

《荀子》引《詩》用《詩》及其相關問題

簡澤峰*

摘要

《荀子》(313~238B.C.)與孟子(373~289 B.C.)約處於同一歷史時期,分別代表儒家學說中不同的二個流派。本文以《詩經》為例,欲說明《荀子》對古代典籍的運用其詮釋特色,不止整理《荀子》對經典的運用方式,也追索《荀子》對經典的態度及相關問題。以《詩經》為例,因為《荀子》一書三十二篇,共有二十七篇引用《詩經》,引用總次數多達八十三次,相對於《書》、《禮》、《春秋》經,可見《荀子》對《詩經》的重視。

對於本文題目「引用」二字必須加以說明,因為「引用」已經預設了本文的觀點及本文論述的方式。西方學者對於詮釋過程中「詮釋本文」(interpreting a text)與「使用本文」(using a text)的區分概念有助於我們討論《荀子》「運用」《詩經》與「稱引」《詩經》二種不同的情況之分析。今人黃俊傑借用語言學家區分「運用」與「稱引」語言的觀點,將中國古代思想家使用經典的方式區分為「運用」與「稱引」二種方式,所謂「運用」經典是指:「使用經典以論證某一命題或指示某一事時或現象。」所謂「稱引」則是:「以經典本身內容作為研究對象。」《荀子》引用《詩經》的方式顯然以前者「運用」為主,即使為「稱引」,也是作為自己的論點的論據之用。因此,本文擬著重於說明《荀子》「運用」《詩經》的一面,解釋其對於經典的某些特有觀點與詮釋方法。

全文將以「引用」作為線索,第一節先說《荀子》引用的方式為何,有幾種;第二節說明引用的目的及作用;第三節則考察《荀子》引用的結果。所謂「結果」分為二方面論,對《詩經》本身產生哪些影響,有什麼結果出現。第二檢驗《荀子》自己在運用這些詩句後,對於他自己的論說產生了哪些影響、結果。第四節

* 彰化師範大學國文系博士生

則討論《荀子》對經典的詮釋觀及相關問題。

關鍵詞：引詩、用詩、《荀子》、詩經、詮釋

" Xunzi " guides " poem " and uses " poems " and relevant problem

Jian Ze-Feng*

Abstract

" Xunzi " (313- 238B.C.) and Mencius (373- 289 B.C.) is nearly in the same historical period, two different schools in representatives Confucianism that parts. This text takes " the Book of Songs " as an example, want to explain their annotation explanatory note characteristics of application to the ancient ancient books and records of " Xunzi ", not only put " Xunzi " in order to the classical application way , demand " Xunzi "'s attitude toward classics and relevant problem. Taking " the Book of Songs " as an example, because of 32 books of " Xunzi ", 27 in all quote " the Book of Songs ", it reaches 83 times to quote the total number of times , pass " book " , " gift " , " spring and autumn " , can see " Xunzi "'s attention to " the Book of Songs " .

Must prove as to the thing that this text topic lasting two word,because ' quote ' preserve by view and the way where this text describe of this text already. The western scholar, for annotating in the course ' annotate this text ' (interpreting a text) With use this text The differentiation concept that (using a text) helps us to discuss " Xunzi " ' use " the Book of Songs " with the analysis of two kinds of different situations of " the Book of Songs ". Moderns yellow persons of no common ability use a linguist and distinguish ' uses ' it with the view of the language, use classical way of the ancient thinker of China and divide it into ' use ' with two ways, the so-called ' use ' classics refer to: ' use classics with prove a certain proposition or at instructing some a matter or phenomenon. ' so-called ' claim to guide ' one: ' regard one's own content of the classics as the research object. ' way when quote " the Book of Songs " of " Xunzi " before being the obvious person ' use ' main fact,even for ' claim not guiding ', serve the purpose of argument of own argument too. So, this text plans to focus on stating

* Lecturer of Chinese department of NCUE

one side of " the Book of Songs " of " Xunzi " ' uses ' , explain it to some classical peculiar views and annotate the method .

Clue by quote regarding of the full text asing, say why it will be way to quote of " Xunzi " , there are several kinds first; Section two state the purpose and function quoted ; Section three investigate the result that " Xunzi " quotes . The so-called ' the result ' is divided into two respects theory , which influence is produced by itself to " the Book of Songs " , any result appears . The second inspection " Xunzi " is after using these verses , to his own argumentation which influence , result are produced. Section four discuss " Xunzi " to classical annotation explanatory note view and relevant problem.

Key word: Guide " poem " , with " poem " , " Xunzi " , the Book of Songs ,
annotating

《荀子》引《詩》用《詩》及其相關問題

簡澤峰*

一、前言

《荀子》(313~238B.C.)與孟子(373~289 B.C.)約處於同一歷史時期,分別代表儒家學說中不同的二個流派。近人研究孟子對古代典籍的運用及其詮釋方法已有不少成績,相對於《荀子》的研究則少了許多,¹本文以《詩經》為例,欲說明《荀子》對古代典籍的運用其詮釋特色,不止整理《荀子》對經典的運用方式,也追索《荀子》對經典的態度及相關問題。以《詩經》為例,因為《荀子》一書三十二篇,共有二十七篇引用《詩經》,引用總次數多達八十三次,相對於《書》、《禮》、《春秋》經,可見《荀子》對《詩經》的重視。

對於本文題目「引用」二字必須加以說明,因為「引用」以經預設了本文的觀點及本文論述的方式。西方學者對於詮釋過程中「詮釋本文」(interpreting a text)與「使用本文」(using a text)的區分概念有助於我們討論《荀子》「運用」《詩經》與「稱引」《詩經》二種不同的情況之分析。今人黃俊傑借用語言學家區分「運

* 彰化師範大學國文系博士生

¹ 關於孟子及《孟子》一書對於古籍徵引、詮釋方式之探討,今人黃俊傑已有許多研究成果,見氏著:〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉,《台大歷史學報》第 28 期,2001 年 12 月,頁 193~205。及《孟子思想史論》(台北:東大圖書公司,1991 年)。黃氏其他論文雖不以《孟子》為主要討論對象,但在敘述舉例的過程中常以《孟子》為例,也可說是對《孟子》詮釋經典的方式作一介紹,如氏著:〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉,《台大歷史學報》第 24 期,1999 年 12 月,頁 1~28;〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉,《台大歷史學報》第 25 期,2000 年 6 月,頁 1~24;〈論東亞儒家經典詮釋傳統中的兩種張力〉,《台大歷史學報》第 28 期,2001 年 12 月,頁 1~22。至於對《荀子》引用經典及對經典的詮釋之研究,只有張美焜:〈《荀子》引用詩經的方式及其涵義〉,《國文學報》第 24 期,1995 年 6 月,頁 111~142;陳昭瑛:〈「通」與「儒」:《荀子》的通變觀與經點詮釋問題〉,《台大歷史學報》第 28 期,2001 年 12 月,頁 207~223。

用」與「稱引」語言的觀點，將中國古代思想家使用經典的方式區分為「運用」與「稱引」二種方式，所謂「運用」經典是指：「使用經典以論證某一命題或指示某一事時或現象。」所謂「稱引」則是：「以經典本身內容作為研究對象。」²《荀子》引用《詩經》的方式顯然以前者「運用」為主，即使為「稱引」，也是作為自己的論點的論據之用。因此，本文擬著重於說明《荀子》「運用」《詩經》的一面，解釋其對於經典的某些特有觀點與詮釋方法。

全文將以「引用」作為線索，第一節先說《荀子》引用的方式為何，有幾種；第二節說明引用的目的及作用；第三節則考察《荀子》引用的結果。所謂「結果」分為二方面論，對《詩經》本身產生哪些影響，有什麼結果出現。第二檢驗《荀子》自己在運用這些詩句後，對於他自己的論說產生了哪些影響、結果。第四節則討論《荀子》對經典的詮釋觀及相關問題。

二、 本文

(一) 《荀子》引用《詩經》的方式

前言已提及《荀子》對經典的「運用」與「稱引」二種區別，但這只涉及了書面上的引用形式，未深入至內容上引用說明。因此本節又區「形式上」的引用與「內容上」的引用之不同二方面，試圖說明《荀子》對《詩經》的處理方式有何特點。

1. 形式上的引用方式：

《荀子》中出現《詩經》句子的地方共八十三處，其中有七處出自孔子之口，

²「詮釋本文」(interpreting a text)與「使用本文」(using a text)的概念區分見艾科(Umberto Eco)等著，王宇根譯：《詮釋與過度詮釋》(北京：生活讀書·新知三聯書店，1997年)，頁83。這個概念為艾科所提出，但是書中引起不同意見，如羅蒂(Richard Rorty)便否定有這種「詮釋」與「使用」的本質區分，頁115~120。黃俊傑之說見氏著：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，頁194。黃氏云：「語言學家常區分『運用』某種語言與『稱引』某種語言的不同。兩者的差別正是『後設語言』(meta-language)與『對象語言』(object-language)的不同。前者如許多科學家或哲學家『運用』某種語言以說明一些非語言的現象或事實，後者則是指如語言學加這類學者使用某種語言(如中文或英文)以研究語言現象。在前的場合中，被使用的語言是一種工具，並不是研究的對象；在後者場合中，語言就成為研究對象。」

一處為出自曾子，一處為後人所引，³則真正出自《荀子》之徵引共計七十四處。依前述對「運用」及「稱引」的區分，《荀子》對《詩經》的引用方式以前種情形為多，運用《詩》句作為自己論理的證明共計五十五處，稱引《詩》句並加以解釋的共計十八處。運用《詩》句作為自己論理的證明的方式中，多將《詩》句擺在說理文字之後，再以「此之謂也」作結。如《荀子》·勸學篇：「故君子不傲、不隱、不替，謹順其身。《詩》曰：『匪交匪舒，天子所予。』此之謂也。」在說完道理後，舉〈小雅·采菽〉中的文字結束，為自己的論說下一小結語。

