

情感、民性、心志与礼： 《孔子诗论》论“诗”的伦理意义

许家瑜

摘要：《孔子诗论》关于情、性、志有三种重要论述，皆与“礼”相关：三陈《国风》七诗；四论“民性固然”及“诗无隐志”；基于《诗》丰富的生命世界，论情感、心志、民性与礼的本源。三陈《国风》七首讲情爱的著名篇章，通过《诗》展现“色”与“礼”的双重性。四论“民性固然”则以“性”与“礼”关系论礼的来源，其特殊处在以“民性”而非“人性”或“心性”立论，关涉民众群体于社会关系中普遍必然倾向的主体间性论礼的作用意义，显示先秦儒家在内索于心或外征于天之外，对礼之本源的多维思考。《诗论》言“志”皆不止于情感，更指“心之所之”，也即心意所趋。“诗无隐志”“诗犹平门……用心将如何”及“志”与具有伦理意义的道德情感等论述，表明《诗》作为心术之道具备一系列特定道德心理活动——正定心志、以志帅情、喻色于礼，在善与美的共通感中，结合社会不同成员之心，陶冶温柔敦厚的德风。

关键词：诗；礼；心；情；志；民性

DOI：10.16346/j.cnki.37-1101/c.2025.05.09

作为周文六艺之首，《诗》的存在源自对礼乐与人生活关联的重视。周公制礼作乐时淡化了礼乐的事神致福色彩，突出其调制约社会关系的作用，将其确立为人伦秩序与价值的普遍规范体制，含摄人的价值、德性、精神等形态^①。《诗》即此结晶。孔子“从周”，深刻地结合礼去思考《诗》所映照与影响的人的情感心性、伦理生活、社会秩序以至文化群体关系^②，《诗》活泼的生命世界，也使礼论之于人的生活不流于空谈。许多西方当代哲学家早已重新开始由古代经典诗作思考情感与道德生活的关系^③，先秦儒家对《诗》的思与论蕴藏的宝贵思想资源在这方面颇堪与之互鉴。上博简《孔子诗

作者简介：许家瑜，北京大学哲学系助理教授(北京 100871)。

① 杨国荣：《儒学的原初形态与经学》，《经典与经学》，上海：东方出版中心，2024年，第15-16页。

② 如《论语·八佾》中，孔子通过“绘事后素”解说《国风·硕人》逸文“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮”。子夏问：“礼后乎？”孔子答以：“起予者商也，始可与言《诗》已矣。”由此已见孔门读《诗》将诗学参于礼学的诠释思维。钱穆也指出此章是礼必有本之意(钱穆：《论语新解》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第46页)。

③ 如努斯鲍姆(Martha C. Nussbaum)透过亚里士多德的《修辞学》(或译《诗学》)研究情感、伦理和实践，通过大量分析希腊化时期哲学家卢克莱修(Lucretius)的诗作和赛涅卡(Seneca)的悲剧等来探索道德心理、规范伦理和政治哲学(参见努斯鲍姆：《欲望的治疗——希腊化时期的伦理理论与实践》，徐向东、陈玮译，北京：北京大学出版社，2018年，第3-9页；Martha C. Nussbaum, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life* [Boston: Beacon Press, 1995])。布鲁姆(Alan Bloom)也指出，阿里斯托芬(Aristophanes)在柏拉图的《会饮》中表明诗是“更加充分地把握人及其在世界中的处境的源泉”(参见阿兰·布鲁姆：《爱的阶梯——柏拉图的会饮》，秦露译，北京：华夏出版社，2017年，第4页)。威廉斯(Bernard Williams)重回荷马史诗与希腊悲剧，就历史沉积揭示古今伦理思想和人类经验共同结构，追问情感和意志的道德价值，指出反思伦理生活时哲学需要从文学作品中撷取例证(参见伯纳德·威廉斯：《羞耻与必然性》，吴天岳译，北京：北京大学出版社，2014年，第4-12页)。

论》^①是今日可见先秦最完整说诗之作,是迄今为止最重要的《诗》学出土文献,是儒家《诗》学初期核心成果并具有与后代《诗经》学体系不同特性。有学者甚至指出其对认知孔子学说的价值约略与《论语》相类,只是材料侧重有所不同^②,但自这些文献于1994年面世20余年来,整理释读等基础研究虽趋成熟,但主要仍集中在作者认定、简序复排、简文释读、内涵发掘、与“共时性”诗学文献关系、与《毛诗序》等“历时性”诗学文献关系等议题上。徐正英评论指出最重要的“诗学”研究尚处“零散诗学”阶段,提倡未来应分组解评作品层级,以揭示“情”“礼”“德”三层批评理念^③。本文关注虽不在文学批评与风格,但进路正是由三大论题分组解评,意在揭示孔子诗学论《诗》的“情”“性”“志”与礼关联的三层哲思。

涉及《诗》的解释与人的心性的早期诗学文献,今仅有《五行》《孔子诗论》(本文以下简称“《诗论》”)和《民之父母》^④。作为目前战国最完整的论《诗》之作,《诗论》为孔门师徒研习《诗》的思想记录,包含《诗》的宗旨,《国风》《小雅》《大雅》《颂》特点,以及至少51首诗篇题和约60篇诗的大义^⑤。虽尚难定论是否为《诗》的综述,或能否从精简的话语直接推测写作本意及功用^⑥,其行文命题和内容分析的确为周的礼乐文明赋予了更深层理论基础。征引之诗近半数在礼仪中被运用,或被礼学家征引,这透露出对礼的特殊关怀^⑦。《诗论》基于《诗》的材料,讨论触及人的情感心志和社会生活,尽管不尽如郑玄一般“以礼解诗”^⑧(当然,“以礼解诗”也有其限度^⑨),但不可否认《诗论》的进路正是“以

① 上博楚简《孔子诗论》从篇名、作者、分章、编联、字词隶定释读以至论诗,学界看法仍多有分歧。王博与王中江以《诗论》性质与《易传》接近,提出可称为《诗传》或《诗说》(参见王博:《〈诗〉学与心性学的开展》,《中国社会科学》2013年第2期,第130—140页;王中江:《简帛文明与古代思想世界》,北京:北京大学出版社,2011年,第345—346页)。柯马丁(Martin Kern)等学者则主张其为反映解读《诗经》与应用之教学文本,应称为《诗说》《诗教》等(参见柯马丁:《说〈诗〉:〈孔子诗论〉之文理与义理》,刘倩译,杨治宜校,《文学遗产》2012年第3期,第17—25页)。丁四新据形制行文,参考马承源、李零之说,提出可能是子羔氏记述孔子论《诗》之作(参见丁四新:《上博楚竹书〈孔子诗论〉〈参德〉思想合论》,《华中师范大学学报[人文社会科学版]》2022年第2期,第148—155页)。张瀚墨基于早期文献的文本作者(author)与书写者(writer)或创作者(creator)的区别指出,《诗论》文本性质应为讲《诗》信息汇编,从形制、编绳、书体和“作者归属”的古代文献归类方式角度认为,“作者”(不等同于创作者)应归为子羔(参见张瀚墨:《孔子诗论“文本”性质与“今文”解诗传统》,《中州学刊》2022年第9期,第145—154页)。顾史考(Scott Cook)参考余嘉锡《古书通例》,也认为《诗论》文本类于孝经,未必真为孔子所说(参见顾史考:《上博等楚简战国逸书纵横览》,上海:中西书局,2018年,第421页)。夏含夷(Edward Shaughnessy)也认为《诗论》引孔子可能系后人伪托,但反映了公元前四世纪儒家对《诗经》的理解(参见夏含夷:《出土文献与〈诗经〉口头和书写性质问题的争议》,孙夏夏译,蒋文校,《文史哲》2020年第2期,第21—38页)。本文认同《诗论》属儒家内部孔子《诗》学传承,但对多大程度上出自孔子、“作者”为谁、性质为“论”“传”或“说”不做判断,故沿用“孔子诗论”一名。近来相关研究综述评论,可参阅徐正英:《上博简〈孔子诗论〉研究现状批判与未来指向》,《中国人民大学学报》2024年第4期,第124—137页;陈丹奇:《上博简〈孔子诗论〉研究的回顾与反思》,《中州学刊》2021年第5期,第146—153页;张瀚墨:《〈孔子诗论〉的文本组织、性质及作者探论》,《文艺研究》2020年第5期,第36—50页;贾旭东:《〈孔子诗论〉综合研究》绪论部分,博士学位论文,吉林大学古籍研究所,2020年,第2—24页;等。

② 常森:《出土文献〈诗论〉〈五行〉与先秦学术思想史的重构》,北京:北京大学出版社,2023年,第3页。

③ 据徐正英统计,截至2023年底,海内外已刊发相关学术论文650余篇、专著17部、硕士论文21篇、博士论文3篇。参见徐正英:《上博简〈孔子诗论〉研究现状批判与未来指向》,第124页。

④ 王博:《〈诗〉学与心性学的开展》,第131页;孟庆楠:《哲学史视域下的先秦儒家〈诗〉学研究》,北京:北京大学出版社,2019年,第12—33页。该书第一章分记述、诠释、应用三类探讨所谓“诗学文献”。

⑤ 据周凤五统计,《诗论》引《诗》约63篇:《国风》27篇、《小雅》22篇、《大雅》4篇、《颂》3篇,篇末残缺待考7篇。参见周凤五:《〈孔子诗论〉新释文及注解》,《朋斋学术文集·战国竹书卷》,台北:台大出版中心,2016年,第306—307页。

