

《上博簡·孔子詩論》的倫理接受 與情感接受

林耀潏*

摘 要

2001年11月《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》出版，其中的《孔子詩論》對詩經學的研究有劃時代的意義與價值。據科學報告與學者研究，《孔子詩論》的成書及流傳，當在戰國早、中期，作為楚國貴族隨葬物則在戰國後期。陳桐生以為，《孔子詩論》的成書年代大致在子思之後、孟子之前，它的作者是專治《詩三百》的儒家經師，與講心性學說的子思派學者有著緊密的學術聯繫。《孔子詩論》的出土，讓我們認識到戰國儒家學派的論詩主張，它基本上仍繼承孔子詩學中的倫理性的一面，但也發展出情感性的一面。以倫理道德、政治教化說詩是儒家詩

* 國立成功大學中國文學系副教授

學的通義，但儒家詩學也有情感接受的一面，也有情感接受與倫理接受統一的一面，三者兼備，才是先秦儒家詩學的全貌。

關鍵詞：孔子詩論、倫理接受、情感接受

《上博簡·孔子詩論》的倫理接受與 情感接受

林耀滢

一、前言

《上海博物館藏戰國楚竹書》是 1994 年春天，香港中文大學張光裕教授在香港古物市場發現的，1994 年 5 月，第一批竹簡一千兩百餘支送抵上海博物館，當年秋冬之際，又發現了一批竹簡，文字內容和第一次發現的有關聯，共計 497 支。由於這些竹簡是劫餘截歸之物，出土的時、地已無法知道，當時傳聞約來自湖北。以後《郭店楚墓竹簡》出版，其中《緇衣》篇和《性自命出》篇在這批竹簡中竟有重篇。據《郭店楚墓竹簡》報告，郭店楚墓為 1993 年冬發掘，流散竹簡為 1994 年春初現，則兩者時間相隔不遠。從簡文內容看，其中一些史事記載，頗多與楚國有關。簡文字體，乃慣見的楚國文字。據《上海博物館竹簡樣品的測量證明》和中國科學院上海原子核所超靈敏小型迴旋加速器質譜計實驗室測年報

告，標本的時代在戰國晚期。據種種情況推斷和與郭店楚簡相比較，上海博物館所藏的竹簡乃是楚國遷郢以前貴族墓中的隨葬物。¹

《孔子詩論》是這批竹簡的一小部份，完、殘者共 29 支，統計全數約 1006 字。這 29 支簡很多殘斷，有的文義不連貫，因為沒有今本可資對照，簡序的排列就相當困難，局部簡據文義可以排列成序列，但是有的簡中間有缺失或斷損過多，很難判定必然的合理順序。而且沒有發現篇題，雖然所整理的簡文內容和書法相同，但原來也未必是單獨聯貫的一本，句讀符不統一，可能分為若干編，由於殘缺嚴重，只能分類整理，整理者姑名為《孔子詩論》。²

戰國時期，儒家的說經事業基本上都是在孔子(551-479B.C.)名義下展開的，像《易傳》、《春秋》三傳、《禮記》、《大戴禮記》、《孝經》大都借孔子之口來說話，這表明戰國時期的儒家後學都願意將著作權歸于孔子。所以，馬承源(1927-2004)將這部竹書取名為《孔子詩論》，與戰國時期的著述習俗是相符的。³《孔子詩論》第一簡的合文為「孔子」，已成定論，子夏說、子羔說、子上說，論據都嫌不足，陳桐生以為，《孔子詩論》的成書年代大致在子思(483-402B.C.)之後，孟子(372-289B.C.)之前，它的作者是專治《詩三百》的儒家經師，與講心性學說的子思派學者有著密切的學術聯繫。⁴一般來說，《孔子詩論》的成書及流傳，當在戰國早、中期，作為楚國貴族隨葬物則在戰國後期。它的《詩》論主張有承襲自孔子者，有孔子之弟子者，甚至有孔子的再傳弟子者，總之，它是戰國儒家學派的論《詩》著作。

¹此段敘述摘自馬承源：〈前言：戰國楚竹書的發現保護和整理〉，馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》(上海：上海古籍出版社，2001年11月第1版)，頁1-2。

²此段敘述摘自馬承源：〈孔子詩論·說明〉，同前註，頁121。

³陳桐生：《孔子詩論研究》(北京：中華書局，2004年12月第1版)，頁96。

⁴陳桐生同前註所揭書第一章《孔子詩論》的作者與時代，對各種說法有頗詳細的辨正，見頁36-96。

二、接受主體意識的覺醒

鄧新華說：

總體上處于萌芽狀態的先秦文學理論批評，其內部的各個理論板塊之間並非處于絕對平衡狀態。譬如此期出現的頗為興盛的詩歌接受活動以及在此基礎上產生的接受詩學理論比起同時期的文學創作實踐及創作理論來，就發展得更為充分，並在許多方面顯示它的早熟和早慧。⁵

鄧新華又說：

西方的文學理論從古希臘開始，經歷了一個由作者中心論向作品中心論再向讀者中心論轉變的常態發展的過程，而中國先秦時期的文學理論則不同，它從一開始就把注意力放到讀者對於文學作品的接受及其效應上而不是文學作品的創作上，這就使中國先秦時期的接受詩學具有了明顯的「早熟」性特徵。因此在我看來，中國先秦時期接受詩學的這種「早熟」性不僅僅體現在它比同時代本國的文學創作理論要發展得更為充分，而且也體現在它對讀者文學接受活動及其效應的關注要比同時代西方的文學理論要早得多。⁶

鄧新華從接受美學的視角探討中國先秦文學理論批評，而得出「接受者意識覺醒和接受詩學早熟的表現」⁷這樣的結論，並與中國內部各個理論板塊之間及西方文學理論做出比較。此說頗有見地，但他在論述此一命題時，只採用傳世文獻《左傳》、《國語》、《論語》、《孟子》等材料，對於戰國楚竹書《孔子詩論》則完全沒

⁵鄧新華：《中國傳統文論的現代觀照》（成都：巴蜀書社，2004年5月第1版），頁144。

⁶同前註，頁172-173。

⁷同前註，頁152。

有注意到，不免有「大醇而小疵」之憾。

孔子在論述詩的過程中，循序漸進，以排比式語句出現，這一謹守其章句不亂，言重辭複而理明的特點，為我們捕捉段落、章次提供了可把握的方向，同時，也為補缺找到了匹配的文字。⁸下列《孔子詩論》補文部份，基本上依據此一原則及衡量上下文文意後所得的結果。

《孔子詩論》曰：

孔子曰：「〈宛丘〉，吾善之；〈猗嗟〉，吾喜之；〈鴉鳴〉，吾信之；〈文王〉，吾美之；〈清廟〉，吾敬之；〈烈文〉，吾悅（簡 21）

之。〈昊天有成命〉，吾□之。」（簡 22）

〈宛丘〉曰：「洵有情，而亡望」，吾善之。〈猗嗟〉曰：「四矢反，以禦亂」，吾喜之。〈鴉鳴〉曰：「其儀一分，心如結也」，吾信之。〈文王〉曰：「文王在上，於昭于天」，吾美之。（簡 22）

〈清廟〉曰：「肅雍顯相，濟濟多士，秉文之德」，吾敬之。〈烈文〉曰：「亡競維人，丕顯維德。於乎！前王不忘」，吾悅之。〈昊天有成命〉，「二后受之」，貴且顯也，頌……。（簡 6）

孔子曰：「吾以〈葛覃〉得氏初之詩，民性固然。」（簡 16）

吾以木瓜得幣帛之不可去也，民性固然。（簡 20）

吾以〈杕杜〉得爵□□□□□□□□民性固然。（簡 20）

吾以〈甘棠〉得宗廟之敬，民性固然。（簡 24）

⁸見濮茅左：《〈孔子詩論〉簡序解析》，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》（上海：上海書店出版社，2002年3月第1版），頁16。

吾以〈柏舟〉得……，民性固然。⁹

〈兔置〉其用人，則吾取(簡 23)

上列簡文，〈宛丘〉等七篇，在「吾x之」之後，引各該詩詩句二至四句，再說一次「吾x之」。「吾以〈葛覃〉得氏初之詩，民性固然。」等五句句型相似。「吾善之」、「吾喜之」、「吾信之」、「吾美之」、「吾敬之」、「吾悅之」、「吾□之」各出現二次，計十四次。「吾以xx得xx，民性固然」的型式則出現五次。二者合計十九次。再加上「則吾取」一次，共計二十次。這些「吾」代表接受主體意識的覺醒。這些接受包括情感接受，如「吾喜之」、「吾悅之」；倫理接受，如「吾善之」、「吾信之」；宗教接受，如「吾敬之」、「吾以〈甘棠〉得宗廟之敬」；審美接受，如「吾美之」。「民性固然」五見，則顯現《孔子詩論》以性情說詩的特色。《孔子詩論》不過 29 簡，1006 字，「吾」如此高頻率出現，筆者以此說明其代表的是一種接受主體意識的覺醒，當可成立。鄧新華前引之說，若再加上《孔子詩論》的材料證成之，將更能證成中國先秦時期接受美學的早熟。

房瑞麗說：

「吾」字的介入無論是評論者有意為之還是無意融入，都是其主觀意志的顯現，《竹書·詩論》可以說是批評者個人聲音在中國文學批評史上的首次回響，是詩評者不再僅僅從內容、形式等純客觀的角度批評，而匯入自己的形象，闡明自己的態度後洋溢情感的批評。無論這個批評者是屬於子夏弟子個人還是此派群體，它都是一個標識，是客觀論述與主觀感情的完美結合。¹⁰

⁹此段引文主要參考季旭昇之說，見季旭昇主編，鄭玉姍等合撰：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)讀本》(台北：萬卷樓圖書公司，2004年6月初版)。「吾以〈柏舟〉得……，民性固然。」為季旭昇根據簡 19「(溺)志，既曰天也，猶有怨言」而補的。

¹⁰房瑞麗：「《上海博物館藏戰國楚竹書·詩論》與《詩經》研究」(開封市：河南大學碩

中國的詩樂舞批評頗有可觀者，應以季札觀周樂最早，其文載於《左傳·襄公 29 年》(西元前 544 年)，但季札僅在結尾「若有他樂，吾不敢請已。」出現一「吾」字，接受主體意識還不很強。西方接受美學中的「讀者意識」盛行於上個世紀的 60、70 年代¹¹，與《孔子詩論》接受主體意識的覺醒相比，不能以道里計。房瑞麗的說法適足以充實筆者的論點。接受主體意識的覺醒，是《孔子詩論》的特色之一。