稱引《詩》句之說則不止稱引原《詩》句而已，又將原文作一簡單解釋。如〈不苟篇〉：「《詩》曰：『左之左之，君子宜之；右之右之，君子有之。』此言君子能以義屈信變應故也。」用君子能按照禮義的原則適應變化，解說〈小雅·裳裳者華〉的四句意思。⁴雖然稱引的方式是以經典本身作為研究的對象，但是《荀子》一書對《詩經》的稱引卻不單單是以解釋《詩》句本身為目的，而是以說理為目的。以上為例，在稱引〈小雅·裳裳者華〉之前，整段文句為：

君子崇人之德，揚人之美，非諂諛也；正義直指，舉人之過，非毀疵也；言己之光美，擬於舜、禹，參於天地，非夸誕也；與時屈伸，柔從若蒲葦，非懾怯也；剛強猛毅，靡所不信，非驕暴也。以義變應，知當曲直故也。

若參考《詩》句前後文意，則可知《荀子》對「左之左之」這四句的說明，其作用仍在為自己的論點服務，為說理而服務。因此，可以說《荀子》引用《詩經》的方式，不論是運用的、稱引的，都有很強的現實性、實用性，都服務於自己的論點，為加強自己的說服力而引用。

2. 內容上的引用方式：

不論是「運用」也好，「稱引」也好，若仔細分析《荀子》所引用《詩經》的內容，則以大小〈雅〉最多，計〈大雅〉二十八處，〈小雅〉二十五處，〈國風〉十處，〈周頌〉七處。在所引〈小雅〉中，有近於〈國風〉的，有近於〈大雅〉的，《荀子》又偏愛後者。今人分析《荀子》引《詩》偏重〈雅〉〈頌〉的原因，

³ 孔子徵引《詩經》之處出現於《荀子》·大略篇共五次，〈宥坐篇〉〈法行篇〉各一次。曾子引《詩》在〈法行篇〉，後人引《詩》在〈堯問篇〉各一次。

⁴ 這一句中「言君子能以義屈信變應故也」的「義」自當作「禮義」解釋，由〈不苟篇〉前云：「君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之為貴……然而君子不貴者，非禮義之中也。」可知。

歸結於〈雅〉〈頌〉本身的特點為表現文采教化，勸勉修身修德的特質，及《荀子》本身注重禮憲法制的功能。⁵而引用的《詩》句當中也常出現「君子」、「德」、「禮儀」、「禮義」等等詞彙，和《荀子》注重修德教化與禮制功能之說相符。⁶

無論是強調修德教化或禮制功能，從《荀子》引用〈雅〉〈頌〉的實際內容也可以見出他注重客觀的社會秩序、理想的政治組織。如：〈商頌·長發〉「受小共大共，為下國駿蒙。」、「受小球大球，為下國綴旒。」；〈大雅·文王有聲〉「自東自西，自南自北，無思不服。」；〈大雅·棫樸〉「雕琢其章，金玉其相，亶亶我王，綱紀四方。」；〈大雅·常武〉「王猷允塞，徐方既來。」、「徐方既同，天子之功。」；〈大雅·大明〉「明明在下，赫赫在上。」；〈周頌·天作〉「天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。」；〈大雅·民勞〉「惠此中國，以綏四方。」⁷注重綱紀四方、安綏四方，使天下無不服從，由此可知《荀子》注重外王事功的具體思想。

⁵ 此二點說法見蔣年豐：〈《荀子》「隆禮義而殺詩書」涵義之重探——從「克明克類」的世界著眼〉，《第一屆中國思想史討論會文集》（東海大學文學院編印，1989年12月）頁124。

⁶ 引文中帶「君子」詞彙之處有：〈勸學篇〉中引〈小雅·小明〉「嗟爾君子，無恒安息。」、〈曹風·尸鳩〉「淑人君子，其儀一兮。」、〈不苟篇〉引〈小雅·裳裳者華〉「左之左之，君子宜之；右之右之，君子有之。」、〈富國篇〉、〈議兵篇〉、〈君子篇〉皆引〈曹風·尸鳩〉「淑人君子，其儀不忒。」、〈禮論篇〉引〈大雅·洞酌〉「愷悌君子，民之父母。」、〈正名篇〉引〈大雅·卷阿〉「豈悌君子，四方維綱。」、〈宥坐篇〉引〈小雅·大東〉「君子所履，小人所視。」；帶「德」字之處有：〈富國篇〉及〈致士篇〉引〈大雅·抑〉「無言不讎，無德不報。」、〈非十二子篇〉及〈君道篇〉引〈大雅·抑〉「溫溫恭人，維德之基。」、〈天論篇〉引〈大雅·烝民〉「德輶如毛，民鮮克舉之。」；帶有「禮儀」字彙處有：〈修身篇〉及〈禮論篇〉引〈小雅·楚茨〉「禮儀卒度，笑語卒獲。」；帶有「禮義」字彙處有：〈天論篇〉及〈正名篇〉引逸詩「禮義之不愆兮，何恤人之言兮？」；帶有「威儀」字彙處有：〈富國篇〉引〈周頌·執競〉「降福簡簡，威儀反反」。共計「君子」一詞出現9次，「德」字出現5次，「禮儀」出現2次，「禮義」出現2次，「威儀」出現1次。

⁷ 〈商頌·長發〉二句在〈臣道篇〉、〈非相篇〉；〈大雅·文王有聲〉三句出現在〈儒效篇〉、〈王霸篇〉、〈議兵篇〉三處；〈大雅·棫樸〉一句在〈富國篇〉；〈大雅·常武〉「王猷允塞，徐方既來。」二句出現在〈君道篇〉、〈議兵篇〉「徐方既同，天子之功。」二句出現於〈非相篇〉；〈大雅·大明〉二句出現在〈正名篇〉，〈正論篇〉則只有「明明在下」一句；〈周頌·天作〉四句出現於〈王制篇〉、〈天論篇〉二處；〈大雅·民勞〉二句出現在〈致士篇〉一處。

(二) 《荀子》引用《詩經》的目的與作用

身處於戰國中期的《荀子》，《詩經》在當時便已是流通的典籍，從《左傳》記載賦《詩》引《詩》的風氣可得知一二。《詩經》作為一種眾人皆知且閱讀過的一種著作，其地位已經不再是普通的文學作品，而帶有「經典」的性質，而經典的背後便有一種權威的力量支持，這種對「權威」的認知又為眾人所接受，因此引用「經典」就帶有權威的味道。西方人研究引用的作用，以為有：訴諸權威、顯示博學、修飾等三種基本作用。⁸在《荀子》書中引用的目的、作用，顯示博學或修飾可能有，但不是《荀子》引用的重點，而訴諸權威以加強自己論點的正確性才是他最在意的。

《荀子》引用《詩經》的目的、作用除了訴諸權威以加強自己論點之外，筆者以為從《荀子》書中引用後所欲說明的具體內容分析，可以得知《荀子》引用《詩經》真正的目的為何。在前一節已略微提及《荀子》引《詩》偏重〈雅〉〈頌〉與他注重修身修德及禮憲法制的功能有關，若仔細整理《荀子》引用《詩》句所欲說明的具體內容（也就是他關注的方向），可以區分為五大項：一、個人的德行修養；二、外在的禮儀教化；三、在上位者（人君）的治國之道；四、在下位者（人臣）的輔佐之道；五、國家行政治理之道等五方面。第一、二項與第三、四、五項形成二個大的類別，一為個人一為團體（國家）。若再仔細觀察，其實第二項「禮儀教化」雖然與個人修養有關，但《荀子》仍以從國家的角度去解釋「禮儀教化」，從禮儀教化對國家發生的作用來講，而非對個人的人格養成、行為影響來講。如：〈彊國篇〉云：「財物貨寶以大為重，政教功名反是，能積微者速成。《詩》曰：『德輶如毛，民鮮克舉之。』此之謂也。」〈禮論篇〉云：「禮者，以財物為用，以貴賤為文，以多少為異，以隆殺為要……故厚者，禮之積也；大者，禮之廣也；高者，禮之隆也；明者，禮之盡也。《詩》曰：『禮儀卒度，笑語卒獲。』此之謂也。」可見《荀子》最終的關懷仍在於國家團體的政治走向，而非個人心性品德的培養。

從《荀子》引用《詩》句以討論的次數便可得知。引用《詩》句說明個人德行修養的次數共有十四次，說明「禮儀教化」的有十一次，說明在上位者（人君）

⁸ 見 Steven Van Zoeren 《Poetry and Personality》。轉引自吳萬鐘：〈先秦引詩用詩與毛詩的解釋〉，《經學研究論叢》第七輯（台北：學生書局，1999年9月）頁123。

的治國之道的有十四次，說明在下位者（人臣）的輔佐之道的有五次，說明國家行政治理之道的有十六次。⁹從數字上的比例就可以得知《荀子》引《詩》說理的最終關懷在於國家政治教化的作用。若從引《詩》的實際內容分析，最能看出《荀子》這種傾向的莫過於原來詩句中沒有所謂政治教化意涵的，《荀子》引進文章中，賦予原詩句政教意義，如〈王霸篇〉云：「國無禮則不正。禮之所以正國也，譬之猶衡之於輕重也，猶繩之於曲直也，猶規矩之於方圓也，既錯之而人莫之能誣也。《詩》云：『如霜雪之將將，如日月之光明，為之則存，不為則亡。』此之謂也。」原詩已亡佚，不可探知其原意為何，但是《荀子》則以霜雪覆蓋大地、日月照臨大地的普遍喻禮法作用的重大，關係到國家的存亡，賦予「霜雪」「禮法」的內涵。

