

〈孔子詩論〉總論對「風」體詩本義 之承繼

林素英*

〔摘要〕

《詩》三百之中，風體詩超過半數，然而因為《詩序》特別強調風教道德之關係，致使朱熹進而以數十篇風體詩為「淫詩」，而與孔子「思無邪」之說相去甚遠。逮〈孔子詩論〉一出，由於該篇是目前所見最早之論詩專作，因而特別受到學界之重視。同時又因為戰國竹簡中，還存在多言詩歌、性情以及禮義間相互關係之資料，所以此時正是重新研究「風教」內涵意義之良機。總計重探截至《詩序》時期為止的「風教」內涵意義工作，可分為三階段，本文乃繼〈論邦（國）風中「風」之本義〉之後的研究，日後則尚有〈論「孔子詩論」到「詩序」的風教思想〉之延續研究。本文旨在透過〈孔子詩論〉總論對〈邦風〉之評議，以探究〈孔子詩論〉對於「風」體詩本義之承繼，藉此以明「風教」之深層意義。前言之部分，先論述本文之研究動機、目的、範圍與步驟，乃位居「風教」探義之承先啓後階段性研究。繼而進入全文之主題，分別從以下四點探討〈孔子詩論〉對風體詩「風」本義之承繼：（一）以「萬民所樂為己樂」呈現作詩者之本心，（二）從「納物以呈現民性」彰顯風體詩的多元內容，（三）從「本於人欲以察民俗」彰顯風體詩的實用功能，（四）以「言文聲善」呈現「思無邪」之詩旨。最後，則以「風」詩之教本於人情義理，總結「風」體詩之「風教」內涵意義。

關鍵詞：孔子詩論、風體詩、風之本義、與民豫之、納物與民性、人欲與民俗、言文聲善

* 臺灣師範大學國文系教授

一、前言

《詩》號稱三百篇，屬於「風」之部分即有 160 篇，佔半數稍強，其內容包含許多周代社會生活之珍貴史料。雖然「風」在典籍中之涵義具有多樣性，¹但是因為漢代有鑒於秦朝旋起而滅之教訓，所以極為注重經學教育，認為經學與政治教化工作具有絕對密切之關係，導致《詩序》所揭諸的「風，風也，教也，風以動之，教以化之。」思想觀念強力主宰對於〈國風〉之解讀。流風所致，漢代之《詩》學，即認為「風」體詩乃是「上以風化下，下以風刺上，主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒。」之作，²其內容實乃承擔著政治諷諫與道德教化之重責大任，致使解詩者亦多以此為最高指導原則，影響兩千多年來《詩》學之研究，時有誤以寫男女之情者即為「淫詩」之說法。其甚者，竟然使最富有生命力的風體詩，蒙上一層「誨淫誨色」的不名譽陰影，且與孔子以《詩》為「思無邪」³產生明顯的矛盾。

正因為《詩序》所特別標舉「風教」的「風」之意義，僅為「風」的眾多涵義之一，是否即可凸顯整體風體詩之內涵意義，實有待透過更具體例證之分析以進行檢證。然而要徹底而全面地理解《詩序》之「風教」意義，則又必須先尋其本，先從探究最原始的「風」之本義開始；然後再參照至遲可代表戰國中期學術思想的〈孔子詩論〉（以下簡稱〈詩論〉）對〈邦風〉的總體評論，藉以理解自春秋以來所存在賦詩言志現象下「風教」的概括意義；最後，才可進而探究深切影響《詩》之解讀兩千多年的《詩序》中「風教」所蘊藏之內涵意義。由於此系統性之討論無法以一單篇論文之方式完整呈現，因而配合三階段之發展，各自成篇以進行系列討論。基於系列發展之研究所須，因此在本文之前，已先有〈論「邦（國）風」中「風」之本義〉一文，藉由參考包含神話傳說在內的傳世文獻以及

¹ 清·阮元輯：《經籍纂詁》（臺北：中新書局，1977年，初版），頁7，根據所匯集之漢唐古注，「風」之涵義，不下60種。

² 其詳參見《毛詩》〈關雎序〉，見於漢·毛公傳，鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》，收入《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年12月，10版），頁12、16。

³ 《論語》〈為政〉，見於魏·何晏集解，宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年12月，10版），頁16載：子曰：「《詩》三百，一言以蔽之，曰：『思無邪』」。

出土資料，而得出以生殖爲主的「風教」思想，應爲「風」之本義的結論。本文則爲繼承上述研究之延續發展，並在本文之後，另有〈從「詩論」至「詩序」的「風教」思想轉化〉之專文，從社會文化以及《詩經》學發展之角度，以討論截至《詩序》時有關「風教」思想轉化之問題。

目前上博公佈的〈詩論〉，儘管各界在編聯釋讀方面仍然存在相當多的歧見，然而相較於傳世文獻中孔、孟、荀對於《詩》僅有片段式的籠統評論，已可謂是最早之論詩「專作」。〈詩論〉之中，不但對於風、雅、頌體之詩各有概括式的總體評論，同時也對某些特定詩篇進行具體評論，其中對於「風」體詩所提出之具體評論，更約佔所有論詩篇數之半，且遍及十二〈邦（國）風〉，⁴於此可見「風」體詩在〈詩論〉中的地位相當重要，值得特別加以探討。

正因爲學界業已同意〈詩論〉乃目前所見最有系統之論《詩》「專作」，且其中評論「風」體詩之比例又相當高，因而當此寶貴而豐富的新資料公佈後，正可取之以爲重新探討風體詩內涵意義之重要依據。本文先選取〈詩論〉對於「風」體詩之總論爲討論基準，至於具體分論各詩篇之部分，則有待日後另作專文繼續討論比較各詩篇與〈詩論〉、《詩序》之關係。因此全文先論述爲文之動機、目的與討論之範圍、步驟後；然後進入全文之主題，綜合〈詩論〉對於〈邦風〉的總體評論，分成四部分以討論風體詩對於「風」本義之承繼：（一）以「與萬民同樂」呈現作詩者之本心，（二）從「納物以呈現民性」⁵彰顯風體詩的多元內容，（三）

⁴ 目前各家對〈詩論〉的釋讀稍異，不過整體而言，可與今本《毛詩》所載相對應者相當多，其中有關〈邦風〉之部分，列舉數家之統計篇數如下：馬承源 23 篇，范毓周 26 篇，周鳳五 27 篇（范氏〈上海博物館藏楚簡《詩論》的釋文、簡序與分享〉與周氏〈《孔子詩論》新釋文及注解〉之文，均收入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，2002 年 3 月，初版），不過周文附錄二的一覽表，其中〈新臺〉並不見於附錄一，應爲誤植，所以也爲 26 篇。），季旭昇 29 篇（季旭昇主編，陳霖慶、鄭玉姍、鄒濬智合撰：《〈上海博物館藏戰國楚竹書（一）讀本〉〈孔子詩論譯釋〉》（臺北：萬卷樓圖書公司，2004 年 6 月，初版），馮時 30 篇（據馮時：〈戰國楚竹書《子羔·孔子詩論》研究〉，《考古學報》2004 年 10 月第 4 期統計。）。

⁵ 此處原作「納物不言德」，原意本在呈現風體詩客觀「納物」之現象，而不像〈小雅〉、〈大雅〉、〈頌〉明文顯示標榜何種類型之「德」的文字，並無「納物而『無德』」的推論之意。此從筆者所作之系列探討，正在呈現此客觀「納物」之風體詩所蘊藏的禮俗與教化思想，可以清楚得知。由於審查者提出質疑，遂使筆者有感於原來的敘述容易孳生誤解，因而特別更改標題，並在此特別向審查者表達感謝之意。

以「本於人欲以察民俗」彰顯風體詩的實用功能，(四)以「言文聲善」呈現「思無邪」之詩旨；最後，則以「風」詩之教本於人情義理，總結「風」體詩之內涵意義。

二、〈詩論〉總論〈邦風〉對「風」本義的承繼

由於飲食男女爲人之大欲所存，⁶對照〈詩論〉所言「與賤民而豫之」，⁷其用心

⁶ 《禮記》〈禮運〉，見於漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義：《禮記正義》，收入《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年12月，10版），頁431。

