想的闡發，宋代以朱子《詩集傳》為主的思想則偏重於教育功能。他並且提出許多《詩經》學史上的新見解，如古文經學的產生晚於今文經學，刪詩者為太師而非孔子，《周禮》六詩的次序是古代樂師教唱之法等，均可提供研究者參考。此文雖僅探討戴君仁《詩經》學思想，然在此文的基礎上，當可再開展出對戴君仁經學及臺灣經學史發展脈絡的相關認識。

關鍵詞：儒學復興、臺灣經學研究、現代詩經學、戴靜山

本文於 105.07.08 收稿，106.03.08 審查通過。
＊國立高雄師範大學國文學系助理教授。
DOI:10.6281/NTUCL.2017.03.56.05

臺灣大學學術期刊資料庫

An Analysis of Dai Jun-Ren's Academic Care and His Studies of the *Classic of Poetry*

Chiang, Lung-Hsiang*

Abstract

This paper mainly investigates Dai Jun-Ren's academic care and his studies of the *Classic of Poetry*. Dai is a Chinese scholar who moved to Taiwan after the Second World War. He made significant contributions to Taiwan's higher education and did in-depth studies of Chinese classics but after his death the academia did not conduct any comprehensive study on his Confucian thoughts. This paper analyzes his articles on the *Classic of Poetry* and finds that Dai explained the *Classic of Poetry* with Confucianism and attached importance to the cultivation value of the *Classic of Poetry*. He pointed out the fact that scholars in the Han dynasty paid attention to politics while Zhu Xi emphasized education. He also brought out many new ideas. He deemed that the old text Chinese classics were later than the new text Chinese classics and the editor of the *Classic of Poetry* was not Confucius. He also believed that the Six Characteristics of the *Classic of Poetry* mentioned in the *Rites of Zhou* are actually methods of singing for ancient musicians. This article is a comprehensive study of Dai and Taiwan's Confucian thoughts.

***Keywords*: revival of Confucianism, Chinese classics studies in Taiwan, modern *Classic of Poetry* studies, Dai Jing-Shan**

---

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Kaohsiung Normal University.

臺灣大學學術期刊資料庫

戴君仁先生之學術關懷及其《詩經》學析探

姜　龍　翔

一、前　言

臺灣光復之後，自大陸遷臺的學者，除具深刻家國之情，對傳統文化有深厚的復興責任外，並多能繼承五四以來的學術風氣，運用新思維、新方法投入研究。這些學者來臺後，多任教於臺灣重要大學內，研究國學者更扮演著引導臺灣學術由日本文化轉向中國文化的過渡者角色，希望能彌縫臺灣自割讓日本後，在傳統學術文化上所產生之巨大斷裂。由於這些學者的堅持與努力，經學在臺灣的發展相較於大陸天翻地覆的變化局勢，可謂穩定太多。今日臺灣中文學界無論是曾親炙其教誨者，或閱讀其學術論著受啟蒙者，大有人在，可謂是戰後臺灣經學的播種者。謝大寧便說：

> 如臺灣大學的屈萬里、戴君仁等先生，臺灣師大的高明、林尹、程發軔等諸位博學鴻儒；其以深厚學養，於詮解《五經》要典或考辨經學史問題時，每有體大思精之作。而這些著作常被選為經學教本，甚或奉為治經典範，影響自亦深遠。[1]

1　謝大寧、林文莉：〈戰後臺灣傳統經學發展之省察與展望〉，國立中正大學臺灣人文研究中心 95 年研究計畫，網址：http://tih.ccu.edu.tw/tih_97/research/plan/plan_95.html（2016 年 6 月 28 日上傳）。

臺灣大學學術期刊資料庫

這些學者雖對臺灣國學教育產生深遠的影響，但至今仍少有以其為專門對象，進行廣泛且具體深入之研究。因此本文擬擇臺灣大學已故教授戴君仁先生（1901-1978），分析其《詩經》學思想，冀初步建立戴君仁經學研究的規模，以待後續更深入的多元探討，並得以作為建構臺灣於戰後經學發展樣貌的線索。

二、戴君仁學術發展過程及其基本關懷

戴君仁，字靜山，筆名童壽，晚號梅園。清光緒 27 年生於浙江省鄞縣東鄉大堰頭，民國 12 年畢業於北京大學中文系，民國 67 年病逝於臺北榮民總醫院，享壽 78 歲。戴君仁治學廣博，精於文字學、詩學、經學及理學，李爾康稱其能兼備義理、考據、詞章之學，[2] 洵非虛論。戴君仁逝後，門人將其遺作彙編為《戴靜山先生全集》，計三冊，弟子阮廷瑜（1928-2012）更編撰《戴君仁靜山先生年譜及學術思想之流變》，詳述戴君仁生平經歷及學術發表成果，提供後人研究戴君仁學術思想之可靠材料。以下便依相關文獻材料對其學術思想發展作一介紹。

（一）由小學、詩學而儒學的研究轉向

戴君仁早年從沈兼士（1887-1947）學，由此奠定小學基礎，來臺前曾撰《中國文字構造論》、〈轉注說〉、〈古音無邪紐補證〉等文，已具深厚文字學及聲韻學功力。戴君仁後於杭州任教時，亦曾出入馬一浮（1883-1967）及熊十力（1885-1968）之門，二人乃新儒學代表人物，由此也使其得聞宋明理學之精義。戴君仁於民國 36 年 7 月應臺灣省立師範學院之聘來臺擔任教職，

2 李爾康：〈敬悼戴靜山先生〉，原載《傳記文學》第 35 卷第 6 期，轉錄自阮廷瑜編：《戴君仁靜山先生年譜及學術思想之流變》（臺北：國立編譯館，2008 年 4 月），頁 6。

臺灣大學學術期刊資料庫

並非被迫隨國民政府遷臺，得以免去一場驚心動魄的逃難過程。戴君仁後轉任教於臺灣大學，並曾負責籌備東海大學及輔仁大學中文系成立事宜，又在其奔走推廣下，臺灣大學得以成立中文研究所博士班。戴君仁在臺任教計約三十年，對臺灣高等教育發展有舉足輕重之影響。

戴君仁初來臺時，開課教授詩選，其時興趣主要在於詩學，曾發表許多針對歷代詩詞研究的短篇論文，並自著《梅園詩存》，收錄其詩。臺靜農（1902-1990）論其風格云：「古詩近淵明，近體短章極似陳簡齋。」[3] 所謂似淵明者，乃謂其詩境有沖和閒靜之風；似陳簡齋者，則以其身經動亂，感內傷事，頗與陳與義襟懷相同。戴君仁自己也相當看重詩歌言志的功能，〈南強詩集序〉便說：

> 詩之為術，斐然于文采，鏘然于聲音，足人搖蕩性靈，激發心志。諷詠乎詩，情之興趣有不能自知、不能自已者，此人人所可共驗也。夫於眾情之中，易發而得正，順理而不私，厥為族類之愛，家國之戀。[4]

他認為寫詩並非純為吟風弄月，而是以詩可寄寓個人情志，甚至可由此描述對家國、民族愛戀之情，在此，他把詩的功能性導向傳統詩以言志，重視社會作用的路子。後來戴君仁學術興趣又逐漸轉向理學及儒學，他在民國 43 年時曾發表數篇關於孟子及朱子等儒學類論文；民國 48 年，戴君仁於臺大改授經學史，自此其學術興趣又轉向於經學，他曾針對《易經》學發表專門著作《談易》及多篇論文，強調《易經》之義理價值；接著關注《尚書》辨偽的過程，撰《閻毛古文尚書公案》，表彰閻若璩論辨古文偽作之功勞；後又撰《春秋辨例》，討論《春秋》相關書法及釋例。《易》、《書》及《春秋》可謂戴君仁用力最深的三部經典，《四書》方面的研究成果亦頗為豐碩，且大致結合宋儒學術而談，至於禮學類論文則較少。對於《詩經》的專門研究則更為推遲，一直要到

3 臺靜農：〈梅園詩存序〉，收錄於戴君仁：《戴靜山先生全集・梅園詩存》（臺北：戴顧志鵬發行，1980 年 9 月），第 3 冊，總頁 1675。

4 戴君仁：〈南強詩集序〉，《戴靜山先生全集・梅園外編》，第 3 冊，頁 91，總頁 1903。

臺灣大學學術期刊資料庫

民國 57 年，才陸續發表以《詩經》為專題研究的相關論文。[5] 就其論述經典的次序來看，《詩經》作為最後討論之經典，可視為是在對經典有深刻完整論述之後才發表對《詩經》的研究，則其論點應該更可表現他對經學價值的看法，凸顯他對經典的整體觀點，是以研究戴君仁的《詩經》學便有其學術的意義存在。

戴君仁關於《詩經》之期刊論文著作計有：

1.〈委委佗佗解〉，發表於民國 40 年 5 月《大陸雜誌》第 2 卷第 9 期。

2.〈「不學詩無以言」演釋〉，發表於民國 57 年 12 月《孔孟月刊》第 7 卷第 4 期。

3.〈兩漢經學思想的變遷——詩經部分〉，發表於民國 58 年 9 月《孔孟學報》第 18 期。

4.〈朱子釋「風」〉，發表於民國 60 年 3 月《新時代》第 11 卷第 3 期。

5.〈朱子的教育興趣與詩集傳〉，此文共分上下兩篇，上篇發表於民國 60 年 4 月《孔孟學報》第 21 期，下篇發表於同年 9 月《廣文文史季刊》第 2 卷第 2 期。

6.〈賦比興的我見〉，發表於民國 60 年 6 月《臺大文史哲學報》第 20 期。

7.〈關雎之亂〉，發表於民國 60 年 7 月《故宮圖書季刊》第 2 卷第 1 期。

8.〈毛詩小序的重估價〉，發表於民國 60 年 9 月《孔孟學報》第 22 期。

9.〈孔子刪詩說折衷〉，發表於民國 61 年 11 月《大陸雜誌》第 45 卷第 5 期。

以上論文除見於各期刊雜誌外，後來亦收入其全集中。〈委委佗佗解〉收入《梅園雜著》，此篇屬於從詩學角度解釋之論文，故不列入本文討論範圍。〈「不學詩無以言」演釋〉收入《梅園外編》，其餘均收入《梅園論學續集》中。然

5 戴君仁曾於民國 45 年在《大陸雜誌》發表〈委委佗佗解〉一文，探討《詩經・君子偕老》「委委佗佗」之釋義，然大抵依據文字考證成果分析詩句，與晚年著重在探討學術史的取向重點並不相同，性質上應將此作視為其詩學時期解釋詩句的作品。故不列入本文討論《詩經》學之範圍內。

臺灣大學學術期刊資料庫

今日欲研究戴君仁學術思想，則必須由全集文章著手較為可靠，因他自己曾說：

> 這些文章的撰作，都得到國家科學會的補助，承各雜誌惠予登載。文中偶有疏誤，又承友人指示。（如〈兩漢詩學思想的變遷〉文中，漏入左傳師曠史為書，瞽為詩等語；〈皇侃倫語義疏的內涵思想〉文中，漏入皇疏一條；〈王陽明與陸象山〉文中，誤入傳習錄刊刻的年歲等。）得以修改，故與原雜誌所載者小有不同。[6]

戴君仁在世時，曾陸續輯錄文章成書，予以刊行，包括《梅園論學集》及《梅園論學續集》等。在彙集舊有論文成書之時，戴君仁又略作修訂，遂與原雜誌所載有所差異，故研究者當以後出者為主要參考資料。其後這些論文集又被收入全集中，是故本文即以《戴靜山先生全集》所載文字作為探究其思想之依據。

（二）來臺後轉向儒學關懷的原因探討

在開始探究戴君仁《詩經》學思想特點前，應先分析他來臺以後學術研究轉向的相關原因。前面提過，戴君仁遷臺之初以教授詩學為主，但漸漸地卻從文學跨入經學與理學領域，並提出相當豐碩的研究成果，楊承祖（1929-）稱其學術特徵為「崇六經而尊孔孟，法程朱而篤踐行；徵實於考據，歸本於義理。」[7] 可見戴君仁在儒學義理方面的成就厥為卓殊。經學與理學可謂是儒學的主體架構，戴君仁在遷臺之後，興趣由文學轉向儒學，恐怕也有時代背景因素影響著。