⑥ 柯马丁:《说〈诗〉:〈孔子诗论〉之文理与义理》,第17页。《诗论》虽是目前可见战国时期较完整而系统的论诗之作,但也正如曹建国、张瀚墨提醒的那样,其语体和内容还不足以显示为一部主旨统一、逻辑严密的论著,可能是论诗材料的汇编(参见曹建国:《楚简与先秦〈诗〉学研究》,武汉:武汉大学出版社,2010年,第75—79页;张瀚墨:《“孔子诗论”文本性质与“今文”解诗传统》,《中州学刊》2022年第9期,第145—154页)。夏含夷也认为,在整理拼复后仍残缺的状态下,比起解说《诗经》的集合本,《诗论》更像一连串零散的篇题及简略的诗歌内容特点描述(参见夏含夷:《出土文献与〈诗经〉口头和书写性质问题的争议》,第25页)。

⑦ 陈桐生:《哲学·礼学·诗学——谈〈性情论〉与〈孔子诗论〉的学术联系》,《中国哲学史》2004年第4期,第80—81页。

⑧ 晁福林:《上博简诗论研究》,北京:商务印书馆,2013年,第292—293页。

⑨ 常森:《论以礼解诗之限定》,《出土文献〈诗论〉〈五行〉与先秦学术思想史的重构》,第163—198页。常森还指出,《诗论》等出土文献之面世,使拘守礼文来解释《关雎》及其他诗的做法显得更加迂远。

诗论礼”。而由《诗论》言孔子以某诗得某礼之行，还可说是“以诗得礼”。《诗论》中有三大重要论题：三陈《国风》七诗、四论“民性固然”和“诗无隐志”。

一、色与礼：“三陈七诗”显现的情感世界与礼

在《与元九书》中，白居易指出“人之文”以六经为首，六经又以《诗》为首，其原因正在于“情”：

人之文六经首之。就六经言，《诗》又首之。何者？圣人感人心而天下和平，感人心者，莫先乎情，莫始乎言，莫切乎声，莫深乎义。《诗》者根情苗言，华声实义。上自圣贤，下至愚贱，微及豚鱼，幽及鬼神，群分而气同，形异而情一，未有声入而不应，情交而不感者。^①

《诗》的重要性和特殊性，首先在于它密切关联着感情世界，具体反映人的生命情境，也提供何以需要礼的可能解释。《诗》的感人之情，不仅是个人抒怀，更是社会群体密切交涉的情感世界，以其交感人心的穿透力联结不同群体。也因此，圣人能通过《诗》引导人之情“合于礼”，而达至“天下和平”。

《诗论》论《诗》涉及相当丰富的情感，包括喜、怒、忧、悲、爱、惧、恶、欲，更有敬、思、悦、怨、闷、耻、厌、悔、悯、患、美、戚，以至忠、孝等道德情感，并通过精准的语言把握，引向与礼相关的思考。学界目前虽有各种编联，但对某些组简分类已有共识，三陈七诗皆为一组，以“《关雎》之改”为首，从《邦风》的《周南》《召南》《邶风》选出《关雎》《樛木》《汉广》《鹊巢》《甘棠》《绿衣》《燕燕》七诗，一字概括整体，设问层层递进，三度陈说后予以总结^②：

《关雎》之改，《樛木》之持，《汉广》之智，《鹊巢》之归，《甘棠》之保（报），《绿衣》之思，《燕燕》之情，曷？曰：童（终/动）而皆贤于其初者也。

《关雎》以色喻于礼，……两矣，其四章则喻矣。以琴瑟之悦，{拟}好色之{愿}，以钟鼓之乐[拟婚][姻之]好，反纳于礼，不亦能改乎？《樛木》福斯在君子，不[亦有持乎？《汉广》不求][不]可得，不攻不可能，不亦智恒乎？《鹊巢》出以百两，不亦有{离}乎？《甘棠》[思]及其人，敬爱其树，其保（报）厚矣。甘棠之爱，以召公[之故也。《绿衣》忧无已，忧无][亡（忘），不亦有思乎？《燕燕》]……情，爱也。

《关雎》之改，则其思贖（益）矣。《樛木》之持，则以其禄也。《汉广》之智，则知不可得也。

① 白居易：《与元九书》，《旧唐书》卷一六六，北京：中华书局，1975年，第4345页。

② 所引《诗论》编联、释文及理解，综合参考马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（一）·释文考释·孔子诗论》，上海：上海古籍出版社，2001年；李学勤：《上海博物馆藏楚竹书〈诗论〉分章释文》，《国际简帛研究通讯》2002年第2期；李学勤：《〈诗论〉简的编联与复原》，《中国哲学史》2002年第1期，第5-8页；李零：《上博楚简三篇校读记》，北京：中国人民大学出版社，2007年，第3-37页；刘信芳：《诗论集解》，《孔子诗论述学》，合肥：安徽大学出版社，2002年，第99-262页；廖名春：《上博〈诗论〉简的形制和编连》，《上海博物馆藏诗论简校释札记》，《出土简帛丛考》，武汉：湖北教育出版社，2003年，第1-12页、第57-78页；廖名春：《上海博物馆藏诗论简校释》，《中国哲学史》2002年第1期，第9-19页；周凤五：《孔子诗论新释文及注解》，《论上博孔子诗论竹简留白问题》，收入于《朋斋学术文集：战国竹书卷》，第287-307、89-93页；姜广辉：《古〈诗序〉的编连、释读与定位研究》，姜广辉主编：《中国经学思想史》第1卷，北京：中国社会科学出版社，2003年，第479-511页；曹建国、张玖青：《出土〈诗〉学简帛材料研究综述》，《汉学研究通讯》第26卷第4期，2007年，第12-23页；季旭昇：《〈孔子诗论〉分章编联补缺》，《古文字研究》第25辑，中国古文字研究会、浙江省文物考古研究所编，北京：中华书局，2004年，第380-390页；黄怀信：《编联、补字及复原》一章，《上海博物馆藏战国楚竹书〈诗论〉解义》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第1-22页；陈桐生：《〈孔子诗论〉研究》，北京：中华书局，2004年，第257-272页；范毓周：《上海博物馆藏楚简〈诗论〉的释文、简序与分章》，朱渊清、廖名春主编：《上博馆藏战国楚竹书研究》，上海：上海书店出版社，2002年，第173-186页；濮茅左：《〈孔子诗论〉简序解析》，《上博馆藏战国楚竹书研究》，第9-50页；季旭昇主编，陈霖庆、郑玉珊、邹俊智合撰：《上海博物馆藏战国楚竹书（一）读本》，北京：北京大学出版社，2009年，第1-83页（亦见郑玉珊：《〈上博（一）·孔子诗论〉研究》，新北：花木兰出版社，2008年，第21-271页）；Thies Staack，“Reconstructing the *Kongzi shilun*: From the Arrangement of the Bamboo Slips to a Tentative Translation,” *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 64.4 (2010): 857-906；夏含夷：《重写中国古代文献》，周博群等译，上海：上海古籍出版社，2012年，第29-34页；王博：《中国儒学史（先秦卷）》，北京：北京大学出版社，2011年，第436-514页；晁福林：《上博简诗论研究》，第30-260页；裘锡圭：《关于〈孔子诗论〉》，《裘锡圭学术文集（二）简牍帛书卷》，上海：复旦大学出版社，2014年，第356-358页；俞绍宏、张青松编著：《上海博物馆藏战国楚简集释（第一册）》，北京：社会科学文献出版社，2019年；张瀚墨：《〈孔子诗论〉的文本组织、性质及作者探论》，《文艺研究》2020年第5期，第36-50页；常森：《简帛〈诗论〉〈五行〉疏证》，北京：北京大学出版社，2019年，第19-133页。

《鹊巢》之归，则(离)者[远]矣。《甘棠》之保(报)，[思]{召}公也。《绿衣》之忧，思古(故)人也。《燕燕》之情，以其独也。

简文以“童(终/动)而皆贤于其初”统论七诗共同特质^①。关于论诗顺序，大部分学者同意其与通行本诗序同。首论《国风》之首《关雎》，以“改”字为全诗提要^②。《关雎》之改，义在于“以色谕于礼”：“色”指情、欲，“礼”则可视作抑制情、欲的外在规范^③，“改”是改易、改换，“以色谕于礼”是“由听凭本能的好欲向纳于礼乐的好欲的转换”^④。帛书《五行》第25章表述相似：

“窈窕[淑女，寤寐求之]”，思色也。“求之弗得，寤寐思服”，言其急也。“悠哉悠哉，辗转反侧”，言其甚[急也。急]如此其甚也，交诸父母之侧，为诸？则有死弗为之矣。交诸兄弟之侧，亦弗为也。交[诸]邦人之侧，亦弗为也。[畏]父兄，其杀畏人，礼也。由色谕于礼，进耳。

作为《国风》开篇，《关雎》一面极言情爱急切，一面突出急切仍不逾越于礼。男子将对窈窕淑女深切激烈的“好色之愿”反纳收束到礼的规范之中^⑤，所谓“畏父兄”“畏人”，皆畏于失礼，与《诗论》评论“《将仲》之言不可不畏”一致。“《关雎》之改，其思益矣”呼应《五行》“由色谕于礼，进耳”，都是从对好色之情的承认出发，在好色之情与礼之间试图建立起深切稳固的关系^⑥。这种关系即改、进、益，也即所谓“贤于其初”。“初”指本能情感的直接冲动，“贤于其初”即对原初情感的安顿与超越。廖名春指出，包含《关雎》，七首诗共同处都在于对本能的某种超越^⑦。陈桐生、周凤五、曹峰等也都认为这就是《毛诗序》所言“发乎情，止乎礼义”，也类似《性自命出》的“始者近情，终者近义”^⑧。据徐正英分析，本组三层顺序是以情解诗、以礼赞诗、以德评诗^⑨。

