臺大文史哲學報　第七十七期
2012年11月　　頁43~72
臺　灣　大　學　文　學　院

人、物本然之一體——《孔子詩論》「民性固然」思想闡釋*

簡　良　如**

摘　要

本文以上海博物館藏戰國楚竹書《孔子詩論》中探討「民性」的四簡簡文為闡述對象，涵蓋〈葛覃〉、〈甘棠〉、〈木瓜〉、〈杕杜〉四詩，分別討論了「民性」在精神與現實兩面向上的影響，特別是有關「價值」建立之主觀基礎，以及「物用」與心志情感間的客觀關係。概括而言，《孔子詩論》「民性」論述之實質，和人性論相當，具有補充戰國時期儒家心性之學的思想史意義。它不僅承認基於「民性」的心態和作為，視之為「固然」事實，更由「民性」與禮的本末關係，肯定「民性」為德性之本。然而，《孔子詩論》論述民性及其固然之善的方式，卻是極其特殊的。它所分析的對象既非血氣本能，也非原始而未臻文明的初民意識；它既不關注未發之性，對已發人情的探討，也超出人與其對象間的直接舉措和感受。《詩論》唯以人在自然情況下連帶產生的種種做法、推及而有的其他對象，乃至人所普遍認為任意、私欲性的不善之事，說明人固然之善，從而形成獨特平實且人、物本然一體的人性論述。

關鍵詞：《孔子詩論》　民性　人性論　禮

101.02.09 收稿，101.07.03 通過刊登。
* 本文承蒙兩位匿名審查人惠賜寶貴意見，謹此致謝。
** 國立清華大學中國文學系助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

上海博物館藏戰國楚竹書《孔子詩論》，或稱《詩論》，為目前可見專論《詩經》詩學最早之文獻。[1] 於現存二十九簡中，作者引述數十首《詩經》作品和單句，論評主題觸及《詩經》各個面向。如言詞所反映之「利」、「怨」、「佞」或「中志」與否，[2] 人與人間情愛之強度及其悲喜感受，[3] 現實之際遇和爵祿，[4] 處世之明智與賢善，[5] 人物形象，[6] 民性與人俗等；[7] 更進一步地，對於超出事務之上的儀文修養，[8] 乃至自客體角度言之德性境界，[9] 亦多所反

1 簡文實況見馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》(上海：上海古籍出版社，2001年)。為便於讀者對照，本文所引竹簡均按該書原始編碼。由於學者對《詩論》簡序、分章、釋文提出不少考釋意見，包括發表於簡帛研究網站或學報上之研究論文，以及上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編，《上博館藏戰國楚竹書研究》、《上博館藏戰國楚竹書研究，續編》(上海：上海書店出版社，2002年、2004年)；黃人二，《上海博物館藏戰國楚竹書(一)研究》(臺中：高文出版社，2002年)；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)；季旭昇主編，陳霖慶、鄭玉珊、鄒濬智合撰，《上海博物館藏戰國楚竹書(一)讀本》(北京：北京大學出版社，2009年)等專書。鑒於篇幅所限，以下討論除關乎「民性」主題且具深論必要者外，不另引出處，詳細請參閱以上著作。

2 見第8、17簡等對〈小雅．節南山之什〉諸詩、〈東方未明〉、〈將仲子〉等之論評。

3 如第10、11、16簡〈燕燕〉之「情愛也」，〈綠衣〉之「思」與「憂」；第17簡〈揚之水〉「愛婦烈」與〈采葛〉「愛婦〇」對情愛的觀察；第18簡〈杕杜〉之「喜」，第26簡〈柏舟〉之「悶」、〈谷風〉之「悲」、〈隰有萇楚〉之「悔」等。

4 如第10、11、12簡〈樛木〉之「福」與「祿」；第20簡〈杕杜〉之「得爵」；第25簡〈有兔〉之「不逢時」等。

5 如第10、11、13簡〈漢廣〉之「智」與「知恆」；第17簡〈將仲子〉之知「言不可不畏也」；第23簡〈十月之交〉的「善諀言」；第25簡〈大田〉的「知言而有禮」；第27簡〈蟋蟀〉之「智難」；第29簡〈河水〉之「智」等。

6 如第25簡〈君子陽陽〉之「小人」；第29簡〈角枕〉之「婦」，以及第22簡〈宛丘〉、〈猗嗟〉、〈鳲鳩〉、〈文王〉詩句所提到的各種形象。

7 民性部分另見下文；第03簡論及〈邦風〉時則提到：「〈邦風〉其納物也，博觀人俗焉，大斂材焉」。

8 見第22簡〈鳲鳩〉等詩及第10、12、13、14等簡對〈關雎〉、〈鵲巢〉之禮的說明；德性修養則主要見於對文王德性的歌頌，見第06、07、22簡。

9 見第02至05簡對平德、盛德、王德等之說明。

臺灣大學學術期刊資料庫

思；《詩論》更透過文王受命，討論「天命」這至高對象，[10] 使涵蓋內容更趨極致。如此具體、廣泛而多層次的論述，是《詩論》獨異之處，迥別於〈毛詩大序〉等已趨抽象、獨重政治教化之詩說，[11] 實有極重要之意義。

在這樣的論述整體中，《詩論》對「民性」的闡釋格外值得關注。它被認為具有補充戰國儒學心性論空缺的作用，[12] 並和郭店《性自命出》、上博館藏《性情論》的「性」觀接近。[13] 不過，單從《詩論》摒棄抽象論述，而以易見、易明，甚至人皆身體力行的心態、行為進行勾勒，其所體現之人性、人情觀，當較《性自命出》、《性情論》淳樸。「民性」突顯了人性自然平常的一面，及概念所不能簡單化約的情意層次。實際上，《詩論》透過「民性固然」論述，更首度揭舉了一種人、物本然一體的存在實況，而「民性」則為此一體性之實現，扮演了至為關鍵的角色。這能直由凡常可見之現實層次，指認出如此正向之人性結論，是《詩論》「民性固然」思想獨特的貢獻。

以下，本文將對上述論點做出闡釋，包括《詩論》與「民性」有關簡文之釋義，《詩論》切入「民性」的特殊性，以及人性被如是勾勒後所代表的意義。以下詳釋。

---

10 包括前述歌咏文王德性之諸簡及第 02 簡。

11 參見江翰，〈先秦儒家詩學理論之嬗變〉，《山東師範大學學報（人文社會科學版）》，2009 年 06 期，頁 84-88。

12 相關研究，如季旭昇，〈《孔子詩論》「木瓜之報以喻其婉」說〉，簡帛網站，2004 年 1 月 7 日；期刊論文如陳桐生，〈哲學、禮學、詩學——談《性情論》與《孔子詩論》的學術聯繫〉，《中國哲學史》，2004 年 04 期，頁 77-84；李開，〈論上博簡《孔子詩論》的人文精神〉，《江蘇社會科學》，2005 年 03 期，頁 12-16；朱心怡，〈論戰國時期儒家心性之學的發展〉，《成大中文學報》，第 13 期（2005 年），頁 1-30；上野洋子，〈上博楚簡《詩論》中的「民性固然」與實踐禮儀之「性」〉，《經學研究集刊》，第 4 期（2008 年），頁 105-128；林素英，〈論「禮制」與「民性」的關係——以《孔子詩論》中《葛覃》組詩為討論中心〉，《哲學與文化》，35 卷 10 期（2008 年），頁 5-24；趙新，〈哲理與詩情的合鳴——郭店簡本與《孔子詩論》血脈關係的新探討〉，《武漢科技大學學報（社會科學版）》，2009 年 02 期，頁 64-69；孟慶楠，〈論早期儒家《詩》學中的情理關係——以好色之情與禮為例〉，《中國哲學史》，2010 年 04 期，頁 35-45；譚德興，〈論《孔子詩論》的情性觀〉，《武陵學刊》，2011 年 01 期，頁 89-95 等。

13 參考《性自命出》：「凡人雖有性，心無奠（正）志，待物而後作，待悅而後行，待習而後奠。喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。性自命出，命自天降。凡性，或動之，或逆之，或交之，或厲之，或出之，或養之，或長之」，荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998 年），頁 179，本文參考學界考釋意見，以今之通行文字轉寫。《性情論》則見《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，頁 220-224，226-227。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、「民性」論相關簡文、簡序概說

《孔子詩論》直指「民性」或涉及人性的詩論有以下四簡，包括〈葛覃〉、〈甘棠〉、〈木瓜〉、〈杕杜〉四詩：[14]

16 殘(…)孔子曰：吾以〈葛覃〉得氏初之詩。民性固然，見其美必欲反其本。夫葛之見歌也，則完整

24 完整以絺綌之故也；后稷之見貴也，則以文武之德也。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。殘

20 殘【〈木瓜〉】幣帛之不可去也。民性固然，其隱志必有以喻也。其言有所載而後納，或前之而後交，人不可干也。吾以〈杕杜〉得爵殘

27 殘如此可斯爵之矣。離其所愛，必曰吾奚舍之，賓贈是也。(…)殘[15]

首先，從上述四簡所描述之「民性」，可以知道，《詩論》雖統稱為「性」，但大致包含了情、欲、行等其他方面，而視為一整體來看。其次，《詩論》於〈葛覃〉、〈甘棠〉、〈木瓜〉三詩直接提到「民性」，〈杕杜〉則未言及。不過，對〈杕杜〉的評論：「離其所愛，必曰吾奚舍之，賓贈是也」，「必」字已點出其心態之必然，和論述其他三詩時所言的：「見其美必欲反其本」、「甚貴其人，必敬其位；悅其人，必好其所為。惡其人者亦然」、「其隱志必有以喻也」相同，是《詩論》獨稱必然之處。此對人而言均必然如是的心態，足以視同人性，故可與前三詩論合為一組論述。反觀《詩論》其他文句，即使是對〈頌〉、〈大雅〉的歸納說明，也僅言「多」而未稱「必」；對個別作品的析論，更只就特色、內容或言語形態等特定方面言，少有概括之詞，甚至出現第21、22簡「吾〇之」這類刻意減低其客觀性、突顯個己感受的論評。能直

14 下列簡序據李學勤，〈《詩論》簡的編聯與復原〉，《中國哲學史》，2002 年第 1 期，頁 5-8；分章主旨則依譚家哲：《文史論》(未刊)中「《孔子詩論》」節之說。為便於讀者閱讀，簡文均以現今通用文字轉寫，並加註句讀符號。除必要外，盡量不予補字，補字則以粗括弧(【 】)表出。下文將再針對補字、篇名與釋義之釐定，進行詳述，本處暫略。

