

# 從〈孔子詩論〉到《詩序》的詩教思想 轉化——以〈關雎〉組詩為討論中心

林素英\*

## 〔摘要〕

〈孔子詩論〉公布後，再次牽動有關《詩序》問題之討論，同時也為重新探究「詩教」觀念之轉化建立起新契機。由於〈關雎〉為《詩》之首，今本《毛詩》即將《詩大序》置於此詩之後，以概括說明《詩》教思想之大義，因而也反襯此詩在《詩》中的引領地位。此外，〈詩論〉對於〈關雎〉組詩的評論最為詳盡，且以不同的層次反覆闡述各詩之涵義，因而本文即先鎖定〈關雎〉組詩為討論範圍，希望透過〈詩論〉以及《詩序》對於該七首詩的詳細討論，能對《詩》教思想轉化之情形有所理解。全文之進行：在前言說明為文之動機、目的以及討論範圍之後，進入核心議題，依序討論〈關雎〉等七首詩從〈詩論〉到《詩序》的詩教思想轉化情形，最後，則以戰國偏重性情，而漢代注重風化之《詩》教思想轉化作結。

關鍵詞：詩論、詩序、詩教、思想轉化、關雎、樛木、甘棠、漢廣、鵲巢、綠衣、燕燕

---

\* 國立臺灣師範大學國文系教授

## 一、前言

〈孔子詩論〉(以下若無特別需要則簡稱〈詩論〉)公布之後,由於資料所屬之時代最遲應為戰國中期的論詩之作,因而成為海內外漢學研究者共同矚目之焦點,不但再次牽動聚訟千年的《詩序》<sup>1</sup>相關問題之討論,同時也為重新探究「詩教」之問題建立起新契機。儘管學者對於此〈詩論〉與《詩序》相關問題之認定各有不同,不過大體而言,可以分為下列幾類較重要的不同說法,例如:姜廣輝多以「詩古序」來稱呼〈詩論〉;<sup>2</sup>彭林以〈詩論〉與《詩序》之形式不同,沒有進行比較之意義;<sup>3</sup>林慶彰則認為將兩書作全面性的比較,可以理解兩書解釋觀點之異同與思想之根源,且可進而作為《詩經》在戰國時代流行的佐證,對於先秦《詩經》學史研究助益良多;<sup>4</sup>至於黃懷信,因為肯定子夏作《詩大序》,而〈詩論〉乃孔子之其他弟子或再傳弟子為之,同時又提出「〈關雎〉之改」等七句並非孔子詩論之「新說」,對於《詩小序》多持否定之態度。<sup>5</sup>諸如此類意見差異極大之說,筆者肯定林慶彰之說法,認為對於此二者進行比較研究是重要而有意義的。不過,林氏該文或許受限於篇幅之關係,因而該文在體例、詩旨與道德觀之初步比較後,僅提出二書都體現儒家的重德精神,二者之差異不大的籠統說明,至於具體回歸到詩篇內容及其思想內涵的詳細對照比較上,也僅是輕描淡寫的點到為止,因而亟待再更詳盡的討論,庶幾能真正發揮〈詩論〉在《詩經》學史研究上應有的地位與價值。

筆者有鑑於朱熹以後諸多風類詩被指控為「淫詩」,因此有關「詩教」之諸多問題中,「風教」之內涵意義尤應首先加以討論。由於〈詩論〉對於系統探究「風

<sup>1</sup> 本文所稱《詩序》,除非特別需要區分《詩大序》與《詩小序》,一般採取統稱、泛稱而言。

<sup>2</sup> 其詳參見姜廣輝:〈初讀古《詩序》〉,見於《國際簡帛研究通訊》第2卷第3期,2002年1月。

<sup>3</sup> 其詳參見彭林:〈「詩序」、「詩論」辨〉,收入上海大學古代文明中心、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),頁93-99。

<sup>4</sup> 其詳參見林慶彰:〈《孔子詩論》與《詩序》之比較研究〉,見於2005年10月,高雄師大經學研究所《經學研究集刊》創刊號,頁1-12。

<sup>5</sup> 其詳參見黃懷信:《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,初版)〈附錄二〉、〈附錄三〉,頁316-328。

教」之內涵意義，具有承先啓後的地位與價值，因而可將其視為研究從先秦至漢代「風教」思想轉化之重要材料。筆者將系統探究「風教」思想之工作規劃為四階段，且已先後完成對於「邦（國）風」中「風」之本義探尋、〈詩論〉總論對「風」體詩本義之承繼，本文即將進入第三階段，具體對比〈詩論〉分論各篇與《詩序》所載的差異，以觀察其中思想轉化之情形，最後第四階段則建立先秦至漢代「風教」思想轉化之系統。

〈詩論〉討論風體詩的數量將近 30 首，約佔所論之詩的全數之半，固然對於各詩篇的具體評論內容存在繁簡之別，其中亦多有殘簡之現象，不過也有相當多詩篇可與《詩序》的內容作詳細對比，藉以理解其中之變化情形者。由於〈關雎〉為《詩》之首，今本《毛詩》即將《詩大序》插入此詩正文之前，藉以概括說明《詩》教思想大義，不但首言「風之始也，所以風天下而正夫婦也」，且又於該段論說之末點明〈關雎〉之化乃王者之風，而〈周南〉、〈召南〉實為王化之基，<sup>6</sup>由此可見〈關雎〉一詩於《詩》教思想中應具有重要的引領意義。姑且不論黃懷信對於《詩大序》等說法有幾分可信性，單以〈詩論〉對於〈關雎〉組詩的評論最為詳盡，且以不同的層次反覆闡述各詩涵義之客觀事實，都已構成將其先行獨立比對以察其詳之條件（其餘各篇可另外處理）。職此之故，本文即先鎖定〈關雎〉組詩為討論範圍，希望透過對於該七首詩的詳細討論，能對歷經〈詩論〉以及《詩序》之《詩》教思想轉化情形有所理解。

## 二、〈關雎〉組詩的詩教思想轉化

為求具體呈現每一首詩的《詩》教思想轉化現象，以為日後建立整套《詩》教思想轉化系統提供重要推論依據，因而以〈關雎〉組詩每一首詩為單位之方式，分別討論其從〈孔子詩論〉以至於《詩序》所顯示的《詩》教思想轉化現象：

### （一）從〈關雎〉「由情入禮」到「后妃之德」的思想轉化

整理〈詩論〉對於〈關雎〉之評述，可得如下之載：

---

<sup>6</sup> 《詩序》，見於漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達等疏：《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19。

〈關雎〉之改、……〈關雎〉以色喻於禮。(簡 10)

〈關雎〉之改，則其思益矣。(簡 11)

好，反納於禮，不亦能改乎？(簡 12)

其四章則喻矣。以琴瑟之悅，擬好色之願；以鐘鼓之樂，(下缺)(簡 14)

7

倘若對照〈關雎〉原本詩文以及上述五處對於〈關雎〉之相關論評，都未見有特指「后妃」之現象，則〈詩論〉與《詩序》思想之異同及轉化亟待進一步之梳理：

〈詩論〉首先以「改」對於〈關雎〉之詩旨作提綱挈領的概括，然後再以「以色喻於禮」的「色」與「禮」對舉，說明「改」之前的「好色」以及之後「反納於禮」的不同狀況。至於「反納於禮」的依據，則有賴於「以琴瑟之悅，擬好色之願；以鐘鼓之樂，(下缺)」之補充論述。能夠「反納於禮」，主要因其能「反」之緣故，於是進而以「改」之故，遂產生「其思益矣」的效果，而與「動而皆賢於其初」<sup>8</sup>之綜合評論相契合。如此「以色喻於禮」的「改」之情形，若對照馬王堆〈五行〉對於經文「榆(喻)而知之，胃(謂)之進〔之〕」的「說」之發揮，將可以有更好的說明，其說如下：

<sup>7</sup> 以下〈詩論〉〈關雎〉組詩之相關記載，簡序之標示依從馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》(上海：上海古籍出版社，2001年12月，初版)原整理者所編。簡文以通用字為之，至於隸定，則主要參考周鳳五：《〈孔子詩論〉新釋文及注解》，收入《上海博物館藏戰國楚竹書研究》，頁152-172。馮時：〈戰國楚竹書「子羔·孔子詩論」研究〉，《考古學報》2004年第4期。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7月，初版)，頁1-76。

<sup>8</sup> 「『動』而皆賢於其初」，整理者原釋作「童」而無釋。李零：《上帛楚簡三篇校讀記》(臺北：萬卷樓圖書公司，2003年3月，初版)，頁25，將其釋為「動」，亦無釋。季旭昇於《上海博物館藏戰國楚竹書(一)讀本》〈孔子詩論譯釋〉，將其釋為「動」，認為指情意之發動，即「人之生也靜，感於物而動」之「動」。以「動」代「童」，雖然於義而言已經較為明確，然而此「動」字，筆者竊以為與其視為「人之生也靜，感於物而動」的「情意之發動」，不如多注意「『反』納於禮」的「反」，而將此「動」視為意念之「反」的「動」，如此則可與帛書〈五行〉的「榆(喻)而知之，胃(謂)之進〔之〕」的「進」相呼應。

榆（喻）而知之，胃（謂）之進〔之〕。338 弗榆（喻）也，榆（喻）則知之〔矣〕。知之則進耳。榆（喻）之也者，自小好榆（喻）庠（乎）所大好。「芟（窈）芴（窕）〔淑女，唔（寤）〕 339 昧（寐）求之。」思色也。「求之弗（不）得，唔（寤）」昧（寐）思伏。」言其急也。「劓（悠）才（哉）劓（悠）才（哉），媿（輾）轉（轉）反廁（側）。」言其甚□□。□340 如此其甚也，交諸父母之廁（側），為諸？則有死弗為之矣。交諸兄弟之廁（側），亦弗為也。交〔諸〕 341 邦人之廁（側），亦弗為也。〔畏〕父兄，丌（其）殺畏人，禮也。劓（由）色榆（喻）於禮，進耳。342<sup>9</sup>

