

* 專題演講 *

詩經學四大公案的現代進展*

夏傳才**

台灣的傳統文化研究成績顯著，據林慶彰博士主編《詩經研究論著目錄》，關於詩經學的四大公案，台灣同行有豐碩的研究成果。大陸近些年研究的問題，也許台灣同行早已經解決了。我再來談這些題目，難免班門弄斧。不過，爲了進行學術交流，還是匯報近十幾年大陸研究的進展，向賢達請教。

詩經學有兩千多年的歷史，歷代學者所處時代不同，哲學、政治和學術觀點有所差異，對若干課題的研究互有歧見，形成長期聚訟紛紜的公案。經過千百年的爭論，有些公案已經解決（如詩全部入樂問題）；有些公案由於時代變遷和社會進步，已經失去研究的價值（如風雅正變、五際四始）；近幾十年研究比較集中的是四大公案：孔子刪詩問題；〈毛詩序〉的作者和尊廢問題；〈商頌〉的時代問題；〈國風〉作者與民歌的問題。本文的任務是將這四大公案的現代進展進行簡要的梳理，薈萃眾家之長，求同存異，試圖總結出可以較爲普遍接受的認識，作爲繼續研究的起點。

一、孔子刪詩公案

春秋末期，孔子辦學，曾經從古代文獻中整理編纂包括《詩》在內的六種教材。關於孔子如何整理《詩》，《論語》中只有簡略的記載「吾自衛返魯，然後樂正，〈雅〉、〈頌〉各得其所」（〈子罕〉）；「《詩》、《書》、執禮，皆雅言也」（〈述而〉）。

* 本文爲在中央研究院中國文哲研究所籌備處的演講稿。

** 河北師範學院教授、中國詩經學會會長

此外，《論語》還記述孔子論《詩》、推行《詩》教的言論行事十多條。孔子稱「詩三百」，其他學派的典籍中也稱「詩三百」；《左傳》所記春秋各國應用的詩三百多篇；襄公二十九年記季札在魯觀周樂，《詩》的體制和編次，與今本《詩經》大致相同，其時孔子只有八歲。從以上可證，在孔子之前已有編次規模和今本《詩經》大體相同的傳本。

西漢確立儒家思想的絕對權威性，把孔子偶像化，把孔子整理編纂的教材神聖化，《詩》成爲孔子教化天下的經典。司馬遷根據當時傳聞，在《史記·孔子世家》中記述「古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契、稷，中述殷、周之盛，至幽、厲之缺，始於衽席……三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合〈韶〉、〈武〉、〈雅〉、〈頌〉之音」。司馬遷說孔子從三千多篇古詩中去重、正樂並選擇可宣揚禮義的三百〇五篇編成《詩經》。這個記述與西漢推行經學的政策和理論相一致，又記載於權威性的正史，幾百年相傳無人疑議。直到唐初孔穎達爲五經作疏，開始懷疑司馬遷記載失實：「書、傳所引之詩，見在者多，亡佚者少，則孔子所錄，不容十去其九，馬遷言古詩三千餘篇，未可信也。」^①但漢學家仍因循刪詩之說。

宋代興起經學的懷疑學風，宋儒嚴格地強調綱常禮教，認爲《詩經》有大批「淫詩」，「若以聖人刪定」，則借聖人之名傳播「惡行邪說」^②，所以不能承認孔子按禮義標準刪詩之事。從此展開刪詩說與非刪詩說的論戰。

這場論戰一直延續到清末，長達八百餘年。大體上說，在宋代，宋學派持非刪詩說，漢學派持刪詩說，到清代，清今文學派持刪詩說；清古文學派持非刪詩說。他們爭論激烈，聚訟難決，雙方都把這場公案提至「捍聖衛道」的原則高度。主刪詩的一派，竭力維護孔子的神聖地位和罩在經書上的靈光，以清人皮錫瑞的論點最爲典型，他說：「不以經爲孔子手定，而屬之他人，經學不明，孔教不尊。……故必以經爲孔子作，始可以言經學；必知孔子作經以教萬世之旨，始可以言經學。」^③非刪詩的一派則認爲，若以「淫奔」詩乃經聖人手定，貽害無窮，也玷污聖人靈光。最典型例子莫過於王柏，他掄起板斧砍掉《詩經》三十二篇，說是代聖人刪詩。但是，孔子究竟刪詩沒有，歷史上留下的直接記述太少，兩派都以自己的論點去解釋

① 孔穎達：《毛詩正義·詩譜序疏》。

② 王柏：《詩疑》，通志堂經解本；又，《古籍辨偽叢刊》（北京：中華書局，1955年）。

③ 皮錫瑞：《經學歷史》（北京：中華書局，新排本）第1章。

那幾句簡約的文字，並從各處搜求旁證。應該承認，兩派的論點和論證，都有一定道理，可以說明問題的一個部分，但都缺乏可以確立己說的充分論據和圓滿論證，又都竭力排斥對方觀點，摻雜師法門戶的宗派偏見。

我們可以這樣總結：歷史上這場公案的實質，是封建經學內部為「捍聖衛道」、「昌明經學」以推行封建教化所進行的爭論。如果跳不出封建經學的圈子，眼界不能開闊，繼續糾纏於古詩的數量和編訂的具體細節，停留於辨析兩派各種論點的是非，在沒有發現新資料的前提下，那就算再爭論八百年，也是說不清楚的。

「五四」以來的現代詩經學，完成的第一項重大成績是恢復《詩經》的本來面目。「聖人」、「聖經」、「聖道」、「王化」這些由封建經學以神聖字眼構成的精神桎梏，被「五四」民主與科學的狂飆，一掃而光。在「五四」前期「打倒孔子」、「廢棄經學」的思潮影響下，胡適、馮友蘭都說「孔子沒有刪詩」；二十年代興起的古史辨學派的顧頡剛說：孔子「只勸人學詩，並沒有自己刪詩」。錢玄同說得更明白：「我以為不把六經與孔丘分家，『孔教』總不容易打倒的。」所以他乾脆說：「《詩經》這書的編纂與孔老頭兒也全不相干。」^④ 這個論點的偏激，典型地表現當時的社會思潮和先驅者形而上學的思想方法。