（三）《荀子》引用《詩經》的結果

本節欲討論的議題為《荀子》引用《詩經》的「結果」，所謂「結果」分為

⁹ 引用《詩》句說明個人德行修養的有：〈勸學篇〉引〈小雅·小明〉、〈曹風·尸鳩〉、〈小雅·采芣〉三處；〈修身篇〉引〈小雅·楚茨〉、〈大雅·皇矣〉共二處；〈不苟篇〉引〈大雅·抑〉、〈小雅·裳裳者華〉共二處；〈非十二子篇〉引〈大雅·抑〉一處；〈儒效篇〉引〈小雅·角弓〉一處；〈臣道篇〉引〈小雅·小旻〉、〈大雅·抑〉共二處；〈天論篇〉引〈周頌·天作〉一處；〈正名篇〉引〈大雅·卷阿〉及逸詩共二處；說明「禮儀教化」的有：〈富國篇〉引〈周頌·執競〉一處；〈王霸篇〉引逸詩一處；〈議兵篇〉引〈大雅·常武〉一處；〈彊國篇〉引〈大雅·烝民〉一處；〈禮論篇〉引〈小雅·楚茨〉、〈大雅·洞酌〉共二處；〈大略篇〉引〈小雅·魚麗〉、〈小雅·綿蠻〉共二處；〈宥坐篇〉引〈邶風·雄雉〉一處；〈子道篇〉引〈大雅·既醉〉一處；說明在上位者（人君）的治國之道的有：〈榮辱篇〉引〈商頌·長發〉一處；〈非相篇〉引〈大雅·常武〉一處；〈儒效篇〉引〈大雅·文王有聲〉一處；〈王制篇〉引〈周頌·天作〉一處；〈王霸篇〉引〈大雅·文王有聲〉一處；〈君道篇〉引〈大雅·抑〉、〈大雅·文王〉共二處；〈臣道篇〉引〈商頌·長發〉一處；〈正論篇〉引〈大雅·大明〉一處；〈解蔽篇〉引逸詩、〈大雅·大明〉、逸詩共三處；〈君子篇〉引〈小雅·北山〉、〈曹風·尸鳩〉共二處，說明在下位者（人臣）的輔佐之道的有：〈仲尼篇〉引〈大雅·下武〉一處、〈富國篇〉引〈小雅·黍苗〉一處、〈臣道篇〉引逸詩一處、〈大略篇〉引〈齊風·東方未明〉、〈小雅·出車〉共計二處；說明國家行政治理之道的有：〈非十二子篇〉引〈大雅·蕩〉一處；〈儒效篇〉引〈小雅·采芣〉一處；〈富國篇〉引〈大雅·棫樸〉、〈大雅·抑〉、〈周頌·執競〉、〈曹風·尸鳩〉、共四處；〈君道篇〉引〈大雅·常武〉、〈大雅·板〉共二處；〈致士篇〉引〈大雅·民勞〉一處；〈議兵篇〉引〈商頌·長發〉、〈大雅·文王有聲〉、〈曹風·尸鳩〉共三處；〈彊國篇〉引〈大雅·板〉一處；〈天論篇〉引〈周頌·天作〉一處；〈宥坐篇〉引〈小雅·節南山〉、〈小雅·大東〉共二處。

二方面說，第一為就《詩經》本來的詩句而言，《荀子》的引用與原來的詩句之間有何意義上的關連，相同、相異或某種程度上的相關。第二為就《荀子》本身的文章言，引用的詩句在《荀子》的說理脈絡中有何作用，產生怎樣的結果。對於第一點有一個必須解決的難題，即《詩經》三百篇原本的意思為何？如何判定每一首詩原本的所指意涵？要判定一首詩的原本意涵為何，其前提為肯定每一首詩都有原作者的意思存在。但是三百篇的原作者是誰？又是爭論不休的難題。因此，我們必須先澄清所謂三百篇的「原意」是指什麼樣內涵的「原意」。顯然《詩經》的原作者都無法一一考證出來，所以也沒有所謂原來作者的意思之「原意」。而三百篇又經過採詩入樂，經過不止一人之手的改編、重作，因此所謂「原意」無法，也不可能找出來。而《詩經》有所謂「作詩」、「採詩」、「編詩」、「說詩」、「賦詩」、「引詩」各種不同的「原意」，¹⁰因此，筆者以為說三百篇有「原意」，是指另一種層面上的原意，即最普通的、最被大家所接受的原意，也就是以最為流行的說法作為三百篇的「原意」。而可以代表最大多數人都接受的「原意」，現存的資料為《毛詩序》，但是《毛序》又常以「美刺」的觀點解釋詩旨，引起後人的質疑與攻擊，因此，筆者在解說或引用三百篇「原意」時，又參考後人研究成果，以《毛序》說為主，若有質疑處參考後人說，以此作為評判《荀子》引用《詩經》是否偏離「原意」的基準。

1. 就《詩經》本來詩句而言：

就《荀子》一書引用《詩》句的句意與原來的句意相互考察，則會發現二者間有差距。這種意義上的差距是《荀子》有意的「使用」，而非無心的隨便比附。以下區分為二項說明這種運用《詩》句而與原意產生意義上的不同情形，一為相似的運用，一為斷章取義的運用。

1.相似的運用：

¹⁰ 關於《詩經》有不同層次上的意義，宋代歐陽修在《詩本義》中便已提出讀《詩》者要注意《詩》中四個層次的意義：詩人之意、太師之意、聖人之志、經師之業，范處義：《詩補傳》亦有類似看法，清人姜炳璋：《詩序補義》也提出有詩人之意與編詩之意的區別。胡承珙：《毛詩後箋》也有編詩者之法、序詩者之意的區別。後來的魏源：《詩古微·齊魯韓毛異同論·中》更詳細的區分：「《詩》有作《詩》者之心，而又有採《詩》編《詩》者之心焉。有說《詩》者之義，而又有賦《詩》引《詩》者之義焉。」龔橙：《詩本誼·序》更提出《詩》有「八誼」之說：有作《詩》之誼，有讀《詩》之誼，有太師採《詩》瞽矇諷誦之誼，有周公用為樂章之誼，有孔子定《詩》建始之誼，有賦《詩》引《詩》節取章句之誼，有賦《詩》寄託之誼，有引《詩》以就已說之誼。

所謂「相似」意指《荀子》運用的《詩》句意與原來的《詩》意幾乎相同，但非完全相同。這種相同是「去除《詩》句的背景」之後，則二者句意完全相同。如：〈不苟篇〉云：「君子寬而不慢，廉而不覈，辯而不爭，察而不激，直立而不刺，堅彊而不暴，柔從而流，恭敬謹慎而容，夫是之謂至文。《詩》曰：『溫溫恭人，惟德之基。』此之謂矣。」引用〈大雅·抑〉的句子說明君子擁有各種不偏激而中和的德行，若不考慮〈大雅·抑〉「衛武公刺厲王，亦以自警。」¹¹之背景，則與原句意完全相同。又如〈儒效篇〉云：「孫卿曰：『其為人，廣大矣！志意定乎內，禮節脩乎朝，法則、度量正乎官，忠、信、愛、利行乎下……故近者歌謳而樂之，遠者竭蹶而趨之。四海之內若一家，通達之屬，莫不服從，夫是之謂人師。《詩》曰：『自東自西，自南自北，無思不服。』此之謂也。』」此三句出自〈大雅·文王有聲〉，原詩為說「文王遷豐、武王遷鎬之事。」¹²這三句則是形容武王遷鎬時的情況。若去掉這特定的時空背景，則《荀子》引用之意語原詩意幾乎完全相同。

類似的例子出現在《荀子》一書中不少，而這種幾乎完全相同的引用情況與《詩》句本身的特質有關。也就是這些句子本來字面的意義就很清楚，是直述式的描寫語言，沒有運用任何的比喻、誇飾或象徵手法，如〈大略篇〉云：「《聘禮》志曰：『幣厚則傷德，財侈則殄禮。』禮云禮云，玉帛云乎哉？《詩》曰：『物其指矣，唯其借矣。』不時宜，不敬文，不驩欣，雖指，非禮也。」又說：「不富無以養民情，不教無以理民性。顧家五畝宅，百畝田，務其業而勿奪其時，所以富之也。立大學，設庠序，脩六禮，明七教，所以道之也。《詩》曰：『飲之食之，教之誨之。』王事具矣。」「物其指矣，唯其借矣。」、「飲之食之，教之誨之。」二段文字都明白曉倡，若不考慮貴族燕饗之詩、小臣為行役所苦而怨刺之詩等背景，則《荀子》這二段話與原詩意是一樣的。¹³所以同樣的「溫溫恭人，惟德之

¹¹ 「衛武公刺厲王，亦以自警。」為《毛詩·序》之說，此說最早出現於《國語·楚語》引左史倚相的話：「昔衛武公年數九十武矣……於是乎作懿戒以自儆。」「懿」、「抑」古通。此說為大部分學者接受，如屈萬里：《詩經詮釋》；糜文開、裴普賢：《詩經欣賞與研究》；黃師忠慎：《詩經簡釋》等。