15 第 27 簡後半對〈唐風．蟋蟀〉以降諸詩的論述，僅以一、兩詞語總結，乃另起新的析論角度，不屬於本文討論範圍。

臺灣大學學術期刊資料庫

接言「必」的，只〈葛覃〉、〈甘棠〉、〈木瓜〉、〈杕杜〉四詩。《詩論》環繞人性思想的，故四詩而已。〈杕杜〉之所以未稱「民性」，原因或由於簡文殘缺，或和「爵」、「賓贈」性質超出一般民事有關。然而，從不捨所愛這一心態來說，則為人性所共同。由〈杕杜〉此例也可以知道，《詩論》所謂「民性」，實「人性」在現實中的普遍體現而已，非關人類學所分析的初民心理與行為層次。是以，〈葛覃〉「師氏」之職事與其所象徵之紀律、〈甘棠〉的封建背景、[16]〈木瓜〉以瓊玉為贈所反映之禮，乃至詩文中出現的勞作、教育、組織、政治、工藝，或是因應各類情境時之自覺和深刻性，都顯示詩人已遠離初民階段。另一方面，由於「民性」通過「言志」之詩進行勾勒，《詩論》所著眼的民性表現亦應對應地從民心、民志這樣的主體面觀之，而減少對其客體面之臆測，詩中所有「固然」或必然之作為，非單純對社會狀態的被動反應或模仿，亦無涉社群整體秩序之問題。換言之，《詩論》「民性」既非著眼人質而不文、盲昧無知、欲望性之原始狀態，亦非對其社會存在之無獨立性或功利性的強調。相對地，各類「民性固然」現象都只是為了使對人性的討論更還原至具體層面，使人得以對自身所具有的「人性」及其實際之實現情況，有所直觀。如此之立論立場，是讀者應首先知悉的。

以下，在分析《詩論》「民性」論前，先就簡序與字義辨讀做一基本耙梳。扼要說明如下：

於第16簡，由於〈葛覃〉中提及「師氏」官職，並描述了製造絺綌、「衣／私」的服裝內外之別，故絕非初民之作，「氏初之詩」因此不宜解為初民之詩，而以廖名春讀「氏」為「祇」，敬也，「祇初」即敬本的說法，較為可從。[17] 廖名春並讀「詩」為「志」，主張：「『祇初之志』即敬初之心，也就是下文所謂『見其美必欲反其本』之心」，[18] 於義亦可從，且與下文第24簡「宗廟之敬」「敬」字可以相對。不過，該字簡文字形下從「言」，同《詩論》諸「詩」

16〈甘棠〉「召伯」之「伯」已反映天下封建制度之建立，「召伯」據考為召穆公虎，亦非周文初建時之人物。見屈萬里，《詩經詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1983 年），頁 28 註 5 之考證。

17 見氏著，〈上海博物館藏詩論簡校釋劄記〉，《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁 264。周鳳五據古文字習見「氏」而讀為「是」，此也，突出「初」的反本意思，亦大致可通。見氏著，〈《孔子詩論》新釋文及注解〉，《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁 161。若更考慮「氏初之詩」與「宗廟之敬」句式之對應，「氏」必須作名詞解，則當有代表氏族等血源本支之意思，以和「初」的始源義相配。此說並可與廖氏敬本之說相呼應，均突顯「本源」之意。不過，因在這一系列「吾以……得……」的論評中並不見句式對稱的規則現象，故僅作為參考。

18 同註 17，頁 264。

臺灣大學學術期刊資料庫

字（見第01、04簡），而與第08簡「言不中志者也」、第10簡「詩無隱志」、第19簡「強志」、第20簡「隱志」之「志」，均下從「心」，寫法不同。而「詩」，先秦亦以「言志」為主，[19]〈毛詩大序〉故言：「在心為志，發言為詩」，[20]「詩」已包含「志」意，本文故讀為「詩」。簡末「夫葛之見歌也」之「葛」，原未釋出，周鳳五、李零等始予確認。第24簡接於其後，為大部分學者所同意。該簡前半段文字上承第16簡〈葛覃〉之論，第24簡開首第二、三字（「以□□之故也」），亦當據此推斷。

學者填入「以□□之故也」的字詞約有五種，分別是：「絺綌」、「萑菽」、「葉萋」、「蔽芾」和「蒙棘」。其中，「萑菽」出自〈大雅・生民之什・生民〉「藝之萑菽」，「蔽芾」則見於〈召南・甘棠〉「蔽芾甘棠」，均與葛無關。[21] 而出自〈唐風・葛生〉「葛生蒙棘」的「蒙棘」，雖是對葛蔓的描述，但不如直接見諸〈葛覃〉的「絺綌」、「葉萋」來得順應文氣。[22] 而「絺綌」、「葉萋」相較，〈葛覃〉首先興感的確實是「葛之覃兮，施於中谷，維葉萋萋」的葉萋景象，但考葛之葉片色澤，因披有黃色硬毛，其廣覆中谷所呈現的非青翠生機之景象，而反趨暗沉；[23] 而「絺綌」則在音讀[24] 及詞構上對應下文之「文

19 「詩言志」，見《尚書・堯典》舜命夔典樂段（《尚書注疏》，《十三經注疏》【臺北：藝文印書館影印清嘉慶 25 年江西南昌府學刊本，1955 年】，卷三，頁 46）；《孟子・萬章上》並有「故說詩者，不以文害辭，不以辭害志」（《孟子注疏》，《十三經注疏》，卷九，頁 164）之說。

20 《毛詩注疏》，《十三經注疏》，卷一之一，頁 13。

21 晁福林並以字形、音讀兩方面否定胡平生「萑菽」之說，見氏著，〈孔子何以頌「葛」——試析上博簡《詩論》第 16 簡的一個問題〉，《史學集刊》，2006 年第 4 期，頁 7-12。至於「蔽芾」，雖可使第 24 簡內容全環繞〈甘棠〉而自成段落，但對照第 16 簡論評〈葛覃〉的方式——「吾以○○得○○之○。民性固然，……」，「吾以〈葛覃〉得氏初之詩」前即「孔子曰」，無其他相關文句先行，第 24 簡「則以文武之德也」之前文字故不應為論評〈甘棠〉之語，「以蔽芾之故也」之說因此無法成立。

22 晁福林主張棘、楚具有苦難意，「葛生蒙棘」有象徵上位者包覆人民疾苦的德性意味（見氏著，〈孔子何以頌「葛」——試析上博簡《詩論》第 16 簡的一個問題〉）。然而，考察《詩經》對「棘」的形容，能對其產生助益的，唯有〈邶風・凱風〉提到的潤澤南風，以及〈小雅・南有嘉魚之什・湛露〉之露水，二者均對棘之生長有所幫助。相反地，藤蔓覆蓋則使棘楚失去光照、生長受到扼抑，非如晁氏所以為可喻為德性。本文因此不從其說。

23 參見吳厚炎，《詩經草木匯考》（貴陽：貴州人民出版社，1992 年）、李儒泉，《詩經名物新解》（長沙：岳麓書社，2000 年）及潘富俊，《詩經植物圖鑑》（臺北：貓頭鷹出版社，2001 年）諸說。

24 見陳劍，〈《孔子詩論》補釋〉，《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁 374-376。簡文中前一殘字右下似為「氏」，陳劍以為當從氏得聲，讀為「絺」，氏為脂部端母，絺為微

臺灣大學學術期刊資料庫

武」，本文故採「絺綌」之說。

接下來的第20簡，對照第18、19簡〈杕杜〉前有〈木瓜〉，以及「有藏願而未得達也」、「〈木瓜〉之報，以喻其怨者也」等敘述，皆合乎「其隱志必有以喻也」之語境，故於「幣帛」前補〈木瓜〉篇名。[25] 其次，「隱志」之「隱」，或釋為「吝」、「離」、「潛」。「離」與「潛」意指對詩旨或詩志之背離和不明，然而〈木瓜〉詩人「匪報也，永以為好也」的態度明確，不應採納二說。「隱志」、「吝志」則都著眼志的含藏未發，但「吝」乃有意為之，「隱」則僅是對不顯狀態的中性描述，基於詩人仍藉禮贈表達心志，沒有刻意隱瞞之意思，「隱志」當較為適切。隨後「必有以喻也」之「喻」，原簡作「俞」，或釋為「逾」、「抒」、「輸」、「偷」、「愉」。該字與「隱志」情況相對，應以擴清後者為意思，「逾」、「愉」、「偷」等故不相合。反之，「抒」為抒發，「輸」指傾瀉，均有表達志意的意思，似可適用。[26] 不過，簡文「俞」字於第10、14簡有關〈關雎〉的論評文字中亦曾出現，該字讀為「喻」幾無爭議，唯解釋略別：馬承源原考釋引《論語・里仁》：「君子喻於義，小人喻於利」，以「喻」為明白、曉喻；[27] 饒宗頤等則舉馬王堆帛書《德行》篇，以之為譬喻、比擬。[28] 案：《詩論》固然曾於第14簡：「以琴瑟之悅，擬好色之願；以鍾鼓之樂 殘」，將〈關雎〉琴瑟之悅、鍾鼓之樂視為對好色之願的比擬，[29]

部透母，音近相通。第二字，陳劍以為當從女得聲，讀為「綌」，女為魚部泥母，綌為鐸部溪母，音近相同。此說並為廖名春等所從。

25 王志平以為應補入〈衛風・氓〉，乃取該詩：「氓之蚩蚩，抱布貿絲。匪來貿絲，來即我謀」，《毛傳》釋「布」為「幣」意，見氏著，〈《詩論》箋疏〉，《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁 220-221。然而，〈氓〉「抱布貿絲」以求室家之舉，因「無良媒」而不合禮，與《詩論》對幣帛之禮的肯定顯然不同，故不取。

26「輸」與「俞」音近對轉，但不若「抒」與「俞」皆讀為「書」音。黃懷信故於二者中取「抒」去「輸」，見氏著，《上海博物館藏戰國楚竹書〈詩論〉解義》，頁 60-61。