當「五四」的狂飆過去，二十年代至三十年代初，中國學者冷靜地思考中國傳統文化的價值，檢討形而上學的片面性，重新肯定孔子的歷史貢獻。孔子不是神聖，不是必須頂禮膜拜的偶像，卻是對中國文化有卓越貢獻的思想家、教育家和古文獻整理專家。在現代回顧孔子刪詩的公案，其性質已發生根本性的變化；它實質上只是一位教育家和經他編選的一部教材的關係，一位古文獻整理專家和他所整理的一部上古文獻的關係。這樣，現代學者完全可以從新的角度來清理這一公案。

從三十年代開始，學者們著手梳理過去爭論的脈絡，掃除「聖道王化」的迷霧，剔去臆斷的偏激之詞，而綜合雙方可取的論點、論據，首先肯定孔子整理《詩經》這一歷史事實及其功績。著名歷史學家范文瀾說：「春秋時應用的詩不過三百多篇，說孔子從三千篇詩刪成三百〇五篇不可靠，但孔子保持原來的文辭，刪去蕪雜的篇章……一些有重大歷史意義的古詩篇，因孔子選詩而得以保存。」^⑤ 郭沫若則以《詩

^④ 胡適、馮友蘭、顧頡剛、錢玄同的文章分別見《古史辨》第1、2、3冊。

^⑤ 范文瀾：《經學史演講錄》。這是他四十年代的講稿，後收入《范文瀾歷史論文選集》（北京：中國社會科學出版社，1979年）。在他主編的影響廣泛的《中國通史》第1卷，同一說法。

《詩經》創作時代綿長，產生地域遼闊，而其形式和內容比較統一，肯定它經過總的編輯加工和刪改，這整理刪改者可能是孔子^⑥。匡亞明著《孔子評傳》^⑦，基本上也是相同的意見。這些立論謹慎、穩妥的概括，長期為大陸學術界所接受。基本上所有的歷史教科書、中國文學史教科書以及《詩經》簡介，都採取這一折衷眾說、求同存異的說法。

七十年代後期起，學者擴大了視野，開始在較為廣闊的歷史背景上，研究春秋時古文獻和《詩經》流傳的情況，研究孔子整理古文獻的思想和方法，全面探討《詩經》和孔子的關係，以此為題的專論達數十篇之多^⑧。由於以新角度、全方位地進行審視，使這一公案取得更大的進展。

總括近十餘年的研究，基本認識如下：

(一)、《詩》在孔子以前二百多年，即春秋時代，已在各國流傳，普遍應用於政治生活和社會生活，也是貴族學校的必修科目，因而可以肯定必有傳本。據《左傳》襄公二十九年記季札訪魯參觀周樂，可證明當孔子八歲時已有編次和篇數與今本《詩經》大致相近的傳本，「詩三百」是它的規模和通稱。孔子生活於春秋末年的社會大變革時期，保存在各國宮廷和貴族那裡的《詩三百》和其他文獻散佚，習演的樂隊瓦解而各奔西東^⑨，即孟子所說的「王者之跡熄而《詩》亡」（《孟子·離婁下》）。孔子愛好古代文獻，嚮往西周禮樂盛世，長期搜集散佚的傳本，挽救了一批瀕臨失傳的文化遺產。他對從各處搜集到的各種傳本，比較鑒別，進行了正樂、語言規範化、去重和編訂。這些，從《論語》的記述和《詩經》的內容及其形式的統一，完全可以證實。

(二)、所謂「正樂」，即孔子自己所說的「〈雅〉、〈頌〉各得其所」，按樂曲的

⑥ 郭沫若：〈簡單地談談詩經〉。這是他四十年代的文章，1950年初發表於《文藝報》，見《郭沫若文集》第17卷。

⑦ 匡亞明：《孔子評傳》（濟南：齊魯書社，1985年）。

⑧ 主要文章如周予同：〈六經與孔子的關係問題〉（《復旦大學學報》，1979年1期）；夏傳才：〈詩經與孔子的關係〉（《河北師院學報》，1980年3期）；楊凌羽：〈詩經與孔子〉（《華南師院學報》，1981年2期）；宋尚齋：〈孔子與詩經〉（《山東師大學報》，1981年6期）；胡義成：〈孔子與詩經〉（《河北師大學報》，1983年1期）；韓恆德：〈孔子與詩經〉（《武漢大學學報》，1987年2期）；孫斌來：〈孔子和詩經〉（《山西大學學報》，1987年2期）；王巍：〈孔子編纂六經的成就及其階級性〉（《遼寧大學學報》，1990年4期）；孫祥驛：〈六藝出自巫史考：兼論孔子與六經之關係〉（《學術月刊》，1992年4期）等等。

⑨ 見《論語·微子》。

正確音調校正音律，並進行篇章編次的調整，〈雅〉詩歸於〈雅〉這一類，〈頌〉詩歸於〈頌〉這一類。《史記》說「三百五篇，孔子皆弦歌之」，可見他確實按樂曲分類進行編訂。

(三)、所謂語言規範化，即《論語·述而》所記「皆雅言也」。從各地搜集來的傳本，在當時只有抄本，十五〈國風〉又是土樂，其文辭必然古語、方言、俗語錯雜。孔子運用當時的「雅言」（標準語）進行語言規範化的處理，取得語言的統一。這是作為教師的孔子，對用作教授學生的教材，必然要做的工作。為了規範化，對某些文字和語法作必要的加工和改動，應當是沒有疑問的。

(四)、所謂「去重」，即「刪去蕪雜的篇章」。皮錫瑞《經學通論·詩經》說：「東遷以後，禮壞樂崩，《詩》或有句而不成章，有章而不成篇者，無與於弦歌之用。」孔子搜集到散佚的許多傳抄本，加以校勘，刪汰重複蕪雜。《史記》說孔子從三千餘篇去其重，漢人王充《論衡·正說》也說：「《詩經》舊時亦數千篇，孔子刪去重複，正而存三百篇。」都指的是從各地搜集到的各種抄本（版本）的重複蕪雜的總篇數，孔子仍按原來通行的編次和規模，整理出一個比較完善的版本來。由此可見，刪，可以有多種情況，刪篇、刪章、刪句、刪字，都可以用這個「刪」字，在這個意義上稱孔子刪詩，並無不可。以《左傳》引詩為證，確有《左傳》引錄的詩，因內容重複而今本《詩經》未錄者；也有《左傳》引的詩，句子多於今本《詩經》者，無疑經過刪汰。

