

● 中国文学

楚竹书《诗论》在先秦诗论史上的地位^{*}

程亚林, 黄 鸣

(武汉大学 人文科学学院, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 程亚林(1944-), 男, 湖南洪江人, 武汉大学人文科学学院中文系教授, 主要从事中国古代诗论研究; 黄 鸣(1976-), 男, 湖北监利人, 武汉大学人文科学学院中文系硕士生, 主要从事先秦文学思想研究。

[摘 要] 先秦诗论存在着实用主义、政教性文学文本主义和文学文本主义三大传统, 湖北荆门出土的竹简《诗论》是先秦诗论中文学文本主义传统最典型的代表。它的作者可能是年龄长于孟子的孔门后学。

[关键词] 《诗论》; 先秦; 诗论史; 文学文本主义

[中图分类号] I 207.22 [文献标识码] A [文章编号] 1000-5374(2002)05-0552-08

湖北荆门出土的竹书《诗论》29简, 经马承源、李学勤、周凤五、庞朴、李零、姜广辉、廖名春、饶宗颐等众多先生研究, 已在释文、注解、分章和推定作者等方面取得了相当成绩。尽管尚存分歧, 但文意已大体明晰, 不少学者对《诗论》论诗的特点和在诗学上的贡献也作了研究。本文将在斟酌采用诸先生研究成果的基础上, 在释文上主要根据李学勤、周凤五先生的文章, 选取基本无争议的文句, 根据自己对先秦诗论史的理解, 阐述《诗论》在诗论史上的地位。一方面聊陈己见, 一方面也希望这可能很不成熟的意见能冥发妄中, 启人以思, 促进对《诗论》的研究。

一、先秦诗论的三个传统

我们认为, 在《诗论》出土之前, 先秦诗论展现的总体面貌是: 存在着三大传统^①。

第一个大传统是实用主义传统。所谓实用主义传统, 就是将诗歌作为政治外交场合应对酬酢工具的传统。班固《汉书·艺文志》说: “古者诸侯卿大夫交接邻国, 以微言相感。当揖让之时, 必称诗以谕其志, 盖以别贤不肖而观盛衰焉。”就指出了这一传统。据现代学者研究, “称诗”包括引诗与赋诗, 不限于外交活动。引诗多见于关于国内政治问题的议论, 赋诗多见于外交场合。这是特定历史条件下的一种奇特现象。据朱自清先生《诗言志辨·兴义溯源》统计, 《左传》所记赋诗, 见于今本《诗经》的, 共58篇, 引诗84篇, 可见这是当时的一种普遍风习^[1] (第251页)。比如宣公二年, 晋灵公表示要改过, 某大臣就引《诗经·大雅·荡》中的诗句“靡不有初, 鲜克有终”来说明具有改正错误这种德性十分可贵, 很多人都难以做到。这是引诗的例子。襄公二十六年, 齐侯、郑伯来到晋国, 要求释放被拘执的卫侯, 就先赋《小雅·蓼萧》和《郑风·缁衣》, 暗示对晋侯感恩戴德, 言听计从; 再赋逸诗《鬲之柔矣》和《郑风·将仲子》, 为卫侯讲情, 终于使晋国释放卫侯回国。这是赋诗的例子。在这两种情况下, 诗或者被断章取义地引用, 或者只

* 收稿日期 2002-04-18

能联系特定环境了解其意义,都没有被当成独立完整的文学文本来理解,而只是实用的工具。它在孔子诗论中的反映是:“诵诗三百,授之以政,不达;使于四方,不能专对,虽多,亦奚以为?”“不学诗,无以言。”《论语·子路》、《卫灵公》)甚至他在《阳货》篇中说的“诗可以兴,可以观,可以群,可以怨”也可以理解为对诗歌实用性质的概括:兴就是被对方所赋之诗刺激而“兴”起,通过所赋之诗领悟对方的外交意图或想法;“观”就是从所赋之诗中观察赋诗者个人之志和该国外交动向、得失治乱;“群”即通过赋诗观志进行沟通,达到联合和团结的目的;“怨”即赋诗表达怨恨、怨刺³(第198-205页)。而且,他也断章取义以说诗,《学而》篇引《卫风·淇奥》中的诗句“如切如磋,如琢如磨”说明道德精进的道理,《八佾》篇引《诗经》逸句“素以为绚兮”说明“礼后”的道理,就是明证。《孟子》、《荀子》中也有大量类似例子。这说明,为实用目的而赋诗是春秋时代风尚,引诗风习则贯穿了春秋战国时代始终,形成了强大的传统。