⁷ 有關「賤民」之語詞，最早之傳世文獻在《史記》卷97〈酈生陸賈列傳〉，見於日·瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1977年5月），頁1106，有「高陽賤民酈食其」之載，然而該段文獻向來多被疑為他人所羈入者。然後漢·班固撰，唐·顏師古注：《漢書》卷49〈爰盎鼂錯傳〉（北京：中華書局，1962年6月，初版），頁2296，另有「秦始亂之時，吏之所先侵者，貧人賤民也」之載。「賤民」固然不見於現存先秦傳世文獻中，然而《論語》〈里仁〉，頁36有「貧與賤，是人之所惡也。」〈泰伯〉，頁72也有「邦有道，貧與賤焉，恥也。」之載，甚且於〈子罕〉，頁78還有孔子自言「吾少也賤」之說，則孔子當時之社會以「賤民」指稱社會地位低下之人民，誠如黃懷信：《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，初版），頁258所言，並非完全不可能。因此自原考釋之馬承源以及後來尚有許多學者將其隸定為「賤民」之處理方式，雖然並非極為妥善而無瑕疵之隸定法，不過參照《公羊傳》〈宣公十五年〉，見於漢·公羊壽傳，何休解詁，唐·徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，收入《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年12月，10版），頁208，何休對「什一行而頌聲作矣」之注云：「男女有所怨恨，相從而歌，飢者歌其食，勞者歌其事。男年六十，女年五十，無子者，官衣食之，使之民間求詩。鄉移於邑，邑移於國，國以聞於天子。故王者不出牖戶，盡知天下所苦，不下堂而知四方。」之記錄，雖不知何休所據資料之確切年代為何，然而由社會地位低下者擔任第一線採詩工作之說法，且其所採集之對象，可以遍及所有之社會地位低下者，或者尚可備為一說。雖然審查者之一提出一項質疑，認為《詩經》之內容似與「賤民」無關，不過正因目前先秦傳世文獻中，尚未出現「賤民」之「成詞」，因此也無法推知其指涉之固定內涵；然而若以該詞指稱社會地位低下者，則又應是無時無之之事，故而本文之立場，僅將此「賤民」之意義視為廣大的社會地位低下者而言，而不作特殊之政治名詞看待。有關「與賤民而豫之」之不同而重要隸定，可參考周鳳五之《〈孔子詩論〉新釋文及注解》，收入上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編：《上海博物館藏戰國楚竹書研究》（上海：上海書店，2002年3月，初版），頁158，則將「與」連上讀，其下作「殘

也將何如？曰〈邦風〉是也。」「〈邦風〉其納物也，溥觀人欲焉，大斂材焉。其言文，其聲善。」之綜合總評論，⁸則可再分從以下四方面以檢視其對「風」之本義之承繼，並進而探究「風」體詩之內涵意義：

（一）從「以萬民所樂為己樂」呈現作詩者之本心

由於風、雅、頌三種體裁之詩所歌詠之對象與內容不同，因而有別於以朝會宴饗之樂歌為主的〈雅〉，以王室宗廟祭禮的祭祀用詩為核心之〈頌〉，〈風〉則為顯示一般生活百態之詩歌，因而其歌詠之內容自可融通貴族與庶民等萬民生活之所思所感。參照《詩序》所云「是以一國之事繫一人之本，謂之〈風〉。」明顯可

民而怨之」，以為簡文之意，乃指居上位者若殘民以逞，構怨於人，則可以從〈國風〉諸詩觀其民心。周氏之隸定，確實可以與呈現政治現象之詩相互對應；然而此說似乎也無法說明所有風體詩中，尚存在許多與政治無關或極少關聯的詩篇內容之內涵。因此目前依據簡文殘文而將其隸定為「賤民」，雖不盡如人意，不過尚可算是還可以接受之說法；日後若有更確切之資料，自然可以再作調整。至於有關「與賤民而『豫』之」之隸定，則可參照何琳儀〈滄簡〉（亦收入《上博館藏戰國楚竹書研究》）以「豫」為釋之說法，若以「豫」為釋，則可有「發抒」之意，適可與藉由歌詩而「發抒」感情相吻合，因而此處取「豫」為釋。

⁸ 釋文參見馮時：〈戰國楚竹書《子羔·孔子詩論》研究〉，《考古學報》2004年第4期，頁377-379所載。「人欲」馬承源之原釋文作「人俗」，從字形結構言，「欲」與「俗」皆可通，然而從義理而言，則「欲」與「俗」有相當密切之聯繫。范毓周：〈第三枚簡〉，收入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》，頁153，則以「谷」在楚簡中多通假為「欲」，因此主張「溥觀人俗」應讀為「溥觀人欲」，其意與楚簡〈緇衣〉「故君民者章好以視民欲」的「以視民欲」大體相同。以下為行文方便，所引釋文若未特別註明者，則依照馮時釋文。唯馮文作「大斂『財』焉」，以簡文作「材」，讀為「財」，且引《論語》〈里仁〉「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」、「君子喻於義，小人喻於利。」為證，認為〈邦風〉唯重財利恩惠，因而以「大斂財」意謂竭力聚斂財物。固然君子、小人之間，有注重德義、財利之極大差異，然而細索〈邦（國）風〉之中，並無明顯有關「聚斂財物」之詩作，且〈邦風〉所標榜的德性標準，即使在層級上低於〈小雅〉、〈大雅〉、〈頌〉，也非不言德，因而與其將該字指實為「聚斂財物」，不如仍然依從馬承源引《周禮》〈地官·大司徒〉「頒職事十有二於邦國都鄙，使以登萬民：一曰稼穡，……八曰斂材，……」之資料，遂釋該字為「材」，認為此「斂材」為收集物資。如此以「材」為各種物資之義，具有補充說明所納之「物」乃無所不包之作用。

見〈風〉之內容，乃「一國之事」，而其所作則繫於「一人」。針對此事，孔《疏》則有「一人者，作詩之人。其作詩者，道己一人之心耳。要所言一人⁹心，乃是一國之心，詩人覽一國之意以為己心，故一國之事，繫此一人使言之也，但所言者，直是諸侯之政行風化於一國，故謂之風。……莫不取眾之意以為己辭，一人言之，一國皆悅。……必是言當舉世之心，動合一國之意，然後得為〈風〉、〈雅〉，載在樂章。」以明其詳。¹⁰經由孔氏之疏釋，可見作詩者，當「取眾之意以為己辭」，故而其所言之內容，可以當舉世之心，且其所動皆可合於一國之意，然後透過入樂之手續，使其「載在樂章」，卒成為各國之〈風〉。至於此所謂「眾之意」者，其初雖然不意在描述廣泛的低下層民眾生活，但是緣於深刻精彩之詩篇，必能寫出最多群眾之心聲，因而自然可以觸及低下層民眾之各種生活感受；而所謂「載在樂章」，則又隱約說明各來自群眾心意之文辭，必須再經過樂官將其文辭入樂之特殊處理，始可構成「樂章」，而成為《詩》中的十五國〈風〉。

將上述《詩序》以及孔《疏》之載，對照〈詩論〉「與賤民而豫之，其用心也將何如？曰〈邦風〉是也。」之說法，對於〈風〉之產生緣由與大致過程，可以有更清楚之認知。此處之「賤民」，只是泛指社會地位低下之群眾，而不必是政治上之特殊群體，且此處特別標明「賤民」，乃在凸顯至遲於戰國之時的論詩者，已經認定〈邦風〉之撰作與編訂者，應屬於與「賤民」不同的社群團體。由於作詩與編詩者的社會地位較高，因此更須秉持特別之「用心」以掌握民性，庶幾方可達到「與賤民而豫之」的目的。觀察中國古來即相當重視「民本」思想，此從〈大雅·靈臺〉一詩，即可知文王由於能得民心，故而能得天命，且後世之有道明君，亦無不以「與民同樂」為尚，故而作詩者注重此「與賤民豫之」的根本問題，毋寧是有道理的。由於古代並無智慧財產權之意識與觀念，且大多數〈邦風〉的基本素材又來自眾人之意，再經加工處理，故而除卻極少數篇章之作者有跡可尋，絕大多數的詩都不知作者為誰。由此可見對於〈邦風〉之基本素材進行加工處理，而使之成為〈風〉體詩的最後面貌者，應為與「賤民」相對的社群團體，而此團體就應該是經過特殊調教訓練之樂官。換言之，樂官對於來自民間之歌謠，基於樂譜、樂章等各種樂律之要求，於是將其重新整理、改編歌詞，再搭配迴環複沓