27 見《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，頁 140。

28 見氏著，〈竹書《詩序》小箋〉，《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁 229-230。該文所引馬王堆帛書《德行》篇有：「辟而知之，謂之進之；弗辟也，辟則知之矣，知之則進耳，……榆而知之謂之□，□弗榆也，榆則知之，知之則進耳。榆之也者，自所小好榆庳所小好。芟芍昧求之，思色也。求之弗得，晤昧思伏，言其急也。繇才繇才，輾轉反厠，言其甚□□□如此其甚也。……繇色榆於禮，進耳」，將「辟」釋為「譬」，「榆」為「喻」，而有比喻之意。不過，觀《德行》舉〈關雎〉詩句為例所做之說明，似與譬喻無關，均只就詩人之舉措原由加以解釋，故「昧求之」源於「思色」，「晤昧思伏」因「其急」，「繇才繇才輾轉反厠」則反映其「甚」，這些舉措縱使是說明詩人愛好淑女的事例，仍不能說是譬喻。

29 參考黃懷信說，見氏著，《上海博物館藏戰國楚竹書〈詩論〉解義》，頁 27。

臺灣人學學術期刊資料庫

然而，比擬、譬喻，終究只是從文術創作這一角度言，「曉喻」、「明白」始直接闡明內在實質之轉化。如《詩論》歌讚：「〈關雎〉之改，則其思益」般，思想的進益才是詩人一改好色而進乎禮樂的關鍵。據此，「其隱志必有以喻也」故指其人之隱志必藉某方式（「以」）以使人有所明白。

第20簡後半的「其言有所載而後納，或前之而後交，人不可干也」：「載」或釋為「采」，指昏六禮之「納采」；或釋為「裝載」、「攜帶」，指幣帛。案：「其言有所載而後納」應是與「前之而後交」相對的兩種「幣帛之不可去」的情況。「前之而後交」意謂雙方在未有交往前先以幣帛禮物表示善意，藉此作為進一步交往的契機；「其言有所載而後納」則指雙方已有實質往來（其言已有實質內容，非形式性的應酬社交之語），始藉禮贈更加深厚彼此關係。兩種交往情況不同，功能略別，但都與促進交往有關。幣帛無論前交或後納，都是人與人交往時極人性的友好行為，故均是正當的。[30]《詩論》總結道：「人不可干也」，便是循幣帛禮贈這或前或後、或實質或形式而無一定模式的人性需要而發，「干」應作「干涉」之「干」解，如《左傳》文公四年：「君辱貺之，其敢干大禮以自取戾在」的用法。學者若讀為「捍」、「盱」、「解」、「觸」、「瀆」、「乾」，文意則過於曲折。

至於20簡末與第27簡，因均以「爵」（原簡文作「雀」）為評，應同屬對〈杕杜〉之論，部分學者以「可斯」為〈何人斯〉或〈殷其靁〉的意見可予排除。承此，原簡文「雀」，亦當從李學勤、何琳儀等讀為「爵」，而不取廖名春等讀「雀」為「誚」（責也）之說，後者較貼近〈何人斯〉、〈殷其靁〉詩義，而別於〈杕杜〉。最後，有關「離其所愛」之「離」，有釋為「御」、「儷」、「蕩」、「遠」等，然考慮下文「吾奚舍之」之心境，及與「離其所愛」情況相對的第18簡「〈杕杜〉則情，喜其至也」之「至」，「離」當指分離、相離，應是較為適切的。

最後，對《詩論》稱為「杕杜」的作品究指今本《詩經》何詩，再做確認。可能指涉的作品有三：〈唐風・杕杜〉、〈小雅・鹿鳴之什・杕杜〉，以及〈唐

30 文化人類學家如牟斯（Marcel Mauss，1872-1950）、李維史陀（Claude Levi-Strauss，1908-2009）將禮贈視為一要求（甚至威脅）獲取回報的象徵或訊息，以構成雙方之間的約束和權利義務關係。此說並經布岱爾（Pierre Bourdieu，1930-2002）、德希達（Jacques Derrida 1930-2004）相繼修正。但這與〈木瓜〉:「永以為好」所表述的態度，完全相反。因為，縱然是穩固的「約束」和相互回報關係，也非真正之相「好」，更不能「永」。〈木瓜〉詩人故極明確地申明其禮贈「匪報也」，與回報無關，若只是「報」，所贈應對等於木瓜而非瓊玉這樣不相對等之禮。禮贈唯有在求「永以為好」的前提下，《詩論》:「人不可干也」的判斷才能成立。

臺灣大學學術期刊資料庫

風〉另一篇名為〈有杕之杜〉的作品：

1.〈唐風・杕杜〉

有杕之杜，其葉湑湑。獨行踽踽。豈無他人？不如我同父。嗟行之人，胡不比焉？人無兄弟，胡不佽焉？

有杕之杜，其葉菁菁。獨行睘睘。豈無他人？不如我同姓。嗟行之人，胡不比焉？人無兄弟，胡不佽焉？

2.〈小雅・鹿鳴之什・杕杜〉

有杕之杜，有睆其實。王事靡盬，繼嗣我日。日月陽止，女心傷止，征夫遑止。

有杕之杜，其葉萋萋。王事靡盬，我心傷悲。卉木萋止，女心悲止，征夫歸止。

陟彼北山，言采其杞。王事靡盬，憂我父母。檀車幝幝，四牡痯痯，征夫不遠。

匪載匪來，憂心孔疚。期逝不至，而多為恤。卜筮偕止，會言近止，征夫邇止。

3.〈唐風・有杕之杜〉

有杕之杜，生於道左。彼君子兮，噬肯適我。中心好之，曷飲食之？

有杕之杜，生於道周。彼君子兮，逝肯來遊。中心好之，曷飲食之？

三詩皆以孤特之赤棠樹為喻，而有慨嘆孤獨、期盼他人來至的意思。不過，透過「離其所愛」及第18簡「〈杕杜〉則情」對詩中情感的強調，〈唐風・杕杜〉明顯非《詩論》此處所談論之詩，其餘二詩則各有學者附和。贊同者較眾的為〈唐風・有杕之杜〉，包括李零、李銳、周鳳五、季旭昇、葉國良、俞志慧、許全勝、黃人二等皆採此議。論者視〈有杕之杜〉為求賢之詩，詩人藉杕杜生於「道左」、「道周」的孤特之境，反襯其對填補道缺之賢者——「君子」之愛； 對照簡文，則「君子」和「中心好之」呼應了「所愛」一詞，「適我」、「來遊」也即第18簡「喜其至也」之「至」，全詩的明朗更可見與「喜」之聯繫，而簡文評論此詩之「爵」，無論解為爵服、爵祿、酒器，或如周鳳五引《說文》：「釂，飲酒盡也」等例解為飲酒酬酢，[31] 而與宴饗有關，都合於求賢這

31 見氏著，〈《孔子詩論》新釋文及注解〉，《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁 162。

臺灣大學學術期刊資料庫

一背景：[32] 該字若作爵服、爵祿解，便從實際面點出〈有杕之杜〉的用賢之旨，落實了「離其所愛，必曰吾奚舍之，賓贈是也」求賢者不捨不棄、亟欲禮待對方之情；若作酒器或飲酒酬酢解，則切合〈有杕之杜〉裡所提到的「曷飲食之？」之邀，[33] 且連結「賓贈」而與〈小雅・甫田之什・賓之初筵〉、〈大雅・生民之什・行葦〉在筵席中同時提到「爵」、「賓」、「序賓以賢」情境類同，更貼近〈鹿鳴〉的「承筐是將」。[34] 歸納上述，飲酒具體呈現出賢士與求賢者之同樂，爵位則突顯了實際事權之賦予，而這都莫不以對賢士鍥而不捨之愛為本，《詩論》故謂之「得爵」、「如此可斯爵之矣」——對「爵」真正之意義有所實現，非表面的應酬或任用而已。可以說，〈有杕之杜〉描寫的心境與〈小雅・鹿鳴之什・鹿鳴〉期盼「德音孔昭」之嘉賓「示我周行」，非常接近，唯〈鹿鳴〉雙方已能共飲共樂，〈有杕之杜〉尚處於等待嘉賓來至的祈願中。

相對地，主張《詩論》「杕杜」為〈小雅・鹿鳴之什・杕杜〉者，如馬承源、黃懷信、李山等，除了因征夫行役而事涉爵服，更由於詩內所描繪的情感（包括對父母之牽掛及夫妻之情）、盼望征夫來歸的心意，較〈有杕之杜〉更加鮮明故。〈毛詩序〉云本詩：「勞還役也」，[35] 古來解詩者則多以為是思婦

32 朱熹《詩集傳》、何楷《詩經世本古義》等均以本詩為求賢之作，配合《詩論》之詮釋（爵與賓贈），及杕杜「生于道左」、「生于道周」與「道」相關之象喻，更可確定。將本詩釋為懷人詩或女子示愛詩的說法，則是僅著眼「中心好之」的結果。作為求賢詩，〈有杕之杜〉中提到的「飲食」，因此非一般食事，更不是對性愛之暗示，其應同《詩經》大部分宴飲詩，為士臣或君士之宴饗。

33 承上註，「飲食」因指宴饗，故與個人自得之飲食無關，「曷飲食之？」因此非自問自己如何吃喝得下這類疑問，而是呼應前文「噬肯適我」、「逝肯來遊」，對對方何不受邀來飲的詢問。本文循陳奐：「曷不飲食之也。是曷為何不也」說，將「曷」解釋「何不」。

34 胡平生指「賓贈」為出使他國之禮儀活動（見氏著，〈讀上博館戰國楚竹書《詩論》劄記〉，《上博館戰國楚竹書研究》，頁 284）；而其具體內容，葉國良引廖名春對「其言有所載而後納，或前之而後交」的解釋，及《左傳・僖公三十三年》弦高猝遇秦師事、《莊子・秋水》楚王擬委國事於莊子事、《禮記・檀弓》孔子失魯司寇事，說明「賓贈」蓋指古代相見禮儀中，在獻上幣帛等贄禮之前，先派人攜較小的禮物前往致意，始進行正式交往這一古禮（見氏著，〈上博楚竹書《孔子詩論》問題五則〉，收入《經學側論》【新竹：國立清華大學出版社，2005 年】，頁 73-76）。雖「其言有所載而後納，或前之而後交」對幣帛來往的討論，應屬〈木瓜〉所討論的一般人際交誼之事，不必歸諸特定階層，但將「賓贈」如此解釋則確實可以呼應〈有杕之杜〉之情境，也與〈小雅・鹿鳴之什・鹿鳴〉「承筐是將」相合。或謂「賓贈」乃喪禮用語，但這將與「爵」無涉，故不從。不過，「賓贈」之意，因釋詩不同，仍有不同取義，下詳。