¹² 「文王遷豐、武王遷鎬之事。」出自朱熹：《詩集傳》，近人屈萬里、糜文開、裴普賢、黃師忠慎皆同意此說。

¹³ 此二段文字分別出自〈小雅·魚麗〉〈小雅·綿蠻〉。〈魚麗·序〉云：「美萬物盛多，能備禮也。」朱熹：《詩集傳》以為：「此燕饗通用之樂歌。」屈萬里同意朱子之說。糜文開、裴普賢以為：「這是周代宴客時全國上下通用的樂歌。」與朱子之意相差不多。（台北：三民書局，1991年8月）頁794。黃師忠慎：《詩經簡釋》以為「此詩製作之初非為燕饗所通用」，但是從《儀禮》的記載燕禮、鄉飲酒禮都用此篇，則「可以確定〈魚

基。」又用在〈非十二子篇〉、「自東自西，自南自北，無思不服。」用在〈王霸篇〉、〈議兵篇〉其引用的意義與原詩義都相差不遠。¹⁴類似的引用還有「禮儀卒度，笑語卒獲。」、「民之無良，相怨一方。受爵不讓，至於已斯亡。」、「武王載發，有虔秉鉞。如火烈烈，則莫我敢遏。」、「普天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣。」、「顛之倒之，自公召之。」、「我出我輿，于彼牧矣。自天子所，謂我來矣。」、「介人維藩，大師維垣。」、「我言維服，勿用為笑。先民有言，詢于芻蕘。」¹⁵等詩句，除去特有的背景，《荀子》只取其表面意義。除了見出《荀子》對於《詩經》的熟悉，也可見出《荀子》引用《詩》句的態度並非任意的引用，仍照顧到字面的意思。

2. 斷章取義的運用：

《荀子》一書引用的情形以「斷章取義」式的引用最多，所謂斷章取義說源於《左傳·襄公二十八年》盧蒲葵之口：「賦詩斷章，余取所求焉」只取自己所需要的部分，不必顧慮原詩義為何。斷章取義雖源於「賦詩」，但「引詩」的情形仍然相同。如此一來，詩句的意義具有極大的靈活性、極大的解釋空間。《荀子》引用《詩句》的情形雖以斷章取義為多，仔細考察，其實仍可以再區分為幾

麗) 後來經過推廣應用，已成為一般宴會所通用的樂歌。」(台北：駱駝出版社，1995年1月) 頁352。〈綿蠻·序〉說：「微臣刺亂也。大臣不用仁心，遺忘微賤，不肯飲食教載之，故作是詩也。」屈萬里：《詩經詮釋》以為：「此微臣苦於行役之詩。」(台北：聯經出版社，1991年10月) 頁444。糜文開、裴普賢：《詩經欣賞與研究》以為：「這是行役者不堪長途跋涉、徒步奔跑之苦，而感激主其事者予以體恤的人間溫暖之歌。」頁1188。黃師忠慎：《詩經簡釋》同意屈萬里之說，但仍不否定〈詩序〉之說。頁505。

¹⁴ 〈非十二子篇〉云：「士君子之所能不能為：君子能為可貴，不能使人必貴己；能為可信，不能使人必信己……是以不誘於譽，不恐於誹，率道而行，端然正己，不為物傾側，夫是之謂誠君子。《詩》云：『溫溫恭人，惟德之基。』此之謂也。」〈王霸篇〉云：「百里之地可以取天下，是不虛，其難者在人主之知也……賢士一焉，能士官焉，好利之人服焉，三者具而天下盡，無有是其外矣。故百里之地，足以竭勢矣；致忠信，著仁義，足以竭人矣。兩者合而天下取，諸侯後同者先危。《詩》曰：『自東自西，自南自北，無思不服。』一人之謂也。」〈議兵篇〉云：「凡誅，非誅其百姓也，誅其亂百姓者也；百姓有扞其賊，則是亦賊也。以故順刃者生，蘇刃者亡，奔命者貢……四海之內若一家，通達之屬，莫不服從，夫是之謂人師。《詩》曰：『自東自西，自南自北，無思不服。』此之謂也。」

¹⁵ 「禮儀卒度，笑語卒獲。」用於〈修身篇〉中；「民之無良，相怨一方。受爵不讓，至於已斯亡。」用於〈儒效篇〉中；「武王載發，有虔秉鉞。如火烈烈，則莫我敢遏。」用於〈議兵篇〉中；「普天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣。」用於〈君子篇〉中；「顛之倒之，自公召之。」、「我出我輿，于彼牧矣。自天子所，謂我來矣。」、「我言維服，勿用為笑。先民有言，詢于芻蕘。」皆用於〈大略篇〉中；「介人維藩，大師維垣。」分別用於〈君道篇〉、〈彊國篇〉。

種情形：只取詩句表面意義、增添自己的意思、拋棄某種意義、偏離原詩義等四種情形。以下分別述之。

I. 只取表面意義的斷章引用：

所謂只取表面上意義的斷章引用，與前一小節說的去背景不論，幾乎與原詩義相同的引用，兩者間的差別在於「只取表面意義的斷章引用」注重「比喻」式的說明，不照顧原有的詩句所指為何，而隨自己要的意思，以比喻的方式說明自己的道理。如〈修身篇〉云：「禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮，何以正身？無師，吾安知禮之為是也……故學也者，禮法也。夫師以身為正儀，而貴自安者也。《詩》云：『不識不知，順帝之則。』此之謂也。」「不識不知，順帝之則。」原出於〈大雅·皇矣〉，原為稱美周文王之事功與德行之盛大，¹⁶本為上帝告誡文王的話，要他不必多所謀慮，一切順從天則。《荀子》則用「順從」的比喻來說明「師」要以身作則（以身為正儀），自己安心自然而去作（貴自安），好像順著自然法則一樣。

又如〈臣道篇〉云：「仁者必敬人。凡人非賢，則案不肖也。人賢而不敬，則是禽獸也；人不肖而不敬，則是狎虎也。禽獸則亂，狎虎則危，災及其身矣。《詩》曰：『不敢暴虎，不敢馮河。人知其一，莫知其它。戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』此之謂也。故仁者必敬人。」「不敢暴虎，不敢馮河。」出自〈小雅·小旻〉，《荀子》在文中先用「狎虎」的比喻方式說明「不敬」會招致的災害，然後以「不敢暴虎，不敢馮河。」的小心謹慎態度七句說明仁者必敬人。與原在下位者用這七句來「怨刺」在上為者的之說無關。¹⁷

II. 增添己意的斷章引用：

所謂「增添己意的斷章引用」指除了斷章以取自己所需要的意義外，又再增加自己的意思。這一類的斷章是《荀子》最有特色，也是最具豐富性、靈活性的引用方式。如〈不苟篇〉：「君子崇人之德，揚人之美，非諂諛也；正義直指，舉

¹⁶ 〈詩序〉云：「美周也。天監代殷，莫若周。周世世脩德，莫若文王。」朱熹《詩集傳》云：「此詩敘大王、大伯、王季之德，以及文王伐密伐崇之事也。」朱說與原詩各章節之意能配合，〈序〉說亦不誤，都是美周文王之事。

¹⁷ 〈詩序〉云：「小旻，大夫刺幽王也。」屈萬里：《詩經詮釋》以為：「此刺王惑於邪謀之詩。」頁 366。糜文開、裴普賢：《詩經欣賞與研究》以為：「邪謀詭計，迷惑王心；正道善謀，反被蔑棄。詩人憂心忡忡，提出警告，希望在上者有所鑑察。」頁 964。黃師忠慎：《詩經簡釋》則同意〈詩序〉之說，以為不必推翻。可見「怨刺」之說當為此詩寫作的背景。

人之過，非毀疵也……與時屈申，柔從若蒲葦，非懾怯也；剛強猛毅，靡所不信，非驕暴也。以義變應，知當曲直故也。《詩》曰：『左之左之，君子宜之；右之右之，君子有之。』此言君子能以義屈信變應故也。」原句意為詩人稱美在上位者（君子）有才德（宜之）有才能（有之），我（詩人）要輔佐他（左之、右之）。¹⁸與所謂「以義屈申變應」之說無關。《荀子》在這裡不僅將「左之右之」曲解為左右應變，更添加了「禮義」的內容。

又如〈解蔽篇〉云：「周而成，泄而敗，明君無之有也……君人者，宣則直言至矣，而讒言反矣，君子邇而小人遠矣。《詩》曰：『明明在下，赫赫在上。』此言上明而下化也。」〈大雅·大明〉開頭云：「明明在下，赫赫在上。」稱美文王之德在人間（在下）光明昭顯（明明）的樣子，在天上（在上）顯赫威嚴（赫赫）的樣子。¹⁹本為形容文王在天上、人間的光明顯赫德行，但《荀子》卻將「在上」解釋為在上位者的君王，「在下」為臣民。以為在上的君王如果能夠光明、公開（宣），則在下的臣民必定受到感化。拆解成二個意思，又將「化」的意思強加在「赫赫」一句中。

III. 賦予新解的斷章引用：

這一類的引用常以「稱引」的方式出現，如〈勸學篇〉云：「故不登高山，不知天之高也；不臨深淵，不知地之厚也；不聞先王之遺言，不知學問之大也。干、越、夷、貉之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也。《詩》曰：『嗟爾君子，無恒安息。靖恭爾位，好是正直。神之聽之，介爾景福。』神莫大於化道，福莫長於無禍。」〈小雅·小明〉末章原意為奉勸在上位者（君子），不要長久處於安閒的狀態下，要勤謹於自己的職位，與正直之人為友，謹慎的聽從，才會求得大福。「神」或作「謹慎」或作「神明」解釋，²⁰並沒有《荀子》在這裡用作「神化」一種最高的精神境界解釋，顯然與原意不同。²¹