三、《上博簡·孔子詩論》的倫理接受

蔡元培(1868-1940)的《中國倫理學史》是中國第一部倫理學史著作，也是他在學術方面的代表作。蔡元培以為從先秦肇始，中國思想家關注倫理領域，注重人的道德存在，而「以儒家為倫理學之大宗」，是中國倫理學的主流。儒家以為在精神思考領域，一切皆是倫理學的範圍。¹²蔡元培條舉孔子倫理思想的概念有性、仁、孝、忠恕、學問、涵養、君子、政治與道德。¹³李書有則從八個方面論述孔子的倫理思想：重人、重現實人生的人道觀；仁與禮——人道的兩個主要德目；人道的其他諸德；人道的中庸原則；「為政以德」的德政論；重「德行」

士論文，2004 年 5 月 1 日)，頁 29。

¹¹有關接受美學的論著及文章，汗牛充棟不足以言其多，不擬列舉。可以參考鄒廣勝：〈讀者的主體性與文本的主體性〉，《外國文學研究》，2001 年第 4 期，頁 1-7；何文禎：〈我國先秦文論中的讀者接受意識〉，《零陵師範高等專科學校學報》21：1(2000 年 1 月)，頁 44-49。

¹²此為陳衛平語，見蔡元培：《插圖本中國倫理學史》(上海：上海古籍出版社，2005 年 7 月第 1 版)，〈前言〉，頁 2-3。

¹³蔡元培：《插圖本中國倫理學史》頁 12-15。

的道德教育論；「修己以安人」的道德修養論；「仁以為己任」的人生態度論。¹⁴王世明以為，孔子倫理思想有八個基本範疇：仁、孝、學、言、省、和、思、道。王世明未專題討論孔子「禮」之範疇，其理由是《論語》文本中，「禮」的地位根本上從屬於「仁」，且在各章的論述中，對「禮」之內化美德意義也有諸多論述。¹⁵孔子的倫理思想包涵個人倫理、家庭倫理、社區倫理、社會倫理、國家倫理，乃至於國際社會倫理。孔子屢屢談到「天」的範疇，也有濃厚的宗教倫理的意味。《論語·八佾》記載，子夏學詩而悟禮後之旨；〈學而〉記載，子貢學詩，而知「貧而樂道，富而好禮」之理；孔子亦曾言，學詩可以「邇而事父，遠之事君。」《孔子詩論》在倫理接受上，在這一方面也多所闡論。

(一) 以禮論詩

《孔子詩論》云：

〈鹿鳴〉以樂，始而會以道，交見善而效，終乎不厭人。¹⁶(簡 23)

此段文字，馬承源讀作：「〈鹿鳴〉以樂詞而會，以道交見善而效，終乎不厭人。」

¹⁷李學勤作：「〈鹿鳴〉以樂司而會以道，交見善而學，終乎不厭人。」¹⁸周鳳五

¹⁴李書有主編，李書有等合撰：《中國儒家倫理思想發展史》(南京：江蘇古籍出版社，1992年1月第1版)，頁42-64。

¹⁵王世明：《孔子倫理思想發微》(濟南：齊魯書社，2004年9月第1版)，頁16-32。

¹⁶此段文字，各家釋文、斷句不同，此處從廖名春說。見廖名春：《出土簡帛叢考》，(武漢市：湖北教育出版社，2004年2月第1版)，頁54。

¹⁷馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》，頁152。

¹⁸李學勤：《〈詩論〉的體裁和作者》附錄《〈詩論〉分章釋文》，朱淵清、廖名春主編：《上海博物館藏戰國楚竹書研究》，頁59。

作：「〈鹿鳴〉，以樂始而會，以道交見善而效，終乎不厭人。」¹⁹馬承源的釋文甚簡，李學勤無說，廖名春在周鳳五的釋文基礎上，考釋詳盡。他說：

《玉篇·人部》：「以，為也。」「以樂」，作為燕樂。詩稱：「我有旨酒，以燕樂嘉賓之心。」《小序》：「〈鹿鳴〉，燕群臣嘉賓也。」《儀禮·鄉飲酒禮》：「……。工歌〈鹿鳴〉、〈四牡〉、〈皇皇者華〉。」《燕禮》也載：「工歌〈鹿鳴〉、〈四牡〉、〈皇皇者華〉。」鄭玄注：「〈鹿鳴〉，君與臣下及四方之賓燕，講道修政之樂歌也。」可見〈鹿鳴〉不但內容是寫「燕群臣嘉賓」，而且後世也是將其作為燕禮之樂。

「始而會以道」和「終乎不厭人」相對成文。所謂「始」，指〈鹿鳴〉之首章；「終」指〈鹿鳴〉之末章。〈鹿鳴〉首章稱：「人之好我，示我周行。」毛《傳》：「周，至；行，道。」《玉篇·示部》：「示，示者，語也，以事告人曰示也。」《戰國策·秦策二》：「醫扁鵲見秦武王，武王示之以病。」高誘注：「示，語也。」《爾雅·釋詁上》：「會，對也。」燕賓而賓「好我」，以至道「示我」，而主人自然會有所應答，所以是「會以道」，賓主相對以道。「交見善而效」承「會以道」來，是對「會以道」的深化。「交」，交相。有「會」對故有「交」。〈鹿鳴〉次章稱：「我有嘉賓，德音孔昭，視民不佻，君子是則是效。」「善」指「德音孔昭，視民不佻。」「見善而效」就是「是則是效」。「君子」應指一般的願有德者，指大家，而非指主人一人，故簡文稱「交」。詩文的表層義是說主人(即我)要效法嘉賓之善德，深層義則是說凡屬「君子」都應該見賢思齊，唯德是從。……「厭」，滿足。「不厭人」，即「人不厭」。〈鹿鳴〉之末章稱：「和樂且湛……以燕樂嘉賓之心。」毛《傳》：「湛、樂之久也。」樂久而人仍不滿足，

¹⁹周鳳五：《〈孔子詩論〉新釋文及注解》，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁155、163。

要讓「嘉賓得盡其心」，這表面上是說飲宴，實質上是說求道。由此可知，簡文對作為燕樂的〈鹿鳴〉的評價，重點在發掘其蘊含的追求道義的精神。²⁰

廖名春的考釋切合〈鹿鳴〉文本，又引《儀禮·鄉飲酒禮》、《燕禮》以證，十分精當。〈鹿鳴〉內容本來就是「燕群臣嘉賓」，後世也將其作為燕禮之樂，《孔子詩論》簡 23 的闡論則是指出其追求道義的精神。

《孔叢子·記義》載：「孔子讀《詩》及《小雅》，喟然而嘆曰：『……于〈鹿鳴〉，見君臣之有禮也。』」《左傳·昭公七年》載：「仲尼曰：能補過者，君子也。《詩》曰：『君子是則是效』，孟僖子可則效已矣。」《孔叢子》此處與《孔子詩論》簡文「始而會以道，交見善而效，終乎不厭人」說實同，均以禮論詩，亦足證《孔叢子》為孔門家學。《左傳》「仲尼曰」以〈鹿鳴〉詩「是則是效」證孟僖子善補過，也可視為對簡文〈鹿鳴〉詩說乃受孔子影響的一種支持。

《孔子詩論》云：

〈大田〉之卒章，知言而有禮。（簡 25）

〈大田〉之卒章為：「曾孫來止，以其婦子，饁彼南畝，田峻至喜。來方禋祀，以其騂黑，與其黍稷。以享以祀，以介景福。」毛《傳》：「騂，牛也。黑，羊、豕也。」鄭《箋》：「喜讀為饁。饁，酒食也。成王出觀農事，饋食耕者，以勸之也。司嗇至，則又加之以酒食，勞倦之爾。」「成王之來，則又禮祀四方之神祈報焉。陽祀用騂牲，陰祀用黝牲。」孔穎達《正義》：「此出觀之祭，則祭當在秋，祈報並言者，言其報以成而祈後年也。……祀天乃稱禮。……而言禮者，此五官之神有配天之時，配天則禮祀。此祭雖不配天，以其嘗為禮祀，故亦以禮言之。五祀在血祭之中，則用太牢矣。」²¹姚小鷗則認為：曾孫，是主祀貴族的專

²⁰廖名春：〈上博《詩論》簡「以禮說《詩》」初探〉，《出土簡帛叢考》，頁 54-56。

²¹《十三經注疏》，（臺北：藝文印書館，1979 年 3 月 7 版），頁 474。

稱。《禮記·曲禮下》：「臨祭祀、內事，曰孝子某侯某；外事，曰曾孫某侯某。」
盥就是饋神，或曰饗神、祭神。「盥彼南畝」，即在「南畝」舉行祭祀。這種祭
神禮叫作「盥禮」，天子舉行的盥禮又叫「藉禮」。而「田畯」當為農神。²²廖名
春則以為：詩是說曾孫一是舉行盥禮，祭祀農神田畯；二是舉行禋祀，祭祀四
方諸神。其「以其婦子」，攜妻帶子，態度極為認真；祭品又「以其騂黑，與其
黍稷」，牛、豬、羊三牲和黍稷齊備，極其豐盛，故簡文稱「有禮」。²³上述諸說
略有差異，毛、鄭以「曾孫」為「成王」，姚小鷗以「曾孫」為「主祭貴族的專
稱」，然若此一主祭貴族為成王，則二說皆可通。廖名春則釋簡文稱〈大田〉之
卒章為「有禮」之因由。眾說合觀，其義可明。

簡文又言〈大田〉之卒章「知言」，其義為何？廖名春說：

《論語》、《孟子》之「知言」是善於分析別人的言語，辨其是非善惡。
簡文之「知言」則指以祭報德，善辨「是非善惡」。此是說農神和四方諸
神賜福於人，使人能獲豐收，「曾孫」豐收時則不忘農神和四方諸神之恩，
舉行盥禮和禋祀，「報以成而祈後年」。這種「知言」，實從「善於分析別
人的言語，辨其是非善惡之「知言」引申而出，從偏指到遍指，賦予了
善辨言之「是非善惡」以善辨「是非善惡」之一般意義。正因為善辨「是
非善惡」，所以豐收不忘以盥禮和禋祀報諸神之恩，故簡文又稱之為「有
禮」。²⁴

廖說可從。《論語·堯曰》：「子曰：『不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也。
不知言，無以知人也。』」「知言」與「知禮」並稱，與簡文「知言而有禮」結構

²²姚小鷗：《詩經三頌與先秦禮樂文化》（北京：北京廣播學院出版社，2000年），頁226-230。

²³廖名春：〈上博《詩論》簡「以禮說《詩》」初探〉，《出土簡帛叢考》，頁51。

²⁴同前註，頁52-53。

相同，只不過一反一正而已。²⁵於此可見《孔子詩論》簡 25 乃承襲《論語》此處之概念而來。毛《序》：「〈大田〉，刺幽王也。言矜寡不能自存焉。」此說大乖全詩詩旨。其以第三章「彼有不獲穰，此有不斂穧；彼有遺秉，此有滯穗：伊寡婦之利」數句生說，與周王祭祀田祖而祈年之旨，不切合矣。

