

上博楚簡〈詩論〉中的「民性固然」 與實踐禮儀之「性」

上野 洋子*

提要

本文透過分析《上海博物館藏戰國楚竹書》第一冊收錄的〈詩論〉中的「民性固然」一句的思想意義，來探討《詩》學在儒家理論發展中所發揮的關鍵作用。本文之所以注意到「民性固然」一句的理由有三。第一，這句話的前後文具有固定的結構，而這種條理顯現出〈詩論〉理論方面的特質。第二，「民性固然」這句，顯然與人「性」有關係。因此，此句與「上博楚簡」其他包含「性」論的儒家文獻一樣，對於理解儒家的「性」論有相當之重要性。第三，在包括「民性固然」的詩論中，還可看到有關於《禮》的記載。在「民性固然」所出現的文脈中所包含的思想，不限於詩論和性論之範圍，而在於提示儒家理論本身的發展性。還有，「民性固然」一句也帶來重新理解《禮》的意義。換言之，此段的核心問題似非禮儀的外在形式，而是與《禮》的內在真情：即與禮儀之發生有緊密結合的人性有關。因此，筆者相信，在「民性固然」之思想意義的理解中也可以看出《詩》學在儒家理論發展中所發揮的關鍵作用。

關鍵詞：〈孔子詩論〉、民性、儒家、禮論、性論

* 日本學術振興會特別研究員、日本大阪大學博士

一、前言

本文透過分析《上海博物館藏戰國楚竹書》第一冊所收錄的〈詩論〉¹ 中的「民性固然」一句的思想意義，來探討《詩》學在儒家理論發展中所發揮的關鍵作用。〈詩論〉是由詩的總論、〈邦風（國風）〉、〈大夏（大雅）〉、〈小夏（小雅）〉、〈訟（頌）〉與約六十首詩的短評所組成，它多引用孔子之語。

本文之所以注意到「民性固然」一句的理由有三。第一，這句話的前後文具有固定的結構，而其條理顯現出〈詩論〉理論方面的特質。² 第二，「民性固然」這句，顯然是與人「性」有關係的。因此，此句與「上博楚簡」中包含「性」論的儒家文獻一樣，對於理解儒家「性」論而言是相當重要的。第三，在包括「民性固然」的詩論中，還可看到有關於《禮》的記載。譬如「〔吾以〈木瓜〉得〕幣帛之不可去也。民性固然。其隱志必有以抒也。」³（第二十簡），這「幣帛」正與先秦之贄見禮有關。如此，評論〈國風〉詩篇的詩論，又與「民性固然」這樣獨特的句子在一起論述，⁴ 讓讀者想像及於《禮》。如此，在「民性固然」所出現的文脈中所包含的思想，不限於詩論和性論之範圍，而在於提示儒家理論本身的發展性。⁵

值得注意的是，〈詩論〉「民性固然」與「禮」的關係在〈國風〉詩篇中出現的事實。

¹ 在馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書》第一冊（上海：上海古籍出版社，2001年1月）上，本資料的臨時名稱是〈孔子詩論〉。可是其中的記載不都是孔子自己的詩論。所以本文稱之為〈詩論〉。

² 作為採用從文章結構來考察文獻性質的手法，也有 Dirk Meyer〈A device for conveying meaning: The structure of the Guodian Tomb One manuscript "Zhong xin zhi dao"〉（收於《Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung》Bnd29,2005）

³ 本論把「隱」字隸定為「隱」，馬承源原釋文假借為「離」（「詩亡離志，樂亡離情，文亡離言」）。本論依據李學勤，〈〈詩論〉簡的編聯與復原〉（收於《中國哲學史》2002年第1期）；周鳳五，〈《孔子詩論》新釋文及注解〉（收於朱淵清、廖名春執行主編，《上博館藏戰國楚竹書研究》，上海：世紀出版集團，上海書店出版社，2002年3月）等釋文，讀為「隱」。

⁴ 這點以往的研究也已注意到。譬如，請參考池田知久，〈上海楚簡『孔子詩論』に現れた「豊（禮）」の問題〉（收於《東方学》第108輯，2004年）。池田先生注意到〈詩論〉中的有關〈關雎〉的記載，而說這詩篇是依據對人類原有的欲（好色）的處理辦法，來明示「禮」這個道德世界的存在和意義的。以此，池田先生指出，從規制欲的「禮」這個思想之觀點來看，〈詩論〉和《荀子》、馬王堆《五行》一樣。可是，對「民性固然」，池田先生說：其中的「性」不一定是荀子所謂的「性惡」、「欲」，所以不能說〈詩論〉和荀子之間有深刻關係。

⁵ 儘管都屬於儒家，孟子、荀子時代的情況，與較早的儒家不同。到了天下形勢突然進入到群雄割據、百家齊放的時代，孟子將《詩》作為「王者之跡」（《孟子·離婁下》），荀子曰：「中聲之所止」（《荀子·勸學》）。從他們兩對《詩》的見解來看，《詩》被作為歷史的代用，或重視其與禮樂的關係，而這些傾向只是表現將先王的教導反映於現實政治的這一儒家使命。

嚴格而言，《禮》本來應該適用於士大夫以上的等級。⁶若是這樣，內容上適合包含《禮》的詩篇，不應該是〈國風〉，而是以政教為背景發生的〈雅〉或〈頌〉。那麼該如何解釋「民性固然」一句和與禮儀相關的詩論在〈國風〉部分出現的原因？還有，值得思考的是，「民性固然」一句也包含著重新理解《禮》的意義之思維。換言之，此段中的核心問題似非禮儀的實際形式，而是與《禮》的內在真情：即與禮儀之發生離不開的人性有關。⁷因此，筆者相信，在「民性固然」之思想意義的理解中也可以看出《詩》學在儒家理論發展中所發揮的關鍵作用。

二、「民性」的具體內容及其特徵

本文將首先考察「民性」的具體內涵和「民性」在〈詩論〉中的意義，其次從詩論和性論的角度對〈詩論〉的特質進行闡述。首先，吾人將列出以「民性固然」這句話來評論的詩篇。〈詩論〉中，有關「民性固然」的記載如下：⁸

16 孔子曰：吾以〈葛覃〉得敬初之志。⁹ 民性固然。見其美必欲反其本。夫葛之見歌也，則 24 以葉萋之故也；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。

20〔吾以〈木瓜〉得〕幣帛之不可去也。民性固然。其隱志必有以抒也。其言有所

⁶ 「國君撫式，大夫下之。大夫撫式，士下之。禮不下庶人。」（《禮記·曲禮》）。

⁷ 「故三年以為隆，總小功以為殺，期九月以為間。上取象於天，下取法於地，中取則於人，人之所以群居和壹之理盡矣。故三年之喪，人道之至文者也，夫是之謂至隆。是百王之所同，古今之所壹也。未有知其所由來者也。孔子曰：子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之達喪也。」（《禮記·三年問》）

⁸ 「01」等數字是竹簡編號。「[]」內是脫漏字之補足。關於包括「民性固然」在內的部份，除李學勤先生外，提出應按「16—24—20」排列的學者很多。但是就第二十簡以後的排序，李先生、黃懷信先生提出應按「27—19—18」排列，廖名春先生提出應按「19—18—27」排列。本文基本上採用多數派的排法（（11—）16—24—20（—27—19—18）），文字是將諸氏的釋文相比較擇優而取的。另外，為減少印刷中的麻煩，釋文皆使用通行字體。

「16—24—20」的排列法是請參考以下研究：李學勤先生前揭論考；廖名春，〈上博〈詩論〉的形制與編連〉（收於《孔子研究》2002年第2期（總第70期），濟南：齊魯書社，2002年3月）；姜廣輝，〈《詩序》的復原方案〉（收於《中國哲學》第24輯，瀋陽：遼寧教育出版社，2002年4月）；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）；李銳，〈《孔子詩論》簡序調整趨議〉（收於朱淵清、廖名春執行主編，《上博館藏戰國楚竹書研究》）；曹峰，〈對《孔子詩論》第八簡以後簡序的再調整〉（同前）。

⁹ 李學勤先生釋為「得氏初之詩」。這裡從廖名春先生的見解而改。

載而後內，或前之而後交，人不可干¹⁰也。...（下略）...

