

# 上博 詩論 「眚」、「心」、「命」等範疇探析\*

常森

北京大學中國語言文學系

上海博物館藏竹書《詩論》記錄了孔子論詩和《詩經》的材料。它雖然出於孔子後學之手，但主要是孔子本人的學術建構，對研究孔子來說，其重要性約略跟《論語》相類。以往學界關注《詩論》，焦點在《詩經》學及一般詩學方面，本文則將它納入更加寬廣的學術視野——儒家心性學說的歷史生成中來觀照。通過對《詩論》「眚(性)」、「心」、「命」等範疇進行細緻論析，揭明在儒家範圍內，眾所周知的「詩言情」、「詩言志」等觀念原本擁有更深刻的思想基礎，可概之為詩言眚(性)，而且《詩論》的意義遠遠超出了《詩經》學或者一般詩學。除了在一般詩學或《詩經》學上備受關注的範疇「志」、「情」、「音(意)」等等，它還擁有一系列十分重要的範疇，譬如「心」、「眚」以及「天」、「命」。這幾個不太受重視的範疇，在孕育七十子及其後學的心性學說體系上，實發揮了更為關鍵的作用。不過，關於孔子的文獻仍有缺失，我們現所知的仍遠未達到孔子思想的「邊界」。

關鍵詞：上博竹書 《詩論》 眚(性) 情 心 命 儒學

\* 本文為如下項目之階段性成果：國家社會科學基金重大項目：「中華簡帛文學文獻集成及綜合研究」(15ZDB065)；國家社會科學基金後期資助項目：「出土文獻《五行》、《詩論》與先秦學術思想史的重構」(14FZX005)。原為「先秦儒家心性之學的歷史軌跡：從簡帛文獻到《孟子》、《荀子》」的第一部分，初稿約七萬字，修訂後有九萬餘字，曾提交以下學術研討會，並在會上部分宣讀：中國古代散文學會、首都師範大學文學院主辦「中國古代散文國際學術研討會暨中國古代散文學會第十年會」(北京，2014年10月12日至15日)；北京大學中文系主辦「北大—臺大「中國古典文學與文獻學術研討會」」(北京，2014年11月21日至22日)；北京師範大學文學院中國古代文學研究所、臺灣輔仁大學中國文學系主辦「第十一—先秦兩漢學術國際研討會」(北京，2014年12月13日至14日)。

毫無疑問，關於先秦儒家心性學說，中外學者業已取得相當豐碩的研究成果，但是在用新出簡帛文獻考察其理念體系和歷史軌跡方面，可以開掘的空間依然很大。若論已有成果，那麼基於《五行》考察儒家心性學說的著論較多，將視野推進至郭店楚墓所出其他儒典的則較為鮮見，能進一步聯繫上海博物館所藏《詩論》等儒典的就更加稀少了，然而它們跟《五行》一樣，都是儒家心性學說的重要發源地。

實際上，《詩論》是一個具有多方面特質的文本，我們可以把它放到純粹詩學尤其是《詩經》學的歷史脈絡中觀照，也可以把它放到儒家心性學說的發展路徑上審視。<sup>1</sup>而無論在哪一方面，它都有不可忽視的重大意義。本文將圍繞其核心範疇展開論析。

## 一、管

《論語·公冶長》篇記子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」<sup>2</sup>事實上，孔子言「天」或「天命」，在《論語》中還是可以找到一批材料的，其言「性」者，從《論語》中確實難覓蹤，殆僅有「性相近也，習相遠也」一條。<sup>3</sup>

1 在文本構成中起引導作用的「孔子曰」得到確認，「卜子曰」、「子上曰」諸釋文被排除以後，參見李零：《參加「新出簡帛國際學術研討會」的幾點感想》，《上博楚簡三篇校讀記》（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁130-132。並參見馬承源：《《詩論》講授者為孔子之說不可移》，《馬承源文博論集》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁361-366；濮茅左：《關於上海戰國竹簡中「孔子」的認定：論《孔子詩論》中合文是「孔子」而非「卜子」、「子上」》，《中華文史論叢》2001年總第67輯，頁1-10，頁11-35。美國學者夏含夷（Edward L. Shaughnessy）清楚地回顧了這一爭議的解決過程，可以參見氏著：《重寫中國古代文獻》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁20-21。上博《詩論》的基本學術性質已經十分清楚了。首先，該文本現存有六處「孔子曰」（此外殆有若干處遺失），差不多引導著它的全部文字。其次，該文本之內容是從各個層面上研討《詩經》，比如論詩的本質以及風、雅、頌的區隔，評析一系列具體詩篇或其中具體章節、語句等。這兩點決定了《詩論》雖出於孔子後學之手，可它所載錄的內容卻主要是孔子本人的《詩經》學建構，其對認知孔子學說的價值約略與《論語》相類，惟側重於孔子以《詩》教的材料而已。而從思想學術史方面說，在比較完整地把握了孔子後學的心性學說以後，再回望《詩論》，亦可確知其觀念體系當早於孔子後學。

2 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁79。

3 同上注，頁175。

不過有一點毫無疑問，與「習」和「天道」相對待、相並列的範疇「性」肯定是指人性。朱彬評「性相近」一語，云：「彬謂『性相近』指性之善者言，『相遠』當指性之惡者。」<sup>4</sup>此說並不準確。「性相近」當是就「性」之各種取向而言的，既包括其趨向善者，也包括其趨向惡者。孔子此語，大意是說，據「性」言，人都是相近的，是後天不同之「習」，使人的差距越來越大；易言之，據「性」，人是趨於同一性的，據「習」，人是趨於差異性的。然而朱彬又云：「孔子未嘗明言性善，聖人之言無所不包而渾然無 ，後儒言性究不能出其範圍。」<sup>5</sup>在傳世《孟》、《荀》之外，我們現在還可看到的儒典，有上博《詩論》（孔子的體系）、郭店儒書（孔子後學的體系），尤其是郭店楚墓及馬王堆漢墓均有所發現的《五行》（子思的體系），益可知朱彬此言不虛。晁福林指出：「孔子所云『性相近』之『性』……其範圍之廣……是我們應當特別注意的。他說的『性』，是普遍意義上的人性（或民性），而沒有貴族平民之別，也沒有君子小人之分。」<sup>6</sup>這一點是毋庸置疑且必須確認的，在儒家體系中，被溯源至天成內在特質的「性」超越了社會層級。

傳世典籍所記孔子言性的材料委實不多。而恰恰是在這一方面，上博竹書《詩論》顯示了十分重要的價值。雖然《詩論》論《詩三百》並不全備，且其現存文字頗有殘缺，但由這一文本仍可見出孔子曾據《周南·葛覃》、《召南·甘棠》、《衛風·木瓜》、《唐風·有杕之杜》諸詩〔當又暗含《大雅·生民》等眾多篇章〕，來體認和論說「民書〔性〕」。

《詩論》第五章記孔子曰：

虛〔吾〕以〔菴〕〔葛覃〕得氏〔祇〕初之詩〔志〕，  
民書古〔固〕然，見刀〔其〕兗〔美〕，必谷〔欲〕反其本。  
夫菴〔葛〕之見訶〔歌〕也，則以菴菴〔絺綌〕之古〔故〕  
也。后稷之見貴也，則以文、武之惠〔德〕也。虛以〔菴〕

4 朱彬：《經傳攷證》，卷八，《四庫未收書輯刊》（北京：北京出版社，2000年），第四輯，第九冊，頁515上。

5 同上注。

6 晁福林：《上博簡《詩論》研究》（北京：商務印書館，2013年），頁280-281。

棠）得宗室〔廟〕之敬，民皆古然，甚貴丌人，必敬丌立〔位〕，敝〔悅〕丌人，必好丌所為，亞〔惡〕丌人者亦然。虛以〔木菘〔木瓜〕〕得〔幣〕帛之不可送〔去〕也，民皆古然，丌陞〔隱〕志必又〔有〕以俞〔喻〕也，丌音〔意〕又所載而后〔後〕內〔納〕，或前之而后交，人不可斡〔干〕也。虛以〔杖杜〕得雀〔爵〕□之不可無也，民皆固然，□□□□女〔如〕此可〔何〕，斯雀之矣。僮〔御〕丌所悉〔愛〕，必曰：虛奚舍之？賓〔儻〕贈氏〔是〕也。<sup>7</sup>

這一段文字中有兩點需要確認或辨析：

首先，孔子所謂「民皆」指的就是人性。先秦典籍（包括《論語》、《詩論》）中，很多「民」字指與君、官相對的平民百姓，此處不煩列舉，但以「民」指人者亦早已有之。《詩經·大雅·烝民》云：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」<sup>8</sup> 生民云：「厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗無子……」<sup>9</sup>《左氏春秋》成公十三年（公元前 578）記劉康公曰：

吾聞之：民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養以之福，不能者敗以取禍。是故君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬在養神，篤在守業。國之大事，在祀與戎。祀有執膳，戎有受脤，神之節也。<sup>10</sup>

7 按：《詩論》各簡文字以馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書》第一冊所收《孔子詩論》圖版及釋文（簡稱整理本）為底本（上海：上海古籍出版社，2001年），重文符號及合文改回本字；各簡編聯、章節劃分主要參照姜廣輝：《古《詩序》復原方案修正本》，收入姜廣輝編：《經學今詮三編》（瀋陽：遼寧教育出版社，2002年），頁172-178。此外亦參閱李學勤：《《詩論》分章釋文》，同上收入《經學今詮三編》，頁135-138。李零：《上博楚簡三篇校讀記》（北京：中國人民大學出版社，2007年）。筆者或有校正，不一一出注。

8 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩正義》（北京：北京大學出版社，2000年），頁1432下。

9 同上注，頁1239下。

10 左丘明傳，杜預注，孔穎達正義：《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，2000年），頁866上-867上。