¹⁸ 〈裳裳者華·序〉云：「刺幽王也。古之仕者世祿，小人在位，則讒諂並進，棄賢者之類，絕功臣之世焉。」但是通篇文章都作讚美之語氣，不見諷刺之意，所以朱熹《詩集傳》說：「此天子美諸侯之辭。」將稱美與被稱美的身份拘限在天子、諸侯之間，屈萬里：《詩經詮釋》則以為：「此美某在者之詩。」頁 415。黃師忠慎：《詩經簡釋》同意屈氏之說，以為「最簡單，卻也最無語病可挑。」頁 471。

¹⁹ 〈詩序〉云：「大明，文王有明德，故天復命武王也。」陳奐：《詩毛氏傳疏》云：「明明、赫赫皆是形容文王之德。」糜文開、裴普賢：《詩經欣賞與研究》用陳氏之說法。頁 1228。

²⁰ 屈萬里《詩經詮釋》用《爾雅·釋詁》：「神，慎也。」的解釋，頁 400。黃師忠慎《詩經簡釋》以為或作「神明」解釋，或作「謹慎」解釋都可以。頁 452。

²¹ 北大哲學系編著《荀子新注》（台北：里仁書局，1983 年 11 月，頁 2）云：「『神』，

〈正論篇〉云：「故主道利明不利幽，利宣不利周。故主道明則下安，主道幽則下危……故主道莫惡乎難知，莫危乎使下畏己。《傳》曰：『惡之者重則危。』《書》曰：『克明明德。』《詩》曰：『明明在下。』故先王明之，豈特宣之耳哉！」〈大雅·大明〉「明明在下」如前云是稱美文王之德在人間（在下）光明昭顯（明明）的樣子，《荀子》引這句詩的用意卻在說明臣民的守法、親上，是因為君主政令措施的公開明白。所謂「明明」成了形容先王執政的政策、態度光明顯露，²²而非形容德行的光明。其他如以君上對臣下、人民的關係解釋〈小雅·采芣〉「平平左右，亦是率從。」二句；以「仁義」解釋〈曹風·尸鳩〉「淑人君子，其儀不忒，其儀不忒，正是四國。」的「儀」字；以賢、不肖之間的等級易位說〈小雅·十月之交〉「高岸為谷，深谷為陵。」二句；以文化知識對於人的作用解釋〈衛風·淇奧〉「如切如磋，如琢如磨。」二句；以不與小人相處說〈小雅·無將大車〉「無將大車，維塵冥冥。」二句。²³

IV. 偏離原詩義的斷章引用：

基本上「斷章取義」式的引用本來就會偏離原有的意義，如前各小節中所舉之例。但本節所謂「偏離原詩義」，指《荀子》在引用這些詩句時，作了絕大幅度的擴張，使這些詩句脫離原有意義太遠，與上述又有不同。如〈君道篇〉云：「職分而民不慢，次定而序不亂，兼聽齊明而百事不留。如是，則臣下百吏至於庶人莫不修己而後敢安止……故天子不視而見，不聽而聰，不慮而知，不動而功，塊然獨坐而天下從之如一體，如四職之從心，夫是之謂大形。《詩》曰：『溫溫恭人，維德之基。』此之謂也。」說職位明確則人民不怠慢，等級確定則秩序不亂，

這裡只最高的精神境界。《詩》中所謂神，指神靈，《荀子》引《詩》對於神作了新的解釋。」又整理《荀子》書中部分專用的名詞意義，在「神」字一條下說：「在《荀子》一書中不是只上帝鬼神，而是指最妙的變化，最好的治理和最高的智慧……〈勸學篇〉中說：『神莫大於化道。』『積善成德，而神明自得，聖心備焉。』這裡的神，就是指最高的智慧。」頁 628。

²² 〈正論篇〉開頭云：「世俗之為說者曰：『主道利周。』是不然。主者，民之唱也；上者，下之儀也。彼將聽唱而應，視儀而動。唱默則民無應也，儀隱則下無動也。」楊倞《注》云：「周，密也。謂隱匿其情，不使下知也。世俗以為主道利在如此也。」王先謙《荀子集解》（北京：中華書局，1996年2月）頁321。底下又以「上宣明則下治辨」、「上端誠則下愿怒」與「上周密則下疑玄」、「上幽險則下漸詐」相對比。可見得《荀子》欲闡釋的道理在說明君主治理國家的方法，要公開明白，不隱蔽。

²³ 《荀子》對〈小雅·采芣〉二句引用見〈儒效篇〉；〈曹風·尸鳩〉四句見〈議兵篇〉；〈小雅·十月之交〉二句見〈君子篇〉；〈衛風·淇奧〉及〈小雅·無將大車〉二句見〈大略篇〉。

聽取各方面的意見且明察一切事物，則一切事情都能及時處理而不拖沓。然後說天子不必看、聽、思慮、動作就可以使事情成功。又以比喻的方式說明人君只要任用賢人就可以不必親自去做事也能收到好的效果，如同四肢聽從心的支配一樣。

〈大雅·抑〉二句原為衛武公用以自警的句子，指溫良而寬厚柔順是君子立德的根本。本為形容君子寬厚柔順恭敬的態度，在這裡卻成了說明在上位者兼聽齊明，達到一種「至道」的表現，所謂「至道大形」，最高的治理國家之道充分的表現出來，就是這種「溫溫恭人」的寬厚柔順的樣子。只要靜靜的坐著便可以治理天下國家。偏離原本詩義太遠。

又如〈禮論篇〉云：「故曰：天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治。天能生物，不能辨物也；地能載人，不能治人也；宇中萬物、生人之屬，待聖人然後分也。《詩》曰：『懷柔百神，及河喬嶽。』此之謂也。」〈周頌·時邁〉「懷柔百神，及河喬嶽。」原意為稱美周王能為安慰百神，連河嶽之靈也歡欣。²⁴《荀子》在這裡的用法卻是比喻聖人能治理萬物，所謂世界上的萬物和人類，必須依靠聖人制定禮法，然後才能各得其位。就好像聖人對上能安撫百神，對下又能治理山川河嶽萬物之屬。偏離原詩義太遠。

雖然《荀子》引用《詩句》不是以詮釋《詩》意為目的，且大多以斷章取義的方式，或增己意、或賦予新意、或取表面意等等，但從以上的分析可見出《荀子》對《詩》句的使用並非天馬行空式的自由運用，仍會關注原《詩》句表面的意義，從第一點除去特定歷史背景而使用表面意義的例子最多可以為證。雖然斷章取義的結果往往是造成對原《詩》意的偏離與多意的解說，增加後人瞭解這些《詩》句原有的意義之負擔，而且會模糊後人對原《詩》句解釋的焦點，但就另一方面而言，也是豐富了原有《詩》句的內容，不僅維持文化連續性的功能，更創造新的解釋傳統。²⁵

2. 就《荀子》本身的文章言：

就《荀子》一書引用的方式而言，多以「運用」為主，這種運用的目的仍以證明或說明自己的論點為主，如〈大略篇〉云：「諸侯召其臣，臣不俟駕，顛倒

²⁴ 〈詩序〉：「時邁，巡守告祭柴望也。」《鄭箋》：「巡守告祭者，天子巡行邦國，至於方嶽之下而封禪也。」《齊詩》《魯詩》的看法亦同。

²⁵ 吳萬鐘：〈先秦引詩用詩與毛詩的解釋〉，頁 143。

衣裳而走，禮也。《詩》曰：『顛之倒之，自公召之。』天子召諸侯，諸侯輦輿就馬，禮也。《詩》曰：『我出我輿，于彼牧矣。自天子所，謂我來矣。』」連用〈齊風·東方未明〉〈小雅·出車〉二詩為自己「顛倒衣裳而走」、「輦輿就馬」二說做證明。類似這種用《詩》為證的方式在《荀子》一書中極多，非本節所欲考察的重點。在肯定了《荀子》引用《詩》句的目的後，本節欲進一步說明的是，《荀子》在引用這些《詩》句後，以哪一種方式證明他的論點。反過來說，即這些《詩》句以何種方式為《荀子》的論點作證明。這牽涉到二方面，即引用者與被引用者之間的關係，而且二者間有不可分的關係。如引用者若欲比喻的方式說明自己的道理，則被引用的《詩》句除了被賦予「比喻」的功能外，被引用者本身也一定具有「比喻」的特質，才可能達成引用者所託付的目標。否則，將產生引用錯誤或詞不達意的結果，對於後來的讀者也產生閱讀上、解釋上的障礙。因此，所謂引用方式，其實也是被引用《詩》句本身具有的某種特質說明。透過引用方式的整理與說明，我們可以看出屬於《荀子》引用《詩》句的方式之外，也藉此看出《荀子》的引用方式對他的文章產生哪些作用。透過簡單的歸納整理，大約可以分為三種證明的方式：

直言式的證明：如上舉之例，《詩》句表面的意義與《荀子》自己所要闡述的道理相同，屬於最直接的「直言式」。也是《荀子》最常運用的說明方式，實例極多，不再遍舉。

原則式的證明：所謂原則式的證明，意指《荀子》引用《詩》句作為自己論點的總原則說明，即這些《詩》句本身就具有「原則性」的特質。如〈修身篇〉云：「凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提侵……故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。《詩》曰：『禮儀卒度，笑語卒獲。』此之謂也。」用〈小雅·楚茨〉「禮儀卒度，笑語卒獲。」二句作為總結性的原則說明，而「禮儀卒度，笑語卒獲。」二句本來就有原則說明的性質，故而同樣的句子亦出現在〈禮論篇〉。²⁶又如〈不苟篇〉云：「君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之為貴。」後舉申徒狄、惠施與鄧析、盜跖三類人作為行為、言說、名聲三種行為方式都不符合禮義，卻得以流傳後世的反面例子，後引〈小雅·魚麗〉「物其有矣，唯其時矣。」為證，說明君子不做不符合禮義的行為（苟難、苟察、