第二个大传统是政教性文学文本主义传统。它的特点是既将诗歌看成独立完整的文学文本,又强制性地只从政教角度去理解它。其源头要追溯到《尚书·尧典》。该文虽然标榜“诗言志”,但认为诗歌的主要社会作用是培养“直而温,宽而柔,刚而无虐,简而无傲”这种品格的人才,又以政教目的规范了“言志”的范围,将文学文本转换成了政教性文学文本。这个目的当然只有通过选择、删除或曲解自由抒发各类情志的诗歌这种手段才能实现。这就埋下了后世专从政教立场出发强制性地解读诗歌的种子。孔子删诗、说诗都以儒家政教立场为根据。《论语·泰伯》篇说:“兴于诗,立于礼,成于乐。”就鲜明地表达了要用诗歌培养符合礼乐规范人才的思想。更进一步,则是通过带有偏见的阐释,强制性地将《诗经》所表达的内容儒家礼义化,使之成为儒家经典性、权威性文本。《八佾》篇说:“《关雎》乐而不淫,哀而不伤。”《为政》篇说:“《诗三百》,一言以蔽之,曰:思无邪。”就是武断地用儒家礼义规范《诗经》所表达的内容而得出的结论。它对《关雎》中“寤寐求之”、“辗转反侧”等诗句表达的哀伤之情和《诗经》中描写男女“淫奔”的诗篇视而不见,一律将它们说成是表达发而有节、正而不邪之情的诗篇,其目的不在于体贴诗意,而在于用儒家礼义统摄《诗经》,让被他们礼义化、权威化了的《诗经》成为宣传儒家礼义的工具。孟子、荀子继承并发展了孔子这一思想。孟子常用仁孝说解释《诗经》。《孟子·万章上》阐释《小雅·北山》,就将一首明显是抱怨劳逸不均的诗硬说成是表现孝道的诗,《告子下》解说《小雅·小弁》,也将表达怨恨的诗拔高为体现了“亲亲”之“仁”的诗,都用“仁孝”说规范了诗歌表达的情感。荀子在《荀子·儒效》篇中更直接地将《诗经》说成是儒家之道的产物,认为它是宣扬以儒家礼义节制人的行为,引导人们走向“王道”政治的教科书。他强调,《诗经》与《书》、《礼》、《乐》经一样,都以儒家礼义这种天下之道的枢纽为核心,宣扬的都是儒家之道。《国风》正因为以礼义节制情感,才没有让情感流荡无归;《大雅》《小雅》正因为张扬了礼义,才成为值得称颂的诗歌;《颂》充分体现了礼义,才臻至诗歌极致。如果说孔子对《诗经》是否全部“思无邪”尚有疑虑,因为据《论语·卫灵公》记载,他认为“郑声淫”,要求“放郑声”(尽管“郑声”是否指“郑诗”还有争论),而孟子并没有“一言以蔽之”地对《诗经》表达的思想情感作过概括,那么,到荀子这里,《诗经》已经完全礼义化了。这也就是说,他们为了达到政教目的,在阐释《诗经》时不同程度地对它实行了强制性改造。

第三大传统是文学文本主义传统,即将诗歌看成是独立完整的文学文本并主要从文学角度阐释它的传统。这个传统的起源同样要追溯到《尚书·尧典》。“诗言志”一说虽然在该文中受到了诗歌必须有益于政教这一观点的限制,但它毕竟是最早揭示诗歌抒情特性的吉光片羽。其后,《左传·襄公二十七年》、《庄子·天下》、《荀子·儒效》都表达了“诗以言志”、“诗以道志”、“诗言是其志”的观点。较早将诗歌看成文学文本并认为它反映了世道人心状况的,是《左传·襄公二十九年》所记吴公子季札观乐时所发的议论。一般认为,季札所观,是合乐之诗,他的乐论也是诗论。他在听合乐之诗时,既发出了“美哉”“渊乎”“泱泱乎”“荡荡乎”“荡荡乎”“广哉,熙熙乎”“至矣哉”这类有关文艺风格的赞叹,又从中听出了诗歌所表现的“勤而不怨”“忧而不困”“思而不惧”“民弗堪也”“乐而不淫”“险而易行”“何忧之远”“思而不贰,怨而不言”“曲而有直体”“直而不倨”等思想情感,并据以判断国家的治乱和兴亡。这当然意味着季札认为诗歌可以而且应该自由抒情,广泛言志,充分理解了“诗言志”的意义。因为只有自由广泛地抒情言