⁹ 根據清·阮元：《毛詩注疏校勘記》，頁 28，載：閩本、明監本、毛本，「人」下有「之」字。

¹⁰ 《詩序》，見於《毛詩正義》〈周南·關雎〉篇題之後，頁 18。

之方式，使成爲節奏和諧包含多數樂章之「樂歌」。¹¹至於最後寫訂詩文者的「貴族」樂官，其所秉持之特別「用心」，即在於先行掌握萬民好樂之所在，然後再取優雅之文辭以調整原始素材，致使整編後之樂歌可以達到「與賤民而豫之」的萬民融通之「悅樂」的目的，且又不失教化之作用。¹²由於展現心志之「詩」，在情感之自然流露下，往往通過「樂歌」之方式而呈現於外，以達到心情之悅樂，形成情感之交流，因此好的詩篇即透過樂歌的加乘作用，產生深入人心、感人肺腑之力量。〈樂記〉「樂者，樂也，人情之所不能免也。樂必發於聲音，形於動靜，人之道也。」¹³之載，最能說明這種道理。《詩》能在春秋中葉以後普遍流行，甚且還可盛行於南蠻之地，¹⁴應相當得力於「風」體詩能深入人心之好樂，所具有的重要催化作用。再從《左傳》所記諸侯、大夫於外交場合賦詩，於使用〈雅〉、〈頌〉

¹¹ 其詳參見顧頡剛：〈論詩經所錄全為樂歌〉，收入《古史辨》第三冊（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1993年8月，再版），頁608-657。顧氏該文原刊於1925年12月16-30日北京大學研究所國學門《週刊》第10-12期。然而由於部分學者在社會主義之影響下，強調詩歌與勞動人民創作之密切關係，遂多有以〈邦（國）風〉為「民歌」之說法。針對〈邦（國）風〉之「民歌」屬性問題，屈萬里：《書傭論學集》〈論國風非民間歌謠的本來面目〉（臺北：臺灣開明書局，1969年3月，初版），頁193-214，已就〈邦（國）風〉之篇章形式、文用雅言、用韻情形、語助詞以及代辭之用法等五方面，說明〈邦（國）風〉並非歌謠之本來面目，而主張其中的一部分是各國貴族以及官吏們使用雅言所作之詩歌，而大部分則是用雅言譯成的民間歌謠。葉國良先生更踵繼其師之後，再作《〈詩經〉的貴族性》，從〈邦（國）風〉160篇之內容以及貴族之用樂賦詩情形，論證其應該屬於貴族文學。該文收入氏著：《經學側論》（新竹：清華大學出版社，2005年11月，初版），頁37-62。

¹² 《爾雅》〈釋詁〉，見於晉·郭璞注，宋·邢昺疏：《爾雅注疏》，收入《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年12月，10版），頁8：怡、懌、悅、欣、衍、喜、愉、豫、愷、康、妣、般，樂也。

¹³ 《禮記》〈樂記〉，頁700。

¹⁴ 春秋以前，中原之國向來以楚為文化落後的南蠻之國，因此十五〈國風〉不及於楚。然而從《左傳》〈宣公十二年〉，見於晉·杜預注，唐·孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年12月，10版），頁397-398之記載，可以推知《詩》不但在春秋中葉以前已經傳入楚國，且為楚國君臣所熟知、熟用。因為楚與晉於邲之戰（597B.C.）後，楚將潘黨請收晉軍之屍以為京觀，而楚莊王則多引〈周頌〉中的〈時邁〉、〈武〉、〈賚〉以及〈桓〉之詩，以言「武德」之義，則知此時楚之君臣不但已經熟知《詩》之內容，甚且還能熟用《詩》之涵義。

之外，尚且還可多以〈邦（國）風〉為輔，促使聘享活動順利進行，且前後之比例大約已高達 3：2。¹⁵如此，又可以間接推知〈風〉體詩正以其內容與實際生活有相當貼近之層面，¹⁶且具有「與民豫之」之效果，因此可藉之以為參與聘享活動者「斷章取義」之材料，而為外交辭令之用。

倘若詳加追溯「風」體詩之實質內容，固然以〈邦（國）風〉為「民歌」之說，乃是僅僅注重其材料大多來自民間生活，而不論及其成詩情形的不精準、不周延之說法；然而以〈邦（國）風〉為貴族文學之說法，同樣不應忽視其極大部分之內容取材於民間歌謠之事實。不過，最重要的，則是貴族與庶人之具體生活形式儘管奢儉程度有別，然而人們在實際生活中所必須面對之生死別離等根本問題及其所引發的喜怒哀樂之感，則基本上並無二致，因此樂官對於民間歌謠進行加工處理之時，亦會考慮如何以詩歌反應人們心情之最重要原則，然後再配以合適的樂調，且透過迴環往復的樂章，表達人們內在思緒的不得已之情，而呈現另外一番新面貌。前述所謂「心之憂矣，我歌且謠。」之說，正是最恰當之說明；只是「憂」之為言，乃僅標舉複雜的思緒之一，以概括其他各種喜怒哀樂之情，而不應固著於單一的憂思之情。

證諸〈樂記〉有「情動於中，故形於聲」之說，且舉出「其哀心感者，其聲噍以殺。其樂心感者，其聲嘽以緩。其喜心感者，其聲發以散。其怒心感者，其聲粗以厲。其敬心感者，其聲直以廉。其愛心感者，其聲和以柔。」六種情與聲的具體對稱反應，故而又知「人喜則斯陶，陶斯詠，詠斯猶，猶斯舞，舞斯愠，愠斯戚，戚斯歎，歎斯辟，辟斯踊矣。」之一連串發展，¹⁷乃人們情緒自然之發洩與連續性反應，本無貴族與庶人之不同。職此之故，在〈國風〉中位居大宗的表達勞人思婦、傷時亂離、悲嘆怨訴、愛戀思慕之情的詩歌，乃共同存在於人們生活中，令人心具有戚戚焉的切身之感，本無階級身分之差別與隔閡。因此樂官所編製的樂歌若要達到「與賤民而豫之」的雅俗共賞與宣洩情感之效果，則其先決

¹⁵ 其詳參見張素卿：《左傳稱詩研究》附錄一〈左傳賦詩一覽表〉，收入《文史叢刊》第 89 種（臺北：臺灣大學文學院，1991 年 6 月，初版），記載賦詩引用〈國風〉29，大、小〈雅〉46，〈頌〉1，〈逸詩〉4。

¹⁶ 楊華：《先秦禮樂文化》（武漢：湖北教育出版社，1996 年，初版），頁 184，也指出《詩》由於具有合樂、合舞的藝術特質，及其源於民間而又成於王官的政治屬性，因而在禮樂制度下之宗周社會生活中，成為當時社會上下通行、雅俗並用之文化語彙。

¹⁷ 引文分別見於《禮記》〈樂記〉，頁 663；〈檀弓下〉，頁 175。

條件，乃在於其能否知「民性之固然」。倘若參照〈詩論〉之中，簡文三次提及「民性固然」之記載，¹⁸即可明顯知其然；至於其所以然，將在「本於人欲以察民俗」之部分詳加討論。就現存之十五〈國風〉而言，雖然內容取自民間歌謠、風謠，然而經過樂官「用心」之加工處理後，則可使其既不失《詩》「溫柔敦厚」之特質，¹⁹又可發揮其所具有的興、觀、群、怨之作用，而抒發讀詩者之性情，²⁰以得情性之樂。若能如此，方可達到〈性自命出〉(〈性情論〉)所言「笑，禮之淺澤也；樂，禮之深澤也。」²¹深淺各得其所之境界。

(二) 從「納物以呈現民性」彰顯風體詩的多元內容

〈詩論〉以〈邦(國)風〉為「納物也」，其實包含如何「納之」以及「所納何物」兩大問題。首先論及其所謂「納之」之道，則應以「采詩」、「獻詩」為重要管道。至於有關古代「采詩」、「獻詩」之制度，《國語》已經早有明載：