通過以上考察，只剩下最後一個問題：孔子是否按禮義標準選詩。——這個問題，只有從孔子對《詩》的內容的評價和他整理古文獻的原則和方法來研究。

孔子自己說過：「詩三百篇，一言以蔽之，曰思無邪。」（《論語·為政》）可見孔子認為三百篇的內容都歸於正，宋儒的觀點不同於孔子的觀點。孔子說：「詩可以興，可以觀，可以群，可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。」（《論語·陽貨》）可見《詩經》的內容符合孔子的思想標準，據他的評論，〈關雎〉「樂而不淫，哀而不傷」，那些自由戀愛和怨刺之作，也可以知風俗、考得失，為推行德治之所需。孔子編訂的《詩》，無悖於禮義。

孔子曾說明他整理六經的三大原則和方法，一是「述而不作，信而好古」（《論語·述而》）；他尊重並熱愛古代文獻，只是傳述它們，而不創作和增添新的內容。我們可以相信，經他整理的《詩》保持了原來「詩三百」的編次、內容和表達風格，具有歷史的真實性，並且通過他的整理，完成了質量提高的新版本。二是「不語怪

力亂神」(《論語·述而》)；在《詩經》中沒有鬼神迷信的妄誕內容，沒有破壞社會秩序、鼓動違反作亂的內容；即使為「觀民俗」而採錄的情詩，也是「發乎情而止於禮」；那些激切的諷喻詩和怨刺詩，也與他的政治思想相一致。三是「攻乎異端，斯害也已」(《論語·為政》)；異端，指與他的學說不相容的對立學說，在《詩經》中的確沒有體現。綜上所述，孔子的「述而不作」，實際是「以述代作」，通過《詩》和其他古文獻的整理，表達他的哲學、政治和藝術觀點。

近十幾年，關於孔子刪詩的公案，通過開拓視野，全面地研究《詩經》與孔子的關係，這個公案已經趨向明朗化了。

二、〈毛詩序〉公案

〈毛詩序〉是為《詩經》各篇所作的題解，每個研究者都對它有所評價和取捨，所以關於它的聚訟最紛雜，頭緒最繁多，爭執最激烈，時間最長久。從漢代到現代，爭論了兩千多年，至今仍在「商榷」、「考辨」。爭論最多的中心問題是〈毛詩序〉的作者、時代以及對它是尊還是廢的問題。這個問題解決了，派生的其他問題也都迎刃而解。

〈毛詩序〉的作者是誰？本世紀初期，胡樸安《詩經學》列舉十三家之說；本世紀中期，張西堂《詩經六論》列舉十六家之說。我們無須再一一辨析各家已萬千遍徵引的說詞，而換個角度，從考察爭論的來龍去脈入手。

漢代傳《詩》多家，都有序，〈毛詩序〉是漢代各家《詩》題解的一種。古文《毛詩》的最初傳授者毛亨，是荀子的學生，自稱荀子得自孔子弟子卜商（子夏），所以〈毛詩序〉最初署名「卜商序」，或稱「孔子嫡傳卜商序」。今文經學派傳《魯》、《齊》、《韓》三家詩，為了維護學術統治地位，攻擊古文《毛詩》不是先秦傳下來的真經，而是「小人偽托」盜名欺世。到宋代，漢學派堅持它是「聖賢之作」；宋學派攻訐它是「陋儒」、「山東學究」、「村野妄人」之作。從〈毛詩序〉初出世，兩千多年爭論不止，而且指稱〈序〉作者的身份天壤懸殊。

考察各家《詩》傳授源流，都是經由荀子傳下來的。今文三家和《毛詩》，有許多相同或接近的題解，在方法上都比附《書》、《史》，引申附會，宣揚封建教化，可以說四家同源。可以這樣認為：相同或接近的部分，基本是荀子從先秦傳下來的，而不同的部分，則是後來漢儒的制作。西漢時代，〈毛詩序〉在官方處於被壓抑的地

位，為其存在和發展，不斷充實和提高訓詁、序說的質量，終於取代三家而獨傳。《毛傳》依〈序〉解詩，鄭玄又依〈序〉的世次作《詩譜》，完成了三百篇世次的完整體系，〈序〉便成漢學封建義疏的中心。孔子傳卜商、卜商序，或竟說孔子序，為漢學所尊信。

經過幾百年傳授，越來越多地發現〈序〉說的世次與《書》、《傳》不合，所提示的題旨、背景也多有繁複訛誤。訛誤，當然不能說出自聖人，於是，南北朝學者把〈序〉分出大、小，即首篇〈關雎〉序文中總論全經的一長段文字是〈大序〉，是卜商或孔子所作，其餘是〈小序〉，是毛亨或卜商作的每篇〈小序〉的第一句。這類辨別，是想把〈序〉中的訛誤與聖賢分開。

《後漢書·儒林傳》提出衛宏作〈序〉：「九江謝曼卿善《詩》，乃為其訓；宏從曼卿受學，因作〈毛詩序〉，善得〈風〉、〈雅〉之旨。」此說一出，信從者不少。現代學者也頗多信從者，如魯迅《漢文學史綱要》即從此說，在大學講授。但考察全部〈序〉，文辭重贅雜論，又顯然並非一人之作，《隋書·經籍志》乃修正《後漢書》之說，說是衛宏和其他漢儒將卜商、毛亨之作，加以補充潤益而成。

清代學者嚴可均《鐵橋漫稿·對丁氏部》以為《梁書》錄有衛宏所作《衛氏傳》，《隋書》無錄，則隋時已失傳，所謂衛宏作〈毛詩序〉，即在《衛氏傳》之中，范曄著《後漢書》時尚見到，〈儒林傳〉所稱「今傳於世」，指傳於六朝劉宋之時，故衛氏〈序〉不是現在傳世的〈毛詩序〉。現代的台北潘重規、上海陳子展都曾考辨，先後提出《後漢書》此說襲自陸璣疏，衛宏〈序〉不是現在所見的〈毛詩序〉而另為一書^⑩。