此段說辭正好說明當雎鳩雌雄相和而鳴之物象出現在男子眼前，於是男子有感而隨之興起「窈窕淑女，君子好逑」之意念。然而在經歷「寤寐求之」、「寤寐思服」、「輾轉反側」的三階段反覆掙扎與思慮之後，終於理解即使思求「好色」乃人之常情，且急於獲得「好色」，甚至於還有迫切獲得「好色」以解決生理衝動的「小好」念頭；但是，畢竟這種類似禽獸般純任生理需要，馬上交合於父母、兄弟、邦人之側的隨處媾和，是會遭人物議的「有死而弗為」之「違禮」行為。既知直接交合乃有所不宜，且是無法成就「大好」的「不應為」之事，於是進而思之，遂知應採行「以琴瑟悅之」方為更恰當的途徑；亦即透過琴瑟相諧且相得益彰之原理，獲得淑女之芳心，將可以達到「擬好色之願」的「喻於禮」之結果。由於「以鐘鼓之樂」之後為闕文，其確實記載並不得而知，不過，就古代婚禮之重要特質在於娶婦以共同敬事宗廟社稷而言，<sup>10</sup>此處「以鐘鼓之樂」，或有象徵娶得淑

<sup>9</sup> 釋文按照龐樸：《竹帛〈五行〉篇校注及研究》〈馬王堆帛書《五行》篇釋文〉（臺北：萬卷樓圖書公司，2000年5月，初版），頁25-26。有關「交諸父母、兄弟、邦人之側」的「交」之意義，張寶三：《〈上博一·孔子詩論〉對「關雎」之詮釋論考》，《臺大中文學報》第21期，2004年12月，頁11，以為「交」乃「交合」之意。劉信芳：《孔子詩論述學》（合肥：安徽大學出版社，2003年1月，初版），頁29，雖然並未特別對此「交」字進行解釋，然而認為「『思色』而不為禽獸行」就是「禮」，則「交」或可謂為指「禽獸行」一類的直接交合行為。

<sup>10</sup> 《儀禮》〈士昏禮·記〉，見於漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》，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64，載有親迎當天新郎之父親與新郎對答之內容，說明娶親之意義：「父醮子，命之曰：『往迎爾相，承我宗事，勗帥以敬，先妣之嗣。若則有常。』」子曰：『諾。唯恐弗堪，不敢忘命。』」《禮記》〈祭統〉，見於漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義：《禮記正義》，

女以敬事宗廟社稷之意。黃懷信在「以鐘鼓之樂」之後補上「擬婚」，然後下接第12簡，且於「好」之前補上「姻之」，使成爲「以鐘鼓之樂，擬婚姻之好」，<sup>11</sup>於義可通。誠如李學勤所言，「改」訓爲「更易」，〈詩論〉之作者以爲「〈關雎〉之詩由字面看係描寫男女愛情，即『色』，而實際要體現的是『禮』。」因而言「以色喻於禮」。<sup>12</sup>至於此所謂「禮」，最直接關涉的，即是男女由愛情而依禮成婚，終於兩情相諧地結成眷屬，而共同相樂以諧地敬事宗廟的美滿情形。

〈關雎〉位居風體詩之首，乃《詩序》安插其《詩》教思想之處，則全詩對於《詩》教思想應當具有提綱挈領之作用。然而全詩不諱言男子思慕淑女之愛情，更亟寫男子輾轉難眠的相思之苦。蓋因彰明男女之別，即所以立夫婦之義，而爲一切人倫之本，故而爲聖人立禮之重要目的與功能。<sup>13</sup>此外，緣於男爲陽，具有傾向健動之特質，女爲陰，具有傾向柔順之習性，於是在陽動陰靜的天然之性下，全詩以男子主動求配之方式，描述男子思求淑女良配的相思之苦，說明如此愛、

---

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831：「既內自盡，又外求助，昏禮是也。故國君取夫人之辭曰：『請君之玉女與寡人共有敝邑，事宗廟社稷。』此求助之本也。夫祭也者，必夫婦親之，所以備外內之官也；官備則具備。」

<sup>11</sup> 其詳參見黃懷信：《上海博物館藏戰國楚竹書〈詩論〉解義》，頁23-27。至於頁30-31與《毛傳》、《毛詩序》對照，且進而論述「義理之學」之部分，僅以對於「琴瑟友之」、「鐘鼓樂之」之詮釋為例，認爲「禮樂固需琴瑟、鐘鼓而成，但琴瑟、鐘鼓本身並不代表禮，何況詩作者只是說要琴瑟般地友、鐘鼓般地樂，並非說要奏琴瑟、鳴鐘鼓。」則有不諳詩文用字在虛實之間以營造意象空間之現象，且無視於象徵意義於詩文的意象連結作用，因而或有再行商榷之處。

<sup>12</sup> 李學勤：〈《詩論》說《關雎》等七篇釋義〉，見於廖名春編：《清華簡帛研究》第二輯（北京：清華大學思想文化研究所，2002年3月），頁16。

<sup>13</sup> 《禮記》〈曲禮上〉，頁14：夫禮者所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。〈郊特牲〉，頁506：男女有別，然後父子親，父子親然後義生，義生然後禮作，禮作然後萬物安。無別無義，禽獸之道也。〈樂記〉，頁667：是故先王之制禮樂，人爲之節；……昏姻冠笄，所以別男女也。〈哀公問〉，頁848：民之所由生，禮爲大。……非禮，無以別男女父子兄弟之親、昏姻疏數之交也；君子以此之爲尊敬然。〈昏義〉，頁1000：敬慎重正而后親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而后夫婦有義；夫婦有義，而后父子有親；父子有親，而后君臣有正。故曰：昏禮者，禮之本也。

欲之性，正是人情之本然，同時也是「飲食男女，人之大欲存焉」的具體展現。<sup>14</sup>對照〈語叢二〉所載，其所謂「情生於性，禮生於情」、「愛生於性，親生於愛」、「欲生於性，慮生於欲」的說法，<sup>15</sup>又可證明男女欲求異性以為配，實為「民性固然」之大事。不過情愛與愛欲等意念之發露雖然皆為人性之本然，但是卻非人性之終極，因為「性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知情〔者能〕出之，知義者能入之。」<sup>16</sup>唯有當人能適當條理情義時，始能凡所舉措皆能出入自如。至於條理情義之道，則有待本乎人情而通乎天地之理序的「禮」以當之，<sup>17</sup>因此攸關男女情理相諧以結合的〈關雎〉一詩，遂成為風體詩之首，以為天下男女「由情入禮」之最佳範式。

由於男女之結合乃是繁衍人類的必經之道，所以無獨有偶地，《韓詩外傳》並不讓《毛詩》特別看重〈關雎〉專美於前，《外傳》更將〈關雎〉之道，上提至「萬物之所繫，群生之所懸命」之高度，而號稱「天地之基」。<sup>18</sup>從以上兩家詩所載，都已非常注重男女兩性之結合，說明此乃人類社會必須謹慎對待之重要問題，必須以合乎理性的方式和諧進行，而非禽獸般純任衝動而為。

無論就〈關雎〉詩文以及〈詩論〉所評，明顯都以全詩寫男子之發乎情、止乎禮，樂得淑女琴瑟和鳴，且能於鐘鼓雅樂中樂以共同敬事宗廟之事，而與后妃無關。因此《詩序》認為此詩乃「風之始也，所以風天下而正夫婦也。」之部分，可謂與詩文以及〈詩論〉之說法相近。然而《詩序》將原來男子相思以求良配之詩義，轉而以「后妃之德」為稱，使全詩的主角明顯由男而轉為女，已不免令人有倒轉乾坤之感；繼而為圓成全詩為「后妃之德」的說法，於是又有「〈關雎〉樂得淑女以配君子，憂在進賢，不淫其色；哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉。」

<sup>14</sup> 《禮記》〈禮運〉，頁 430：何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，弗學而能。

<sup>15</sup> 其詳參見荊門博物館編：《郭店楚墓竹簡》〈語叢二〉（北京：文物出版社，1998 年 5 月，初版），頁 203。

<sup>16</sup> 《郭店楚墓竹簡》〈性自命出〉，頁 179；又見於《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》〈性情論〉，頁 222。

<sup>17</sup> 《禮記》〈仲尼燕居〉，頁 854：禮也者，理也。〈樂記〉，頁 669：禮者，天地之序也。

<sup>18</sup> 其詳參見漢·韓嬰：《韓詩外傳》，《四部叢刊正編》（臺北：臺灣商務印書館，1979 年），卷 5，頁 40。

的迂曲補述。<sup>19</sup>如此一來，不但將此「樂得淑女以配君子」的主角轉而歸諸后妃，甚且還有違乎人情、悖乎人性地讓此「后妃」忙於物色淑女以配君子，以展現其「憂在進賢」、「思賢才」的「后妃之德」，此又不免令人可議。固然該說仍然強調后妃乃以「賢」為甄選「淑女」之要件，不過還是難逃違背人之常情，而有令人匪夷所思之感。孔穎達等有鑑於此說之迂曲難解，於是多有迴護彌縫之言，因此在「〈關雎〉，后妃之德也。」之下，其文云：

此篇言后妃性行和諧，貞專化下，寤寐求賢，供奉職事，是后妃之德也。二〈南〉之風，實文王之化，而美后妃之德者。……陰陽為重，所以《詩》之為體，多序男女之事。不言美后妃者，此詩之作，直是感其德澤，歌其性行，欲以發揚聖化，示語未知，非是褒賞后妃能為此行也。<sup>20</sup>