民國 38 年，國民黨失去大陸地區的統治權，遷徙來臺。這本是政治上的變局，但在學術界則逐漸轉變為思想上的爭戰。國民黨以中國文化的傳承及維護者自居，隨之來臺的大批知識分子，亦多認同政府的這種主張，普遍具有延續中國傳統文化的使命感，因此如何復興儒學，是此輩人士意識中重要的任

6 戴君仁：〈梅園論學續集自序〉，《戴靜山先生全集‧梅園論學續集》，第 2 冊，頁 4，總頁 1034。

7 楊承祖：〈戴先生事略〉，收錄於戴君仁：《戴靜山先生全集》，第 1 冊，頁 2。

臺灣大學學術期刊資料庫

務。黃俊傑說：

> 戰後臺灣的儒學研究者對中國文化都具有不同程度的認同感，在「中國文化往何處去？」的共同關懷之下，儒學研究對他們而言不僅是「事實的描述」，同時也是一種「價值的認同」。換言之，在許多戰後臺灣儒學研究者的心目中，儒家思想不是一種對象性的客觀存在，而是一種研究者賴以安身立命，而且可以修己治人的價值系統。[8]

臺灣儒學除要對抗馬列思想外，亦積極重思如何改造傳統儒家思想。張君勱（1887-1969）、唐君毅（1909-1978）、牟宗三（1909-1995）、徐復觀（1903-1982）等人於民國 47 年（1958）聯合發表〈中國文化與世界——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，針對自 1949 年以後中國局勢之變化提出建言，強調不應輕置儒家傳統心性之學，並以重構儒學為己任，注重進一步釐清儒學與科學、民主政治之間的關係。由於他們的提倡，臺灣及香港學界得以進一步延續民初以來的新儒學思潮。那麼戴君仁學術關懷在遷臺後逐漸轉向於以理學與經學為主體的儒學研究為主，當亦受到時代學術及政治趨勢潮流的影響。

在現存文獻資料中，並未明確顯示戴君仁對政治的關心程度，不過早期日本占領華北時，其所扶植之偽學校曾邀戴君仁出任教職，他堅持不赴，可見頗重氣節。另外，在面對國勢紛亂之際，他也能以清醒態度，順應局勢發展，其女戴祝緹曾回憶說：

> 先父雖然是專攻文學和經學，但平日對於生活中和社會上一般事件的論斷，卻極重科學的態度，講求實證，不隨便臆測。當大陸政府轉變之際，情況混淆，謠諑紛紛，先父自也聽到許多傳說，但他多不在家中轉述，認為既未經證實，徒擾人心，沒有意義。[9]

---

8 黃俊傑：《戰後臺灣的教育與思想》（臺北：東大圖書公司，1993 年 1 月），頁 281。

9 國立臺灣大學中國文學系主編：《戴靜山先生百年誕辰紀念文集》（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2000 年 10 月），頁 44。

臺灣大學學術期刊資料庫

由此可見戴君仁對於時局及政治等相關變化應是抱持較為客觀理性之思維，主要還是關注於學術思想對社會及人心的影響，楊承祖便說：

> 近世學術，新舊盪摩，先生綜覽獨照，一攝於理，渾容擘析，惟求至當。……晚乃講經學史、宋元明儒學案、及古文討論諸課，蓋憂世支離，恐學者迷其方，特以傳示文化之大統為心。[10]

所舊新舊學術之盪摩，乃指自五四運動以來西方學術思想對中國傳統學術的衝擊。五四運動雖重視民主與科學精神，具有相當崇高的價值取向，但在反思傳統文化之際，亦往往帶有強烈批評的傾向，甚至出現有所謂打倒孔家店的口號，都令知識分子深感不安，對傳統學術文化之發展也產生許多不良影響。

五四運動發生時，戴君仁正值弱冠之年，對於五四精神並未見有相關論述，惟來臺後，則偶有論及，民國 38 年曾寫〈五四有感〉一詩云：

> 國初外侮紛相尋，東倭陵逼尤駸駸；軒然大波起五四，太學諸生掃儉壬。
> 奮拳已褫奸賊魄，汗號亦挫狂寇侵；況復標榜德與賽，一蘇枯稿如時霖。
> 柰何至今三十年，艱難國步猶滯淫；中間抗敵雖幸勝，依人包羞江海深。
> 科學徒聞騰口說，民主轉使結舌瘖；人消物盡何所有，不得機事空機心。[11]

戴君仁於該年五月時寫下此詩，當時國共內戰正值白熱化階段，他一方面感念五四運動的貢獻，一方面又嘆息國家局勢始終走不出艱難困境，然尚未對五四負面影響進行批評。在民國 62 年時，他於〈梅園論學續集自序〉則提及：

> 一些迂腐之儒，頑固守舊，排斥新學，實亦令人切齒。遂有「打倒孔家店」，解放思想之呼聲。平心而察，世人所欲打倒者，多非儒家本真，而是變了原樣的。[12]

戴君仁於此時點明批判高喊「打倒孔家店」的解放呼聲者，認為他們其實皆未能真確理解儒學的本質。不過戴君仁為何在要在五四運動發生數十年後才提出

10 同註 7，頁 2。

11 戴君仁：〈五四有感〉，《戴靜山先生全集・梅園詩存・補編》，第 3 冊，頁 2 下，總頁 1790。

12 同註 6，頁 3，總頁 1033。

臺灣大學學術期刊資料庫

檢討文字，恐也與當時的政治局勢有關。民國 55 年，大陸爆發文化大革命，毛澤東重提打倒孔家店口號，批周批孔，造成文化危機。臺灣學界知識分子雖未直接參與，但對於這種現象卻深感痛心疾首，徐復觀便曾說：

> 我於 1969 年秋來到香港，漸漸明瞭毛澤東所發動的文化大革命，是運用尚未成熟的紅衛兵群眾暴力，摧殘「反右」以後僅存的知識分子，否定人類長期積累的教育成規，毀滅中國幾千年的文化，隔絕人類所共有的世界文化，湧現出亘古未有的全面性的野蠻行為。[13]

戴君仁雖沒有如此直接的批評文字，但在這篇序文中極力提倡儒學，應該也與這股批評文化大革命的思潮有關。文中他雖提到世人所批判的是儒學走樣的表現，如階級思想等，然而在戴君仁心中，儒學本質仍是高尚的倫理道德，可以作為人類合理行為的準則，是成己成人之道，因此他表明自己相當推崇孔子之道。

戴君仁自稱是個「尊儒者」，[14] 對孔子之道有堅定的信仰，他也提及自己尊儒的原因：

> 我尊儒的原因，是儒家乃順應中國歷史的社會情形而產生的，既順應中國社會而產生，自然老早就在中國政治上、社會上埋下深根，而一直不能搖撼或拔去。[15]

戴君仁有鑒於中國人深受儒家思想影響達兩千餘年，即便透過口頭攻擊或行動切割，亦難以與儒學徹底斷絕。大概在政治局勢變化的影響下，他毅然投入儒學研究及復興的行列中，企圖藉此恢復固有傳統文化中的優秀成分，如他針對讀經問題提出想法：

> 自五四以來，讀經成為學界聚訟的問題，或主張讀經，或反對讀經，一直到現在，恐怕還是兩派對立著。……我個人覺得經的應讀不應讀，繫

13 徐復觀：〈論中共〉，《徐復觀雜文》（臺北：時報文化出版事業有限公司，1993 年 1 月），雜文自序，頁 3。

14 同註 6，頁 1，總頁 1031。

15 同前註。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 乎它有價值或沒有價值。反對讀經者認為古代經書已和現代脫了節，陳舊的古董，已經沒有什麼價值。實際上是否如此，我想一定有許多人不以為然。經書不是全無價值，內中有許多話是超時代性的。無論何人，無論何地，只要有人類，那些話都是有價值的，有永恆的價值。價值何在呢？在於那些教導人的話，如能實踐就對於人類的生活有益處，其益不在科學技術能改善人類物質生活之下。我們都知道，對於人類生存關係最大的無過於政治和道德。政治是維持國家的，道德是維持社會的，國家社會安定，人民的生活自然過得好。古代經書裡，記載著很多關於政治和道德的好話。……這些話雖很淺顯，但其為有價值的好話，我想誰也不能否認。那麼經書雖不必讓學理工醫農的學生全讀，而學人文科學和社會科學的都應擇要選讀，我想教育家或許會同意我的主張。[16]

讀經存廢問題，這是自五四以來一直延續至今的爭議，戴君仁認為經書中關於政治和道德的好話，具有永恆的價值，至少需讓就讀人文社會學科的學生閱讀，態度可算較為中肯。

戴君仁的見解其實也呼應當時政府的政策。國民政府既欲與中共畫清界線、釐清本質，乃以恢復中國正統歷史文化為任，蔣介石總統則以正統學術思想的擁護者自居，楊晉龍說：「蔣氏既然以『正統學術思想的擁護者』自居，強調『繼承了堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子以至國父這一脈相承的思想』，『這一脈相承的思想』當然是與儒學相關的思想。」[17] 在這樣的氛圍下，國民政府致力於推動許多復興中華文化的文教措施，張高評亦說：

> 國民政府遷臺後，致力光大孔孟學說，闡發經義，復興中華文化，於1960年成立孔孟學會，並發行《孔孟月刊》、《孔孟學報》、《中華文化復興月刊》諸雜誌期刊，作為鼓吹。於是老師宿儒，言經治傳者多，

16 戴君仁：〈談經學與文學〉，《戴靜山先生全集・梅園外編》，第3冊，頁39-40，總頁1851-1852。

17 楊晉龍：〈《詩經》學研究概述〉，收錄於林慶彰主編：《五十年來的經學研究》（臺北：臺灣學生書局，2003年5月），頁98。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 薪火相傳，歷五十餘年，蔚為臺灣經學研究之團隊，傳統文化的守護者。[18]

受到當時國民政府推廣儒學教育政策的影響，經典的重要性也隨之水漲船高，戴君仁將學術興趣轉向儒學與經學，實與時代風氣潮流相符。又如他在〈天人相與〉一文中針對宋儒之學提出觀點：

> 中外人士都承認雖在今日科學時代，宗教仍不可少。把宋儒之學當作一種宗教來推行，我個人覺得比任何宗教好。……我希望讓這種學問，在社會上發生一種力量，看看對學人有什麼影響。[19]

戴君仁甚至主張可以把宋儒思想當作宗教來推廣，目的是希望能對人心產生引導向善的力量。他自己也說最崇敬的人物便是朱子，戴君仁弟子們在回憶其教學時，也一致推崇他對理學教育價值的執著，如黃錦鋐說：「戴君仁認為宋人是『富貴不淫貧賤樂』，承擔人間的重任，教我們如何摒除物慾，恢復本然的善性，造福人群，和諧社會。」[20] 顯示戴君仁確實具備儒家淑世的理想，並透過教學致力實踐。

五四以來，批評漢儒迷信、宋儒玄虛大致成為風氣，戴君仁張揚宋儒思想、重視漢儒義理的作法，則是對這種現象的反駁，徐復觀便曾感嘆道：

> 臺大中文系歷史系及中央研究院歷史語言研究所，是「胡適學派」耕耘之地，他們自認為是承乾嘉漢學的衣鉢，視宋明理學為大禁。但戴先生二十年來，其所述作，率皆採漢宋折衷的態度。[21]