通過學者的辨析，現在逐漸明確：〈毛詩序〉保存了一部分先秦舊說，也有一些是漢人陸續撰作。

說它們保存有先秦舊說，有三個證明：(一)、古文《毛詩》與今文三家在漢代水火不容，而其序說有一部分相同、相近，可證其來源同一，均為荀子所傳先秦舊說；(二)、毛亨依〈序〉說詩，但也有不依〈序〉的，這些不依〈序〉的，是他沒有見到舊說而自撰或由後人附益的；(三)、考之《左傳》引詩所取詩義，有與〈序〉相合者。

說它們有漢人的陸續撰作，也有兩個證明：(一)、考證《新序》、《說苑》、《列女

^⑩ 潘重規：〈詩序明辨〉，《學術季刊》第4卷4期（台灣：1956年6月）；陳子展：〈論詩序作者〉，見《詩經直解》附錄一。

傳》等漢代著述，其中引《詩》解《詩》，有許多與〈序〉相合而且穿鑿附會的謬誤相同，它們之間必定有相襲關係；(二)、漢代作〈詩序〉的著述很多，都卓然成家，這些著作失傳，如衛宏即其中之一，〈序〉出自多人手筆，顯然保留了漢人的一些《詩》說。

〈序〉本無大小之分，古人著書作序體例，是在第一篇總論總旨，然後分篇述篇旨。這一部分總論的文字，六朝人給起個名稱爲〈大序〉，這本無不可。但六朝學者說〈大序〉是孔子或卜商作，是缺乏根據的。這一大段文字概括了自孔子以來儒家的詩歌理論，其中大段文字與《荀子·樂論》和成書於西漢的《禮記·樂記》相同或基本相同；〈大序〉吸取了先秦至西漢儒家學說，並加以發展，只能是漢儒寫定於西漢之後。至於〈小序〉作者，已如上述，其中既有先秦遺說，也有漢儒的撰作。

〈毛詩序〉的作者問題，現在我們可以作出以下結論：〈毛詩序〉不出於一時一人之手，其中保留了一些先秦的古說，秦漢之際的舊說以及多位漢代學者的續作；整理執筆的有毛亨、衛宏，可能還有別的人，在保存的先秦古說中，可能有孔子、卜商之說、荀子之說、國史之說，也可能有孟子之說或詩人自己的說明，缺乏具體材料，這些已很難考察清楚。在沒有發現新材料之前，現時只能作這樣概括的說明。

關於〈毛詩序〉的尊、廢問題，在歷史上，不同時代，或尊或廢。在漢代《毛詩》獨傳以後，它是唯一的一家題解，成爲封建《詩》說的義疏中心。這自然是「尊」，在漢學系統處於學術統治地位時，即使有人懷疑它的正確性，也未動搖它的權威地位。宋代宋學反漢學，對漢學經傳序說重新檢討，〈序〉世次不合史籍、題解的謬誤與不合時代思潮，受到普遍的批評，從北宋至南宋，展開聲勢浩大的廢〈序〉運動。廢〈序〉派論〈序〉有妄生美刺、隨文生義、穿鑿附會三弊^①，謂〈詩序〉害《詩》；集宋學大成的朱熹《詩集傳》即廢〈序〉不錄。尊〈序〉派堅持依〈序〉解《詩》；「學《詩》而不求〈序〉，猶欲入室而不由戶也」^②。宋代尊〈序〉和廢〈序〉的論爭，推動了詩經學的又一次大發展。首先，它打破漢學的僵化，開啓自由研究、講求實證、大膽懷疑、敢於反傳統的新學風；廢〈序〉派去〈序〉解《詩》，必須「覃精研思」，注重「求實」，如《詩集傳》的總體水平超過以前的漢學傳本；另一方面，

^① 朱熹：《詩序辨說》，《四庫全書》本。

^② 程頤：《二程遺書》，卷18。

尊〈序〉派在爭論中也不得不致力於注疏〈序〉說質量的提高，如呂祖謙的《呂氏家塾讀詩記》積三十年功力，質量超過以前的傳本，而在依〈序〉說《詩》時，遇有窒礙難通之處，也去〈序〉另立新說，整個宋代也產生了漢學派的一批名著。這都說明爭論推動了學術進展。

元、明是宋學的繼續，獨尊朱熹。讀《詩》只讀《詩集傳》，漢學著作不容易見到。宋學有其自身的弱點，在四百餘年獨尊過程中，喪失其求真求實、自由研究的學風，逐漸趨向僵化。《詩集傳》固然有一些正確的認識，而作為封建經學著作，仍未能完全避免〈詩序〉的三弊，有些解說只是以新的謬誤代替舊的謬誤，注重考證的清代學者並不服氣。當漢學復興，〈詩序〉復出時，見者「輒據以為奇貨秘籍」^⑬。於是，尊〈序〉和廢〈序〉的鬥爭又在新的歷史條件下興起。

清代學術的發展，先是新漢學反宋學，接著是新今文經學反新古文經學。新漢學的幾部《詩經》名著：陳啓源《毛詩稽古篇》、馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》、胡承珙《毛詩後箋》、陳奐《詩毛氏傳疏》，或專主古文，或以古文為本，兼採今文、兩宋《詩》說，都依〈序〉說《詩》。如〈詩毛氏傳疏自序〉曰：「讀《詩》不讀〈序〉，無本之教也。」他們精研訓詁義疏，精於考據，力駁朱熹之非，這些著述的影響壓倒了《詩集傳》，〈詩序〉又成為說《詩》的依據。十九世紀後期的清今文經學力主三家《詩》說而反對〈詩序〉，出於其宣傳維新改良的政治需要，魏源《詩古微》論列〈國風〉中三家《詩》說與〈毛詩序〉之異同得失，論證〈毛詩序〉穿鑿附會、歪曲本義之謬誤十八處，依三家《詩》說發揮微言大義，結果舊瓶裝不進新酒，此路不通。

值得注意的，清代發展的前、中、後三大階段，都有學者超出尊〈序〉和廢〈序〉之爭，我們稱之為「獨立思考派」，他們以康熙時代姚際恆《詩經通論》、乾嘉時代崔述《讀風偶識》、同治時代方玉潤《詩經原始》為代表。姚氏於其〈自序〉曰：「惟是涵咏篇章，尋繹文義，辨其前說，以從其是而黜其非。」崔氏〈自序〉曰：「惟知體會經文，即詞以求其義，如同唐、宋人之詩然者，了然絕無新舊漢、宋之念在於胸中，惟合於詩義則從之，不合者則違之。」方氏〈自序〉曰：「不顧〈序〉，不顧〈傳〉，不顧〈論〉，惟其是者從而非者止。」「五四」以前的國學大師梁啟超很重視這一派的著作，曾著文宣揚。