志为前提,诗歌才能真实全面地反映人们的思想情感和时代风貌。但是,其中包含的“诗歌反映一国政教状况”的观点只能恰当地、有限度地运用。第一,它只有在诗歌自由抒情的权利得到充分保证的条件下才是正确的,否则不正确;第二,它只是解读诗歌的一种取向,而不是惟一的取向。因为诗歌理应为个体在广阔的公共和私人生活中保留极为自由的抒情空间,有些表现私情和内心生活、发掘深层人生意蕴的诗歌可能与政教无关而又有充分的存在理由;第三,如果既限制诗歌表达的自由,又以不能反映真情真相的诗歌去证明某个国家某个时代的政教状况,或将一切诗歌都与政教联系起来,对之褒贬扬抑,都是对这一观点不恰当、超限度的应用。这是应该特别注意的。否则,一方面限制诗歌表达的自由,一方面又肯定诗歌反映了社会现实,就会使诗歌堕落为歪曲现实的实用性工具。另外,据《国语·周语下·晋羊舌肸聘周论单靖公敬俭让咨》记载,晋叔向曾对《周颂·昊天有成命》全诗和《大雅·既醉》第二章进行过逐字逐句的解释,也说明他具有文学文本主义思想。不过,他断言《昊天有成命》是“道(周)成王之德”,却开启了后世牵强附会地以“本事”论诗的先河。再如,孔子孟子诗论中的某些说法如“思无邪”“兴观群怨”“以意逆志”等如果可以作其他理解或孤立地看待,也可以看成是文学文本主义观点。比如,人们可以将“无邪”理解为纯洁真率、无所顾忌,从而认为孔子“思无邪说”充分体现了“诗言志”的精神,符合《诗经》实际;可以认为“兴观群怨说”比较全面地阐明了文学所具有的审美、认识、教育等社会作用;也可以将孟子在《万章上》中所说的“说诗者,不以文害辞,不以辞害志。以意逆志,是为得之”理解为主张解说诗歌,不要抓住片言只语望文生义,不对某些艺术性夸张作机械理解,必须领会全篇精神实质,加上自己切身体会,去探索作者的志趣倾向。但是,联系孔子力主以诗歌为“立礼成乐”服务,不敢正视《关雎》表达的哀情,疾言厉色地主张“放郑声”等言行,并考虑到他有引诗习惯和春秋时期的确存在着称诗风习,孟子更坚定地以自己固守的仁孝说去“逆”诗人之“志”,那么,这些理解是否站得住脚,上述命题是否表达了文学文本主义观点,就值得怀疑。恰当的表述也许是,孔孟可能具有但十分微弱的文学文本主义思想已在实用观政教观的压力下变得模糊不清、暧昧不明。这意味着,春秋前期还比较强大的文学文本主义传统到孔、孟时代已经比较弱小,它随时都有被实用主义、政教性文学文本主义传统淹没、消溶、化解的可能。

那么,楚竹书《诗论》出现之后,由孔子到孟子时期的诗论面貌是否有所改观?我们的回答是肯定的。下面,我们将通过辨析《诗论》与上述三大传统的关系来确立它在先秦诗论史上的地位,展示因它出土而改变了的先秦诗论新面貌。

二、楚竹书《诗论》与三个传统的关系

首先值得注意的是,《诗论》没有半点断章取义地引诗的痕迹,完全抛弃了实用主义传统。在这一点上,它做得比《论语》《孟子》《荀子》以及许多先秦典籍都要彻底。其次,在论《诗》、说《诗》方面,它最主要的特点是继承、充实、发扬了文学文本主义传统。其表现是:

1. 大力弘扬“诗言志”的观点,通过反复强调,不可置疑地确定了诗歌可以表现一切思想情感的性质,肯定了诗歌在这方面应该享受的广阔自由。它既说:“诗亡(无)隐志,乐亡(无)隐情,文亡(无)隐意。”又说:“隐志必有以抒也。”既表达了对“诗言志”含义的深刻理解,又符合《诗经》和其他先秦诗歌创作的实际。

2. 它能用言简意赅的语言准确地概括诗歌表现的思想情感,显示了文学文本主义立场和文学鉴赏能力。比如它说:“《绿衣》之忧,思古(故)人也。《燕燕》之情,以其笃也。”“《蟋蟀》知难。”“《林杜》(按:应为《唐风·有杕之杜》)则情,喜其至也。”“《雨无正》、《节南山》皆言上之衰也,王公耻之。”“《小弁》、《巧言》则言谗人之害也。”“《天保》其得禄蔑疆矣,赞寡德故也。《祈父》之贵,亦有以也。《黄鸟》则困而欲反其故也,多耻者其病之乎?”“《将仲》之言,不可不畏也。《扬之水》其爱妇烈。”“《有兔》(按即《王风·兔爰》)不逢时。”“《邶·柏舟》闷。《谷风》悲。《蓼莪》有孝志。《隰有萋楚》得而悔之也。”“《鹿鸣》以乐始而

会，以道交见善而效，终乎不厌人。”认为《诗经》中这些诗分别表达了思念故人、珍重离别、节制及时行乐并不容易、喜爱心上人到来、为王政之衰感到耻辱、受谗人之害感到愤激、因安享俸禄而赞颂王德、有充分理由斥责恶人构陷、因困顿而思归故里、深感人言可畏、征夫爱恋家室以及郁闷、悲怨、孝敬父母、生而有悔、乐于交友等思想情感。这些言简意赅的概括都与诗中点明主题的警句丝丝相扣，准确地把握了诗旨。下面我们将列出这些警句并对它们作符合常情的解释，以资比照：

《邶风·绿衣》：“我思古（故）人，实获我心。”表达了对亡妻的思念之情。

《邶风·燕燕》：“瞻望弗及，泣涕如雨。”表达了离别的哀伤。

《唐风·蟋蟀》：“无已大康，职思其居。好乐无荒，良士瞿瞿。”意即行乐不要太过度太荒唐，应有所收敛。

《唐风·有杕之杜》：“彼君子兮，噬肯适我？中心好之，曷饮食之。”意即十分愿意准备美味佳肴迎接心上人的到来。

《小雅·雨无正》：“凡百君子，莫肯用讯。”意即正直君子面对君王的昏暴，已耻于规箴。

《小雅·节南山》：“家父作诵，以究王讟。式讹尔心，以畜万邦。”意即作诵追究君王的罪责，希望他回心转意，安定万邦。

《小雅·小弁》：“君子信谗，如或醉之。”意即君子听信谗言，就好像人们爱喝敬酒一样。

《小雅·巧言》：“乱之又生，君子信谗。”同样是痛恨信谗之辞。

《小雅·天保》：“如月之恒，如日之升。如南山之寿，不骞不崩。如松柏之茂，无不尔或承。”通篇都是对君王的赞颂。

《小雅·祈父》：“祈父，予王之爪牙。胡转予于恤，靡所止居？”是武人斥责酷吏构陷，使他无处安居的愤怒之辞。

《小雅·黄鸟》：“言旋言归，复我邦族。”全诗描写寄居异国，受到冷遇，急切思归的心情。

《郑风·将仲子》：“父母之言，亦可畏也。”诗中反复提到父母、诸兄、他人之言的可畏。

《王风·扬之水》：“怀哉怀哉，何月予还归哉？”这是远戍之人怀念“彼其之子”（家中人）的喟叹。

《王风·兔爰》：“我生之初尚无为，我生之后，逢此百罹。”表达了生不逢时的怨愤。

《邶风·柏舟》：“耿耿不寐，如有隐忧。微我无酒，以敖以游。”表达了抑郁忧愁的情绪，所以《诗论》说它“闷”。

《小雅·谷风》：“将安将乐，女转弃予。”安乐将至，你反而抛弃了我，所以说“悲”。

《小雅·蓼莪》：“哀哀父母，生我劬劳。”十分感谢父母的养育之恩，所以说“孝”。

《桧风·隰有苕楚》：“隰有苕楚，猗猗其枝，天之沃沃，乐子之无知。”是自叹不如草木无知无累的哀怨之声，所以说是“得（生）而悔之也。”