戴君仁不對漢宋之爭作出優劣判斷，而是採取折衷其優點的客觀態度，他無學派之分，始終秉持對傳統文化正面的肯定與推崇，也無怪乎他在中晚年之後將

---

18 張高評：〈臺灣近五十年來《春秋》經傳研究綜述（上）〉，《漢學研究通訊》第 23 卷第 3 期（總第 91 期，2004 年 8 月），頁 1。

19 戴君仁：〈天人相與〉，《戴靜山先生全集・梅園論學集》，第 2 冊，頁 383-384，總頁 993-994。

20 同註 9，頁 54。

21 同註 13，頁 210。

臺灣大學學術期刊資料庫

學術視角轉向於儒學，試圖盡一己之力以改造社會人心，這些都反映在他詮釋經典的過程之中。

三、《詩經》研究關懷之主旨

中國經典詮釋向有漢學及宋學之異，漢宋之爭也往往造成學者詮釋立場的不同，進入民國之後，經典詮釋雖走出自己的道路，對於漢宋之爭卻多予鄙薄。臺灣戰後的儒學研究，則能較為客觀地檢視漢宋學派的爭議，黃俊傑曾指出就儒學史研究方面有三大線索：分別是以徐復觀《兩漢思想史》為代表，探討「漢代儒家思想如何在大一統專制政治確立，以及平民氏姓完成的政治社會變遷之中發展」；以錢穆《朱子新學案》為代表，探討「朱子如何集宋學與理學之大成？朱子如何集漢唐儒學之大成？朱子的學術與思想之細部內容如何？」；以及注重經世思想，探討「儒家知識分子、經世思想及其社會經濟現實狀況如何互動？經世思想內容如何？經世思想與經書義理的內容關係又如何」[22] 依黃俊傑所說，戰後臺灣儒學的研究大致可表現為對漢學及宋學的重新檢討，並意圖轉化其中可經世致用的部分。戴君仁的學術研究範圍亦大致符合這三類劃分。他對漢宋之異持較客觀態度理解，要求回歸詮釋產生的時代中，去理解該種詮釋的功能及價值，所以他基本上並不偏廢漢、宋在經典詮釋上的說法，並指出各有其特色及可作借鑑之處。而無論是漢學或宋學，《詩經》詮釋的基本態度都是關照在闡發其內在教化意義之上，戴君仁受此傳統思路的引導，再加上本身學術關懷及時代背景的雙重影響，使其亦強調要重視《詩》教的功能，然這種看法已不屬於現代《詩經》學研究的思想主流，楊晉龍說：

> 「詩教」之發揮已非「現代詩經學」之主流，然除非完全否認中華文化之存在價值，否則傳統經學所具的「經世教化」之本質，恐亦無法完全拋棄，探討發揮《詩經》所具道德教化功能者，固非大眾卻也非毫無其

22 同註 8，頁 290-291。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 人，戴君仁、唐海濤、洪龍秋、以及張元夫、甯榮璋、傅隸樸、黃漢宗等學者，均有相關論著。[23]

雖然現代《詩經》研究主流已不在於此，但包含戴君仁在內的部分學者，依舊主張應重啟對《詩》教價值的資取，強調不應輕忽《詩經》舊說在道德教化方面的功能。以戴君仁對《詩經》分期的認識為例，他以為對人君陳說人倫道德和王道政治是漢代傳《詩》者天經地義的意識型態，《詩序》以美刺正得失的作法正是此種思維的反映；宋代以朱子為代表的《詩集傳》系統，則是從教育的觀點來說《詩》，強調以善者為法，惡者為戒的道德學習，將《詩經》推廣到社會一般人的教育上。故漢、宋學派雖表現出不同的解《詩》旨趣，但發揚《詩經》的教化價值，則是他們共同的理想目標。戴君仁既指明漢宋解《詩》的不同義理傾向，便進一步強調應重視其中的道理，以資借鑑。雖然他的說法是在《詩》教傳統上繼續發展的論點，但加入客觀的態度及科學的眼光，強調不需再把《詩序》或《詩集傳》奉為圭臬，也不應純粹用文學本質來束縛舊說，而是回歸詮釋產生的時代背景中去追尋其價值。以下便試論述戴君仁對《詩經》漢、宋學說的價值認知。

（一）重視《詩序》政治及道德意涵

《毛詩序》雖在漢代受到古文學派推崇，然其傳承系譜並不明確，後世學者對其淵源及寫定時間各持異說。傳統認為《詩序》又分大小序，作者各有不同，沈重歸納鄭玄〈詩譜序〉之意：「〈大序〉是子夏作，《小序》是子夏、毛公合作。」[24] 此派大致以為《詩序》源自孔門，受子夏、荀子等影響，逮至秦漢之際，始由毛公寫定，漢代學者再陸續增補之。這種說法亦獲得今人認同，程元敏曾歸納說：

---

23 同註 17，頁 124-125。

24 漢・毛亨傳，鄭玄箋，唐・孔穎達正義：《毛詩注疏》，收入清・阮元校：《十三經注疏附校勘記》（臺北：大化書局，1989 年，影印清嘉慶二十年重刊宋本），卷 1 之 1，頁 3 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 《毛詩序》淵源於孔子之論詩，得孟子師弟子研議《詩》旨啟發，受荀卿《詩》說影響，放戰國中期七十子後學者記《孔子詩論》體裁，及因周秦漢初政教需要，乃有斯作。……歷經荀卿，下傳至漢，定著於毛公，毛學講師續有增益改易，即今七千五百九十字之《毛序》是也。[25]

但另有一派認為《詩序》雖歷有傳授，主要由東漢衛宏寫定，並經歷多手合成，如朱子云：「《詩序》，東漢〈儒林傳〉分明說道是衛宏作。後來《經》意不明，都是被他壞了。某又看得亦不是衛宏一手作，多是兩三手合成一序，愈說愈疏。」[26] 五四以後，魯迅（1881-1936）、顧頡剛（1893-1980）等皆同意衛宏作《詩序》之說。戴君仁對《詩序》作者問題並未深論，他只簡單否定《詩序》為子夏、毛公合作的說法，〈賦比興的我見〉說：「有識見的學者，多不信周禮為周公致太平之迹，左氏是春秋經之傳，及詩序為子夏毛公所合作。」[27] 這應是受到《古史辨》學派疑古思潮之影響。戴君仁雖不以《詩序》為毛公所作，但並未明說作者為誰。不過他曾提出古文經學晚於今文經學的論點，認為《毛詩》說法多採自《左傳》，《左傳》至東漢始大行，則《毛詩》時代自然要更往後退。〈兩漢經學思想的變遷——詩經部分〉一文提到：「毛詩和周官左傳相應，卻是事實。周官左傳至東漢始大行，那麼毛詩之出也晚，崔廖所斷，是確鑿不易的。」[28] 戴君仁在該文討論中所舉之例主要是《毛傳》的部分，並非《詩序》，但也可由此推論他將《詩序》與《毛傳》混稱為《毛詩》，故他既指《毛詩》後出，則《詩序》自然也應成形於東漢以後。

---

25 程元敏：《詩序新考》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2005 年 1 月），頁 238。

26 宋・黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2004 年 5 月），卷 80，頁 2074。

27 戴君仁：〈賦比興的我見〉，《戴靜山先生全集・梅園論學續集》，第 2 冊，頁 160，總頁 1198。

28 戴君仁：〈兩漢經學思想的變遷——詩經部分〉，《戴靜山先生全集・梅園論學續集》，第 2 冊，頁 7，總頁 1045。

臺灣大學學術期刊資料庫

另外，戴君仁又指出《毛詩》與漢代三家《詩》皆重視解《詩》的政治意圖，把《詩經》當成王教典籍，為明天道人倫之成法，他說：

> 三家詩俱已不傳，不能見其全貌，料想其政治的意味，定比毛詩還濃烈。毛詩是後起之學，卻並未改變前人治詩的宗旨。主要的差別，祇是配合了古文典籍，左氏春秋及周官之類，而減輕了緯候的氣氛。[29]

戴君仁認為三家《詩》行於西漢，政治意味濃厚。受時代詮釋之風影響，《詩序》亦深染政治說解氣息，與三家《詩》相同，惟減輕今文學說緯候氣氛，故其形成當是東漢之後。言下之意，他確實可能同意《詩序》為衛宏所作。然戴君仁的論斷存有問題，今人雖多同意《詩序》乃採《左傳》為說，但不見得這便是在東漢始為之，戰國之際，諸子學說亦多著重論述政治層面的問題，《詩序》亦可能受當時風氣所染而成，故單憑《詩序》重政治的傾向便斷其為東漢以後作品，尚不足以服人。根據戴君仁的觀點，至多只能推論《詩序》晚於《左傳》。又戴君仁〈兩漢經學思想的變遷——詩經部分〉一文中雖極力論證《毛詩》古文經說晚於今文學派，但主要是根據《毛傳》立論，《毛傳》與《詩序》是否出於一手？同時完成？至今仍有爭議，姚際恆便云：「《毛傳》不釋《序》，且其言亦全不知有《序》者。」[30] 高亨亦云：「根據特殊情況來看，序不是毛亨所作。因為毛傳也偶然不從序，另提說法。」[31] 據此，若簡單把《詩序》與《毛傳》合併討論，甚至以《毛傳》證《詩序》，可能會衍生出許多不必要的質疑。

戴君仁雖認為《詩序》晚出，但他並不因此否定其價值。他進一步撇開《詩序》是否足以代表《詩經》本義的問題，欲就價值層面立論，〈賦比興的我見〉一文說：「毛詩的大小序，如用求真的眼光看，全是亂道；如以經術治國的眼

---

29 戴君仁：〈毛詩小序的重估價〉，《戴靜山先生全集・梅園論學續集》，第 2 冊，頁 182，總頁 1220。

30 清・姚際恆：〈詩經論旨〉，《詩經通論》（臺北：廣文書局，1993 年 10 月），頁 2-3。

31 高亨：〈詩經引論〉，收錄於江磯編：《詩經學論叢》（臺北：崧高書社，1985 年 6 月），頁 18。

臺灣大學學術期刊資料庫

光看，則全是很好的道理。」[32]〈毛詩小序的重估價〉亦說：「不要用求真的眼光來看毛詩序，而要用求善的眼光，來看它的價值。」[33] 戴君仁的意思是要求讀者不要繼續在本義問題上打轉，若只是因為《詩序》不能反映《詩》之本義便遽予否定之，則會錯失理解《詩序》所蘊含之價值的機會。

那麼，《詩序》所表現出來的價值究竟為何？試以戴君仁所舉二例說明。〈卷耳・序〉云：「〈卷耳〉，后妃之志也。又當輔佐君子，求賢審官，知臣下之勤勞。內有進賢之志，而無險詖私謁之心。朝夕思念，至於憂勤也。」[34] 此序內容受宋儒嚴厲批判，歐陽修《詩本義》云：「婦人無外事，求賢審官非后妃之職也。」[35] 著重於后妃不應干政的角度論說。朱子《詩序辨說》更批評序說不得體，前後矛盾，其云：

> 此詩之序，首句得之，餘皆附會之鑿說。后妃雖知臣下之勤勞而憂之，然曰「嗟我懷人」，則其言親暱，非后妃之所得施於使臣者矣。且首章之「我」獨為后妃，而後章之「我」皆為使臣，首尾衡決不相承應，亦非文字之體也。[36]

朱子明顯是從詩歌本文來檢討序說，他認為此詩用語親膩，不符合后妃對使臣說話的口吻；又詩中第一人稱之我，卻分別具有后妃及使臣視角轉換的敘述手法，亦非純由后妃而論，因此他以文本為證，批判《詩序》的解釋不正確。今人亦多直接由文本語言分析，除去多餘的背景設定，如屈萬里以為此詩乃「行役者思家之詩」，[37] 這種立論多以文本為據，咸認為此序不符詩意。戴君仁亦

32 同註 27，頁 161，總頁 1199。
33 同註 29，頁 175，總頁 1213。
34 同註 24，卷 1 之 2，頁 7 上。
35 宋・歐陽修：《詩本義》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），經部第 70 冊，卷 1，頁 4 上。
36 宋・朱熹：《詩序辨說》，收錄於朱傑人編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社共同出版，2002 年 12 月），第 1 冊，頁 357。
37 屈萬里：《詩經詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，2000 年 10 月），頁 8。

臺灣大學學術期刊資料庫

認為這首詩分明是懷人之詩，並指序說殊不合理，不過他也要求讀者應體認漢儒如此說《詩》的原因，不必再就本義問題繼續批評《詩序》，應掌握《詩序》所呈現出的道理，於是他說：「當輔佐君子云云，勉后妃為人君之賢內助，是極好的道理。」[38] 戴君仁迴避求賢審官是否為后妃職掌的問題，從積極面來闡發《詩序》的道理，他認為此序有勸勉后妃要努力作為人君賢內助的意思，這是很好的道理，符合舊時代對宮廷后妃的要求。

另外再舉戴君仁對〈靜女・序〉的論述。〈靜女・序〉云：「〈靜女〉，刺時也。衛君無道，夫人無德。」[39]〈靜女〉一詩同樣被學者認為序說與文本內容並不相合，朱子便說：「此序全然不似詩意。」[40] 並將之定義為淫奔期會之詩。季本亦據詩歌所述內容定義此詩為：「此淫風也。蓋衛人因女子贈物以相期會，故悅之而作此詩也。」[41] 可見這些學者之所以批評《詩序》，主要直接據詩歌歌辭論斷，亦即他們認為文本見不出序說之意，遂否定序說。然戴君仁則說：