以上是我們對歷史上尊〈序〉廢〈序〉鬥爭的簡略的回顧。

^⑬ 崔述：《讀風偶識·通論詩序》，《崔東壁遺書》（上海：上海古籍出版社，1983年新排本）。

「五四」時代的學者，對〈毛詩序〉也進行了激烈的批判，這與古代的廢〈序〉之爭已有本質上的不同。它不是以一個封建經學學派去反對另一個封建經學學派，不是以一種封建經說去代替另一種封建經說，而是現代的革命民主主義者高舉反封建的旗幟，要求用科學和民主的思想，重新探求詩義，漢學、宋學、古文、今文，一切不符合實際的封建《詩》說，都在廢除之列；當時所以對〈毛詩序〉集中火力，因為它是漢學封建義疏的中心，其影響最大。「五四」和以後的年代，我們確實把〈毛詩序〉批得很臭，其影響到現在仍然十分深刻。

三十年代的文章家，作了一件有意義的工作：把〈毛詩序〉中被稱作〈大序〉的那一段文字，抽出來獨立成篇，肯定它是先秦至漢代儒家詩論的總結，作為一篇有重要文學理論價值的文獻，編入大學文論教材。從而由全盤否定，到肯定其一部分的歷史文獻價值。

五十年代以後，我們開始清理歷史上尊〈序〉廢〈序〉鬥爭的歷史公案，認識到在我們的時代，不存在尊〈序〉廢〈序〉的問題，而是梳理它的發展過程，予以科學的說明，作為發展現代詩經學的借鑒。比較尊〈序〉廢〈序〉各派的《詩》說，我們發現比附歷史、穿鑿附會，為宣揚封建教化而曲解詩義之弊，〈毛詩序〉如此，三家遺說如此，宋學諸家及朱熹《集傳》亦如此，清人以考據為標榜的名著如此，乃至「獨立思考派」也如此，只是程度不同，並無本質區別；但他們的詩說中也都有正確的或接近正確的認識。封建社會的學者不可能擺脫封建《詩》教，他們的立足點和他們從前代繼承下來的研究資料，他們時代所達到的科學水平，他們的貢獻只能把認識向前推進一步。我們應該看到他們各自的成績，根據人類認識發展的規律，承認他們在不同時期的進步，尊重他們為詩經學的傳承和弘揚中華文化所作出的不同貢獻。

具體研究〈毛詩序〉，可以肯定它是上古第一部完整、系統的題解，優於漢代的其他各家題解，在這個意義上，即使是〈小序〉，也具有歷史文獻的價值。

〈小序〉保留古序較多，距離《詩經》時代較近，有一部分題解言中詩旨、詩篇背景或作詩緣起。拿廢〈序〉最力的朱熹來說，姚際恆、崔述都曾指出《詩集傳》對〈序〉「陽違陰從」，據今人統計，《詩集傳》全採〈小序〉說的82篇，大同小異的89篇，可見《詩集傳》與〈小序〉相同和基本相同的有171篇，佔《詩經》總數近60%。近幾十年的幾十種《詩經》註釋，也有一部分題解襲自〈小序〉或參考〈小序〉。我們吸取和借鑒〈小序〉的某些成說，反過來罵它一無是處，未免有欠公平。

〈毛詩序〉作為古代《詩經》題解中比較系統、完整、保存先秦古說較多，而且對後世影響最大的一種序說，自有其一定的價值。我們無所尊，無所廢，尋繹文義，考察背景，一一辨析，從其是而黜其非，把我們時代的《詩》說建立在科學的基礎上。

三、〈商頌〉時代的公案

〈商頌〉的時代問題，歷來有商詩（殷商時代的詩）和宋詩（周代宋國的詩，即周詩）兩說。究竟是商詩還是周詩，已經爭論了兩千多年，不是東風壓倒西風，便是西風壓倒東風。

這個問題的重要性，是不言而喻的。如果肯定〈商頌〉是商詩，它是殷商時代文學藝術的珍貴材料，殷商不但留下了〈商書〉中〈盤庚〉這樣的散文作品，也留下了詩歌作品，向全世界展現公元前十八世紀至前十二世紀中國詩歌藝術的風貌；其中的英雄頌歌、史詩因素及其具有特色的藝術形式，早於古代希臘文學幾個世紀，其豐富的內容對殷商史及上古社會文化和觀念形態的研究，也具有重要價值。但是，關於它的時代，文獻直接記述極少，而且難得確解，解決問題的難度較大。商詩邪？周詩邪？聚訟難決。

先秦古籍中，只有〈商頌〉或〈殷頌〉之稱。《國語·魯語》有一條重要的記述：

昔正考父校商之名頌十二篇于周之太師，以〈那〉為首。

古文學派的〈毛詩序〉引述這句話時，「校」作「得」，解釋為孔子七世祖正考父在宋國戴公時代得到保存在周之司樂太師那裡的商代著名的舊歌，那時禮崩樂壞，正考父拿回去作為宋國祭祀祖先的樂歌。

今文學派三家《詩》將「校」作「效」，即「獻」，解釋為正考父將商之名頌十二篇獻於周太師比正音律。司馬遷習《魯詩》，故取今文學派之說，在《史記·宋世家》中說：「宋襄公之時，修行仁義，欲為盟主，其大夫正考父美之，故追道契、湯、高宗、殷所以興，作〈商頌〉。」所以〈商頌〉是周詩。

〈商頌〉原來的十二篇，到孔子編《詩》時只存五篇，這一點兩派無異辭。這五篇是商詩還是周詩，兩派各持己說，爭執數百年。

鄭玄以古文《毛詩》為本，為《毛傳》作箋，兼採今文三家說，在這個問題上他取今文之說。《鄭箋》在東漢末以後，為天下所宗，所以「宋詩說」占了上風，西風壓倒東風。

魏、晉以後，王學反鄭學，標榜純漢學，到唐代孔穎達作《正義》，完成經學的統一，都堅持漢學的商詩說。宋人疑古，在這個問題上，宋學仍主商詩說，直到清代前期的古文學者，也主商詩說，連不捲入今、古、漢、宋之爭的姚際恆，也罵「宋詩說」者是「妄人」。可以說晉以後一千餘年，商詩說占上風，東風壓倒西風。