由以上記載可知，「民性固然」是就〈周南·葛覃〉、〈召南·甘棠〉、〈衛風·木瓜〉而說的。¹¹其次，吾人將確認一下這些詩篇在《毛傳》等傳世文獻中處於什麼樣的地位。

依據傳世文獻來概觀這些詩篇在《毛詩》中之位置，〈周南〉表示「王者之風」，〈召南〉表示「諸侯之風」，都牽連到「政教」意識。屬於〈周南〉和〈召南〉的詩篇大體是文武時代所成，為天子感化人民的基礎（「風之正經」（鄭玄譜）、「詩之正經」（詩譜序）），而且也是孔子所重視的部份。¹²

一方面，〈衛風·木瓜〉屬於王道衰落之後成立的「變風」。在是否保留古風遺德這方面，難與〈周南〉、〈召南〉比擬，可是從保留古代樣貌這方面來說，仍可說是寶貴的資料。由《孔叢子》可知孔子讀二南（〈周南〉、〈召南〉）到小雅的詩篇後，喟然地評價各詩篇，〈木瓜〉正在其中。如下引文：

孔子讀詩及〈小雅〉，喟然而嘆曰：吾於〈周南〉〈召南〉，見周道之所以盛也。於〈栢舟〉，見匹夫執志之不可易也。於〈淇奧〉，見學之可以為君子也。於〈考槃〉，見遁世之士而不悶也。於〈木瓜〉，見苞苴之禮行也。於〈緇衣〉，見好賢之心至也。……（《孔叢子·記義》）

在這裡，孔子從〈木瓜〉以知「苞苴之禮行」。類似的記載也出現在〈詩論〉中（「幣帛之不可去也」），可知〈木瓜〉之主旨在於重視對對方贈答禮品之禮儀。由幾種不同的孔子說法看來，吾人可以推測〈木瓜〉是讓人聯想到禮儀的詩篇這種認識，至少當時已經為孔子學派內部所共有。這個情況還表示出，與〈雅〉、〈頌〉所聯想到的典型傳統禮儀（像限於士大夫的等級那樣的）稍微不同的禮儀實情。

¹⁰ 「干」字原簡為「𠄎」。「𠄎」的解釋很多。這裡從周鳳五先生根據《公羊傳·定公四年》：「以干闥廬」，何晏注：「不待禮見曰干」所得出的見解。請參考周鳳五，《〈孔子詩論〉新釋文及注解》（收於朱淵清、廖名春執行主編，《上海館藏戰國楚竹書研究》）

¹¹ 從文脈上，可推知〈木瓜〉之後連接的是對〈杕杜〉中「民性」所作的詳細說明。今本《詩經》有兩篇〈杕杜〉，因此，與第二十簡連接的竹簡內容，影響到〈詩論〉基於哪個〈杕杜〉的判斷。廖名春先生認為是〈唐風·杕杜〉，黃懷信先生認為是〈小雅·杕杜〉。並且，因為有殘缺部份，〈杕杜〉評語「民性固然」的具體內容不得而知。出於以上理由，本文中，對關於〈杕杜〉的部份不進行考察。

¹² 「子謂伯魚曰：女為〈周南〉〈召南〉矣乎？人而不為〈周南〉〈召南〉，其猶正牆面而立也與？」（《論語·陽貨》）

如上的三篇詩都屬於〈國風〉。可是，有的是二南（正風）的，有的是變風的，三者間不能看出非常明顯的共同特徵。儘管這樣，在〈詩論〉中，這些詩篇一定具有被評價為「民性固然」的某種理由。關於這點，陳桐生先生把「民性固然」與《郭店楚墓竹簡·語叢二》的記載聯繫起來進行了如下考察：

《孔子詩論》說，《甘棠》所表現出來的對召公愛戴之情，《葛覃》所歌詠的歸寧父母的喜悅，都是「民性固然」，這不就是《郭店楚墓竹簡·語叢二》所說的「愛生於性，親生於情」嗎？《孔子詩論》說「幣帛之不可去也，民性固然」這不就是《郭店楚墓竹簡·語叢二》所說的「情生於性，禮生於情」嗎？¹³

關於「民性固然」的涵義，吾人可能還需要作進一步考察。譬如，陳先生所說的「《葛覃》所歌詠的歸寧父母的喜悅，都是『民性固然』」，只是從今本《詩經》的內容所作的判斷，並沒有考慮到竹簡中：「吾以〈葛覃〉得敬初之志。民性固然。見其美必欲反其本。夫葛之見歌也，則以葉萋之故也。后稷之見貴也，則以文武之德也」的內容。所以，吾人需要進行調查與確認意識到「性」的看法是否也出現於毛傳或以後的解釋中。因此，以下吾人要明確毛傳之後的注釋和〈詩論〉之間，對如上三個詩篇在理解上的差異，再對〈詩論〉與這些詩篇本身進行對照，來考察「民性」的涵義以及「民性固然」的意義。

（一）〈葛覃〉

像評價為「風，風也，教也」、「上以風化下」（〈大序〉）那樣，《毛詩》對於〈周南〉和〈召南〉，提出以遙遠往昔優良時代為理想的理解。在《毛詩》中，〈國風〉之首篇〈關雎〉強調的是婦德，而被看作是教化國家的基礎。〈葛覃〉也一樣，毛傳云：「葛覃，后妃之本也。后妃在父母家，則志在於女功之事。躬儉節用，服澣濯之衣，尊敬師傅，則可以歸安父母，化天下以婦道也」，仍是指出婦道的重要性。

〈周南·葛覃〉全詩是：¹⁴

¹³ 請參考陳桐生，《〈孔子詩論〉研究》136頁，（北京：中華書局，2004年12月）。郭店《語叢》乃雜記、短說之屬，具有輔助與說明作用。還有，周鳳五先生認為，〈性自命出〉與〈語叢四〉之間理論上有關聯性，將〈語叢四〉看作「〈性自命出〉之衍生物」。因為〈語叢四〉「言以始，情以久」這句話，指說服他人由言語始，要影響深遠則有賴誠實，這與〈性自命出〉第五十九簡「凡兒人勿吝也，身必從之，言及則明舉之而毋偽」相呼應。

¹⁴ 本文，引詩時採用的是參照全文內容的《毛詩》。解釋時基本上參考的是鄭箋與孔疏。另外，本文作為考察對象的詩篇，《毛詩》和三家詩之間沒有大的異同，所以不作逐一注釋。

葛之覃兮，施於中谷，維葉萋萋。黃鳥於飛，集於灌木，其鳴喈喈。

葛之覃兮，施於中谷，維葉莫莫。是刈是穫，為絺為綌，服之無斃。

言告師氏，言告言歸。薄汙我私，薄澣我衣。害澣害否，歸寧父母。

〈小序〉：「葛覃，后妃之本也。后妃在父母家，則志在於女功之事。躬儉節用，服澣濯之衣。尊敬師傅，則可以歸安父母，化天下以婦道也」，鄭箋：「欲見其性而自然」，孔疏：「作葛覃詩者，言后妃之本性也，謂貞專節儉自有性也」，一般認為〈葛覃〉一詩意指婚前女子向師氏學婦道，出嫁之後仍將其放在心上。考察注釋中的「性」，吾人注意到「維葉萋萋」這句。關於「維葉萋萋」，毛傳云：「萋萋，茂盛貌」，鄭箋云：「葛延蔓於谷中，喻女在父母之家，形體浸浸日長大也。葉萋萋然，喻其容色美盛也」。即在字句解釋的基礎上，以葉子叢生的狀態（「萋萋，茂盛貌」）來比喻貞專節儉的優美婦人，被稱為后妃本原的「性」。

另一方面，〈詩論〉的評語如下：

16 吾以〈葛覃〉得敬初之志。民性固然。見其美必欲反其本。夫葛之見歌也，則
24 以葉萋之故也；后稷之見貴也，則以文武之德也。

一看就知道，〈詩論〉的理解並不限於「女功」、「婦道」。這裡的「民性固然」是承接上文，其意為：「得知『敬初之志』是因為『民性』本來就具有以下特質」，從而導出下面「見其美必欲反其本」。「見其美必欲反其本」，指人看到繁盛的東西或人物會自然溯本求根。「夫葛之見歌也，則以葉萋之故也。后稷之見貴也，則以文武之德也」。這兩句，是對上文的進一步解釋。詩中提到「葛」，是由於「葛」生長之後會變成「葉萋」的狀態。在《毛詩》中，「葉萋」只暗喻進修婦道的女子，但〈詩論〉中，看到這「葉萋」的狀態，就自然想到其根「葛」。「葉萋」與「其美」、「葛」與「其本」是相互對應的。「后稷」與「文武之德」的關係也一樣。綜上所述，這裡的「民性」，具體說，是一看到繁盛的狀態（〈詩論〉所謂的「其美」、「葉萋」、「文武之德」）就要溯本求根（〈詩論〉所謂的「其本」、「葛」、「后稷」）這種本性。孔子就是由這個「民性」來推知「敬初之志」的。

其次，再看看〈甘棠〉。

（二）〈甘棠〉

〈召南·甘棠〉全詩是：

蔽芾甘棠，勿翦勿伐，召伯所茇。

蔽芾甘棠，勿翦勿敗，召伯所憩。

蔽芾甘棠，勿翦勿拜，召伯所說。

〈小序〉：「甘棠美召伯也。召伯之教明於南國」指召伯為使自己述職不妨礙人民的生活而在甘棠樹下聽訟，後人為了紀念他而愛護這棵甘棠。¹⁵ 鄭箋以後的注解將這種解釋接過來，都遣調召公的為人和他的名稱。譬如，孔疏對毛傳（「此美其為伯之功」）加注解而云：「武王之時，召公為西伯，行政於南土。決訟於小棠之下，其教著明於南國，愛結於民心。故作是詩以美之」，昭示了召公的功業。如此，或許可以解釋為，民眾因過於思慕召公的遺德，而優厚地保存與召公有因緣的樹木。但吾人認為這種注釋所強調的是，召公自己具備的品德令民眾思慕。另一面，〈詩論〉對〈甘棠〉的評語如下：

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。

10 〈甘棠〉之報

13 〈甘〔棠〕〉 15〔思〕及其人，敬愛其樹，其報厚矣。甘棠之愛，以召公……¹⁶

上列數條中的「民性」，是指人民思念為政者，從而將這種思念擴及到其周遭事物。「宗廟之敬」一詞難解，經文中沒有「宗廟」這個詞。黃懷信先生根據《孔子家語·廟制》的記載認為，表示懷念宗祖遺德、尊敬宗廟之意的「宗廟之敬」，是由「尊重與偉人有關之地」之習慣衍申出來的（黃先生所謂的「孔子的推想」）。¹⁷ 《孔子家語·廟制》的記載如下：