35《毛詩注疏》，卷九之四，頁 340。

臺灣大學學術期刊資料庫

之詩，但詩文中「王事靡盬，憂我父母」之句顯非思婦口吻，而「日月陽止，女心傷止，征夫遑止」之類則兼征夫、思婦在內，黃懷信因此主張本詩為夫妻對唱之詩，[36] 李山則以為「實際詩人既不單為思婦代言，亦不單為征夫代言，只站在第三者角度，既設想征夫之情，又懸擬閨婦之情。即表達征夫的思鄉情緒，更強調家人對征人的翹盼」。[37] 李山說更呼應〈毛詩序〉及《詩論》既言「爵」、「離其所愛」，又反映「〈杕杜〉則情，喜其至也」的兩面描述，本文從之。不過，由《詩論》：「吾以〈杕杜〉得爵」這一評論焦點來看，《詩論》關切的重心並不在該詩所呈現的相思情緒，而是於此情感背景下征夫仍然承受爵服所反映的「爵」之意義。此做法，正如《詩論》在〈木瓜〉的藏願和情感贈答中，獨獨關切「幣帛」之必要性般，《詩論》亦通過〈小雅・杕杜〉所流露的思慕，襯映「爵」之真實意義。[38] 尚應注意的是，相較於以求賢詩〈有杕之杜〉為依據而將「爵」與「離其所愛，必曰吾奚舍之，賓贈是也」視為一貫的解釋方向，在〈小雅・杕杜〉上則必須予以調整，因服役行征與家庭生養、親情依戀必然有所衝突，故「離其所愛，必曰吾奚舍之，賓贈是也」一句不再能視為「爵」其正當性之理由，相反地，它是對承受爵服者選擇爵服、但內心仍然牽掛親人這一矛盾心境的說明。「賓贈」一詞因此也別於〈有杕之杜〉所適用之意思，不指使節、君臣、卿士大夫間之禮，而用在征夫與其所愛（父母妻女）之間，黃懷信指其為「猶賓客贈言」，[39] 如主、賓間固然不捨、仍必辭別時之贈答，突顯了離別之客觀性，以及不捨之止於主觀這一實況，於義可從。

由於〈唐風・有杕之杜〉和〈小雅・杕杜〉均各有所據，亦都能體現「離其所愛，必曰吾奚舍之」之必然人情；並且，前者自上位者角度闡釋「爵」之意義，〈小雅・杕杜〉則相對地由征夫（下位者）角度言「爵」，各有勝義，在簡文有闕而無法做最終定論的情況下，本文故以二詩並陳的方式，考慮可能的解釋。

最後，就四簡殘缺部份之補字問題，除了在第20簡前補篇名〈木瓜〉外，本文未對四簡殘缺部份進行補字。除減少臆測，也因缺字可能不多。據周鳳五

36 一、四兩章是妻子所唱，二、三兩章，為征夫自唱。見氏著，《上海博物館藏戰國楚竹書〈詩論〉解義》，頁 67。

37 見氏著，《詩經析讀》（海口：南海出版社，2003 年），頁 230。

38 換言之，由於《詩論》仍嘗試解釋「爵」成立所需之條件，並以之為〈小雅・杕杜〉主要的人性現象，征夫的離家參與行役，因此不能僅歸咎於上命而看作是不得不然的結果，相反地，這是征夫的取捨。

39 同註 36。

臺灣大學學術期刊資料庫

意見，《詩論》「整簡字數當在五十五至六十之間」；[40] 黃懷信則逐簡推算，留白簡不計，滿簡字數約在50至60字間，以55字最多，亦不乏55字以下之情況。[41] 本文所論四簡中，涉及補字問題的為第24末、第20前後、第27簡前。其中，第24簡存字已達54字，語意完足，可以不補；第20簡補「木瓜」後達46字，若循孔子論其他三詩慣例，則簡前尚可補為：「吾以〈木瓜〉得」，而增至49字，離滿簡不遠；第27簡存字約42字，對照前三簡《詩論》對〈葛覃〉、〈甘棠〉、〈木瓜〉的論述規模，本簡補字幅度應較前三簡為大，然而，除確知應是對「爵」理由之闡釋外，相關文字甚難推斷，故亦不補。[42]

三、「民性」論結構分析

四簡簡文與序列確定後，即可對《詩論》如何開展「民性」問題進行整體考察。可以看到，簡文固然有闕，但從句式及內容觀之，四詩應是兩兩一組地構成論述：

	所得於詩	民性固然
〈葛覃〉	氏初之詩	見其美必欲反其本。夫葛之見歌也，則以絺綌之故也；后稷之見貴也，則以文武之德也
〈甘棠〉	宗廟之敬	甚貴其人，必敬其位；悅其人，必好其所為。惡其人者亦然
〈木瓜〉	幣帛之不可去也	民性固然，其隱志必有以喻也。其言有所載而後納，或前之而後交，人不可干也
〈杕杜〉	爵	（…），如此可斯爵之矣。離其所愛，必曰吾奚舍之，賓贈是也

〈葛覃〉與〈甘棠〉被設計為一組對照詩作，二者最明顯之共同點在於：從中所見之民性，均自「由一者推及至另一者」這一模式而得。〈葛覃〉由美反其

40 見氏著，〈論上博《孔子詩論》竹簡留白問題〉，《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁 188。

41 見氏著，《上海博物館藏戰國楚竹書〈詩論〉解義》，頁 3-18。

42 具體補字估計另可參考范毓周，〈上海博物館藏楚簡《詩論》的釋文、簡序與分章〉，《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁 173-186，不過，該文因分章構想與本文不同，故未針對此四簡共同內容與論述慣例進行推斷，僅作參考。

臺灣大學學術期刊資料庫

本、〈甘棠〉因人而及其一切（《詩論》雖只提到「位」與「所為」，但「位」之社會性與客體意味、「所為」之個人自為，已象徵性地涵蓋人存世時的兩種主要面向）。其次，孔子所得於二詩者，為「敬」與「詩」：「敬」乃對特定對象（如宗廟）之推崇，持敬之心正直而凝聚；「詩」更因言志而為心之純粹體現。[43] 二者一從主體自己言，一從面向對象時反身之心境言，為人心真實純一時之兩種樣態。[44] 《詩論》更透過〈葛覃〉、〈甘棠〉所反映的心靈境態，概括價值之兩端——「氏初」指向本初、本源，「宗廟」則體現神明般崇高深遠之德，價值本末之建立與人心所向的密切關係，由此可見。二詩闡述「民性」與心志、價值的宗旨，故極明確。

相對上述二詩，〈木瓜〉與〈杕杜〉故應為另一組對照作品。然因〈杕杜〉解詩不同，可有兩種可能對照。試先總言二者共通之情況：可以看到，孔子所得於本組詩作者，非〈葛覃〉、〈甘棠〉所關注的心志價值，而是「幣帛」、「爵」這一類財貨物資、權祿職服等具體物事。從《詩論》對二詩的說明來看，《詩論》更刻意突出二詩皆與志意相悖的背景。如〈木瓜〉志之隱，不達之「怨」，[45] 或是〈有杕之杜〉的「離其所愛」。這對立詩人期望的處境，雖不影響詩中正面志意的呈現及禮贈之心，但終究與〈葛覃〉、〈甘棠〉發端於「見其美」、「貴其人」、「悅其人」或「惡其人」等自身好惡評斷的背景相反。〈葛覃〉與〈甘棠〉是在合於志意的狀態下所做的推擴；〈木瓜〉、〈杕杜〉則是在心志遭遇阻滯時，對眼前這一情狀的致力與人性心境。

其次，分言之，在以《詩論》「杕杜」解為〈有杕之杜〉的情形下，〈木瓜〉、〈有杕之杜〉的對比在於：〈木瓜〉吟咏的是個人間已有具體交往及情意交流的親近關係；[46] 〈有杕之杜〉之愛賢，則非個人親暱私情，更繫諸家國

43 〈毛詩大序〉：「詩者，志之所之也，在心為志，發言為詩」（《毛詩注疏》，卷一之一，頁 13），又云：「故正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩」（頁 14）以示其真實性。《文心雕龍．宗經》亦有：「詩主言志，詁訓同書，搞風裁興，藻辭譎喻，溫柔在誦，故最附深衷矣」（范文瀾，《文心雕龍注》【臺北：台灣開明書局，1985 年】，卷一，頁 131）之說。

44 二者因此在教化措施與工夫論上都扮演重要角色，如程朱理學所強調之持敬工夫，或孔荀對詩教的重視。

45 見第 18 簡：「因〈木瓜〉之報，以喻其怨者也」，第 19 簡：「〈木瓜〉有藏願而未得達也」，對照第 20 簡：「其隱志必有以喻也」，「隱志」也即「藏願」，而此願「未得達」亦其「怨」之所由生，此隱志最終須通過「報之以瓊琚」、「報之以瓊瑤」、「報之以瓊玖」之「報」，始能表達、顯露。

46 〈毛詩序〉題解本詩：「美齊桓公也。衛國有狄人之敗，出處于漕，齊桓公救而討之，遺之車馬器服焉，衛人思之，欲厚報之而作是詩也」（《毛詩注疏》，卷三之三，頁

臺灣大學學術期刊資料庫

客觀之需與對象之賢德。這不同的情感背景，使詩人得以基於不同心態做出不同的適切反應，〈木瓜〉可以有怨，〈有杕之杜〉則不捨而情。另一方面，若《詩論》「杕杜」指〈小雅・杕杜〉，它與〈木瓜〉的對照元素大體未變，仍不離現實財祿、人與人情感及邦家之需等方面。所不同的是，《詩論》舉〈木瓜〉和〈有杕之杜〉二詩，只是對公、私兩種情感關係其對應現實禮贈時之人性做法的並列討論，但〈小雅・杕杜〉則突出了在〈有杕之杜〉所沒有的「邦家／家」、「爵／所愛」間的衝突和拉扯。其與〈木瓜〉構成的對照詩組，因此不只是並列公、私兩種關係類型，更是從二者之對立、顧此失彼，來延伸出後續之討論。