《樛木》言君子以德持禄，“自求多福”^⑩；《汉广》言思慕女子而有“不求不可得，不攻不可能”之智，好色不可得却能自制，在“欲求”与“欲攻”之情感下“不求”“不攻”^⑪；《鹊巢》以礼嫁女而有良归，亦有骨肉伤别^⑫；《甘棠》叙述爱民保民的执政者曾受甘棠树庇荫，百姓爱护此树以报其德；《绿衣》展现对已逝故人无尽的忧思追怀；《燕燕》言亲人远嫁送别时专一不渝诚实深远之心。确如李零说，七诗皆

① 马承源读“童”无释，李学勤读“诵”，解为“诵读这些诗篇便能有所提高，胜于未读之时”。陈桐生从许全胜读“终”，指“最后结果好于当初”。廖名春尝疑读“终”，言终初相对，后以应从周凤五读“童”为“重”，解为“善”“贵”：人有好色利己的本性，但可以“反纳于礼”，受到礼义教化后化性起伪。此处七诗之论都指向对本能情性的超越。李零释“动”为纳性于礼，故“动而皆贤于其初”。姜广辉读“动”，解为“人生行为”，都与这种“超越”的理解不矛盾。转引自刘信芳：《诗论集解》，收入于《孔子诗论述学》，第176—177页。

② 读“改”为众多学者接受，如廖名春读“改”，即毛《序》之“风”“正”“化”“移风俗”或《礼记·乐记》“移风易俗”，李学勤也读“改”，训“更易”，姜广辉亦以《郭店简》字例应读“改”（参见俞绍宏、张青松编著：《上海博物馆藏战国楚简集释[第一册]》，第19—20页；姜广辉主编：《中国经学思想史》第1卷，第491页），但也有如常森者，认为读“改”于此“无义可应”，主张是“巳”声假借应读为“怡”（参见常森：《简帛〈诗论〉〈五行〉疏证》，第33页），徐正英也读为“怡”，翻译为“爱情婚姻和谐”（参见徐正英：《上博简〈孔子诗论〉〈关雎〉组诗论发微》，《文艺研究》2022年第1期，第41—54页）。

③ 曹峰：“色”与“礼”的关系——〈孔子诗论〉、马王堆帛书〈五行〉、〈孟子·告子下〉之比较，《孔子研究》2006年第6期，第16—24页。

④ 孟庆楠：《论早期儒家〈诗〉学中的情礼关系——以好色之情与礼为例》，《中国哲学史》2010年第4期，第35—45页。

⑤ 曹峰指出《诗论》论“色”与“礼”关系的目的在于，礼来源于色的情欲，为防止情欲带给社会危害而生，而“诗”教则有助于作为外在规范的“礼”的建设和传播（参见曹峰：《〈孔子诗论〉中有关“关雎”的几支简》，《上博楚简思想研究》，台北：万卷楼，2006年，第31—48页；“色”与“礼”的关系——〈孔子诗论〉、马王堆帛书〈五行〉、〈孟子·告子下〉之比较，《孔子研究》2006年第6期，第16—24页）。

⑥ 孟庆楠：《论早期儒家〈诗〉学中的情礼关系——以好色之情与礼为例》，第44页。

⑦ 廖名春指出：“‘关雎之已、樛木之时、汉广之智、鹊巢之归’是对好色本能的超越，‘甘棠之保’是对利己本能的超越，‘绿衣之思、燕燕之情’是对见异思迁本能的超越，而这些本能最终得以由浅至深，达到‘贤于其初’。”笔者不全同意廖氏对各诗所超越的本能之细节论断，但大体同意七诗皆指向某种对本能欲求的超越。廖氏所论参见廖名春：《上海博物馆藏诗论简校释》，第10—11页。

⑧ 如陈桐生认为《诗论》是以子思学派的性情理论说诗，提倡以礼义规范约束性情，呈现“发乎情、止乎礼”的理论倾向（陈桐生：《礼化诗学：诗教理论的生成轨迹》，北京：学苑出版社，2009年，第18页）。

⑨ 徐正英：《上博简〈孔子诗论〉〈关雎〉组诗论发微》，第52—53页。

⑩ 姜广辉：《释“动而皆贤于其初”》，《中国经学思想史》第1卷，第493页。

⑪ 周凤五：《〈孔子诗论〉新释文及注解》，《朋斋学术文集：战国竹书卷》，第295—296页。

⑫ 徐正英：《上博简〈孔子诗论〉〈关雎〉组诗论发微》，第45页。

为讲“情爱”的著名篇章^①，所言男女之爱、思报之敬、亲人之情等等，都与婚、祭、丧礼等人生重要的礼仪内在关联，《诗论》作者体认并肯定生命中的“情爱”与礼的密切关系。王博指出《诗论》对诗的解释展现出情与礼之间的二重性：一面揭示情感的世界，一面是礼对于情感的节制^②。换个角度来看，这也是在探讨情礼两方面都达成合理满足的问题，如《荀子·大略》说“国风之好色也，传曰：‘盈其欲而不愆其止’”^③。

二、民性固然：民的主体间性与道德规范之源

《诗论》谈情礼间张力，并进一步论礼的规范性来源及其合理性，其着手点则是“民性”概念。《诗论》从未提出“礼生于情”，但是四论“民性固然”直接关联礼的来源，曹峰注意到：“这四篇诗的论述，都是先说‘民性固然’，然后再引导出相关的‘礼’来。因此，这里谈的是‘性’与‘礼’的关系。”^④《诗论》论“民性固然”四诗，分别指向《葛覃》“报本反始”之礼、《甘棠》“宗庙”之礼、《木瓜》“苞苴”之礼^⑤，以及《有杕之杜》酬酢之礼。

“民性”与“人性”在概念上有重要区别。“人”和“民”的用法在先秦时并非没有区分，在后来中国思想史中两词语的差异也相当明显。《诗论》此处言“民性”而非“人性”应有其特殊用心。如晁福林提出，“人”可以包括普通民众，但往往也指贵族和执政者，“民”更广泛地代表类似今语的普通民众^⑥，也明显更具有社会、政治性语境。“民性”应不全等同“人性”，“民”更关注作为群体的民众，表现出主体间的性质，而不是人之所以为人的本质。《诗论》“未从民性中谈善恶”的现象^⑦，也或可由此解释。

“民性”作为蕴含社会政治意义的概念词语，指的是在社会关系中体现的自然倾向；“固然”则指这种倾向性在社会活动中的内在性和必然性。《诗论》从《诗》分析出“民性固然”，是基于“民”的视角对人的群性做出观察，也可谓人与人在社会关系中的“主体间性”(intersubjectivity)。《诗论》中的“孔子曰”不止于观察，更将其推论为“礼”的合理来源。如杜维明所论述，儒家主体性思想中不预设独立于关系网络存在的个体观，个人并非可从群体分割出来的概念，群体关系中的一切人皆互为主体，也因此，儒者鲜少强调个体作为个体与群体之间的冲突^⑧。安乐哲也指出，作为礼之本的儒家的核心概念“仁”，是一个“自我的场域(field of selves)”，由一系列重要关系构成，所谓独立自存的“个体”不过是从关系网络中抽象出的回溯性概念^⑨。《诗论》结合“民性”来思考“礼”，反复强调“必”的必然性，事实上即凸显着人作为关系性存在在社会活动时不可避免地具有的必然需求。

(一)《葛覃》

“吾以《葛覃》，得氏初之诗(志)。民性固然：见其美，必欲反其本。夫葛之见歌也，则以緜纆之故也；后稷之见贵也，则以文、武之德也。”

孔子于《葛覃》得出民众“敬本之志”的普遍倾向，见其美好必欲反本溯源。《葛覃》终章言“害浣害否，归宁父母”，郑玄笺“犹不忘孝”^⑩。此指葛因“为緜纆为纆，服之无斲”被歌颂，身着葛织就的緜、

① 李零：《上博楚简三篇校读记》，北京：中国人民大学出版社，2007年，第17页。

② 王博：《中国儒学史(先秦卷)》，北京：北京大学出版社，2011年，第471页。

③ 常森：《出土文献〈诗论〉〈五行〉与先秦学术思想史的重构》，第219页。

④ 曹峰：《“色”与“礼”的关系——〈孔子诗论〉、马王堆帛书〈五行〉、〈孟子·告子下〉之比较》，第20页。

⑤ 曹峰、陈桐生等皆持此说。可参阅陈桐生：《从战国初期儒家人性论思潮看孔子诗论价值》，《湖北大学学报(哲学社会科学版)》2006年第1期，第73—75页。

⑥ 晁福林：《上博简诗论研究》，北京：商务印书馆，2013年，第282页。

⑦ 廖名春：《上博简〈关雎〉七篇诗论研究》，《中州学刊》2002年第1期，第70—76页。

⑧ 杜维明：《儒家思想新论——创造性转换的自我》，曹幼华、单丁译，江苏：江苏人民出版社，1991年，第2—10页。

⑨ Roger T. Ames, *Conceptual Lexicon for Classical Confucian Philosophy* (Beijing: The Commercial Press, 2021), 166, 191. 不过，安乐哲由孟子四端论述和婴儿之喻入手，将关系网络内化进主体，以之作为构成人的自我感、角色感与伦理倾向的内部结构，也即人的内主体性(intra-subjective)，以此论“性善”，但《诗论》未讨论善恶和关系内主体化问题。