詩云：「蔽芾甘棠，勿翦勿伐，邵伯所憩。」周人之於邵公也，愛其人猶敬其所舍之樹，況祖宗其功德而可以不尊奉其廟焉？

黃先生說：「（〈詩論〉）其下又講到民性，認為甚貴其人，必敬其位；悅其人，必好其所為，惡其人者亦然，是人的一種本性。這一方面是為了說明敬宗廟、愛甘棠實際上是很自然的事；另一方面，無疑是為了說教。他要教育人們貴其人當其位，悅其人當好其

¹⁵ 黃懷信先生認為「召公」不是召公奭，而是〈大雅·嵩松〉、〈小雅·黍苗〉中的「召伯」（召穆公虎）。請參考黃先生前揭書 42 頁。

¹⁶ 第十簡和第十三、第十五簡的記載，從排列關係來看，雖然不能立即斷定為孔子所說，但因有助於考察第二十四簡的內容，所以舉出。

¹⁷ 請參考黃先生前揭書 56 頁。黃先生以為以下記載是孔子的話。「詩云：蔽芾甘棠，勿翦勿伐，召伯所憩。周人之於召公也，愛其人，猶敬其所舍之樹。況祖宗其功德而可以不尊奉其廟焉」（《孔子家語·廟制》）。另外，黃先生所謂的「《孔叢子》」是錯引，「《孔子家語》」才是正確的。

所為，惡其人亦當然。」¹⁸ 可是，通過這文獻材料來嚴格說，黃先生所講的「敬宗廟」和「愛甘棠」，並不可能在同一層面。有關宗廟之事不是原來詩篇中的，而是從詩篇聯想來的。而且宗廟就是為了尊敬先人的正式場所。所以，依據詩篇來講的〈詩論〉之意思是：因為人們具有尊敬與偉人有關之地的意願，那麼他們當然也可以在正式場所（宗廟）尊奉祖先。從這觀點來看，〈甘棠〉之「民性」，可以作為從人性（感情）觀點來證明人們尊敬宗廟之必然性的一個依據。¹⁹

這樣，傳世文獻只講召公的為人和人民尊敬他的狀態，至關於「性」的內含部份，並不作深入的分析。〈詩論〉中，雖可以見到「邵公（召公）」這個詞，可是它所說的核心集中在「民」這一點上。而且將尊敬的對象寫成「其人」、「其位」，並不限於像「召公」那樣的特定人物，只泛泛地談與「宗廟之敬」有關的、人類所具有的敬愛等感情。

下面再看〈木瓜〉。

（三）〈木瓜〉

〈衛風·木瓜〉全詩是：

投我以木瓜，報之以瓊琚。匪報也，永以為好也。

投我以木桃，報之以瓊瑤。匪報也，永以為好也。

投我以木李，報之以瓊玖。匪報也，永以為好也。

〈小序〉：「美齊桓公也。衛國有狄人之敗，出處於漕。齊桓公救而封之，遺之車馬器服焉。衛人思之，欲厚報之，而作是詩也」。這首是對齊桓公救衛表示謝意的詩。對〈木瓜〉的注釋中稍顯新奇之處，是它記載了所謂孔子的詩說。對詩篇第三章末尾「匪報，永以為好也。」之句下毛傳云：「孔子曰：吾於〈木瓜〉見苞苴之禮行」。這即是孔子從〈木瓜〉得知「苞苴之禮」確實曾實踐過。

孔疏、毛傳之說是基於《孔叢子》的記載，並且毛傳將這種記述作為〈木瓜〉的總論（孔疏：「傳於篇末乃言之者，以孔叢所言總論一篇之事故篇終言之」）。還有，孔疏將

¹⁸ 請參考黃先生前揭書 56 頁。

¹⁹ 還有，〈詩論〉的〈清廟〉也和宗廟有關係。〈詩論〉第五簡記載：「清廟，王德也。至矣。敬宗廟之禮，以為其本」。重點所在，就是為政者遵守宗廟之儀禮的態度。一般來說，祭祀宗廟之禮，因人的身分而異。關於這點，吾人可以參考《禮記·王制》的記載：

士一廟。庶人祭於寢。……庶人春薦韭，夏薦麥，秋薦黍，冬薦稻。韭以卵，麥以魚，黍以豚，稻以鴈。（鄭注「庶人無常牲取。與新物相宜而已」）……諸侯無故不殺牛，大夫無故不殺羊，士無故不殺犬豕。庶人無故不食珍。

由此可見，有關〈甘棠〉的詩論所謂的宗廟奉祠，是民眾獻上與身分相應的供品來尊奉的。

鄭箋「以果實相遺」接過來，詳細解釋所包的果實和必須的素材等等，只是將重點放在考證方面，沒有從人性的觀點涉及對「苞苴」之禮的理解。²⁰

另一反面，〈詩論〉對〈木瓜〉的評語如下：

20〔吾以〈木瓜〉得〕幣帛之不可去也。民性固然。其隱志必有以抒也。其言有所載而後內，或前之而後交，人不可干也。

18 因木瓜之報，以抒其愿者也。

19 〈木瓜〉有藏愿而未得達也。²¹

從「幣帛之不可去也」、「其言有所載而後內，或前之而後交」，可以聯想具體的禮物應酬。「幣帛之不可去也」這點其實與先秦的贄見禮有關。²² 雖然，上述毛傳所記載的孔子之說（「孔子曰：吾於〈木瓜〉見苞苴之禮行」）與〈詩論〉中的「幣帛之不可去也」措詞不一樣，但可以使吾人重新認為到「苞苴」、「幣帛」都是贈禮之禮這一存在和意義。

這些記載闡述了贈答果實時應遵循具體禮儀之必要性。可是，包括「民性固然」一句在內的〈詩論〉論述，不是強調能夠具體進行的禮儀，而是強調「其隱志必有以抒也」，即將自己內心傳達給對方之本性。就本詩而言，雖然自己不能贈答適合的禮物，但是有著欲以「瓊瑤」還禮來傳達謝意和希望永遠保持友好關係的心情。總之，〈詩論〉所重視的，與其說是最終表現出來的形式上的或客觀的禮儀面貌，不如說是到達實踐禮儀之過程中的深層人心。

如上理解的妥當性，從釋讀方面來看也可行。第十八簡，馬承源先生原考釋將「愆」讀為「捐」，對這個字，學者多讀為「怨」。如這樣解釋，意思是「他贈我薄，我報以厚，可他理解，因而心中有怨」。黃先生對這種解釋進行考察，²³ 同時介紹李學勤先生的說法（讀為「愿」，意思是所隱藏之心愿也。）認為較妥當。另一說，廖名春先生解為「娟」（即「好」）。²⁴ 還有季旭昇先生根據字形來進行考察，「愆」解為「婉」。²⁵ 意思是「藉

²⁰ 還有像朱子那樣，將這詩篇看作所謂淫詩的看法。「言人有贈我以微物，我當報之以重寶而猶未足以為報也。但欲其長以為好而不忘耳。疑亦男女相贈答之辭。如靜女之類」（《詩集傳·木瓜》）、「而先生疑以為男女相贈答之辭如靜女之類者，則亦以衛風多淫亂之詩，而疑其或然耳」（輔廣《詩童子問·木瓜》）

²¹ 第十八簡和第十九簡的記載，從排列關係來看，雖然不能立即斷定為孔子所說，但因有助於考察第二十簡的內容，所以舉出。

²² 「士相見之禮。摯，冬用雉，夏用騂。左頭奉之曰：某也願見，無由達。某子以命命某見」（《儀禮·士相見禮》）、「臣聞之，委質為臣，無有二心。委質而策死，古之法也」（《國語·晉語九》）

²³ 黃先生說到的是李零、周鳳五、曹峰等諸先生之說。請參考黃先生前揭書 91~92 頁。

²⁴ 請參考廖名春，〈上海博物館藏詩論簡校釋劄記〉（收於朱淵清、廖名春執行主編，《上海館藏戰

著〈木瓜〉詩一樣用厚重的禮物去回報人家，是要表達心中委婉的願望」，可以與簡十九「〈木瓜〉有藏愿而未得達也」相呼應。

其他，關於第十八簡「俞」，原考釋為「愉」而解釋為「即厚報以愉薄投者」。廖名春先生讀為「諭」，訓「告也」。而黃先生總體上認為，「俞」字無疑應同〈木瓜〉的「其隱志必有以俞（抒）也」而讀為「抒」。這個說法較妥當。²⁶

與〈小序〉以及毛傳之後的注釋提出各詩篇的大意一樣，屬於〈詩論〉的孔子之言也直率地提出各詩篇的意義，那麼吾人可以說，至少雙方對上述三篇的理解之間還有很大差異。總之，毛傳以後的注釋把重點放在訓詁和考證方面，而且它的大意多依據歷史事實，因此，國家政治的色彩很濃厚。