進一步分析《詩論》的論述內容。首先，關於〈葛覃〉的「見其美必欲反其本」：人若得見一美好人事，必欲追溯並歸重其本，這是「民性固然」——一般人自然而然、從來如此之事。同樣地，〈甘棠〉「甚貴其人，必敬其位；悅其人，必好其所為。惡其人者亦然」：看重一個人，必連帶敬重其職份地位；對某人感到喜歡，也必然喜愛他的所作所為；相反，若厭惡此人，則他的一切都令人生厭，這些連帶態度均屬「民性固然」，再自然尋常不過了。不過，細加分辨，二詩的推及性質並不相同。「見其美必欲反其本」發生在人試圖對美加以窮究，特別是對如何能形成如此之美、其美之所以美的根本何在等問題加以探索時。並且，人之所以「欲反其本」，非只是一種對背後因果之好奇而已，更是對其造成眼前之美、現下之善，懷藏感謝。如「葛之見歌也，則以葉萋之故也。后稷之見貴也，則以文武之德也」中，「歌」與「貴」所表露的歌讚心態。是以，即使「本」已不在目前、非切身經驗之內容，甚至明知不能比擬眼前之美，人仍不懷疑它的真實與價值；作為今日美善之本，人必無條件地給予肯定。這對美善主動的嚮往和肯定，以及此刻所詠唱的對象與價值，故是詩性的（純然本於心志的）。孔子故云：「吾以〈葛覃〉得氏初之詩」，以「詩」形容「推及其本」之志。相對地，〈甘棠〉的情況則是另一種。〈甘棠〉之推及，雖不排斥先有所美、所貴（如對召伯而「貴其人」），但從推及方向非反其本，而是其人之所為、甚至其外在之居位，此時之推及無異更本諸人自己之主觀好惡。因縱然是受人尊敬（「貴」）或喜愛（「悅」）之人，其所為亦未必全部為美，更遑論其位。孔子因此補充道：「惡其人者亦然」，突顯好、惡

141），但既與同時期的《魯詩》臣下報上之說相異，也較難從詩文上直接窺見相關的戰事、車馬器服等線索，更與《詩論》提到的「怨」意不同。朱熹《詩集傳》疑為男女相贈答之詩，姚際恆則擴充為朋友相贈答之詩，本文故歸納二說與《詩論》意見，將〈木瓜〉定位為具情感交往的親近關係者之詩。

臺灣人學學術期刊資料庫

在此所扮演的關鍵角色。然而，這一主觀想法，亦「民性固然」，愛惡始終有其人性之自然。正如「本」雖不比今日成就之「美」更美，但對「美」之「本」的詩性歌咏，卻始終未絕，人性自然之好惡亦超越因果、貴賤、好壞等種種客觀判準，而理所當然。更應注意的是，〈葛覃〉、〈甘棠〉二詩以美善、好惡為前提的推及，所帶給孔子的，卻是與之相對的收穫——〈葛覃〉得氏初之詩，〈甘棠〉得宗廟之敬：〈葛覃〉作為對美善價值的重視和誠敬，本應促發人往愈高度之美善邁進，然而，人對此價值越益自覺，越反而明白無一美好事物是獨自成就其今日之狀態的，如是而對本初有更深摯、謙下的感念；反之，〈甘棠〉雖只繫諸人之好惡悅憎，卻始教會孔子體會對高貴者至高之敬，因無論多麼值得敬重之事物，都先本於人真實的感受。

於〈木瓜〉、〈杕杜〉，孔子又看到什麼樣的人性事實？先就〈木瓜〉和〈有杕之杜〉來看，如前所述，二詩從禮贈角度切入「民性」，不過，令人意外地，就《詩論》評述的內容來看，縱然環繞物資財貨、權位酒食，卻反較前一詩組更緊扣人與人間的情感交往。〈葛覃〉和〈甘棠〉雖也描繪人對上位者及父母先祖的敬愛，但《詩論》重點並不在情感關係，而是人此時之心志與心態（詩與敬），人事只是烘托人心的背景情境。反之，〈木瓜〉、〈有杕之杜〉雖亦對志意內容有所勾勒，但其目的更在成就與對方之關係。由此，我們亦可以發現，〈木瓜〉、〈杕杜〉這連結禮贈與人情關係的論述，實亦是一種推及，唯此時所推及的層面，非〈葛覃〉、〈甘棠〉之心志價值，而是從人情交往向「物」之推及。易言之，由人之事及於物之事，由人及於物。這是外在之「物」所以能轉而入禮的先決條件。「物」之意義與必要性，因此必先基於人情，基於民性或情感之必然始得。透過〈木瓜〉和〈有杕之杜〉，故適足以闡釋「人」與「物」之人性關係。

進一步說明二詩內容：於〈木瓜〉，孔子指出，禮贈之意義在「其隱志必有以喻也」。這是說：無論有多少共同經驗和情感，表達對對方之心意，使之曉喻己心，始終是「必」——必要的。故無論「其言有所載而後納，或前之而後交」，唯依志意傳達之需要而行即可，這是不親身參與其中的外人所不能代為干涉或規範的。贈與「幣帛」，實傳達心意而已，非從它在現實世界中的計量價值而觀。〈木瓜〉詩人在對方投以果實時回贈瓊玉，此一投一報間的價量差異，即清楚呈現了物贈意涵與現實價值之分別：根據《詩論》詮釋，詩人回報玉珮，是為了表明內心尚未被對方明瞭的想法（「隱志」），這包括對對方的怨責（「怨」），[47] 另一方面，也懷抱著特定的期望（「藏願」）[48] ——「永

47 見第 18 簡：「因〈木瓜〉之報，以喻其怨者也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

以為好」。此怨、慕交雜的心思表現，與正常狀態下如〈大雅・蕩之什・抑〉：「投我以桃，報之以李」[49] 般對等均衡、恰如其分的贈禮示好不同。詩人的回報明顯超出對方，雖看似盛意，卻必然因受、贈不均而使對方感到困惑、難安。然而，正由此，詩人之怨始得以被對方察覺。不對等之答禮，故本身即是一種暗喻、一種表達。而貴重於木瓜的瓊玉，卻首先只傳遞了其人之怨，造成人的不安與疑惑，也反映出幣帛的現實價值（現實上之貴重與否），並非判斷贈禮好壞或心意深淺真偽的判準。「幣帛」在禮贈中非單純財貨意義底下之「幣帛」。相對地，瓊玉所表露出的正面期望，則唯從玉石本身的溫和潤澤獲得展現。後者之德行形象，表明了詩人之付出，是以其人格、德行為之的；其心所盼望的情感終極，故不只是瓜果所象喻的甜美豐饒，更是人與人因德行努力所成就的相互愛好，未經如此努力，人和人難能「永以為好」，而這卻才是人情真正之目的與悅樂所在。〈木瓜〉詩人之怨與願，故正是對對方尚未知此情感理想之怨與願。

在禮贈中，幣帛非只是幣帛，由此可見。它甚至應如〈木瓜〉中的各類瓊玉那樣，以其原有的物質形貌或性質（如玉石之溫和潤澤），取代幣帛的財貨意義，以對應情感的無功利性，而為純粹心意。以禮相待，「幣帛之交」之意義如是。孔子隨後指出「其言有所載而後納，或前之而後交，人不可干也」的理由，也正因幣帛已化為心意，再不能由任何形式外在地界定其真誠與意蘊之故。反之，若以形式或以為唯有「其言有所載而後納」始為合理之禮，干涉禮贈之程序或時機，也只由於人將「幣帛」仍視為現實之幣帛，亟欲排除利得小惠之嫌，且仍未能以心意這更內在、主動之層面觀人與人關係的緣故。[50]

反觀同樣涉及禮贈的〈有杕之杜〉：在連結人與人之關係上，〈杕杜〉對禮贈與心意的重視，與〈木瓜〉如出一轍。該詩描述的固然是雙方尚未互信，[51] 且關涉份位、能力與事務等客觀條件的交往問題，但對賢者表達「中心好之」之意，仍是該詩的全部重心。換言之，從人性而言，若對人確實有友好之心，禮贈傳意皆是必要的，既不止於親近關係，更不侷限在個人主觀情愛之事，連

48 見第 19 簡：「〈木瓜〉有藏願而未得達也。」

49 〈抑〉在本句之前提到：「無言不讎，無德不報」，並強調：「淑慎爾止，不愆于儀。不僭不賊，鮮不為則」等不應過度、僭越之原則，而後始言：「投我以桃，報之以李」，雖涉及居上者慎言威儀之事，但亦將「投／報」之正道，清楚地表明出來。禮贈故應以彼此相當為常度。

50 見《孟子・萬章下》：「萬章問曰：『敢問交際何心也？』孟子曰：『恭也。』」（《孟子注疏》，卷十，頁 183-1）的討論。

51 如該詩「離其所愛」，賢士尚未願意來歸之處境即是。

臺灣大學學術期刊資料庫

為社稷求賢都同樣應以心意表達為重。此種種，均為〈有杕之杜〉所說明的道理。然而，正因著重心意，《詩論》：「吾以〈杕杜〉得爵」，僅突顯「爵」，卻是令人意外的。因〈有杕之杜〉所藉以表達心意者——「爵」，所代表之意思正相當於幣帛作為幣帛其現實之一面。無論是爵位，或宴飲酬酢，「爵」都只有單純的現實意義而已，如權力、利祿、位階之高，飽食、燕饗之富，乃至身體性的醉樂。何以如此？

明顯地，〈有杕之杜〉所敘述之關係不僅在親疏與性質上別於〈木瓜〉，其欲傳達的內容也與〈木瓜〉不同。〈有杕之杜〉之心意，非「隱志」、「藏願」這類隱藏不顯之情衷，而是對方已知之心意。就像詩人直陳「中心好之」那樣，求賢之意本已昭然。是以，〈杕杜〉在禮贈上所追求的不再是傳達什麼樣心意的問題，而是對此心意其真實性多少的說明。那麼，「爵」如何說明求賢者心意之真？試借《孟子・萬章下》對上位者敬友賢士之看法，作為對此的闡釋：

> 萬章問曰：「敢問友。」孟子曰：「不挾長，不挾貴，不挾兄弟而友。友也者，友其德也，不可以有挾也。孟獻子，百乘之家也，有友五人焉：樂正裘、牧仲，其三人則予忘之矣。獻子之語此五人者友也，無獻子之家者也。此五人者，亦有獻子之家，則不與之友矣。非惟百乘之家為然也，雖小國之君亦有之。費惠公曰：『吾於子思，則師之矣。吾於顏般，則友之矣。王順、長息，則事我者也。』非惟小國之君為然也，雖大國之君亦有之。晉平公於亥唐也，入云則入，坐云則坐，食云則食；雖疏食菜羹，未嘗不飽，蓋不敢不飽也。然終於此而已矣。弗與共天位也，弗與治天職也，弗與食天祿也，士之尊賢者也，非王公尊賢也。舜尚見帝，帝館甥于貳室，亦饗舜，迭為賓主，是天子而友匹夫也。用下敬上，謂之貴貴，用上敬下，謂之尊賢。貴貴尊賢，其義一也。」[52]