《孔子詩論》云：

離其所愛，必曰吾奚舍之，賓贈是也。(簡 27)

李零說：「賓贈」，是喪禮用語，《儀禮·既夕禮》：「凡贈幣，無常。」注：「賓之贈也。玩好曰贈，在所有。」這段話的意思是說，人一旦失去他所愛的人，一定會說我怎麼捨得下他(或她)呢，所以要在喪禮上送玩好之物給他。這是表達對所愛之人的懷念，內容與上「〈甘棠〉之愛」有關。²⁶廖名春認為，「賓贈」即贈賓，為聘禮之一。此簡文是孔子用聘禮之終的贈賓來解說《秦風·渭陽》之詩。²⁷《詩經》中有悼亡詩，李零以喪禮用語解釋簡文，不無可能。廖名春倒「賓贈」為「贈賓」，不一定能成立。總之，此簡文未明確說明評論何詩，留下了詮釋難題，而喪禮或聘禮之說則都是以禮論詩。

《孔子詩論》云：

幣帛之不可去也，民性固然，其離志必有以逾也。其言有所載而后納，或前之而后交，人不可斲也。(簡 20)

馬承源釋文為：

《說文》云：「幣，帛也。」經籍或解釋為錢、貨、圭璧。帛為繒、縑素之類。《周禮·天官·大宰》：「幣帛之式」，鄭玄注：「幣帛所以贈勞賓客

²⁵同前註，頁 51-53。

²⁶此處轉引自同前註，頁 49。

²⁷詳細論證見同前註，頁 49-50。

者」，則是禮品的泛稱。此處是由〈木瓜〉詩中「瓊琚」和「瓊玖」等所報贈玉器引伸出來的禮品的稱謂。……「其^毘志必有以俞」即「其離志必有以逾」。……大意為若廢去禮贈的習俗，這個使人們離志的事情太過份了。「^軒」，《說文》所無，待考。²⁸

此簡上、下端皆殘，所殘之詩篇名為何？馬承源的釋文以為是《衛風·木瓜》，廖名春從之。²⁹周鳳五以為是《唐風·有杕之杜》。³⁰晁福林則以為是〈鹿鳴〉，他說：

將〈鹿鳴〉一詩名稱擬補於《詩論》第 20 號簡的理由有以下幾點。第一，〈鹿鳴〉篇符合簡文所謂「得幣帛之不可去」之意。……第二，〈鹿鳴〉一詩體現了餽贈幣帛的社會禮俗。……第三，簡文所云「幣帛」之事，與〈鹿鳴〉篇是吻合的。……總之，幣帛之用是鄭重嚴肅的，非民間的普通的投桃報李之舉。既然《詩論》簡文提到了「幣帛之不可去」，可知此詩應當與貴族禮儀有關，而〈鹿鳴〉則恰與之相合。³¹

晁福林的《詩論》簡 20 擬補〈鹿鳴〉篇名說，與諸家不同，其論文對諸家說有破有駁，對自己的論點則詳加論證，頗能成一家言。然此簡篇名處正殘，諸家之說均推論而得，難以仲裁孰是孰非。簡 23 已論及〈鹿鳴〉，是否有可能再用這麼多的文字再評論一次？亦令人存疑。不過，〈木瓜〉說及〈鹿鳴〉說均以禮論詩則相同。

²⁸馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》，頁 149。

²⁹廖名春：〈上博《詩論》簡「以禮說《詩》」初探〉，《出土簡帛叢考》，頁 47-48。

³⁰周鳳五：〈《孔子詩論》新釋文及注解〉，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁 162。

³¹晁福林：〈從上博簡《詩論》第 20 號簡看孔子的「民性」觀〉，《河北學刊》25：4(2005 年 7 月)，頁 111。

《孔子詩論》尚有德、義合論及「以色喻於禮」之論，此不專論禮而已，將於下文論述。

(二) 以德論詩

《孔子詩論》云：

〈清廟〉，王德也，至矣。敬宗廟之禮，以為其本；秉文之德，以為其蘖。

「肅雍顯相」(簡 5)

「濟濟多士，秉文之德。」吾敬之。(簡 6)

周鳳五釋文：「以為其蘖」，字從二業，原書缺釋。按，當讀為「蘖」。《尚書·盤庚上》：「若顛木之有由蘖。」《釋文》引馬融說：「顛木而肄生曰蘖。」然則「蘖」即萌芽之意，與上文「以為其本」之「本」正相呼應。³²驗諸〈清廟〉本文：「於穆清廟，肅雍顯相。濟濟多士，秉文之德。對越在天，駿奔走在廟。不顯不承，無射於人斯。」「秉文之德」是主旨所在，清楊名時、夏宗瀾《詩義記講》卷 4：「秉文之德，總頂上二句說來，言此肅雍之助祭者，與濟濟之執事者，皆能秉文王之德。」助祭諸侯濟濟多士不顯不承「秉文之德」，則文王之德「無射於人斯」。《毛詩正義》：「文王之德，為人所樂，無見厭倦於人」，文王之德無見厭倦於人而得傳承無終。孔子曰：「秉文之德，以為其蘖」，蘖是萌芽起始之意，也正和文王之德的無厭無終相應。³³朱淵清說：

孔子評價〈清廟〉的「王德」實際上並不是文王之德。孔子稱讚的這個

³²周鳳五：《〈孔子詩論〉新釋文及注解》，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁 158。

³³朱淵清：《〈孔子詩論〉與〈清廟〉——〈清廟〉考之一》，謝維揚、朱淵清主編：《新出土文獻與古代文明研究》（上海：上海大學出版社，2004 年第 1 版），頁 74。

「王德」，包括「敬宗廟之禮，以為其本」，「秉文之德，以為其彙」這樣相互聯繫的兩層，「秉文之德」僅是「王德」內在具體的起始，而制度性的宗廟之禮才是「王德」的根本。³⁴

朱淵清之說可從。在其論證脈絡下，周公制禮作樂在歷史上就被視作周之王德。簡 5、簡 6 乃結合「德」、「禮」而論。「王德」包括「敬宗廟之禮」及「秉文之德」，孔子因此有「至矣」之贊。

《詩》德與《詩》樂的關係，也是《孔子詩論》值得探究之處，其相關簡文如下：

孔子曰：「詩亡隱志，樂亡隱情，文亡隱言。」（簡 1）

頌，平德也，多言後；其樂安而遲，其歌申而尋，其思深而遠。至矣！

大雅，盛德也，多言（簡 2）

也，多言難而怨悱者也；衰矣，小矣！邦風，其納物也溥，觀人俗焉，大斂材焉；其言文，其聲善。孔子曰：「唯能夫。」（簡 3）

簡 3 上下端皆殘，簡首至少可補「小雅」二字。上引 3 簡個別字句及斷句頗有歧見，然其論述重點之一為《詩》德與《詩》樂，則甚明顯。馮時以《禮記·樂記》為主要論據，得到這樣的結論，他說：

《邦風》為民歌，是「納物」即言庶民求物取利。……《詩論》之「大斂財」意謂竭力聚斂財物，與《周禮》「斂材」意有不同。「其言文，其聲善。」「言」指《邦風》之文，「聲」乃《邦風》之樂。「文」，文采也。……

《邦風》之樂稱「聲」而不稱「樂」，是因其無德而不成樂也。……《詩》樂是《詩》德的體現，而《詩》德又是孔子刪《詩》的標準，故《頌》

³⁴同前註，頁 75。

之德至極，其樂舒展安逸，恰是平正之德的表現。《大雅》盛德，其樂體直而有抑揚頓挫高下之妙。《小雅》德衰而小，其樂當亦衰矣。《邦風》則無德，僅文辭優美，樂曲悅耳而已。……《詩論》以德音為樂，所言即為《頌》樂。《邦風》無德而不稱「樂」，但稱「聲」，是明「聲」、「樂」有高下之分別。《禮記·樂記》；「凡音者，生於人心者也。樂者，通倫理者也。是故知聲而不知音者，禽獸是也。知音而不知樂者，眾庶是也。唯君子為能知樂。是故審聲以知音，審音以知樂，審樂以知政，而治道備矣。是故不知聲者不可與言音，不知音者不可與言樂，知樂則幾於禮矣。禮樂皆得，謂之有德。」³⁵

《孔子詩論》言《邦風》的確說它「其言文，其聲善。」亦不言其「德」，言《頌》則言「平德」，又言「其樂安而遲，其歌申而尋，其思深而遠。」言《大雅》則言「盛德」，言《小雅》則言「衰矣」、「小矣」，似有一層次高下之別，如《禮記·樂記》所言聲、音、樂之別也。然以「知聲而不知音者，禽獸是也。」說《邦風》，未免過當，《邦風》為禽獸之聲，又「求物取利」、「竭力聚斂財物」、「無德」，孔子刪《詩》何以不刪？而「納物」其意為包容各種事物，「大斂材」為收集物資，簡文指《邦風》佳作，實為采風，何來「竭力聚斂財物」之意？吾人觀《國風》160首，聚斂財物之詩如《魏風·葛屨》、〈碩鼠〉、〈伐檀〉者寥寥無幾，「求物取利」實不足以概括《國風》詩旨。簡文殘缺，言「聲」言「樂」者但《邦風》、《頌》而已，馮時的論點雖頗新奇，然不免有「過度詮釋」之嫌。

《左傳·襄公 29 年》載，吳公子季札來聘，請觀於周樂。為之歌《小雅》，曰：「美哉！思而不貳，怨而不言，其周德之衰乎？猶有先王之遺民焉！」為之

³⁵馮時：〈論《詩》德與《詩》樂——讀《子羔·孔子詩論》章劄記之三〉，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究續編》（上海：上海書店出版社，2004年7月1版），頁563-573。

歌《大雅》，曰：「廣哉！熙熙乎！曲而有直體，其文王之德乎？」為之歌《頌》，曰：「至矣哉！……。五聲和，八風平，節有度，守有序。盛德之所同也！」言《小雅》為德之衰，言《大雅》廣哉！熙熙乎！言《頌》八風平，盛德之所同。《孔子詩論》此處的評斷，術語、語彙與季札所評多同，可以推斷應受到季札的影響。

《孔子詩論》云：

〈天保〉，其得祿蔑疆矣，巽(饌)寡，德古(故)也。(簡9)