⑩ 《毛诗正义》卷一，李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，第36页。

谘,就会想起山中之葛。回溯自身生命根源来自父母,归宁父母即敬初反本,思报父母之德也即反本之礼与孝道由来。追本溯源和激发人们尊祖敬宗的情感有密切关联^①。此处论诗有两层次:一是本因末贵,本因末之美而得到贵的价值推崇;二是末之美有其本来,本末间互相成就,如周始祖后稷因文武之德而显贵于世,见始、祖、宗、族的重要。四论民性顺序上,首论《葛覃》相当符合儒家思想本位。

(二)《甘棠》

“吾以《甘棠》,得宗庙之敬。民性固然:甚贵其人,必敬其位;悦其人,必好其所为,恶其人者亦然。”

二论民性,亦于宗庙维度下。“贵”的价值从始与祖的血缘纽带转向政治行动。《诗论》言孔子于《甘棠》见宗庙之礼,涉及敬、悦、好、恶等情感。人们对敬爱之人有“报”的普遍倾向,反之亦然。礼敬不仅是祖先血缘,更与“民”关联出社会政治性的维度,此处明显“民”“人”有别,“人”指向执政者。《诗论》“三陈七诗”也提及此诗,呈现宗庙礼敬之位与民众感念恩德二者关联。

(三)《木瓜》

“吾以《木瓜》,得币帛之不可去也。民性固然:其隐志,必有以喻(喻)也。其言有所载而后内(纳),或前之而后交,人不可干也。”

“币帛”是与人交往时馈赠的礼物。士冠礼、士昏礼、聘礼、公食大夫礼、觐礼、既夕礼中皆需币帛。“币帛”泛指“礼物”^②。这里说孔子从《木瓜》得出民众无法不透过礼物投报以在日常人际交往中传达隐含的心念意愿^③,亦即“隐志必有以喻”。“礼物”具有表达人情与沟通交往的重要意义,言语本身不足以承载社会交际中的心志活动,还需言辞之赞使“言有所载”“志有所喻”,因此,人的社会生活中不可没有礼物。

人类学家莫斯在其重要著作《礼物》中指出,人类群体通过礼物形式的赠予与回报,在契约制度与经济交换上共同形成社会生活中的宗教道德等现象,其中具有人性基石。相较于莫斯强调主体自愿条件下的义务性^④,《诗论》思考“礼物”及其“不可去”的必要性,则并非基于经济交换、习俗文化需要或献祭与文化象征思路,也不采取施特劳斯式的“交换正义”或社会交换体系及其精神结构与道德准则说,更不是海德格尔和列维纳斯论辩“何为赠予的本体”或德里达和马利翁所争论的“赠予事件”能否成立的形上学与现象学进路。如张旭所说,礼与物二者以人心人性为基础,体现出心与物、神与人、群与己的“混融”,中国古代的礼既非巫术亦非宗教性的“礼”,而是体现着总体性的社会实在,礼乐标识下的礼物也绝非止于复刻古代习俗仪式^⑤。《诗论》亦可为证。在上引文本中,孔子着重关注的是礼物于社会活动中互为主体间的关系于事件时间性中“物”“言”“志”承载授受与表达晓喻的机制,亦如常森所说,“涉及施事受事双方”^⑥,故曰“前之而后交”“言有所载而后受”。民众必定需要通过相互赠礼在社会行动中表白心之所向,施受间承托交互主体性之关系,这是人类社会关系活动中内在、必然且固然如此要求的结果。

① 晁福林:《上博简诗论研究》,第281—282页。有关返本敬初观念在《诗论》中更加形而上的表达,可参阅常森:《出土文献〈诗论〉〈五行〉与先秦学术思想史的重构》,第206—207页。

② 陈慧、廖名春、李锐:《天、人、性:读郭店楚简与上博竹简》,上海:上海古籍出版社,2014年,第169页。

③ 朱熹、姚际恒、闻一多、崔述、屈万里等,也以《木瓜》为日常赠答之诗(参阅屈万里:《诗经释义》,台北:中国文化大学出版部,1988年,第99页)。另外,也有学者以“苞苴之礼”在礼物交接中有相互问询以明晓对方心意环节,指出“苞苴之礼行”在于体现在上者与下民、下土之间“上少投之、下以躯偿”的君君臣臣关系(参阅张丰乾:《〈诗经〉与先秦哲学》,北京:北京大学出版社,2009年,第75—76页),亦备一说。

④ 马赛尔·莫斯:《礼物——古式社会中交换的形式与理由》,汲喆译,陈瑞桦校,上海:上海人民出版社,2002年,第2—5页。

⑤ 参阅张旭:《礼物:当代法国思想史的一段谱系》,北京:北京大学出版社,2013年,第1—7、63—66页。

⑥ 常森:《简帛〈诗论〉〈五行〉疏证》,第59—60页。

（四）《有杕之杜》

“吾以《杕杜》，得雀（爵）服之……”

周凤五、李零、张瀚墨等皆认为此《杕杜》很可能为《唐风》中的《有杕之杜》^①，指宾客酬酢之礼，因为此诗内容与《诗论》简 18“《杕杜》则情，喜其至也”相关。简文虽缺失，相关研究者仍能推想其内容是论饮食酬酢间人情与礼的必然关系。

《诗论》四次引用孔子从《诗》观察到的民性与礼之间的固然且必然的关系，民性内容都指向处于特定情境中人不免产生的共同情感与普遍倾向，这也是民性与礼相关的具体部分，并且有主体间的依据而不单是个体“一己”情感，更是人在社会关系交流“之间”更普遍而必然的需求。立足于“民性”而不是“色”去谈礼，也意味着对礼的普遍性和必然性的思考。“色”描述的是个人情欲，限定在特定时空下的个体自身，无法同等推论他人必定有相同程度的情感，不足以证成礼的普遍规范性。如《论语·阳货》宰我与孔子三年丧期之辩，孔子从亲子三年之爱谈三年丧应为天下通丧，以“心安”“不安故不为”责宰我心安于期年之丧是“不仁”^②。在儒家看来，“天下之通丧”应如《礼记·祭义》载曾子所说“自西自东，自南自北，无思不服”^③。宰我的安心，则从人心内部对儒家主张“通丧”的普遍性和规范性构成挑战，显示出基于个体自身情感无法充分将礼解说为通则。

综上，《诗论》从“民性”论礼在儒家诗学文献具有两点特殊意义：其一，关注点不在“心”，而是“性”。许多诗类文献从不同角度肯定和强调心性与礼乐的密切关系，如《五行》侧重心的发现，《民之父母》则明确讨论心与礼乐之原的关系。与《五行》等谈“心”的诗学与礼学不同，《诗论》在此基础上则更注意到“性”的问题^④，而有别于单从个体的、内在的“心”来探究礼的规范性来源之思路。其二，谈“民性”而非“人性”。不同于《性自命出》以谈论人性、人情为主，《诗论》谈“民性”，更注重人的社会性倾向，以及通过人作为关系性存在所具有的普遍性质来解释礼的产生。

这极为重要地展现出儒家思考礼的来源时的思想丰富性。有别于孟学主向“内”寻找个体共同的内在心性，或荀学向“外”求征天道之理以解释礼的依据^⑤，《诗论》非常特殊地展现了另一个思路，从群众的社会关系性的角度来解释礼之来源：通过民众于社会关系中互为主体行动时固有的必然倾向性与需求，论礼存在的必要性，其所关注的是合乎礼的行动在关系中具有的性与倾向，而非单纯将群体看作“个人的复数集结”。其理解社会群众的角度，不是先去探讨原子化的个人具有如何的内在性质再推至其他个体，亦即并非从个人内在之性推出他人具备相同之性，以至形成同样性质的群众之性，而后谓之普遍人性；反之，它是直接观察社会群众具有的必然和固有的需求倾向，以此作为主体间关系的本然性质，这和社会人类学的一些研究正好相应^⑥。

再看《诗论》与其他文献所述“民性”之不同。《庄子·马蹄》“素朴而民性得矣”^⑦之“民性”是有待回归把握之物，指向人固有的自然状态，本身蕴含价值合理性与优先性，近于今本《文子·下德》所谓

① 周凤五认为《杕杜》应指《有杕之杜》，与宾客之间饮食酬酢相关（参见周凤五：《〈孔子诗论〉新释文及注解》，《朋斋学术文集：战国竹书卷》，第 298 页），李零亦疑为《有杕之杜》（参见李零：《上博楚简三篇校读记》，第 14 页）。张瀚墨认为，若简 18、19 所示论《木瓜》和“折杜”的内容与简 20 内容确实有关，则此处似是《唐风》的《有杕之杜》（参见张瀚墨：《〈孔子诗论〉的文本组织、性质及作者探论》，第 44 页）。

② 钱穆：《论语新解》，第 331—332 页。

③ 《礼记正义》卷四八《祭义第四十一》，李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，2000 年，第 1556 页。

④ 王博：《〈诗〉学与心性学的开展》，第 135 页。

⑤ 王博：《天道之二维——早期儒家〈诗〉学与〈易〉学的变奏》，《中国文化》2010 年第 2 期，第 53—64 页。

⑥ 费孝通：《个人·群体·社会——一生学术历程的自我思考》，《乡土中国》，北京：北京大学出版社，2012 年，第 157—159 页。费孝通指出，历来对“社会”有两种基本不同看法：一是众多个人集合生活的群体；二是具有自身发展规律的“社会界”，与“个人”和“个人的复数集结”性质不同。