再個別來看，就〈葛覃〉而說，毛傳、鄭箋都理解為是后妃之詩，到朱熹則界定了詩篇的作者（「此詩后妃所自作」《詩集傳》）。再者，像〈甘棠〉出現「召公」，〈木瓜〉出現「齊桓公」等，和特定的實際人物連起來進行解釋的傾向非常明顯。可這種傾向在〈詩論〉中看不到。相反地，在有關〈葛覃〉的論說中，沒有明示「敬初之志」的主體，而且用「民性固然」的論述，說明「敬初之志」會在普遍的人性論中發揮其意義。有關這點，談與「宗廟之敬」有關的，人類所具有的敬愛等感情的〈甘棠〉，到達實踐禮儀之過程中的深層人心的〈木瓜〉也一樣。如此看來，既然〈詩論〉中的確具有以「性」為中心的思考，也就可以說它的特徵與傳世文獻不同。

上面考察了〈詩論〉〈葛覃〉、〈甘棠〉、〈木瓜〉評語中的「民性」。那麼，這三個「吾以〈某某〉得...」句中的「民性固然」，它們所具有的作用為何呢？下面將這幾句排列如下：

吾以〈某某〉	【A】	「民性固然」	【B】
吾以〈葛覃〉	「得敬初之志」	民性固然	「見其美必欲反其本。...」
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。...」
吾以〈木瓜〉	「得幣帛之不可去也」	民性固然	「其隱志必有以抒也。...」

如上所論，孔子所說的【A】是根據【B】所示的「民性」聯想出來的。此由「民性固然」介於【A】和【B】之間可以推導出。總之，【A】就是「吾（孔子）」在自己的思想和《詩》之間，由儒家立場提出的人性論之一端。

國楚竹書研究》)

²⁵ 請參考季旭昇，〈《孔子詩論》「木瓜之報以喻其婉」說〉（簡帛研究，2004年1月7號）。

²⁶ 池田先生在以〈關雎〉為主的解釋中，將「俞」讀為「諭（表明）」，與廖先生的解釋大意相同。請參考前揭池田先生論文。

《說苑·貴德》中，有與第二十四簡大體相同的記載：「孔子曰：吾於甘棠，見宗廟之敬也。甚尊其人，必敬其位，順安萬物，古聖之道幾哉」，但卻沒有「民性固然」這句。這種情況，從上下文理解，「甚尊其人，必敬其位，順安萬物，古聖之道幾哉」（相當【B】）只是「吾於甘棠，見宗廟之敬也」（相當【A】）的補語，即「尊敬」這個行為的具體敘述而已，沒有成為性說的理論因素。因此「民性固然」一句話在【A】和【B】之間的話，可作如下理解：

「通過這首詩可推知【A】」→「（因為）人的本性本來就是這樣的」→「（那個本性就可以具體說）【B】」

顯然，【B】即是導出【A】時所根據的「民性」。因此，〈詩論〉中「民性固然」的作用，是它本身就是性說的一個理論因素，而且讓讀者知道【B】是表現在各詩篇中的「民性」之某種具體內容，因而此句意義重大。

如上所述，三個「民性固然」共為人性論之理論因素，特別是〈甘棠〉、〈木瓜〉中可見與禮儀有關的詞句（「宗廟」、「幣帛」），依據這點可以認為，〈詩論〉的「民性」是處於禮儀發生之萌芽狀態的範疇（禮儀還未達到表現為外在行為的萌芽階段），與道德也有某種關聯，還展開某種運動。換言之，包括「民性固然」在內的這些理論，重點是在本來可能趨向實行禮儀的、善良的「民性」。²⁷

那麼，關於實踐禮儀和這些「民性」之間的理論連接該怎麼理解呢？關於這點，吾人首先要關注「民性（固然）」與「志」之間的關係，從性情理論的觀點來看，可提出如下問題，就是「民性」和表示《詩》之本質的「詩亡隱志」（第一簡）之間有相關性。因為，在〈詩論〉中不能認為「民性固然」就是「民志固然」，所以吾人可以推測，〈詩論〉裡面存在有關「志」和「性」的某種思考。

在〈大序〉中，²⁸ 可以見到「詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩」的記載。意思是，詩所表示的「志」是存在於「心」裡面的。在郭店簡〈性自命出〉和上博簡〈性情論〉中也可看到類似的思考。

〈性自命出〉、〈性情論〉異於《孟子》、《荀子》等傳世文獻，它們著成於戰國中期，是對戰國時代前期之前的人性進行思考的資料。這兩個資料是屬於同一系統性說的不

²⁷ 關於這點，李學勤先生云：「論說禮制出於『民性固然』，認為禮制發於「民性」，與本文的見解並無大的差異。請參考前揭論考〈〈詩論〉簡的編聯與復原〉。」

²⁸ 「〈大序〉」依據承認鄭玄詩譜的沈重之說（「沈重云：案鄭詩譜意。大序，是子夏作。小序，是子夏毛公合作。卜商意有不盡」收於《經典釋文》）。關於〈大序〉和〈小序〉存在幾種看法，可既然認為其成立和子夏有密切關係，吾人參考〈大序〉的記載，就可以知道當時情況。

同文本，在中國古代思想史上，它們的意義重大。²⁹

凡人雖有性，心亡正志。待物而後作。（〈性情論〉01）³⁰

〔凡人〕雖有性，心弗取不出。凡心有志也，亡與不〔作。〕（〈性自命出〉06）

在〈性情論〉中，「性」被看作是不能自己展開的。但這時「心」裡面雖沒有「志」，可是若受來自外界「物」的影響，則情況會有變化。就是說，除了「性」之外，必須要有來自外界「物」的作用，「心」裡面才產生「志」。因此可以認為，上面考察的〈葛覃〉、〈甘棠〉、〈木瓜〉這些詩篇也與由於「民性」受到外界影響之後而產生「志」有關。那麼，各個詩篇所示的外界影響之「物」，還有隨之產生的「志」是什麼呢？關於這點，吾人認為〈葛覃〉中的「物」指人所看到的盛美的人或東西（「見其美」）。人由此產生要溯本求根的嚮往（「欲反其本」）。〈甘棠〉中的「物」指像召公那樣的偉人（「其人」、「其位」）。人由此產生尊重與偉人有關之地的想法（「必好其所為」）。而在〈木瓜〉中，由於接受對方送來的禮物（「木瓜」），而產生雖然自己不能作相應的還禮，但至少也想傳達謝意和希望永遠保持友好關係的心情，即「志」。

所以吾人認為，包括「民性固然」一句在內的記載就是將「詩亡隱志」深入理解到「性」這個人最根本的層面，而通過個別的詩篇具體表現的。換言之，這個記載總括了「性」受到外界影響而產生「志」的某種具體過程，它就詩篇的內容，更深刻而系統地論證了「詩亡隱志」的涵義。再者，吾人認為，〈詩論〉中的「民性」指出「性」在由外界影響而向善良方面發展的動力：即在本來具備的道德性之前提下可正當地發展下去，而且「固然」表示這種「民性」包括運動性在內。關於「固然」這句陳桐生先生云：

竹簡作者吸收《性情論》崇尚真性情的思想，高揚《詩三百》中性情的價值，伸張詩歌抒寫「民性」的合理性。……作者所說的「民性」，就是《性情論》所說的「性自命出，命自天降」的「性」……作者所說的「固然」，是說這些性情出自人們生命的本原，它是詩人生命受到感動的真實體現，因而天生就應該是這樣！³¹

²⁹ 以往，對先秦時代性說的理解如下：春秋末期孔子時，對人性的看法較樸素。但戰國中期之後，先有孟子、告子等人的性說，後有莊子的後學和戰國後期荀子之性說。〈性自命出〉、〈性情論〉的發現，表明在戰國前期，已然存在重視人性的性說，它用「天一性一情一道」的理論來解釋，主張外物作用能使人性趨向善良。

³⁰ 原則上，〈性自命出〉原文根據荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年5月）的考釋。〈性情論〉原文根據《上海博物館藏戰國楚竹書》第一冊的考釋。文字是將諸氏的釋文相比較擇優而取的。

³¹ 請參考陳先生前揭書 188~189 頁。

陳先生理解的「固然」是用〈性情論〉等原理來定義「民性」。因為陳先生根據孔子弟子所提出的性情說來解釋，將「孔子曰」這句話看成弟子假託孔子之名。再說，〈性情論〉和〈詩論〉同屬於上博簡，因此認為兩者之間有關聯性的陳先生之看法較合理。

可是，雖然〈詩論〉與〈性情論〉之間有關聯性，但並不能說「固然」裡面存在與〈性情論〉相同的有關性情生成過程之理論。將〈詩論〉、〈性情論〉聯繫起來，又將「固然」用性情理論來解釋仍有待商榷。與其說是陳先生所謂的具有普遍性的抽象原理，不如說和個別詩篇的具體內容有關係。因為，即便認為〈詩論〉受到像〈性情論〉那樣的性情理論之影響，但它仍然是〈詩論〉，如上考察，吾人須要考慮「民性固然」與人類內面直率表現為《詩》之特徵的「詩亡隱志」之間的關係。關於「民性固然」的意義，曹峰先生云：「第二章通過「吾以...得...」和「民性固然」這樣的排比句式，使文章主旨得到高度地、集中地發揮」，³² 認為這句帶有總括〈詩論〉要點之一的的作用。因此，「固然」這個詞與其說是確認「民性」的發生原理，不如說是具體指出「民性」自律運動之動態的言辭，這樣理解較妥當。