清代復興漢學，舊案重翻，爭論又起。清中期以後，今文經學揚三家，魏源、皮錫瑞提出二十條論證，力證〈商頌〉是宋詩。王先謙《詩三家義集疏》針鋒相對地罵主商詩說的古文學者是「陋儒」，聲稱「魏、皮二十記，精確無倫，即令起古人於九泉，當無異議」^⑭。當時兩說爭論激烈。

近代集考據學大成的王國維作〈說商頌〉三篇，他一方面補充和修正魏、皮的二十論，一方面利用殷墟卜辭作證明，論說〈商頌〉不是商代作品；梁啟超也贊同王國維的觀點。雖然還有人仍堅持〈商頌〉在前（如吳闈生《詩義會通》），但信史缺少，古史難通，甲骨文難辨認，王、梁都是本世紀初的國學大師，所以其信從者較多。於是西風又壓倒了東風。

「五四」以後的現代詩經學直接繼承了這些材料，當時的學者俞平伯、顧頡剛都繼續他們的老師王國維的觀點。郭沫若也從《商頌》五篇的內容，結合他對卜辭、銘文的考釋，在其專論《先秦天道觀的發展》中斷言：「〈商頌〉是春秋時宋人的東西。」^⑮五十年代以後，郭氏在古史研究領域有很大權威，這個問題本來難以通解，再加上卜辭、銘文的辨認和運用也十分艱難，劉大杰著《中國文學發展史》便一邊倒，取宋詩說，作為大學通用教材，許多介紹《詩經》的讀物也這樣寫，〈商頌〉是宋詩，為海內外學人普遍接受，幾成定論。

1956年，楊公驥、張松如合寫〈論商頌〉，次年，楊氏又發表〈商頌考〉^⑯，重提舊案，向盛行的宋詩說挑戰，宣稱：「〈商頌〉的確是殷商奴隸社會的頌歌」，「一

^⑭ 王先謙：《詩三家義集疏》（北京：中華書局，1987年新排本）卷28。

^⑮ 郭沫若：《先秦天道觀的發展》，《郭沫若全集·歷史編》（北京：人民出版社，1982年新排本），第1卷，頁321。

^⑯ 〈論商頌〉見《文學遺產增刊》第2輯；〈商頌考〉，見《中國文學》（吉林人民出版社，1978年修訂版），第1分冊，頁321。

切企圖否認〈商頌〉是殷商頌歌的理由，都是杜撰的和臆測的，都是錯誤的和不能成立的」。

1957年以後的二十年，基本上缺乏自由研究的學術環境，而且這件公案太大（涉及文學史、殷商史以及包括甲骨文、銘文在內的語言文字學）、太難（缺乏信史、歷史科學和文字學的現實水平以及權威的影響），需要思考和鑽研，所以長期沒有反應，依然是東風壓倒西風。

七十年代，我開始撰寫《詩經研究史概要》，對這個問題作過這樣的思考：〈商頌〉的內容歌頌殷商先王功業，所表現的意識形態，表達的風格，帶有殷商的時代色彩，不能說它們完全是春秋時代宋國的作品；其內容、某些詞語和表達風格又有春秋時代的痕跡，與《尚書·盤庚》不類，不能斷定它們純是商詩。兩派都「持之有據」，甲骨文四千多字，至今不過辨識一千多字，王國維、郭沫若辨識的結論也有爭議，很難據以論斷是非。我看到王夫之所論〈商頌〉五篇商三宋二之說^⑰，於是在書中寫下下面一段話：

現存〈商頌〉五篇的內容，有的是歌頌宋襄公與齊、魯合兵伐楚事，當與〈魯頌〉同時期；有的是記述殷商先祖功業，可能是先世留傳或後世所追述。五篇〈商頌〉產生的時間很長，其制作年代，學術界尚有爭議。

這一段話所說宋伐齊事，是取王夫之所論和當時通行之說，現在看來也是靠不住的，但不妨礙我所作的「制作時間很長」、「先世留傳後世追述」的總的結論，我不贊成把產生年代只定在商或只定在宋，而採用「大而化之」之說。

八十年代以後，陸續出現了一批文章，力主商詩說，其中影響較大的著作有張松如的專著《商頌研究》^⑱和越明主編的《先秦大文學史》第二編第二章^⑲。張松如積二十年的繼續探索，從五篇詩的釋釋入手，以訓詁釋義為基礎，論述詩篇的時代和內容，然後梳理商詩和宋詩爭論的過程，反駁魏源、皮錫瑞的二十條論證，批評王國維、郭沫若的考釋。他與楊公驥的研究生越明等幾位博士，繼續充實和明晰

^⑰ 王夫之：《詩廣傳·商頌五論》，《船山全集》（長沙：岳麓書社，1992年新排本）第3冊。

^⑱ 張松如：《商頌研究》（天津：南開大學出版社，1985年）。

^⑲ 越明主編，越明執筆：《先秦大文學史》（瀋陽：吉林大學出版社，1985年）第2編第2章。

地表述商詩說的論點。總括起來，以下論點很值得注意：

(一)、〈商頌〉是殷商盛世祭祀先王的樂歌，它是青銅時代的產物，凝定了那個時代的宗教意識、文化精神和審美理想。〈商頌〉中的「如火烈烈，則莫我敢遏」的征服者的形象，與商代青銅藝術中那些威猛可怖的青銅饗，都屬於相同的歷史內涵和同一審美層次，表現了對征服者的英雄頌歌和對暴力的崇尚。〈玄鳥〉、〈長發〉、〈殷武〉追述本族起源和頌揚先王以武力征服天下的功業，可作為商族史詩和英雄頌歌。〈那〉、〈烈祖〉描寫商人祭祀場景和不同於周人的禮俗習尚，表現出其祖帝一元的宗教觀念，並反映了「殷人尚聲」的藝術成就。這些內容及其體現的歷史文化精神和藝術特色，證明它們是商代舊日的頌歌。