²⁶ 〈禮論篇〉云：「禮者，以財物為用，以貴賤為文，以多少為異，以隆殺為要……故厚者，禮之積也；大者，禮之廣也；高者，禮之隆也；明者，禮之盡也。《詩》曰：『禮儀卒度，笑語卒獲。』此之謂也。」

荀傳)，而是以合時宜的行為為指導原則。「物其有矣，唯其時矣。」雖然表面上只說「物」，《荀子》卻引申為「事物」（包括行為），以合時宜作為一總的原則說明，也因為「物其有矣，唯其時矣。」類似的例子尚有：〈大雅·抑〉「溫溫恭人，維德之基。」、〈大雅·抑〉「無言不讎，無德不報。」、〈小雅·魚麗〉「物其指矣，唯其借矣。」等，這些《詩》句本身便具有一種開放性的特質，沒有特指的對象，而且都有原則性的描述作用。因此在《荀子》書中一再的出現，即使說明的對象不同，仍然不影響這句子的「原則」性說明功能。²⁷

比喻式的證明：相對於直言式或原則式的說明某一道理，比喻式的說明較為活潑，也能讓讀者印象深刻，接受的程度也提高。同樣的，《荀子》引用的這些句子都具有比喻的性質，如〈非相篇〉先列舉人有三不祥：「幼而不肯事長，賤而不肯事貴，不肖而不肯事賢。」三必窮：「為上不能愛下，為下好非其上；鄉則不若，背則謾之；知行淺薄，曲直有以鄉縣矣，然而仁人不能推，知士不能明」後云：「人有此三數行者，以為上則必危，為下則必滅。《詩》曰：『雨雪濛濛，宴然聿消。莫肯下隧，式居屢驕。』此之謂也。」以〈小雅·角弓〉雪下的很大，但經過太陽一照射，很快就融化的比喻，說明有這些三不祥、三必窮的人們處境之危險。又如〈儒效篇〉解說那些無益於理的詭辯之說（奸道），舉名家「離堅白」、「合同異」之說為例，以為：「不知，無害為君子；知之，無損為小人。工匠不知，無害為巧；君子不知，無害為治。王公好之則亂法；百姓好之則亂事……《詩》曰：『為鬼為蜮，則不可得。有靦面目，視人罔極。作此好歌，以極反側。』此之謂也。」引〈小雅·何人斯〉的比喻：你若是個鬼、蜮（一種害人的動物），自然無法看清你的面目。可是你有臉又有眼睛，人們終究會看清你的真相。說明這種只會玩弄文字遊戲的詭辯技巧，終究會被人們所厭棄。這一個比喻也同樣出現在〈正名篇〉，說的仍是對事物的「名」應當符合客觀的「實」，不可玩弄名詞，藉此眩惑人民，因為這種舉動終將被人所識破。其他如以〈小雅·鶴鳴〉「鶴鳴於九皋，聲聞於天。」喻君子雖居隱而名顯；以逸詩「如霜雪之將將，如日月之

²⁷ 〈大雅·抑〉「溫溫恭人，維德之基。」出現在〈不苟篇〉，引用欲說明的為君子「寬而不慢，廉而不剷，辯而不爭，察而不激，直立而不剩，堅彊而不暴，柔從而不流」的中和溫順之德行；〈非十二子篇〉引用欲說明君子：「不誘於譽，不恐於誹，率道而行，端然正己，不為物傾側。」的道德修養；〈大雅·抑〉「無言不讎，無德不報。」出現在〈富國篇〉是說明在上位的君主做什麼事，就一定得到相應的報應。對現實「臣或弑其君，下或殺其上，弼其城，背其節，而不死其事」的情形，都是「人主自取之」的亂象做一針貶；出現在〈致士篇〉乃作為說明當老師的人若教導的好，學生有通達順利之時，則會思念老師的好處（弟子通利則思師）。

光明，為之則存，不為則亡。」喻禮法作用的重大，關係國家的存亡；以〈小雅·十月之交〉「高岸為谷，深谷為陵。」喻上下等級地位的變易；以〈小雅·無將大車〉「無將大車，維塵冥冥。」喻與小人相處的遭遇等等，²⁸可見《荀子》對《詩經》靈活的運用。

另一種比喻式的說明為《荀子》本身運用比喻的方式，但《詩》句卻沒有比喻的性質。這一類比喻的《詩》句內容多帶有歷史典故，如〈仲尼篇〉說明為人臣下若要「持寵、處位、終身不厭之術」（保持尊寵、保持職位，不讓君主厭棄的方法）：「主尊貴之，則恭敬而傳；主信愛之，則謹慎而謙；主專任之，則拘守而詳；主安近之，則慎比而不邪；主疏遠之，則全一而不背……《詩》曰：『媚茲一人，應侯順德。永言孝思，昭哉嗣服。』此之謂也。」以〈大雅·下武〉武王對文王事業的繼承、絕對的忠誠，²⁹比喻為人臣下對君上的態度。又如以〈大雅·蕩〉「匪上帝不時，殷不用舊。雖無老成人，尚有典型。曾是莫聽，大命以傾。」比喻弟子若不順服各種法度、事例，則處罰他們是應該的，如同殷紂王不尚法典型，終究導致滅亡；以〈周頌·天作〉「天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。」比喻王者對天地間種種事物當加以治作，以養百姓；以〈商頌·長發〉「武王載發，有虔秉鉞。如火烈烈，則莫我敢遏。」比喻仁人治國，對於想要與他為敵的國家，應當如商湯伐夏桀時，氣勢勇武，無人敢擋；以〈周頌·時邁〉「懷柔百神，及河喬嶽。」比喻世界上的萬物必須依靠聖人制定禮法才能各得其位，如同周武王能安慰百神，及山河之靈；以〈小雅·大東〉「周道如砥，其直如矢。君子所履，小人所視。眷焉顧之，潛焉出涕。」以西周時東國人民久處於賦役繁重的痛苦，比喻現在教化混亂、刑罰繁多的政治現況。³⁰

²⁸ 〈小雅·鶴鳴〉「鶴鳴於九皋，聲聞於天。」之喻見〈儒效篇〉；「如霜雪之將將，如日月之光明，為之則存，不為則亡。」之喻見〈王霸篇〉；〈小雅·十月之交〉「高岸為谷，深谷為陵。」之喻見〈君子篇〉；〈小雅·無將大車〉「無將大車，維塵冥冥。」之喻見〈大略篇〉。

²⁹ 〈詩序〉：「下武，繼文也。武王有聖德，復受天命，能昭先人之功焉。」「媚茲一人，應侯順德。永言孝思，昭哉嗣服。」的解釋為：「（人民）愛戴武王（一人），武王修德更謹慎，孝敬之思永不竭盡，光明的繼承先人事業（指伐紂）。

³⁰ 「匪上帝不時，殷不用舊。雖無老成人，尚有典型。曾是莫聽，大命以傾。」的比喻見〈非十二子篇〉。〈大雅·蕩·序〉云：「召穆公傷周室大壞也。厲王無道，天下蕩蕩，無綱紀文章，故作是詩也。」這一段原文為：「文王曰：『咨！咨女殷商。匪上帝不時……大命以傾。』以文王之口說出殷商所以亡天命的的原因在於不用舊臣、不遵循舊典；「天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。」之喻出現在〈王制篇〉。〈天作·序〉：「祀先公先王也。」朱子《詩集傳》：「此祭大王之詩。」「作」，《毛傳》解釋為「生」，「荒」，

無論是直言式、原則式或比喻式的證明，透過引《詩》用《詩》的方式來說自己的論點，就《荀子》自己來說已將《詩經》「工具化」了。若從這些《詩》句在文章脈絡中的位置而言，更能突顯出《詩經》對《荀子》一書的作用，即當作權威來證明自己的論說。在本文尚未進行之前，已經區分了「運用」與「稱引」的區別，透過統計整理指出「稱引」之處共十八次，³¹但若就實際內容分析，則「稱引」之後，對於《詩》句的解說，多用一二句概括式的總說，解釋所「稱引」的《詩》句，如〈解蔽篇〉引逸詩：「墨以為明，狐狸而蒼。」後云：「此言上幽而下險也。」〈宥坐篇〉引〈小雅·節南山〉「尹氏大師，維周之氏。秉國之均，四方是維，天子是庠，卑民不迷。」六句後云：「是以威厲而不試，刑錯而不用，此之謂也。」真正針對句中每一字句作詳細解說的，只有三處。³²而屬於「運用」

榆樾《群經評議》：「荒有者，亦奄有之也。」「康」，屈萬里《詩經詮釋》：「康，安也；謂修治之使人安居也。」頁 560；「武王載發，有虔秉鉞。如火烈烈，則莫我敢遏。」之喻出現在〈議兵篇〉，〈商頌·長發·序〉：「大禘也。」《鄭箋》：「大禘，郊禘天也。」黃師忠慎《詩經簡釋》云：「此詩的重點在商湯，雖然由商之發祥敘起，但所歷述的先世非祭祀的對象，應該還是祭祀成湯的一篇作品。」頁 712。所謂「武王」指成湯；「懷柔百神，及河喬嶽。」之喻出現在〈禮論篇〉。〈周頌·時邁·序〉：「巡守告祭柴望也。」《鄭箋》：「巡守告祭者，天子巡行邦國，至於方嶽之下而封禪也。」「懷柔」二句本為祭祀山川百神之意，但《荀子》取其表面意，比喻聖人能治理萬物，連百神、河嶽之神都能安撫之；「周道如砥，其直如矢。君子所履，小人所視。眷焉顧之，潛焉出涕。」之喻出現在〈宥坐篇〉，〈小雅·大東·序〉：「刺亂也。東國困於役而傷於財，譚大夫作是詩以告病焉。」