天子聽政，使公卿至於列士獻詩，瞽獻曲，史獻書，師箴，瞽賦，矇誦，百工諫，庶人傳語，近臣盡規，親戚補察，瞽、史教誨，耆、艾修之，而後王斟酌焉，是以事行而不悖。

古之王者，政德既成，又聽於民，於是乎使工誦諫於朝，在列者獻詩使勿兜，風聽臚言於市，辨祆祥於謠，考百事於朝，問謗譽於路，有邪而正之，盡戒之術也。²²

¹⁸ 第16簡「孔子曰：吾以〈葛覃〉得氏初之詩。民性固然，見其微，必欲反其本。」、第20簡「【吾以〈行露〉得】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，人不可觸也。」、第24簡「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；惡其人亦然」。

¹⁹ 《禮記》〈經解〉，頁845：其為人也，溫柔敦厚，詩教也。

²⁰ 《論語》〈陽貨〉，頁156：《詩》可以興，可以觀，可以群，可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。

²¹ 荊門博物館編：《郭店楚墓竹簡》〈性自命出〉(北京：文物出版社，1998年5月，初版)，頁180。《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，初版)，頁238-240。

²² 分別見於周·左丘明撰，上海師大古籍整理組校點：《國語》(臺北：里仁書局，1981年12月，初版)〈周語上〉，頁9-10；〈晉語六〉，頁410。

透過此兩則記載，已明確說明「獻詩」者乃「公卿至於列士」之輩。至於庶人，則可經由「傳語」之途徑，然後由樂官將所蒐集之民間口傳資料，依譜填詞以成樂歌，再由樂工之誦歌，而達到諫於朝之效果。至於《漢書》，也明載「古有采詩之官，王者所以觀風俗，知得失，自考正也。」之說，同時又有「孟春之月，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。故曰王者不窺牖戶而知天下。」之載，²³亦可見漢代之時，已知「采詩」之制乃行之久遠的大事。此外，再配合〈王制〉所載，天子五年一巡守，其中「命大師陳詩以觀民風」之項目，乃是其例行的重要工作之一；²⁴而《孔叢子》亦有天子「命史采民詩謠，以觀其風。」之載。²⁵經由此諸多文獻之記載，則古有采詩於民間之制度或許不必懷疑。換言之，藉由樂歌之吟誦，天子可據以觀察各國民風之差異，以為日後施政之參考，更可藉此以知施政之得失。由於各國民風，乃隨其所處地理環境之別而各有差異，又因為有關政治之問題乃包羅萬象，且得失之間更是錯綜複雜，所以《詩》之內容乃兼容並採，而呈現有經緯萬端之現象；其中尤以歸屬各國之〈邦（國）風〉最能呈顯內容豐富廣泛之多元特性。

其次，則應進而探討〈邦（國）風〉所納之「物」為何之問題。概括而言，其所納之「物」，應屬「四時行，百物生」之類，²⁶乃泛指天下萬事萬物等各種現象之總稱。對照〈性自命出〉與〈性情論〉所載，則此〈邦（國）風〉所納之「物」，正是簡文「凡見者之謂物」中對於「物」的定義，其對象是無所不包的各種存在。這種「物」，因為具有「凡動性者，物也。」之特質，而且人之心又具有「心無定志，待物而後作」之特性，說明各種「物」皆可成為觸動人之「性」，而使「性」產生不同之「情」的動力因。固然好惡之情乃源自人們與生俱來的自然本性，亦即簡文「好惡，性也。」之說，然而又因為心本無定志，復以「所好所惡，物也。」之故，²⁷致使一旦外界客觀存在之「物」稍有不同，則心情也會相對產生各種不同

²³ 分別見於《漢書》〈藝文志〉，頁 1708；〈食貨志〉，頁 1123。

²⁴ 其詳參見《禮記》〈王制〉，頁 225-226。

²⁵ 《孔叢子》〈巡狩〉，收入《百子全書》第 1 冊（長沙：岳麓書社，1993 年 9 月，初版），頁 256。

²⁶ 《論語》〈陽貨〉，頁 157 載：子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」說明天雖不言，而四時之節令依次遞行，百物亦皆順應天時而生，乃自然而然之現象。

²⁷ 分別參見荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》〈性自命出〉，頁 179。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，頁 220-230。

之反應。故知能讓「性」有所動，而有不同之「情」的反應者，其關鍵處即在於「物」與人之「性」發生相互交感之作用。此一狀況又可與〈樂記〉所言「人心之動，物使之然也。」²⁸之說相符合。由於外界客觀存在之萬物正是影響人產生不同好惡之情的關鍵所在，因此〈邦（國）風〉所納之「物」，當然是「大斂材」之後的諸多存在，故而能以其豐富之內容展現民「性」之各種面向，彰顯「風」體詩的多元性質。

再對照〈詩論〉中兩大段評論《詩》四類詩的文字，從中可以呈顯戰國時期對於各類詩體特質之認定，認為此四類詩在德行發展上具有等級層次性。首先，從〈頌〉，平德也，多言後。其樂安而遲，其歌申而繹，其思深而遠，至矣！〈大雅〉，盛德也，多言〔……。〈小雅〉，□德〕也，多言難而怨懟者也，衰矣！少矣！〈邦風〉，其納物也。溥觀人欲焉，大斂材焉；其言文，其聲善。」對四類詩體排比有序、言簡意賅之評論，可見〈詩論〉認為屬於祭祀樂歌的〈頌〉，應該具有最高層次的中正平和之德，然後〈大雅〉、〈小雅〉則依次遞降德之層級，分別為盛大之德以及稍降之德，最後之〈邦（國）風〉雖不再標榜德之類別，卻是更推本於德的根源，而逕以「納物」為稱，庶幾可見民「性」之固然。換言之，〈邦（國）風〉之內容乃廣納所有外在所能見之物，藉此以呈現萬民之「性」，並進而可據以「溥觀人欲」之所在。如此將「德」與「物」對舉，顯然表示〈邦（國）風〉之特質乃使人從廣納社會萬象萬物之中，呈現民性與人欲之所在，進而可以溥觀各國之風俗。此處對於〈邦（國）風〉之評論雖然不以德為稱，然而從德行之成長自有其階段程序可言，且此階段所呈現之民性、人欲與風俗，正是日後可提煉為更高層次德行之基礎內容。孔子所謂「繪事後素」之說法，²⁹正好可用以顯示民性本然之質的優越且先在之重要性，必須先行把握；此也正是〈邦（國）風〉「納物」以呈現民性之重要所在。

此外，再參照〈詩論〉另一段「孔子曰：唯能夫，曰《詩》，其猶平門。與賤民而豫之，其用心也將何如？曰：〈邦風〉是也。民之有戚患也，上下之不和者，其用心也將何如？〔曰〈小雅〉是也。……曰〈大雅〉〕是也。有成功者何如？曰

²⁸ 《禮記》〈樂記〉，頁 662。

²⁹ 《論語》〈八佾〉，頁 26-27 載子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。』何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也，始可與言《詩》已矣！」

〈頌〉是也。」³⁰將四類詩由下整齊排比而至於成功之說明，則可以更確定自〈邦（國）風〉以至於〈頌〉，應屬於前後延續發展的遞升程序。〈邦（國）風〉之內容，儘管其初只是客觀展現民性之情實，不過，卻可以經由禮之節制作用，而適當調整其好樂之情，以達到「發乎情，而止乎禮義」³¹之境地。倘若人之所行皆能動而合乎禮，則依次遞升之結果，亦可以由〈風〉而入於〈小雅〉，再躍升至〈大雅〉，終而至於〈頌〉之最高層次。