> 序謂刺時，由於衛君及夫人之德，傳乃陳女史彤管之法。彤管之法，古代是否實有，自然是問題。如真有之，當可使宮闈清肅。宮闈穢亂，乃致禍之原，序與傳雖附會，用意固可取。[42]

他結合《詩序》及《毛傳》而論，認為二說雖附會，但著重在強調君王夫人之德，並指無論古代是否實行過彤管之法，但就漢代而言，提出這種論點，實有助於肅清皇家宮闈，避免後宮致亂，亦不失為一番好道理。

《詩序》可信度一直是《詩經》學界爭議不止的問題，戴君仁雖基本否定《詩序》與本義的對等關係，但又主張不應因此失焦而錯失對《詩序》的價值探討，〈經學與文學〉說：

---

38 同註 29，頁 182，總頁 1220。
39 同註 24，卷 2 之 3，頁 12 上。
40 同註 36，頁 364。
41 明・季本：《詩說解頤》，《景印文淵閣四庫全書》，經部第 32 冊，卷 3，頁 37 上。
42 同註 29，頁 183，總頁 1221。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 毛詩序自宋人致疑，已被現代人所摒棄，講三百篇的很少采用它。可是如用漢人「王教之典籍」的眼光來看，它另有可取的意義。[43]

他把《詩序》視為漢人在其時代視域下對《詩經》所作之詮釋，重視的是所謂王教意涵。戴君仁的這種看法亦可能是有所針對而發，自五四以後，學界極力貶低漢儒說經的詮釋模式，胡適〈讀楚辭〉便說：「漢儒最迂腐，眼光最低，知識最陋。他們把一部《詩經》都罩上烏煙瘴氣了。一首『關關雎鳩』明明是寫相思的詩，他們偏要說是刺周康王后的，又說是美后妃之德的！」[44] 將今古文《詩》說一併罵入，言辭相當尖銳。顧頡剛則強調要以歌謠來復原《詩經》的真相，他並說：「《詩經》若不經漢人附會，則固周代之歌謠也。」[45] 同樣認為漢儒使《詩經》的本來面目遭到曲解。然戴君仁卻主張漢儒經說主要依附於政治，目的是向人君陳說，欲臻致至治。漢代傳《詩》者，包括《詩序》在內，皆在這個傳統內費心說解，並透過對政治讚美或諷刺的手法來表現，戴君仁又說：

> 無論是美，或是刺，其目的都是對人君陳說人倫道德，和王道政治的。即是大序裡所謂「正得失」，也是龔遂所謂「人事浹，王道備。」經師們要把政治和道德上一切好道理，都寄託在三百篇上表現出來，詩的原來作意如何，本來有無美刺作用，他們是不管的。詩學雖有今古文四家不同，而這個旨趣卻是相同的。仿呂思勉的口氣說，這是漢代傳詩者的天經地義。詩是要你們用理智信服，不是用感情欣賞。所以詩是王教之典籍，不同於現代人所謂文學。[46]

他主張各時代有其詮釋特色，漢代說經本重政治道德意圖，故他們根本不在意

---

43 同註 16，頁 40，總頁 1852。

44 胡適：《胡適文存》（臺北：遠東圖書公司，1990 年 3 月），第 2 集，卷 1，頁 95-96。

45 顧洪編：《顧頡剛讀書筆記》（臺北：聯經出版公司，1990 年 8 月），第 1 卷，頁 374。

46 同註 29，頁 184，總頁 1222-1223。

臺灣大學學術期刊資料庫

詮釋說法是否真能符合《詩經》本義，他們的目標只是希望能對統治者產生勸諫作用，藉以引導正確方向，具有相當鮮明的政治及社會功能。反而今人執著文學眼光批評《詩序》，亦是一己主觀意念的表達而已。戴君仁這番不應偏廢《詩序》價值的說法，也受至許多學者的認同。楊晉龍便指陳新雄（1935-2012）的觀點與之相近：

> 陳新雄、戴君仁的觀點比較接近，以為《詩序》乃漢儒倫理道德教化下的產物，不但於文、於人、於事無礙，且有實際的社會功能，實不必非滅之而後快纔可。[47]

以《詩序》為代表的傳統詩教，雖然已失去歷史舞臺而飽受批評，但研讀時的正確方法應該是以歷史眼光來看待其價值，回歸漢儒的想法探究其意義，不應一概否定，若其中有可裨益人心及社會之處，亦不妨擷取其精華。

（二）彰顯朱子《詩經》學的教育價值

關於《詩經》學漢、宋之異，或以為《詩經》漢學立基在政治層面，宋學則側重人心關懷；亦有以漢學重考據，宋學重義理者，這些說法大致都能把握住其特點。戴君仁論《詩經》宋學集中於探討朱子《詩》說，在〈朱子的教育興趣與詩集傳〉一文主要論述對朱子《詩集傳》在教育價值方面的肯定，他並以朱子〈詩集傳序〉前半部為例說明：

> 朱子借或人口氣，開頭便提出「然則其所以為教者何也」一語設問，下面都是答復這個問題的。而認為孔子不能行其道，在政治上不能有所為，所以刪詩垂教，以被萬世。顯然表示詩三百篇用以教化人民，所以有經的價值。教化人民，也可算政治，但是教育性的政治，把三百篇都看成教育的材料，善者足以為法，惡者足以為戒。不但是士人的教育，也是社會上一般人的教育。這個觀念和漢代人講的略有不同的。[48]

---

47 同註 17，頁 120。

48 戴君仁：〈朱子的教育興趣與詩集傳〉，《戴靜山先生全集・梅園論學續集》，第 2 冊，頁 188，頁 200，總頁 1238。

臺灣大學學術期刊資料庫

戴君仁認為朱子把《詩經》看成是教育的材料，且不僅是士人的教材，還是一般庶人的教材，這和漢儒的詮釋並不相同。戴君仁接著又指出儒家原本立說的重點在於對於人君的要求之上，此即為漢代《詩經》學的重要特色。朱子則突破這個層面，轉為重視《詩經》中的人情風俗，認為這是情性的直接反映。那麼該如何使人民的情性變好？必須在人君之外亦依賴人師的教育。所以，戴君仁便指出朱子特別加強《詩經》中的教育功能，他繼續說：

> 雖說儒家的政治以教化為主，政治與教育無異，可是他們的立言總是從上層說起。政治的得失，繫乎國君一身，國君能為政以德，則一國蒙庥；國君暴虐無道，則一國蒙禍；可以說重點放在人君一方面。而朱子就不同了，他盡量在教育方面加重，他的觀點是放在人情風俗上的。固然這些人情風俗，會經采詩之官反映給國君，而意味就顯然不同了。就是說，我們要使社會好，風俗好，不必全靠人君，只要為人師者，好好施教，也可以有好結果。[49]

《詩序》的教化主要是從政治得失論及人君對人民的影響，是由上而下的教化觀點；朱子對《詩經》教育功能的改造，則是將之導向人民自己可藉教育便得到好的結果。結合朱子的心性說，即是指透過教育可以幫助人民澄清自己的心性本質，進而使社會風俗轉變向善。雖然朱子並非否定人君的重要性，但相較於漢儒來說，人君所肩負的教化之責明顯減少，此責任可由人師透過教育分擔。

戴君仁對朱子《詩集傳》的推崇大致如上所說，然若吹毛求疵，則戴君仁該文對朱子《詩集傳》的認知有部分待釐清之處，如他探討朱子將人情風俗立足於個人教育之上的傾向時，所依據的論證為〈詩集傳序〉。然現存〈詩集傳序〉並非今本朱子《詩集傳》的序文，據朱子之孫朱鑑所言，此乃朱子早年《詩傳》舊序，他說：「此乃先生丁酉歲用《小序》解《詩》時所作，後乃盡去《小

49 同前註，頁 203，總頁 1241。

臺灣大學學術期刊資料庫

序》。」[50] 朱子在四十六歲時所成之《集傳》，乃遵《詩序》的作品，今本《詩集傳》則要到他五十七歲時才著成。[51] 然戴君仁卻說：「朱子作成詩集傳時，雖還不到五十歲。」[52] 可見他是誤解王懋竑之說，[53] 以為四十六歲所作《詩集傳》即今本《詩集傳》。不過今人雖認為〈詩集傳序〉乃朱子為舊時遵《序》所作，但仍有其重要性，錢穆〈朱子之詩學〉便云：

> 此序闡《詩》學，陳治道，歸本於心性義理，證之以歷史實事，治經學、文學、史學、理學於一罏，此乃治經大綱宗所在。後人即以此序置《詩集傳》前，似亦無傷。[54]

〈詩集傳序〉畢竟是朱子中年之作，從這篇序文雖可看出朱子是從心性觀點解釋文學的起源，如性得自於天，本質為靜，因物而感，遂起欲望，這是接受〈樂記〉說法而成，將感物而動視作性之欲，然這樣卻會與其後來發展的心性觀念產生衝突。若此心之發純粹由於性之欲而動，因性為純善，則其發亦必為善。然朱子在此序中並未提及氣質的影響，如此一來，將無法處置不善的來源。性之欲動雖為純善，但氣質之蔽卻會使此性之動有流於不善的可能。朱子在四十歲時便已發生中和新悟，何以此序仍未從氣質論說？應與早期他認同《詩序》全為國史之人諷刺時政的觀念有關，這類詩人的心性狀態較為良善，因此朱子直接以為《詩經》乃由於詩人之性感物而動，故並未再關照到氣質物欲所形成的障礙。但後期淫奔之詩的提出便不符合〈詩集傳序〉所言，反而更具有勸善

50 宋・朱鑑：《詩傳遺說》（長春：吉林出版集團有限責任公司，2005 年 5 月，影印摛藻堂《欽定四庫全書薈要》，與朱熹《詩經集傳》合刊本），卷 2，頁 8 下。

51 參見束景南：《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001 年 9 月），下冊，卷下，頁 851。

52 同註 48，頁 204，總頁 1242。

53 王懋竑《朱熹年譜》於淳熙四年標明「《詩集傳》成」，戴先生蓋直接據之而誤斷其為今本《詩集傳》。見清・王懋竑撰，何忠禮點校：《朱熹年譜》（北京：中華書局，1998 年 1 月），卷 2，頁 79。

54 錢穆：《朱子新學案》（北京：九州出版社，2011 年 1 月），第 4 冊，頁 57。

臺灣大學學術期刊資料庫

懲惡的二元教育宗旨，故戴君仁單就此序論朱子《詩經》學主旨，雖未偏離太多，但未能以《詩集傳》確定之說為例，不免有所缺憾。

四、《詩經》學問題意識之產生及詮釋特色

中國經典詮釋表現出不斷積累的特質，後人在前輩學者注解上繼續深化詮釋內容，且往往後出轉精，愈加深刻。因此經典的閱讀理解，不單單只是對文本進行分析而已，歷代的詮釋說法，亦必須是學者應留心之處。戴君仁便深明此義，他構思學術問題往往是因讀他人論著觀點，進而引發更深入之探索，他憑藉本身殫見洽聞的淵博學識，提出對前人論點的補強證據，並間而闡明個人創見，因此表現出論述有據、識見迭新之特色。如他在〈毛詩小序的重估價〉一文中構思《毛詩序》的價值問題時，便說明乃受呂思勉（1884-1957）說法啟發。呂氏之說主要認為各代詮釋《詩經》的方法皆有背景及特色，今人的特質即是以文學眼光探察《詩經》本義，但不能夠據此菲薄前人說解的方式。[55] 戴君仁承其思維，並論贊道：

---

55 戴君仁〈毛詩小序的重估價〉有引呂思勉之說，其詳細內容則見於《古史辨》第 5 冊所錄呂思勉〈辯梁任公陰陽五行說之來歷〉一文，其辭曰：「詩之作義本不可知。陳樸園謂『三家所傳，多為誦義。』陳蘭甫謂『孔門弟子言詩，多不與本義合。蓋由習熟之至，隨時隨地皆覺與詩義相會通，不覺其脫口而出，故初不必盡拘。』蓋猶未敢決言〈小序〉之為偽，故為此調停之說；而不知〈小序〉之說《詩》皆能得其作義，即其據古書附會之確據也。近來鄭君振鐸在《小說月報》中有文論之，甚暢。然近人好執其所謂文學眼光尋繹白文，謂得詩人本意，此則又將與朱子之作《集傳》，王柏之作《詩疑》等。夫自今人言之，則據文學以言《詩》，固為天經地義矣。然在朱子王柏當日，據其所謂義理者以言《詩》，又何嘗非天經地義乎？《詩》之要者莫如風，風詩本於謠辭。謠辭作者本不能確指其人，且往往增減離合，非復一人之作，更何從得作者之意？……三家說《詩》，亦間有傳其作義者，如〈芣苢〉、〈柏舟〉、〈小弁〉、〈大車〉之類是也。此必先秦舊說，然其確否亦無可證也。」見呂思勉：〈辯梁任公陰陽五行說之來歷〉，收錄於顧頡剛：《古史辨》（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1993 年 8 月），第 5 冊，頁 364-365。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 呂氏之說，甚為通達，為現代一般講詩的人所不及，詩的原來作意，本不易求，尤其是風詩，幾乎是不可求。所以毛詩序說某一篇詩，是何人所作，為何事而作，可信不可信，我們可以不去管它。我們現在所要注意的，是毛詩序的作者，為什麼要這樣說詩，他說得好不好，有沒有價值？[56]