³¹ 《荀子》稱引《詩》句之處有：〈勸學篇〉引〈小雅·小明〉「嗟爾君子，無恒安息。靖恭爾位，好是正直。神之聽之，介爾景福。」、〈曹風·尸鳩〉「尸鳩在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮，其儀一兮，心如結兮。」；〈不苟篇〉引〈小雅·裳裳者華〉「左之左之，君子宜之；右之右之，君子有之。」；〈儒效篇〉引〈小雅·采芣〉「平平左右，亦是率從。」；〈王霸篇〉引〈大雅·文王有聲〉「自東自西，自南自北，無思不服。」；〈正論篇〉引〈大雅·大明〉「明明在下。」；〈禮論篇〉引〈大雅·泂酌〉「愷悌君子，民之父母。」；〈解蔽篇〉引逸詩：「鳳凰秋秋，其翼若干，其聲若簫，有鳳有凰，樂帝之心。」、〈周南·卷耳〉「采采卷耳，不盈頃筐。嗟我懷人，實彼周行。」、逸詩：「墨以為明，狐狸而蒼。」、〈大雅·大明〉「明明在下，赫赫在上。」；〈大略篇〉引〈齊風·東方未明〉「顛之倒之，自公召之。」、〈小雅·魚麗〉「物其指矣，唯其借矣。」、〈小雅·綿蠻〉「飲之食之，教之誨之。」、〈小雅·板〉「我言維服，勿用為笑。先民有言，詢于芻蕘。」、〈衛風·淇奧〉「如切如磋，如琢如磨。」、〈小雅·無將大車〉「無將大車，維塵冥冥。」；〈宥坐篇〉引〈小雅·節南山〉「尹氏大師，維周之氏。秉國之均，四方是維，天子是庠，卑民不迷。」

³² 此三處為：〈解蔽篇〉引〈周南·卷耳〉「采采卷耳，不盈頃筐。嗟我懷人，實彼周行。」後云：「頃筐易滿也，卷耳易得也。然而不可以貳周行，故曰：『心枝則無知，傾則不精，貳則疑惑。』」；〈大略篇〉引〈小雅·魚麗〉「物其指矣，唯其借矣。」後云：「不時宜，不敬文，不驩欣，雖指，非禮也。」、引〈衛風·淇奧〉「如切如磋，如琢如磨。」後云：

之處的例子，通常被「運用」的《詩》句，都擺在文章段落的最後，作為小結或總結式的證明，這些句子的意思成了不言自明的道理，而他們的道理就在《荀子》之前的論述中。因此，經典被工具化的例證，在《荀子》一書中作了最好的證明。

(四) 《荀子》對《詩經》的詮釋觀

從《荀子》三十二篇篇名，其實就可探知《荀子》一書的主要思想，重視修身，如〈修身〉〈不苟〉〈儒效〉等篇。重視治國如〈王制〉〈富國〉〈致士〉〈議兵〉〈強國〉等篇。重視禮義教化對人民的作用，如〈禮論〉〈樂論〉〈榮辱〉等篇。重視「名」與「實」的關係，因此對言說的辯證特別提出，如〈非十二子〉〈正名〉等篇。《荀子》在闡述自己的論說引用《詩》句，為自己的論理證明時，其實也賦予了這些《詩》句新的內容、新的解釋，而這些新的內容、解釋就代表《荀子》個人的詮釋觀。《荀子》對《詩經》的詮釋觀也圍繞在修身、禮義教化及治理國家三方面，而這三方面彼此之間也有著密不可分的關係。以上為從內容的分析而言。若從說明的方式上分析，則《荀子》在詮釋的方法上，多圍繞在具體與普遍之間，即透過具體事件的例證，說明普遍的原理原則，或是以普遍的原理原則為具體的例證說明。以下則區分這二方面，試圖解說《荀子》對《詩經》的詮釋觀點。

1. 就內容的詮釋觀點：

修身、禮義（教化）、國政三者為《荀子》關注的議題，而《荀子》在闡述三者其中之一時，往往又會連及其餘二者。因為這三者間具有一種內在的關連，如《荀子》在討論修身的問題時，作為修身的實際內容之一便是「禮義」或「禮法」。如〈修身篇〉中引〈大雅·皇矣〉「不識不知，順帝之則。」二句之前云：「禮者，所以正身也；師者，所以正禮也……故學也者，禮法也。」〈不苟篇〉引〈小雅·魚麗〉「物其有矣，唯其時矣。」二句之前引申徒狄、惠施與鄧析、盜跖三類人為行為、言說、名聲皆不符合禮義。因此在每一例證後都說：「君子不貴者，非禮義之中也。」類似的例子如〈勸學篇〉、〈不苟篇〉、〈天論篇〉。³³實

「謂學問也。和之璧，并里之厥也，玉人琢之，為天子寶。子贛、季路，故鄙人也，被文學、服禮義，為天下列士。」

³³〈勸學篇〉以「匪交匪舒，天子所予。」說明君子有謹順的態度，故而得到天子的賞賜。

際上禮義的作用對個人，對國家都有一定的作用，所以《荀子》在敘述有關「禮義」的作用時，常常連著個人、國家而言。如〈修身篇〉云：「故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。《詩》曰：『禮儀卒度，笑語卒獲。』此之謂也。」〈致士篇〉云：「刑政平而百姓歸之，禮義備而君子歸之。故禮及身而行修，義及國而政明，能以禮挾而貴名白……《詩》曰：『惠此中國，以綏四方。』此之謂也。」除了以「禮」或「禮義」解說《詩》句，也關係著個人的修養、國家的政治討論，可見《荀子》對禮義的作用的重視。

圍繞著禮義的還有教化的作用，如〈議兵篇〉云：「百姓曉然皆須循上之法，像上之志而安樂之。於是能化善、脩身、正行、積禮義、尊道德，百姓莫不貴敬，莫不親譽……暴悍勇力之屬為之化而愿，旁辟曲私之屬為之化而公，矜糾收繚之屬為之化而調，夫是之謂大化至一。《詩》曰：『王猷允塞，徐方既來。』此之謂也。」說明當教化功能發揮至極致時，則遠方之人民會前來歸順。而教化的具體內容則是禮義、道德。

其實《荀子》引用《詩》句來說明的對象，以攸關國家政治措施，行政作為的國政為主，大約有三十五處。在這麼多說明政治措施的具體例證中，或者強調執政者政令公開透明，或者強調在上位者制作、養民之作用，或者強調區分上下等級之別，³⁴「禮義」教化的功能仍為其中一主要內容之一。如〈君道篇〉云：「上好禮義，尚賢使能，無貪利之心，則下亦將慕辭讓，致忠信……敵國不待服而誦，四海之民不待令而一，夫是謂至平。《詩》曰：『王猷允塞，徐方既來。』此之謂也。」在上位者若能好禮義、任用賢能，則遠方之國亦歸順之。〈儒效篇〉云：「其為人上也，廣大矣！致意定乎內禮節脩乎朝，法則、度量正乎官，忠、信、愛、

而這種態度源於只作合於禮法的事；〈不苟篇〉以「左之左之，君子宜之；右之右之，君子有之。」說明君子當「以義變應，知當曲直。」故而引文後又說：「此言君子能以義屈信變應故也。」；〈天論篇〉引「禮義之不愆兮，何恤人之言兮？」說明「天有常道，地有常數矣，君子有常體矣。」以「禮義」做為君子的常體，君子的行為規範準則。

³⁴ 強調執政者政令公開透明，如〈正論篇〉〈解蔽篇〉各引〈大雅·大明〉「明明在下。」說明在上位者執政態度、政策要公開；或者強調在上位者制作、養民之作用，如〈王制篇〉引〈周頌·天作〉「天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。」〈富國篇〉引〈小雅·黍苗〉「我任我輦，我車我牛。我行既集，蓋云歸哉。」及〈大雅·棫樸〉「雕琢其章，金玉其相，亶亶我王，綱紀四方。」、〈禮論篇〉引〈周頌·時邁〉「懷柔百神，及河喬嶽。」說明天生萬物，待聖人制作以養民，然後才可以使天下間事事物物得到最好的安排；強調區分上下等級之別，如〈非相篇〉引〈商頌·長發〉「受小共大共，為下國駿蒙。」、〈儒效篇〉引〈小雅·采芣〉「平平左右，亦是率從。」說明上下之間職權、名稱都需明確不混亂，則國家政治才能上軌道。

利行乎下……此君義信乎人矣，通於四海，則天下應之如響……《詩》曰：「自東自西，自南自北，無思不服。」此之謂也。」說明在上位的人用禮節治民，重信義，則可以威服四海。

就內容上的分析，可以說明《荀子》在引用這些《詩》句之前，其實已經先入為主的用禮義、政教的觀點來看待這些句子，這也就是所謂詮釋之前就已經存在的「前理解」，是《荀子》個人深處當時的歷史文化背景影響下所產生的一種詮釋觀點。³⁵無論是用這些句子解說修身、禮義教化、政治措施，其實都圍繞在「禮義」的原則下，由「禮義」（禮法）的作用影響著個人、社會、國家三個面向，因為在《荀子》心目中的「禮義」（禮法）就是聯繫著個人、社會、國家三者間最重要的一條線。依照這一條線索而推演的理論、學說，便貫串在《荀子》三十二篇中，故而在引用經典以論證學理時，已經先預設了他個人的立場，這也是他個人的基本詮釋觀點。