由於〈詩論〉內容不完整，因此難以推測出「民性固然」在〈詩論〉中所具有的總體意義。可是，本節只是小範圍地論證，就可得出以下結論。「民性固然」是從性說方面引出《詩》包含的人最根本的狀態，同時也指實踐禮儀之萌芽狀態的善良「民性」。

如上所述，在〈詩論〉中可以見到「孔子曰：...吾以〈某某〉，得.....。民性固然。.....」的句型。就和幾個傳世文獻的關聯性而說，「民性固然」這句，在任何傳世文獻中都找不到。「民性」這個詞，在《論語》、《詩經》中雖然沒有出現，但吾人可以在其他的傳世文獻中找到以下的記載。那麼，這些「民性」是什麼內容？是否也像〈詩論〉一樣與《詩》有關呢？

夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉。同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸；素樸而民性得矣。（《莊子·馬蹄》）

不富無以養民情，不教無以理民性。（《荀子·大略》）

孔子謂弟子曰：「孰能導子西之釣名也。」子貢曰：「賜也能。」乃導之，不復疑也。孔子（子西）³³ 曰：「寬哉。不被於利。絜哉。民性有恆。曲為曲，直為直。」孔子曰：「子西不免。」白公之難，子西死焉。故曰：「直於行者曲於欲。」（《韓

³² 請參考曹峰，《上博楚簡思想研究》（臺北：萬卷樓，2006年12月）19頁。

³³ 「先慎曰：.....「孔子」二字疑「子西」之誤。」請參考王先慎撰，《韓非子集解》（北京：中華書局，1998年7月）。

非子·說林下》)

周書曰：「毋為虎傅翼，將飛入邑，擇人而食之。」夫乘不肖人於勢，是為虎傅翼也。桀、紂為高臺深池以盡民力，為炮烙以傷民性，桀、紂得乘四行者，南面之威為之翼也。（《韓非子·難勢》）

《莊子》中的「民性」意指「無知」、「無欲」、「素樸」等民眾的自然天性，而《荀子》中是指民眾要受為政者的管理和調整。按照楊注「人性惡，故須教」可以推測出，「民性」的意思與「性惡」相同。《韓非子·說林下》中，子西認為像曲是曲、直是直這種耿直個性的人，是絕對不會變的，廣義地說，這裡的「民」該理解為「人」，〈難勢〉中的「民性」是「民生」的意思。³⁴ 由此可見，「民性」的意義因文獻而異。

綜上所述，「民性」這個詞的意義是多樣的，可是與《詩》的關聯性很小。還有，像「子貢曰：夫子之文章可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也」（《論語·公冶長》）那樣，孔子不大論人性，《論語》有關「性」的記載也同樣不多。在後世的《論語》解釋，其少數出現的「性」之具體理解被看作重要的問題。

譬如，歷來「性與天道」多有歧義，鄭玄曰：「性謂人受血氣以生，有賢愚吉凶」（《後漢書·桓譚傳》李賢注）。這樣，像錢大昕從懷疑漢儒讀法的立場所說的「漢儒相承」之解釋以外，³⁵ 尤其「性」這個概念，何晏曰：「性者，人之所受以生也。天道者，元亨利貞之道。深微故不可得而聞也」（《論語注疏》）。³⁶ 這些說法雖然各有差異，但大都是以「性」為天所賦者，以往注家對《論語·公冶長》中「性」即作此解。

這樣，〈詩論〉的「民性」不能說和傳世文獻，甚至和《論語》有密切關係。那麼，在中國古代思想史上，其「民性」究竟在於何種地位，或具有何種意義呢？這一點，吾人反過來可以從新出土文獻中得到線索。加上包括〈詩論〉在內的上博簡的著成時代殆為戰

³⁴ 「陶鴻慶曰：「性」，讀為生。...奇猷...又案，陶讀是。左昭十九年傳：「民樂其性。」孔疏云：「性，生也，國家和平則樂生。」」（陳奇猷，《韓非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2000年10月）

³⁵ 「曰：經典言天道者，皆以吉凶禍福言。鄭康成注《論語》云：「天道七政，變通之占，與易、春秋義正同。孟子云：「聖人之於天道也」。亦謂吉凶陰陽之道，聖人有所不知，故曰「命也」。否則，性與天道，又何別焉？一說性與天道，猶言性與天合也。《後漢書》馮異傳「臣伏自思維，以詔勅戰攻，每輒如意。時以私心斷決，未嘗不有悔。國家獨見之明，久而益遠，乃知「性與天道，不可得而聞也。」管輅別傳「苟非性與天道，何由背爻象而任胸心」。《晉書》紀瞻傳「陛下性與天道，猶復役機神於史籍」。此亦漢儒相承之說，而何平叔俱不取。」（錢大昕《潛研堂文集》「問性與天道之說」）

³⁶ 同何晏一樣，邢昺疏也曰：「深微故不可得而聞也者，言人稟自然之性，及天之自然之道。皆不知所以然而然，是其理深微，故不可得而聞也」，孔子沒說有關「性與天道」的理由。關於「性」，只講那是生來的，沒有什麼具體的解釋。

國中期中這一點來考慮，孔子所謂的「民性固然」，應為孟子之前的孔子後學之語。³⁷ 因此，像《論語》一樣，這也只不過是傳聞，可其內容還是和傳世文獻以及其注解的情形大不相同。〈詩論〉所引的孔子之言，常有「〈某某〉吾...之」、「〈某某〉.....」的句型。³⁸ 和這些句型比較，包括「民性固然」一句在內的「孔子曰：...吾以〈某某〉，得.....。民性固然。.....」這句，表明它了解詩篇的真意和人性，而且看起來有確信的語氣，可以說是非常特殊的。如前所述，孔子性說被認為「深微故不可得而聞也」，可是在〈詩論〉中作為孔子之言的「民性固然」並不是那樣，反倒是通過詩篇來闡發人性的一句。從這點來看，至少可以說「民性固然」是在《論語》解釋的歷史中從未談到過的，因此可提供以往儒家之性說的解釋一個新的側面。

三、〈詩論〉的地位——以與傳世文獻的比較之觀點

上一節，從論證〈詩論〉的「民性」、「民性固然」與善良人性的關聯所得出結論是：「民性固然」是從性說方面引出《詩》包含人最根本的狀態，同時也指實踐禮儀表現為這種萌芽狀態的善良「民性」。總之吾人認為，〈詩論〉重視的不是最終表現出來的形式上或客觀的禮儀面貌，而是實踐禮儀過程中的深層人心。那麼，在本節吾人繼續關注《詩》和《禮》的關係，並從和傳世文獻比較，來考慮〈詩論〉在中國古代思想史上的位置。

³⁷ 對〈詩論〉的創作時期進行闡述。從以上「性」的觀點來看，可以認為〈詩論〉屬於孟子以前就存在的〈性自命出〉、〈性情論〉等儒家性說一類，是以詩篇為題材，冠以孔子名義而闡述的。再從詩論的觀點，可以認為〈詩論〉是比《論語》更詳密、且顯示了儒家詩論發展形態的資料。另外據我看來，〈詩論〉的作者，採用由詩篇看出善良「民性」之觀點，這是《論語》中所缺乏的，同時也不像《荀子》重《禮》勝於《詩》。據此可說，〈詩論〉的作者可能是早於孟子的儒家。關於這點，譬如陳桐生先生已提出很清楚的看法。陳先生云：「《孔子詩論》的作者受到子思學派文章〈性情論〉的深刻影響，按理應該比子思還要晚一些。」（《《孔子詩論》研究》）

關於〈詩論〉的作者和成立時期，已有很多論考。請參考李學勤，〈〈詩論〉的體裁與作者〉（收於朱淵清、廖名春執行主編，《上海館藏戰國楚竹書研究》）；陳立，〈《孔子詩論》的作者與時代〉（同前）；小寺敦，〈上海博楚簡『子羔』感生傳說について—戰國時代の楚地域における『詩』受容の視點から—〉（收於《史料批判研究》第六號，東京：出土資料研究會，2004年3月）

³⁸ 「孔子曰：〈宛丘〉吾善之，〈猗嗟〉吾喜之，〈鴉鳴〉吾信之，〈文王〉吾美之」（第二十一簡）、「孔子曰：〈蟋蟀〉知難。〈中氏〉君子」（第二十七簡）。其他還有「〈某某〉則...」等句型，但在這些竹簡上都沒有「孔子曰」的記載，難以確定發言的主體。例如，第十簡「〈關雎〉之改，〈棗木〉之時，〈漢廣〉之智，...」，不同的排序可引出不同的看法，有人說是孔子所言，有人說是〈詩論〉作者所言（如李學勤先生認為是〈詩論〉作者所言，李零先生認為是孔子所言。請參考李學勤，〈〈詩論〉簡的編聯與復原〉（收於《中國哲學史》2002年第1期（總第37期），北京：哲學研究雜誌社，2002年2月）；丁原植主編、李零著，《上博楚簡三篇校讀記》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2002年3月）。本文為避免混亂，只採用有「孔子曰」記載的竹簡。

首先，在《論語》中闡述《詩》和《禮》之間關係的，可令人想起「子曰：『興於《詩》，立於禮，成於樂。』」（〈泰伯〉）一節。在這種明示學問之階段的記載中，《詩》還是聯繫到詩篇中所包含的人類之性情，³⁹是「立於禮」（即以具體禮制修身）的前階段。因此可見，《詩》和《禮》的相關性是比較明確的。除上面記載之外，《論語》中有關《詩》、《禮》的記載如下：