「烝民」以「烝民」與「天」對言，推民生之本於天，則「烝民」指人，當無疑也。「生民」一詩，「生民」之「民」字落實為后稷，且係由周人推原至於后稷，「民」字當亦指人。劉子所述先言「民」，而後析之為「君子」與「小人」兩面，「民」字括囊君子和小人，意思更為顯豁。孔子本人以「民」字汎指人者，亦不乏其例。比如，樊遲問知〔智〕，子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」<sup>11</sup>孔子之意是說，所謂智者，指的是致力於人之義，且基於此而事鬼神。《禮記·禮運》篇記子曰：「何謂人義？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠十者，謂之人義。」<sup>12</sup>此語所舉列之「人義」正是所謂「民之義」，故劉寶楠據此疏解《論語》。此外季路問事鬼神，子曰：「未能事人，焉能事鬼？」<sup>13</sup>孔子之答實即發季路「務民之義」，而具體則以「事人」為說。《論語·雍也》篇又記子曰：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。」《中庸》有類似語。<sup>14</sup>此「民」字亦當泛言人，孔子不可能單以「中庸」之德要求平民百姓。《論語·堯曰》開篇錄堯曰「允執厥中」等等，楊時謂，「《論語》之書，皆聖人微言，而其徒傳守之，以明斯道者也。故於終篇，具載堯、舜咨命之言，湯、武誓師之意，與夫施諸政事者，以明聖學之所傳者，一於是而已」；<sup>15</sup>又或謂，堯曰「歷序堯舜禹湯武王相傳之道，而先之以執中，可謂得其要矣」。<sup>16</sup>「執中」既是聖王相傳之道，則孔子倡言「中庸之德」不獨針對平民百姓，更無可疑。從義理層面看，儒家以人性指言超越一切社會等差的人的原初特質，不認為「性」有君臣庶民之異。故郭店簡文「城之駟

11 朱熹：《四書章句集注》，頁 89。

12 鄭玄注，孔穎達正義：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000 年），頁 802 下。

13 朱熹：《四書章句集注》，頁 125。

14 同上注，頁 91、頁 19。

15 同上注，頁 194。

16 真德秀：《四書集編·論語集編》，卷十，《景印摛藻堂四庫全書薈要》（臺北：世界書局，1988 年），第 72 冊，頁 400 下。

之云：「聖人之管與中人之管，丌生而未又〔有〕非之。」<sup>17</sup>而《荀子·榮辱》篇則說：「材性知能，君子小人一也。好榮惡辱，好利惡害，是君子小人之所同也……」<sup>18</sup>總而言之，將孔子所論「民管」理解為下民之性有望文生義之弊，在義理和邏輯上也不能成立。換句話說，從孔子、子思、孟子、荀子諸儒家大師論性的體系來看，所謂「性」不能被區隔為諸如君上之性與臣民之性、你之性與我之性，凡此之類均為「偽範疇」、「偽觀念」。<sup>19</sup>

其次，龐樸認為，詩論所謂「民性」，「不是性善、性惡那樣的人性，而是剛柔、緩急，高明、沉潛之類的血氣心知之性」。<sup>20</sup>這種觀點看起來頗有道理。然而事實上，詩論具體界定「民管」的，是「谷〔欲〕」、「敬」、「斂〔悅〕」、「好」、「悉〔愛〕」等一系列範疇。據郭店、上博儒典，這些範疇均應歸結於「人性」之「性」，而非通常所謂「剛柔、緩急，高明、沉潛之類的血氣心知之

17 本文引用 五行 之外的郭店簡文，主要依據荆門市博物館編《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年），並參陳偉等著：《楚地出土戰國簡冊（十四種）》（北京：經濟科學出版社，2009年），李零：《郭店楚簡校讀記》（北京：北京大學出版社，2002年）、魏 鵬：《簡帛文獻 五行 箋證》之簡本（北京：中華書局，2005年）等，筆者或有修訂，不一一出注。

18 王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁61。

19 趙紀彬 釋人民 一文在新中國學術史上有巨大影響。該文提出：「《論語》四百九十二章中，言及『人』、『民』者約一百七十餘章，內『人』字二百一十三見，『民』字三十九見，共二百五十二個『人』、『民』字。我們歸納全書，發現一件頗為有趣而意義亦相當重大的事實，即『人』與『民』在春秋時期是不可混同的兩個階級；他們在生產關係中是剝削與被剝削的關係，在政治領域中有統治與被統治的區別，因而其物質生活及精神生活的內容與形式，亦復互不相同。」又稱：「……《論語》所說的『人』與『民』，相當於一般奴隸制社會的兩大階級：『民』是奴隸階級，『人』是奴隸主階級。」見氏著：《論語新探》（北京：人民出版社，1962年），頁7、頁26。這種論斷嚴重背離了事實，孫欽善先生曾詳加反駁，見氏著：《論語》和孔子的思想內涵及其歷史影響、現實意義，《論語本解》附論（北京：三聯書店，2009年），頁306-311。

20 參見龐樸：上博藏簡零箋（二），原刊於《簡帛研究》網，網址：<http://www.jianbo.org/Wssf/2002/pangpu02.htm>；又見氏著：上博藏簡零箋，《上博館藏戰國楚竹書研究》（上海：上海書店出版社，2002年），頁238-239。按：《尚書·洪範》有謂「平康正直，彊弗友〔順〕剛克，巽友柔克。沈潛剛克，高明柔克」。見孫星衍：《尚書今古文注疏》（北京：中華書局，2004年），頁307-308。

性」。<sup>21</sup> 郭店簡 箐自命出 上篇明言：「衍〔道〕訖〔始〕於青〔情〕，青生於箐。」此語亦見於上博簡 箐意論。而郭店簡 語叢二 云：「慾〔欲〕生於箐」；又云：「情生於箐〔性〕，豐〔禮〕生於情，厖〔嚴〕生於豐，敬生於厖，𠄎生於敬，恥生於𠄎，𠄎生於恥，𠄎生於𠄎」；又云：「智生於箐，卯〔謀〕生於智，斂〔悅〕生於卯，𠄎〔好〕生於斂，從生於𠄎」；又云：「慤〔愛〕生於箐，親生於慤，忠生於親」。依據這些與 詩論 密切關聯的材料，可斷定 詩論 中通過「谷〔欲〕」、「敬」、「斂〔悅〕」、「好」、「慤〔愛〕」等範疇來界定的「箐」必指「人性」。

明確這一點後，接下來，筆者將結合傳世《毛詩》，對 詩論 所揭人性四種面向加以詮釋和申說。

其一， 葛覃 前兩章云：「葛之覃兮，施于中谷，維葉萋萋。

鳥于飛，集于灌木，其鳴喈喈。 / 葛之覃兮，施于中谷，維葉莫莫。是刈是漙，為絺為綌，服之無斃。」<sup>22</sup> 孔子從 葛覃 中體認的，是人性敬初的一面：主人公割取、整治葛以為細葛布粗葛布，樂其美而事之不厭，因推原其初葛延生谷中之時，葉既盛，飛鳥鳴，故歌之美之，此正見人性之敬重初始。孔子進一步推而廣之，謂人們見文王武王德之美盛，回歸其本而崇重其始祖后稷。這一層，雖是申說前面的意思，卻顯為針對 大雅·生民、周頌·思文 諸追詠后稷之作〔尤其是前者〕而發。

孔子授學，重視 發，講究觸類旁通，嘗謂：「不憤不啟，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。」<sup>23</sup> 則孔子對人性「氏〔祗〕初」的論斷，又不僅僅適合於他所舉證的 葛覃 以及蘊含其中的 生民 或 思文。這一基於《詩經》文本閱讀與現實思辨的認知，可以說是孔子對《詩經》與人性的雙重重要判斷，即無論對人

21 徐復觀先生指出，「所謂氣質之性，落實下來說，即是血氣心知的性，也就是生理的性。但我們從《論語》一書來看，孔子沒有氣質之性的觀念」；《論語·先進》記「柴也愚，參也魯，師也辟，由也喭」(朱熹：《四書章句集注》，頁127。)，「愚」、「魯」、「辟」、「喭」之類，「實相當於宋儒所說的氣質之性」。參閱氏著：《中國人性論史·先秦篇》(北京：九州出版社，2014年)，頁71-72。

22 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩正義》，頁36下-38上。

23 朱熹：《四書章句集注》，頁95。

性還是對《詩經》，均有普遍意義。大雅·文王 歌詠「文王受命作周」，<sup>24</sup> 大明 歌詠王季大任〔文王父母〕，尤其是歌詠文王有明德以及天復命武王， 由文王之興而追詠大王〔古公亶父〕與其妻大姜， 思齊 由文王之政德追詠大任，兼及大姜與大妣〔文王妻武王母〕， 皇矣 由文王受命而詠周世世脩德， 下武 由武王有聖德而詠文王之業、周先人之功， 文王有聲 由武王得人君之道而詠讚文王得人君之道， 公劉 「美公劉之厚於民」等等，<sup>25</sup> 亦無不產生於人見其美而欲返歸其本的敬初之性。至於 周頌 諸篇，如 清廟、維天之命、維清、我將 之歌文王， 烈文 之歌「前王」〔毛傳釋為武王，鄭箋釋為文王武王〕，<sup>26</sup> 天作 之歌大王文王， 武 之歌武王文王， 昊天有成命 之歌文、武、成王， 執競 之歌武王、成王、康王等等，亦均與這種人性以及詩緣性而生的機制有關。魯頌·閟宮 之頌魯僖公，而上及后稷姜嫄、下及大王文武周公， 商頌·玄鳥 之頌商湯武丁， 長發 之頌玄王契與商湯等等，也是同樣的道理。其他就不煩一一舉列了。總之，對於孔子來說，這種反本敬初的回望出於人性的必然。

孔子這一認知顯然影響了 詩序 。例如， 詩序 云：「生民，尊祖也。后稷生於姜嫄，文、武之功起於后稷，故推以配天焉。」<sup>27</sup> 其要旨即源自 詩論 所謂「后稷之見貴也，則以文、武之惠也」。 詩序 云：「，文王之興，本由大王也。」<sup>28</sup> 又云：「 思齊，文王所以聖也。」正義申之，則說：「作 思齊 詩者，言文王所以得聖，由其賢母所生。文王自天性當聖，聖亦由母大賢，故歌詠其母。言文王之聖，有所以而然也。」<sup>29</sup> 這類表述所蘊含的基本理念，皆符同於前揭孔子論 葛覃 之說。