（三）從「本於人欲以察民俗」彰顯風體詩的實用功能

〈詩論〉中，原考釋在「〈邦風〉，其納物也」之後，續之以「溥觀人俗焉」，且以之讀為「普觀人俗」，而李零、范毓周、馮時等學者，則以「俗」作「欲」。³²雖然從文字構形而言，此字作「俗」與「欲」皆屬可行，然而仔細思索二者之關聯，則「人欲」與「民俗」其實具有極其微妙的連鎖性。同時，此有關「人欲」與「民俗」之問題，又是關係風體詩內容之重要關鍵，因而亟待詳細梳理。至於要探究「人欲」與「民俗」之聯繫，則又應以「民性」為討論核心。因此追本溯源，以下將從「民性」之討論著手，然後依序而至「人欲」與「民俗」之問題。

〈詩論〉中三言「民性固然」，誠如龐樸所言，此所謂「民性」，非指性善、性惡之「性」，乃指人之或為剛柔、緩急，或為高明、沉潛之類的血氣心知之性。³³雖然血氣心知之性存在相當多的個別差異，不過，在眾多分殊之中，仍然有人情義理之共相存在，而有所謂人性之自然。其所謂「性」，可從〈性自命出〉（〈性情論〉）觀之：

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。

³⁰ 馮時：〈戰國楚竹書《子羔·孔子詩論》研究〉，頁378之釋文。

³¹ 《毛詩》〈關雎序〉，頁17載：變風，發乎情，止乎禮義。發乎情，民之性也；止乎禮義，先王之澤也。

³² 其詳參見李零：《上博楚簡三篇校讀記》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2002年3月，初版），頁43；范毓周：〈上海博物館藏楚簡《詩論》的釋文、簡序與分章〉，收入《上海博物館藏戰國楚竹書研究》，頁184；馮時：〈戰國楚竹書《子羔·孔子詩論》研究〉，頁384。此外，有關「『溥』觀」，學者亦有「溥」、「博」之別，且有或屬上讀之差異，然而此差異在義理上並無大別。

³³ 其詳參見龐樸：〈上博藏簡零箋〉，收入《上海博物館藏戰國楚竹書研究》，頁238-239。

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。³⁴

由此可見所謂「民性固然」之「性」，乃告子「生之謂性」、「食色，性也。」之謂，又是孟子「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也，有命焉。」的與生俱來、不待學而能的自然本性，³⁵而〈樂記〉稱之為凡民所共具的「血氣心知之性」。³⁶這種「性」之特質，乃是「性」之所在，「欲」亦從而隨焉。再參照《荀子》「若夫目好色、耳好聲、口好味、心好利、骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。」以及「夫人之情，目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚，此五綦者，人情之所必不免也。」之說，³⁷更清楚顯示「民性之固然」即是人情所不能免的「欲」之所在。因而〈禮運〉遂以「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，弗學而能。」為人之情，同時又有「飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。」之說，³⁸又推出「心」居於由性生情的特殊關鍵地位之說法。這種與生俱來的「血氣心知之性」，雖然可以外發為喜怒哀悲等不同之「情」，且可能產生較明顯的大欲大惡之情，然而其關鍵所在，則有賴於「心」之居中興感。一旦「心」與「物」交相有感，遂能取應於物，促使「性」產生動、逆、交、厲、出、養、長之各種反應，呈顯「心」之趨向以成其志。

至於志之所之，則形諸於外，於是發言為詩以明其志，甚至於希望藉由嗟嘆詠歌、手舞足蹈，以獲得廣大群眾之共鳴。此即「詩者，志之所之也；在心為志，發言為詩。情動於中，而形於言。言之不足，故嗟嘆之；嗟嘆之不足，故永歌之；

³⁴ 《郭店楚墓竹簡》〈性自命出〉，頁 179。《上海館藏戰國楚竹書（一）》，頁 220-224、226-227。

³⁵ 分別見於漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985 年 12 月，10 版），〈告子上〉，頁 193；〈盡心上〉，頁 253。

³⁶ 《禮記》〈樂記〉，頁 679：夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。

³⁷ 分別見於《荀子》〈性惡〉，見於清·王先謙：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1988 年 5 月，初版），頁 708；〈王霸〉，頁 392。

³⁸ 《禮記》〈禮運〉，頁 431。

永歌之不足，不知手之、舞之、足之、蹈之也。」³⁹之說。因而表現在詩文中的喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲之情，遂可與讀詩者產生情感之共鳴，使作者與讀者雙方達到發抒思緒以調節情性之效果。最明顯之事例，可謂《荀子》以「盈其欲而不愆其止」說明「〈國風〉好色」之事。由於〈邦（國）風〉「好色」之現象所反映的，正是民性、人情與欲惡之真實狀態，因此「盈其欲而不愆其止」之說，正是《詩》教可以發揮其「發乎情，而止於禮義」之重點所在。換言之，由於〈邦（國）風〉記錄民性與人情之實，於是可因其誠可比於金石，致使其聲具有可內於宗廟之實用功能。⁴⁰此即「苟以其情，雖過不惡；不以其情，雖難不貴。苟有其情，雖未之爲，斯人信之矣。未言而信，有美情者也。」⁴¹之謂。若再探究其道理，則應爲〈邦（國）風〉之中已融入相當多風謠「其情也信」之本色，此從以下之記載可明其說：

凡聲，其出於情也信，然後其入拔人之心也厚。聞笑聲，則鮮（馨）如也斯喜。聞歌謠，則陶如也斯奮。聽琴瑟之聲，則悻如也斯嘆（難）。觀〈賚〉、〈武〉，則齊（濟）如也斯作。觀〈韶〉、〈夏〉，則勉如也斯斂。詠思而動心，胃（萇）如也，其居次（節）也舊，其反善復始也慎，其出入也順，始（治）其德也。鄭衛之樂，則非其聽而從之也。⁴²

簡文於此顯然並未如〈樂記〉之嚴格區分聲、音、樂之層級關係，而是籠統以聲或樂代表音樂之概念，且將重點放在音樂最能反應人情之所感的相稱關係上，因而聽聞歌謠、琴瑟之聲以及特定的〈韶〉、〈武〉之樂，都會觸動不同之思緒與心情。雖然聽樂之反應各有不同，然而其「反善復始」以入於德之目的則無二致，以此證諸《孝經》所言「移風易俗，莫善於樂。」⁴³之說法，則彼此相合。然而其中較特殊者，乃是「鄭衛之樂」的問題。若依照季札觀樂所得，則認爲〈鄭風〉

³⁹ 《詩》〈關雎序〉，頁13。

⁴⁰ 《荀子》〈大略〉，頁803：〈國風〉之好色也，《傳》曰：「盈其欲而不愆其止。其誠可比於金石，其聲可內於宗廟」。

⁴¹ 《郭店楚墓竹簡》〈性自命出〉，頁181。《上博館藏戰國楚竹書（一）》〈性情論〉，頁250-252。

⁴² 《郭店楚墓竹簡》〈性自命出〉，頁180。《上博館藏戰國楚竹書（一）》〈性情論〉，頁239-245。

⁴³ 《孝經》〈廣要道〉，見於唐·玄宗御注，宋·邢昺疏：《孝經正義》，收入《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年12月，10版），頁43。

反應其聲「其細已甚」之現象，而有「民弗堪也」之虞慮；至於〈衛風〉，固然還可彰顯其「憂而不困」之特點，⁴⁴然而終因其容易使人之情性耽溺其中，所以也不宜多浸淫其中。此從魏文侯對子夏坦承「端冕而聽古樂，則唯恐或臥；聽鄭衛之音，則不知倦。」⁴⁵的對「新聲」難以自制之現象，而知聽聞「新聲」應有所節制，而不宜長時間久置其中。

由於〈邦（國）風〉反應民情風俗之實，而成爲古代天子巡狩時例行查訪之內容，於是在探討民性、人欲之後，則繼之應探究屬於各邦國民俗之問題。所謂民俗，簡言之，乃居住於某一特定區域之人民，受到大化自然之氣、地理環境以及政治力之影響，致使各邦國之人民形成特殊之生活習慣及嗜好，而與其他邦國不同之現象者。其中，《國語》已有以下之記錄，說明古代聖王深知地理環境對於人民生活習性之影響，因而對於安頓人民之居住環境極爲注意：