從前文的討論可知，戴君仁認為《詩序》乃漢儒從政治角度說《詩》的作品，代表漢代的詮釋傾向，是為實現王道政治而服務，不應以不符合本義否定之。戴君仁雖有這種基本思維，但在這篇文章中則舉呂思勉之說，表示受其影響，再由此發展成為撰寫〈毛詩小序重估價〉之宗旨，這也顯示戴君仁對前人說法的繼承發揮。

戴君仁多篇《詩經》論文更表明是直接受朱子影響，如〈朱子的教育興趣與詩集傳〉一文中，提出上古教育官職有司教化及典音樂兩種性質，此即受到朱子在〈大學章句序〉中所說「司徒之職，典樂之官所由設也」[57]的說法而來，戴君仁說：「他的話極簡單，可是很對。現在我們要詳細地用考證的方法來討論，何以這兩種人是司教育之官。」[58]於是他舉出大量金文及古籍中的證據，反覆論證，以支持朱子之說。又如他在〈朱子釋「風」〉一文中亦表明寫作主旨是為補證朱子對風的解釋，他說：「風之為音則較生，所以我們要替朱子之說覓證。」[59]他認同朱子對風的解釋，並就古籍中再尋出更多證據，藉以補強朱子之說。

戴君仁學術根柢是由小學入手，所以他詮釋《詩經》相關議題時，亦常運用文字訓詁之法，試圖探求本義，藉以取得更合理的解釋。例如他在解釋〈關雎〉之亂的亂字時，便從古文字字形入手分析。《論語‧泰伯》載孔子云：「師

56 同註 29，頁 175，總頁 1213。
57 宋‧朱熹：《大學章句》，收錄於朱傑人編：《朱子全書》，第 6 冊，頁 13。
58 同註 48，頁 188，總頁 1226。
59 戴君仁：〈朱子釋「風」〉，《戴靜山先生全集‧梅園論學續集》，第 2 冊，頁 172，總頁 1210。

臺灣大學學術期刊資料庫

摯之始，關雎之亂，洋洋乎盈耳哉！」[60] 師摯為樂師，〈關雎〉為詩名，何以二者會搭配並言，歷來爭論不止。戴君仁則舉鄭玄、朱子及劉台拱（1751-1805）之說為例，並表明認同劉台拱的主張，[61] 以為「始」表音樂之始，「亂」則為樂曲之終，故升歌謂之始，合樂謂之終。戴君仁更進一步分析亂字之古文字形以為佐證，他說：「我以為亂就是繹字。即使不是，也應當是假借字。」[62] 他採取《說文解字》的解釋，並引金文為證，認為𤔔、亂、繹三字可通用，並指出合樂最終之亂，即繹，《說文》謂此字有不絕義，故據此補充劉台拱之說：

> 合樂之謂亂，亦即是繹，取其不絕義，非取治理義，鄭玄謂理其亂，顯然錯誤。朱子說是卒章，近是，劉氏釋為合樂，一定是對的。[63]

藉由戴君仁的補充，確實為劉台拱的說法尋得更有力的補證，提供始、亂一個較好的理解途徑，由此也顯示戴君仁無論在構思或解決問題時，既能本於前人，不曲隱其說，甚至能為之補充發揚，彰顯雙美。

戴君仁對《詩經》亦曾提出新穎觀點，這代表他也具備創新敏銳的學術眼光。但他即使是提出新見時，亦往往會說明見解產生的來源，如他在〈兩漢經

60 魏・何晏集解，宋・邢昺疏：《論語注疏》，《十三經注疏附校勘記》，卷 8，頁 5 下。

61 戴君仁〈關雎之亂〉一文有引劉台拱之說，其詳細說法則見於《論語駢枝》，其辭曰：「始者樂之始，亂者樂之終。〈樂記〉曰：『始奏以文，復亂以武。』又曰：『再始以著往，復亂以飭歸。』皆以始亂對舉，其義可見。凡樂之大節，有歌、有笙、有間、有合，是為一成。始於升歌，終於合樂，是故升歌謂之始，合樂謂之亂。《周禮》大師職大祭祀，帥瞽登歌。《儀禮》燕及大射，皆大師升歌。摯為大師，是以云師摯之始也。合樂〈周南〉：〈關雎〉、〈葛覃〉、〈卷耳〉，〈召南〉：〈鵲巢〉、〈采蘩〉、〈采蘋〉凡六篇，而謂之〈關雎〉之亂者，，舉上以該下，猶之言〈文王〉之三、〈鹿鳴〉之三云爾。升歌言人，合樂言詩，互相備也。洋洋盈耳，總歎之也。」見清・劉台拱：《論語駢枝》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995 年，影印清嘉慶十一年阮常生刻劉端臨先生遺書本），第 154 冊，卷 1，頁 10 上 -10 下。

62 戴君仁：〈關雎之亂〉，《戴靜山先生全集・梅園論學續集》，第 2 冊，頁 157，總頁 1195。

63 同前註，頁 158，總頁 1196。

臺灣大學學術期刊資料庫

學思想的變遷——詩經部分〉提出古文經學較今文經學晚出的論點，於前言中他先舉皮錫瑞之說，[64] 提出「西漢全用今文，東漢轉而尊古，皮氏云名雖古而實新，此語非常中肯。」[65] 表示贊同皮氏的說法，但又認為皮錫瑞尚未指出最重要原因，故而他又說：

> 皮氏所舉出的還不是主要的原因，主要原因只有一點，就是經學思想的變遷。……此點，近代已有人見到。本編就是根據這個觀點，把群經的今古文經說，合乎這個條件的，列舉出來比較一下，以證實此說。[66]

據其說明，他承認這篇論文是受皮錫瑞影響，並且是為證明近人論點所提出。此近人為誰？戴君仁在該文〈餘論〉中明確指為馮友蘭（1895-1990），他承認撰寫該篇文的目的即在為馮友蘭「古文經學家，實當時思想革命家」[67] 的說

---

64 戴君仁〈兩漢經學思想的變遷——詩經部分〉有引皮錫瑞之說，其詳細說法見於《經學通論》，其辭云：「嘗疑衛、賈、馬、鄭皆東漢通儒，皆不知今文遠有師承，乃必尊古文，抑今文，誠不解其用意。今細考之，而知其故有二：一則學術久而必變。漢初《尚書》惟有歐陽而已，後乃增立夏侯。夏侯學出張生，張生與歐陽生皆伏生弟子，所學當無不同，然既別於歐陽，而自成一家，則同中必有異。夏侯勝從子建，師事勝及歐陽高，左右采獲，又從五經諸儒問與《尚書》相出入者，牽引以次章句，具文飾說。勝非之曰，建所謂章句小儒，破碎大道。建亦非勝為學疏略，難以應敵，建卒自顓門名經。是小夏侯又異於大夏侯，而增立博士，號為顓門，此人情好異，學術易變之證。秦恭延君守小夏侯說，又增師法至百萬言。……蓋小夏侯本破碎支離，恭又加以蔓衍，使人憎厭。古文家乘其敝而別開一門徑，名雖古而實新，喜新者遂靡然從之，此其故一。一則文字久而致譌。伏生改古文為今文，以授生徒，取其通俗。古無刊板印本，專憑口授手鈔，譌以傳譌，必不能免。觀熹平石經殘字，及孔廟等處漢碑，字多省俗，不合六書，故桓譚、馬融並詆今文家為俗儒。當時所謂通儒，劉歆、楊雄、杜林、衛宏、賈逵、許慎以及馬、鄭，皆精小學，以古文正今文之譌俗。……義雖新而文古，好古者又靡然從之，此其故二。」見清‧皮錫瑞：《經學通論》，《續修四庫全書》，第 180 冊，〈書經通論〉，頁 26 下 -27 下。

65 同註 28，頁 2，總頁 1040。

66 同前註。

67 戴君仁〈兩漢經學思想的變遷——詩經部分〉有引馮友蘭之說，其詳細說法見於《中國哲學史》，其辭云：「『古文』即所謂古文家之經學。其說經不用緯書讖書及其他陰陽家之言，一掃當時『非常可怪之論』，使孔子反於其『師』之地位。此

臺灣大學學術期刊資料庫

法作證明，但戴君仁又並非全盤接受馮氏之說，他反對馮氏所提出古文家接近孔門原本面目的說法，認為「儒家精神，更是在今文經說中，較得其真」，[68] 可見他發掘問題確實多以前人問題為基礎，再加以深化分析。

從上述戴君仁構思問題的方法來看，可見出他是位讀書相當細心的學者，常常能藉由微而不顯或前人未見深刻論述的論題，再予以全面補證，從而構成論文主體。戴君仁這種學術態度有兩點值得吾人借鑑。首先，他能注意前人之說，其實便是作到章學誠所說的辨章學術，考鏡源流。大凡欲研究一學問，除對文本精熟閱讀外，亦需能從專業角度來了解此學問的相關研究歷史，亦即必須了解此研究所已具有的舊知識，方能避免重複別人已完成的工作。戴君仁對於所研究對象正是在了解其支脈之後，選擇可更深入發揮之處著手，因此論述起來，既有本有據，亦能有所拓展。另外，今日學術界論文往往以創新掛帥，要求必需別具隻眼，見出前人未見之處，或進行翻案文章，或採用新方法，套用新觀念，力圖求新求異求變。[69] 這種風尚可以開創時代特色，為研究注入更多活力，但有可能造成的影響的是：整理型、補證型之論文反而不受青睞，甚

等經學家，實當時之思想革命家也。清代之今文經學家，以為漢代之古文經典，皆劉歆偽造，謂劉歆徧為群經，以助王莽之篡漢。古文經學家之經典及經說，比於今文經學家之經典及經說，多為後起，可無疑義。然若謂其為偽，則今文經學家之經典，本不必真孔門之舊；其經說更多孔門所未嘗夢及之『非常可怪之論』，本亦嘗『真』？若就經說論，則古文經學家所說尚為較近於孔門面目也。」見馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1994 年 5 月），下冊，頁 574-575。

68 同註 28，頁 18，總頁 1056。

69 如目前國內外許多研討會名稱均以創新為主，略舉以創新為題之研討會，包括如：「文學與文化創新國際學術研討會」、「創新與創造：明清知識建構與文化交流國際學術研討會」、「哲學與中西文化：反省與創新學術研討會」、「民間信仰的在臺發展與創新學術研討會」、「文化創意與設計創新學術研討會」等，尤其在教育方面，更是不斷追求創新思維，如「教育創新國際學術研討會」、「以學習為導向的教學創新學術研討會」等，不勝枚舉。又如《淡江中文學報》專設「中國人文學新領域」專欄，徵稿對象為具有新論題及新方法的構想成果，《臺北大學中文學報》則謂其刊物目的在於提倡傳統與創新雙美並彰，《逢甲人文社會學報》提及歡迎論文主題中包括「人文創新與社會實際」一類，皆屬相關例子。

臺灣大學學術期刊資料庫

至認為單為前修未密而作的補充，即使能夠後出轉精，價值亦不高，然戴君仁雖不乏學術上的新見解，但他亦肯扎實蒐集證據，證成前說，其至不惜為他人作嫁衣，歸美前人，這種精神相當值得肯定。