《正義》所言，明顯可見其極力扭轉其所謂「后妃之德」，乃后妃蒙受「文王之化」感召之結果，俾使〈關雎〉一詩仍可回歸於以男子為主角的詩文本義。由此亦可反證〈關雎〉之主角在男而不在女應為事實，且知天下之事又當以男女陰陽之事為重。《正義》雖然努力迴轉，以期能歸美於文王之化，不過在「〈關雎〉樂得淑女以配君子」一段之疏釋中，仍不得不歌美后妃之德，其文云：

二〈南〉皆是正始之道，先美家內之化。是以〈關雎〉之篇，說后妃心之所樂，樂得此賢善之女，以配己之君子；心之所憂，憂在選舉賢女，不自淫恣其色；又哀傷處窈窕幽閑之女未得升進，思得賢才之人與之共事。君子勞神苦思，而無傷害善道之心，此是〈關雎〉之義也。……婦德無厭，志不可滿，凡有情欲，莫不妒忌。唯后妃之心，憂在進賢，賢人不進，以為己憂。不縱恣己色以求專寵，此生民之難事，而后妃之性能然，所以歌美之也。<sup>21</sup>

此處疏釋固然仍以「正始之道，先美家內之化」開端，使其不離「文王之化」，然

<sup>19</sup> 《毛詩正義》，頁 19。「『憂』在進賢」，原作「愛」，根據頁 28 阮元《校勘記》，則作「憂」；今據阮說改之。

<sup>20</sup> 《毛詩正義》，頁 12，孔穎達疏。

<sup>21</sup> 《毛詩正義》，頁 20，孔穎達疏。



而終須歸結於稱美后妃之德，不過所賴以褒揚之理，卻又使其詮解陷入窒礙難通之處。雖然不忌妒其他女色，不縱恣己色以求專寵，皆可歸於為后妃婦德之美善，然而后妃朝思暮想，無不在憂思選舉賢善之女以配己之君子，則其所行，不僅為「生民之難事」，實則根本有違情理，且有貶損文王之德之嫌。蓋以文王之德之美，定然不至於教化后妃時時甄選賢善淑女以服事自己為婦德。倘若如此，而欲天下無曠男怨女，實為緣木而求魚，非僅不得以為天下取法之正經，且無以正夫婦之至道。由此可見以「文王之化」說〈關雎〉，且以不忌妒為「后妃之德」，不但迂曲勉強，而且難得其善解，真可謂「不以其情，雖難不貴」<sup>22</sup>之類，其不可以為民之常經，更非聖人之化，實已相當明顯。雖然〈關雎〉乃以「興」而不以「賦」之法為之，不過，即使為「興」，亦必須有可以「興」之之管道，而非任意隨興皆可「興」之，而有適得其反之虞。

綜合以上所述，則知〈詩論〉與《詩序》對於〈關雎〉之評論，固然都以「德」為核心，然而二者實有明顯的分殊。〈詩論〉所重之「德」，乃指男女情愛必須遵循「由情入禮」之途徑；至於其所依據之理，實為天地萬物皆有理序的自然之德。〈詩論〉更順乎此對於〈關雎〉之評論立場，對於其他詩篇之評論，亦多重情性之自然。《詩序》所重之「德」，則因為要特別強調文王對於后妃教化之成果，致使后妃產生極其特殊的婦德，而以后妃為夫君廣進賢女為不忌妒美德之實踐。此外，《詩序》更以后妃不忌妒之美好婦德為思想核心，以〈周南〉、〈召南〉為「正始之道，王化之基」，<sup>23</sup>皆極寫后妃、夫人之德，而為正定天下夫婦之道的根本範式。《詩序》特別標榜文王之化，已開附麗史事之先鋒，導致對於以下各詩篇之詩義提示，時常為求趨近史事之故，時有牽強窒礙之說。

## （二）從〈樛木〉「福祿以時」到「后妃無妒」的思想轉化

整理〈詩論〉對於〈樛木〉之評述，可得如下之載：

〈樛木〉之時（簡 10）

〈樛木〉之時，則以其祿也。（簡 11）

<sup>22</sup> 《郭店楚墓竹簡》〈性自命出〉，頁 181；《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》〈性情論〉，頁 250-252。

<sup>23</sup> 《毛詩正義》，頁 19。

## 〈樛木〉福斯在君子。(簡 12)

從上述三處評論內容，明顯可見對於〈樛木〉一詩，「時」應為最核心之評述。所謂「時」，應如李學勤所訓「時會」之義，<sup>24</sup>同時也是劉信芳所指，猶如〈窮達以時〉所言「窮達以時」之「時」，〈唐虞之道〉「仁以逢時」之「時」，<sup>25</sup>正所謂「遇不遇，時也。死生者，命也。今有其人，不遇其時，雖賢，其能行乎？苟遇其時，何難之有？」<sup>26</sup>的「時」之真義所在。

君子而能得其時，則能得其祿，得其福，而為簡文所言「以其祿也」、「福斯在君子」之狀態。簡文之評論，顯然仍以「君子」為全詩之主角，認為一位仁人君子能否遭逢時運際會以實現其理想抱負，實為其一生是否美滿順遂的關鍵環節，因為「有其人，無其世，雖賢，弗行矣。苟有其世，何難之有哉？」<sup>27</sup>乃是人生的實然。君子能否知遇於在上者，正是其志能否大行之關鍵點。歷史上眾所周知的事件都可構成明證：舜知遇於堯，而卒為天子；姜尚知遇於西伯，而卒為天子師；管仲知遇於鮑叔，而卒為齊桓仲父；百里奚知遇於穆公，而卒為秦相。諸如此類之事，實不勝枚舉；在在皆說明時運濟或不濟，都足以構成聖賢能否盡其才、揚其道之關鍵。將此說對照〈樛木〉原文，則從全文描寫南有樛木，因為木枝下垂之緣故，所以葛、藟可以纒之、荒之、縈之，而使其上下俱盛之現象，明顯說明葛、藟尚且有賴攀附樛木，而使葛、藟與樛木二者共榮；至於人，亦屬同理可證。詩文中樛木之木枝下垂，乃象徵在位者能明察在下者之賢能而賞識之，葛、藟則為在下者之謙稱；一旦葛、藟能攀附樛木，葛、藟亦可增添樛木之風采，致使上下皆能一榮俱榮。因此詩文要說快樂的君子可以福履（祿）綏之、將之、成之，可知簡文所評完全可以與詩義密合。

對照《詩序》所言，則以〈樛木〉乃「后妃逮下也。言能逮下，而無嫉妒之心焉。」<sup>28</sup>之義，而與詩文以及〈詩論〉之說法相去甚遠。《詩序》之所以有「后妃逮下」之說法，乃順承〈關雎〉為「后妃之德」而有的後續發展，且更加強調

<sup>24</sup> 李學勤：〈《詩論》說《關雎》等七篇釋義〉，頁 17。

<sup>25</sup> 其詳參見劉信芳：《孔子詩論述學》，頁 29。

<sup>26</sup> 《荀子》〈宥坐〉，見於清·王先謙：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1988 年 6 月，初版），頁 825。

<sup>27</sup> 《郭店楚墓竹簡》〈窮達以時〉，頁 145。

<sup>28</sup> 《毛詩正義》，頁 35。

其「無嫉妒之心」。亦即由於后妃能和諧「逮下」，卒使葛、藟等眾妾也皆能攀附后妃，且能使上下各得其序以進御於王，於是《正義》有「眾妾上親附而事之，尊卑有敘，禮義亦俱盛矣。」<sup>29</sup>之說。《詩序》之所以如此解義，很清楚的，在於其認為后妃之德對於穩定後宮、教化天下具有莫大之影響，於是在〈關雎〉提出「文王之化」的「冠冕堂皇」之說法後，再進而擴大后妃不嫉妒之張力，然後順理成章地將二〈南〉各篇之詩義，成為后妃以德化天下的教化體系。由於適逢〈樛木〉有葛、藟攀附樛木之說，遂將其轉化為眾妾接受后妃之安排而得以進御天子之說法。同時因為后妃能以和善之道對待眾妾，因而眾妾亦能親敬后妃，於是后妃以及眾妾之間亦皆能和睦相處，彼此相待以德義，其樂也融融。

綜合以上所述，可知由於詩具有多義性，因而在仁智各有勝場之下，讀詩者與用詩者經常可以作多方解讀，且彼此不必然產生絕對之排擠互斥現象；所以〈詩論〉與《詩序》對於〈樛木〉的評述，正可以屬於兩個不同的思想體系。〈詩論〉直接就詩文之思想內涵作評論，其所展現的，就是與人生際遇有密切相關的問題，而可與讀者產生心靈之交感與共鳴；以此詩而言，由於攸關人生得志與時遇不合的生命經驗，所以可以輕易地進入讀者之生活空間，引導讀者思索遇與不遇的相關問題。《詩序》則為讀者展露相當單一化之訊息，遵循自〈關雎〉以來的特定詮釋系統，在其特殊思想體系中呈現特定之意義。〈樛木〉之中，后妃毫不嫉妒以待眾妾，即是上承〈關雎〉特殊的后妃之德而來，繼此之後，再與其下描述多子多孫的〈螽斯〉相連結，前後形成一脈相承之思想系統。