昔聖王之處民也，擇瘠土而處之，勞其民而用之，故長王天下。夫民勞則思，思則善心生；逸則淫，淫則忘善，忘善則惡心生。沃土之民不材，逸也；瘠土之民莫不嚮義，勞也。⁴⁶

可知古代聖王早已明瞭土地的肥沃貧瘠程度不同，不但可以直接影響經濟生活的品質與內容，同時還由於取得物質生活的難易程度不同，還會間接影響人類潛能開發之程度。古代聖王有鑒於各地居民的資質，非僅有材與不材之差別，並且還會因地理條件以及經濟環境之不同，而造成彼此處世態度與人格特質之差異，於是有偏仁好義、急躁和緩等不同之傾向。此從〈王制〉所載，更可見居處中國與四夷之地者，在居處、言語、衣服、飲食習慣之不盡相同處：

凡居民材，必因天地寒煖燥濕、廣谷大川異制，民生其間者異俗，剛柔、輕重、遲速異齊，五味異和、器械異制、衣服異宜。中國、戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移。……中國、夷、蠻、戎、狄，皆有安居、和味、

⁴⁴ 《左傳》〈襄公二九年〉，頁 668-669：為之歌〈邶〉、〈鄘〉、〈衛〉，曰：「美哉淵乎！憂而不困者也。吾聞衛康叔、武公之德如是，是其〈衛風〉乎！」……為之歌〈鄭〉，曰：「美哉！其細已甚，民弗堪也。是其先亡乎！」

⁴⁵ 《禮記》〈樂記〉，頁 686。

⁴⁶ 《國語》〈魯語下〉，卷 5，頁 205。

宜服、利用、備器。五方之民，言語不通，嗜欲不同。⁴⁷

可知我國由於幅員廣大，加上交通不便、彼此的接觸也不甚頻繁，因而各地之人常受限於天候地理環境與物質條件的限制，於是發展出各具其民族特色的生活習性與嗜欲偏好。此外，《爾雅》也詳加記載有關四方極遠之國的民性稟氣問題：「岷齊州以南戴日爲丹穴，北戴斗極爲空桐，東至日所出爲大平，西至日所入爲大蒙。大平之人仁，丹穴之人智，大蒙之人信，空桐之人武。」⁴⁸造成此仁、智、信、武差異現象之原因無他，乃由於各地之地氣不同，因此長期置身於該特定環境當中，自然會逐漸接受薰陶而孕育出相應的人格特質。

倘若參照《漢書》「凡民函五常之性，而其剛柔緩急音聲不同，繫水土之風氣，故謂之風。好惡取舍，動靜亡常，隨君上之情欲，故謂之俗。」⁴⁹之載，雖然「隨君上之情欲以爲俗」之說稍嫌言之過甚，不過卻也說明君上的好惡之情以及是否努力推動某項習俗，皆爲影響人民風俗習慣之養成的重要因素。至於較能反應客觀情況者，則爲應劭（生卒年不詳，曾於東漢靈帝時爲官。）「風者，天氣有寒暖，地形有險易，水泉有美惡，草木有剛柔也。俗者，含血之類，像之而生，故言語歌謠異聲，鼓舞動作殊形，或直或邪，或善或淫也。」⁵⁰之說法，指出風俗之產生，深受天候地理等環境不同的影響，在各地地形地物的憑藉與限制下，於是世人紛紛採取不同的相應措施，以調和自己與環境的關係，藉此謀取更好的生活機能，並且形成不同的生活習性。由於風俗之大本乃貫於民心、通於天下，爲國家綱紀之所繫，因而聖主明君若欲化民成俗，則會相當重視反應各地民情風俗的歌詩，從中選擇日後施政之參考。此從〈王霸〉以下所載，可見風俗之美惡攸關國家處境之安危，不可不慎：

無國而不有美俗，無國而不有惡俗。兩者並行（而國）（在），上偏而國安，（在）下偏而國危；上一而王，下一而亡。故其法治，其佐賢，其民

⁴⁷ 《禮記·王制》，頁 247。

⁴⁸ 《爾雅·釋地》，見於晉·郭璞注，宋·邢昺疏：《爾雅注疏》，收入《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985 年 12 月，10 版），頁 113。

⁴⁹ 《漢書》〈地理志下〉，頁 1640。

⁵⁰ 《風俗通義》〈序〉，見於漢·應劭撰，王利器注：《風俗通義校注》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983 年 9 月，初版），頁 8。

愿，其俗美，而四者齊，夫是之謂上一。如是，則不戰而勝，不攻而得，甲兵不勞而天下服。⁵¹

由於「風」體詩最能呈現風俗美惡之情形，以提供施政時之參考，因而可謂具有相當重要之實用功能，以供施政者因勢利導之。固然十五〈邦（國）風〉所記錄之範圍，並不達於四夷以及四方極遠之國等地，然而根據方玉潤之〈十五國風輿地圖〉，亦知其所包含之幅員已經相當廣闊。方玉潤正以其足跡幾遍天下之經驗，深知「各國風尚攸殊，隨地變遷，迥不相侔」之狀況，於是歸而創為該圖，以供讀其詩者覽而可察其地理形勢，⁵²藉此以明各〈邦（國）風〉之風土民情，以展現其實用功能。換言之，十五〈邦（國）風〉正因來自不同之封國，各自有不同的自然與人文環境，復以關係社會大眾生活最密切的交通與經濟條件各有差異，因而各〈邦（國）風〉所展現不同的民情風俗、行爲態度以及價值觀念等現象，正是施政者據之以推行教化之重要憑藉。

（四）以「言文聲善」呈現「思無邪」之詩旨

若從孔子自衛反魯，然後樂正，〈雅〉、〈頌〉各得其所，且三百五篇皆弦歌之，而禮樂自此可得以述，於是王道備而六藝成之記載，⁵³以及儒者於不喪之間，誦詩三百，弦詩三百，歌詩三百，舞詩三百之說，⁵⁴明顯可見古者教人以詩樂，而且透過誦、弦、歌、舞之方式，時時將《詩》之內容展現於生活中。同時，再參照〈大司樂〉「以樂德教國子：中、和，祇、庸，孝、友。以樂語教國子：興、道，諷、誦，言、語。以樂舞教國子舞〈雲門〉、〈大卷〉、〈大咸〉、〈大韶〉、〈大夏〉、〈大濩〉、〈大武〉。」之載，⁵⁵又可見詩、樂、舞乃同條共貫，藉以共同

⁵¹ 《荀子》〈王霸〉，頁 403-404。王念孫認為「並行」下不當有「而國」二字；「下偏」上不當有「在」字。

⁵² 其詳參見清·方玉潤：《詩經原始》〈十五國風輿地圖〉（北京：中華書局，1986 年 2 月，初版），頁 10-13。

⁵³ 其詳參見《論語》〈子罕〉，頁 79-80；漢·司馬遷：《史記》〈孔子世家〉，頁 759-760。

⁵⁴ 其詳參見《墨子》〈公孟〉，見於清·孫詒讓：《墨子閒詁》卷 12（臺北：華正書局，1987 年 3 月，初版），頁 418。

⁵⁵ 《周禮》〈春官·大司樂〉，見於漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》，收入《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985 年 12 月，10 版），頁 337-338。

促使國子成爲君子之準備。此所謂六種「樂語」者，朱自清認爲都以「歌辭」爲主，且「興、道」似乎通過合奏之方式，「諷、誦」則以獨奏之途徑，而「言、語」則是將「歌辭」應用在日常生活裡。⁵⁶至於朱氏之所謂「歌辭」，自然應爲《詩》之內容，而六種「樂語」，則明顯應與《詩》之傳授、運用密切相關。此又可參照鄭玄《注》以及孫詒讓之《正義》得知：

興者，以善物喻善事；道讀曰導，導者言古以剴今也。倍文曰諷，以聲節之曰誦。發端曰言，答述曰語。（鄭玄《注》）

「興者，以善物喻善事」者，〈大師〉注云：「興，見今之美，嫌於媚諛，取善事以喻勸之。」……案：此言語之興，與六詩之「興」義略同。……云「導者言古以剴今也」者，……亦謂導引遠古之言語，以摩切今所行之事。〈樂記〉子夏說古樂云「君子於是道古」是也。……

云「倍文曰諷」者，詒讓案：《荀子》〈大略篇〉云「少不諷」，楊注云：「諷謂就學諷詩書也。」……云「以聲節之曰誦」者，……徐養原云：「諷如小兒背書聲，無回曲；誦則有抑揚頓挫之致。」案：徐說是也。……