(二)、周滅商後，當然地接收了殷商的典冊和文化財富，〈商書〉編入《尚書》即是明證。公元前 220 年前後，殷商後裔宋國的正考父保存了十二篇殷商舊歌，因當時禮樂俱廢，曾到周的司樂太師那裡校正音律，由宋國用作宗廟祭祀樂歌。過了兩個世紀，又亡佚七篇，所以現存於《詩經》者只有五篇。

(三)、《史記·宋世家》所記正考父作詩美襄公之說，所據傳聞有誤。正考父佐戴公、武公、宣公，史有明載，而從戴公到襄公共歷九君一百年左右，戴公時的正考父不可能活到襄公時。再說詩中並無「美襄公」或記述襄公事蹟的語句，襄公與楚之戰大敗，也無可歌頌之處。

(四)、郭沫若等從天道觀來論證〈商頌〉是春秋時作品，其論證是互相矛盾的。相反的，〈商頌〉所體現的，如上所述的意識形態，正是商代奴隸制全盛期的思想反映。王國維等以卜辭所記祭禮與文物，於〈商頌〉一無所見，而論〈商頌〉非商詩，方法是不科學的，而且亦正相反，卜辭所記祭禮與文物制度，在〈商頌〉中有跡可尋。

(五)、關於〈殷武〉「奮伐荆楚」句，是寫殷王武丁伐楚事。據《竹書紀年》載：「武丁三十二年伐鬼方，次於荆。」又據卜辭《掇》62、《南·上》32、《虛》2324 等片記商軍三師在今湖北京山、棗陽、隨縣一帶及漢東舉水流域各方國配合下，向南方用兵之事，可以證明。

這十年來，商詩說佔上風，東風又壓倒了西風。

我在張松如先生《商頌研究》作的序言中，寫了下面一段話：

過去把問題絕對化了。說它們是商詩，不見得春秋時人沒有加工或改寫；

說它們是宋詩，不見得沒有依據前代遺留的藍本或大部資料。事實上，從內容到形式，有前代的東西，也有春秋時代的東西。我國古籍大多這樣，《尚書》中的許多文章是這樣，〈商書·盤庚〉現公認是比較可信的商代文獻，但它仍有戰國時代最後寫定的痕跡。《周易》的最後寫定，也類此。

我們承認〈商頌〉是殷商舊歌，又經過春秋時人的整理加工，這樣說，是不是可以呢？

四、〈國風〉作者與民歌的公案

〈國風〉是民歌，這個論點似乎不成問題，實際上兩千年來有各種不同的解釋。在現代中國大陸，近幾十年關於這個問題的爭論，更有其特定意義。

十五〈國風〉一百六十篇歌詩的收集，《禮記·王制》有太師陳風說，《漢書·食貨志》有王官採詩說，《公羊傳》「宣公十五年」何休解詁有各國獻詩說。以上三書都是漢代編纂，追記古事，先秦典籍則無述及。看來史無明據，古無定制，揆其情理，可以認為古時許多民間歌詩通過陳詩、採詩、獻詩等各種渠道，收集到司樂的太師那裡，其中的一部分後來選編進《詩經》。

漢人解《詩》，無論是今文三家，或古文《毛詩》，都沒有把〈國風〉解作民間的歌謠創作。司馬遷習今文《魯詩》，他在《史記·太史公自序》說：「《詩》三百篇，大抵聖賢發憤之所為作也。」他說大多數是聖賢之作，少數是什麼人作的，他沒有說。這是今文學派的意見。古文學派〈毛詩序〉釋各篇題解，大都是聖賢、后妃、夫人、卿、大夫、士、君子、國人之作，即大部分是上層貴族作品，一部分是中產階級的作品。

朱熹〈詩集傳序〉明確提出：「〈風〉者，民俗歌謠之詩也。」他說：「凡《詩》之所謂〈風〉者，多出於里巷歌謠之作，所謂男女相與詠歌，各言其情者也。」

朱熹所說的「民俗歌謠」，其概念是相當寬泛的。他採取漢儒的「〈風〉、〈雅〉正變」說，稱二〈南〉是正〈風〉，〈邶〉以下十三〈國風〉是變〈風〉。正〈風〉兩組二十六篇，「皆后妃、夫人之所諷誦，以事其君子」，這些「后妃所自作」的詩，得「文王之化，故使邦國至於鄉黨皆用之，朝廷至於委巷莫不謳吟諷誦，所以風化天下」；變〈風〉則因各國治亂不一，作者賢否不等，正邪是非不齊，編選目的是「供

觀省而垂鑒戒」^⑩。據朱熹以上所言，變〈風〉作者賢否不等，屬於社會各階層。他認為反映各階層家庭、婚姻、男女情愛、風俗習尚、生活狀況等內容的歌詩，都屬「民俗歌謠」。

「五四」時代的學者廢除一切封建《詩》說，力圖作出新解釋，他們就《詩經》各篇的藝術形式，如起興、章節複沓、語言質樸、明快易曉等特點，肯定《詩經》是古代歌謠總集，〈國風〉是民歌被普遍接受。

三十年代，朱東潤提出異議。他在專論〈國風出自民間說質疑〉，考證〈國風〉絕大部分並非出自民間，而是統治階級的作品。他的許多論證是精當的，但由於十餘年的全國性大規模戰爭，未能在學術界展開討論^⑪。

五十年代以後的中國大陸，〈國風〉民歌說更被大加張揚。這由於以下的邏輯：

按照現代文藝學的民歌概念，民歌是勞動人民的口頭創作；勞動人民的口頭創作具有人民性、階級性，反映勞動人民的生活和鬥爭、思想和感情；

勞動人民的創作，當然是列寧所說的每個民族內兩種文化之中屬於民主主義和社會主義成份的文化；

按照毛澤東制定的對待傳統文化的方針，「吸取其民主性的精華，剔除其封建性的糟粕」，反映勞動人民生活鬥爭和思想感情的民歌，必須予以繼承和弘揚。

從以上理論和概念出發，論者努力從〈國風〉中尋找現實主義和人民性的內容，引申階級和階級鬥爭的學說，於是出現了〈陳風·月出〉是殺害奴隸^⑫，〈召南·殷其雷〉是號召奴隸逃亡之類奇談怪論^⑬。這種庸俗社會學思潮蔓延的時間很長，〈國風〉成了被壓迫、被剝削勞動人民的創作。由聖賢、后妃的教化之作變為奴隸的反抗之歌，不過是以新經學代替舊經學，以新謬誤代替舊謬誤。這種學風有其深刻的社會根源，它是過左思潮的產物，並且和一次又一次政治運動相結合，不是某一個學者個人學識修養問題。