子曰：「《詩》三百，一言以蔽之，曰：『思無邪。』」（〈為政〉）

子曰：「小子何莫學夫詩？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。」（〈陽貨〉）

子曰：「誦《詩》三百，授之以政，不達。使於四方，不能專對。雖多，亦奚以為？」（〈子路〉）

陳亢問於伯魚曰：「子亦有異聞乎？」對曰：「未也。嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：『學詩乎？』對曰：『未也。』『不學詩，無以言。』鯉退而學詩。他日又獨立，鯉趨而過庭。曰：『學禮乎？』對曰：『未也。』『不學禮，無以立。』鯉退而學禮。聞斯二者。」陳亢退而喜曰：「問一得三，聞詩，聞禮，又聞君子之遠其子也。」（〈季氏〉）

上面所列的記載，提出了「思無邪」、「興」、「觀」、「群」、「怨」等《詩》的特性。與〈詩論〉相較之下，值得注意的是，表現《詩》之效果的「興」、「觀」、「群」、「怨」。孔子的意思是：《詩》可以激發人的志氣，可以觀察時政的得失以及人情風俗，可以體會合群的道理，可以抒發內心的哀怨。在《論語》中，孔子認為通過《詩》才能懂得像「興」、「觀」、「群」、「怨」那樣的世路人情的玄妙，這是向弟子們講解《詩》之價值的記載。而〈詩論〉中卻沒有這樣的記載，其內容是如「孔子曰：...吾以〈某某〉，得.....。民性固然。.....」那樣，依據個別詩篇中的諸多事項而知人類本質之趨向的具體體現。

從這點可見，在〈詩論〉、《論語》中，《詩》均被看作讓讀者知道某種事情，可是與將《詩》和《禮》的關係當作學問時應該遵守的順序之《論語》相比，〈詩論〉深入

³⁹ 「詩本性情，有邪有正，其為言既易知，而吟詠之間，抑揚反覆，其感人又易入。故學者之初，所以興起其好善惡之心，而不能自己者，必於此而得之。」（《論語集注·泰伯》）

另外，「詩，可以興」（《論語·陽貨》）的集解：「孔子：興，引譬連類」，邢昺疏：「興者，又為說其學詩有益之理也。若能學詩，詩可以令人能引譬連類以為比興也」看〈葛覃〉、〈甘棠〉、〈木瓜〉的人，由每個東西（葛覃、甘棠、木瓜），來推知這些東西暗喻人民懷有的情感。這樣的情況，就是「興」。

到了像人性內面的或深刻的領域，且從具體的觀點來談個別詩篇，因此，就對詩篇的態度而言，可以說比《論語》來得更仔細且深刻。

接著探討孟子對《詩》的看法，《孟子》有言：

公孫丑問曰：「高子曰：『〈小弁〉，小人之詩也。』」孟子曰：「何以言之？」曰：「怨。」曰：「固哉，高叟之為詩也。有人於此，越人關弓而射之，則已談笑而道之，無他，疏之也。其兄關弓而射之，則已垂涕泣而道之，無他，戚之也。〈小弁〉之怨，親親也。親親，仁也。固矣夫，高叟之為詩也。」（〈告子下〉）

咸丘蒙曰：「舜之不臣堯，則吾既得聞命矣。《詩》云：『普天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣。』而舜既為天子矣，敢問瞽瞍之非臣如何？」曰：「是詩也，非是之謂也。勞於王事，而不得養父母也。曰此莫非王事，我獨賢勞也。故說詩者，不以文害辭，不以辭害志，以意逆志，是為得之。如以辭而已矣。〈雲漢〉之詩曰：『周餘黎民，靡有子遺。』信斯言也，是周無遺民也。」（〈萬章上〉）

第一段記載是孟子對高子論詩的評論，它反映著孟子的詩學觀，值得注意。高子從〈小弁〉中讀出對父母的怨嗟，說「〈小弁〉，小人之詩也」。孟子評論他讀解偏狹（「固」），說〈小弁〉的怨嗟其實是孩子對父母的過失表示遺憾，是為父母著想的仁愛之情。

第二段記載是說「以意逆志」，即讓人不要拘於文字而誤解詞句，也不要拘於詞句而誤解原意，而應該用自己切身的體會去推測原意。與第一段引文合觀，這段是闡述孟子理解《詩》的具體方法。再者，這些記載意味著，在孟子的時代《詩》的原意已經大體消失了，因此各人必須按各人的方式進行解釋。

至於兩段之間的關係，第一段的記載可以說是第二段所言的方法論之具體表現。再者，第一段記載重視的是對特定詩篇的解讀，與〈詩論〉相似，但《孟子》中也沒有如〈詩論〉由個別詩篇提及「民性」的記載。總之，雖然《孟子》敘述了理解《詩》的方法和事例，但不像《論語》所說的「興」、「觀」、「群」、「怨」，或〈詩論〉所說的「民性」那樣，可以看出人類的心理來。原因在於《孟子》基本上認為《詩》的政治歷史色彩濃厚：

孟子曰：「王者之跡熄而詩亡，詩亡然後《春秋》作。晉之《乘》、楚之《檮杌》、魯之《春秋》，一也。」（〈離婁下〉）

這裡說《詩》就是「王者之跡」，即是歌頌理想君王在政治上的成就。《孟子》為了展開實現王道政治之理論，以性善論作為人之根本。對於以性善論為前提展開論述的孟子

而言，《詩》與性論無關，而且與孔子通過《詩》來講述「性」的立場完全不同。據此可以推測，對《孟子》而言，《詩》只是傳頌「王者之跡」的資料，而與善良「民性」無關。

在《孟子》中，「禮」就是四德（仁義禮智）之一，而其萌芽的四端（惻隱、羞惡、辭讓、是非）是天賦予人的性。⁴⁰ 在如此性善說上，「禮」被認為是基於天賦之性。據此可以說，在《孟子》之中，「性」和「禮」是緊密相關的，可是，被看作「王者之跡」的《詩》尚未與「性」、「禮」聯結起來。

因為〈詩論〉的「民性」可以說是善良的，所以容易使人認為，它與孟子所謂的性善說有共性。但如上理解，這種看法並不妥當。而且，〈詩論〉不像對各個德目之間的關係進行論理性論述的《孟子》之性善說那樣，它止於通過某種詩篇和禮儀來把握人性的狀態。總之，「性」這個概念，在〈詩論〉中，被認為是從《詩》中可以領會到的，同時還被認為是從根本上支持實踐禮儀的動力。

下面再看《荀子》中有關《詩》的記載，這裡將著重探討《詩》與《禮》的關係：

學莫便乎近其人。《禮》、《樂》法而不說，《詩》、《書》故而不切，《春秋》約而不速。方其人之習君子之說，則尊以遍矣，周於世矣。故曰學莫便乎近其人。（〈勸學〉）

學惡乎始？惡乎終？曰：「其數則始乎誦經，終乎讀禮。……故《書》者，政事之紀也。《詩》者，中聲之所止也。《禮》者，法之大分，類之綱紀也，故學至乎《禮》而止矣。夫是之謂道德之極。《禮》之敬文也，《樂》之中和也，《詩》、《書》之博也，《春秋》之微也，在天地之間者畢矣。」（〈勸學〉）

第一段文獻中「《禮》、《樂》法而不說，《詩》、《書》故而不切」舉出了禮樂和詩書的短處。意謂禮樂只指出了規範而未作說明，詩書過於陳腐，對當時人來說沒有現實意義（楊注「《詩》、《書》但論先王故事而不委曲切近於人」）。在第二段記載又說「《禮》者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極」相較於《詩》，作者顯然更重視「法而不說」的《禮》。再看下面這段：

學之經莫速乎好其人，隆禮次之。上不能好其人，下不能隆禮，安特將學雜識志，順《詩》、《書》而已耳。則末世窮年，不免為陋儒而已。將原先王，本仁義，則

⁴⁰ 「由是觀之，無惻隱之心非人也。無羞惡之心非人也。無辭讓之心非人也。無是非之心非人也。惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」（《孟子·公孫丑上》）

禮正其經緯蹊徑也。若挈裘領，詘五指而頓之，順者不可勝數也。不道禮憲，以《詩》、《書》為之，譬之猶以指測河也，以戈舂黍也，以錐餐壺也，不可以得之矣。故隆禮，雖未明，法士也。不隆禮，雖察辯，散儒也。（〈勸學〉）

這意指學問上的重點仍在於《禮》之實踐，若偏於詩書之學識就會陷於「陋儒」。

基本上，《荀子》和《論語》都將《詩》與《禮》視為學問的重要內涵。不過《論語·子路》中有「子曰：『誦《詩》三百，授之以政，不達。使於四方，不能專對。雖多，亦奚以為？』」，無論多麼精通《詩》，也必須能運用在政治上，有隨機應變的答辭才行（例如，《左傳·襄公二十七年傳》有鄭國臣下七人以《詩》答辭），這是站在政治上實用性的立場。《荀子》有不大重視《詩》之實用性的一面。明言：「上不能好其人，下不能隆禮，安特將學雜誌，順《詩》、《書》而已。則末世窮年，不免為陋儒而已」、「不道禮憲，以《詩》、《書》為之，譬之猶以指測河也，以戈舂黍也，以錐餐壺也，不可以得之矣」將《詩》置於比《禮》低的地位。