### （三）從〈漢廣〉「知止之智」到「文王德廣」的思想轉化

整理〈詩論〉對於〈漢廣〉之評述，可得如下之載：

〈漢廣〉之智（簡 10）

〈漢廣〉之智，則智（知）不可得也。（簡 11）

〔〈漢廣〉不求不〕可得，不攻不可能，不亦智（知）恆乎？（簡 13）

從以上三處評論，清楚可見〈漢廣〉之詩旨應在於「智」。至於其具體表現則在於對「知不可得」、「不求不可得，不攻不可能」的「知所止」之生活實踐，以達到

<sup>29</sup> 《毛詩正義》，頁 35，《正義》所載。

「知常」守本且不妄求的生命智慧。這種能知其所止的「智」，正可與《老子》「知足不辱，知止不殆，可以長久。」<sup>30</sup>之生活智慧相合。倘若進而思索「智」之特質，則郭店〈五行〉之說法可以參考。換言之，若從簡文「智之思也長，長則得，得則不忘，不忘則明，明則見賢人，見賢人則見玉色，玉色則形，形則智。」之載，則可知舉凡人有所行動，倘若無法先行察而見知，則其所動將為「無明」之盲動，而有自取其辱之虞，同時也將自陷於危殆之境而不自覺。再對照該篇「見而知之，智也。知而安之，仁也。安而行之，義也。行而敬之，禮也。」之記載，<sup>31</sup>可見察而見知之智，位居「四行」之德的首位，說明若能以「智」引導其他三德而行，則可以成就「四行之和」，而使社會普遍皆能呈現美善之一面。

當然社會上最理想之狀況，是人人皆能透過謹慎思慮的「智之思」，以成就穩當的「智之行」，不過，就事實層面而言，則人與人之間畢竟存在許多位分與職德之差異而各有所重，因此於六位人倫之中，〈六德〉即將此以「智」見長者，歸諸「夫」位之德。所謂夫德之義，乃指能瞭然於「知可為者，知不可為者；知行者，知不行者」的動靜之分，且可以智率人者，方可謂之具備夫德。<sup>32</sup>倘若能從郭店簡文理解戰國時期對於「智」之認知，則對於與郭店楚簡同一時期的〈詩論〉，亦可比其類而推求之，故知對〈漢廣〉之評論，應重在期盼詩中之男子應具備「智」之德，呼籲其「不可求思」、「不可泳思」、「不可方思」，以合乎男子應努力實踐知其不可為而不行之「智」。

探究〈漢廣〉何以要多言「不可」以提醒男子，俾使其所動皆能以「智」而行，則「游女」到底為何種人物，又應為重要關鍵所在。所謂「游女」，極可能如李山所推測，應指「冶游之女」，且並非褒義詞。正因為「游女」之來歷不明，故而詩人明白告誡男子「不可求」之。另外，詩中所言「錯薪」、「刈楚」、「秣馬」，馬瑞辰早已指出《詩》之中多用此類意象以喻婚姻，且有「男女待禮而成」之義，因而告誡男子必須遵循禮法而成婚，不可冒然泅水或搭乘木筏渡江，以免招致滅頂之災。<sup>33</sup>

<sup>30</sup> 《老子》第44章，見於樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1983年9月，初版），頁122。

<sup>31</sup> 此兩段文字，分別見於《郭店楚墓竹簡》〈五行〉，頁149、150。

<sup>32</sup> 《郭店楚墓竹簡》〈六德〉，頁187。

<sup>33</sup> 其詳參見李山：〈漢儒《詩》說之演變——以《孔子詩論》〈周南·漢廣〉篇的本義說起〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》2004年4期（總第184期），頁49-50。

倘若再探究「游女」何以非褒義詞之緣由，則從《國語》記載密康公從恭王遊於涇上，竟有三女奔於康公，然而旋即導致密滅國之不祥事件，或可稍稍窺知一二。<sup>34</sup>倘若再詳加探究，或者又應與江、淮間之民俗有關。因為潘岳〈射雉賦〉已引有「恐吾游之晏起，慮原禽之罕至。……良游哢喔，引之規裡。」<sup>35</sup>之典，說明以「游」誘捕同類異性鳥類應是由來已久之習俗。所謂「游」，乃是從小豢養的雉之子，待其長，則將其用來招引同類之野雉（原禽），亦即利用「游」將野雉引至弓矢可以射及之範圍，以利主人捕捉。《爾雅》也有「江、淮而南，青質五采，皆備成章，曰鷓。」而郭璞也有「鷓，即鷓雉也。」之注。<sup>36</sup>聞一多則以游、鷓音同，實為一語，且游又為鬪之假音字，而鬪即囿，乃捕鳥者率生鳥以誘捕同類異性鳥類者。<sup>37</sup>由於誘捕鳥之事應與誘捕象、鹿等諸多禽獸之歷史同樣悠久，故而推測以「游女」稱代誘引男子之說法，應緣於古來誘鳥之俗，所以「游女」之名也應是久已流行於民間之說詞。由於「游女」為誘引男子者，因此詩人要作詩警告男子應保持理性，勿為女色所迷惑，即使想要成婚，亦應遵循禮法，委託良媒以求婚配，不可急躁魯莽。

綜合以上所述，可見〈詩論〉所評可以與原詩文相對應。至於《詩序》以〈漢廣〉「德廣所及也。文王之道被于南國，美化行乎江、漢之域，無思犯禮，求而不可得也。」為說，<sup>38</sup>又可見其與詩之本義以及〈詩論〉所評相去極遠。《詩序》直接點明此江、漢之女乃承受文王德化之廣被，因而江邊所見之「游女」乃高潔而

---

文中所引馬瑞辰之說，則見於馬氏著：《毛詩傳箋通釋》〈網繆〉（北京：中華書局，1989年），頁345。

<sup>34</sup> 其詳參見《國語》〈周語上〉（臺北：里仁書局，1981年12月，初版），頁8。該資料記載康公之母以為「女三為祭」，王猶不堪，更何況康公何德而能受？康公以小醜而備物，終必亡。其後一年，王果滅密。固然密之亡未必與三女之奔有絕對之關係，然而此事件卻可說明憑空飛來之艷福多半是禍不是福，因而後人當引此為戒，勸人不可求、不可得非分之物。

<sup>35</sup> 晉·潘岳：〈射雉賦〉，收入梁·蕭統編，唐·李善注：《文選》（臺北：華正書局，1991年9月，初版），頁139-140。

<sup>36</sup> 其詳參見《爾雅》〈釋鳥〉，見於晉·郭璞注，宋·邢昺疏：《爾雅注疏（附清·阮元校勘記）》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985年12月，10版），頁187。

<sup>37</sup> 其詳參見聞一多著，孫黨伯、袁謩正主編：《聞一多全集》第10冊《語言文字編》〈釋鬪〉（武漢：湖北人民出版社，1993年12月，初版），頁533-536。

<sup>38</sup> 《毛詩正義》，頁41。

不可攀者，即使男子百般愛慕，甚至於想渡過江去，亦是「求而不可得」之事。此一說法，也把原來以男子為主角之詩義，轉移焦點到女子之德上，且從后妃眾妾之範圍，更擴大至一般民間女子，再透過對男子「無思犯禮」之忠告，呼籲其應該理智處理感情，並藉此襯托此「游女」之高潔而不可非禮侵犯之。不過由於其特別強調文王之道廣被於南國，且順承〈關雎〉以下對於女德之強化，則〈漢廣〉之深義所在，顯然對於女子高潔之要求，遠遠超過對於男子應該理智而不可無禮之警告。

#### （四）從〈鵲巢〉「于歸之儷」到「夫人之德」的思想轉化

整理〈詩論〉對於〈鵲巢〉之評述，可得如下之載：

〈鵲巢〉之歸（簡 10）

〈鵲巢〉之歸，則儷<sup>39</sup>者（簡 11）

〈鵲巢〉出以百兩，不亦有儷乎？（簡 13）

從以上三處評論，清楚可見〈鵲巢〉之詩旨應在於「歸」。由於周代已進入男主外、女主內的父系社會，且強調同姓不婚，<sup>40</sup>所以女子出嫁號稱「于歸」，進入夫家，成為夫家家族中之成員，且自此獲得人生重要之歸宿。因為婚姻關係之締造，乃來自不同的兩個家族，所以要使婚姻生活和諧美滿，則相互匹敵、彼此對等的雙方家族是相當重要的。〈鵲巢〉一詩，即描述諸侯嫁、迎女子以歸夫家之盛況。對照《左傳》記載諸侯嫁女之情形，可知春秋時期要求遵循「凡公女嫁于敵國：姊妹，則上卿送之，以禮於先君；公子，則下卿送之。於大國，雖公子，亦上卿送之。」<sup>41</sup>之規矩嫁娶。倘若再對照《公羊傳》「諸侯娶一國，則貳國往媵之，以姪娣從。……諸侯壹聘九女，諸侯不再娶。」<sup>42</sup>之情形，則諸侯之婚禮必然盛況非凡，

<sup>39</sup> 簡文此字从辵、離省聲，原缺釋。今從周鳳五隸定為「儷」，乃雙方匹配、成偶之義。

<sup>40</sup> 《禮記》〈曲禮上〉，頁 37：取妻不取同姓，故買妾不知其姓則卜之。〈郊特牲〉，頁 505：取於異姓，所以附遠厚別也。《左傳》〈僖公二十三年〉，見於晉·杜預注，唐·孔穎達疏：《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 252：男女同姓，其生不蕃。

<sup>41</sup> 《左傳》〈桓公三年〉，頁 103-104。

<sup>42</sup> 《公羊傳》〈莊公十七年〉，見於漢·公羊壽傳，何休解詁，唐·徐彥疏：《春秋公羊

故而詩文以「百兩御之」形容浩浩蕩蕩的迎親隊伍，再配上對等的「百兩將之」之送親隊伍，凸顯以「百」象徵諸侯國百官齊備，彼此匹敵而對等，共同成就兩國聯姻之美事，亦是預期的。因此〈詩論〉以「儷」稱美之，可謂與詩義相合。