24 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩正義》，頁 1114 上。

25 同上注，頁 1302 下。

26 同上注，頁 1517 上。

27 同上注，頁 1239 上。

28 同上注，頁 1147 上。

29 同上注，頁 1182 上、下。



其二，《毛詩·甘棠》云：「蔽芾甘棠，勿剪勿伐，召伯所茇〔止舍〕。／蔽芾甘棠，勿剪勿敗〔猶言勿伐〕，召伯所憩。／蔽芾甘棠，勿剪勿拜〔斨〕，召伯所說〔舍〕。」<sup>30</sup> 該詩美召公為伯之功德，大意是說召公不擾民，止息於甘棠樹下而聽訟，故詩人敬愛此樹。孔子從中體察的人性的一個面向是，「甚貴兀〔其〕人，必敬兀立〔位〕，斂〔悅〕兀人，必好兀所為，亞〔惡〕兀人者亦然」。換言之，就 甘棠 來說，孔子認為，詩人甚貴召伯，故敬其所止息之甘棠，悅召伯，故好其所為，其間所凸顯的也是人性之必然。

詩論 第四章論 甘棠 一詩，嘗謂：「甘棠……思及兀人，敬蟋〔愛〕兀查〔樹〕，兀保〔報〕厚矣。甘棠之蟋，以邵公……青蟋也。」<sup>31</sup> 此數語雖然殘缺嚴重，卻可作為第五章論 甘棠 之補充。

孔子對詩歌及人性的雙重認知並未就此打住，他又進一步據貴重其人則尊敬其位，來詮釋宗廟之敬，故謂「虛以 甘棠 得宗廟之敬」。宗廟為先人神主之所在，孔子認為，詩人崇重召公而敬甘棠，正可以詮釋人們崇重先人而敬宗廟，二者俱根源於人性。孔子這一認知，同樣有其他篇什作潛在支持。《詩經》中的 頌 詩差不多篇篇都關聯著宗廟之敬，尤其是 周頌 。 詩論 第一章記孔子曰：「又城工〔有成功〕者可女〔何如〕？曰：訟〔頌〕氏〔是〕已。」傳世 詩序 承繼其意，說：「頌者，美盛德之形容，以其成功告於神明者

30 同上注，頁 92 下-93 下。

31 按：詩論 第四章以 闡疋、椽木、灘圭、鵠、甘棠、綠衣、鸚鵡，論人性「童而皆於兀初」，與第五章前半孔子語之主旨〔即敬初反本〕基本上相同，惟更向政教倫理層面引申和推衍而已；這兩章中，甘棠 作為案例大旨亦無差異。由此可以斷定，第五章雖未標明「孔子曰」，但所記仍當是孔子之論。又，詩論 久佚，但孔子論《詩》之影響可能已從不同程度和側面進入了人們長久持守的傳統。與 甘棠 直接相關的一個例子是鄭箋 甘棠 ，有云：「召伯聽男女之訟，不重煩勞百姓，止舍小棠之下而聽斷焉。國人被其德，說其化，思其人，敬其樹。」（毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩正義》，頁 92 下。）孔子論 甘棠 ，則說「斂兀人，必好兀所為」、「思及兀人，敬蟋兀查」。此箋當即源自孔說，甚至承襲了孔說的具體話語。

也。」<sup>32</sup> 實際上，美盛德、告成功僅是 頌 詩的一面，其不可忽視的另外一面便是敬。故孔子論 清廟 ，即特別 調宗廟之敬。其言曰：「 清甯 ，王惠也，至矣！敬宗甯之豐（禮），以為 丌 杳〔本〕；『秉旻〔文〕之惠』，以為 丌 質；『肅雝〔肅雝〕顯相行此者，丌 又〔有〕不王虐〔乎〕？」〔 詩論 第二章〕這又一次證明，孔子論詩的意義絕不限於他直接舉出的篇什。只關注他直接論析的篇章及其數量，顯得太過機械和偏執了。我們必須讀懂他的表達方式。

其三，很有意思的是，孔子認為，傳達者以某種形式顯白隱志，乃人性之必然，其意有適當的載體而後被接受者接受，也是人性之必然；人是不可干犯的，傳達志意須以合乎禮的方式，這就是為什麼以幣帛導言成為不可或缺的交通途徑。孔子將對 木瓜 的解讀提升為對人性的認知，他說，「虛以 木 得 帛之不可送也，民嘗古然」。今《毛詩·木瓜》云：「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。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。」<sup>33</sup> 孔子對該詩的理解是，彼投贈「我」以木瓜，「我」報之以瓊琚〔毛

32 正義云：「……『頌者，美盛德之形容』，明訓『頌』為『容』，解頌名也。『以其成功，告於神明』，解頌體也。……《易》稱『聖人擬諸形容，象其物宜』，則形容者，謂形狀容貌也。作頌者美盛德之形容，則天子政教有形容也。可美之形容，正謂道教周備也，故 頌譜 云：『「天子之德，光被四表，格于上下，無不覆燾，無不持載。」此之謂容。』其意出於此也。成功者，營造之功畢也。天之所營在於命聖，聖之所營在於任賢，賢之所營在於養民。民安而財豐，和而事節，如是則司牧之功畢矣。干戈既戢，夷狄來賓，嘉瑞悉臻，遠邇咸服，生盡遂其性，萬物各得其所，即是成功之驗也。萬物本於天，人本於祖，天之所命者牧民也，祖之所命者成業也。民安業就，須告神使知，雖社稷山川四嶽河海皆以民為主，欲民安樂，故作詩歌其功，告神明，所以報恩也。王者政有興廢，未嘗不祭神，但政未太平，則神無恩力，故太平德洽，始報神功。頌詩直述祭祀之狀，不言得神之力，但美其祭祀，是報德可知。此解頌者，唯 周頌 耳，其商、魯之頌則異於是矣。

商頌 雖是祭祀之歌，祭其先王之廟，述其生時之功，正是死後頌德，非以成功告神，其體異於 周頌 也。魯頌 主詠僖公功德，纔如變風之美者耳，又與 商頌 異也。」（毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩正義》，頁 21 上-22 上。）按：正義解「頌者，容也」有誤，參見拙著：《詩經》學誤讀二題，《棗莊學院學報》2008 年第 1 期，頁 46-48，其他基本上可作參考。

33 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩正義》，頁 290 上-291 上。

傳：「瓊，玉之美者；琚，佩玉名」），或者瓊〔毛傳：「瓊，美玉」〕，或者瓊玖〔毛傳：「瓊玖，玉名」〕，<sup>34</sup>目的實不在於回報，而在於傳達永以為交好的心願；由此進一步引申，他確認了幣帛對建構合理化表達的重要性——這種合理化表達根於普泛的人性。<sup>35</sup>

孔子對木瓜的認知殆同樣有普遍意義。傳世《毛詩·王風·丘中有麻》之前兩章，敘「我」邀請彼留氏子國與子嗟舒行而來〔毛傳：「留，大夫氏」〕，<sup>36</sup>冀設食以待之。其末章則說：「丘中有李，彼留之子。彼留之子，貽我佩玖。」<sup>37</sup>這顯然是說彼留氏來會食飲，而饋「我」以佩玖〔毛傳：「玖，石次玉者」〕，<sup>38</sup>與木瓜彼投「我」以木瓜，「我」報之以瓊琚等等無異，當亦可證成「帛之不可迭」。

其四，孔子又據《唐風·有杕之杜》發揮對人性的認知。<sup>39</sup>儘管其相關表述頗有殘缺，可有些要點還是相當清晰的。今《毛詩·有杕之杜》共二章：「有杕之杜，生于道左。彼君子兮，噬肯適我？中心好之，曷飲食之？/有杕之杜，生于道周。彼君子兮，噬肯來遊？中心好之，曷飲食之？」<sup>40</sup>其大意是說，「我」發自肺腑好彼君子，彼君子可肯適「我」來遊？而「我」又何以飲之食之呢？後一

34 同上注，頁 290 上、頁 291 上。

35 《禮記·坊記》載子曰：「禮之先幣帛也，欲民之先事而後祿也〔鄭注：此禮，謂所執之贄以見者也。既相見，乃奉幣帛以修好也〕。先財而後禮則民利〔鄭注：財，幣帛也。利，猶貪也〕，無辭而行情則民爭〔鄭注：辭，辭讓也。情主利欲也〕。」（鄭玄注，孔穎達正義：《禮記正義》，頁 1653 上、下。）據鄭玄的解釋，孔子此語大意是說，幣帛晚於相見之贄（「先後」是就贄和幣帛而言的），目的是禁止民之貪心，使民以事為先而以得為後。其立意與《詩論》所記孔子論幣帛之不可去，顯然不同。上引《詩論》第五章云，「兀〔其〕音〔意〕又〔有〕所載而后內〔納〕，或前之而后〔後〕交」，看起來相似，然此語大意是說，其意被相關禮物如幣帛等負載著而後被接收到〔即如為表白永以為好之願，用以瓊琚回報對方來負載、傳達〕，有時先致禮而後才發生言行交接，所謂「先後」是就先行幣帛之禮，其意隨後被體認和接收而言的。郭店簡文《書自命出》上篇云：「甫〔幣〕帛，所以為信與誼〔證〕也，其詞〔詞〕宜道〔導〕也。」此亦論以幣帛導詞的適當性，即謂先行幣帛之禮，而後以言語交接。

36 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩正義》，頁 318 上。

37 同上注，頁 320 上。

38 同上注。

39 孔子所論當為《唐風·有杕之杜》，筆者有另論。

40 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩正義》，頁 467 下-468 下。

個問題之答案完全可以意會——當然是飲之以酒、食之以肴饌了。孔子據此斷言「雀 之不可無」〔「雀」通「爵」，指飲酒禮〕，且謂其根由在於普遍的人性。前文曾經提及，丘中有麻亦嘗為孔子關注。依《毛詩》，該詩前二章云：「丘中有麻，彼留子嗟。彼留子嗟，將其來施施。 / 丘中有麥，彼留子國。彼留子國，將其來食。」<sup>41</sup>第一章之意為請彼留氏子嗟舒行而來，第二章之意為請彼留氏子國來食來飲〔「將」字殆同 衛風·氓 篇「將子無怒」之「將」，<sup>42</sup>意為願或請〕，兩章互文見義，讀者不必泥於字面。毫無疑問，丘中有麻亦可證成「雀 之不可無也」。