云「發端曰言，答述曰語」者，……賈疏云：「《詩》〈公劉〉云『于時言言，于時語語』，毛云：『直言曰言，答述曰語。』」（孫詒讓《正義》）

57

固然透過上述對於「樂語」之相關記載，還未能完全確定其實際施行情形如何，然而已可窺見其與音樂之關係應十分密切。倘若再對照大師之主要職掌在於以六律、六同合陰陽之聲，且講求文之以五聲，而播之以八音，同時又以六德、六律爲教導風、賦、比、興、雅、頌「六詩」之本，⁵⁸則可推知在大司樂的統領之下，「樂教」之核心內容，實以《詩》爲本，而以「樂」爲最容易感動人之管道。推究其因，則以「詩言其志也，歌詠其聲也，舞動其容也。三者本於心，然後樂器從之。是故情深而文明，氣盛而化神。和順積中而英華發外，唯樂不可以爲僞。」

⁵⁶ 其詳參見朱自清：《詩言志辨》（桂林：廣西師大出版社，2004年6月，初版），頁6。

⁵⁷ 分別見於《周禮》〈春官·大司樂〉，頁337鄭玄注；清·孫詒讓：《周禮正義》第7冊（北京：中華書局，1987年12月，初版），頁1725。

⁵⁸ 有關「大師」之職，其詳參見《周禮》〈春官〉，頁354-357。此外，尚可參見頁350-360，有關大司樂、樂師、大胥、小胥、大師、小師、瞽矇、典同等記載。

⁵⁹因此朱自清以合奏、獨奏以及「歌辭」之生活運用等三種方式，詮釋興、道、諷、誦，言、語等六種不同之「樂語」，自有其傳神之處。因此秦蕙田對於〈王制〉「樂正崇四術，立四教，順先王詩書禮樂以造士。春、秋教以禮樂，冬、夏教以詩書。」之載，即認為「樂正」即《周官》〈大司樂〉之職，其所教「四術」，《詩》則「樂語」是也，「樂」則樂舞是也。由於〈大司樂〉主於論樂，而〈王制〉主於論教，二文相兼乃備。⁶⁰基於上述各項資料，詩、樂、舞彼此相協以體現內在心志之一體性已相當明顯，而大師所教「六詩」之首，以「風」為導，應緣於「風」體詩最能得人情之本。由於要達到「情深而文明，氣盛而化神」之境，則《詩》之歌辭必然要求其能「文」，且須與五聲相諧以助成其「善」；而〈詩論〉所謂「其言文，其聲善」正為闡發此意而來。如此，方可臻於「唯樂不可以為偽」的真誠化境，而彰顯「思無邪」之詩旨。

由於「風」體詩之總義在於「納物」，藉由「物」之外現，正所以動人之性而呈現民性之本質，且因此起興生情，而主要透過和諧之音調，以寫雋永之韻味，往往疊詠三章而連環成篇，以「一唱三歎」之方式，使深厚之情感得以充分抒發，且藉此以申殷殷之情意。《文心》以下之記載最能顯示《詩》的不朽價值：

春秋代序，陰陽慘舒，物色之動，心亦搖焉。蓋陽氣萌而玄駒步，陰律凝而丹鳥羞，微蟲猶或入感，四時之動物深矣。……是以詩人感物，聯類不窮。流連萬象之際，沉吟視聽之區；寫氣圖貌，既隨物以宛轉；屬采附聲，亦與心而徘徊。故「灼灼」狀桃花之鮮，「依依」盡楊柳之貌，「杲杲」為出日之容，「漉漉」擬雨雪之狀，「喈喈」逐黃鳥之聲，「嚶嚶」學草蟲之運。「皎日」、「曄星」，一言窮理；「參差」、「沃若」，兩字窮形。並以少窮多，情貌無遺矣。雖復思經千載，將何易奪？⁶¹

雖然上述所舉之例，於「風」體詩之外，尚且包含〈小雅〉之詩，不過畢竟以「風」

⁵⁹ 《禮記》〈樂記〉，頁 682。「樂『器』」校勘記據相關記錄，認為應作「氣」，若依全文脈絡而言，應作「樂氣」以貫通全文。

⁶⁰ 其詳參見《禮記》〈王制〉，頁 256；清·秦蕙田：《五禮通考》卷 170（臺北：聖環圖書公司，1994 年 5 月，初版），頁 8。

⁶¹ 南朝·梁·劉勰：《文心雕龍》〈物色〉，見於清·黃淑琳注，日·鈴木虎雄校勘：《文心雕龍注》（臺北：啟業書局，1976 年，初版），頁 693-694。

體詩為主。此現象透露一重要訊息，《詩》三百中，為數最多，佔有半數稍強的「風」體詩，呈現非常重要之特色：形式方面，靈活使用重言、雙聲、疊韻等方法，以不同字數之句法以及章數多寡不一之篇章結構，構成音韻和諧、文辭活潑、餘韻繞樑之精采詩篇。內容方面，則廣羅萬民各種悲歡離合、死生亂離的複雜情感，寫出社會生活之萬象，刻畫各種身分地位者的內心感受，也對社會各種不平、違理之情事，發出感人之悲鳴與深沉之控訴；不過卻又不忘情深意真地寄語溫馨之慰藉與殷切之期盼，⁶²以適度調理各種複雜之情感。「風」體詩之此項特質，正可為「發乎情而止於禮義」作最好之說明。

三、結論——「風」詩之教本於人情義理

基於以上之論述，可知「風」之本義始於大塊之噫氣，而與萬物之生殖關係最為密切，因此「風」體詩自然多存男女言情、定情、媾和、結婚等攸關人類繁衍之一系列事件。⁶³此外，由於氣之類型有別，於是生活在不同時空環境下之百姓，遂孕育出類型不同之民情風俗。正因為自然與社會條件之不同，所以無法強制其定於一，而應抱持「道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。」⁶⁴之最高原則，遵循「禮從宜，使從俗。」、「君子行禮，不求變俗。」⁶⁵之實踐原理，尊重各邦國存在之差異，使發乎心志之詩篇，非僅能適時、適所地表達其興、觀、群、怨之情，又能不失「溫柔敦厚」的誠摯之情與人倫義理，卒至臻於「發乎情而止乎禮義」的無上至境。〈詩論〉所謂「言文聲善」者，即透過以「禮」節之而條理世人本始之「情」，使之合乎「禮義」的「加工處理」程序與要點。由於所賴以節之的「禮」，乃基於世人本始之情而來，因而能順乎世人本然之性而行，且終能返於天地自然之道，而得以長久。透過以下之一段說辭，正可藉以說明〈詩論〉對於「風」體詩之總論，乃承繼「風」之本義而來，且能透顯出「風教」之精神所在：

⁶² 裴溥言：〈詩經的文學價值〉，講於1981年5月27日臺北市文化大樓，載於《東方雜誌》復刊15卷5期，後來收入《詩經欣賞與研究》第4冊（臺北：三民書局，1991年2月，改編再版），頁489-514，讀者可以自行參考。

⁶³ 其詳參見拙作：〈論邦（國）風中「風」之本義〉，《文與哲》第9期，2007年6月。

⁶⁴ 《郭店楚墓竹簡》〈性自命出〉，頁179。《上博館藏戰國楚竹書（一）》〈性情論〉，頁224。

⁶⁵ 分別見於《禮記》〈曲禮上〉，頁13；〈曲禮下〉，頁72。

民有好惡、喜怒、哀樂，生于六氣，是故審則宜類，以制六志。哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬥；喜生於好，怒生於惡。是故審行信令，禍福賞罰，以制死生。生，好物也；死，惡物也。好物，樂也；惡物，哀也。哀樂不失，乃能協于天地之性，是以長久。⁶⁶