五、《詩經》研究觀點之新見

戴君仁構思問題雖多據前人而發，但他亦常有個人特殊創見，以《詩經》學而論，他曾提出三種新說，分別是《詩經》為太師所刪、《周禮》六詩乃歌唱教學方法的次序、古文經學晚於今文經學。新說的提出必須是研究者在掌握大量材料和理解後所作出的預測，學者往往需大膽假設，才有突破傳統，開啟新思維的可能。戴君仁之所以敢提出這些新說，乃是以堅實的文獻依據為後盾，再配合敏銳眼光而成形。當然其說或有可再討論之處，但他這種敢於大膽假設，小心求證的精神，既符合胡適等人所提倡的方法學，亦可作為後人學習之處。以下便試評析其對《詩經》學所提出之新觀點。

（一）《詩經》為太師所刪而非孔子

孔子刪《詩》問題，歷來聚訟紛紜，《史記・孔子世家》首先載明孔子刪去古代三千餘詩而成今之三百篇，開啟爭端，司馬遷說：

> 古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契、后稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺，始於衽席。……三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合韶武雅頌之音。[70]

三千刪成三百之說，後為孔穎達所質疑，他提出「書傳所引之《詩》，見在者多，亡逸者少，則孔子所錄不容十分去九。」[71] 至今學者多已不信孔子刪去十

[70] 漢・司馬遷：《史記》，《百衲本二十四史》（臺北：臺灣商務印書館，2001 年，影印宋慶元黃善夫刊本），卷 47，頁 24 上 -24 下。

[71] 同註 24，〈詩譜序〉，頁 5 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

分之九的說法，甚至進一步否定古詩曾存有三千多首的可能。戴君仁亦關注此一問題，並撰〈孔子刪詩說折衷〉一文，提出孔子不曾刪《詩》，但古詩確實可能存在三千多首的論點。戴君仁認為古代應該確實存在有采詩制度，由行人以文字記錄各地歌謠，獻於朝廷，再由太師比其音律而造樂譜。由於各地歌謠語辭多有重複現象，所以才有《史記》所謂「去其重」之事，因此他強調，應從古代樂詩採集的方向來思考，如此則刪詩該是太師所為，非孔子：

> 去其重者，應是太師，而不是孔子。孔子只是把太師打好樂譜的三百五篇，付之弦歌，以教弟子而已。[72]

戴君仁除主張由太師刪詩之外，並進一步認為孔子正樂的動作只是把舊有樂譜付之弦歌。

采詩原數達三千餘首的構想，理或可能，然無證據支持。戴君仁雖亦如是認為，但並非想當然爾，而是採用類比推論的方式，推導古詩確實可能有三千餘首。他先歸納劉向校《荀子》、《管子》及《晏子春秋》之情況，認為這三本書皆曾經歷刪除大量重複篇章的過程，如劉向〈校讎書錄序〉云：

> 所校讎中孫卿書，凡三百二十二篇以相校，除復重二百九十篇，定著三十二篇，皆以定，殺青簡書可繕寫。[73]

據劉向所載，《荀子》書本有三百三十三篇，但其中竟有二百九十篇重複，劉向刪去十分之九，始成其書。戴君仁即依此認為古書在傳承過程中，多有重複或類似的情形，且比例不小，多在半數以上，因此他據之推論：

> 古詩三千餘篇，是行人從各地采來獻上的，亦是未經整理的，必然也有許多重複的詩篇。至太師加以整理，比其音律，便除「去其重」，只剩下十分之一了。[74]

---

72 戴君仁：〈孔子刪詩說折衷〉，《戴靜山先生全集・梅園論學續集》，第 2 冊，頁 152，總頁 1190。

73 漢・劉向：〈孫卿書錄〉，收錄於清・嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文・全漢文》（臺北：世界書局，2012 年 3 月），卷 37，4 下。

74 同註 72，頁 153，總頁 1191。

臺灣大學學術期刊資料庫

戴君仁以其他書籍的情況來推證《詩經》可能亦存在類似情形，但這種推論方法雖有其理，缺失亦甚明顯。因為若簡單由於劉向所校書存有大量刪除情形便類推《詩經》的情況相同，那麼豈不也可據此類推古代任何書籍也有存有相同的刪錄情形，事實上，類比推理之成立，在本質上必須要依賴具體內容的特殊性而定，所以戴君仁的推論依舊只能限於假說，無法證其有效，程元敏稱「二千年聚訟，至此遂決」，[75] 實嫌溢美。倒是楊儒賓注解江文也著作時說得較為融通：「戴先生說法雖無確切證據，但它卻符合古書流傳之通例，也符合孔子重視古代文獻之精神，其立論足備一說。」[76] 戴君仁之說自然不可謂為鐵證，但至少合乎一些認知上的通理慣例，所以可足備一說，以待更多可靠證據支持。

不過，戴君仁以孔子只是把《詩經》樂譜付之弦歌的說法，則恐難受到認同，蕭兵即反駁說：「孔子正樂，可能又有所刪除，但手術不大（卻也不是如戴氏所說，只是『把太師打好的樂譜三百五篇，付之弦歌』）。」[77] 孔子究竟有沒有刪詩？至今仍未有定論。不過學者大多不接受三千刪成三百之說，而著重參考《論語》所載「〈雅〉、〈頌〉各得其所」的說法，以為孔子確實有整理的動作，但應不會如戴君仁所說只是依舊譜演奏這麼簡單而已。

（二）《周禮》「六詩」為歌唱教學次序

戴君仁對《周禮》六詩的性質曾提出相當新穎的假說，足以提供吾人再深思此一問題。風、雅、頌、賦、比、興六義說見於〈詩大序〉及《周禮》，而《周禮》的說法歷來又是爭議所在，〈春官宗伯〉載太師：「教六詩，曰風，曰賦，曰比，曰興，曰雅，曰頌。」[78]《周禮》六詩的最大問題在其排序，〈詩

75 同前註。

76 江文也著、楊儒賓譯：《孔子的樂論》（上海：華東師範大學出版社，2008 年 1 月），頁 115。

77 蕭兵：《孔子詩論的文化推繹》（武漢：湖北人民出版社，2006 年 7 月），頁 153。

78 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏：《周禮注疏》，《十三經注疏附校勘記》，卷 23，頁 13 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

大序〉的排序雖亦同於《周禮》，但在其說明中卻明顯視風雅頌為一組。其後學者更依體用之法分類之，以風、雅、頌為一組，指《詩經》體裁或音樂性質而言；賦、比、興為一組，指《詩》之修辭創作方法。這種分析方式幾乎已成學界定論，即使《周禮》次序不合於此種分類，亦多以為《周禮》只是隨文而記，並無深義。不過戴君仁在深思此一問題之後，於〈賦比興的我見〉一文中提出新說：

> 依我推測，大序采周禮六詩而為詩之六義，毛傳乃以為六義的一部分是詩之作法，後世遂有用和體的二分法。六義和六詩，性質是不相同的。六詩當是說詩有六種歌唱的方式，在練習的時候應用，所以說「教六詩」。[79]

戴君仁認為《周禮》六詩次序所代表的意涵不同於〈大序〉六義之分類，六詩是歌唱時的教學方法，於是他便將《周禮》六詩重新定義意涵，從教學次序上提出假說，以下試就其結論摘錄之：

1. 風為諷字，《說文》以諷為誦，鄭玄注《周禮》則云：「倍文曰諷，以聲節之曰誦」，故戴君仁據此認為風是練習唱歌的第一步，先要背詞。
2. 賦為徒歌，戴君仁據《漢書・藝文志》「不歌而誦謂之賦」，認為賦是不配合音樂而徒口唱歌。
3. 比為合樂之歌，《漢書・食貨志》載「孟春之樂，群居者將散，行人振木鐸徇于路以采詩，獻之大師，比其音律，以聞於天子。」戴君仁據此認為比其音律就是以詩辭配合音樂，故較徒歌之賦更進一步。
4. 興指音樂始作，乃起發之意。戴君仁以為古人作歌，有唱有和，他引《詩經》「倡予和女」、鄭玄注《禮記》「倡，發歌句也」為證，認為興指唱歌起始，乃和歌之練習。
5. 雅為夏聲，頌為舞詩，俱用於宴享祭祀。因規模較大，故需另外特別訓練。[80]

[79] 同註 27，頁 162，總頁 1200。
[80] 同前註，頁 163-164，總頁 1201-1202。

臺灣大學學術期刊資料庫

戴君仁以風、賦、比、興這四法為樂歌由背誦、徒歌、合樂再到合唱之過程，雅、頌則為典禮用詩，性質更複雜盛大，甚至需以舞蹈配合，學習不易，故列於最後。

戴君仁此說，發前人所未言，他自己也明白定會引起爭執：

> 我究根窮源檢討一下，覺得不妨另起爐竈，重新加以解釋，即使為崇古之士所呵，亦甘受不辭。[81]

果不其然，陳槃（1905-1999）便曾致信戴君仁，提出不同意見。其意思大致謂《詩》以風、雅、頌為類，若以風為諷誦之意，則為何僅十五國繫之於風，難道〈雅〉、〈頌〉便不需背誦？陳槃又引《左傳》、《史記集解》及《索隱》等資料，論證古人於風皆指風教、風化，不以為諷誦，甚至〈詩大序〉雖採《周禮》次序，但依舊是分風雅頌、賦比興為二組。[82] 陳槃相關提問未見戴君仁回覆內容，陳氏雖是代表傳統分類法向戴君仁假說提出挑戰，但他基本上仍陷於舊思維中，把《周禮》與〈詩大序〉等同而言。《詩經》確實是依風、雅、頌進行分類，這在新近出土上博簡《孔子詩論》中亦獲得證實，故此並無太大問題。但最主要的爭議乃在於賦、比、興，這三者定義岐出，人各一說。究其原因，乃肇因於〈詩大序〉雖將其歸納為《詩經》六義，但卻未進一步說明，後人推崇《詩序》，遂不敢妄加非議，只得想盡辦法定義成《詩經》的創作方法，因而形成所謂體用、經緯之分。戴君仁雖將六詩結合成為教學方法的程序問題，但他也指明《周禮》的六詩與《詩經》的六義不同：「六義和六詩，性質是不相同的。六詩當是說詩有六種歌唱的方式，在練習的時候應用，所以說『教六詩』。」[83] 又說：「我們可以說周禮的六詩，本不完全與三百篇相合，（在原有的風雅頌外，加了賦比興，成為六詩。）而詩大序的作者硬拉了過來，說為詩之六義，使後代講詩者枉費了許多力氣。」[84] 可見戴君仁是將《周禮》

81 同前註，頁 164-165，總頁 1202-1203。
82 陳槃來信附錄於〈賦比興的我見〉後，同前註，頁 165-166，總頁 1203-1204。
83 同前註，頁 162，總頁 1200。
84 同前註，頁 164，總頁 1202。

臺灣大學學術期刊資料庫

的六詩獨立來談，認為這六法原本代表太師教唱之程序，並特別針對賦、比、興的定義作釐清。故他雖重新釐清《周禮》六詩的問題，但也認為《詩經》依風、雅、頌分類可能是另外一種思維，是與《周禮》教唱次序不同的論點。照戴君仁的想法來看，現存〈國風〉作品可能是藉由風、賦、比、興等程序而合樂演唱之樂曲，屬於個人或小團體（一倡三歎）演唱的樂歌，裴普賢（1921-）即受到戴君仁影響，主張〈國風〉中的詩歌包含有個人獨唱和眾聲合唱部分，他說：

> 戴先生對教六詩的解釋，持之有故，言之成理，確實是一種很好的假設。溥言也一向主張大多二南以及其他國風是有唱有和的民歌。[85]

其說與戴君仁想法有異曲同工之妙，可為互補。

（三）古文經學產生晚於今文經學

西漢今文學家著重於探討天人關係，反映在經說解釋上，便往往具有重視天命、強調感應的色彩。古文經學則延續先秦時期以人倫思維為主的思潮，重視實事求是的好古精神，故經說較為簡易平實。另外，從漢代經學的發展脈絡來看，西漢以今文學為官學系統，古文經則多發現於民間，逮至劉歆時，倡議古文經，古文經學的學術地位正式抬頭，至東漢後始逐漸大行。然學術史上對漢代今古文經學產生之來源，始終無法明確建立其與先秦學術的脈絡關係，縱使各家各派皆有自己聯繫的傳承源流，卻無法證明真偽，陷入自說自話局面。戴君仁藉由考察今古文經學對《詩經》及《尚書》的解說傾向，提出古文經學的產生應晚於今文經學。關於今古文先後的爭議，康有為《新學偽經考》曾直指古文經皆劉歆偽造之書，這種說法雖過於極端，但也開啟學者思辨今古文孰先孰後的問題，錢玄同便說：「今文經在前，古文經在後，而古文經是故意對