在 詩論 中，孔子用來申說此意的是「賓贈」，即導引、迎接賓客以及饋贈；其所謂「饗〔御〕丌所悉〔愛〕，必曰：虛〔吾〕奚舍之」，大抵是說導引迎接所愛，必念叨說，「我」安排他住何所呢？言下之意是不欲其去。傳世《毛詩·小雅·白駒》篇之首章、次章云：

皎皎白駒，食我場苗。繫之維之，以永今朝。所謂伊人，於焉逍遙。

皎皎白駒，食我場藿。繫之維之，以永今夕。所謂伊人，於焉嘉客。<sup>43</sup>

其大意是說，伊人乘少壯白馬前來做客，彼白馬正在食「我」場中之苗與豆葉，「我」絆住它拴住它〔不使其主人離去〕，以延長今日今夜之相聚。此處「以永今朝」、「以永今夕」諸語，正可發明和補充孔子論 杖杜 之意。要之，孔子殆謂 有杖之杜 一詩，主人於賓客飲之食之而不欲其去，而彼此有所贈遺，凡此均出於人性之本然。

詩論 呈現了一個原本不為人知的史實：關注「民膏」乃是孔

41 同上注，頁 318 上-319 下。

42 同上注，頁 269 上。

43 同上注，頁 787 下-788 下。

子論《詩》的特質。孔子的論述方式決定了他舉證的篇章雖然有限，但不管是他對「民言」的認知，還是他對《詩經》的詮釋，都有極普遍的普遍意義。對孔子來說，《詩》表現的就是人性的種種面相，這種觀念可概括為「詩言性」。這是詩論 暗含的十分重要的判斷。鑒於傳統詩學一直被詩言志、詩緣情的論說籠罩，詩論 在揭示這一理念上的意義，無論怎麼評價都不為過分——至少我們必須認識到，在儒家範圍內，眾所周知的「詩言情」、「詩言志」等觀念原本擁有更為深刻的思想基礎。同時還要注意，孔子基於他對《詩》所表現的人性的認知，論證了宗廟、幣帛諸禮制的必然性，蘊含了以性釋禮與以禮解《詩》的重要取向。《論語·陽貨》篇記孔子以「三年之愛於其父母」，來解釋三年喪。<sup>44</sup> 孔子世家 謂，古者詩三千餘篇，孔子去其重，「取可施於禮義……三百零五篇」，<sup>45</sup> 奠定了《詩經》之規模。《禮記·孔子閒居》載子曰：「志之所至，《詩》亦至焉。《詩》之所至，《禮》亦至焉。《禮》之所至，《樂》亦至焉。」<sup>46</sup> 所有這些說法，都可以從詩論 中找到支持或互證材料。鑒於詩論 這一取向，從一定程度上可稱，「……與其說孔子是在評詩，通過詩來考察人性，不如說孔子是借人性來說明禮，從人所固有的本性上，談論禮不可或缺的重要性，為禮找尋人性的基礎」。<sup>47</sup> 筆者要調的是，詩論 其實就是《詩經》學乃至詩學的，即就是在評《詩經》或詩。《詩》與《禮》的一致性在孔子那裡被 有力地建構著，其後傳統《詩經》學一直以此為基本立足點。遠的且不說，距孔子較近的詩序、《毛傳》、《鄭箋》等經典著述莫不大力發展以禮解《詩》之取向，來建構自己的體系。毋庸諱言，歷史發展過程中產生某些變異也是不可避免的；孔子常依據他從詩篇中認知的人性立說，上舉《詩經》學著作則更多地依賴於對詩篇所述事象作類比性的引申。

44 朱熹：《四書章句集註》，頁181。

45 司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959年），頁1936。

46 鄭玄注，孔穎達正義：《禮記正義》，頁1627上。

47 陳慧、廖名春、李銳：《天、人、性：讀郭店楚簡與上博竹簡》（上海：上海古籍出版社，2014年），頁171；同樣的內容又可見該書頁214。

另一方面，孔子論人性，在《論語》等傳世典籍中相當罕見。

陽貨 篇載子曰「性相近也，習相遠也」〔就是說，論性則人無甚差距，乃後天之習使之相遠〕，<sup>48</sup> 堪稱婦孺皆知，但這一記述也限制了人們認知孔子論人性的深度和廣度。至於孔子對後儒性命說的影響，更只能見到一鱗半爪。從這個層面上說，詩論 的價值同樣值得高度肯定。<sup>49</sup> 作為孔子《詩經》學乃至一般詩學的核心範疇，「雋」在儒家心性學說中其實更為重要。由於 詩論 再現，對中國思想尤其是儒家心性學說的一系列認知都不能不作出修正。

美國學者華靄仁 (Irene Bloom) 曾說：「『性』的問題在數個世紀的進程中是中國思想的一個明確的與持久的焦點。事實上，這是中國思想的胚胎與獨有的特徵之一——而且多半可以被理解為孟子的遺產。中國思想的歷史有一個偉大的對話的特徵的某種東西，隨著最重要的貢獻者在其自己的自然生命之後的很長時間持續被捲入的討論之中，一代代地延續了下來。在這種偉大的對話過程中，幾乎不存在一個並不直接提出『性』的問題和並不認真對待預先反映這一主題的思想家。」<sup>50</sup> 這是華靄仁對中國思想史的卓見之一。但如果她掌握了郭店上博楚簡以及馬王堆漢帛所見出自孔子弟子及其再傳的儒家文獻，相信她會清醒地認識到在孟子晚年著書以前，以「性」為研討焦

48 傅斯年云：「……可以解作生來本相近，因習而日異。『生』、『習』皆無定主動詞，故下云『相』。如以『性』為表質之名詞，則與『習』不相對矣。」見氏著：性命古訓辨證，收入劉夢溪主編：《中國現代學術經典·傅斯年卷》（石家莊：河北教育出版社，1996年），頁54。此說亦似可取，然而實際上，與「習」相對的「生」所指涉之人之本然還是「性」。

49 陳慧說：「與孟子和荀子不同，孔子並沒有對性作出直接的論述，而只是說『性相近，習相遠』。」參見陳慧、廖名春、李銳：《天、人、性：讀郭店楚簡與上博竹簡》，頁44頁注1。毫無疑問，這是無視上博 詩論 得出的結論。

50 〔美〕華靄仁 (Irene Bloom)：在《孟子》中人的本性與生物學的本性，收入〔美〕江文思 (James Behuniak, Jr.)、〔美〕安樂哲 (Roger T. Ames) 編，梁溪譯：《孟子心性之學》（北京：社會科學文獻出版社，2005年），頁226。按：意大利學者M. 斯卡帕里 (Maurizio Scarpari) 說：「在中國，對於人的本性（性）之思考總是扮演著一個重要的角色，而且已經導致了幾乎持續25個世紀的熱烈與大量的爭論。這種爭論開始於公元前5-4世紀之間……」見氏著：在早期中國文獻中有關人的本性之爭，收入江文思、安樂哲編：《孟子心性之學》，頁243。斯卡帕里的看法與華靄仁的觀點大抵一致，看起來他將中國學者開始爭論人性問題的時間稍微提前了一點兒，但其實存在與華靄仁一樣的缺失。

點的進程業已延續了兩個多世紀，其源頭便是在孔子那裡。

英國著名漢學家葛瑞漢（A. C. Graham）說：「到了公元前四世紀，『性』不是一個哲學術語；它屬於每一個關心其健康和希望長生的人之普遍語言。它隨著『養生』的提倡者進入哲學領域。」其所謂「養生」的提倡者，指的是「那些 烈反對公共生活、要求個人利益的利己主義者」，他們「拒絕為了權利、財產和別的外在利益，包括傷害健康和生命的危險，去犧牲自己的一根頭髮」，其中最著名的是楊朱和子華子。楊朱認為人應該「全性保真，不以物累形」；「子華子也有一句名言談到區別三種不同程度的生命價值：『全生為上，虧生次之，死次之，迫生為下』」。葛瑞漢又說：「假如我們接受作為流行於公元前四世紀的學說在《呂氏春秋》中記錄的正確描述，追求其自身的健康、歡樂和長生，而不是普遍的善，是人的本性，這樣的理論對我們來說是最古老的中國人性（human nature）哲學。」<sup>51</sup> 他提出：「在《淮南子》裡歸於楊朱的三條學說中，『全性』把人性概念引入中國哲學（孔子的『性相近也，習相遠也』是社會學而非哲學的觀察）。」<sup>52</sup> 據錢穆先生考訂，楊朱生卒年世約為公元前 395 至公元前 335 年，子華子生卒年世約為公元前 380 至公元前 320 年，均略早於孟子〔錢穆先生考訂孟子生卒年世約為公元前 390 至公元前 305 年，實際當為公元前 372 至公元前 289 年〕，而在子思去世後〔錢穆先生考訂子思生卒年世約為公元前 483 至公元前 402 年〕。<sup>53</sup> 由於尚不具備 詩論、五行 等儒典的視野，葛瑞

51 參見葛瑞漢（A. C. Graham）：《孟子人性理論的背景》，收入江文思、安樂哲編：《孟子心性之學》，頁 19-20、頁 23。

52 葛瑞漢著，張海晏譯：《論道者：中國古代哲學論辯》（北京：中國社會科學出版社，2003 年），頁 70。

53 錢穆先生的觀點，參見 諸子生卒年世約數，《先秦諸子繫年》（北京：商務印書館，2001 年），附錄頁 694-696。張培瑜據天文曆法之考察得出如下結論：「……孟子宗譜和家世相傳的誕辰、卒年、忌日（卒於冬至日）、享年（壽 84 歲）是一組嚴密、自洽的紀年體系，是唯一可能的一組年月日數據（其他卒年諸說皆不符合），可確認宗親歷年紀念的日辰是正確的和可靠可信的」，即「生於周烈王四年己酉四月二日，卒於赧王二十六年、魯文（湣）公六年 五日（『正月二十』五日），壽終於冬至之日，享年八十四歲」，其生卒年對應於公元前 372 年至公元前 289 年。參見氏著：《孟子的生辰卒日及其公曆日期》，《孔子研究》2011 年第 1 期，頁 63-71。