馬承源釋文：《說文》：「祿，福也。」詩句云：「神之弔矣，詒爾多福。」又：「君曰卜爾，萬壽無疆。」此為「得祿蔑疆」之意。詩句云：「吉蠲為饌，是用孝享。」毛亨《傳》云：「吉，善。蠲，絜也。饌，酒食也。」孔穎達疏伸毛傳之意云：「王既為天安定，民事已成，乃善絜為酒食之饌。」《爾雅·釋訓》云：「饌，酒食也。」泛言之包括酒與食。饌，《說文》：「具食也。」《玉篇》云：「飲食也。」「饌寡」是說孝享的酒食不多，但守德如舊。³⁶周鳳五釋文：「贊」，簡文作「巽」，原釋「饌」，以「饌寡」連讀，「是說孝享的酒食不多，但守德如舊。」按，此說不合語法，且有乖詩義。當讀為「贊寡德」。「贊」，助也，謂臣下能助成寡君之德也，故君臣上下「得祿無疆」。小序所謂「君能下下以成其政，臣能歸美以報其上」是也。³⁷廖名春釋文：「巽」疑讀「選」是。而「選」有善義。《漢書·王莽傳上》：「君以選故，辭以疾。」顏師古注：「選，善也。國家欲褒其善，加號疇邑，乃以疾辭。」《廣韻·仙韻》：「譔，善言。」義亦近。「寡德」即君德。此是說〈天保〉「得祿蔑疆」，是以君德為善的緣故。《小序》：「〈天保〉，下報上也。」

³⁶馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》，頁138。

³⁷周鳳五：《〈孔子詩論〉新釋文及注解》，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁159。

君能下下，以成其政，臣能歸美矣，報其上焉。」「歸美」即「善」，即「選」。³⁸姜廣輝釋文：「巽」通「遜」，「寡德」為謙辭，此句是說，人君之所以得祿無疆，由其能遜以寡德的緣故。³⁹董蓮池釋文：「巽」本字本讀，即伏、順義。所謂「巽寡德」的含義指的是伏順於在上的統治者。⁴⁰黃懷信考論〈天保〉全詩後，得出如下結論，他說：

全詩每章都體現「得祿(福)蔑(無)疆」之意，但無「孝享的酒食不多，但守德如舊」之意，也無「臣下能助成寡君之德」和「君德為善」之意，更無「遜」意。所以「巽」字讀「饌」、讀「贊」、讀「選」皆當非。細審詩義，得祿靡疆，根源在於「天保已定」。而定「天保」，無疑是天子的功德。詩中明言「神之弔矣，詒爾多福」，是說多福的原因是神靈對天子友善，說明神靈贊許天子的功德。又云「群黎百姓，徧維爾德」，是說黎民百姓皆蒙天子之德而得福。可見都與天子之德有關，所以說「巽寡德故也。」寡德，無疑指天子之德，即君德。《後漢書·仲長統傳》：「寡者，為人上者也。」各說「君」者是。然則「巽」字當如字讀而訓為「順」。《尚書·堯典》「巽朕位」《孔傳》、《廣雅·釋詁一》並云：「巽，順也。」《漢書·王莽傳下》集注：「巽為順」。所以「巽寡德故也」，就是順應天子之德，即天子定「天保」之舉的緣故。董訓「伏順」近之，但不確切，因為詩無「伏」意。《詩序》所謂「下報上也。君能下下以成其政，臣能

³⁸廖名春：〈上海博物館藏《詩論》簡校釋札記〉，《出土簡帛叢考》，頁61。

³⁹姜廣輝：〈關於古《詩序》的編連、釋讀與定位諸問題研究〉，《中國哲學》(第二十四輯)(瀋陽：遼寧教育出版社，2002年4月第1版)，頁156。

⁴⁰董蓮池：〈上博館藏《戰國楚竹書(一)·孔子詩論》釋詁(二)〉，《古籍整理研究學刊》第2期，2003年3月，頁11。

歸美以報其上焉」，無疑是未得詩旨。⁴¹

馬承源「饌寡」連讀，學者都不認同，〈天保〉詩亦無「孝享的酒食不多，但守德如舊」之意，馬說顯然得不到詩文本的支持。其他諸說，均以「寡德」為寡君之德(君德)，所不同者，「異」字所訓有異。其中關鍵在詩文本「天保定爾，亦孔之固」一句的訓解。鄭《箋》：「保，安也。爾，女也。女，王也。天之安定女亦甚堅固。」孔《疏》：「言天之安定汝王位亦甚堅固。」⁴²朱熹《詩集傳》：「保，安也。爾，指君也。……言天之安定我君，使之獲福如此也。」⁴³如依鄭、孔、朱之解，「異」訓「贊」、「善」均無不可，此以〈天保〉為臣下歸美君王之祝頌辭，毛序之意即如此。然黃懷信獨立別解，他說：天保，指東都洛邑。《逸周書·度邑》載武王曰：「辰是不(天)室，我來(未)所(衍文)定天保，何寢能欲？」又曰：「(姬)且：予克致天之明命，定天保，依天室。」而認為〈天保〉是一首因「天保」已定而唱給周天子的贊歌。把「天保定爾，亦孔之固」翻成「天保已定，非常穩固。」以「爾」字為助詞，然黃懷信「俾爾單厚，何福不除？俾爾多益，以莫不庶」，二「爾」字又解為「你」。⁴⁴衡諸文意，第一章三「爾」字均應訓為「女(你)」，不應分訓二義。黃懷信「天保」為東都洛邑說若能成立，實一大創見，然有所扞格。而黃懷信以此詩為祝頌周天子的贊歌，此則與諸家相同。諸家訓「天保定爾」一句，「天」具人格神的意味，「敬天保民」，「群黎百姓，徧維爾德」才能得天佑，得祿無疆，簡文有宗教倫理的意味。

《孔子詩論》云：

⁴¹黃懷信：《上海博物館藏戰國楚竹書《詩論》解義》(北京：社會科學文獻出版社，2004年8月第1版)，頁180-184。

⁴²《十三經注疏》，頁330。

⁴³朱熹：《詩集傳》(臺北：臺灣中華書局，1991年3月12版)，頁104。

⁴⁴黃懷信：《上海博物館藏戰國楚竹書《詩論》解義》，頁182-183。

「懷爾明德」曷？誠謂之也。「有命自天，命此文王。」誠命之也。信矣！

孔子曰：「此命也夫！文王唯裕己，得乎此天命也。」（簡 7）

此簡先引《大雅·皇矣》：「帝謂文王，懷爾明德。」又引《大雅·大明》：「有命自天，命此文王」，皆言文王受天命。文王因修德、敬天保民，故能得天命，《大雅》篇章每每言及。

《孔子詩論》云：

后稷之見貴也，則以文武之德也。（簡 24）

馬承源釋文：《詩》諸篇中頌揚后稷的有《生民》、《雲漢》、《思文》及《魯頌·閟宮》，……。《生民》為頌后稷的長篇，共八章。四章章十句，四章章八句，辭文茂盛。鄭玄箋：「后稷肇祀上帝於郊，而天下眾民咸得其所，無有罪過也。子孫蒙其福，以至於今，故推以配天焉。」《生民》是后稷配天的頌歌，之所以「見貴」，實因文武之有「德」。以此，所論當為《生民》。⁴⁵馬氏之說可從。此儒家「祖先子孫，榮則共榮，辱則同辱」之義也。

《孔子詩論》云：

〈蓼莪〉，有孝志。（簡 26）

〈蓼莪〉為《小雅》名篇，其詩旨為「民人勞苦，孝子不得終養爾。」（〈毛序〉）其詩有「哀哀父母，生我劬勞。」「哀哀父母，生我勞瘁。」「緝之罄矣，維罍之恥。鮮民之生，不如死之久矣！無父何怙？無母何恃？出則銜恤，入則靡至。」「欲報之德，昊天罔極！」之句，《孔子詩論》言其「有孝志」，與諸家同。

《孔子詩論》云：

孔子曰：「〈蟋蟀〉，知難。〈仲氏〉，君子。」（簡 27）

〈蟋蟀〉為《唐風》首篇，乃歲暮述懷之詩。詩中主人公一面感嘆「今我不樂，

⁴⁵ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》，頁 153-154。

日月其除。」「今我不樂，日月其邁。」「今我不樂，日月其愆。」一面又警惕「無已大康」、「好樂無荒」，此言人生之艱難，享樂應有節制。〈仲氏〉，今本《詩經》未見。《詩》言「仲氏」的有《小雅·何人斯》及《邶風·燕燕》。李學勤、黃懷信以為此乃指〈燕燕〉末章，因其有「仲氏任只，其心塞淵。終溫且惠，淑慎其身。」之句。⁴⁶可備一說。簡文言〈仲氏〉有君子之德。

郝大維、安樂哲說：

這些解釋者表面上是在闡述《詩經》，實際上是在表達自己的思想。因此，《詩經》的成功在很大程度上依賴於它的讀者的性質及不同的經驗。⁴⁷

荆雨說：

孔子對於《詩經》的德行詮釋，即依賴於其「與命與仁」的所謂解釋學的「前見」。孔子的世界乃是一個道德的世界，夫子目之所及皆充滿著深厚的德性意蘊並能引發對人生價值之思考。⁴⁸

李學勤說：

我認為，貫穿於這一章的主旨是德性。依《詩論》所解，〈宛丘〉講君子誠而無妄，〈猗嗟〉說君子御亂之能，〈鳴鳩〉詠君子義一心固，都涉及德性。〈文王〉、〈清廟〉、〈烈文〉講聖王文武之德，〈昊天有成命〉頌文武受命，說的仍然是德性。看來七篇不是隨意湊合的，其間實有論說德行的深意。⁴⁹

⁴⁶ 黃懷信：《上海博物館藏戰國楚竹書《詩論》解義》，頁 72-79。

⁴⁷ 郝大維、安樂哲：《孔子哲學思微》（南京：江蘇人民出版社，1996 年），頁 45。

⁴⁸ 荆雨：〈由《論語》和《詩論》談孔子以德論詩〉，丁四新主編：《楚地出土簡帛文獻思想研究（一）》（武漢：湖北教育出版社，2002 年 12 月第 1 版），頁 276。

⁴⁹ 李學勤：〈《詩論》說〈宛丘〉等七篇釋義〉，謝維揚、朱淵清主編：《新出土文獻與古代

郝大維、安樂哲的說法已有很強烈的「讀者接受意識」，這在《孔子詩論》中是很明顯的，本文已在第二節論及。荆雨之說亦甚當，然現存《孔子詩論》中並無「仁」字，雖甚可怪，然諸德皆被統攝在「仁」之內，未談「仁」實已有「仁」在其中。李學勤所說的德性則包含誠、能、義、文武之德及天命。