由百乘之家的孟獻子開始，孟子例舉了上位者結交賢者的四種形態。其共同處，顯然都在排除現實利得、權位勢力所造成的上、下差距，使上位者與賢者彼此對等，甚至像費惠公般反轉上、下，謙尊子思為師。其差異，則在勾消差距的方式有所不同：孟獻子禮賢下士，不與權貴為友；費惠公按對方德行之高下，決定上下關係；晉平公捨己從友；堯則將一切與舜共享。四者皆不著眼利祿，但堯對自身權位富貴無所芥蒂，始做到真正的心無利祿。「迭為賓主」更說明堯悠游於主、賓兩種身分之間，既不吝於予舜，亦可如晉平公那樣，為舜之賓，

臺灣大學學術期刊資料庫

接受匹夫舜之疏食菜羹，乃至舜對天下之治理。此對等與共、無分彼此之交遊，使二人孰為天子、孰為匹夫，再無分別。現實利祿縱然還是現實利祿，然而，它既不離間雙方交往，也無絲毫負面性，反而成為扶助對方之實質力量。孟子故評此為「王公尊賢也」，而不只是「士之尊賢者也」，其非只有敬賢之心（士因僅為執事者，非出令者，故唯以心志），更由自身所有（如君王所擁有之權力與資源）達到敬賢之實——使賢者有所實現。堯的謙和誠敬，與其自身作為王者之尊貴，並行不悖，這尊貴者對賢德者之敬愛與友誼，使雙方俱顯德行之高美，「友」因而從個人與個人間、甚至士與士間之事，上升為可觀之典範，故「王公尊賢也」——上位者作為上位者之尊賢，而非一般人對他人之尊敬而已。[53]〈有杕之杜〉的交遊關係，固然未必即天子禪讓這尊賢之極致，但「爵」（無論作爵位或酬酢解）與「賓贈」，亦已相應於堯對舜的「共天位」、「與治天職」、「與食天祿」、「饗」，乃至「迭為賓主」，其求賢心意之真誠，由此可見。

〈有杕之杜〉因此指出了贈物與其現實價值的另一種關係：如前引《孟子・萬章下》章，在涉及共體需要的求賢背景中，不論是四種格局上位者的哪一種，均不應以現實利害或權力高低看待與賢者的交往。就此而言，它們與〈木瓜〉「永以為好」的期願相同。然而，〈木瓜〉去「幣帛」（木瓜、瓊玖）之現實價值，從贈物本身之物性意涵，呈現心意，如：以果實之充實、甜美譬喻情感相悅，以玉珮溫厚之德象徵人格致力；但堯之友舜（「王公尊賢」）及〈有杕之杜〉之「爵」，則不去「爵」或其他相關祿位、食饗的現實性，而僅去它所造成的人與人間之傾軋。換言之，〈有杕之杜〉展示現實價值作為現實價值之正道；詩人心意之真誠由此表明，再無任何負面隱晦性。若〈木瓜〉使「幣帛」所代表之「物」直為心意之呈露，〈有杕之杜〉則使現實價值與心意不相對立。二詩對禮贈之應用，故一方面就不同條件底下人與人交往之道，有所闡釋；另一方面，亦藉人事向物用的推及，呈現了「物」這非人者的人性意義。

相對地，若《詩論》「杕杜」乃指〈小雅・杕杜〉，論述焦點則將指向另一人性事實。如前一節所述，正因爵服正是造成離其所愛的原因，「離其所愛，必曰吾奚舍之，賓贈是也」句故不能被視為是對「爵」之合理性或必然性的解釋。如此一來，第27簡前用以解釋「如此可斯爵之矣」的闕文，就變得非常重要，唯此始能準確說明征夫何以在不捨家人的情況下，仍承受爵服而離家，這樣的做法又在何種條件下，始「如此可斯爵之矣」。然而，在簡文有闕的情形

52 《孟子注疏》，卷十，頁 180-1。

53 相關分析，另見譚家哲，《孟子平解》（臺北：唐山出版社，2010 年），頁 424-427。

臺灣大學學術期刊資料庫

下，僅能嘗試做出如下推想：事實上，《詩經》中如〈小雅・杕杜〉般處於「王事靡盬」和「豈不懷歸」這類兩難處境之詩甚多，而詩人所表達出的對父母妻子之憂，以及內心之傷悲，亦都相當鮮明，但，憂傷並非全都是針對行役而起，相對地，〈小雅〉諸詩更多是對行役所未能解決的國事困境而發，如〈小雅・鹿鳴之什・采薇〉所云：「靡室靡家，玁狁之故。不遑啟居，玁狁之故」、「憂心烈烈，載飢載渴。我戍未定，靡使歸聘」，或〈出車〉：「王事多難，維其棘矣」等。換言之，詩人在承擔父母妻子的同時，亦承擔王事，後者，如同〈小雅・節南山之什・正月〉：「憂心慘慘，念國之為虐」和〈十月之交〉：「天命不徹，我不敢傚我友自逸」所刻畫之心境，甚至是其身為士人所義不容辭之責。對於懷抱如此志向之人來說，為共體竭誠奉獻，實是與生命實踐有關的必然之路。為此，他不得不離其所愛，乃至如〈小雅・杕杜〉詩中既曰「歸止」、「不遠」，卻又「期逝不至」地屢次推遲歸期。《詩論》：「如此可斯爵之矣」前之闕文，或正是對征夫此抉擇何以能為父母妻子所接受，何以合乎爵服真正之意義的說明，因這實基於欲承擔共體的真誠志向之故。

如上述推論可以成立，那麼，簡言之，〈木瓜〉和〈小雅・杕杜〉詩組對「幣帛」、「爵」這類現實性之「物」所提出的人性詮釋，便構成如此之對比：「幣帛」之實，在人的心意；「爵」之實，則在人的生命志向。這一方面表明了：物之為物，均必以人為本；另一方面，若連現實性之物，都可投注心意、志向，都能轉化為心志生命的具體實踐，則物與人亦再無截然不可相融之隔閡。

總結上述，可以看到，《孔子詩論》這有關民性（人性）之述說，雖只例舉四首情境各異之作，但四詩所展示的方面，實已超乎預期地概括了人存世的一般面向：既言人事，亦及物用與物性；既明情感，亦正現實；既言心靈及其價值，亦言實質行事；既言眼下之美善好惡，亦言其背後之本與周邊之所有；既言情感中之怨責與離捨，亦指出其真正之期願與必然之付出；既見人自己之態度，也反映人與人之關係；既言親近之情，亦言疏遠之愛；既有對等之誼，也有上下之交；既在幣帛財物中，亦在無涉利害的心意之內……。此種種，不僅指出人性原本之自然，也指出在這些不同存世面向中的應行做法與目的，人性與正道並行不悖。

以上，結束對《詩論》相關四詩之釋義。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、「民性」論之論述特性與意義

就結論觀之，《詩論》對民性的肯定，是相當明確的，它不僅未提出類似《荀子‧大略》：「不教，無以理民性」[54] 之說，亦較前後時期《性自命出》、《性情論》有條件肯定人性的立場，更無保留。以《性自命出》為例，由於在「性」之外，仍有「心亡奠志，待物而後作，待悅而後行，待習而後奠」等種種接物問題，[55] 故「道」之本質與關鍵，都在心、物之間，[56] 甚至更是心對「群物」這整體雜多世界的知解與承擔之道。[57] 在此前提下，即使人情仍是一切行事之真實基礎，亦有不需經過教化即可形成的良善民德，[58] 但論者始終只能將「道」繫諸智德之士，甚至依本於聖人的經典禮樂之教。[59] 《詩論》則不然，它不僅讚美民性，更將尋常民性視為形成禮敬之本源，人性之善因此是在智識或德行境界之先之事。孔子因而能夠從〈甘棠〉所流露之民性，得「宗廟之敬」；從〈木瓜〉必喻其志之民性，知「幣帛之不可去」；由〈杕杜〉而明「爵」與「賓贈」之意義。換言之，如《荀子》或《性自命出》般反過來以禮剪裁民性的主張，是與《詩論》觀點相悖的。甚至，不唯此四簡，《詩論》在面對「與賤民而豫之，其用心也將何如？」之問時，《詩論》答：「〈邦風〉是也」，對民人用心足以成就〈風〉詩，也有著堅定的信念。[60] 可以說，《詩論》不僅

54 王先謙，《荀子集解》（臺北：華正書局，2003 年），頁 328。

55 同註 13。

56 即「道始于情」之「情」，乃「待物而後作」、「喜怒哀悲之氣，性也。及其見于外，則物取之也」心物作用後之產物。見《郭店楚墓竹簡》，頁 179。

57 即「道者，群物之道」，而歸諸「心術」。見《郭店楚墓竹簡》，頁 179。

58 如「未言而信，有美情者也。未教而民恆，性善者也。未賞而民勸，含福者也。未刑而民畏，有心畏者也。賤而民貴之，有德者也。貧而民聚焉，有道者也」（《郭店楚墓竹簡》，頁 179）一段，固然是在申說仁人君子等有德者其德行影響之真實，但也反映出「民」自然而然具有的好善本性。

59 同上註：「聖人比其類而論會之，觀其先後而逆訓之，體其義而節度之，理其情而出入之，然後復以教。教，所以生德于中者也。」

60 第 04 簡。「與賤民而欲之」，「賤民」之「賤」，原考釋為「賤」，指地位低下之人，李學勤、王志平、李零、何琳儀、范毓周、程二行、黃懷信等意見相同，本文從之。廖名春則讀為「踐」，借為「善」而有「親善百姓」之意，周鳳五另釋為「殘」。「欲」，李學勤讀為「裕」，廖名春從之；周鳳五、王志平釋為「怨」（捐）；李零釋為「逸」；何琳儀則主張為「豫」，范毓周同；程二行則以為「舒」；李山從周鳳五釋「捐」而讀為「蠲」。案：簡書第 03、18、19 簡均見「怨」字，字形不類；第 07、09 簡「欲」之簡文均作「穀」，故亦不應釋為「欲」。姑按黃懷信說，根據〈風〉詩實際詩義，取「豫」意。見氏著，《上海博物館藏戰國楚竹書〈詩論〉解義》，頁 258-9。