漢作了一個嚴重誤判。實際上，在他認定的那個時間以前，張揚心性之學的儒家學者至少已過去了三代，即孔子一代、七十子一代、七十子後學一代；儒家心性學說的源頭在孔子那裡，特別是《詩論》所記。這一點，傳世文獻原有片言隻語的提挈，而今有一大批出土文獻作證，堪稱鐵案如山。葛瑞漢力圖屏蔽「性相近也，習相遠也」一語的「哲學」史意義，其方法很有意思，卻忽視了當時中國根本就不存在「社會學」、「哲學」之類的區隔，歷史發展並未被這種區隔拘囿。而且就算沒有這句話，竹書《詩論》中孔子論「民眚」的集中而豐富的內容也足以說明問題。其實孔子以前，關於人性的思考和論說已經不少了，我們之所以從《詩論》開始探討，是因為它具備〔包括直接呈現和實際隱含著〕關於人性的體系化思考，而且直接促生了子思《五行》與其他新出儒典以及《孟子》、《荀子》的體系。

格外值得注意的是，葛瑞漢極力主張儒家心性學說之核心範疇「性」，是因應來自楊朱等其他學派之挑戰而確立的，這一判斷深刻影響了西方學者對儒家心性學說的觀照，很少存在例外。華靄仁坦承自己撰寫《孟子的人性論》，「吸收與擴展了葛瑞漢在其《孟子人性理論的背景》一文中的分析」，「在那篇文章中，葛瑞漢堅持對於孟子正在起反響的挑戰是楊朱的享樂主義以及隨之而來的一種反道德本性的觀念」。<sup>54</sup> 江文思（James Behuniak, Jr.）則評論說：

葛瑞漢證明，只有當它的使用被楊朱思想的擁護者們變成向儒家思想和實踐的合法性提出挑戰的工具時，「性」這一概念才在儒家羣體中變成一個「哲學上的」論題。於是在面對同時代的論敵時，孟子的「性」的概念代表了他的這一方去重建早期儒學規範的合法性的努力。葛瑞漢的歷史方法使他能夠利用「性」這一詞語的最原始的含義，並把這些觀念放置到流行於孟子這一時期的哲學氛圍之

<sup>54</sup> 華靄仁：在《孟子》中人的本性與生物學的本性，收入江文思、安樂哲編：《孟子心性之學》，頁 231。



中，並以此提出一種有說服力的讓人非信不可的解釋。<sup>55</sup>

當我們揭示了儒家心性學說的真正源頭，揭示了此後儒家心性學說經七十子及其後學演變為孟、荀學說的實際歷史，就可以認識到，這種所謂「有說服力的讓人非信不可的解釋」大抵只是一種虛構。孔子論《詩》所見「民眚」，基本上蘊含了貫穿「道」〔主要是具體化為「禮」〕與「情」、「性」的學說理路。他並未明斷「性」為善或為惡，卻很重視「性」的可塑性，「性相近也，習相遠也」一語便是明證。<sup>56</sup>這意味著，儘管「道」或「禮」與情性是貫穿的，人卻不能放棄後天的積極進取，否則他跟「道」或「禮」就會形成激烈的緊張關係。在這些問題上，孔子《詩論》包含一系列極重要的生長點，也包含十分巨大的生長空間，其後郭店儒典〔包括子思《五行》〕予以大力弘揚，接下來又發展出孟、荀二子光彩各異的心性學說體系。

## 二、心

《詩論》所見孔子心性學說有相當豐富的內容，很多重要信息，必須從嗣後儒說發展回望，才可以看透。

比如孔子指出，《詩》的底蘊是民之「甬〔用〕心」。《詩論》第一章記其言曰：

《詩》：丌猷墉門與？堯〔殘〕民而饑〔逸〕之，丌甬心也將可女〔何如〕？曰：〈邦風〉氏〔是〕已。民之又〔有〕感倦也，上下之不和者，丌甬心也將可女？曰：〈少夏〔小雅〕〉氏已。□□□□□□可女？曰：〈大夏〔大雅〕〉氏已。又城工〔成功〕可女？曰：〈訟〔頌〕〉氏已。

55 江文思、安樂哲編：《孟子心性之學》，江文思導論，頁2。

56 葛瑞漢注意到：「有一次他曾言及人性問題，其調的不是性善而是人性的可塑性。」見氏著：《論道者：中國古代哲學論辯》，頁19。

這是對《詩經》及其三大部類 風、雅、頌 的具有普遍意義的論斷，《詩經》從整體上被詮解為民對現實政治的內在反應即「甬〔用〕心」的外顯。具體一點說就是，為上者殘民以逞，百姓被迫逃逸，其用心如何由 邦風 可知；民有憂危，君臣、貴賤不和，民用心如何由 小雅 可知；以此類推以至於 大雅 及 頌。「又城工者可女？曰：訟 氏已」一句，殆指為上有成功，則頌詩作，由《詩經》之 頌 可知。何謂「城工」呢？傳世 詩序 有云：「頌者，美盛德之形容，以其成功，告於神明者也。」疏曰：「成功者，營造之功畢也。天之所營在於命聖，聖之所營在於任賢，賢之所營在於養民。民安而財豐，眾和而事節，如是則司牧之功畢矣。干戈既戢，夷狄來賓，嘉瑞悉臻，遠邇咸服，生靈遂其性，萬物各得其所，即是成功之驗也。」<sup>57</sup> 孔子論 頌 與 詩序 看起來最接近，可其實有不小的差異。首先，孔子解釋「訟〔頌〕」及「風」、「夏〔雅〕」，均從治民者與民兩面立說，而著重於民之用心； 詩序 解「頌」與「雅」則不甚凸顯治民者與民的區隔，其解「風」確乎區隔了治民者與民兩面，可所謂「上以風化下，下以風刺上」，<sup>58</sup> 也僅僅後半部份符同 孔子詩論 之意。其次，孔子解 頌 殆未明確將關注點放到「告於神明」一面， 調的是詩人對有成功者的內心反應；而 詩序 釋「頌」，即便可理解為詩人對有盛德、有成功者之反應，「告於神明」也是明確的要點。再次，依孔說，所頌者當非己功，在 詩序 中，告於神的內容則似乎偏重於己功。更為重要的是，儘管 詩論 與 詩序 解「風」、「夏〔雅〕」、「訟〔頌〕」均凸顯了 烈的政教倫理關懷，但前者顯然張揚了主體的心的官能。這一點，對戰國儒家心性學說的體系建構有重大意義，故不能單從《詩經》學立場上來審視。——依 詩論 調民之用心的立場， 詩序 如下文字似可依跟常識全然不同的句讀來閱讀，即：「治世之音安，以樂其政和；亂世之音怨，以怒其政乖；亡國之音哀，以思其民困。」這樣讀，才契合孔子 調詩作反映主體「甬〔用〕心」

57 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩正義》，頁21上、下。

58 同上注，頁15下。

的取向。<sup>59</sup>

孔子關注「心」及「甬〔用〕心」，傳世文獻中其實不乏其例。《論語·陽貨》記子曰：「飽食終日，無所用心，難矣哉！不有博弈者乎，為之猶賢乎已。」《論語·為政》記子曰：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」《論語·雍也》記子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」<sup>60</sup> 傳世 緇衣 載子曰，「心莊則體舒，心肅則容敬。心好之，身必安之……」<sup>61</sup> 郭店 衣 之對應部分是「心好則體安之……」。

這裡有兩點值得重視：其一，「甬〔用〕心」實際上凸顯了心的官能「思」。郭店簡文 書自命出 上篇云：「凡思之甬〔用〕心為甚。」<sup>62</sup> 其下篇說：「凡甬心之臬〔躁〕者，思為戩〔甚〕。」二句之意思大抵相同。其中前一句又見於上博簡 書憲論。這些文獻掘發「甬〔用〕心」與「思」的一致性，十分明確。而《論語·季氏》記孔子曰：「君子有九思：視思明，聽思聰，色思 肅，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」<sup>63</sup> 方方面面的「思」，正是方方面面的用心。其二，孔子以「心」與「體」或「身」、「容」相對，而且 調前者對後者的決定作用。以上兩個方面奠定了儒家

59 同上注，頁9下-10上。按《禮記·樂記》云：「是故治世之音，安以樂，其政和。亂世之音，怨以怒，其政乖。亡國之音，哀以思，其民困。聲音之道，與政通矣。」陸德明《釋文》：「『治世之音』，絕句。『安以樂』，音洛，絕句。雷讀上至『安』絕句，『樂』音岳，『以樂』二字為句。『其政和』，崔讀上句依雷，下『以樂其政和』摠為一句。下『亂世』、『亡國』各放此。」此處列三種讀法。楊樹達斷曰：「陸氏讀是，雷、崔讀皆誤。」見楊樹達：《古書句讀釋例》，《馬氏文通刊誤·古書句讀釋例·古書疑義舉例釋補》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁154。後人多持此說。然採用這種讀法，「安」與「樂」、「怨」與「怒」、「思〔悲傷〕」與「哀」均似重復；「治世」與「其政和」、「亂世」與「其政乖」、「亡國」與「其民困」，亦皆似復贅。崔讀於義似乎更優。

60 朱熹：《四書章句集注》，頁181、頁54、頁86。

61 鄭玄注，孔穎達正義：《禮記正義》，頁1767上。

62 按：此語學界多斷為「凡思之甬，心為甚」〔指言心之用思遠過於他者〕，其意實為「凡思之甬心，為甚」〔指言思之用心遠過於他者〕，下篇論思而「甬心」連言，可為一證。

63 朱熹：《四書章句集注》，頁173。

心性學說的重要基礎，而且蘊含著極豐富的歷史發展的可能性。子思 五行 不言性善或性惡，孟子道性善，荀子倡性惡，其間頗有差異，但其心性學說均區隔大體和小體，以大體指心，以小體指耳目鼻口手足音聲貌〔貌〕色，以大體為貴、為君，以小體為賤、為役，而大力揄揚心之官能「思」，凡此均可上溯至 詩論 所見之孔說。<sup>64</sup> 總之很多東西，只有從歷史的回望中才能夠看清楚。

### 三、志·情·意

孔子論詩還涉及一些重要範疇。比如， 詩論 第三章記孔子曰：「詩亡〔無〕隱〔隱〕志，樂亡隱情，旻〔文〕亡隱音〔意〕。」這主要是基於對詩的認知做出的論斷〔 詩論 主體內容便是對詩特別是《詩三百》的認知〕，但「志」、「情」、「音〔意〕」不僅是非常重要的詩學或《詩經》學範疇，而且與儒家心性學說有極深的關聯。