至於《詩序》，則以此詩乃描述夫人之德，且以「國君積行累功以致爵位，夫人起家而居有之，德如鳴鳩，乃可以配焉。」為進階說明。<sup>43</sup>由於全詩以「百兩」貫穿全場，則全詩應為描述諸侯迎娶夫人的盛況之詩。由於鵲之為巢，自冬至起，即架構築巢，必待次年春天，始能築成穩固之巢，因而可用以比擬國君必須積累功德始能鞏固其爵位。至於鳴鳩，雖是拙於築巢，然而其養子，則上下之間皆有均壹之德，足以顯其長。由於〈鵲巢〉採取「興」體之方式為詩，因而一面取類於「鵲」勤勉奮力以成「巢」之形象，另一方面則取象於「鳩」之養子，始終自上而下，自下而上，毫無二心地以其均平如一之德，因此兼具勤勉奮力以及專一不二之德者，方為成就家道興旺之保障。換言之，〈鵲巢〉一詩並不在彰顯動物界中「鳩佔鵲巢」之現象，而在於強調和樂美滿的家族生活，必須由來自兩個不同家族的男女雙方同心協力以促成。<sup>44</sup>排比「維鵲有巢，維鳩居之」、「維鵲有巢，維鳩方之」、「維鵲有巢，維鳩盈之」之詩句，以寫親迎之盛況，不獨不在強調「鳩佔鵲巢」之現象，且更在提示結婚來自不同家族的特質，因而尤其需要彼此和諧相待，而不可任何一方欺凌任何一方。換句話說，人類之所以高於其他動物，即在於人這種生物可以以其德性而昇華動物界之原始爭奪現象，因此女子非僅不會「霸佔」夫家，而且還會懂得處世應有的拿捏分寸，與夫家之族人和諧相處、興

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97。

<sup>43</sup> 《詩序》，見於《毛詩正義》，頁45。

<sup>44</sup> 黃懷信：《上海博物館藏戰國楚竹書〈詩論〉解義》，頁40，以「鳩佔鵲巢，哪裡有德可言？」而認為《詩序》之比附，已完全背離詩旨。該說可以其慣常批評別人的「純屬義理之說」視之。此外，元江：《〈風〉類詩新解》（長沙：湖南人民出版社，2006年5月，初版），頁35-38，從春秋史事中提出褒姒取代申后、嬖姬使奚齊取代申生、重耳以姪媳懷嬴為妻、楚平王強以兒媳為妻、衛宣公強以兒媳為妻等五例「鳩佔鵲巢」之史實，以說明〈鵲巢〉為挖苦、諷刺、諷諫之詩，遠較黃氏之「獨斷」說來得客觀。不過，若對照〈詩論〉將〈鵲巢〉納入以〈關雎〉為首的七首詩組合，且在此七詩之後，還有「動而皆賢於初」之總括評論，則戰國時期，應不認為〈鵲巢〉為挖苦、諷刺、諷諫之詩。

旺家道。倘若再以娶妻取德之角度思考，則夫人推廣此均壹之德以爲諸侯之內助，當最能發揮匹配之功，進而可以引申出〈小序〉之說法。可見〈鵲巢〉之詩文、〈詩論〉以及《詩序》之說法，都爲相近之說，只不過《詩序》仍在〈關雎〉的主體思想籠罩下，而以發展爲更強調「夫人之德」的說法。

### （五）從〈甘棠〉「敬以為報」到「稱美召伯」的思想轉化

整理〈詩論〉對於〈甘棠〉之評述，可得如下之載：

〈甘棠〉之報（簡 10）

〈甘（簡 13）

及其人，敬愛其樹，其報厚矣！〈甘棠〉之愛，以召公（簡 15）

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。（簡 24）<sup>45</sup>

綜合第 10 與 15 簡對〈甘棠〉的兩處評論，再配合詩文，已清楚可見全詩之詩旨在於「報」，是更恰當之說法；且 24 簡的「得宗廟之敬」，同樣有「崇德報功」之義。雖然古今說詩者對於「召伯」所指有召公奭與召公虎之不同，<sup>46</sup>不過無論就詩

<sup>45</sup> 馬承源：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，頁 140，以為：「保」，指〈甘棠〉的詩意，是美召伯之意，讀為「褒」。倘若再深究召伯之所以會受到稱美之「褒」，則必然由於其以往嘉惠百姓之恩德，因此再推進一步，而有人民之感恩戴德，而對召伯敬之、愛之與報之之作為，亦屬相當自然之事。廖名春：〈上博簡《關雎》七篇詩論研究〉，收入李學勤、廖名春編：《清華簡帛研究》第二輯（北京：清華大學思想文化研究所，2002 年 3 月），頁 140，則以「保」當讀作「報」。此外，第 24 簡對於〈甘棠〉之評述，〈詩論〉將其列入〈葛覃〉組詩系列，主要重在討論「民性固然」之問題，有關「民性」之問題，將有另文討論，此處僅討論與「報」有關之問題。

<sup>46</sup> 其詳參見季旭昇：《詩經古義新證》〈《召南·甘棠》「召伯古義新證」〉（北京：學苑出版社，2001 年 6 月，初版），頁 19-29。該文對於傅斯年所提〈甘棠〉之「召伯」為召公虎而非召公奭，以及踵繼其後屈萬里、陳槃等人的說法，參照新出土資料，顯示召公奭在周初有被稱為「召伯」之例，並接受杜正勝先生之說法，認為「召伯」為召公虎而非召公奭之說法，有重新檢討之必要。杜先生之說法，參見氏著：《古代社會與國家》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1992 年），頁 340-344 之說法，認為召公極可能在周初東進時期，於鄆城建立殖民據點，比之齊魯以鎮戍東南方，並從鄆城南下以



文之文義、〈詩論〉所評以及《詩序》「美召伯也，召伯之教，明於南國。」<sup>47</sup>所載，其思想內涵都相當一致；都在稱美召伯對人民有功，人民感恩報德之事。全詩描述由於敬愛召伯，遂愛屋及烏，亦連帶敬愛其曾經聽政、憩息、舍止之甘棠，呼籲大家「勿翦勿伐」、「勿翦勿敗」、「勿翦勿拜」茂盛之甘棠樹。全詩三章之文義，從「勿伐」、「勿敗」一直到「勿拜」，對甘棠愛護之情一層深似一層，相對地，報答召伯德義之作法也溢於言表。

有關〈甘棠〉一詩之來歷，《左傳》也有「周人之思召公焉，愛其甘棠。」之載，而杜預有「召公奭聽訟於甘棠之下，周人思之，不害其樹，而作勿伐之詩。」之注，<sup>48</sup>說明自春秋以來至於杜預之時，不但皆流傳有〈甘棠〉之詩，且以之為周人思念召公奭德政所作之詩。倘若參照三家《詩》對此詩之說法，則更可明其詳，首先，魯說有如下之載：

燕召公奭與周同姓，武王滅紂，封召公於燕，成王時入據三公，出為二伯，自陝以西，召公主之。當農桑之時，重為所煩勞，不舍鄉亭，止於棠樹之下，聽訟決獄，百姓各得其所。壽百九十餘乃卒。後人思其德美，愛其樹而不敢伐，詩〈甘棠〉之所為作也。

由於農桑最重以時用事，因此愛民便民的召公不願煩勞人民，而於甘棠之下聽訟決獄，故而南國之人皆能感受其德之美。召公對於周初政局之重要，從周公作〈君奭〉敦勉召公同心協力共同輔政可以得知，且由此可以輔證後人思念召公其德之美為不虛。然而終因年壽之記錄有違常理，且其後代子孫又有賢能的召公虎，不但於厲王之時有主持「共和」之功，且於宣王時亦有輔政之實，或者即因而導致今人有「召伯」究為何人之疑。至於齊詩，則有以下之說：

召公，賢者也，明不能與聖人分職，常戰慄恐懼，故舍於樹下而聽斷焉。勞身苦體，然後與聖人齊，是故〈周南〉無美而〈召南〉有之。又曰：古者春省耕以補不足，秋省斂以助不給，……為民愛力，不奪須臾，故召伯

---

入古稱南國的漢陽地區，因此其後周宣王會以「召公是似，肇敏戎公，用錫爾祉。」（〈大雅·江漢〉）勉勵其後人召伯虎。

<sup>47</sup> 《毛詩正義》，頁 54。

<sup>48</sup> 《左傳》〈襄公十四年〉，頁 560。

聽斷於甘棠之下，為妨農業之務也。

此外，參考韓詩之說，則對於多方理解寫作此詩之背景有補充之功：

昔者周道之盛，邵伯在朝，有司請營召以居。召伯曰：「嗟！以吾一身而勞百姓，此非吾先君文王之志也。」於是出而就蒸庶於阡陌隴畝之間而聽斷焉。召伯暴處遠野，廬於樹下，百姓大悅，耕桑者倍力以勸，於是歲大稔，家給人足。其後在位者驕奢，不恤元元，稅賦繁數，百姓困乏，耕桑失時，於是詩人見召伯之所休息樹下，美而歌之。<sup>49</sup>

透過上述三家對〈甘棠〉之說法，都明顯突出一項重要之事實，此即農業社會注重農時之背景。由於「不違農時」乃推行王道之首要內容，<sup>50</sup>因此召伯能於阡陌隴畝之間，就近處理獄訟決斷之事以方便眾庶，故而可深得民心。至於其選擇甘棠樹下聽政，則應與古之重「社」有關，因為證諸〈祭義〉即有「建國之神位：右社稷，而左宗廟。」<sup>51</sup>之載，說明周代對於宗祖神以及土穀之神的崇敬。由於「社」為土神，乃萬物生長之所據，因此古代立社，必以樹為田主之標誌，此即《周禮》所云：