荀子多引詩篇，雖然《荀子》認為《詩》值得利用，但是沒有〈詩論〉中由詩篇引出「民性」那樣的記載。以重視禮節作為核心理論的荀子之思想中，與其說荀子認為人性和《詩》有密切的關係，不如說他更重視人性（所謂「性惡」）和禮儀的關係。總之，他雖承認《詩》作為古典的價值，但不以「性」為根據。因此，荀子不像〈詩論〉那樣著眼於「民性」進行思索，他在自己理論上運用《詩》的方式，均是表面或造作的。

《論語》云：「思無邪」而積極地認為詩篇發源於人類本來具備的性質，反之，荀子沒有將人性和《詩》聯係起來。荀子將「性」看成是「本始材樸」（〈禮論〉），考慮恐怕放任就容易脫離社會秩序。因此，荀子反對過於相信所謂性樸⁴¹ 這個純粹的「性」本身，而是以積極地根據禮儀把人性矯正到有秩序的善良狀態作為目標。如此，〈詩論〉和荀子所說的「性」，分別出自《詩》和《禮》這兩個不同的立場。主要原因之一可能是當時的時代背景，或由於「禮」這個概念存在方式上的差異。

春秋、戰國之際是所謂「禮壞樂崩」的時代，對孔子們的儒家來說，主張禮儀本身的必要性是非常重要的使命。可是同時，對過於拘泥傳統禮儀形式而導致了禮儀的空洞

⁴¹ 針對此點，請參考兒玉六郎，《荀子の思想》（東京：風間書房，1992年）。兒玉先生對於民國、大陸、日本的以往研究進行了探討，又對《荀子》之中的善惡概念規定和「性偽之分」進行考察，從而主張糾正對「人之性惡，其善者偽」這一句話一般的解釋之必要性，而提出性樸說。他的主張的大意是，人性本來不是惡性，而是「容易趨向」惡性的。本性善良狀態也不是作為的結局，而是矯性的結局。

化表示憂慮，而從人性的觀點來重新注視禮儀的本質。⁴² 換句話說，因拘泥形式的「外在的」禮儀之反作用，而使他們重視「內在的」精神狀態。表面來看，雖然〈詩論〉是對詩篇的評論，可是其中的「民性固然」，其實具有接近「實踐禮儀的萌芽階段」而再回到禮儀的出發點來考慮的特性。由此可見，正如孔子之言「子曰：禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」（〈陽貨〉），〈詩論〉不單趨向禮儀的外邊面貌，而旨在追究禮儀之根源。

那麼，荀子怎麼思考禮儀呢？荀子是活躍在戰國時代末期的儒家，懷抱著應該怎麼克服當時社會混亂的這個國際性重大問題。在迫切的情況下，爲了糾正在社會混亂中呈露出的人類之脆弱，他主張禮儀的必要性。⁴³

對重視禮儀的荀子來說，「性」就是「樸」，性善就是「不離其樸而美之，不離其資而利之」（〈性惡〉）。譬如，「孝子之道，禮義之文理也」（〈性惡〉）是合乎禮義的社會道德，而這種道德的禮義被認爲是與人類的自然性情相反的一種「作爲」。總之，《荀子》認爲「性」和「禮」的關係應該是正相反的。

爲了實現保持秩序的社會，荀子論述了針對細部問題可以柔軟應對的「禮」。那是以對不同社會身份的人區別對待或「通過儀禮」來實現的社會調和爲目標，還發揮如體現道德價值或抑制欲望等作用於人心內面之效果。而且可以應對社會政治以及個人問題之荀子的「禮」被認爲具備統和作用，它使天地秩序等本質在人類社會中能夠充分得以實現。⁴⁴

在孔子及其弟子們的時代，對於「性」的說話，至少還未達到具有明確定向的「性惡」、「性善」等邏輯式的想法，他們基本上認爲人性本來是善良的。⁴⁵ 可是，當時一直有關於「性」的思考，對他們來說，「性」與其說是與「禮」相反的，不如說是通過《詩》而認爲「禮」裡也包括「性」。可是，在《荀子》中將「性」和「禮」的關係看作正向的只有一處「民性」，而且指民眾要受爲政者的管理和調整，這詞不一定是說與「禮」的聯繫（「不富無以養民情，不教無以理民性」《荀子·大略篇》）。「民性」

⁴² 「林放問禮之本。子曰：大哉問。禮，與其奢也。寧儉。喪，與其易也。寧戚」（〈八佾〉）。請參考加藤常賢，《禮の起源と其の展開》（東京：中文館書店，1943年）157~158頁

⁴³ 「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。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。」（《荀子·禮論》）

⁴⁴ 佐藤將之先生將荀子的「禮」分析為九個特徵，而指出荀子的「禮」概念中包含著哲學的意義，以及天地秩序的存在。關於詳細內容，請參考佐藤將之，《The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi》（Leiden: Brill Academic Publishers, 2003）。

⁴⁵ 譬如「孔子曰：天生德於予」（《論語·述而》）也表示「天」賦予的人性，同時也是「德」之一例。

與「禮」沒有直接關係，是因為本來在荀子中，就僅將「士」以上的階層看作實踐禮儀的對象，而關於被統治的民眾階層，則認為由於「樂」招致心裡調和，而向著社會秩序的恢復前進。⁴⁶ 這樣，在荀子思想上，需要掌握高度技術的「禮」當然不用說，於作為古典的《詩》中亦看不出與「民性」的關聯。

從以上對《論語》、《孟子》、《荀子》和〈詩論〉所作的比較來看，可以說，就詩本身而闡述「思無邪」、「詩亡隱志」的《論語》和〈詩論〉，都是通過人的內心來展示詩篇的意義。另一方面，關於《詩》和《禮》的關係，〈詩論〉也有異於《論語》的特點。就是說，通過詩篇中看出的善良「民性」，來涉及與它相聯系的實踐禮儀之萌芽。相反地，《孟子》和《荀子》無法由詩篇看出善良「民性」來。因此，〈詩論〉與其說跟《孟子》和《荀子》接近，不如說跟《論語》更接近。

四、結語

顯然，《孟子》、《荀子》等傳世文獻反映著先秦儒家對「性」的高度關心。而根據近年出土的郭店楚簡〈性自命出〉、上博楚簡〈性情論〉的內容可知，在孟子以前已有人構築有關「性」的理論了。⁴⁷ 雖然〈詩論〉當中「民性固然」只出現了三次，但語彙出現的事實卻充分可以說明，孔子學派在反應社會狀況的詩篇內容中，發現了人類善良的性質而提及到「民性」。〈詩論〉具有想由詩篇看出善良「民性」來的傾向，而《孟子》、《荀子》並沒有這個傾向。

還有，對吾人來說，可依據〈性情論〉之理論來解釋〈詩論〉的內容到何種程度是難以判斷的問題，但可以肯定兩者之間的相關性。具體說，〈詩論〉用「民性固然」一句來體現詩篇裡人類的本質，又說到實踐禮儀的態度，這與〈性情論〉一樣，現出對人性關注的時代特徵。而且吾人還認為，與孟子、荀子之學說相比，〈詩論〉處於對人性的思考與對「禮」的思考相混的階段。

《詩》在孟子、荀子等思想家各自（包括人性論在內的）理論的脈絡中，都各得其所

⁴⁶ 荀子云：「由士以上則必以禮樂節之。眾庶百姓則必以法數制之」《荀子·富國》，還云：「夫聲樂之入人也深。而可以善民心。其感人深，其教移風易俗，故先王導之以禮樂而民和睦」《荀子·樂論》。關於荀子理論性地敘述將「禮」作為士大夫的規範，將「樂」作為為了陶冶民眾精神的手段民眾，請參考佐藤將之，《The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi》362~369 頁。

⁴⁷ 年代測定的結果，是請參考〈馬承源先生談上博簡〉（收於朱淵清、廖名春執行主編，《上博館藏戰國楚竹書研究》）。

地發揮作用。換言之，持獨特人性論的思想家，對《詩》表明的看法乃是各自學問的態度及個性的體現，從《詩》中找出的意義亦因人而異。還有，關於這點，還與圍繞《詩》的環境隨時間流逝而自然發生變化有關係。若隨著時間過去，詩篇的原意逐漸喪失，詩篇之細節部份也就不再引起人們的共鳴，《詩》本身的價值也不得不變化。如此，逐漸難以直覺地感到詩篇的真情，就是說荀子所謂的「故而不切」（〈勸學〉）。在孟子、荀子的時代，雖然也承認《詩》的價值，但只是作為歷史古典，而不是伴隨像〈詩論〉那樣的倫理觀點來進行思考。⁴⁸

本文，從「性」、「禮」的觀點深究〈詩論〉裡「民性固然」所具有的意義，與傳世文獻進行比較，論證了戰國時期中〈詩論〉的地位，並論及先秦儒家詩學思想。另一面，關於〈詩論〉以往各個學者採用各種手法進行過考察，其中之一是從「引詩」研究的角度來進行〈詩論〉研究。在發現〈詩論〉這個有關《詩》的新出土資料之前，中國古代《詩》的研究主流就是引詩研究。一般來說，引詩是用作強調自己意見的手段，而有斷章取義的傾向，⁴⁹ 以往研究已經指出，引詩傾向特別強的是《左傳》、《荀子》，譬如，記錄春秋時代國際情勢的史書《左傳》中，《詩》被參照為政治外交的工具。