由於「志」為「心之所之」，亦即「情」之所在。換言之，「心」為能感之源，「情」為動而有感之果。「心」有所感而存於一己之內則為「情」，當其發而於外則為「志」。察「好惡、喜怒、哀樂」之發，《禮記》謂之「人情」，乃「弗學而能」者，故而必須因勢利導之，切不可拂逆其性，於是秉其「志」而發言為「詩」，如何使其言而「文」，聲而「善」，以彰顯其「思無邪」之義旨，且協於天地之性的自然之道，即為《詩》教之所在，其中又以「禮義」為最重要之關鍵。職是之故，政治力之介入固然可以推動「情」之「禮義」化，然而過度高倡，以為每一詩篇皆蘊藏有「主文而譎諫」之重責大任與微言大義，則有輕忽與掩蓋最根本的「人情」之虞，導致有「風」體詩多存淫詩之誤解，故須轉而以「刺淫」之作謀求「迂迴反向」解詩，實乃深深斲傷「風」體詩富含最豐厚的「凡聲，其出於情也信，然後其入拔人之心也厚。」之強大感人力量，不可不審慎思索之。

幸好至遲可以代表戰國《詩》教思想的〈詩論〉公佈後，已可提供許多當時可貴的《詩》教觀念。雖然簡文中不乏難以辨識之殘文，且其編聯與隸定仍存在許多異議，然而從其中可以確認之部分，已足以證實其注重情性之根本特質，且彰顯詩乃緣情而起，而卒歸於以禮義調理人情的溫柔敦厚之義。其因無他，戰國時期雖然不再呈現春秋時期以來，社會上普遍存在歌詩、賦詩以及用詩之盛況，不過正因為戰國時期政治、社會之愈加動亂，反而由於此惡劣社會環境之逼迫，遂激起世人對於人類情性問題作更深刻的反思，於是百家蠡起，然而其爭鳴之核心，莫不圍繞在心、性、情、志究竟如何，惡自何來又如何根治之問題討論上打轉。基於此特殊之社會背景，因而反應在對於道德仁義之嚮往與追求上，亦著重於以人類情性為本的禮義需求，而與漢代統一王朝下、政治力強力介入後，所標榜的特殊《詩》教思想有極大的不同。

（附記：誠蒙審查者提供高見，在此謹申謝忱！）

⁶⁶ 《左傳》〈昭公二五年〉，頁 888。

引用文獻

- 《毛詩正義》，漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達正義，清·阮元校勘，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985年12月，10版。
- 《禮記正義》，漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義，清·阮元校勘，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985年12月，10版。
- 《周禮注疏》，漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，清·阮元校勘，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985年12月，10版。
- 《春秋公羊傳注疏》，漢·公羊壽傳，何休解詁，唐·徐彥疏，清·阮元校勘，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985年12月，10版。
- 《孟子注疏》，漢·趙岐注，宋·孫奭疏，清·阮元校勘，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985年12月，10版。
- 《論語注疏》，魏·何晏集解，宋·邢昺疏，清·阮元校勘，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985年12月，10版。
- 《春秋左傳正義》，晉·杜預注，唐·孔穎達等正義，清·阮元校勘，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985年12月，10版。
- 《爾雅注疏》，晉·郭璞注，宋·邢昺疏，清·阮元校勘，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985年12月，10版。
- 《孝經正義》，唐·玄宗御注，宋·邢昺疏，清·阮元校勘，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985年12月，10版。
- 《經籍纂詁》，清·阮元輯，臺北：中新書局，1977年，初版。
- 《詩經原始》，清·方玉潤，北京：中華書局，1986年2月，初版。
- 《周禮正義》，清·孫詒讓，北京：中華書局，1987年12月，初版。
- 《禮記集解》，清·孫希旦，臺北：文史哲出版社，1990年8月，初版。
- 《五禮通考》，清·秦蕙田，臺北：聖環圖書公司，1994年5月，初版。
- 《詩言志辨》，朱自清，桂林：廣西師大出版社，2004年6月，初版。
- 《詩經欣賞與研究》，裴溥言，臺北：三民書局，1991年11月，改編再版。
- 《詩經的文化闡釋——中國詩歌的發生研究》，葉舒憲，武漢：湖北人民出版社，1994年6月，初版。
- 《左傳稱詩研究》，張素卿，臺北：臺灣大學文學院，1991年6月，初版。
- 《上海博物館藏戰國楚竹書〈詩論〉解義》，黃懷信，北京：社會科學文獻出版社，

2004年，初版。

- 《經學側論》，葉國良，新竹：清華大學出版社，2005年11月，初版。
- 《先秦禮樂文化》，楊華，武漢：湖北教育出版社，1996年，初版。
- 《郭店楚墓竹簡》，荊門博物館編，北京：文物出版社，1998年5月，初版。
- 《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，馬承源主編，上海：上海古籍出版社，2001年11月，初版。
- 《上博楚簡三篇校讀記》，李零，臺北：萬卷樓圖書有限公司，2002年3月，初版。
- 《上博館藏戰國楚竹書研究》，上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編，上海：上海書店，2002年3月，初版。
- 《〈上海博物館藏戰國楚竹書（一）讀本〉》〈孔子詩論譯釋〉，季旭昇主編，陳霖慶、鄭玉姍、鄒濬智合撰，臺北：萬卷樓圖書公司，2004年6月，初版。
- 《國語》，周·左丘明撰，上海師大古籍整理組校點，臺北：里仁書局，1981年12月，初版。
- 《漢書》，漢·班固撰，唐·顏師古注，北京：中華書局，1962年6月，初版。
- 《史記會注考證》，日·瀧川龜太郎，臺北：洪氏出版社，1977年5月，初版。
- 《古史辨》，顧頡剛，臺北：藍燈文化事業公司，1993年8月，再版。
- 《孔叢子》，漢·孔鮒，《百子全書》（冊1），長沙：岳麓書社，1993年9月，初版。
- 《風俗通義校注》，漢·應劭撰，王利器注，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年9月，初版。
- 《墨子閒詁》，清·孫詒讓，臺北：華正書局，1987年3月，初版。
- 《荀子集解》，清·王先謙，臺北：藝文印書館，1988年5月，初版7刷。
- 《文心雕龍注》，清·黃淑琳注，日·鈴木虎雄校勘，臺北：啓業書局，1976年，初版。
- 《書傭論學集》，屈萬里，臺北：臺灣開明書局，1969年3月，初版。
- 〈戰國楚竹書《子羔·孔子詩論》研究〉，馮時，《考古學報》，2004年第4期，2004年10月。
- 〈論邦（國）風中「風」之本義〉，林素英，《文與哲》第9期，2007年6月。

On the Inheritance about General Criticism in “Confucius-Shilum” (孔子詩論) from the Original Meaning of “Feng (風)” in Guorfeng-Style-Poetry (國風體詩)

Lin, Su-Ying*

[Abstract]

It was owing “Shishyuh (詩序)” excessively emphasized moral culture, then Ju Shi (朱熹) thought there were so many sexually passionate poetry in Guorfeng-Style-Poetry. Until “Confucius-Shilum” had been announced, which was specialized in poetry criticism, so there are many scholars pay much attention in this special theme. It is the time to combine “Confucius-Shilum” and many other Warring State Chu Slips, which talked much in human nature and sentiment, to renew civilized intercourse in Guorfeng-Style-Poetry.

This article bases on “Confucius-Shilum” to examine the civilized intercourse inheritance about Guorfeng-Style-Poetry from the original meaning of “Feng”. This article concludes in three parts:

First, show this article is connected with “the original meaning of Feng in Guorfeng-Style-Poetry” then, make a simple preface to express the motives, purpose and discussing sequence of this article.

Second, base on “Confucius-Shilum” to examine the civilized intercourse inheritance about Guorfeng-Style-Poetry from the original meaning of “Feng”.

1. To take people’s contentment as one’s own contentment/ the original mind of

* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan Normal University.

poet.

- 2.To express many dimensions of Guorfeng-Style-Poetry/accept every phenomenon to reflect the human nature.
- 3.To express the practical faculty of Guorfeng-Style-Poetry/ explore the people's desires and social customs.
- 4.To express the stylistic decorations and harmonious melody of Guorfeng-Style-Poetry/reveal the innocence of main point in poetry.

Third, make a conclusion.

Keywords: Confucius-Shilum, Guorfeng-Style-Poetry, the original meaning of “Feng”, be content with his own people's, express every phenomenon to reflect the human nature, desires and social customs, stylistic decorations and harmonious melody