四、《上博簡·孔子詩論》的情感接受

詩歌是經過心靈純化和韻律化的情感的語言表達。詩歌因情而生，當原始人感到某種情感在心中激盪而無法抑制的時候，便縱情地呼號或嗟嘆，這就是原始的詩歌。它雖然缺乏明確的意義表達，卻常常飽含著強烈的情感色彩。詩歌的本質在於抒情，中國古代詩歌、詩論正是看中了這一點，傳統的詩歌、詩論都是重視抒情表現的。中國古代詩歌是把情看成了詩的第一要素，把情看作了詩的生命，「詩之所至，情無不至；情之所至，詩以之至」（王夫之《古詩評選》）。⁵⁰聞一多說：

《三百篇》的時代，確乎是一個偉大的時代，我們的文化大體上是從這一剛開端的時期就定型了。文化定型了，文學也定型了，從此以後二千年間，詩——抒情詩，始終是我國文學的正統的類型，甚至除散文外，它是唯一的類型。⁵¹

文明研究》，頁3。

⁵⁰戴岳：〈中國古代詩論中的情感表達與情感接受〉，《重慶交通學院學報(社科版)》3：4(2003年12月)，頁48。

⁵¹聞一多：〈文學的歷史動向〉，朱自清等編：《聞一多全集(一)》(臺北：里仁書局，1993年)，頁202。

中國詩歌有一源遠流長的抒情傳統，是人所共知的。《詩經》中頌及二雅的一部分，是祭祀性的宗廟樂歌、典禮性的饗燕樂歌、敘事性的開國史詩，但國風及二雅的大部分，仍飽含著詩歌的抒情本質，聞一多的說法是可以成立的。

陳世驥說：

抒情傳統始於詩經。詩經是一種唱文(詩者，字的音樂也)。因為是唱文，詩經的要髓整個說來便是音樂。因為它瀰漫著個人弦音，含有人類日常的掛慮和切身的某種哀求，它和抒情詩的要義各方面都很吻合。……。以字的音樂做組織和內心自白做意旨是抒情詩的兩大要素。中國抒情道統的發源，楚辭和詩經把那兩大要素結合起來。⁵²

陳世驥又說：

我們讀詩經(尤其國風部分)時，常常會感覺到詩裡「個人」情緒的飛揚，雖然歌者不報姓名，不指定自己的存在，他的作品依然是個人情感的流露，此即所謂「抒情詩」之真義矣。⁵³

陳世驥以為，抒情傳統始於《詩經》。以字的音樂做組織和內心自白做意旨是抒情詩的兩大要素。《詩經》作品充滿個人情感的流露。充滿個人情感的「第一文本」《詩經》，讀者及評論者的接受如果沒有情感的一面，是不可思議的事。

孔子在《論語》中提出著名的「興、觀、群、怨」說，這些詩論主張，其實就是一種情感接受的主張。

「興」，指的是情感的興起，也就是說詩歌能激發人的情感。朱熹解釋「興」字為「感發志氣」⁵⁴，就是說學習詩歌能夠從內心世界打動人心，激發人的志向

⁵² 陳世驥：〈中國的抒情傳統〉，《陳世驥文存》(臺北：志文出版社，1972年7月初版)，頁32-33。

⁵³ 陳世驥：〈原興：兼論中國文學特質〉，《陳世驥文存》，頁238。

⁵⁴ 朱熹《四書集註·論語》(臺北：世界書局，1979年)，頁121。

意趣。志向意趣是與情感緊密聯繫在一起的，如果沒有人的情感，又怎麼會有對志向意趣的追求呢？這樣，我們從事理邏輯上可以推論，學習詩歌首先是能夠使人從心裡升騰起種種情感，然後，情感又感發人們對志向意趣的追求。焦循在《毛詩補疏序》裡說，詩是「不言理而言情，不務勝人而務感人。」可看作是對「興」的恰當注解。⁵⁵

「觀」，鄭玄注解為「觀風俗之盛衰」，朱熹說是：「考見得失」，《漢書·藝文志》說：「故古有采詩之官，王者所以觀風俗、知得失，自考正也。」無論是風俗的盛與衰，還是政策的得與失，人們在把這些情況用詩歌咏唱出來的時候，都要把自己的情感表達在詩歌裏面所描繪的意象中。因此，人們在學習觀賞詩歌的時候，首先就是被詩歌裏面所表現出來的「樂」、「怨」、「怒」、「哀」等情感所感染，而後再去對詩歌裏面描寫的社會風俗等情況進行體味和把握；也正由於首先被詩歌裏面表現出來的情感所感染，而後便能在情感的驅動之下，再去決定對國家政策的取捨與調整。⁵⁶

「群」，孔安國說是「群居相切磋」，朱熹說是「和而不流」。都有情感溝通的意思。正由於有經常的情感溝通，才能增強群體內部的親和力，才能激起生活在群體中的人們對群體熱愛的情感。⁵⁷

「怨」是直接表現情感的詞語，孔安國說是「怨刺上政」，這是從怨恨這一情緒的指向性的角度進行解釋的。而朱熹則從怨恨情感的表現程度上進行解釋，說是「怨而不怒」。雖然二者解釋的角度不同，但都是將「怨」作為一種情感。⁵⁸

李建軍的研究表示，《上博簡·孔子詩論》已「注意體會作品所蘊涵的內在

⁵⁵于光榮：〈孔子「詩論」的情感性〉，《船山學刊》2005年第一期，頁37。

⁵⁶同前註。

⁵⁷同前註。

⁵⁸同前註，頁38。

情感」⁵⁹，但論證沒有很詳盡，筆者認為有更進一步申論的必要。

《孔子詩論》云：

孔子曰：「詩亡隱志，樂亡隱情，文亡隱言。」（簡1）

此為《孔子詩論》首簡之語，歧意頗大。「隱」字眾說紛紜，「言」字亦有解釋成「意」、「音」者。馬承源說：「詩亡隱志，樂亡隱情，文亡隱言，可以讀為詩不離志、樂不離情、文不離言。這句話的意思是說：賦詩必須有自己的志向，作樂必須有自己的道德感情，寫文章必須直言。」⁶⁰馬承源之說，濮茅左據之，其釋《孔子詩論》第一簡為：孔子曰：「詩亡離志，樂亡離情，文亡離言」。⁶¹李學勤釋「隱」為「隱」，他說：

這篇《詩論》是有嚴密組織和中心主旨的論文。大家知道：《詩》固然有的出自民間，有的成於廟堂，在當時已居六經之列。孔門論《詩》，必有著思想的含義。《書·堯典》已云：「詩言志，歌永(咏)言，聲依永(咏)，律和聲。」儒家詩學由此引申，故《詩序》稱：「詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。情動於中而行於言，言之不足，故嗟嘆之；嗟嘆之不足，故永(咏)歌之；永(咏)歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。」這對照《詩論》所載：「孔子曰：詩亡隱志，樂亡隱情，文亡隱意。」觀點全然一貫。《詩論》這一篇論文，正是從這個角度論《詩》並涉及性、情、德、命之說，可與同出《性情論》（郭店簡《性自命出》）等相聯繫。

⁵⁹李建軍：〈《孔子詩論》與先秦文學鑒賞的萌芽〉，《重慶三峽學院學報》2003年第5期，頁41-42。

⁶⁰馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》，頁125-126及2000年8月16日上海《文匯報》。

⁶¹見濮茅左：〈《孔子詩論》簡序解析〉，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁15、20、39。

採用李學勤說法的，以俞志慧為代表，他說：

與「隱志」相反的命題為「足志」，《左傳·襄公二十五年》孔子引述古《志》之語云：「言以足志，文以足言。」「詩無隱志」、「隱志必有以喻」，可以看成是孔子對古《志》之語的繼承與發揚。⁶³

周鳳五說：「簡文謂人心之真實情志皆反映於詩歌、音樂、言語之中，無法隱匿或矯飾，即『詩言志』是也。」⁶⁴龐樸、裘錫圭亦主張釋「𠄎」為「隱」，茲不具引。李學勤「文亡隱言」釋為「文亡隱意」，他說：

這個字大家多釋為「言」，字的下部已經缺損。《詩論》簡文「言」字出現了幾次，字的頂上部沒有小橫，這個字卻有小橫。我認為此字不是「言」而是「意」，字的寫法可參看《金文編》「意」字。古時的詩都付于弦歌，以音樂表情，以文辭達意，釋「意」似比釋「言」要好。⁶⁵

就形制上言，李氏的推論也有可能。曹峰也認為，此字有可能是「意」，他說：

朱淵清先生在其〈上博《詩論》一號簡讀後〉⁶⁶一文中，釋「𠄎」為「文毋吝音」，其根據是〈詩大序〉中有「情發於聲，聲成文謂之音。」

⁶²李學勤：〈《詩論》的體裁和作者〉，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁 51-52。

⁶³俞志慧：〈《孔子詩論》五題〉，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁 308。

⁶⁴周鳳五：〈《孔子詩論》新釋文及注解〉，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁 156。

⁶⁵李學勤：〈談《詩論》「詩亡隱志」章〉，《文藝研究》2002 年第 2 期，頁 31。

⁶⁶朱淵清：〈上博《詩論》一號簡讀後〉，謝嘉容編：《郭店楚簡與早期儒學》（臺北：台灣古籍出版有限公司，2002 年 5 月初版），頁 201-202。

但…，「詩」、「樂」、「文」應當是相互關聯的表述，「志」、「情」、「□」也應當是相互關聯的、屬於同一級別的、與前三者相對應的、同樣代表心理活動的表述。從「聲成文謂之音」來看，「音」是「聲成文」的結果，兩者是相等而非對應的關係，與「志」、「情」也無關聯，不能看作是心理活動。……。「音」與「詩」、「樂」處在同一級別，不當與「志」、「情」排列在一起。……。筆者認為，可能性較大的是「意」，文獻中常見「志意」聯用，都代表著具有實質意義的心理活動。⁶⁷

曹峰將「言」字釋為「意」，並反駁朱淵清的「音」說，以為「志」、「情」、「意」同屬心理活動，為同一級別、相互關聯、相對應的。李學勤的「意」說主要從形制上立論，曹峰的「意」說引用文獻及從事理邏輯上推論，立論更為完備。但曹峰以「隱」為「離」，此句釋為「又亡(無)隱(離)意」，即藝術形式(文飾)不與其所要表達的本意相脫節。⁶⁸

「隱」字尚有「吝」字說，其意與「隱」字說略近。饒宗頤說：「詩亡吝志」者，謂詩在明人之志；「樂亡吝情」者，謂樂在盡人之情；「文亡吝言」者，謂為文言之要盡意，無所吝惜。⁶⁹「隱」字釋為「離」、「隱」、「吝」⁷⁰，置入簡文之中，意義都很相近，依諸家詮釋，孔子在這裡談的是創作論，即創作者必須