所謂「詩亡隱志」是以詩言志為前提而說的，指詩所言之志均可被認知。「志」在很大程度上可以理解為「願」。《論語·公冶長》記：「顏淵、季路侍。子曰：『盍各言爾志？』子路曰：『願車、馬、衣、輕裘，與朋友共。敝之而無憾。』顏淵曰：『願無伐善，無施勞。』子路曰：『願聞子之志。』子曰：『老者安之，朋友信之，少者懷之。』」<sup>65</sup> 孔子要顏淵季路言「志」，二子均答以「願」如何如何。《論語·先進》篇記子路、曾皙、冉有、公西華侍坐，公西華謂，「宗廟之事，如會同，端章甫，願為小相焉」，子路、曾皙、冉有亦各有表白，孔子概括為「各言其志」。<sup>66</sup> 要之，觀「志」之風盛行於孔門師徒授受之際，而大家言「志」，又每每說「願」如何如何，可見這兩個範疇有極高的同一性。

<sup>64</sup> 這些方面，筆者另有詳論。

<sup>65</sup> 朱熹：《四書章句集注》，頁 82。

<sup>66</sup> 同上注，頁 129-131。

而且《詩論》中出現過「願」這一範疇。其第五章謂：「木〔瓜〕又寢恣〔有藏願〕而未得達也，交

因木之保〔報〕，以俞〔喻〕丌憲〔願〕者也。」這裡的「恣」或「憲」都不是就詩歌本身而言的，而是指詩歌主人公之意願，其意大抵等同於「志」。《詩論》論關雎，有謂「以箒〔琴瑟〕之斂，恣〔擬〕好色之恣，以鐘鼓之樂，成兩姓之好」，其中「恣」字是同樣的用法。「恣」或「憲」在這些例子中指的是詩篇主人公之志，但這種擬願達願之說，與「詩言志」不過是相差一間耳；一個極為簡單的事實是，《詩論》顯然知道這些「願」都是被書寫、被表現的對象。

孔子師徒主張志於「道」、志於「仁」等政教倫理之價值，並且持志不移。比如孔子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」又曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」<sup>67</sup> 孔子還提倡「志於道，據於德，依於仁，游於藝」，<sup>68</sup> 並稱贊伯夷叔齊「不降其志，不辱其身」。<sup>69</sup> 子夏則說：「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」<sup>70</sup> 由此可見，儒家初二代學者已十分重視「志」對建構道德人格的重要作用。等到子思明言「得〔德〕弗之〔志〕不成」〔五行 第四章〕，「志」在儒家心性學說中的價值和功能，就更加顯豁了。

我們應該認識到，「詩亡隱〔隱〕志，樂亡隱情，旻亡隱音〔意〕」一句，概言詩、樂、文三個方面，其三個小句實有互文關係，整句話的意思並非指詩不關情、意，樂不關志、意，文不關志、情，泥於字面則不得其實。

上文已經論析，孔子實際上有詩言性的理念。就範疇之邏輯關係而言，「青〔情〕生於箒」〔箒自命出 上〕，性、情具有根本一致性，所以詩言性在很大程度上意味著詩言情。《詩論》第五章用以申說「民箒」的「欲」、「敬」、「斂〔悅〕」、「好」、「亞〔惡〕」、「〔愛〕」都屬於情。同時還有不少直接觀照「情」的例子。比如其第四章云：

67 同上注，頁 70、頁 71。

68 同上注，頁 94。

69 同上注，頁 185。

70 同上注，頁 189。

〈關雎〔關雎〕〉以色喻〔喻〕於豐〔禮〕，……以瑟〔琴瑟〕之斂〔悅〕，悉〔擬〕好色之悉〔願〕，以鐘鼓之樂，  
 成兩姓之好，反內〔納〕於豐，不亦能改庠？……〈灘圭〔漢  
 廣〕〉□□□□□，不求不可得，不支〔攻〕不可能，不亦  
 智〔知〕互〔恆〕虐〔乎〕？……〈甘棠〕……思及亓人，敬  
 蟋〔愛〕亓查〔樹〕，亓保〔報〕厚矣。甘棠之蟋，以邵公……  
 〈關雎〕之改，則亓思贖〔益〕矣。……〈灘圭〕之智，則智不  
 可得也。……〈甘棠〕之保，美邵公也。〈綠衣〕之慝〔憂〕，  
 思古人也。〈鸚鵡〔燕燕〕〉之情，以亓蜀〔獨〕也。

據郭店新出儒典，「斂〔悅〕」、「好」、「敬」、「蟋〔愛〕」均屬於「情」。「智〔知〕」與「慝〔憂〕」亦屬於「情」，故語叢二謂「智生於眚〔性〕，卯〔謀〕生於智」，又謂「慝〔慍〕生於眚〔性〕，憂生於慝，懷〔哀〕生於憂」。<sup>71</sup>然則詩論論關雎、漢廣、甘棠、綠衣等詩，均為據情立言。「鸚鵡之情，以亓蜀〔獨〕也」，則是直接論詩「情」者。

詩論論關雎值得高度關注。「好色之悉」是心對美色之所向，「好」屬於情。如果把情和禮看成互相對待的兩面，那麼這一部分探討的，就是兩方面都達成合理滿足的問題。這是儒家詩學尤其是《詩經》學的關懷，也是儒家對人倫道德的關懷。他們並不主張或追求祛除人情，但情的恣意發展卻是被禁止的，情的張揚不能違背道義的節度。後來荀子論「國風之好色」，引傳曰「盈其欲而不愆其止」，<sup>72</sup>堪稱對這種觀念最精當而簡要的概括。有學者在詮釋郭店簡文時說，「道德修養是一個融合天賦人性與聖人創始的外在文化實踐的過程」，<sup>73</sup>持論相當精確，不過這種取向在詩論中便已基本上確立了。詩論認為關雎主人公發乎好色之情，此情發展到一定程度，又改之而入於禮，故贊其「能改」，美其「思贖

71 有關郭店儒典中「情」與「眚〔性〕」的邏輯關係，筆者另有細論。

72 《荀子·大略》，王先謙：《荀子集解》，頁511。

73 陳慧、廖名春、李銳：《天、人、性：讀郭店楚簡與上博竹簡》，頁14。

〔益〕」。如何找到情與禮的合理配置、找到情與禮的契合點呢？這無疑是子思、孟子、荀子等後代儒家學者的核心思考之一，而孔子的體系已經顯露了端倪：關鍵在於「用〔用〕心」，即心發揮根本性的作用。詩論 關乎情與禮的思考不僅深刻影響了郭店、上博儒典〔包括 五行 〕，影響了傳世《孟子》、《荀子》等儒家經典著作，而且奠定了傳世《詩》學經典如 詩序 、《毛傳》、《鄭箋》等著述的核心意指。單從詩學或《詩經》學層面上看，詩論 論詩情還是側重於詩篇主人公之情，然其所有論析都顯然基於一個前提，即認同情是詩歌表達的對象。

詩言意的觀念顯然也包含在 詩論 中。其第五章論 木瓜 ，云：「虛〔吾〕以 木〔木瓜〕得番〔幣〕帛之不可迭〔去〕也，民胥古然，丌陞〔隱〕志必又〔有〕以俞〔喻〕也。丌音〔意〕又所載而后〔後〕內〔納〕，或前之而后交，人不可斡〔干〕也。」這是說，詩篇主人公之「音〔意〕」通過報之以瓊琚、瓊、瓊玖的形式負載和傳達，但其前提還是說主人公之意及其表意行為乃詩歌表現的對象，與認定詩歌傳達創作主體之意同樣有同一性。而且這段論析包含著對 木瓜 一詩的一個同意解讀，即主人公之達「意」同時被視為呈現其隱「志」，這實際凸顯了言意、言志的同一性〔從小學上看，「志」、「意」二字可以互釋，見《說文解字·心部》〕。<sup>74</sup>

綜上所論，從詩學範域看，詩論 乃詩言性、詩言志〔或詩言意〕、詩言情觀念的統一體。「志」、「意」為心之所向，「情」在郭店、上博儒典中被界定為「性」之所生，然則 詩論 之根基，恰恰就是儒家心性學說的兩大核心範疇——「心」與「性」，而且，由它們統轄的一系列基本範疇及其邏輯關係在 詩論 中已經被初步定義。因此很自然地，孔子的經學尤其是《詩經》學建構，在其後學那裡釀就了異常興盛的心性學說。有學者泥於 詩論 「詩亡隱志」一語之意涵〔謂即常言所謂「詩言志」〕，見到 毛詩大序 論「詩言志」而歸結到「情動於中而形於言」〔即是說「詩是內心情感的爆發」〕，就提出，「詩歌畢竟是抒情的作品，毛詩大序 論詩在此方

74 許慎：《說文解字》（北京：中華書局，1963年），頁27上。





明德有必然的關係——即基於明德而授予，它具有終極性，其施予和剝奪惟賴於德行是否達到標準，不為任何力量〔包括受命者本人〕阻擋和改變。<sup>78</sup> 一如《中庸》第十七章所記子曰：「舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。故天之生物，必因其材而篤焉。故栽者培之，傾者覆之。《詩》曰：『嘉樂君子，憲憲令德！宜民宜人，受祿於天。保佑命之，自天申之。』故大德者必受命。」<sup>79</sup> 這種天命觀在《尚書》、《詩經》等典籍中就已經成熟了，

78 孔子所說的這種天命，絕不同於一般所說命定論的「命」。一般所說命定論的命在孔子及其弟子那裡同樣存在（所以需要仔細區分），它是先驗的宿命論，與人的現世德行無關。孔子此處所說的天命則 烈地依賴於德。劉向 諫營昌陵疏 云：「孔子論《詩》，至於『殷士膚敏，裸將於京』，喟然歎曰：『大哉天命！善不可不傳於子孫，是以富貴無常；不如此，則王公其何以戒慎，民萌何以勸勉？』」見嚴可均輯：《全漢文》卷三十六，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958年），第一冊，頁328上。此種天命兼具變與不變兩種特徵：就其依德行善惡而施與和轉移言，天命並非永恆；就其必依德行善惡而去就言，「天行」可謂「有常」。孔子論《詩》所謂「富貴無常」，乃是就天命變的一面而言的，所謂「善不可不傳於子孫」，則是就天命不變的一面而言的。此種天命以變與不變的警示，規範著現實人生。參閱拙著：孔子天命意識綜論，《孔子研究》1999年第3期，頁45。