⑦ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，1985 年，第 336 页。

“诚能使神明定于天下，而心反其初，则民性善”^①；相反，《荀子·大略》“不教无以理民性”^②的“民性”则是被“理”的对象。《左传·昭公二十五年》所说“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之，则天之明，因地之性，生其六气，用其五行，气为五味，发为五色，淫则昏乱，民失其性。是故为礼以奉之”^③，则隐含礼对民之性“因”与“节”的张力，体现出礼和民性之间的双向复杂关系。其后强调“因”民性而制礼者，如《淮南子·泰族训》：“圣人之治天下，非易民性也，拊循其所有而涤荡之，故因则大，化则细矣……因其好色而制婚姻之礼，故男女有别；因其喜音而正《雅》《颂》之声，故风俗不流。”^④着重“节”民性而制礼者，则有《礼记·王制》：“司徒修六礼以节民性。”^⑤《管子·侈靡》虽基于社会群众的整体倾向性治理百姓，但所谓“反民性”是通过反其道而行的方法：“为国者，反民性，然后可以与民戚。民欲佚，而教以劳。民欲生，而教以死。劳教定而国富，死教定而威行。”^⑥

相比这些文献，《诗论》并未基于民性直接推导出因势利导、制礼作乐之论，也并未出现节制民性的主张。民性在《诗论》中不是“因”或“节”的对象，而是通过朴素的描述性(descriptive)说法指出作为群体之民所具有的主体间性，由社会关系中群体必然倾向此现象推论“礼”的必要性，而未给出规定性(prescriptive)阐述。由此观之，《诗论》论“民性”的方式，较接近《大戴礼记·子张问入官》的“故君子莅民，不可以不知民之性，达诸民之情”^⑦，与《管子》等根据民性制礼作乐以治理百姓的观点貌似而实异。

三、志与礼：解“诗无隐志”

探讨《诗》与人的心志情意和礼的社会秩序规范间的关联，《诗论》“诗无隐志”的论题至关重要：

诗亡离(隐/隱)志，乐亡离(隐)情，文亡离(隐)意。

《诗论》在此明确提出诗与志的关联。孟庆楠指出，早期儒家以“言志”概括《诗》的特质，表现出儒家对内心世界的关切，“诗无隐(离/吝)志”的说法不只是“诗言志”的反言，更是强调直接、真诚、真实的内心世界，明确诗与志本是一体^⑧。常森认为此论题是对“诗言志”的具体说明，并指出《诗论》体系的全部内容均可视为从诗作认知和接受层面上对诗言志的确认^⑨。广义上的“志”包摄“情”“意”，如丁四新所说，“志”在古代的含义广泛，包括人的志愿、志趣、志意和心理情感等内容^⑩。

(一) 诗与志

学界对“诗亡隱志”的释读，主要有“诗无隐志”“诗无离志”“诗无吝志”三说。持“隐志”者有李学勤、裘锡圭、庞朴、周凤五等。李学勤释为“隐藏”，周凤五也解为“隐匿”，指“人心之真实情志皆反映于诗歌、音乐、言语之中，无法隐匿或矫饰”^⑪，常森基于此字与《木瓜》论民性章的“藏愿”作为同意表达，主张应读为隐藏之“隐”^⑫。主张“诗亡离志”说者，则如马承源认为“诗无离志”即“诗不离志”，意即赋诗必须有所意向；黄人二亦从“诗无离志”读，将其理解为“诗之实质是志意”^⑬。“诗亡吝志”说的

① 李定生、徐慧君校释：《文子校释》，上海：上海古籍出版社，2004年，第355页。

② 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第498页。

③ 《春秋左传正义》卷五一，李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，第1666—1667页。

④ 何宁撰：《淮南子集释》，北京：中华书局，1998年，第1384—1386页。

⑤ 《礼记正义》卷一三《王制》，李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，第471页。

⑥ 黎翔凤撰，梁运华整理：《管子校注》，北京：中华书局，2004年，第661页。

⑦ 王聘珍撰，王文锦点校：《大戴礼记解诂》，北京：中华书局，1983年，第140页。

⑧ 孟庆楠：《哲学史视域下的先秦儒家〈诗〉学研究》，第115页。

⑨ 常森：《出土文献〈诗论〉〈五行〉与先秦学术思想史的重构》，第217页；《简帛〈诗论〉〈五行〉疏证》，第29页。

⑩ 丁四新：《上博楚竹书〈孔子诗论〉〈参德〉思想合论》，第150页。

⑪ 周凤五：《〈孔子诗论〉新释文及注解》，《朋斋学术文集·战国竹书卷》，第290页。

⑫ 常森：《简帛〈诗论〉〈五行〉疏证》，第31页。

⑬ 黄人二：《“孔子曰诗无离志乐无离情文无离言”句跋》，《上博馆藏战国楚竹书研究》，第328页。

代表学者则有饶宗颐、李零、夏含夷等。李零释作“吝志”，“俞”读为“输”，有倾泻义。“吝志”指“有藏愿而未得达”，解为“藏而未发之志”，强调《诗》的宣泄作用，认为其义实同于“怜”。饶宗颐亦读“吝”，“亡吝”指无所惜，尽情尽意而为之，“亡吝志”即尽意，“亡吝情”为尽情，“亡吝言”则尽言^①；夏含夷以郭店简《穷达以时》“莫知之而不吝”的同字释读为“吝”，也建议读“吝”，指出不同释读带来含义的细微差别，但各学者多少都知其大意^②。确实，释读虽无定论，但都是谈《诗》与志的紧密关系。《左传·襄公二十七年》“诗以言志”^③、《尚书·尧典》“诗言志”^④、董仲舒《春秋繁露·玉杯》“诗道志，故长于质”，苏舆《春秋繁露义证》“诗言志，志不可伪，故曰质”^⑤等说法，都能与“诗无隐志”互参。

就字源学来看，“诗”和“志”（心愿、心意）也是同源。“诗”字有两种字形，《诗论》作“𠄎”^⑥，《郭店楚简·语从一》简38作“𠄎”，秦小篆作“𠄎”，从言从寺，《说文》古文又作“𠄎”，从言从之，皆由“言”与“寺”或“之”组成。周策纵以为“寺人”在礼仪中执行吟诗舞蹈之职责^⑦，杨树达则认为“志”从心之声，“之”“志”“寺”古音无二，墨子“天之”即“天志”，言之、言寺皆为言志，并引《毛诗序》“诗者，志之所之。在心为志，发言为诗”，认为诗、志无二，但有表示发言与否的内外之分^⑧。

“志”与“意”两者也深切关联，《说文》言：“志，意也，从心之。”^⑨《广雅·释言》曰“诗，意志也”^⑩。《史记·五帝本纪》转引“诗言志”时写作“诗言意”^⑪；郑玄注“诗言志”说是“诗所以言人之志意也”^⑫。孔颖达也说：“作诗者自言己志，则诗是言志之书，习之可以生长志意，故教其诗言志以导胄子之志，使开悟也”^⑬“诗者，人志意之所之适也”^⑭。《孟子·万章上》著名的“以意逆志”说，赵岐注“志，诗人志所欲之事”^⑮，也是指解诗关键在于对心意所向的体会。

在“诗言志”研究中，朱自清明确说“志”是“心所念虑”“心意所趋向”，又作为“怀抱”，与礼、政治、教化分不开。故“言志”不可与“缘情”混为一谈。“志”总关于礼的政教，具双向性，是下对上的陈告，也是上对下的风化^⑯。王中江也明确分辨情与志，不以情训志，以志为志愿、志向，指人生的价值和理想^⑰。黄老帛书（《黄帝四经》）《称》说“心之所欲则志归之”^⑱，也道出“志”即“心之所欲”的意涵。“志”的“心之所之”也即心愿、意志。黄人二认为，“诗亡隐志，乐亡隐情，文亡隐意”说出了诗的三要

① 李零认为原字实相当于古书中的“憐”，“憐”“吝”两字音义相近，均可训借，有舍不得的意思（参阅李零：《上博楚简三篇校读记》，第11—12页；饶宗颐：《竹书〈诗序〉小笺》，《上博馆藏战国楚竹书研究》，第231页）。

② 夏含夷：《重写中国古代文献》，第22页。

③ 《春秋左传正义》卷三八，李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，第1223页。

④ 《尚书正义》卷三，李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，第95页。

⑤ 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第36页。

⑥ 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（一）·释文考释·孔子诗论》，第13页；李守奎，曲冰，孙伟龙编著：《上海博物馆藏战国楚竹书（一一五）文字编》，北京：作家出版社，2007年，第115页。

⑦ 刘若愚：《中国文学理论》，杜国清译，台北：联经出版事业公司，1981年，第136—137页。

⑧ 参阅李圃主编：《古文字诂林》第2册，上海：上海教育出版社，2000年，第730页。

⑨ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第502页。

⑩ 钱大昭撰，黄建中、李发舜点校：《广雅疏义》上册，北京：中华书局，2016年，第368页。

⑪ 司马迁撰，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义：《史记》第一册，北京：中华书局，2014年，第46页。

⑫ 郑玄注，王应麟辑，孔广林增订：《尚书郑注》，上海：商务印书馆，1937年，第12页。

⑬ 《尚书正义》卷三，李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，第96页。

⑭ 《毛诗正义》卷第一（一之一），李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，第7页。

⑮ 《孟子注疏》卷九，李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，第253页。

⑯ 朱自清：《诗言志辨》，北京：古籍出版社，1956年，第3—4、26页。

⑰ 王中江：《简帛文明与古代思想世界》，第354页。

⑱ 陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，北京：商务印书馆，2007年，第348页。

件,第一要件即意志,即所欲之志^①。常森亦对照《民之父母》与《礼记·孔子闲居》指出《诗》的志乃“心之所向”,并批评不可将其单一归结为《毛诗大序》论诗的“情动于中而形于言”^②。《诗》不仅表达情感,更首先表达心的意志方向,亦即心之愿望、念虑所趋。