⁶⁷曹峰：〈試析已公佈的二支上海戰國楚簡〉，同前註，頁 220。

⁶⁸曹峰：〈試析已公佈的二支上海戰國楚簡〉，同前註，頁 221。

⁶⁹饒宗頤：〈《竹書》詩序小箋〉，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁 231-232。

⁷⁰一樣是「吝」字說，饒宗頤釋為「吝惜」，廖名春釋為「貪吝」，葉國良等人釋為「鄙吝」。此處指的是饒宗頤的「吝」字說。廖說見廖名春：〈上海簡《詩論》管窺〉，《新出楚簡試論》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001年5月），頁 301-310。葉說見葉國良等：〈上博楚竹書《孔子詩論》割記六則〉，《臺大中文學報》第 17 期(2002 年 12 月)，頁 11-14。

要以真情實感寫作。朱自清說，「詩言志」是中國詩論的開山綱領⁷¹，陸機〈文賦〉有「詩緣情而綺靡」之語，然吾人觀《上博簡·孔子詩論》首簡，兼包言志緣情，因《上博簡》的出土，中國詩論史有必要局部改寫。

「詩亡隱志，樂亡隱情，文亡隱意」談的似乎是偏於創作論(作者論)，與本文論旨之一「情感接受」之為讀者論不同，但與本文論旨也有相同處，即同樣重視詩歌的情感本質。前文已提及，詩歌是經過心靈純化和韻律化的情感的語言表達，讀者在接受詩歌時，不可能只有倫理接受，而沒有情感接受，《上博簡·孔子詩論》首簡談的雖然是創作論(作者論)，但因其立論重視詩歌的情感本質，也為詩歌的情感接受(讀者論)奠定了基礎。下文即論《上博簡·孔子詩論》的情感接受。

《孔子詩論》云：

《小夏》□□也。多言難而悃(怨)退(懟)者也，衰矣少矣。《邦風》其納物也博，觀人谷(俗)焉，大斂材焉。(簡3)

此簡總論《小雅》及《國風》，斷句及釋文頗有分歧。馬承源說：「難」者係指《小雅》中《四牡》、《常棣》、《采芣》、《杕杜》、《沔水》、《節南山》、《正月》、《十月之交》等等許多篇皆為嘆憂難之詩。衰矣，少矣，指《少夏》，可能是就《小雅》中許多反映社會衰敗、為政者少德的作品而言。後文在《少夏》編的《十月》、《雨亡政》、《節南山》等篇評述云：「皆言上之衰也，王公恥之。」「衰矣少矣」即為此類詩作。又備用的殘簡中也有一簡是有關於《詩》的，其文云：「者。《少夏》亦息之少者也。……」所謂「息之少者」，可以作為「衰矣少矣」的進一步解釋。但此簡與《詩論》並非為同一人手筆，今附之以供參考。邦風，就是《毛詩》的《國風》，《邦風》是初名，漢因避劉邦諱而改為《國風》。「納物」，

⁷¹朱自清：〈詩言志辨·序〉，《詩言志辨》(臺北：漢京文化有限公司，1983年1月5日)，頁4。

即包容各種事物。……。此句讀為「普觀人俗」。《禮記·王制》：「天子五年一巡守……，至於岱宗。柴而望祀山川，觀諸侯。問百年者，就見之，命大師陳詩，以觀民風。」這是陳詩觀民風。《孔叢子·巡守》：古者天子「命史采民詩謠，以觀其風」。又《漢書·藝文志》：「古有采詩之官，王者所以觀風俗，知得失，自考正也。」這是采詩觀風俗。普觀人俗即普觀民風民俗。這裡孔子所言《邦風》具有教化作用的論述，在各種史料中是較早的。……。《周禮·地官司徒·大司徒》：「頒職事十有二於邦國都鄙。使民以登萬民：一曰稼穡……八曰斂材……」此「斂材」為收集物資，簡文「斂材」指邦風佳作，實為采風。⁷²「怨懟」，周鳳五讀為「怨悱」，所謂「《小雅》怨悱而不亂」是也。⁷³《邦風》句，李學勤讀「其納物也博，觀人俗焉」，與馬承源不同。黃懷信辨證諸家說云：

讀「其納物也，溥觀人俗(或欲)焉」為句，于文不可通。因為「溥觀人俗(或欲)」與「納物」無關，不能做「納物」的謂語。所以，「專」讀「溥」而下屬為句當非。「谷」讀「欲」讀「俗」，于音韻亦皆無問題，問題是如眾所知，《邦風》並非觀民欲之詩，而是觀民俗之詩。君民者好以視民欲固宜，但民俗似亦不可不觀，原考釋所引《漢書·藝文志》及廖引鄭《譜》即其證。故讀「谷」為「欲」亦非。⁷⁴

此簡馬承源考釋已頗詳盡，唯「專」(溥、普)下屬為句，較不妥，其理如上引文黃懷信之辨正。《上博簡·孔子詩論》此簡約言之，即言《小雅》「可以怨」，《國風》「可以觀」之意。「怨」是情感用語，「觀」亦為情感所感染，此意前文已述及，此簡為情感接受之語，甚為明顯。

⁷²馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》，頁129-130。

⁷³周鳳五：《〈孔子詩論〉新釋文及注解》，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁157。

⁷⁴黃懷信：《上海博物館藏戰國楚竹書《詩論》解義》，頁248-249。

《孔子詩論》云：

〈十月〉，善^諱言；〈雨無正〉、〈節南山〉，皆言上之衰也，王公恥之。〈小旻〉，多疑矣，言不中志者也。〈小宛〉，其言不惡，少有危焉。〈小弁〉、〈巧言〉，則言讒人之害也。（簡8）

此簡評論〈小雅〉七首詩，簡未有〈伐木〉篇名，但未見評論之語。此簡之釋文亦有歧異，筆者為省篇幅，諸家之說以筆者之判斷為去取，盡量求其精簡。

「〈十月〉，善^諱言。」今本《詩經·小雅》無《十月》篇，諸家釋文皆以為指的是〈十月之交〉。黃懷信說：

〈十月之交〉前三章主要是描寫當時的日蝕和地震，並流露出對時政的不滿，但基本上都不屬於「言」。第四章是介紹當時的政治情況，也不是「言」。……。後四章主要是揭露和批評皇父。但詩人並沒有直接講批評的話，尤其是五、六兩章，如他用了「豈曰不時」，似乎是要贊揚皇父；又說「皇父孔聖」，也是從反面進行諷刺。七、八兩章，也是通過描寫自己的辛勞和遭遇表達對皇父的不滿，並且還稱其命為「天命」。可見詩人確實是善於講批評的話。……。他所謂的「善^諱言」就應當是指此而言。除此之外，全詩似看不出別有「便巧之言」和「警言」。詩中確有刺言，但「刺」不等於「訾」，「訾」為詆毀之義。顯然，詩人並沒有用詆毀之詞，可見不當釋「訾」。所以，「^諱」字當從廖名春先生如字讀，訓為「批評」，但非為批評君上（幽王），而是批評皇父。而且「批評」為正面意義上的批評，非是反面意義上的誹謗，故曰「善^諱言」。《詩序》所謂「大夫刺幽王也」，無疑是未得詩旨。⁷⁵

「〈雨無正〉、〈節南山〉，皆言上之衰也，王公恥之。」馬承源釋文：〈雨無

⁷⁵同前註。頁154-160。

正)云：「宗周既滅，靡所止戾。正大夫離居，莫知我勸。三事大夫，莫肯夙夜。邦君諸侯，莫肯朝夕。」又云：「如何昊天，辟言不信，如彼行邁，則靡所臻。凡百君子，各敬爾身。胡不相畏，不畏于天。」極言宗周滅亡後朝政了無綱紀的衰落現象。〈節南山〉謂：「天方薦瘳，喪亂弘多」，「不弔昊天，亂靡有定。式月斯生，俾民不寧，憂心如醒，誰秉國成。」對於這些亂象，孔子特為指出「皆言上之衰也，王公恥之」。⁷⁶《詩序》曰：「〈雨無正〉，大夫刺幽王也。雨，自上下者也。眾多如雨，而非所以為政也。」〈節南山〉則為「家父」所作用以詰責尹太師的詩。大夫、「家父」均為「王公」之類。《孔叢子·記義》載孔子曰：「(吾)於〈節南山〉，見忠臣之憂世也。」可與《孔子詩論》參看。

「〈小旻〉，多疑矣，言不中志者也。」馬承源釋文：〈小旻〉內容也是怨憤國家亂象的，「謀夫孔多，是用不集，發言盈庭，誰敢執其咎」，孔子評之為「言不中志」。⁷⁷詩文本有「謀之其臧，則具是違。謀之不臧，則具是依。我視謀猶，伊于胡底！」「哀哉為猶，匪先民是程，匪大猶是經，維邇言是聽，維邇言是爭」「謀臧不從，不臧覆用。我視謀猶，亦孔之邛」之句，此即不合乎詩人心志的「謀」。

「〈小宛〉，其言不惡，少有危焉。」周鳳五釋文：蓋美詩人處衰亂之世而能戒慎恐懼，〈小宛〉末章云：「惴惴小心，如臨於谷；戰戰兢兢，如履薄冰。」是也。⁷⁸

「〈小弁〉、〈巧言〉，則言讒人之害也。」《詩序》謂：「〈小弁〉，刺幽王也。太子之傅作焉。」孔《疏》：「太子，謂宜咎也。幽王信褒姒之讒，放逐宜咎，其傅親訓太子，知其無罪，閔其見逐，故作此詩以刺王。」然觀詩文本語氣，應為太子親作。其詩有「君子信讒，如或酬之」之句。《詩序》謂：「〈巧言〉，刺幽王

⁷⁶馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》，頁136。

⁷⁷同前註。

⁷⁸周鳳五：《〈孔子詩論〉新釋文及注解》，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁159。

也。大夫傷於讒，故作是詩也。」其詩有「亂之又生，君子信讒」之句。

簡3總評〈小雅〉多言難而怨對者也，衰矣少矣。簡8則分評〈十月〉、〈雨無正〉、〈節南山〉、〈小旻〉、〈小宛〉、〈小弁〉、〈巧言〉諸詩，這些詩都是所謂的「變雅」，詩中飽涵詩人的情感，而《上博簡·孔子詩論》之接受亦以情感。

《孔子詩論》云：

〈綠衣〉之思，〈燕燕〉之情。(簡10)

〈綠衣〉之憂，思古人也。〈燕燕〉之情，以其獨也。(簡16)