85 裴普賢：《詩經研讀指導》（臺北：東大圖書股份有限公司，1991 年 4 月），頁 294。

臺灣大學學術期刊資料庫

於今文經來立異的。」[86] 戴君仁接受這種觀點，他並分析由今文經到古文經在學術思想上轉變的意義，〈兩漢經學思想的變遷——詩經部分〉說：

> 由今文學的荒唐的，神祕的，奇怪的經說，轉變為古文學的平凡的，實在的，合乎情理的經說。換句話說就是由神秘主義轉變為自然主義。[87]

〈兩漢經學思想的變遷——書經部分〉則據今古文學派對〈堯典〉「粵若稽古帝堯曰放勳」的不同詮釋說：

> 緯書是兩漢間的顯學，崇天的思想非常濃厚，復多怪異之說。但為帝王所重，光武明章俱信讖緯，已述於上篇，自然也是博士所宗，可以說是皇家之學。可是民間的學者，他們厭惡這種思想，就加以變更，因古文本子而改說為順考古道。這無論在訓詁上說，在思想上說，都是平平實實的。[88]

戴君仁便根據這種今文經說荒唐怪異，古文經說平凡實在的觀念撰成〈兩漢經學思想的變遷——詩經部分〉及〈兩漢經學思想的變遷——書經部分〉二文，不過本文僅論及其談《詩經》部分。他共舉出八條例證，並下結論：「毛詩的經說，也是用平易近人的經學，來改變三家詩的神話性的經說。」[89] 指出《毛詩》改變三家《詩》的神話解釋。不過戴君仁論述二者性質差異問題時，並非僅就神話表現傾向立論，而有著更深刻的思維方法，以下便依其說整理歸納之。

1. 古文經學改變今文經學神話詮釋傾向

戴君仁共舉四例，分別以〈周南・漢廣〉「漢有游女」、〈大雅・生民〉「履帝武敏歆」、〈周頌・思文〉「貽我來牟」、〈商頌・玄鳥〉「天命玄鳥」

---

86 錢玄同：〈重論經今古文學問題〉，收錄於顧頡剛編：《古史辨》，第 5 冊，頁 26。

87 同註 28，頁 2，總頁 1040。

88 戴君仁：〈兩漢經學思想的變遷——尚書部分〉，《戴靜山先生全集・梅園論學續集》，第 2 冊，頁 24，總頁 1062。

89 同註 28，頁 7，總頁 1045。

臺灣大學學術期刊資料庫

為例，證明今古文對以神話詮釋經文的接受度不同。

試以〈生民〉「履帝武敏歆」為例，《毛傳》以帝為高辛氏之帝，故履帝武敏歆謂恭敬追隨帝嚳，因而有孕，乃將之歷史化改造；鄭《箋》則謂帝為上帝，履帝武敏歆乃踐上帝足跡，無人道而感孕，此則充滿神話傳奇色彩。今人多從神話學角度接受上帝之說。戴君仁則更進一步提出此正為今文經說與古文經說之相異處。他舉《列女傳》載姜嫄：「邰侯之母（當作女）也。當堯之時，行見巨人跡，好而履之，歸而有娠。」[90] 認為這種無父感生之說，可視為今文學家的《詩》說模型。然戴君仁也注意到應屬今文家的《史記》，記載此事時則補敘姜嫄背景為：「后稷名棄，其母有邰氏女曰姜原，姜原為帝嚳元妃。」[91] 加入姜嫄為帝嚳妃的說明，戴君仁認為此舉便有調停附益之跡象，使原本無父的后稷，轉變為帝嚳之子，為其出身增添合理性。戴君仁又舉褚少孫討論此則的內容：「詩言契生於卵，后稷人迹者，欲見其有天命精誠之意耳。鬼神不然自成，須人而生，奈何無父而生乎？」[92] 指出褚少孫亦贊同司馬遷將后稷列為人子之說。接著，戴君仁便分析這二說的成立脈絡：

> 列女傳解釋「克禋克祀，以祓無子」，說是卜筮禋祀，以求無子。意謂希望沒有懷孕，所以下文說，終生子以為不祥。這種神話，應該是自古相傳下來的。而司馬遷修史記，覺得無父生子，太不合理，因「諸傳記咸言有父，父皆黃帝子」，於是作為調停之說，增入姜嫄為帝嚳元妃，這是合理了，所以得到了褚少孫的支持。鄭箋一面用無父感天而生的三家詩說，一面說姜嫄是高辛氏之世妃，也是有取於司馬遷調停之說。[93]

據其梳理，姜嫄生子傳說的發展次序應為：首先是《列女傳》無父履跡感生，此為今文經說的本來面貌。接著是司馬遷雖亦說履跡感生，但以姜嫄為帝嚳妃，故從無父變為有父，已有現實化傾向，鄭玄的箋釋則仍保留這種調停之說。

90 漢‧劉向：《古列女傳》，《景印文淵閣四庫全書》，史部第 448 冊，卷 1，頁 2 下。
91 同註 70，卷 4，頁 1 上。
92 同前註，卷 13，頁 7 下 -8 上。
93 同註 28，頁 10，總頁 1048。

臺灣大學學術期刊資料庫

之所以如此發展的原因是因為詮釋者逐漸取消神話性質，於是《毛傳》中完全撇除踐跡感孕的解釋便被戴君仁置於此脈絡最後部分。他先舉東漢王充批評之說：「案帝王之妃，不宜野出浴於川水。今言浴於川，吞玄鳥之卵；出於野，履大人之跡；違尊貴之節，誤是非之言也。」[94] 認為王充既已完全不取感天之說，故《毛傳》一筆勾消神話性質的經說，便被戴君仁歸類為修改的經說，是後來進步的經說，這也成為《毛傳》晚於今文經說的證據。

2. 古文經學以重人事改變今文經學重天命的詮釋傾向

古文經學之流行雖較今文為慢，但前人大抵以為古文經學之產生可能成型於秦漢之際，未必晚於今文經學。然戴君仁則持相反態度，認為古文經說較今文經說更慢產生，他的重要論證除古文經說較今文進步，取消神話性質外，又提出古文經學對《詩經》的解釋有以重人事改變今文經學重天意的傾向，以下試以他對〈天保〉詩的分析為例。

〈天保〉詩云：「天保定爾，亦孔之固」，據詩文來看，應為向上天祈福之意。鄭玄箋注此詩便云：「天之安定女，亦甚堅固」，[95] 另外如對「天保定爾，俾爾戩穀」以及「天保定爾，以莫不興」的箋釋，均從上天賜福的角度而論，這應該是頗符合詩意的解釋，然戴君仁則指出鄭玄乃採用《魯詩》，其說可見於《潛夫論‧慎微篇》：「《詩》曰：『天保定爾，亦孔之固。俾爾亶厚，胡福不除。俾爾多益，以莫不庶。』蓋此言也，言天保佐王者，定其性命，甚堅固也。」[96] 亦著重於天意能降福保佐王者而論，因此，天意之說是今文家的論點。然《毛傳》於此處無解，遂無從比較，戴君仁於是舉《詩序》為例，此序云：「天保，下報上也。君能下下，以成其政；臣能歸美，以報其上焉。」[97]

---

94 漢‧王充：《論衡》，《新編諸子集成》（臺北：世界書局，1972 年），第 7 冊，〈案書篇〉，頁 278。

95 同註 24，卷 9 之 3，頁 7 下。

96 漢‧王符撰，清‧汪繼培箋：《潛夫論箋》，《新編諸子集成》，第 2 冊，〈慎微〉第 13，頁 62。

97 同註 24，卷 9 之 3，頁 7 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

戴君仁認為《詩序》「完全就人事說，把天意沖淡了。」[98] 依其意，今文經學重視天意，古文經學講究人事，這正是古文經說改造今文經說的例子。

3. 古文經學不採今文經學陰陽神祕意味之說

戴君仁又再指出古文經說具有改變今文家重陰陽災異的解說傾向，他舉〈正月〉及〈十月之交〉為例。如鄭玄箋〈正月〉「正月繁霜，我心憂傷；民之訛言，亦孔之將」云：「夏之四月，建巳之月，純陽用事而霜多，急恒寒若之異。」[99] 這是採《齊詩》之說，《毛傳》僅說：「正月，夏之四月。繁，多也。」[100] 並未表現出今文學的陰陽氣味。又《詩緯・推度災》論〈十月之交〉詩云：

> 及其食也，君弱臣強，故天垂象以見徵。子者，正秋之王氣；卯者，正春之君位。日為君，辰為臣。八月之日交，卯食辛矣。辛之為君，幼弱而不明；卯之為臣，秉權而為政。故辛之言新，陰氣盛而陽微生，其君幼弱而任卯臣也。[101]

《推度災》所論亦《齊詩》之說，完全從陰陽感應層面立論，《毛傳》則排除神祕思維，純由現象解釋：「之交，日月之交會。」[102] 戴君仁認為《毛傳》這種不涉及陰陽的說法，正是刻意對今文經學所作之修正。

戴君仁即根據上述比較，進而推導出古文經說是對今文經說的修正，故意去除掉神話、陰陽、天命等相關趨向於迷信的詮釋色彩。至於古文經學何以會有這種改變？戴君仁則以為可能是受到黃老自然主義思想的影響，他說：

> 接近自然主義者，因不信圖緯，遂不信今文經說，乃為經學革命。……在學者方面，卻顯露出了智慧，創出了古文經說，等於破除迷信。[103]

---

98 同註 28，頁 8，總頁 1046。
99 同註 24，卷 12 之 1，頁 9 上。
100 同前註。
101 同前註，卷 12 之 2，頁 3 上 -3 下。
102 同前註，卷 12 之 2，頁 2 下。
103 同註 28，頁 15，總頁 1053。

臺灣大學學術期刊資料庫

自然主義即是黃老思想的特徵。漢初黃老思想盛行，影響某些學者能夠不迷信於怪異圖讖，採用理性態度解經。然戴君仁藉神話性質的成分來論斷漢代古文學晚於今文學之觀點，實有可再商榷餘地。春秋戰國時期，人文主義即已抬頭，對於周朝原有的神話故事進行改造的可能性極高，此即所謂神話歷史化的進程。神話歷史化一直被視為中國神話學的特色，這種轉化早在先秦之前便已展開，最有名的例子便是《呂氏春秋》及《韓非子》中所錄孔子對夔有一足的說明，現代學者也考證出〈堯典〉將神話傳說中的四方風神改造成為四時人物的生活現象，《孟子》書中的歷史敘事故事，其實也可能隱藏對神話傳說的改造，這些都是神話歷史化漫長改塑過程中的推波者。《毛詩》序傳有可能便是這種思潮影響下的產物，未必要到東漢時才以針對批判今文學的姿態出現。且今文學自身亦具有神話歷史化的傾向，如《大戴禮記・帝系》便云：「帝嚳卜其四妃之子，而皆有天下。上妃有邰氏之女，曰姜嫄氏，產后稷。」[104] 同樣也把后稷轉變為人帝之子，可見這種歷史化解說並非一定只是古文經說的特點，況且古文經學所推崇的《左傳》，其中也收有許多神話傳說，凡此皆不免與戴君仁的主張牴觸。至於戴君仁認為古文經學之所以不具神話詮釋的傾向，乃受漢代黃老道家思想的影響，但先秦之前《毛詩》的傳承脈絡多與荀子有關連，荀子即是儒家中最重自然主義者，因此古文經學的自然主義是否必然受漢代道家思潮影響，也可再商榷。當然，戴君仁既認為古文經說乃後出，蓋因此而不信古文經學自述於先秦的傳授源流，是以未論及荀子的影響，不過吾人今日未必採用戴君仁之論斷，若對於古文經學徵實取向的來源探測，當可有更廣泛的思考面向。

由於今古文兩種解經思潮在先秦前都可尋出類似思想，或許兩者各有其源頭脈絡而傳承下來，正如廖平（1852-1932）的《今古學考》即將今文與古文的對立，追溯於戰國先秦，當然我們不必相信廖平所以為今文學源自孔子，古文學源自周公的過度推論，但今古文之說與先秦前的學術思想有所關連，當是