此外,还需要理清“志”的含义与“情”“性”的关系。在不同早期文献语境中,志、情、性三者含义有别。如前引《左传·昭公二十五年》子产论礼“天经地义”“则天之明,因地之性,生其六气”“民有好恶喜怒哀乐,生于六气,是故审其宜类,以制六志”^③,好恶喜怒哀乐即生于天地“六气”的人的“六志”,指情感,也即《荀子·天论》“好恶喜怒哀乐臧焉,夫是之谓天情”^④的“天情”,与《礼记·礼运》“何谓人情?喜怒哀乐惧爱恶欲”^⑤都是指“人情”。郭店简《性自命出》的“凡人虽有性,心无定志……喜怒哀悲之气,性也。……性自命出,命自天降。道始于情,情生于性。始者近情,终者近义”^⑥也强调“志”不同于情、性的面相,连带呈现“气”“情”“志”“义”的区别。“喜怒哀悲之气”为人天生的“性”,来自“命”,降自于“天”;“道始于情”所说的道即“礼之道”,终者近“义”显示“志”对凡人“情”“性”的后天作用,在“待物而后作、待悦而后行、待习而后定”的反应系列中发挥牵引功能。孟庆楠据《礼记·乐记》两度出现“反情以和其志”,更明确地指出先秦儒家思想中“情”与“志”的不同,指出志更有引导作用。《论语·公冶长》孔子问“盍各言尔志”及《为政》的“志于学”、《述而》的“志于道”、《里仁》的“志于仁”等之“志”,则都是志愿、志向,表现为对道德礼法的追求与坚持^⑦。

由此背景观《诗论》“志”义,则虽然李学勤、周凤五等训“志”为“情”,陈桐生更主张《诗论》所有提及的“志”大体都可替换为“情”^⑧,但既然《诗论》明确将“情”“性”“志”三者分为层次不同而彼此相关的概念,其意涵谨慎来看就不应混同。据“心之所之”“所向”提法,结合心的意愿的方向性来理解“志”,似较切合《诗论》语境。将“志”等同或替换为“情”则不完全准确,甚至是危险的。

(二)《诗论》之“志”

仔细考察《诗论》本身中“志”的用例,会发现其义也都并非单纯指情感,而是指“心之所之”的心意所趋,详述如下。(1)简16的“吾以《葛覃》得氏初之志”与简20的《木瓜》“其隐志必有以喻(抒)”中,氏初之志即敬初的心意;简20又可与简19“《木瓜》有藏愿而未得达也”互参。“隐志”即“藏愿”,即隐藏的志愿。(2)简26的“《蓼莪》有孝志”,对照《孔丛子·记义》孔子曰:“于《蓼莪》,见孝子之思养也”,可见“孝志”不只是一种感情,更准确来说,是终养父母的志愿。(3)简8的“《小旻》多疑矣,言不中志者也”,《小旻》体现出言不由衷与不合心志,故曰“谋夫孔多,是用不集,发言盈庭,谁敢执其咎。”(4)简19的“《柏舟》溯(强)志,既曰天也,犹有怨言”^⑨,应即《邶风·柏舟》中的“既曰天也,犹有怨言”“母也天只,不谅人只”,因此溯(强)志即“之死矢靡它”“之死矢靡慝”^⑩所展现的誓死弗谖的志愿。在已有“情”概念背景下,《诗论》都以“志”而不以“情”立论,可见所强调者非仅情感,而及于心意

① 黄人二认为,“诗亡隐志,乐亡隐情,文亡隐意”说的是诗的三要件:一,意志,所欲之志;二,乐音,配乐歌咏,声音调和,以发中心喜怒哀乐之情;三,文字,凡字词之组合、草木虫鱼鸟兽之名及一切事物,皆可谓也。合此三事而谓诗。参阅黄人二:《“孔子曰诗无离志乐无离情文无离言”句跋》,《上海博物馆藏战国楚竹书研究》,第328—329页。

② 常森:《出土文献〈诗论〉〈五行〉与先秦学术思想史的重构》,第211、220页。

③ 《春秋左传正义》卷第五一,李学勤主编,《十三经注疏》整理委员会整理:《十三经注疏》,第1666—1667页。

④ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,第309页。

⑤ 《礼记正义》卷第二二,李学勤主编,《十三经注疏》整理委员会整理:《十三经注疏》,第802页。

⑥ 释文参见郭沂:《〈性自命出〉校释》,《管子学刊》2014年第4期,第98、99页。

⑦ 孟庆楠:《哲学史视域下的先秦儒家〈诗〉学研究》,第100—104、121—123页。

⑧ 陈桐生:《哲学·礼学·诗学:谈〈性情论〉与〈孔子诗论〉的学术联系》,第81页。

⑨ “溯”原考释不作隶定,李零隶定为“溯”而无释(李零:《上海楚简三篇校读记》,第12—13页)。郑玉珊从李零隶定,并将其解释为“陷溯之志,谓自我坚持的心志”(陈霖庆、郑玉珊、邹凌智合撰:《上海博物馆藏战国楚竹书(一)读本》,季旭昇主编,北京:北京大学出版社,2009年,第58页)。黄怀信释“强志”为坚强的意志(黄怀信:《上海博物馆藏战国楚竹书诗论解义》,第85—89页)。

⑩ 《毛诗正义》卷三,李学勤主编,十三经注疏整理委员会整理:《十三经注疏》,第213、215页。

所向。

宏观地看，“诗无隐（离/齐）志”即说《诗》无不传达着心志所向往。其实，也不妨将整个《诗论》看作一部“逆志”之作：孔门对《诗》的经典诠释特色不在于修辞言令或断章取义地援彼论它，也并非泛观风俗民物，而是首先立基于对《诗》中心之志的体察与评述。这又可分为两层：一是对个别的诗之志进行概括；二是推究《诗》之整体用心。

就个别诗篇来说，《诗论》对《诗》中各诗的引用点评亦多是提炼其意、微言大义地“言其志”并关联于儒家的道德精神，如前引《国风》。又如《蟋蟀》“知难”之忧患，《诗》曰“今我不乐，日月其慆。无已大康，职思其忧”，体现出惧以终始的忧患意识，近于《周易·系辞下》引孔子曰“君子安而不忘危”^①，也类于《孟子·公孙丑上》引《诗·鸛鸣》篇“迨天之未阴雨，彻彼桑土，绸繆牖户”诗句所论“国家闲暇，及是时，般乐怠敖，是自求祸也。祸福无不自己求之者”^②的思想。又如评“《将仲》之言不可不畏”，反显可畏之言包含父母、诸兄，以及社会的舆论品评。《将仲子》诗曰“岂敢爱之，畏人之多言”，正是在“道之以德，齐之以礼”之下，以“礼”作为“耻”的标准，即使思念爱人，仍要“克己复礼”达到“有耻且格”。又如评《伐木》“怨人，实咎于己”，言朋友“宁适不来”是“微我有咎”的罪咎感。原考释即指出“孔子独重责己之句”表露出对自责咎己的重视^③，与孔子“内省不疚”（《论语·颜渊》）^④、曾子三省吾身“为人谋，而不忠乎？与朋友交，而不信乎？传，不习乎”（《论语·学而》）^⑤的儒家内省和罪咎的伦理观一脉相承，故《韩序》说：“《伐木》废，朋友之道缺。”^⑥上述例子显示，《诗论》将诸诗中具有担忧、忧患、羞辱、畏惧、自责、苦恼等蕴含道德伦理意义的社会情感联系特定价值品德，在具体情境中通过心志调节情欲，而非任其恣流，使其共同趋于礼的节度，心与心之间有了秩序方向。

此外，《诗论》对风、雅、颂各门类“用心”的考察，也可说是“以意逆志”：

[孔子]曰：“《诗》其犹乎（旁/声）门。与戈（贱）民而裕（豫）之，其用心也将何如？曰：《邦风》是也。民之有戚（患）也，上下之不和者，其用心也将何如？[曰：《小雅》是也]。^⑦……4……[者将何如？曰：《大雅》]是也。又（有）成功者何如？曰：《颂》是也。”

不需展开关于“平门/旁门”等“五花八门”的各种训释分析，“门”都代表“通”的意象，喻示沟通、出入、往来。这里指“心意”来往，如裘锡圭说：“作为心声的诗是通往心灵的一道门”^⑧。《诗论》提纲挈领概括《国风》《小雅》《大雅》《颂》四个门类的“用心将何如”^⑨：《国风》的用心在“与戈（贱）民而豫之”，原考释以“贱民”指地位低下之人，即言“与下层百姓同乐”^⑩；参照简3论《小雅》“多言难而怨悱

① 《周易正义》卷八，李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，第307页。

② 《孟子注疏》卷三下，李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，第88页。

③ 此系评《伐木》“既有肥牡，以速诸舅。宁适不来，微我有咎”，学者殆无异议。马承源原释“贵咎于其也”（马承源：《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》，第138页），周凤五读“其”作“己”（周凤五：《朋斋学术文集：战国竹书卷》，第288页），李零言“一贵”为楚简常见的“实”字，廖名春从李锐亦读“实”，并言“其”即“我”，胡平生则读“归咎于己”（李零、廖名春、胡平生说转引自俞绍宏、张青松编著：《上海博物馆藏战国楚简集释（第一册）》，第92-93页），今从“实咎于己”。

④ 钱穆：《论语新解》，第221页。

⑤ 钱穆：《论语新解》，第9页。

⑥ 王先谦撰，王承略、陈锦春、陈金丽、张绪峰校点：《诗三家义集疏》，北京：北京大学出版社，2014年，第533页。

⑦ 李零：《上博楚简三篇校读记》，第31页。李零、廖名春、周凤五、季旭昇、黄怀信等学者皆以为此处当指《小雅》而补“曰《小雅》（《小夏》）是也。”