臺灣大學學術期刊資料庫

正面肯定民性，更以民性界定禮敬的原理和範圍（見〈葛覃〉、〈甘棠〉），塑造了禮文交往的媒介與目的（見〈木瓜〉、〈杕杜〉）。

然而，《詩論》此結論之價值何在？作為人性觀，其獨特的思想地位為何？事實上，若從理論成立的難易而言，十分明顯的，在人性論中證成一對人性全面肯定之結論，實遠較建構其他結論為難。歸根究柢，皆由於同一原因，即：人非孤立存世，必受他者牽引、限制的存在事實。傳統文獻將這些包括人、事、物在內的外部對象，概括為「物」。前引《性自命出》對「物」影響的關注，便反映出對「物」的警惕。這泛稱為「物」的存在處境和對象，對人之動搖或扭曲，不定而無以預期。人也因為不能離「物」自存，故與之對應的欲望、自我也就順勢而生，如同本能、本性般地根深蒂固。人更極少具有全面重整「群物」的能力，在「群物」面前，人的侷限與衝動，無知和爭鬥，便成為最常見的表現。人之種種不善，如趨利避害、欲望無度、自私好鬥或主觀無知、蔽於一隅等，盡源本於此。

於此情況下，論者對人性有所保留，是順理成章的。逕以人性為惡的荀子，其論點正是基於對「物」的深刻意識而有。見《荀子・性惡》的說明：

> 人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。[61]

「好利」、「爭奪」、「疾惡」、「殘賊」、「耳目之欲」、「淫亂」之起，皆是人已意識並處身於外在聲色、利害、他人等諸「物」間的結果。〈禮論〉的說法則更直接標誌出「物」，且對應地只突顯出人之「欲」：

> 禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。[62]

對荀子來說，由於社會存在為人唯一的存在模態，[63] 「物」的問題故無一刻可

61 王先謙，《荀子集解》，頁 289。

62 《荀子集解》，頁 231。

63 學者如楊儒賓故認為荀子乃以社會人的角度闡述其禮義的身體觀，見氏著，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

消除，[64] 人性、乃至人所實現之善，均必須站在這一現實下客觀言之。人因此亦再無純粹之內在性，如〈中庸〉「未發之中」不與物接的內在本真情況，是荀子理論所不可能出現的。面對性惡，荀子所提出的對治方法，因此必然以「禮」作為「化性起偽」最重要的途徑。原因當然和「禮」別於「仁」、「智」這類主體德性，而以「天地」、「先祖」、「君師」等所表徵之客體向度為本有關。[65] 同樣地，即使他亦意識到「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君」，[66] 但其前提——「虛壹而靜」，既非「未發之中」，亦不是孟子所謂「本心」，而是心靈之純然外在化，即一種再不存在任何遮蔽，而能全面攬納萬物的心境狀態。[67] 對「物」的意識，故如此深刻地體現在荀子對善惡、心性的認知上。而對人性採取更激烈之說的韓非，其所理解之「物」，因此對人有更絕對的影響力。如同〈五蠹〉：「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」對世態的概括，當人面對群物世界的方式，由上古之「德性」轉向中世之「智謀」，最終再淪為「氣力」，韓非已明確指出：「物」所代表的整體存在境況已極盡龐雜錯亂，即連「虛壹而靜」全面觀省諸物的可能性均告失去，人的各求利欲，無非也只是因應如此世界的必然發展而已。

相對於性惡論，若論者不願斷然否決人性，則其理論之建構，必於「人性」

64 鄭宗義，〈論儒學中「氣性」一路之建立〉（收入楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》【臺北：國立臺灣大學出版中心，2005 年】，頁 247-277），更據荀子〈正名〉對「性」所下之定義：「生之所以然者謂之性；性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性」，認為儒家氣性一路實可上溯荀子，則更從氣感與氣化萬物之層次，指出了「物」在荀子人性論中之關鍵性。

65《荀子集解》，頁 233：「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖，而隆君師，是禮之三本也。」

66 見〈天論〉，《荀子集解》，頁 206。

67 參見《荀子．解蔽》：「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不〔滿〕兩也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志；志也者，臧也；然而有所謂虛；不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異；異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也；然而有所謂一；不以夫一害此一謂之壹。心臥則夢，偷則自行，使之則謀；故心未嘗不動也；然而有所謂靜；不以夢劇亂知謂之靜。未得道而求道者，謂之虛壹而靜。作之：則將須道者之虛則入，將事道者之壹則盡，盡將思道者靜則察。知道察，知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐於室而見四海，處於今而論久遠。疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裏矣。恢恢廣廣，孰知其極？睪睪廣廣，孰知其德？涫涫紛紛，孰知其形？明參日月，大滿八極，夫是之謂大人。夫惡有蔽矣哉！」（《荀子集解》，頁 263-265）。

臺灣大學學術期刊資料庫

這概括範圍中進一步區隔「性／心」或「性／情」，以「性」為唯一之必然和根本，另分出「心」或「情」來連結應物問題，並因後者之未必純善，而提出心術或誠身工夫。《性自命出》或〈中庸〉即屬此類。[68] 這類論者並未絕對否定人性，但人性最初之透顯，皆減縮至特定界域之內，如〈中庸〉「慎獨」之「獨」，或是更趨內在而不可見的「未發之中」。人之率性與否，於是成為工夫問題，或為形上之事。反之，若論者既不願否定人性，又無意脫離現實始終必有之「物」，概念化畫分人性面向為已發、未發，或性與情，那麼，結果將如告子之論般，將人的或善或惡全歸諸外在偶然之勢，從而豁免善、惡，唯以自我保存及其自為、自適為取向。[69]

以上雖僅舉數例，然由此可以清楚知道，「物」的存在，使人類之惡遠較人類之善更易於指認，實為不爭之事實。孟子性善論的出現，故是極其不易的。對民性充分肯定的《孔子詩論》，其「民性」論因此也非輕易之說。不過，孟子與《詩論》的論證方法仍有差異。先就孟子觀之，孟子亦相當警惕「物」的影響，如〈告子上〉對大體、小體以及「物引之」情況的避免；[70] 對「物」所構成的整體境況壓力，[71] 也未輕忽，書中所有關於大小強弱、命或恆產問題的

68《性自命出》已見諸前文討論；〈中庸〉則可參考：「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉」（漢．鄭玄注，唐．陸德明釋文，孔穎達疏，《禮記注疏》，《十三經注疏》，頁 879-1）。

69 詳論參見簡良如，〈性善論的成立——《孟子．告子上》前六章人性論問題分析〉，《臺大文史哲學報》，第 71 期（2009 年），頁 63-98。

70 見〈告子上〉：「公都子問曰：『鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？』孟子曰：『從其大體為大人，從其小體為小人。』曰：『鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？』曰：『耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。』」（《孟子注疏》，卷十一，頁 204-1）。

71 即〈告子上〉「告子曰：『性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。』孟子曰：『水信無分於東西。無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。』」（《孟子注疏》，卷十一，頁 192-2）所談到的「勢」。詳論參見簡良如，〈性善論的成立——《孟子．告子上》前六章人性論問題分析〉。具體例子尚可參考〈告子上〉「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也」（《孟子注疏》，卷十一，頁 196-1），這和韓非〈五蠹〉：「古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而

臺灣大學學術期刊資料庫

討論，更是對「物」問題的考量。「物」在《孟子》具有與其他人性論相當的負面作用和實在性。這也說明了四端之心為何未從遠離「物」影響的「未發之中」、或任何先天本性等概念層次的理論立場來說，而是採取類同荀、韓的「應物」角度言心。所不同於其他論者的是，四端之心固然為現實中已發可見之心，但它們在各種物況下仍然保有獨立與一貫之善，換言之，它們雖應物，卻未被動於「物」，非喜怒哀樂之「情」而已。見孟子說明「惻隱之心」的例子：

> 今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。[72]

惻隱之心確實伴隨著「乍見孺子將入於井」這一事件（「物」）發生，但顯然不止於「情」而確然為「性」。因為，人之有惻隱之心，「非所以內交於孺子之父母也」、「非所以要譽於鄉黨朋友也」、「非惡其聲而然也」，既非由於對私情、私己之考量，亦不繫乎對痛苦不幸之感受。[73] 惻隱之能夠「人皆有之」，已說明它超越個別欲望或感受的普遍與必然性。更準確地說，前二者（內交、要譽），實相當於荀、韓所指出的自私利己之性；末者（惡其聲），則與〈中庸〉所謂的喜怒哀樂之「情」相合，三類情況均是人性論通過「物」所可觀察到的人性和人情。惻隱之心既不屬之，那麼，惻隱之心便純粹只能是由人自己無條件自發而有，人性之發作而已。

孟子這獨張性善旗幟的論述，其模式，乃從洞悉人在應物中仍能獨立於「物」外的本性，開展其立論。相較其他人性論仍視「物」之影響為絕對的觀法，實有重大突破。若然，同樣對人性持正面觀的《詩論》「民性」論，又如何證成？

財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用而民自治。今人有五子不為多，子又有五子，大父未死而有二十五孫，是以人民眾而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭，雖倍賞累罰而不免於亂。……夫山居而谷汲者，腰臘而相遺以水；澤居苦水者，買庸而決竇。故饑歲之春，幼弟不饟；穰歲之秋，疏客必食；非疏骨肉愛過客也，多少之實異也」之例，實異曲同工。

72 《孟子．公孫丑上》，《孟子注疏》，頁 63-2。

73「非惡其聲而然也」，趙岐解為：「非惡有不仁之聲名」，朱熹亦循此將「聲」釋為「名」，然而，這不僅與前句「要譽」問題重複，也未注意到〈梁惠王上〉同樣關乎不忍的事例「聞其聲不忍食其肉」對「聲」字的用法。後者與齊宣王見牛觳觫而以羊易之的情況相同，皆用於禽獸，因其聲、形痛苦而生不忍。但當不忍的對象為人，其哀號之聲就不是產生惻隱與否的原因。人真正不忍於人者，實非其痛苦或生命之危厄，如同仁君所不忍於民者，非其生活困頓無恆產，而是因其無恆心所致的「放辟邪侈，無不為已」、陷於罪刑；若能無憾，使民養生、送死亦無有不可（「養生、喪死無憾，王道之始也」）。不忍禽獸與不忍人故非同等之事。詳論參考譚家哲，《孟子平解》，頁 55-58，68-80，154-162。

臺灣學術期刊資料庫

明顯地，《詩論》對民性的分析，並未採取孟子論證性善之方式，相對地，它開拓了一從未在「物」問題上出現過的視野——既不試圖尋求獨立「物」外的可能，更重要的，它更第一次在人性論述中直接肯定了物。而證成的基礎，則在刻意選擇「人性外延現象」、「人一般視為不善之人性趨向」兩方面，來呈現性善事實。略釋如下：