[104] 漢・戴德編：《大戴禮記》，《景印文淵閣四庫全書》，經部第128冊，卷7，頁7下。

臺灣大學學術期刊資料庫

較可令人接受的共識。若要如戴君仁所主張漢代古文經學產生時間晚於今文經學，並且是針對今文經說進行改造，恐必須再提出更多堅強的證據才得以令人信服。不過戴君仁的說法也可提供我們一種思考方向，作為官方學術主流的今文經學，自然會是長期欲爭取正統的古文經學首要批判對象。古文經說雖然未必晚至東漢才出現，但也無法保證古文經說的原本樣貌，就不會在流傳過程中受到擁護古文學派者的改動。或許正因如此，才會令部分經說看起來明顯是針對今文經學而發，因此，戴君仁的推論可以啟示後續研究者在今古文經說不同處進行釐析，以辨別二說不同所可彰顯之意涵。

最後，需再注意的是，戴君仁雖然認為古文經說較今文經說進步、他批判今文經學受讖緯影響，搞得烏煙瘴氣，妖妄至極，古文學於是在這種情形下起而反對。乍看之下，似乎崇尚古文而抑黜今文，然平心而論，戴君仁亦主張需重視今文經學的內涵，認為今文經學在二千多年前政治社會環境中仍有可受肯定的意義。首先，他認為今文學家多言刺詩，「或比較合於孔門的真精神」。[105] 另外，他也認為漢代講究天人之道，具有對道德價值的鼓勵性質，他說：

> 董仲舒一類今文經學大師，講天人相與，雖畏天而禍福繫於人們自身的行為，這在道德觀念上，是有鼓勵的意義的。當然這不免帶一點迷信，但不能以此責備二千年前的人。並且在人生的意義上說，也把人的生命延長了，使人活得有遠景，有希望，可以使人奮發，竭力向善的方面上進。[106]

戴君仁認為漢代天人之學對於道德的自我提升，具有積極意義，可使人奮發向善。此則呼應他主張可把宋儒之學當作宗教來推廣的想法，也是戴君仁將古代經學與所處時代結合，欲彰顯經典價值，藉以達成改善社會民心之重要目的。

---

105 同註 28，頁 19，總頁 1057。刺詩是否合於孔門傳《詩》的原本面貌？在上博簡〈孔子詩論〉出土後又掀起新的討論。〈孔子詩論〉說《詩》傾向明顯偏重於性情，既與《詩序》結合政治，強調教化的解釋方向不同，也與今文學家重視諷刺性質的說法有別。因此，在出土文物的佐證之下，戴君仁的說法恐怕難以成立。

106 同前註，頁 19-20，總頁 1057-1058。

臺灣大學學術期刊資料庫

六、結　論

臺灣戰後的經學研究，長久以來只有針對幾位較具代表性的經學家，進行零星的研究。近年來，賴貴三教授曾編《臺灣易學史》及《臺灣易學人物志》，初步展示臺灣光復以來的《易》學發展概況，中央研究院中國文哲研究所亦積極進行關於臺灣戰後經學的論述計畫，如此皆顯示，臺灣在戰後的經學研究狀況是一項值得且可以深度拓展的研究領域。本文即在此基礎上，針對戴君仁先生學術關懷及《詩經》學思想進行探討，希望能提供一些看法，有助學界再深入研究。以下則將本文所得之結果再予摘錄說明：

第一、戴君仁一生學術研究的發展過程是由小學、詩學再到儒學。他在遷臺之後，逐漸將學術重心轉向儒學，主要對理學、經學領域有深入研究。戴君仁的轉變應該與當時政治及學術界趨向於復興傳統文化的思潮有關，戴君仁有志企望透過自己的教學與研究，對儒學的復興或社會人心的改造盡分心力。

第二、戴君仁主張不應過度用文學本質來束縛對古人《詩》學的認識，他認為以《詩序》為代表的漢學，具有深刻的政治義理思想；以《詩集傳》為主的宋學系統，則著重於對人心的感化教育，這些都是吾人不應輕易否定捨棄的學說。

第三、戴君仁對《詩經》學議題的研究主要在廣泛吸納前人論點之後，再針對其中可發展的論點進行論證補強，他運用文字學知識，並蒐集古籍中更多說法，藉以支持論點，表現出有本有據的學術風範。

第四、戴君仁亦針對《詩經》相關問題提出三點不同於前賢的看法，包括他主張古文經學的經說內容是針對今文經學所提出的修正，故古文經學應產生於今文經學之後。他又主張古代確有采詩之官，將采得之三千餘詩進行刪編工作者是太師，並非孔子。另外，他針對《周禮》六詩的次序問題提出假說，主張六詩是古代太師用來進行歌唱教學的練習次序，《詩

臺灣大學學術期刊資料庫

序》則賦予體用之義以作為《詩經》六義分類之法，兩者概念並不相同。

以上乃本文對戴君仁《詩經》學研究的相關成果。雖然其說法亦有可再商榷補充之處，本文也已述及，然戴君仁對於《詩經》最重要的關懷應該是他重視《詩》教的義理價值，這也與他推崇儒學的基本關懷符合。戴君仁有志欲透過他的學術專論，一方面引導學者對經學進行學術上的專門研究，要求學者建立起更客觀的詮釋方法，不應執著於某一論點遽然否定其他可能詮釋的價值意涵。一方面，戴君仁也希望讀者要能認識經學的義理價值並加以闡發，以此啟迪人心，改善社會，以盡到經學家的淑世責任。最後，要指出的是，在戴君仁弟子努力下，研究其思想的相關文獻，包括全集及年譜等，皆已編成，這些都為研究者掃除基本障礙，提供研究範圍及方向。本文即透過這些文獻資料，從文本上對戴君仁經學思想先進行點的研究，日後即可由此出發，再結合戴君仁其他經學思想，以建構其經學體系，藉此釐清他在臺灣經學史上的貢獻及影響力。

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

＊漢・毛亨傳、鄭玄箋，唐・孔穎達正義：《毛詩注疏》，收入清・阮元校：《十三經注疏附校勘記》，臺北：大化書局，1989 年 10 月，影印清嘉慶二十年重刊宋本。

漢•司馬遷:《史記》,《百衲本二十四史》,臺北:臺灣商務印書館,2001年,影印宋慶元黃善夫刊本。

漢・戴德編：《大戴禮記》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年 12 月，經部第 128 冊。

漢・劉向：《古列女傳》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書

臺灣大學學術期刊資料庫

館，1984 年 7 月，史部第 448 冊。

漢・王符撰，清・汪繼培箋：《潛夫論箋》，《新編諸子集成》，臺北：世界書局，1972 年 10 月，第 2 冊。

漢・王充：《論衡》，《新編諸子集成》，臺北：世界書局，1972 年 10 月，第 7 冊。

漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏：《周禮注疏》，收入阮元校：《十三經注疏附校勘記》，臺北：大化書局，1989 年 10 月，影印清嘉慶二十年重刊宋本。

魏・何晏集解，宋・邢昺疏：《論語注疏》，收入阮元校：《十三經注疏附校勘記》，臺北：大化書局，1989 年 10 月，影印清嘉慶二十年重刊宋本。

宋・歐陽修：《詩本義》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年，經部第 70 冊。

宋・朱熹：《大學章句》，收入朱傑人編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002 年 12 月，第 6 冊。

宋・朱熹：《詩序辨說》，收入朱傑人編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002 年 12 月，第 1 冊。

宋・朱鑑：《詩傳遺說》，與朱熹《詩經集傳》合刊本，長春：吉林出版集團有限責任公司，2005 年 5 月，影印摛藻堂《欽定四庫全書薈要》本。

宋・黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，2004 年 5 月。

明・季本：《詩說解頤》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年 8 月，經部第 32 冊。

清・王懋竑撰，何忠禮點校：《朱熹年譜》，北京：中華書局，1998 年 1 月。

清・姚際恆：《詩經通論》，臺北：廣文書局，1993 年 10 月。

清・劉台拱：《論語駢枝》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995 年，影印清嘉慶十一年阮常生刻劉端臨先生遺書本，第 154

臺灣大學學術期刊資料庫

冊。
清・皮錫瑞：《經學通論》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995 年，影印清光緒三十三年思賢書局刻本，第 180 冊。
清・嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文・全漢文》，臺北：世界書局，2012 年 3 月。

二、近人論著

江文也著、楊儒賓譯：《孔子的樂論》，上海：華東師範大學出版社，2008 年 1 月。
江　磯編：《詩經學論叢》，臺北：崧高書社，1985 年 6 月。
束景南：《朱熹年譜長編》，上海：華東師範大學出版社，2001 年 9 月。
＊阮廷瑜編：《戴君仁靜山先生年譜及學術思想之流變》，臺北：國立編譯館，2008 年 4 月。
＊屈萬里：《詩經詮釋》，臺北：聯經出版事業公司，2000 年 10 月。
＊林慶彰主編：《五十年來的經學研究》，臺北：臺灣學生書局，2003 年 5 月。
＊胡　適：《胡適文存》，臺北：遠東圖書公司，1990 年 3 月。
＊徐復觀：《徐復觀雜文》，臺北：時報文化出版事業有限公司，1993 年 1 月。
馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1994 年 5 月。
＊國立臺灣大學中國文學系：《戴靜山先生百年誕辰紀念文集》，臺北：國立臺灣大學中國文學系印行，2000 年 10 月。
張高評：〈臺灣近五十年來《春秋》經傳研究綜述（上）〉，《漢學研究通訊》第 23 卷第 3 期（總第 91 期，2004 年 8 月）。
＊黃俊傑：《戰後臺灣的教育與思想》，臺北：東大圖書公司，1993 年 1 月。
程元敏：《詩序新考》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2005 年 1 月。
裴普賢：《詩經研讀指導》，臺北：東大圖書股份有限公司，1991 年 4 月。
錢玄同：〈重論經今古文學問題〉，收入顧頡剛編：《古史辨》，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1993 年 8 月，第 5 冊。

臺灣大學學術期刊資料庫

錢　穆：《朱子新學案》，北京：九州出版社，2011 年 1 月。
＊戴君仁：《戴靜山先生全集》，臺北：戴顧志鵬發行，1980 年 9 月。
蕭兵：《孔子詩論的文化推繹》，武漢：湖北人民出版社，2006 年 7 月。
謝大寧、林文莉：〈戰後臺灣傳統經學發展之省察與展望〉，國立中正大學臺灣人文研究中心 95 年研究計畫，網址：http://tih.ccu.edu.tw/tih_97/research/plan/plan_95.html，2015 年 6 月 28 日上傳。
顧洪編：《顧頡剛讀書筆記》，臺北：聯經出版公司，1990 年 8 月。
＊顧頡剛：《古史辨》，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1993 年 8 月。
（**說明**：書目前標示前＊者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Dai, J.-R. (1980). *Dai Jing-Shan xian-sheng quan-ji* [A complete collection of Dai Jing-Shan's works]. Taipei: Dai Gu Zhi-Yuan.

Gu, J.-G. (1993). *Gu shi bian* [A discussion of ancient history]. Taipei: Blue Light Culture.

Hu, Sh. (1990). *Hu Shi wen-cun* [A collection of Hu Shi's works]. Taipei: Far East.

Huang, J.-J. (1993). *Zhan hou Tai-Wan de jiao-yu yu si-xiang* [The education and thoughts of Taiwan after the Second Word War]. Taipei: Dong Da.

Lin, Q.-Zh. (Ed.). (2003). *Wu-shi nian lai de jing-xue yan-jiu* [The classics studies in Taiwan during the recent fifty years]. Taipei: Student.

Mao, H., & Zheng, X. (1989). *Mao Shi zhu-shu* [Mao *Poems* with annotations] (Kong, Y.-D., Collat.). In *Shi-san-jing zhu-shu fu jiao-kan ji* [The Thirteen classics with collation records]. Taipei: Da Hua. (Original work published in the Han and Tang dynasties)

National Taiwan University, Department of Chinese Literature. (2000). *Dai Jing-Shan xian-sheng bai nian dan-chen ji-nian wen ji* [The centennial collection of Dai Jing-Shan's works]. Taipei: Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

Qu, W.-L. (2000). *Shi-jing quan-shi* [An interpretation of the *Classic of poetry*]. Taipei: Linking.

Ruan, T.-Y. (2008). *Dai Jun-Ren Jing-Shan xian-sheng nian-pu ji xue-shu si-xian zhi liu-bian* [A chronicle of Dai Jun-Ren with the development of his academic thoughts]. Taipei: National Institute for Compilation and Translation.

Xu, F.-G. (1993). *Xu Fu-Guan za-wen* [A collection of Xu Fu-Guan's articles]. Taipei: China Times.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