以天下土地之圖，周知九州之地域廣輪之數，辨其山林、川澤、丘陵、墳衍、原隰之名物；而辨其邦國都鄙之數，制其畿疆而溝封之，設其社稷之壇而樹之田主。各以其野之所宜木，遂以名其社與其野。

凡建邦國，立其社稷，正其畿疆之封。凡民訟，以地比正之；地訟，以圖

<sup>49</sup> 以上三家《詩》的說法，見於清·王先謙：《詩三家義集疏》（臺北：明文書局，1988年10月，初版），頁83-84。

<sup>50</sup> 《孟子》〈梁惠王上〉，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，初版），頁12：不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鱉不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。

<sup>51</sup> 《禮記》〈祭義〉，頁826。

正之。<sup>52</sup>

由於各以其所宜之木而為社之主，且藉此使民可以尊而識之，望而敬之，<sup>53</sup>因此處理人民的訴訟問題之處，即設於社之所在地。更因為社必有樹，而且太社以及各國、州、里之社樹亦因其所處之地的不同，而有各自適宜之樹，故知甘棠之樹或為召伯治理南國時，當地所用以為標誌之樹。由於樹為田主之象徵，而召伯聽政其下，因而南國之人遂因敬愛召伯之緣故，進而敬愛其曾經工作休憩之場所，且以此為回報其德之現象。尤其在對比召伯之勤政愛民與後來為政者之驕奢淫佚且不恤百姓之時，百姓更會感念召伯昔日之恩德，而對於甘棠之樹愛護有加。對照〈祭法〉所載，聖王制定祭祀之禮，最重崇德報功之道，因而其所謂「以勞定國」、「有功烈於民」者則祀之，<sup>54</sup>正昭示著召公奭能與周公旦並居「二伯」，且能長得宗廟之敬，永享後人尊崇之緣故。

〈甘棠〉雖然歷經〈詩論〉與《詩序》不同時期之評論，然而其義旨前後連貫，正好可以說明彰顯崇德報功之美德，始終是敦厚人性之絕佳管道（有關「民性固然」之問題將另有專文討論）。

#### （六）從〈綠衣〉「憂思古人」到「莊姜傷己」的思想轉化

整理〈詩論〉對於〈綠衣〉之評述，可得如下之載：

〈綠衣〉之思（簡 10）

〈綠衣〉之憂，思古人也。（簡 16）

從以上兩處評論，清楚可見〈綠衣〉之詩旨應在於「思」；而將此「思」之一義對照詩文四章「心之憂矣，曷維其已？」、「心之憂矣，曷維其亡？」、「我思古人，

<sup>52</sup> 此兩段《周禮》〈地官〉引文分別見於漢·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，初版），頁149所載大司徒之職，頁173所載小司徒之職。

<sup>53</sup> 其詳參見《白虎通》〈社稷〉，見於清·陳立：《白虎通疏證》卷3，收入《續經解三禮類彙編（一）》（臺北：藝文印書館，1986年9月，初版），頁419：社稷所以有樹何？尊而識之，使民望見即敬之，又所以表功也。

<sup>54</sup> 其詳參見《禮記》〈祭法〉，頁802-803。

俾無訛兮。」以及「我思古人，實獲我心。」之載，都能緊扣原詩之旨義。不過所憂、所思之內容為何，則由於讀詩與用詩者思考角度之差異，遂有不同的解讀。檢視《左傳》，於成公九年夏，載有季文子如宋致女，返國復命後，成公設宴款待使者之事。當其時，季文子賦〈韓奕〉之五章，言伯姬婚姻之美好；穆姜則拜謝其一路辛勞，且賦〈綠衣〉之卒章「我思古人，實獲我心！」以明志。<sup>55</sup>由此可見春秋時期以〈綠衣〉之詩旨在於思念不在身邊之人，應已有一定之共識。至於其所思者為誰，所思念之情的類型為何，則可以依照用詩者引用章節之不同而各有取義。然而若要較客觀地理解全詩義旨，則應照顧整首詩四章的全部內容。因此，參照第三章「綠兮絲兮，女所治兮。我思古人，俾無訛兮！」之內容，顯然應解讀為男子親睹「綠衣」，而對裁製該衣之女子表達思念之情，可謂更為貼切。故知就全詩而言，或者應如糜文開以及裴普賢夫婦所言，將「古人」解作詩人之故妻，以綠衣為實物，葛布製成的綠衣黃裳，正是亡妻親手為己所縫製，因此一路寫來，其睹物思情之情景極為真切。<sup>56</sup>全詩描寫男子睹往昔舊物，而興發思念故人之情，明顯為「興」的寫法。全詩從思念的過程中，不斷浮現故人反覆叮嚀的殷切之情，卒使自己免於罪過，在在皆表露男子對於亡妻之情深意切，使讀者也倍感心有戚戚焉！如此詩義，對照〈詩論〉「思」之所評，可謂相當一致，它所呈現的是普遍存在於人心內在世界中，對於與己關係親密者的憂思之情，因此更能打動人的心弦，而引發世人心靈之共鳴。

至於《詩序》以此詩為「衛莊姜傷己」，雖然「傷己」之說，仍可視為詩義憂之、思之之引申，然而卻與第三章之內容難以相合。此外，其所謂「妾上僭，夫人失位而作是詩也。」之說，則緊緊抓住古代以黃為正色，綠為間色之性質，因此認定綠衣黃裳為上下失位之現象，遂將莊公寵幸嬖妾、嬖妾上僭夫人之史實附會此詩，認為此詩乃「莊姜傷己」之作。由於將此詩的作者鎖定在莊姜，復以歷史上認定莊姜具有賢美之德，於是再將貫串於全詩之中的憂之、思之之情，與賢德夫人都會憂慮國家安危之常理作連結。由於解詩者認定此詩為國君夫人憂慮國家安危之作，於是再進一步發揮，遂以綠衣黃裳借喻內寵僭嫡、嬖子害正，而有傾頹國本等令人憂思之現象，致使全詩成為政治意味濃厚的諷諭詩。

<sup>55</sup> 其詳參見《左傳》〈成公九年〉，頁448。

<sup>56</sup> 其詳參見糜文開、裴普賢：《詩經欣賞與研究（一）》（臺北：三民書局，1991年11月，改編再版），頁122-123。

《詩序》將詩文原本思念古（故）人之感情，透過衛國史事的聯繫，成為有所借鑒、諷諭之詩。如此單一而專指莊姜之認定，不但可以附會齊桓公「無以妾為妻」<sup>57</sup>以為諸侯戒之重要誓辭，以達到借鑒、諷諭之目的，同時還能合乎《詩序》向來都以二〈南〉為正風，而〈邶風〉以下為變風之一貫說法，且確立其所謂變風者，仍然遵循著「發乎情，止乎禮義」<sup>58</sup>的思想體系而來。《詩序》之說固然有其自成一說的思想脈絡存在，不過已經明顯將豐富的詩情與詩義化約為固定而僵硬的思想模式，而難以顯現詩人豐沛的真性情。

### （七）從〈燕燕〉「真情之獨」到「莊姜送歸妾」的思想轉化

整理〈詩論〉對於〈燕燕〉之評述，可得如下之載：

〈燕燕〉之情（簡 10）

情，愛也。（簡 11）

〈燕燕〉之情，以其獨<sup>59</sup>也。（簡 16）

從以上三處評論，清楚可見〈燕燕〉之詩旨應在於「情」。至於此之所謂「情」，究竟屬於何種「情」，誠如龐樸等學者所言，不僅時代相同的郭店簡之〈五行〉有相關的討論，且馬王堆帛書〈五行〉的「經」與「說」的部分也有相關記載，自然應該合併觀察。以下先參照郭店簡之〈五行〉記載：

「淑人君子，其儀一也。」能為一，然後能為君子，[君子]慎其獨也。【瞻望弗及，】泣涕如雨。」能差池其羽，然後能至哀。君子慎其【獨也】。【君子之為善也，有與始，有與終也。君子之為德也，[有與始，有與]終也。

<sup>57</sup> 《公羊傳》〈僖公三年〉，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月），頁125。

<sup>58</sup> 《毛詩正義》，頁17。

<sup>59</sup> 周鳳五：〈《孔子詩論》新釋文及注解〉；饒宗頤：〈竹書《詩序》小箋〉；龐樸：〈上博藏簡零箋〉；均佐以郭店簡〈五行〉以及馬王堆帛書〈五行〉所載，認為此字應讀作「獨」。以上三人之論述，分別見於《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁161、230、238。

金聲而玉振之，有德者也。<sup>60</sup>

此處連引〈鵲鳩〉以及〈燕燕〉兩篇詩篇，且將其同歸於「君子慎其獨」之義，則此兩篇之取義應有相類之處。〈鵲鳩〉將其所謂「獨」，歸於鵲鳩飼養稚鳥上下之間皆能均平如一，而如此「能為一」的行為表現，就是心志專一的「慎其獨」之具體實踐。這種專一不二的「獨」之表現，正與〈燕燕〉「燕燕于飛，差池其羽。」以及「瞻望弗及，泣涕如雨。」所散發出的單純自然、專一不渝的真摯情感隱然相合，同時更由於至情之發動，因而相對迸發至哀的情感。能實踐如此專一至誠之「獨」，君子即可自始至終地孳孳為善，以成就人道之善。倘若其善之行能「形於內」，則可成就上同於天道的「君子之德」，最終達到金聲玉振的至聖之德。<sup>61</sup>若將〈燕燕〉結合〈五行〉來看，則此專一不渝的「情」，正是來自天道最真摯自然的「愛」；而天地之間最自然而真摯的情與愛，當然最有可能的就是親情之愛。<sup>62</sup>〈鵲鳩〉既已確定其應源自母（父）子之情，則〈燕燕〉若非父女情深，即為兄妹的手足之情。