1. 《詩論》所分析的民性現象，均聚焦於「由一者推及至另一者」的推及活動，故究極而言，其所分析的，皆只是各種連帶產生或不得不然的結果與方式。事實上，從詩文原本宗旨來說，〈葛覃〉旨在歸寧父母，絺綌或葛俱非主要重點，即使有所稱美，亦僅有絺綌，而不是葛；〈甘棠〉詩人所至為重視的，乃召伯，甘棠不過是借以體現敬愛之情的媒介而已；〈木瓜〉關注的是雙方情感，不是木瓜或瓊玉等任一種幣帛；〈杕杜〉在乎所愛，或更及生命志向之實踐，非「爵」。《詩論》在諸詩中刻意舉出的，都只是伴隨主人翁主要思、行的外圍舉措或物事。這使得《詩論》未像一般人性論那樣直接分析人對美善的判斷基礎，也不對人之好惡原則有所探究；對於其他如人與人間之德行（如忠恕、信、恭、讓等），上、下間真正迫切需要處置的權力、資源分配，以及人性在這些核心問題上起著何種作用、趨向，或具有哪些意義等，亦未加以碰觸。[74]
2. 《詩論》所分析的民性現象，雖尋常普遍，但還原至現實，卻往往不是人所敢於直下肯定、不存質疑之事。如〈葛覃〉例，人若只是歌咏事物之美，或只是追究事物的客觀本末，這是沒有問題的；但，做到像《詩論》所描述的，因文、武之德而貴后稷，從而衍生如〈大雅・生民之什・生民〉般神話性之身世與才能，或是因絺綌而歌頌葉色黯淡、塊莖粗拙之葛，這就不必然對應事實了。〈甘棠〉亦然，人們實難想像僅憑好惡、任意議定價值之正當性，是不致產生惡果的。出現在《詩論》〈木瓜〉、〈杕杜〉例中的幣帛與爵，也易與功利、私欲牽扯不清，特別是在情感心意竟以幣帛財貨言之，更令人對其背後用心有所懷疑；同樣地，若生命志向之實踐，建立在捨離那些將情感、生存均託付於己的父母妻子，這豈不亦是一種自私和無情？此種種引致質疑者，如主觀性、好惡、功利、私欲，實亦性惡論所指陳的人性內容，人所以為惡的起點。相反地，《詩論》的解釋，皆有為其辨正的意思，故不僅反說〈葛覃〉體現「氏初之詩」、〈甘棠〉引

74 如孟子從人於赤子入於井時湧現的怵惕惻隱之心論證性善，而非從此時可能思及的內交、聲望等問題論評人性；荀子從人面對利害聲色時之好惡欲望證明性惡，而不從人對爭亂等後患的恐懼、顧慮觀人性。這直接從人與其對象間之應對進行分析的論述法，才是一般人性論之常態。

臺灣大學學術期刊資料庫

申「宗廟之敬」，也針對〈木瓜〉幣帛之用，明言其「人不可干也」的正當性，而「〈杕杜〉則情，喜其至也」，更無異是對其情感之誠摯的強調。

明顯地，從《詩論》刻意由「人性外延現象」、「人一般視為不善之人性趨向」兩方面進行論述看來，作者實有意將對「民性」的討論，對應前述人性理論中因「物」而致之問題而說。對比其他人性論之「性」或離物而內在化（如「未發之中」），或趨物而外在化（如荀、韓所謂之「性」），或於外在應物中仍有內在獨立之本心（如孟子四端之心），《詩論》的創造性貢獻在於，它所議論的層面不僅是人應物處世之外在現實，更已是超出後者的更外部之境地——各類連帶產生的外延舉措。這些外延性的思、行活動，打破了人必受「物引之」這對人、物關係的普遍假設，人非必被動於「物」，而亦有其主動向外之固然，甚至更能如推及般自行擴充「物」之範圍，而於「物」中主動。而人在這些看似極易陷入不善後果的活動中，其仍自然而然地實現人、物可有之正面性，也反轉了「物」對人的影響方向。人性之獨立主動與「物」之範圍同時擴大，除了二者一體並生之正面性外，再無任何負面陰影存在其間。較諸孟子做法，《詩論》證明了「物」之外延亦為人性本真，「物」自此不必再受到任何否定和防備。更重要的是，在此人性與「物」的推及擴展中，《詩論》尚且指出：人仍不因此有絲毫不善，既始終本於人心之真實（「民性固然」），亦在物用財貨上克盡物性與現實之正，人性之善至此亦再不可被質疑。易言之，《詩論》相對於其他人性論說法，不僅極其困難地指認出人性之善，更根本地去除了人不善之可能。甚至，藉著反轉一般視為不善的推及活動，將人按其固然之性而為、本來即無有不善的事實，亦突顯出來。特別是，當「民性」已足以如是，那麼，人亦絕不需先達於聖、智，始足以應對群物。這同時也等於表明：人對自身之限定，如干涉幣帛之交、無視情感與生命志向之真，抑或是對人歌讚範圍與好惡之不信任，以為因此始有真正情感之實、誠摯可信之心，反而是非人性的，甚至是使一切因「物」而有之事轉向負面的原因。「物」與人性故非必然對立之兩端。人而不人性，人扭曲自身之固然，亦才使「物」崩潰其價值，更失去原本之道。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、結論

本文簡要地對《孔子詩論》民性論之思想內容、理論特質與獨特貢獻，做出說明。《詩論》以具體事例，正面闡釋民性之意義，其切入點既準確對應人性論所普遍關切的「物」問題，也將人性所及範圍做出了一次極其開闊的拓展。在以「物」為人性論關鍵所構成的論述進路上，《詩論》無疑達到了對「物」與人性最全面的肯定。民性既不自外於「物」，在與「物」之關係中，亦不卑下於「物」，或試圖超越「物」。相對地，在不離固然本性和客觀正道的情況下，人與「物」首度一同達到各自與一體之更善。人對「物」範圍的主動外延，更顯示人性之純粹正面。《詩論》對人性的肯定故根本取消了性惡或無善無惡之可能。《詩論》也透過自身之論述，展示出人平易樸實地體驗人性固然事實，在其中安然、明朗，並且開闊的情狀。若《詩論》所勾勒的，也即《詩經》所展示的人性世界，則對孔子而言，無所對立而寬遠平達的世界，也即以人性成就人類存在所具有之意義了。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

荊門市博物館編，《性自命出》，《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年，頁59-66。

上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編，《上博館藏戰國楚竹書研究》，上海：上海書店出版社，2002年。

宋・朱熹，《詩集傳》，上海：上海書局，1985年。

清・《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影印清嘉慶25年江西南昌府學刊本，1955年。

清・王先謙，《荀子集解》，臺北：華正書局，2003年。

清・王先謙，《詩三家義集疏》，北京：中華書局，1987年。

清・陳奐，《詩毛氏傳疏》，臺北：臺灣學生書局影印道光27年文瑞樓藏版鴻章書局石印本，1986年。

馬承源主編，《孔子詩論》，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海：上海古籍出版社，2001年，頁121-159。

二、近人論著

（一）專書／專書論文

何楷，《詩經世本古義》，臺北：臺灣商務印書館，1973年。

李山，《詩經析讀》，海口：南海出版社，2003年。

季旭昇，〈《孔子詩論》「木瓜之報以喻其婉」說〉，簡帛研究網站，2004年1月7日。

范文瀾，《文心雕龍注》，臺北：台灣開明書局，1985年。

梁啟雄，《荀子簡釋》，臺北：木鐸出版社，1988年。

陳奇猷，《韓非子集釋》，臺北：華正書局，1987年。

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。

楊儒賓，《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996年。

臺灣大學學術期刊資料庫

葉國良，〈上博楚竹書《孔子詩論》問題五則〉，《經學側論》，新竹：國立清華大學出版社，2005年，頁73-76。

鄭宗義，〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，收入楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：國立台灣大學出版社，2005年，頁247-277。

譚家哲，《孟子平解》，臺北：唐山出版社，2010年。

饒宗頤，〈竹書《詩序》小箋〉，《上博館藏戰國楚竹書研究》，上海：上海書店出版社，2002年，頁229-230。

（二）期刊論文

江翰，〈先秦儒家詩學理論之嬗變〉，《山東師範大學學報（人文社會科學版）》，2009年06期，頁84-88。

李學勤，〈《詩論》簡的編聯與復原〉，《中國哲學史》，2002年第1期，頁5-8。

晁福林，〈孔子何以頌「葛」——試析上博簡《詩論》第16簡的一個問題〉，《史學集刊》，2006年第4期，頁7-12。

簡良如，〈性善論的成立——《孟子・告子上》前六章人性論問題分析〉，《臺大文史哲學報》，第71期，2009年11月，頁63-98。

臺灣大學學術期刊資料庫

An Exposition on the "Nature of the People" in *The Poetics of Confucius*

Chien, Liang-ju*

Abstract

This paper discusses the "nature of the people" in *The Poetics of Confucius*, which is in *Shanghai Museum's Chu Bamboo Books from the Warring States Period*. Specifically, it looks at this idea as expressed in four short poems in the work: "Getan," "Gantang," "Mugua," and "Didu." This concept exerts influence both in spirit and in reality, particularly as concerns the subjective ground of the establishment of "values," as well as the objective relationship between the "use of things" and the feelings of the heart. In brief, "the nature of the people" that is discussed in *The Poetics of Confucius* is essentially the same as "the human nature," thus supplementing the Confucian view of the heart and nature of man and enriching the latter from the viewpoint of the history of thought. *The Poetics of Confucius* not only upholds ideal and practice of man as based on the "nature of the people," viewing this nature as something unchangeably certain, but also confirms the standpoint that the "nature of the people" is the foundation of human morals, being the alpha and omega of the rites 禮 of man.

On the one hand, *The Poetics of Confucius* with respect of the nature of man has the same basic belief as the theory of the goodness of human nature, but on the other hand, in discussing the goodness of man, *The Poetics of Confucius* is unique: it does not view as primary the human phenomena that is usually analyzed in the theories of human nature, and similarly does not see the direct responses and feelings between man and his objects as expressions of human nature. On the contrary, it exposes the goodness of human nature from its natural disposition to act in relationships with objects, and even in its unkind affairs that are generally accepted as selfish or as human frailties.

Keywords: *The Poetics of Confucius*, the nature of the people, theory of human nature, rites

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University.

臺灣大學學術期刊資料庫