〈綠衣〉是〈邶風〉第二篇。馬承源釋文：思，〈綠衣〉的詩意。詩云：「心之憂矣，曷維其亡。」「我思古人，實獲我心。」「〈綠衣〉之思」的主旨在此。⁷⁹黃懷信說：這是一首追思亡人的詩。詩中的「古(故)人」，無疑應是「我」的妻子，「我」是她的丈夫。丈夫看到妻子的遺物綠衣、黃裳，想起她生前染絲織布，並且還能時常規勸自己，使自己不犯過失。現在人去物在，又無人陪伴身邊，能不憂傷、能不思念嗎？葛衣在身，寒風淒冷，又有誰知我心呢？可見對亡妻有著深深的思念。⁸⁰〈燕燕〉是〈邶風〉第三篇。詩之前三章皆以「燕燕于飛」起興，主要是描寫遠送姑娘出嫁時的情景，表現了一種難分難捨的感情和對姑娘的愛。從文字看，送者應該是姑娘的母親(或其他與之有感情的女性人物)。所以，這種「情」當是一種親情；「愛」是對女兒的愛。女兒遠嫁他鄉而去，相對於母女，自然就只剩下母親自己一個，可見所謂「獨」，當是指母親的孤獨。⁸¹

這樣解釋〈綠衣〉、〈燕燕〉，乃扣緊詩文本。不採《詩序》「〈綠衣〉，衛莊姜傷己也。妾上僭，夫人失位而作是詩也。」的歷史解釋法。也不採「〈燕燕〉，君子慎其獨」的義理解釋法。《上博簡·孔子詩論》在有些地方的接受是重視詩

⁷⁹馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》，頁140。

⁸⁰黃懷信：《上海博物館藏戰國楚竹書《詩論》解義》，頁45。

⁸¹同前註，頁48。

本義的，言「思」、「情」、「憂」、「愛」都是情感用語，此其情感接受也。

《孔子詩論》云：

〈東方未明〉，有利詞。〈將仲〉之言，不可不畏也。

〈揚之水〉，其愛婦，愁。〈采葛〉之愛婦，（簡 17）

此簡上下端殘。〈東方未明〉為〈齊風〉之詩，有「東方未明，顛倒衣裳。顛之倒之，自公召之。」及「倒之顛之，自公令之。折柳樊圃，狂夫瞿瞿。不能辰夜，不夙則莫。」之句，此為奴隸或工人階級對官府的抱怨，「有利詞」指此。〈將仲〉即今本〈鄭風·將仲子〉，有「畏我父母。仲可懷也，父母之言，亦可畏也」及「畏我諸兄。仲可懷也，諸兄之言，亦可畏也。」及「人之多言，亦可畏也」之句。〈揚之水〉有三，此指〈王風·揚之水〉，戍守申地甫地許地的男子，想念家鄉，而有「懷哉懷哉，曷月于還歸哉」之三嘆，其所表達的愛懷，也是婦人的離恨。（從馬承源說）〈采葛〉為〈王風〉之詩，其詩有「一日不見，如三月兮」、「一日不見，如三秋兮」、「一日不見，如三歲兮」之句，詩中主人翁愛婦之心很強烈。「有利詞」有「詩可以怨」的意味。「畏」、「愛」、「愁」都是情感用語。此簡「愛婦」兩見，深刻顯現愛慕女子之情。

《孔子詩論》云：

因〈木瓜〉之報，以喻其怨者也。〈杕杜〉，則情喜其至也。（簡 18）

周鳳五釋文：〈木瓜〉詩共三章，彼投我者皆「木瓜」，而我竟報之以「瓊琚」、「瓊瑤」、「瓊玖」，贈答之厚薄迥異，所寓之情意懸殊。簡文蓋謂以厚報輕，寄其愛慕之意，而求之不得，心中不能無怨也。⁸²〈杕杜〉，一在〈唐風〉，一在〈小雅〉，此處指〈小雅·杕杜〉，其詩有「征夫歸止」、「征夫不遠」、「卜筮偕止，

⁸²周鳳五：《〈孔子詩論〉新釋文及注解》，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁 162。

會言近止，征夫邇止」之句，征夫行役將歸，思婦情喜征夫之至也。「怨」、「情喜」都是情感用語，此簡亦為情感接受。

《孔子詩論》云：

□志，既曰天也，猶有怨言。(簡 19)

□志，原考釋不作隸定，李零釋為「溺」。⁸³鄭玉姍說：溺志，即自我堅持的心志。⁸⁴此簡評的是〈鄘風·柏舟〉，其詩有「之死矢靡它，母也天只，不諒人只。」及「之死矢靡慝，母也天只，不諒人只」之句。《詩序》：「〈柏舟〉，共姜自誓也。衛世子共伯蚤死，其妻守義，父母欲奪而嫁之，誓而弗許，故作是詩以絕之。」舊說以貞婦誓死以明志解之，今人有以少女追求愛情自主為說者。「母也天只」，即「既曰天也」，「猶有怨言」亦情感用語。

《孔子詩論》云：

〈邶柏舟〉，悶。(簡 26)

〈邶風·柏舟〉有「耿耿不寐，如有隱憂」、「憂心悄悄，慍于群小」、「心之憂矣，如匪澣衣。靜言思之，不能奮飛。」之句，說其詩旨為「憂」亦無不可，《上博簡·孔子詩論》以「悶」說之，亦頗生動。此詩毛詩以「仁人不遇，小人在側」說之，朱傳以「婦人不得於其夫」說之，無論何說，詩中主人翁之情感均「悶」也。此簡亦屬情感接受。

簡 15：「及其人，敬愛其樹，其厚報矣！〈甘棠〉之愛，以召公」簡 24：「吾以〈甘棠〉得宗廟之敬，民性固然。甚貴其人，必敬其位；悅其人，必好其所為；惡其人者亦然。」「愛」、「悅」、「好」、「惡」屬情感接受。「敬」則為倫理接受。

曹建國說：

⁸³李零：《上博楚簡三篇校讀記》（臺北：萬卷樓圖書公司，2002年3月），頁22-23。

⁸⁴季旭昇主編，鄭玉姍等合撰：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)讀本》，頁50。

《詩論》對我們重新認識孔子的《詩》學思想具有重大意義，它不僅讓我們認識到孔子《詩》學思想中重「情」的一面，而且為我們提供了孔子解《詩》的實例，讓我們對孔子《詩》學思想的認識落到了具體的實處。而且正確的評價孔子論《詩》、解《詩》重「情」，對於重新構建中國詩學理論史也有重要的意義。傳統觀念認為，先秦只有「詩言志」，而「詩緣情」要到西晉時陸機〈文賦〉出，才出現。那麼既然孔子就有了「詩言情」的觀念，那麼，「詩言志」還會是先秦唯有的詩學觀念嗎？「詩緣情」還會是魏晉的新風尚嗎？⁸⁵

曹氏之說可從。其實漢代詩學中也有「詩緣情」的觀念，比如《漢書·翼奉傳》載翼奉語有「《詩》之為學，情性而已」之語，《漢書·匡衡傳》載匡衡語也有「《詩》始乎〈國風〉，原情性而明人倫也」之語，蔡邕《琴操》論《詩》之所是「內迫於情性」，著名的《毛詩大序》也多次論及《詩》與情的關係。⁸⁶上引諸說，匡衡的「原情性而明人倫」一語才能包括《上博簡·孔子詩論》倫理接受與情感接受兩方面，只是傳統中國詩學理論史只看到倫理性的一面，現在經由上述的論證，讓我們看到先秦儒家詩學情感性的一面，這也是《上博簡·孔子詩論》的價值所在。

⁸⁵曹建國：「出土文獻與先秦《詩》學研究」（上海：復旦大學博士論文，2004年4月28日），頁137。

⁸⁶同前註，頁140。

五、《上博簡·孔子詩論》情感接受 與倫理接受的統一

《上博簡·孔子詩論》情感接受與倫理接受的統一，其最明顯的例子是論〈關雎〉各簡，計有下列五部份：

1. 〈關雎〉之改，〈樛木〉之時，〈漢廣〉之智，〈鵲巢〉之歸，〈甘棠〉之報，〈綠衣〉之思，〈燕燕〉之情，蓋曰童而偕，賢於其初者也。（簡 10 上）
2. 〈關雎〉以色喻於禮。（簡 10 下）
3. 〈關雎〉之改，則其思益矣。（簡 11）
4. □□□好，反納於禮，不亦能改乎？（簡 12）
5. 兩矣，其四章則喻矣。以琴瑟之悅，擬好色之願；以鐘鼓之樂，（下缺）。（簡 14）

其中「〈關雎〉之改」出現兩次，「不亦能改乎？」出現一次。簡 12 的缺文，依上下文意，有人補「關雎」二字（濮茅左說）。以上最具詮釋分歧的是「改」這個字，至少有八種說法，但因為《孔子詩論》評論〈關雎〉的文字不少，必須上列五部份全部說得通，才較具說服力，因此形成對諸說的制約作用，學界幾乎已有定論。以下筆者列引眾說，論證過程一概不引，以省篇幅，畸輕畸重之間，讀者當知筆者同意何說。

1. 「怡」說

馬承源說：

〈關雎〉是賀新婚之詩，當讀為〈怡〉。……「怡」當指新人心中的喜悅。

87

2. 「改」說

李學勤說：

「改」訓為更易。作者以為〈關雎〉之詩由字面看係描寫男女愛情，即「色」，而實際要體現的是「禮」，故云：「以色喻於禮」。簡文與鄭玄〈箋〉同，分〈關雎〉為五章，「其四章則喻矣」兼指四、五章。第四章「窈窕淑女，琴瑟友之」，第五章「窈窕淑女，鐘鼓樂之」，即作者所言之「喻」。「琴瑟」、「鐘鼓」都屬於禮。把「好色之願」、「某某之好」變為琴瑟、鐘鼓的配合和諧，「反內(入、納)於禮」，是重要的更改，所以作者說「其思益矣」。「益」，意為大，見《戰國策·中山策》注。⁸⁸

廖名春說：

簡文的所謂「改」，即毛《序》之「風」、「正」、「化」，也就是毛《序》所謂「移風俗」或「禮記·樂記」所謂「移風易俗」。⁸⁹

劉信芳說：

〈關雎〉之「寤寐思服」、「輾轉反側」，此發之於性，尚與「狡童」無異；及至「琴瑟友之」、「鐘鼓樂之」，則依之於禮，已是君子形象。由「反側」至「琴瑟」，是由色至於禮，是其「改」也。簡12「反納於禮，不亦能改乎」，則《詩論》本身對「改」已經表述得很清楚了。⁹⁰

⁸⁷馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》，頁139。

⁸⁸李學勤：〈《詩論》說〈關雎〉等七篇釋義〉，《齊魯學刊》2002年第2期，頁91。

⁸⁹廖名春：〈上海博物館藏詩論簡校釋〉，《中國哲學史》2002年第1期，頁10。

⁹⁰劉信芳：〈《詩論》所評「童而偕」之詩研究〉，《齊魯學刊》2003年第6期，頁97。

張寶三說：

《孔子詩論》第十簡以讀為「〈關雎〉之改」為宜。其詮釋當較近帛書《五行篇》所說，即以為詩之前半部乃強調「思色」之急，後半部則以「琴瑟」、「鐘鼓」之禮儀改易「好色」之思，由好色進而合禮，故言「〈關雎〉以色喻於禮」。由起初之「好色」與篇終之「合禮」相較，其境界乃有所提升，故云：「動而皆賢於其初」、「〈關雎〉之改，則其思益矣」。⁹¹