如申紅義先生觀點，著重於《左傳》與〈詩論〉兩者的連貫性。即從將詩篇作為政治上實用的特殊語言而且具有斷章取義傾向的《左傳》中，比較容易看到與有關詩篇進行片斷記載之〈詩論〉之間共同點，即是具有政治上實用的特色。⁵⁰ 申先生根據〈詩論〉與《左傳》同樣引用〈甘棠〉等詩篇這一點，認為〈詩論〉帶有類似《左傳》的政治色彩。可是，我認為這種看法稍微武斷，還有重新考慮的餘地。

引詩這個手段不必限於儒家，⁵¹ 墨家等學派也廣泛地用引詩來加強自己的理論，⁵² 而且必然地伴隨著斷章取義的性質。因此，以前的引詩研究，也就將斷章取義作為中心觀點，集中在某種論說引用某些詩篇、及各資料（學派）的引詩傾向等問題上的檢討，而

⁴⁸ 特別是，有關荀子的引詩研究中，有統計調查顯示，荀子重視政治性濃厚的〈雅〉、〈頌〉，還有荀子引用的詩句離開原義以適用於他的論理脈絡。這點也還是時代因素帶來很大思考差異的緣故。請參考陸曉光，〈荀子詩說論考〉（收於《久留米大學比較文化研究所紀要》第八號，1990年）

⁴⁹ 請參考張素卿，〈《左傳》稱詩研究〉（臺北：臺灣大學出版委員會，1991年6月）；陳立，〈《孔子詩論》的作者與時代〉（收於朱淵清、廖名春執行主編，《上博館藏戰國楚竹書研究》）。

⁵⁰ 請參考申紅義，〈上博簡《孔子詩論》與孔子詩學理論〉（簡帛研究網站，2004年11月29日）

⁵¹ 「子曰：私惠不歸德，君子不自留焉。《詩》云：人之好我，示我周行。子曰：苟有車，必見其載。苟有衣，必見其敝。人苟或言之，必聞其聲。苟或行之，必見其成。〈葛覃〉曰：服之無射。」（《禮記·緇衣》）

⁵² 請參考荻野友範，〈《墨子》引經考〉（收於《中國文學研究》三十，2004年）；羅根澤，〈由《墨子》引經推測儒墨兩家與經書之關係〉（收於《古史辨》第四冊，北京：景山書社，1933年3月）。

進行統計方面的比較考察。可是，引詩這個技術因斷章取義之故，結果會損壞對詩篇原有的一貫思索。因而，討論引詩的研究儘管可以證明作為論述技術的引詩之傾向和特色，但是不能證明對《詩》本體的思索情況。這點不得不說是引詩研究的局限性。⁵³ 從而，像申先生那樣採用所謂「斷章取義」的手法，將不能進入〈詩論〉內容而掌握它本身的思想。同時，一些研究儘管深究〈詩論〉的內容，但仍然只注意到有關禮儀的記載，將「禮」看作〈詩論〉的思想核心。⁵⁴ 如上所述，在〈詩論〉中「禮」的因素肯定具有一定的意義，可筆者認為〈詩論〉思想的關鍵不一定在這點上。其思想的基礎所在，還是像「民性固然」那樣在〈詩論〉評論中論述詩篇的泉源（人性）。因此，〈詩論〉中「禮」和「性」的關係，與其說是期待以「禮」來抑制「性」（作為不安因素「欲」）的效果，不如說是從人類真性的觀點來看「禮」的本質，從而肯定與「禮」共處的人性之可能性。

在〈詩論〉的時代，仍深刻考慮詩篇的真情或孔子所說的「思無邪」。關於其詳細，就像本論中從「民性固然」的觀點來論述的那樣。依據這些考察，再進一步從先秦儒家思想展開的觀點來看，吾人認為〈詩論〉是指出了孟子之前當時的詩說，以及它與性說、禮說的相關關係，而且，在包括孟子、荀子時代在內的時間之流逝中，有助與掌握對《詩》之認為的變遷等，這是以往的先秦儒教思想史研究中沒被看到的一面。

五、參考文獻

- 《十三經注疏》（上海：上海古籍出版社，1997年7月）
- 陳士珂輯《孔子家語疏證》（上海：上海書店，1987年1月）
- 朱熹撰《詩集傳》（長沙：岳麓書社，1989年12月）
- 劉向撰、向宗魯校證，《說苑校證》（北京：中華書局，1987年7月）
- 郭慶藩撰《莊子集釋》（北京：中華書局，1995年4月）
- 王先謙撰《荀子集解》（北京：中華書局，1995年2月）
- 范曄撰《後漢書》（北京：中華書局，1965年5月）
- 焦循撰《孟子正義》（北京：中華書局，1996年2月）
- 輔廣撰《詩童子問》（《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年）
- 徐元誥撰《國語集解》（北京：中華書局，2002年6月）
- 朱熹撰《四書章句集注》（北京：中華書局，1996年9月）
- 陸德明撰《經典釋文》（北京：中華書局，1983年9月）
- 王先慎撰，《韓非子集解》（北京：中華書局，1998年7月）。

⁵³ 陳桐生先生也指出，〈詩論〉與它之前傳世文獻說《詩》的最大區別在於其方法論，即〈詩論〉不是採用斷章取義進行論述，而是對詩句本身展開評論。請參考陳桐生，《《孔子詩論》研究》165～166頁。

⁵⁴ 請參考池田先生前揭論文。

- 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）
- 荆門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年5月）
- 錢大昕撰，《潛研堂文集》（上海：上海古籍出版社，1989年11月）
- 曹峰，《上博楚簡思想研究》（臺北：萬卷樓，2006年12月）
- 張素卿，《〈左傳〉稱詩研究》（臺北：臺灣大學出版委員會，1991年6月）
- 陳奇猷，《韓非子新校注》（上海：上海古籍出版社，2000年10月）
- 陳桐生，《〈孔子詩論〉研究》（北京：中華書局，2004年12月）
- 丁原植主編·李零著，《上博楚簡三篇校讀記》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2002年3月）
- 馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書》第一冊（上海：上海古籍出版社，2001年1月）
- 加藤常賢，《禮の起源と其の展開》（東京：中文館書店，1943年）
- 兒玉六郎，《荀子の思想》（東京：風間書房，1992年12月）
- 佐藤將之，《The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi》（Leiden: Brill Academic Publishers, 2003）
- 池田知久，《上海楚簡『孔子詩論』に現れた「豊（禮）」の問題》（收於《東方学》第108輯，2004年）。
- 荻野友範，《〈墨子〉引經考》（收於《中國文學研究》三十，2004年）
- 季旭昇，《〈孔子詩論〉「木瓜之報以喻其婉」說》（簡帛研究，2004年1月7號）
- 姜廣輝，《〈詩序〉的復原方案》（收於《中國哲學》第24輯，瀋陽：遼寧教育出版社，2002年4月）
- 小寺敦，《上海博楚簡『子羔』感生傳說について—戰國時代の楚地域における『詩』受容の視點から—》（收於《史料批判研究》第六號，東京：出土資料研究會，2004年3月）
- 周鳳五，《〈孔子詩論〉新釋文及注解》（收於朱淵清、廖名春執行主編，《上博館藏戰國楚竹書研究》，上海：世紀出版集團，上海書店出版社，2002年3月）
- 周鳳五，《〈孔子詩論〉新釋文及注解》（收於朱淵清、廖名春執行主編，《上博館藏戰國楚竹書研究》）
- 曹峰，《對〈孔子詩論〉第八簡以後簡序的再調整》（收於朱淵清、廖名春執行主編，《上博館藏戰國楚竹書研究》）
- 陳立，《〈孔子詩論〉的作者與時代》（收於朱淵清、廖名春執行主編，《上海館藏戰國楚竹書研究》）
- 申紅義，《上博簡〈孔子詩論〉與孔子詩學理論》（簡帛研究網站，2004年11月29日）
- 羅根澤，《由〈墨子〉引經推測儒墨兩家與經書之關係》（收於《古史辨》第四冊，北平：景山書社，1933年3月）
- 李銳，《〈孔子詩論〉簡序調整趨議》（收於朱淵清、廖名春執行主編，《上博館藏戰國楚竹書研究》）
- 李學勤，《〈詩論〉的體裁與作者》（收於《上海館藏戰國楚竹書研究》）
- 李學勤，《〈詩論〉簡的編聯與復原》（收於《中國哲學史》2002年第1期（總第37期），北京：哲學研究雜誌社，2002年2月）
- 李學勤，《〈詩論〉簡的編聯與復原》（收於《中國哲學史》2002年第1期）
- 陸曉光，《荀子詩說論考》（收於《久留米大學比較文化研究所紀要》第八號，1990年）
- 廖名春，《上海博物館藏詩論簡校釋笈記》（收於朱淵清、廖名春執行主編，《上博館藏戰國楚竹書研究》）
- 廖名春，《上博〈詩論〉的形制與編連》（收於《孔子研究》2002年第2期（總第70期），濟南：齊魯書社，2002年3月）
- 〈馬承源先生談上博簡〉（收於朱淵清、廖名春執行主編，《上博館藏戰國楚竹書研究》）
- Dirk Meyer 〈A device for conveying meaning: The structure of the Guodian Tomb One manuscript “Zhong xin zhi dao”〉（收於《Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung》Bnd29,2005）