⑧ 裘锡圭：《谈谈上博简和郭店简中的错别字》，《裘锡圭学术文集（二）》，上海：复旦大学出版社，2014年，第377页。

⑨ 此处从季旭昇所说：“‘《诗》其犹平门’为一全称叙述，其涵盖范围应包括其下所叙述的《风》《雅》《颂》。”参阅季旭昇：《上海博物馆藏战国楚竹书（一）读本》，第22页。

⑩ 周凤五则释为“残民”，谓“居上位者若残民以逞，构怨于人，可以从‘国风’诸诗观其民心也”（参阅周凤五：《朋斋学术文集：战国竹书卷》，第292页），常森亦读“残民”（参阅常森：《简帛〈诗论〉〈五行〉疏证》，第20页）。

者也”^①，《小雅》“用心”在“民之有戚患也，上下之不和者”^②；《大雅》从缺；《颂》的用心则在对成功者的歌颂。简文呼应《论语·子罕》记载的孔子“自卫反鲁，然后乐正，雅颂各得其所”^③。从与贱民之豫乐、民之戚患、到上之成功，不同的门通往不同的类，体现出《诗》面对不同层级的社会成员及情感处境的“用心”之考量，在让其各得其所的同时又有所沟通。《诗》如同“门”，沟通不同的心，包含上与下、贵与贱、古与今。鲜明之例如《左传·昭公十二年》子革对楚灵王曰：

“昔穆王欲肆其心，周行天下，将皆必有车辙马迹焉。祭公谋父作《祈招》之诗，以止王心。王是以获没于祗宫。……其诗曰：‘祈招之愔愔，式昭德音。思我王度，式如玉，式如金。形民之力，而无醉饱之心！’王揖而入，馈不食，寝不寐，数日不能自克，以及于难。仲尼曰：‘古也有志：‘克己复礼，仁也。’信善哉！’楚灵王若能如是，岂其辱于乾谿？”^④

从周穆王欲纵其心到祭公作诗“以止王心”，是以心止心；王数日不食不寐，见其心受影响，但终不能自克其心；孔子复以此事观古人“克己复礼”之用心，可见孔子对《诗》之于心的沟通与克止力量的觉察，子革则又再欲以此止楚灵王之心。上博简《性情论》言“凡道，心为主”，指出道有四术，《诗》为其一，是“心之道”，又曰：“诗，有为为之也。……圣人比其类而论会之，观其先后而逆顺之，体其义而节文之，理其情而出入之。”^⑤《诗论》所论，可以说亦即“心之道术”。《国风》《小雅》《大雅》《颂》“四门”的“用心”，沟通不同社会阶层成员的情感、调理为共同的平和之心，则显示儒家对作为六艺之首和心之道术的《诗》的“艺术”与心理状态、道德生活间关系的思考和认识。

(三) 志、色/情、礼之关系

析论至此，始能深入廓清志、情(色)与礼的关系。《诗论》涉及性、情、德、命的说法与同出的《性情论》等可相联系，也可参照郭店楚简相关篇章对心的理解^⑥。《性自命出》说的“凡人虽有性，心亡正志，……喜怒哀悲之气，性也。……道始于情，情生于性。始者近情，终者近义”^⑦，以及《语丛一》“气，容也。志，心”，对生命情感的情欲之气(情)和具道德(义)向度的心愿意志(志)两者进行了分梳^⑧，可看作《孟子》“夫志，气之帅也”“夫志至焉，气次焉”^⑨的思想前导。情礼之间，“志”可帅引“情”，使心达到“始者近情，终者近义”“终而皆贤于其初”的“改”“进”“益”。在郭店楚简人性与人心的研究中，丁四新也指出“志”是具确定内容如意向等的固定心理之物，志气关系中，志为心之所欲，而血气(《语丛一》简45、46)、郁陶之气(《性自命出》简43、44)则与声色情欲连结。《语丛一》简46-52以志、气两分理解“体”：“凡物有本有卯(标)，有终有始”“气，容也；志，志也”，说明志为本、气为末。“也”从司从殳，或读为司、役，指“气”役使、主司人的体貌气象，“志”则役使、主司着人的心。楚简“以志帅情”的

① 黄怀信：《上海博物馆藏战国楚竹书〈诗论〉解义》，第259-260页。

② 刘乐贤、周凤五皆据《性情论》简31、35与《郭店简》对照，释读为“患”。参阅刘乐贤：《读上博简札记》，朱渊清、廖名春编：《上博馆藏战国楚竹书研究》，第383页；周凤五：《朋斋学术文集：战国竹书卷》，第292页。

③ 钱穆：《论语新解》，第172页。

④ 杨伯峻：《春秋左传注》，北京：中华书局，1981年，第1341页。

⑤ 李零：《上博楚简三篇校读记》，北京：中国人民大学出版社，2007年，第56-57页。

⑥ 如李学勤言《诗论》论诗必有思想含义，涉及性、情、德、命之说，可与《性情论》等相联系(参阅李学勤：《诗论的体裁和作者》，朱渊清、廖名春编：《上博馆藏战国楚竹书研究》，第52页；常森：《出土文献〈诗论〉〈五行〉与先秦学术思想史的重构》，第2-4页)。

⑦ 上博简《性情论》作“心亡正志…寺(待)习而句(后)奠”，郭店《性自命出》作“心亡奠志”，学者多读“奠志”为“定志”，进而读“正志”为“奠志”(参阅陈霖庆、郑玉珊、邹凌智合撰：《上海博物馆藏战国楚竹书(一)读本》，第164页)，李零亦改“正”为“定”，认为“原作心无正志，正应读为定”(参见李零：《上博楚简三篇校读记》，北京：中国人民大学出版社，2007年，第53页)。

⑧ 郑开与曹峰都对心之二重结构有专门论述(参阅郑开：《道家形而上学研究(增订版)》，北京：中国人民大学出版社，2018年，第328页；郑开：《道家心性论研究》，《哲学研究》2003年第8期，第80-86页；曹峰：《清华简〈心是谓中〉的心论与命论》，《中国哲学史》2019年第3期，第2、5-13页；曹峰：《稷下道家的“两重心”意识——兼论与古希腊心灵意识之比较》，《管子学刊》2019年第3期，第38-44页)。

⑨ 《孟子注疏》卷三上，李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，第74页。

思想底色，与后来孟子区分心志与体气，主张以志帅气、使气、动气的观点内在相通^①。“持其志”在人情生命中因而有主宰正定的重要性，能制止血气“反动其心”，也即“持其志，无暴其气”。

如庞朴所说，“心无奠志”是心没有既定的方向，好比一辆没有轨道的火车头^②。《论语·为政》“《诗》三百，一言以蔽之，思无邪”，包咸注曰：“归于正。”^③思的“无邪”也就是“正”，等于给心或者志确定了一个方向^④。《文心雕龙·明诗》也与此应和：“诗者，持也，持人情性；《三百》之蔽，义归‘无邪’。”^⑤诗与志的关系，即诗通过言志来引导情性以合于礼。

反情与正志，构成儒家道德教化和礼乐生活的重要基础。早期儒家其他材料也支持此说，如《礼记·乐记》载子夏言：“郑音好滥淫志，宋音燕女溺志，卫音趋数烦志，齐音敖辟乔志：此四者皆淫于色而害于德，是以祭祀弗用也。《诗》云：‘肃雍和鸣，先祖是听。’……夫敬以和，何事不行？”^⑥《乐记》又说“君子反情以和其志，广乐以成其教，乐行而民乡方，可以观德矣。德者性之端也，乐者德之华也，金石丝竹乐之器也。诗言其志也，歌咏其声也，舞动其容也。三者本于心……是故情深而文明，气盛而化神。”^⑦色(情)与志二者都是心之所有，《诗》所言志，是应“和志”“正志”，而不“淫志”“溺志”“烦志”“乔志”。通过同样本于心的诗、歌、舞，反情和志以达到“情深而文明”“气盛而化神”，将炽盛之情气转成文化之神明。“诗亡隐志”和“诗言志”的深意，就在于《诗》之教化具备一系列特定的道德心理活动——正定心志、以志帅情、喻色于礼——《诗》与礼交融在情感与心志间双向的联结和安置之中。

四、结 语

殷周之际的巨大变革，不仅在于重构政权分配与改变宗法结构，更在于从礼乐从制度与思想文化层面重塑人们的生活方式与精神风格。在思考如何协调人的性情与秩序建立时，《诗论》“其用心将如何”说将关注焦点置于“用心”。魏源《诗古微》说：“夫《诗》有作《诗》者之心，而又有采《诗》编《诗》者之心焉”，“先王以《诗》教后世之心，昭然独见”^⑧，众诗通过“用心”编成“思无邪”的基调，即使《国风》，《诗论》也说“其言文，其声善”^⑨。思想家与政治家发掘《诗》上下感动的交通作用，提供心与心风化同流的秩序，如《毛诗大序》说：“诗者，志之所之也……先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。”^⑩统治者通过诗志，经营教化民众基本人伦关系的理想道德样态。志情性与诗礼结合，使心有所定向，将生命的冲动与情感谱出“厚”与“美”——正如王夫之解《礼记·经解》“其为人也，温柔敦厚，《诗》教也”所说，温柔是“情之和”^⑪，是适中、是乐而不淫、怨而不怒、哀而不伤，也即“中庸”。也因此，周《诗》不见汉乐府“拉杂摧烧之，当风扬其灰！从今以往，勿复相思”^⑫等这般迸裂得刚烈决绝。