2. 方法上的詮釋觀點：

近人黃俊傑研究儒家經典中常存在一種具體性的歷史事實敘述，與抽象性的普遍理則論證，二者間互相滲透，密切結合。而且論證的方式常以具體的歷史事實論述抽象的普遍理則，由個別具體提煉出普遍抽象原理的論證方式。³⁶《荀子》也存在這種明顯的論證方式，但是當引用的《詩》句成了他論證的工具，且擺在文章脈絡中最後的位置時，儒家諸子以個別具體論證普遍抽象的論證方式，在《荀子》中成了相反的論述方向，是以抽象論證具體。如《荀子》在〈君道篇〉引〈大雅·常武〉「王猷允塞，徐方既來。」論證在上位者治理國家行政之術，在上位者若能好禮義、尚賢使能、致忠信，就能達到如周宣王親征徐國，徐國來歸順一般的「至平」狀態。同樣的句子出現在〈議兵篇〉，論證的是在上位者若能慶賞刑罰得宜，施行禮義教化，則百姓當如徐國歸順周國般，歸順上位者。用的都是

³⁵ 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉提出解經者有所謂「歷史性」的問題，黃氏云：「所謂解讀者的『歷史性』，是指：任何經典解讀者都不是，也不可能成為一個空白『無自主性』的主體。經典解釋者就像任何個人一樣地生存於複雜的社會、政治、經濟、歷史文化的網路之中，他既被這些網路所制約，又是這些網路的創造者……因為這些網路因素都是長期的歷史的積澱所構成的，所以，我們簡稱為『歷史性』。」頁 8。

³⁶ 黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，頁 1~24。黃氏以為儒家諸子的歷史感最為深厚，在各家的歷史敘述中基本上是抽取普遍理則的一種手段，有一種將歷史學轉化為道德學的傾向，轉化的方法就是從具體性以論抽象性。黃氏稱這種思維方為「具體性思維方式」。

具有歷史背景、典故的篇章，論證的事項都是抽象的治國、為君之術。雖然論述的對象有差異，但不妨礙我們對《荀子》論證內容的理解，且論證的過程則屬由普遍到具體的方向。

又如〈王制篇〉以〈周頌·天作〉「天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。」論證君王、聖人的制作萬物以養民之功勞，如同古公亶父與周文王開墾荒地、治理萬物，使人民得到安居。〈天論篇〉討論的是人為制作的作用，批評治亂取決於天的宿命思想，提出他所謂「制天命而用之」的著名論點，仍以「天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。」具體的歷史個別事實論證抽象的制天命論點，由抽象走回具體的詮釋方式。

類似的論證不少，而且《荀子》也擅長用這些具有明顯的歷史背景《詩》句進行論證。³⁷但這種以具體歷史事實論證抽象思想、學說的論證方式，引人注意的是有關於詮釋上的另一種問題，即詮釋者與被詮釋的經典之間本來就有的一種「語言性」與「脈絡性」的「斷裂」。³⁸這種「斷裂」與「歷史性」有關，所謂「歷史性」包括了經典的歷史性與詮釋者的歷史性。近人黃俊傑以為「歷史性」是開發經典中潛藏的涵義的催化劑，而以這種「歷史性」解釋經典的方式可區分為二種：第一種為將經典作者的歷史脈絡加以突顯化、具體化，使經典作者的意向昭

³⁷ 《荀子》書中引用具有明顯歷史背景、典故的《詩》句記有三十九處：〈大雅·抑〉出現在〈不苟篇〉、〈非十二子篇〉、〈富國篇〉、〈君道篇〉、〈臣道篇〉、〈致士篇〉共六次；〈商頌·長發〉出現在〈榮辱篇〉、〈臣道篇〉、〈議兵篇〉共三次；〈大雅·常武〉出現在〈非相篇〉、〈君道篇〉、〈議兵篇〉共三次；〈大雅·文王有聲〉出現在〈儒效篇〉、〈王霸篇〉、〈議兵篇〉共三次；〈小雅·角弓〉出現在〈儒效篇〉、〈非相篇〉共二次；〈小雅·節南山〉出現在〈富國篇〉、〈宥坐篇〉共二次；〈大雅·大明〉出現在〈正論篇〉、〈正名篇〉共二次；〈周頌·天作〉出現在〈王制篇〉、〈天論篇〉共二次；〈小雅·十月之交〉出現在〈正論篇〉、〈君子篇〉共二次。其餘有〈大雅·蕩〉出現在〈非十二子篇〉；〈大雅·下武〉出現在〈仲尼篇〉；〈大雅·桑柔〉出現在〈儒效篇〉；〈大雅·棫樸〉、〈小雅·黍苗〉、〈周頌·執競〉都出現在〈富國篇〉；〈大雅·文王〉出現在〈君道篇〉；〈大雅·烝民〉出現在〈彊國篇〉；〈周頌·時邁〉出現在〈禮論篇〉、〈齊風·東方未明〉、〈小雅·出車〉、〈衛風·淇奧〉都出現在〈大略篇〉；〈小雅·大東〉出現在〈宥坐篇〉。

³⁸ 「語言性」與「脈絡性」的「斷裂」說，為黃俊傑於〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉頁 8 提出。所謂「語言性斷裂」指經典所運用的語言與解經者使用的語言不同，「脈絡性的斷裂」指經典本身處在一具體的歷史背景中，解經者也身處一特定歷史背景中，二者間因脈絡不同而產生種種差異。黃氏「斷裂」之說今人有不同意見，在 2000 年 3 月 17 日台灣大學舉辦的「中國經典詮釋學的方法論問題學術座談會」上引發討論，張旺山、李紀祥質疑是否有所謂「斷裂」的問題，及何謂「斷裂」？如何克服？方克濤、劉述先以為用「斷裂」一詞太強烈。〈中國經典詮釋學的方法論問題學術座談會紀錄〉，《人文學報》（中央大學，第 21 期，2000 年 6 月）頁 437~468。

然若揭；第二種為經典解讀者以他自己的「歷史性」照映經典的文義，使經典中潛藏的涵義成為外顯的涵義。³⁹《荀子》較接近第二種詮釋方式，但是又有不同。

不論語言性或歷史性的「斷裂」，《荀子》身處的時代與《詩經》作者的時代接近，因此，斷裂的問題不大。但是我們可以發現《荀子》在引用這些《詩》句時，是有意的忽視這些具有歷史性背景的意義，而取其表面義。如上述同樣引〈周頌·天作〉及〈大雅·常武〉相同的句子，卻有不同的釋義內涵。這種忽視具體「歷史性」的「斷裂」顯然是有意的選用，而這種忽視經典「歷史性」造成的斷裂，又與詮釋者（《荀子》）的「歷史性」有關。《荀子》以他戰國時代特有的時代背景、思想氛圍的「歷史性」解讀《詩經》，故意忽略了《詩經》的「歷史性」，將《詩經》中潛藏的涵義突顯出來，外化出來。

三、小結及相關問題

《荀子》引《詩》用《詩》多達八十三次，其中又以〈大雅〉〈小雅〉的次數最多，若從引用的容去檢視，其實已經透露出《荀子》對於《詩經》的基本詮釋觀點。「禮義」、「儀」、「淑人君子」、「德」、「天子」、「四方」、「教之誨之」、「王土」、「王臣」、「四國」、「禮儀」等等，從這一組組的字彙、詞彙中可以追尋出《荀子》關注的重點，圍繞在教化禮儀、政治治術、德行修養等議題上，都是《荀子》針對當時歷史社會環境所提出的改進政策、方針，寄託他個人的理想、學說。因此，在引用這些《詩》句時也灌注了屬於他個人的理解，然後詮釋出新的意涵。雖然在詮釋之前已帶有特殊的詮釋觀點，但是從以上各節的分析，可以得知《荀子》並沒有脫離《詩》句意義太遠，雖然斷章取義的選用《詩》句，也賦予新的解說，但是在詮釋的過程中《荀子》始終是關照著《詩》句字面上的意義，依此發揮，沒有偏離太遠。

從以上各節的分析也可以得到另一種印象，即《荀子》對於三百篇的關注。在說理時習慣性的引用這些詩句，不止傳達了他的學說，同時也對《詩經》的傳承起了重要作用。即在發揮自己學理、主張的同時，也保留了、宣揚了《詩經》這一門學術，對於《詩經》學的傳承、流行發揮具體的作用。另一方面，從《荀子》對於《詩經》的基本詮釋觀點中也可見出《荀子》的「詩教」觀，與孟子《詩》

³⁹ 氏著：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，頁 10。

教觀的差別。孟子注重「仁德」、「興發」的詩教觀，⁴⁰而《荀子》則更注重《詩》對於國家政治、社會風化的實際影響，不是從「感發志意」的內在啟發來解說三百篇。雖然如此，並不代表說《荀子》不注重《詩》教，或是《荀子》忽略了《詩》教。

⁴⁰ 關於孟子的《詩》教觀，參見唐傳基：〈孟子七篇與詩教〉（熊公哲等著：《詩經研究論集》，台北：黎明文化事業公司，1981年），頁205～209。唐氏以為孟子的《詩》教觀以「仁德」為中心，發揮孔子「溫柔敦厚」的《詩》教說。近人蔣年豐（1955-1996）則從「興」的觀點闡發孟子的《詩》教觀，以為孟子的「知言養氣」、「浩然之氣」、「《詩》亡然後《春秋》作」等學說都能從「興」（感發志意，豁醒或興起人的真實生命）來解說，也最能發揮孔子的《詩》教中：「《詩》可以興」、「興於《詩》」、「仁心即興」的精神。氏著：《文本與實踐（一）》（台北：桂冠圖書，2000年），頁177～202。