參照郭店簡〈五行〉而得出〈燕燕〉之「情」的類別，再對照馬王堆帛書〈五行〉「經」與「說」的相關記載，則對於「情」與「獨」之內涵可以有更進一步的發展。首先，帛書〈五行〉的「說」認為「能為一者，言能以多為一；以多為一也者，言能以夫五為一也。」而所謂「五」，即是仁、義、禮、智、聖；「一也」，

<sup>60</sup> 《郭店楚墓竹簡》〈五行〉，頁149-150。〔〕部分，根據李零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》（北京：北京大學出版社，2002年3月，初版），頁79的該段補字。【】部分，則根據裘錫圭對於《郭店楚墓竹簡》〈五行〉該篇所補。

<sup>61</sup> 其詳參見《郭店楚墓竹簡》〈五行〉，頁149：德之行五和謂之德，四行和謂之善。善，人道也；德，天道也。

<sup>62</sup> 其詳參見張劍：〈關於「邶風·燕燕」的錯簡〉，《孔子研究》2001年第2期，頁112-114；楊澤生：〈試說《孔子詩論》中的篇名〈中氏〉〉，《上博館藏戰國楚竹書研究》，頁355-362；李學勤：〈《詩論》與《詩》〉，姜廣輝主編：《中國哲學》第24輯（瀋陽：遼寧教育出版社，2002年1月，初版），頁124。以上學者因〈孔子詩論〉公佈後，該文之中出現「〈仲氏〉君子」，所以懷疑〈仲氏〉或與今本〈燕燕〉第四章同屬殘缺不全的另一首詩。筆者之立場，則以今本〈燕燕〉雖然前三章之句法一致，且多言送別之情，與最後第四章直接提出「仲氏」之寫法，在表達方式上有所不同，不過若以最後一章指實前三章之送別雙方，則對於前三章所述之依依離情，更有加重其情、表達真切之意的效果。因此在證據尚未完全確定之前，本文仍然以今本四章之〈燕燕〉為討論對象。

則為「德」。因此「慎其獨者」，即是「舍夫五而慎其心之謂」。由於「德猶天也，天乃德已。」可見能為一，即是能合於天地自然之德。至於〈燕燕〉，則為託事於物的「興」，以言千里相送者的心情不免沉重，懷有無限的傷感，因此「方其化，不在其羽」，根本不會在意外表的修飾。其所謂「能差池其羽然後能至哀」的「差池」，則可類比居喪者真正的哀痛，並不表現在穿著固定衰經之服制上來說明。因為發自內心的哀戚之感即使有參差之別，然而「差池其羽」相即不離的親近之感，其真誠之程度卻絲毫不容懷疑；於是要說「不在衰經也，然後能至哀」。同時更進一步地，則有「夫喪，正經修領而哀殺矣。言至內者之不在外也。」之言，因為真正的「獨」，正是「舍其體而獨其心」的具體呈現，<sup>63</sup>一旦只知勤於務外，則哀情自然降殺，而無至哀之心意。

由於帛書〈五行〉之「經」幾乎與郭店簡之〈五行〉近合，而帛書〈五行〉之「說」，則為稍後之詮解，因此透過帛書〈五行〉「說」的詮釋，可以更為確定〈燕燕〉之「情」與「獨」，應為發自內心最深處的真摯專一之情感。

既然能確定〈詩論〉對於〈燕燕〉之「情」與「獨」的歸屬，將其對照原來詩文，則其所評之內容恰好可與詩情相配合，而知全詩中「獨」之意義，重在專一不渝、真摯不變的情感意義上。然而如此專重真摯不渝之情的詩義，《詩序》以為是「衛莊姜送歸妾」，鄭玄則順從其意，進而以「莊公薨，完立，而州吁殺之，戴嬀於是歸。莊姜遠送之于野，作詩以見己志。」為說。<sup>64</sup>不過，衛桓公為州吁所弑之時，戴嬀是否健在，向來就有不同的兩說，<sup>65</sup>且各有其詮解之道。即便有關戴嬀存否之說法不一，但是就《詩》之用語通例而言，則「之子于歸」乃新娘出嫁之專門用語，並無用以稱「女子大歸」之例外。此外，宋之王質早已率先以〈燕燕〉為國君送女弟遠適他國之詩，<sup>66</sup>至於崔述，則進而以「遠送于南」指明該女嫁於南國。崔氏之說相當有理：

余按此篇之文，但有惜別之意，絕無感時悲遇之情，而《詩》稱「之子于

<sup>63</sup> 其詳參見龐樸：《竹帛〈五行〉篇校注及研究》〈竹帛〈五行〉篇校注〉，頁39-42。

<sup>64</sup> 《詩》〈邶風·燕燕〉，頁77，鄭玄注。

<sup>65</sup> 兩派之說：一則以為《左傳》不言戴嬀之死，因此認同《詩序》之說；再則以為《史記》明言完之母死，因此認定戴嬀已死，莊姜不得送戴嬀。

<sup>66</sup> 宋·王質：《詩總聞》，收入景印《文淵閣四庫全書》第72冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年8月，初版），頁458。

歸」者，皆指女子之嫁者言之，未聞有稱「大歸」為「于歸」者。恐係衛女嫁於南國而其兄送之之詩，絕不類莊姜戴媯事也。……且莊姜既以桓公為己子矣，莊姜當大歸，何以大歸反在戴媯？而古者婦人送迎不出門，莊姜亦不應遠送於野也。<sup>67</sup>

崔述運用全書相同句法以推斷全詩涵義之方法，可謂以《詩》證詩，是相當有意義的；另外再參酌古代婦人送迎尚且不出門，則又可推知已位居君母之莊姜，更不可能遠送歸妾於野，則《詩序》可謂難有自圓之說。

既然以〈燕燕〉乃「衛莊姜送歸妾」之說法，實有窒礙之難處；則《詩序》特別將兄送妹遠嫁而去的手足分離之情，轉為莊姜送戴媯大歸之史事，當有其特別之用義。揆其緣由，或者應與日後石碣與陳謀畫而殺州吁於濮之事有關，然而卻未必是戴媯大歸於陳之後的「下文」。<sup>68</sup>再詳究石碣與陳謀而殺州吁一事，不但事關衛國之大事，而且有關石碣被視為「純臣」之形象問題，同時還有關「大義滅親」之行為能否得到表彰之問題，<sup>69</sup>對於獎勵人臣遵行忠義以達鞏固政權之目標，具有重要的指標作用，因此備受為政者重視。由於要標榜「純臣」重義愛國之行為，因而必須對石碣何以要計殺州吁之史事有所交代。職此之故，又得追溯

<sup>67</sup> 清·崔述：《讀風偶識》卷2（臺北：學海出版社，1992年9月，初版），頁22-23。

<sup>68</sup> 其詳參見朱冠華：《風詩序與左傳史實關係之研究》（臺北：文史哲出版社，1992年7月，初版），頁6-7。朱氏順從《詩序》、《毛傳》之說法，並引用竹添光鴻於《毛詩會箋》卷2（臺北：大通書局，1975年），頁207之說法：「厥後石碣與陳謀，因殺州吁於濮。由此觀之，戴媯大歸，正後日石碣用陳侯討賊之因也。」再順推，則有「戴媯不特未終，而其大歸之後更有下文。」之說。固然戴媯大歸，對於日後石碣用陳侯討賊之計可以有「加溫」之作用，然而卻非充分必要條件，宜視為推測之一種說法，而不必為唯一之確論。因為州吁弑桓公時，戴媯之存或歿，《左傳》與《史記》所載不同，後代學者各有支持者，實有文獻「不足徵」之困難；所以此處所推論，亦難以驗其實。再參照崔述上揭書，頁22-23之懷疑，亦相當有理。其文云：「《史記》以為戴媯先死而後莊姜以桓公為己子，雖未敢必其然，然獻公之出也，定姜見於《傳》，其入也，敬姒見於《傳》，而記桓公之弑，州吁之殺，絕無一語及於莊姜戴媯，若無二人然者，則二人固未必存也」（為彰顯文義，稍微調整句讀）。

<sup>69</sup> 《左傳》〈隱公四年〉，頁57載：君子曰：「石碣，純臣也。惡州吁而厚與焉。『大義滅親』，其是之謂乎！」



莊姜美而無子，遂以陳女厲媯之女娣戴媯所生之子為子，莊公沉湎嬖妾而疏遠嫡妻，驕縱嬖子州吁而寵祿過之，導致以賤妨貴，以少陵長，終於釀成州吁弑桓公而立之曲折史實。然而弑君而立之州吁，並未以德安民，而是虐用其民，以致眾叛親離。<sup>70</sup>石碣於是借陳之力擒州吁以殺之，而君子謂之「純臣」；殺石厚于陳，而君子謂之「大義滅親」。為表彰如此「純臣」之「忠心不二」特質，於是選中同質性相當高，標榜專一真情之〈燕燕〉為依附對象，而將全詩解讀為「衛莊姜送歸妾」之事，一方面寄寓衛國該段複雜的史事，另一方面則為石碣何以敦請陳國力擒州吁作重要張本。由於衛桓公本為陳國之外甥，竟為州吁所弑，因此陳國幫忙擒拿州吁且送交衛國處置，明顯為合理之做法；戴媯是否仍然健在，其實已非促成該事件之必要條件。至於戴媯是否大歸於陳，實為《詩序》託「興」之言，而不必確切指實之。蓋州吁弑桓公之時，莊公早已去世十多年，何來戴媯之大歸於陳？何來君母莊姜遠送大歸之妾戴媯之理？更何況桓公雖為戴媯所生，然而莊姜以為己子，倘若戴媯因為州吁之弑桓公而大歸，則莊姜又何能自外於此？此外，《左傳》對於州吁弑桓公之事，並無一語提及莊姜與戴媯之任何反應。由此可見〈燕燕〉的《詩序》之說，極可能應為達到特定的政治教化之目的，於是尋找可以附麗的詩文，遂以「情」與「獨」為過渡橋樑，將詩文之義不斷引申之後，成為「衛莊姜送歸妾」之事，而留下「純臣」石碣「大義滅親」的蛛絲馬跡。