① 丁四新：《郭店楚墓竹简思想研究》，北京：东方出版社，2000年，第295—299页。

② 庞朴：《孔孟之间——郭店楚简的思想史地位》，《中国社会科学》1998年第5期，第88—95页。庞朴论《郭店·性自命出》的“心无奠志”《上博简·性情论》则作“心无正志”，定与正两者密切相关。

③ 《论语注疏》解经卷《为政第二》，李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，第15页。

④ 王博：《〈民之父母〉与〈诗〉学》，赵毅华主编：《哲学门》第4卷第2册，武汉：湖北教育出版社，2004年，第15页。

⑤ 王运熙、周锋译注：《文心雕龙译注》，上海：上海古籍出版社，1998年，第41页。

⑥ 《礼记正义》卷三九，李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，第1310—1311页。

⑦ 《礼记正义》卷三九，李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，第1295—1296页。

⑧ 魏源：《诗古微》，魏源全集编辑委员会编校：《魏源全集》第一册，2004年，第129、36页。

⑨ 顾史考并引屈万里对《国风》形式、韵部、文辞、语助词、代词等研究指出国风是经整理翻译过后的作品，非本来民间歌谣面目（屈万里：《论国风非民间歌谣的本来面目》，收录于林庆彰编著：《诗经研究论集》，台北：台湾学生书局，1983年，第19—38页。转引自顾史考：《郭店楚简先秦儒家宏观》，上海：上海古籍出版社，2012年，第116页）。

⑩ 《毛诗正义》卷一，李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏》，第7页。

⑪ 王夫之：《礼记章句》，收入杨坚等编：《船山全书》第4册，长沙：岳麓书社，1988年，第1172页。

⑫ 罗根泽：《乐府文学史》，北京：东方出版社，1996年，第26页。

“文善”“厚美”“温柔”的诗教作为公众的审美典范所承载的道德理念化入社会规范,直接影响人们的心灵方向。然而,如康德在《判断力批判》所论,“一切美的艺术入门,就其着眼于美的艺术的最高完满性而言,并不在于规范,而在于使内心能力通过人们称之为人文(人道)的预备知识而得到陶冶:大概因为人道一方面意味着普遍的同情共感,另一方面意味着使自己最内心的东西能够普遍传达的能力”,其中“有些民族在合乎人的社交性与将自由性情与社会规范的强制性结合起来的张力中,将最有教养的一部分人的博雅、精致与教养理念,和较粗野部分的人的自然纯朴和独创性相协调,这一媒介作为审美尺度,最根本上说是一种道德理念的感性化形式,从中、并建立在对道德情感的更大感受性之上,由此趋于合乎法则的社交性的推力,使民族构成持久的共同体”^①。《诗论》关于“《诗》其犹平门。与戈民而裕之”的论述,系对周礼通过诗的美感与道德性进行社会共同体建构的政治艺术实践的反刍,其范围涉及从《国风》心志所向《大夏》《小夏》以至《颂》,从民野忧戚、士人交际,以至庙堂成功,从情色、民性,以至志德。

《诗论》反映的孔门诗学,乃通过《诗》丰富具体的世界思考人的生命与情感对礼的需求及其双向作用,触及礼源自人在社会活动中互为主体时不可避免的必然性。《诗论》显示,六艺之首的《诗》作为心志引导情感的心术之道和人际教养活动,突出地具有传播行为典范与感动风化之功能。如此,善在美的共通感中引生,道德规范与道德情感内化缠绕,陶冶统合不同阶层,达到“道之以政,齐之以刑”所不可企及的“道之以德,齐之以礼,有耻且格”此“德一礼一格”的深层的心的秩序。

[责任编辑 邹晓东]

^① 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社,2017年,第156页。

removed the instability that the deceased had suffered, and enabled their living families to gain a sense of superiority. Before the emergence of the aristocracy in the Wei-Jin period, officials and literati had already realized the trans-generational transmission of fame and status in the ritual arena of ancestral sacrifice, revealing the dialectic of continuity and change that runs from pre-Qin to Wei-Jin history.

From Unorthodox Shrine to Imperial Cult:

The Evolution of Baiyang Temple and Court-Local Interaction in the Tang Dynasty

Shi Zhengyu

Shrines in the Tang Dynasty were characterized by distinct regional cultures. The varied measures of local authorities mirrored the diverse social values of the shrines and showcased the flexible means by which officials promoted regional governance. The Yuan and Ru clans of Yanmen, descendants of the Northern Wei Dynasty, together with the governor surnamed Yuan, contributed to the transformation of the Baiyang Temple in Daizhou from an unorthodox shrine to an official shrine to Emperor Xiaowen. This transformation emerged amid the mid-to-late Tang expansion of state cults dedicated to former emperors. By sponsoring the reconstruction of a shrine, local clans secured both economic profit and village prestige; by granting illicit cults legal status, officials obtained tax-exempt quotas from the court and attracted the support of regional power-holders. Local governors established cooperative relationships with powerful clans to gain political reputation, while seeking support from the court to open new lines to the center. Beyond serving as sacred venues, the shrines of the Tang Dynasty also functioned as arenas that displayed local power structures and interest networks. Behind their construction lay the interplay between regional development and court-local interaction.

An Exploration of Quanzhen' Perception of the "Dao" in the Jin-Yuan Period

Zhao Weidong

Due to differences in Daoist practice and the need to teach students according to their aptitude, Wang Chongyang and Yin Zhiping held distinct understandings of the Dao. Wang Chongyang once explained to Ma Danyang: "The Dao is beyond the reach of the Five Elements and before one's mother gives birth." He also told Qiu Chuji: "When there is no action, there is the Dao," whereas Yin Zhiping simply declared: "The ordinary is the Dao." These three views of the Dao were formed by Jin-Yuan Quanzhen Daoists in their alchemical practice and show different expressions of the core concept that "true nature is the Dao". They have roots in Daoist theory and were deeply influenced by Chan Buddhism, clearly illustrating Wang Chongyang's idea of "the unity of the Three Religions".

Emotion, Masses' Nature, Heart-mind, and Ritual:

The Ethical Meaning of "Poetry" in *Kongzi Shilun*

Xu Jiayu

The three key accounts of emotion, nature, and intention in *Kongzi Shilun* all relate to ritual: it presents the seven poems of the *Guofeng* three times and four times declares that "masses' nature is steadfast" and that "poetry has no hidden intent". The *Shilun* presents three times seven famous love poems from the *Guofeng* to display the duality of "desire" and "ritual". The four discussions of "human nature being steadfast" use the relation between "nature" and "ritual" to explain the origin of ritual. Unlike classical Confucian discussions that emphasize "human nature", the *Shilun* uniquely grounds its perspective in "masses' nature", emphasizing the significance of ritual through the lens of intersubjectivity that reveals the universal tendencies of popular groups within social relations. This approach indicates that pre-Qin Confucians considered multiple dimensions in the

formation of ritual, highlighting collective social interactions as a fundamental source of normativity. The concept of “intent” in the *Shilun* refers to the mobile intentionality of the heart-mind. Through discussions of statements such as “poetry has no hidden intent”, “poetry is like gates”, and “how to use the heart-mind”, the treatise argues that poetry fosters connections across social classes and serves as a guiding mechanism for tempering emotions, thereby cultivating a harmonious and virtuous society.

Artistic Conception and the Theorization of “Truth in Fiction”:

A Study on Jin Yuelin’s Thought of Literary Theory

Liu Xinwen

In order to understand the meaning of “truth in true novels”, Jin Yuelin proposed the concept of “pattern”, thereby transforming “truth in true novels” into a proposition with the concept of human nature as the logical subject and the concept of pattern as the predicate. On this basis, he claims that to call a novel “true” means that “within a given novel, the pattern which embodies the concept of human nature represents a possible way of life”. The conceptual source of “pattern” is the traditional Chinese idea of artistic conception. In addition to novels, fiction also includes poetry, painting, drama and music. Centered on the artistic conception, a theory of “truth in fiction” can be outlined from Jin Yuelin’s philosophical system. It can resolve some key difficulties encountered in this field by D. Lewis and others, especially the one-to-one correspondence issue in their correspondence theory.

In Search of Originality: From Poetic Philosophy to the Scientific Context

Wang Shanbo

Spiritual originality comes from Platonic poetic philosophy and is exemplified by Homer’s epic, but after the disintegration of poetic philosophy, it evolved into the concept of paradigmatic originality in modern times. Since the thesis of genius had run through the whole history of originality from ancient Greece to modern times, the concept of paradigmatic originality fell into a dilemma. Hierarchical originality, which abandons the all-or-nothing dichotomy, has now become a new epistemic framework: its originality exhibits a heterogeneous distribution ranging from low to high levels. The study of typological theory provides the best theoretical explanation and distinctive value measure for the hierarchical originality. Nowadays, more and more philosophers focus on the creative side to grasp what the idea really means.

The Virtue of the Lawmakers:

The Internal Logic of Aristotle’s Proposition of Legal Validity

Ao Haijing

In Aristotle’s political theory, he established a complex interpretation of the law around the relationship between the individual and the polis. At the heart of this account lies the question of why laws are binding—his thesis of legal validity. To explain this thesis, there are two theoretical approaches in academia: natural law and legal positivism. By summarizing the three elements Aristotle demands of the best laws, and then testing both the natural-law and positivist readings against them, we can show that neither offers an adequate account of his thesis. Building on that, a closer look at Aristotle’s analysis of the two ideal-type constitutions shows that the source of legal validity in the context of Aristotle’s theory lies in the virtue of the lawmakers as statesmen and rulers.