帛書《五行》篇「經」第二十五章云：「喻而知之，謂之進之。」其「說」云：

喻而知之，謂之進之。弗喻也，喻則知之矣。知之則進耳。喻之也者，自小好喻乎所大好。「窈窕淑女，寤寐求之。」思色也。「求之弗得，寤寐思服。」言其急也。「悠哉悠哉，輾轉反側。」言其甚急也。急如此甚也，交諸父母之側，為諸？則有死弗為之矣。交諸兄弟之側，亦弗為也。交諸邦人之側，亦弗為之。畏父兄，其殺畏人，禮也。由色喻於禮，進耳。⁹²

「自小好喻乎所大好」及「由色喻於禮，進耳。」與《孔子詩論》「〈關雎〉以色喻於禮」、「〈關雎〉之改，則其思益矣」、「反納於禮，不亦能改乎？」之論，極其相似，兩者在學術血緣上可能有承傳關係。

季旭昇、俞志慧、陳桐生、黃懷信、姜廣輝等人亦主「改」說，茲不具引。

3. 「盻」說

饒宗頤說：

⁹¹張寶三：《〈上博一·孔子詩論〉對〈關雎〉之詮釋論考》，《臺大中文學報》第21期（2004年12月），頁24。

⁹²此處引文基本依據龐樸：《竹帛「五行」篇校注及研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2000年）。唯補文及通假字全改成通行楷字，以利排版及閱讀。

讀為「不亦能昏」，謂不亦能謹而有所承。是合乎「禮之大體」，故思有所益。以昏禮之昏，正「所以敬慎重正」，其義深矣。⁹³

4. 「嬰」說

周鳳五主之，無說。⁹⁴

5. 「妃」說

李零說：

「妃」是匹配之義，古書亦作「配」，詩文稱為「好逑」。⁹⁵

范毓周亦主之，無說⁹⁶。

6. 「逑」說

王志平說：

「改」讀為「逑」或「求」。〈關雎〉：「君子好逑」。《鹽鐵論·執務》：「有求如〈關雎〉，好德如〈漢廣〉」。⁹⁷

7. 「已」說

曹峰說：

這個字應該就是「已」的假借字，義為止。⁹⁸

⁹³饒宗頤：〈《竹書》詩序小箋〉，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁229。

⁹⁴周鳳五：〈《孔子詩論》新釋文及注解〉，同前註，頁153-154。

⁹⁵李零：〈上博楚簡校讀記(之一)〉，簡帛研究網站。2002/01/17。

⁹⁶范毓周：〈上海博物館藏《詩論》的釋文、簡序與分章〉，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁175、178、179、182。

⁹⁷王志平：〈《詩論》箋疏〉，同前註，頁215-217。

⁹⁸曹峰：〈試析上博楚簡《孔子詩論》中有關「關雎」的幾支簡〉，簡帛研究網站。2001/12/26。

8. 「哀」說

此為許子濱在〈讀《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》小識〉中所說，《新出楚簡與儒學思想國際學術研討會論文集》，北京清華大學思想文化研究所，2002年3月31日~4月2日。

就形制上、音韻、上下文意三方面說，「改」說最貼切。其他如讀為「不亦能怡乎？」、「不亦能妃(配)乎？」、「不亦能登乎？」、「不亦能哀乎？」均無法通讀有關各簡。而「已」說，僅能凸顯〈關雎〉「止息」好色之層面，未若改易好色而達到合禮的境界，亦有未當。⁹⁹而〈關雎〉詩的氛圍應是由思色之急到合禮的「樂」，絕不是「哀」。

「害曰童而皆，賢於其初者也。」是簡10另一詮釋分歧之處，馬承源作一句讀，未作注釋。論者則多讀為「害？曰：童而皆賢於其初者也。」對「童」的解釋，分歧較大，主要有：

周鳳五：「重」，簡文作「童」，原缺釋。按，當讀為「重」，重複也。簡文列舉〈關雎〉、〈樛木〉、〈漢廣〉、〈鵲巢〉、〈甘棠〉、〈綠衣〉、〈燕燕〉七詩，皆連章複沓，反復言之，其情亦由淺而深，至於卒章而後止，所謂「重而皆賢於其初」是也。¹⁰⁰

李學勤：這裡的「童」字，我認為應該為「誦」字的通假……「誦」即誦讀，「賢」訓為「勝」。「誦而皆賢於其初」，意思是誦讀這些詩篇便能有所提高，勝於未讀之時。¹⁰¹

廖名春：周讀「童」為「重」是，但訓為重複則非。當訓為善、貴。……「〈關雎〉之改，〈樛木〉之時，〈漢廣〉之智，〈鵲巢〉之歸」是對好色本能的

⁹⁹此為張寶三說，見《《上博一·孔子詩論》對〈關雎〉之詮釋論考》，頁9。

¹⁰⁰周鳳五：《《孔子詩論》新釋文及注解》，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁160。

¹⁰¹李學勤：《《詩論》說〈關雎〉等七篇釋義》，頁91。

超越，「〈甘棠〉之報」，是對利己本能的超越，「〈綠衣〉之思，〈燕燕〉之情」是對見異思遷本能的超越，所以說它們「皆賢於其初者也」。¹⁰²

姜廣輝：所謂「動」，概指人生行爲，而「賢」爲「崇重」之義……而「初」爲「根本」之義，此語的意思是人生的行爲應崇重其根本，這個根本就是「德」和「禮」。¹⁰³

劉信芳辨正諸家說云：

「害曰童而皆，賢於其初者」，既是〈關雎〉等七首詩的共同特點，也是這七首詩與其餘諸詩有所區別之所在，這是大家都意識到的。而目前所見到的釋讀都沒有很好地解決這一問題。「連章複沓」，幾乎所有《風》詩都是如此，非獨〈關雎〉然。「誦讀這些詩篇便能有所提高，勝於未讀之時」，崇重「德」和「禮」這個根本，以及將「重」理解為善等，適應的範圍寬泛，都不足以作為對〈關雎〉等詩的專門評價。¹⁰⁴

劉氏之說可從。他力闢眾說，「害」讀作「蓋」，「皆」讀作「偕」，「童」如字讀。「蓋曰」是綜括語氣。「初」是指詩中主人公之「初」——時間年齡意義上的「當初」，凡人較之當初，都會有一個由不知道禮到知禮的成長進步階段，而禮具有人際關係準則的意義，依禮則有社會人群的和諧。劉信芳總結此句說：

孔子是以一位老者的慈愛心情看待《邦風》中的童(年輕人)之詩的，關雎、樛木、漢廣、鵲巢、甘棠、綠衣、燕燕這些詩，都是(蓋)表達(曰)年輕人(童)和諧相處(皆)，比他們幼年時懂事(賢)了。「童而偕」的措辭語氣頗值得玩味，在孔子眼裏，這些年輕人還只是「童」，但已知道與人

¹⁰²廖名春：〈上海博物館藏詩論簡校釋劄記〉，朱淵清、廖名春主編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁 263。

¹⁰³姜廣輝：〈關於古《詩序》的編連、釋讀與定位諸問題研究〉，頁 159。

¹⁰⁴劉信芳：〈《詩論》所評「童而偕」之詩研究〉，頁 95-96。

和諧相處了。「偕」在這裡既指男女相偕，亦指人事關係之偕。¹⁰⁵

劉氏之說可從。就《詩論》此簡的特殊性而言，以劉氏的釋讀最佳，然就義理而言，廖名春「對好色本能的超越」、「對利己本能的超越」、「對見異思遷本能的超越」云云，亦有可採。劉、廖二氏之說均兼涵〈關雎〉的情感接受與倫理接受。而姜廣輝之說只有倫理接受的一面，無法通釋〈關雎〉有關各簡，在義理上略遜一籌。

再回顧前文「關雎之改」的「改」字說，能通讀各簡，最佳。「以色」、「擬好色之願」，此情感接受；「喻於禮」、「則其思益矣」、「反納於禮」，此倫理接受；「蓋曰童而偕，賢於其初者也」、「以色喻於禮」則呈顯情感接受與倫理接受的統一。

六、結論

郭芳在〈論《詩經》接受的二重性〉¹⁰⁶一文中，歸納三組二重性：政治性與文學性、神聖化與世俗化、道學闡釋與真情感悟。與本文的論旨略同，但通觀其文，《上博簡·孔子詩論》之材料及論述文章，一字不提，顯然他的研究視野未及於此新出土的材料。倫理接受本為孔門詩學的核心部分，但也有情感接受的一面，也有情感接受與倫理接受統一的一面，綜觀這三部分才能盡儒家詩學的全貌。《上博簡·孔子詩論》的出土與研究，讓我們確實認清先秦詩學思想史的真相，它的貢獻不可謂不大。

¹⁰⁵同前註，頁 96。

¹⁰⁶郭芳：〈論《詩經》接受的二重性〉，《保定師範專科學校學報》16：1(2003 年 1 月)，頁 25-28。

A Study of Ethical and Emotional Receptions in "The Shanghai Museum Chu-State Bamboo Book: Confucius's Poetics"

Lin Yao-Lin*

Abstract

The Shanghai Museum Chu-State Bamboo Book I was published in November 2001, in which the section of *Confucius's Poetics* is historically significant and valuable as far as the study of *the Book of Songs (Shi Jing)* is concerned. According to scientific reports and academic research, *Confucius's Poetics* was estimated to be published and circulated in the early or middle period of the Warring States while it became an item of burial in the funeral practice of the Chu State aristocrats in the late period of the Warring States. Chen Tung-Sheng considers that *Confucius's Poetics* was completed approximately during the period between the death of Zisi and the birth of Mencius and composed by Confucius scholars who specialized in the *Book of Songs* and had close contacts with the mind-concerned Zisi scholars. The emergence of *Confucius Poetics* enables us to understand the viewpoints of the Confucius philosophy of poetry. Basically it has followed the ethical nature of Confucius poetic study and also has developed its emotional aspects. Reading poetry ethically, morally, politically and instructionally is a general interest of the Confucius philosophy of poetry. However, it also allows an interpretation of emotional receptions as well as an integrated reading of ethical and emotional receptions. Altogether the three poetry-reading practices make up the entirety of the Confucius philosophy of poetry.

Keywords: *Confucius's Poetics*, Ethical Reception, Emotional Reception

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Cheng Kung University