### 三、結論——從注重「性情」轉而注重政治「風化」

綜合以上對於〈關雎〉組每一首詩的詩文原義、〈詩論〉所評以及《詩序》所載之一一論述，可見戰國時期與漢代之《詩》教觀念，確實有所不同。揆度其因緣，則應與不同之時代環境與政治氛圍有關。

戰國時期群雄割據，爾虞我詐之局乃司空見慣之事，而各種思潮相對應運勃興。在百家爭鳴之戰國社會中，對於心、性、情、志以及人欲之深刻探求，已成為諸子百家不約而同之思考重點，因此對於《詩》之解讀，有識之士也極容易從內在心志以及外在際遇之角度思考。此從〈詩論〉對於〈關雎〉組詩之評論清晰可見：〈關雎〉的「由情入禮」，〈樛木〉的「福祿以時」，〈漢廣〉的「知止之智」，〈鵲巢〉的「于歸之儷」，〈甘棠〉的「敬以為報」，〈綠衣〉的「憂思古人」，〈燕

<sup>70</sup> 其詳參見《左傳》〈隱公〉三至四年，頁53-57。

燕)的「真情之獨」,都明顯呈現人性、人情關懷之多重面向,在在展露人世間生活之複雜與多元面向。

至於《詩序》,由於其完整定型期已至漢代,有鑑於戰國之紛亂以及后妃夫人之德嚴重影響朝政之關係,因而在大一統王朝之需求下,為配合強化「上以風化下」之作用,於是對於此七首詩之內容有簡單化約於一的現象。《詩序》首先確立二〈南〉擁有后妃夫人之德以化萬民的美麗冠冕,且自此以下,各篇詩旨無不蒙受此冠冕之全然籠罩。在美麗耀眼的后妃夫人光環底下,讀《詩》者已無法睜開明亮的雙眼以明察其他各國之詩,於是乎只能順從以二〈南〉為「正風」之說法,而只好將〈邶風〉以下委屈為「變風」之行列,且藉此以寄寓其美刺譏諷之意。基於此特殊之背景意識,因此對於上述七首詩,只能認定是描述「后妃之德」、「后妃無妒」、「文王德廣」、「夫人之德」、「稱美召伯」、「莊姜傷己」、「莊姜送歸妾」的后妃夫人之詩,而並無關於一般人心、性、情、志之問題。七首詩中,僅有〈甘棠〉一詩,〈詩論〉與《詩序》之看法最為一致,明顯標榜功烈有德之士必然受到後世不已之崇敬;其他六首詩之詩旨,則明顯偏向對於后妃夫人等女子道德之要求,即使是號稱「文王德廣」的〈漢廣〉,亦迂迴以言「游女」尙且有「不可思」、「不可得」之矜持,則對於女子之德的講求更不在話下,其解詩難逃統一格局之窠臼確屬顯而易見。

由於詩之本質在於述志言情,因而〈詩論〉之論詩容易接近詩之本義;至於《詩序》則多因政治所需,遂多有迂迴轉進,且推而甚遠之現象,以至於詩義有漸去漸遠,卒至難以回歸詩之本質的困窘。本文僅就〈關雎〉等七首詩的《詩》教思想轉化情形作簡單之推想,至於有系統地結合不同的社會政治環境以及時代思潮等各種因素,而作整體的分析論述,則有待於第四階段的相關研究。

## 引用文獻

### 專書

- 《韓詩外傳》，漢·韓嬰傳，《四部叢刊正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979年，初版。
- 《詩總聞》，宋·王質，景印《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年8月，初版。
- 《毛詩正義》，漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達等疏，《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。
- 《儀禮注疏》，漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《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。
- 《禮記正義》，漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義，《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。
- 《周禮注疏》，漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《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。
- 《春秋左傳正義》，晉·杜預注，唐·孔穎達疏，《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。
- 《春秋公羊注疏》，漢·公羊壽傳，何休解詁，唐·徐彥疏，《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。
- 《孟子注疏》，漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《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。
- 《爾雅注疏》，晉·郭璞注，宋·邢昺疏，《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。
- 《白虎通疏證》，清·陳立，《續經解三禮類彙編（一）》，臺北：藝文印書館，1986年9月，初版。
- 《詩三家義集疏》，清·王先謙，臺北：明文書局，1988年10月，初版。
- 《毛詩傳箋通釋》，清·馬瑞辰，北京：中華書局，1989年3月，初版。
- 《讀風偶識》，清·崔述，臺北：學海出版社，1992年9月，初版。
- 《毛詩會箋》，竹添光鴻，臺北：大通書局，1975年，初版。
- 《詩經欣賞與研究（一）》，糜文開、裴普賢，臺北：三民書局，1991年11月，改編再版。

- 《風詩序與左傳史實關係之研究》，朱冠華，臺北：文史哲出版社，1992年7月，初版。
- 《〈風〉類詩新解》，元江，長沙：湖南人民出版社，2006年5月，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。
- 《竹帛〈五行〉篇校注及研究》，龐樸，臺北：萬卷樓圖書公司，2000年5月，初版。
- 《詩經古義新證》，季旭昇，北京：學苑出版社，2001年6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12月，初版。
- 《上海博物館藏戰國楚竹書研究》，上海大學古代文明中心、清華大學思想文化研究所編，上海：上海書店，2002年3月，初版。
- 《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，李零，北京：北京大學出版社，2002年3月，初版。
- 《上海楚簡三篇校讀記》，李零，臺北：萬卷樓圖書公司，2003年3月，初版。
- 《孔子詩論述學》，劉信芳，合肥：安徽大學出版社，2003年1月，初版。
- 《上海博物館藏戰國楚竹書（一）讀本》，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7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8月，初版。
- 《國語》，舊題周·左丘明，臺北：里仁書局，1981年12月，初版。
- 《古代社會與國家》，杜正勝，臺北：允晨文化實業股份有限公司，1992年10月，初版。
- 《荀子集解》，清·王先謙，臺北：藝文印書館，1988年6月，5版。
- 《老子周易王弼注校釋》，樓宇烈校釋，臺北：華正書局，1983年9月，初版。
- 《文選》，梁·蕭統編，唐·李善注，臺北：華正書局，1991年9月，初版。
- 《聞一多全集》，聞一多著，孫黨伯、袁譽正主編，武漢：湖北人民出版社，1993年12月，初版。

#### 單篇論文

- 〈關於「邶風·燕燕」的錯簡〉，張劍，《孔子研究》，2001年第2期，2001年。
- 〈《詩論》與《詩》〉，李學勤、姜廣輝主編，《中國哲學》，第24輯，瀋陽：遼寧

教育出版社，2002年1月。

〈初讀古《詩序》〉，姜廣輝，《國際簡帛研究通訊》，第2卷第3期，2002年1月。

〈《詩論》說《關雎》等七篇釋義〉，李學勤、廖名春編，《清華簡帛研究》，第二輯，北京：清華大學思想文化研究所，2002年3月。

〈上博簡《關雎》七篇詩論研究〉，李學勤、廖名春編，《清華簡帛研究》，第二輯，北京：清華大學思想文化研究所，2002年3月。

〈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。

〈漢儒《詩》說之演變——以《孔子詩論》〈周南·漢廣〉篇的本義說起〉，李山，《北京師範大學學報（社會科學版）》，2004年4期（總第184期），2004年10月。

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

〈《孔子詩論》與《詩序》之比較研究〉，林慶彰，高師大經學所《經學研究集刊》，創刊號，2005年10月。

On the Transference of Thought  
About “Shijing-civilization (詩教)”  
Which Comes From  
“Confucius-Shilum” (孔子詩論) to  
“Shishyuh” (詩序) ——Focus at  
“Guanjyu (關雎)” Serial Poems in  
“Confucius-Shilum”

Lin, Su-ying\*

[Abstract]

When “Confucius-Shilum” had been announced, the topic of “Shishyuh(詩序)” and “Shijing-civilization” broke out violent disputation. The first poem in “Shijing” is “Guanjyu” that accompanies with “Shishyuh” behind it. It means “Guanjyu” should be a special one. The discussion about “Guanjyu” serial poems in “Confucius-Shilum” is thorough, detailed and completely. It is worth to explore the transference of thought about “Shijing-civilization” which comes from “Confucius-Shilum” to “Shishyuh” by ways of these “Guanjyu” serial poems.

This article concludes in three parts:

First, make a simple preface to express the motives, purpose and discussing sequence of this article.

Second, deepen into the transference of thought at these seven poems one by one and step by step:

---

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

1. “Guanjyu (關雎)” : from sentiment to ritual / the virtue of queen
2. “Jioumu (樛木)” : prosperity and high position on time / the queen who was never jealous of other concubines
3. “Hanguang (漢廣)” : the wisdom of knowing when to stop/ the virtue of Wunwang (文王) widely spread
4. “Chyehchou (鵲巢)” : the equal match of marriage / the virtue of madam
5. “Getan (甘棠)” : respectively compensate the kindness of Shaubor (召伯) /to praise Shaubor
6. “Luyii (綠衣)” : to concern and worry the pass away/ Juangjiang(莊姜) worried herself
7. “Yianian (燕燕)” : the certainly genuine feeling/ to send off the concubine back

Third, make a conclusion: the sentiment was emphasized in Warring States / political civilization was emphasized in Han Dynasty.

**Keywords** : Confucius-Shilum, Shishyuh, Shijing-civilization, the transference of thought, “Guanjyu” serial poems