但是，真正的「勞者之歌」、「奴隸之歌」，在〈國風〉中太少了。於是，選進高

^⑩ 朱熹：《詩集傳·國風·題解》。

^⑪ 朱東潤：〈國風出自民間說質疑〉，原發表於《武漢大學文哲季刊》（1935年11月），收入《詩經四論》（上海：商務印書館，1940年）；1980年作者加以修訂，收入《詩三百篇探故》（上海：上海古籍出版社）。

^⑫ 高亨：《詩經今注》（上海：上海古籍出版社，1980年），頁184。

^⑬ 鮑昌：《風詩名篇新解》（鄭州：中州書畫社，1982年），頁35。

中語文課本的，只有〈伐檀〉、〈碩鼠〉兩篇，選進大專古代文學作品選的，也不過再加上〈七月〉、〈氓〉等幾篇，讓廣大群眾看的《詩經》，剩下的不多了。

在這種思潮泛濫之際，提出：「〈國風〉是民歌嗎？」這個問題，是學術界對過左思潮的一種抗爭。

1959年，胡念貽發表論文〈關於詩經大部分是否民歌的問題〉^{②4}，提出「把〈國風〉和二〈雅〉的一部分籠統地說成民歌，這是不符合它的實際內容的」。他從作品所反映的現實生活、觀點和感情進行論證，認為其作者屬於社會各階級，有一小部分民歌，大部分是統治階級人士的書寫文學，不是民歌，「應該稱之為各階級的群眾性詩歌創作」。

這個問題在六十和七十年代，不可能展開討論。

八十年代起，為了徹底克服過左思潮對《詩經》研究的影響，首先要清除「奴隸之歌」反映階級鬥爭的各種奇談怪論，因而，論證〈國風〉的作者究竟是什麼人？它是不是民歌？具有現實的意義。這是給庸俗社會學思潮釜底抽薪的最有效的鬥爭策略。

十餘年來，研究逐漸深入，歸納其主要觀點如下：

(一)、〈國風〉一百六十篇詩的作者，出於社會各階層，能夠確定為下層勞動人民作品的很少；把幾篇無法確指作者身份的情詩、諷刺詩也算在一起，總數仍然不多。從周代社會階級結構來分析，可以確定一部分是貴族作品，大部分是社會中產階層的作品。極少數的作品帶有濃厚的勞動山歌或質樸的情歌風味，也不是原來的勞動人民的口頭創作，已經過記錄、潤飾、加工或改造，並非原貌，我們只能從內容和形式風格上，看到民歌的胚胎。所以，〈國風〉就其主要部分而言，它不是現代文藝學特定意義的「民歌」。這也就是說，它不是勞動人民的口頭創作，不是反映勞動人民的生活觀點和感情，它的價值是通過各階層作者，廣泛地反映周代社會生活風貌，具有更為豐富和複雜的內涵。

(二)、〈風〉、〈雅〉、〈頌〉的體制是按音樂分類的。〈國風〉一百六十篇是用十五個國家和地區的地方樂調（土樂）演唱的歌詩，與民歌具有天然的親密聯繫。不論歌詞原來的作者是什麼人，用地方歌調唱，都不能脫離民歌的藝術形式，或襲用，或借鑒，因而他們具有即情即景的起興、章節複沓、語言樸實平易、韻律活潑明快

^{②4} 胡念貽：〈關於詩經大部分是否民歌的問題〉，原載《文學遺產增刊》（1959年7月）。

等民歌藝術特點。

(三)、不能認為只有勞動人民口頭創作的民歌才具有最重要的價值。這種觀念是馬克斯主義的庸俗化。由口頭文學向書寫文學的發展，是社會的發展和文學藝術的進步。民歌誠然有它優良的品性，但它是不穩定的口頭創作，也受作者文化水平、藝術修養、創作時間等條件的限制，與詩人精心構思、反復琢磨的書寫詩歌相比，有粗細之分、文野之分。成功的詩人繼承民歌的優良品行，精心創作藝術上成熟、思想內涵豐富而深刻的詩篇。沒有這個繼承和發展，便沒有璀璨的中國詩史。《詩經》正是由口頭文學向書寫文學的轉化的第一部詩集，是中國詩史的光輝開端。

(四)、說〈國風〉不全是民歌，是指它不是現代文藝學特定概念的民歌。胡念貽稱它是「各階級的群眾性詩歌創作」，這個概念也容易和現代階級觀點和「群眾」概念相混淆。拙著認為避免與現代文藝學和現代政治術語相混，可以稱之為「民間歌詩」。魯洪生認為「民歌是一個歷史概念，作者不是唯一的充分的必要條件，〈國風〉是『里巷歌謠』、『地方土樂』，今天主要是在這個意義上稱〈國風〉為民歌」²⁵。總的來看，對基本事實的認識是一致的，不同的只是概念的問題。

這個公案的討論是具有現實意義的，它進一步清除過左思潮的影響，促進對詩經學基本問題和詩篇詩旨的實事求是的研討。在國外，漢學界對《詩經》和民歌的關係也沒有完全清楚。例如現代法國社會學家葛蘭言(Granet Marcel)研究《詩經》的專著《中國古代祭禮與歌謠》一書²⁶，把〈風〉、〈雅〉、〈頌〉都作為歌謠。前蘇聯科學院院士瓦西里耶夫認為〈國風〉是古代民間口頭創作，美國學者王靖獻的《鐘與鼓》一書²⁷，把全部《詩經》總結為「口頭詞組詩」，即口頭文學創作。《詩經》是中國由口頭文學創作轉化為書寫文學創作的第一部詩集，還有必要說明。

²⁵ 魯洪生：〈關於國風是否民歌的討論〉，《第二屆詩經國際學術研討會論文集》（北京：語文出版社，1996年）。

²⁶ [法]葛蘭言（中譯格拉耐）著，張銘遠譯：《中國古代的祭禮與歌謠》（上海：文藝出版社，1989年）。

²⁷ [美]王靖獻著，謝謙譯：《鐘與鼓》（成都：四川人民出版社，1990年）。