79 朱熹：《四書章句集注》，頁25-26。按：《中庸》分章暫依朱熹《四書章句集注·中庸章句》。徐復觀以朱子分三十三章為基準，將傳世《中庸》重新劃分為上下兩篇。上篇自「天命之謂性」的第一章起，至「哀公問政」的第二十章前段，止於「道前定，則不窮」。下篇自第二十章後段始，起於「在下位不獲乎上，民不可得而治矣」，直至第三十三章。而原第十七、十八章、十九章「是由禮家所雜入到裡面去的」，第二十八章亦「分明係禮家編定時所雜湊進去的」，參見氏著：《中國人性論史·先秦篇》，頁96。徐復觀如此處理《中庸章句》第二十章，依據是孔穎達六十三卷之《禮記正義》原分之為兩章，各屬卷五十二及卷五十三；他認為，「孔穎達此一分法的最大意義，實際上是依然保留著 漢志 之所謂《中庸說》二篇的原有面貌」，而 漢志 所著錄《中庸說》二篇，「實即《禮記》四十九篇中之一的《中庸》的單行本」（參見前書，頁97、頁95）。徐復觀進而提出，「從思想上來看，《中庸》上篇之所以出現，主要是解決孔子的實踐性的倫常之教，和性與天道的關係」，「《中庸》的下篇，是以誠的觀念為中心而展開的」（參見氏著：《中國人性論史·先秦篇》，頁99、頁126）。這種處置看起來相當合理，但問題也許更為複雜，尚需慎重對待。又，傳世哀公問章有「在下位不獲乎上，民不可得而治矣」一句，當係衍文。鄭注曰：「此句其屬在下，著脫誤重在此。」鄭玄注，孔穎達正義：《禮記正義》，頁1683上。

孔子就《詩經·大雅·皇矣》和「大明」立說，有其必然性。<sup>80</sup>

而在另一個更寬泛的意義上，孔子說過德生於天。《史記·孔子世家》載：「孔子去曹適宋，與弟子習禮大樹下。宋司馬桓魋欲殺孔子，拔其樹。孔子去。弟子曰：『可以速矣。』孔子曰：『天生德於予，桓魋其如予何！』」<sup>81</sup> 孔子「天生德」一語，早見於《論語·述而》。朱子集注云：「桓魋，宋司馬向魋也。出於桓公，故又稱桓氏。魋欲害孔子，孔子言天既賦我以如是之德，則桓魋其奈我何？言必不能違天害己。」<sup>82</sup> 此注較為平實，但上天賦德之說，意指並不明朗。此語包咸釋之為「（天）授我以聖性，合德天地，吉無不利」。<sup>83</sup> 劉寶楠《論語正義》申之云：「聖性者，孟子以堯、舜為性之言，性成自然也。夫子聖性，是天所授，雖遭困厄，無損聖德，故曰『吉無不利』也。此夫子據天道福善之理，解弟子憂懼之意……」<sup>84</sup> 暫不論依照先秦儒家觀念，天授予人的「性」都是相同的，這些解釋，似乎都忽略了個人修為對德的重要性。若聖人之德

80 在郭店上博儒典、《五行》以及《孟子》、《荀子》中，這種意義上的天命並無很凸顯的位置，基於各自體系建構的需要，它們或者更關注跟人性與道術貫通的天命，或者以清醒的理智和主體精神將傳統天命觀進一步稀釋。惟《孟子》體系有一個值得注意的進展，即弘揚了《尚書》傳統，將天命觀與民本思想貫通。孟子回答萬章，說「天子不能以天下與人」，舜有天下乃是「天與之，人與之」。他具體解釋說：「使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。……堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜，訟獄者，不之堯之子而之舜，謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。太誓曰：『天視自我民視，天聽自我民聽』，此之謂也。」（《孟子·萬章上》，朱熹：《四書章句集注》，頁307-308。）人民的選擇成了獲得天命的根本驗證，孟子觀念顯示了很「用投票」的意味。

81 《史記》，卷四七，頁1921。

82 朱熹：《四書章句集注》，頁98。

83 何晏：《論語集解》。「合德天地」語，《論語正義》引作「德合天地」。劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1990年），頁273。三十郎盛政傳鈔清家點本、林泰輔舊藏本、青蓮院本《論語集解》均作「合德天地」。參見三十郎盛政傳鈔清家點本《論語集解》、林泰輔舊藏本《論語集解》、青蓮院本《論語集解》，《影印日本論語古抄本三種》（北京：北京大學出版社，2013年），頁126、頁78、頁116，今從。

84 劉寶楠：《論語正義》，頁273。

必仰賴上天賦予的先天「聖性」，那麼個人積極修為似乎就是多此一舉了，而孔子所謂「德之不脩，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也」，<sup>85</sup> 以及「克己復禮為仁」、「為仁由己」，<sup>86</sup>「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」等等，<sup>87</sup> 也就很難理解了。因此，傳統的解釋並未得到孔子天命觀之本旨。

必須 調，孔子十分重視對神的體驗。《論語·八佾》云：「祭如在，祭神如神在。子曰：『吾不與祭，如不祭。』」<sup>88</sup> 中國古代思想家所謂「在」有兩種類型。一種「在」不能給人以直接的經驗感知，譬如道家之核心範疇「道」。《莊子·內篇·大宗師》云：「夫道，有情有信，……自本自根，未有天地，自古以固存。」<sup>89</sup> 這是說，道是不依賴其他任何事物的、終極性的真實存在。大宗師 又說，道「無形」，「可傳而不可受，可得而不可見」。<sup>90</sup> 這是說道超越經驗感知，不像普通事物那樣具有形質。另外一種「在」，則可直接訴諸人的經驗感知。《論衡·死僞》篇云：「夫鯀殛於羽山，人知也；神為 熊，入于羽淵，人何以得知之？使若魯公牛哀病化為虎，在，故可實也。今鯀遠殛於羽山，人不與之處，何能知之？」<sup>91</sup> 既然「人與之處」是確證這種「在」的前提，那它指的，只能是可由經驗感知的「在」。<sup>92</sup> 祭如在，祭神如神在」的「在」應該屬於第二種類型。此句不是指主體在祭祀中感覺到先祖和神明好像「在」。對孔子來說，神的「在」是毋庸置疑的，只不過它並非普通的、可由經驗感知的、有形質的「在」，它只能呈現在信仰者的內心體驗中。因此，這句話的確切內涵為，在祭祀過程中，主體就像體驗可由感官感知的、有形質的普通事物那樣地體驗到神在，或者說，主體體驗到，

85 朱熹：《四書章句集注》，頁 93。

86 同上注，頁 131。

87 同上注，頁 100。

88 同上注，頁 64。

89 郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，2004 年），頁 246-247。

90 同上注，頁 246。

91 王充撰， 暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990 年），頁 903。

92 「公牛哀病化為虎」一事，儘管被敘述為可由經驗感知的「在」，其實不可能如此。然而這是另一問題，此不具論。

神就像可由經驗感知的、有形質的普通事物那樣「在」。<sup>93</sup> 對孔子來說，祭祀的實質不在於儀式的鋪張，而在於這種體驗。如果視祭儀為「宗教語言」，那麼對神的實在性的體驗就是它指向的「象徵體系」；二者之關聯不可能被「置身事外」的觀察者所理解，即只有進入它們特有的價值維度，才能理解這種關聯的真正內涵。<sup>94</sup> 而換一個角度說，祭儀雖然不是根本性的，卻可以促使主體進入宗教特有的價值維度，使他把肉體參與宗教活動，提升為更深刻的心靈的參與。心靈的參與毫無疑問是不可替代的，你參與了就是參與了，你未參與就是未參與，故孔子說「吾不與祭，如不祭」。孔子曾經感慨：

鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎如在其上，如在其左右！《詩》曰：「神之格思，不可度思，矧可射思。」夫微之顯，誠之不可揜，如此夫。<sup>95</sup>

孔子這番話，切切實實地凸顯了他對鬼神之「在」的體驗。宗教最深層的實質就是這種體驗，它充滿難以言說的東西，所以「子不語怪，力，亂，神」<sup>96</sup>——孔子很少談論神〔包括至上神天或帝〕；他雖然高度重視天命，但同樣較少談論〔需要留意的是，「天命」或被簡言為「命」，但並非孔子所謂的「命」都指與道德密不可分的天命〕。孔子的態度不是簡單地回避，更不是漠視。事實上，像談論普通事物一樣談論天帝鬼神或者天命，很可能會被視為貶低和矮化神。有宗教學家提出，只要信仰使人「去創造生活或增進生

93 有學者說：「兩個『如』字，說明孔子本來就不相信神真的存在。」（陳慧、廖名春、李銳：《天、人、性：讀郭店楚簡與上博竹簡》，頁186。）這種理解值得商榷，殆忽視了鬼神作為一種「存在」的特殊性。

94 參見恩斯特·卡西爾（Ernst Cassirer）著，甘陽譯：《人論》（上海：上海譯文出版社，1985年），頁92。

95 中庸，鄭玄注，孔穎達正義：《禮記正義》，頁1675上、下。

96 《論語·述而》，朱熹：《四書章句集注》，頁98。

命」，它就無需「進一步的證明」。<sup>97</sup>這一道理或許可以拿來解釋孔子。

信仰及體驗對宗教生活的重要性可以說是無與倫比的。美國學者牟復禮（Frederick W. Mote）評論托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas），說：

托馬斯·阿奎那將亞里士多德的理性推向極致，提出了上帝存在的五大證明，但他卻主張信徒們應該超越這些方法，要靠信仰來相信上帝。對他來說，最臻至的宗教生活是信仰之事而非關乎理性。……托馬斯·阿奎那在其臨終前的幾個月有過一次神秘的宗教體驗，打那之後，他說那次的直覺體驗所獲得的知識，是如此的確鑿明定，讓他此前畢生的著述和證明都顯得一無是處。但他講的不是信仰的飛躍（leap of faith，他認為這是一個虔誠基督徒不可或缺的），而是一種直截、頓透式的（direct and immediate）確知。<sup>98</sup>

個人道德修為與天命一致是孔子特有的生存體驗，也是他的信仰。對孔子來說，主體之所以汲汲修德，是因為他從生命自身意識到德乃上天的要求，因而對道德的持有歸根結蒂就是上天的給予。換句話說，在孔子的生存體驗中，自身善良德行的生成實際上是上天意願的完成；真正「知天命」者不是那些冷靜認知天命內涵的人，而是那些真切感受到天命使自己必須修德行善、致力於生民之義的人。是故孔子之天命觀並未取消人的後天努力，反倒凸顯了後天努

97 參見何光滄：《多元化的上帝觀：20世紀西方宗教哲學概覽》（貴陽：貴州人民出版社，1991年），頁56。

98 牟復禮（Frederick W. Mote）著，王立剛譯：《中國思想之淵源》（北京：北京大學出版社，2009年），頁25。

力的必然性和必要性。<sup>99</sup> 在這一點上，它實現了對原始宿命論的「哲學的突破」。鑒於這一事實，認定中國的道從頭開始便懸在空中，其尊嚴完全靠它的承擔者「士」本身來彰顯，認定以道自任的士只有儘量守住個人的人格尊嚴，才能抗禮王侯等等，<sup>100</sup> 均有失偏頗。認為「中國傳統從不藉助至高無上的造物主上帝，故無需置信仰於理性之上」，<sup>101</sup> 可能也並不切當。就孔子及《書》、《詩》諸儒典中的體系而言，最有意思的便是，其所藉助的上帝乃現世理性的根源和保證。而注重對天帝鬼神等超越性存在的體悟與注重對現世道德的踐履，構成了孔子天命觀缺一不可的雙翼。

這就是說，孔子對天帝鬼神的信仰指向此岸，指向現實的人生。對他來說，不顧現實人生而耽溺於事鬼神，顯然並不適當。樊遲問知〔智〕，子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」<sup>102</sup>《論語正義》解釋道：「『務』猶事也；民之義者，禮運曰，『何謂人義？父慈，子孝，兄良，弟弟，夫義，婦聽，長惠，幼順，君仁，臣忠，十者謂

99 個人修為與天命的一致性，為後世儒學的基本認知。其較著者，如孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」（《孟子·盡心上》，朱熹：《四書章句集注》，頁349。）知性與知天貫通，存心養性與事天貫通，其意較然。又，有學者評孔子「知命」說云：「『知命』一詞不應理解為消極認命。相反，它表明了個人理解並積極履行其被賦予的職責，以成其仁者之名的態度。」見陳慧、廖名春、李銳：《天、人、性：讀郭店楚簡與上博竹簡》，頁18。調儒家知命說富有積極進取的性質，是十分必要的。在中國傳統中，人們對「命」通常有完全不同的界定和態度。《墨子·非命上》曾批評「執有命者之言」〔所謂「命富則富，命貧則貧，命眾則眾，命寡則寡，命治則治，命亂則亂，命壽則壽，命夭則夭」等等〕，認為持守這種理念將妨害主體作為的積極性，最終導致國家貧、人民寡、刑政亂，見孫詒讓：《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001年），頁264-265。在中國傳統中，墨子批評的這種命定說可能更為常見。孔子所論與道德關聯的天命之「命」，與命定說之「命」則大異。頗有意思的是，孔子執有命〔當然非通常命定說之命〕而建構了主體積極作為的取向，墨子則因為擔憂執有命〔為通常所謂命定說之命〕會使主體消極作為，故而「非命」，即否棄命的存在，二者在職志上呈現了某種一致性。

100 參見余英時：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987年），頁101-102。

101 牟復禮：《中國思想之淵源》，頁25。

102 朱熹：《四書章句集注》，頁89。

之人義』，是也。」<sup>103</sup>《論語集注》則說，「務民之義」者，「專用力於人道之所宜」也。<sup>104</sup>孔子既調敬鬼神，又排斥世俗宗教背離「民之義」的沉迷。「敬鬼神」最終落於「人道之所宜」，落於俗世的道德實踐，這應該就是「敬鬼神而遠之」的奧秘。

孔子認為，典章制度、禮樂教化之興喪取決於天。《論語·子罕》篇記載：「子畏於匡。曰：『文王既沒，文不在乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？』」<sup>105</sup>孔子又說道之行廢取決於命，《論語·憲問》篇記載：「公伯寮愬子路於季孫。子服景伯〔案即魯大夫子服何忌〕以告〔告訴孔子〕，曰：『夫子固有惑志於公伯寮〔案指季孫信讒而愬子路〕，吾力猶能肆諸市朝。』子曰：『道之將行也與，命也。道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何！』」<sup>106</sup>孔子還認為，天的宣判不可改易，「獲罪於天，無所禱也」。<sup>107</sup>依孔子之見，天命不僅不可違逆和遏止，而且非一般人可知，他自稱「五十而知天命」。<sup>108</sup>孔子提醒世人，真知天命則必畏之，故直言：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」<sup>109</sup>對他來說，知天命乃成就君子人格的前提：「不知命，無以為君子也。」

103 劉寶楠：《論語正義》，頁236。按：所引「禮運」，見鄭玄注，孔穎達正義：《禮記正義》，頁802下。又，《左氏春秋》昭公二十六年（公元前516）記晏子對齊侯曰：「禮之可以為國也久矣，與天地並。君令、臣共，父慈、子孝，兄愛、弟敬，夫和、妻柔，姑慈、婦聽，禮也。君令而不違，臣共而不貳；父慈而教，子孝而箴；兄愛而友，弟敬而順；夫和而義，妻柔而正；姑慈而從，婦聽而婉：禮之善物也。」（左丘明傳，杜預注，孔穎達正義：《春秋左傳正義》，頁1702下-1703上。）可與此「十義」相參。

104 朱熹：《四書章句集注》，頁89。

105 同上注，頁110。按「孔子世家」詳載其事曰：「將適陳，過匡，顏刻為仆，以其策指之曰：『昔吾入此，由彼缺也。』匡人聞之，以為魯之陽虎。陽虎嘗暴匡人，匡人於是遂止孔子。孔子狀類陽虎，拘焉五日。顏淵後，子曰：『吾以汝為死矣。』顏淵曰：『子在，回何敢死！』匡人拘孔子益急，弟子懼。孔子曰：『文王既沒，文不在乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何！』孔子使從者為甯武子臣於衛，然後得去。」

106 朱熹：《四書章句集注》，頁158。

107 同上注，頁65。

108 同上注，頁54。

109 同上注，頁172。按：「大人」亦「聖人」之意。《論語集解》云：「大人即聖人，與天地合其德者也。」（三十郎盛政傳鈔清家點本《論語集解》，頁333。）

不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。」<sup>110</sup> 要之，人必須基於認知天命，來展開自我修持，養育道德人格；雖然有超越性的根基，但每個人都負有建構自我人格的根本責任。

## 結語

綜上所論，除了在詩學上備受關注的範疇「志」、「情」、「音〔意〕」以外，詩論還有幾個十分重要的範疇，即「心」、「管〔性〕」以及「天」、「命」，從思想學術史角度看，後面這幾個範疇可能更值得重視，但它們卻遭受了一定程度的冷落。

由於材料限制〔幾乎可以肯定有些材料尚未發現〕，孔子學術思想的形成，以及學界對於這一過程的認知，遠遠未達到「完成時」，亦即仍將處在不斷的生成中。詩論是這一生成過程的重要節點之一。不過有了詩論，孔子學術思想〔特別是其心性學說〕也仍未獲得完整和清晰的呈現。詩論自身內容都不具備完整性，再加上簡文頗有殘缺，其表達方式又無意於以範疇間的關聯為基礎，來呈現邏輯嚴密的體系，所以這裡仍存在不少缺環。例如，從中還看不出「情」和「管」的具體界定以及兩者有何種邏輯關係，也看不出「命」和「管」有何內在貫穿的本質屬性等等。

但是孔子在聖王受命的傳統觀念之外，發明了天命與一般性、普遍性道德的關聯，這幾乎註定了七十子及其後學的心性學說往往有超越性的終極存在作為支撐；七十子及其後學將這一關聯進一步細化，輔以創新性的詮釋與轉換，確立了「天 命 管〔性〕 人衍〔道〕」相通一貫的心性學說的基本架構。這是筆者高度重視孔子「命」觀念的原因。

凡此，在五行及郭店、上博所見其他儒典中都獲得了清晰的呈現。也許孔子的思想確實具有上述「邊界」，也許只是載錄失傳〔如上所說，載錄失傳是肯定的，不可知的是達到何種程度〕，而其弟子或再傳弟子的著述僅僅承載了部分師說。唯有期待以後的出土會使這段歷史更加明晰。筆者相信，關於孔子的學術思想，以後仍將有新的文獻出土，促使我們對他的認知產生新的巨大增長。

<sup>110</sup> 同上注，頁195。



## On a Series of Conceptions from “Shilun”

CHANG Sen

Department of Chinese Language and Literature, Peking University

The “Shilun” 詩論, which was written on bamboo, recorded Confucius’ comments on the *Book of Songs* and poetics. Although completed by Confucius’ disciples, this text contains Confucius’ own theories, and is almost as important as the *Analects* 論語. Unlike previous studies, this paper traces “Shilun” in a broader historical background with reference to the development of Chinese Mind-Nature 心性 Philosophy, rather than focusing on its literal meanings in the context of the *Book of Songs*. Through a detailed analysis of a series of conceptions of *xing* 性, *xin* 心, *ming* 命, etc., this paper demonstrates that the well-known Confucian ideas “poetry expresses human ambition” 詩言志 and “poetry expresses human feelings” 詩言情 have a profound ideological basis, which can be summarized as “poetry expresses human *xing*”. This article concludes that apart from the *zhi* 志, *qing* 情, and *yi* 意, categories such as *xin*, *xing*, *ming* also deserve attention, in that they played a greater role in the development of Confucius’ theory of mind and human nature.

**Keywords:** Shanghai Museum Bamboo-Strip Manuscript, “Shilun”, *xing*, *xin*, *ming*, Confucianism