《小雅·鹿鸣》：“呦呦鹿鸣，食野之苹。我有嘉宾，鼓瑟吹笙。”全诗充满了以歌吹酒宴交会朋友的欢欣。

以上种种，充分证明《诗论》作者善于体贴诗意，能准确概括诗篇主旨，微言点出，又莫不切中肯綮。这在今天看来一点也不新奇，但置放到先秦语境中，却大放异彩。值得特别强调的事实是，《诗论》出土之前，我们在先秦典籍中根本看不到如此贴近诗意来概括《诗经》多篇主旨的文献，它们记载的都是实用主义地引诗赋诗、对《诗经》作礼义化政教化解释的例子，而对诗歌持文学文本主义态度的言论中，又罕见体贴诗意概括诗旨的实例。《孟子·告子下》虽然记载了高子说《小弁》是“怨”诗的事例，但这一体贴诗意的说法马上被孟子“固哉，高叟之为诗也”一段将《小弁》礼义化的滔滔宏论淹没了，既不引人注意，又难以证明这一说诗观念已被普遍接受。《诗论》出土，证明先秦时代不仅存在文学文本主义传统，也存在持此立场概括《诗》旨的大量实例。这样，文学文本主义传统就充实、丰富得多了。这是《诗论》对先秦诗论史的重大贡献。

3. 它发掘诗歌深层意蕴,剖析诗人创作心理,颇有见地而且言之有据。《卫风·木瓜》一诗,后世有人认为是卫国人赞美齐桓公大度的诗(《毛诗》小序),有人认为是主张厚以待人、寻求友谊或男女赠答之诗(朱熹《诗集传》)。但《诗论》却说:“《木瓜》有藏愿而未得达也。因木瓜之报,以抒其情者也。”情,即忿怒。它在诗人反复吟唱投薄报厚的语调中听出了不平之声。这种解释不仅可通,甚至可能发掘了长期被遮蔽的深层意蕴。又如《小雅·小旻》一诗,后世都认为是讽刺周幽王或某个君王政策邪辟,不听善言,任用小人的诗(《毛序》小序与朱熹《诗集传》),但《诗论》根据诗意,见出了更深刻的道理:“《小旻》多疑矣,言不中志者也。”谁多疑?显然是君王。因为诗中说“谋夫孔多,是用不集。发言盈庭,谁敢执其咎?如匪行迈谋,是用不得于道。”亦即谋臣太多,不知道该听谁的。该断不断,自然表现了君王的多疑。谁言不中志?当然是谋臣。诗中说:“国虽靡止,或圣或否。民虽靡盬,或哲或谋,或肃或艾。”认为谋臣中间必然有严肃或干练的圣人和哲人。那么,他们之所以让君王感到无所适从,是因为在多疑的淫威下已“言不中志”即言不由衷了。这既刻划出了“言者泛泛,听者昏昏”、君臣互相猜忌的场面,又意味着,政治昏乱的局面主要是由最高统治者一手造成的。这种见解,显然十分深刻。《小雅·小宛》一诗,《诗小序》和《诗集传》或以为“大夫刺幽王”,或以为“大夫遭时之乱,而兄弟相戒以免祸之诗”,但《诗论》却说:“《小宛》其言不恶,少有危焉。”从诗中体会到了作者不作恶言以避免灾祸的心理。《小雅·无将大车》一诗,上述序、传或以为“悔将小人”亦即为统御小人而后悔,或以为“行役劳苦而忧思者之作”,但《诗论》说:“《(无)将大车》之器也,则以为不可如何也。”从诗中“无思百忧”即什么也不要想不能想的呼声中,洞察了作者不知该怎么生活下去的绝望心理。这些鞭辟入里的发掘和分析,是难能可贵的,已超过了后世背上沉重思想包袱的许多《诗经》阐释者。

当然,《诗论》作者在评论《诗经》时也尊“礼”重“孝”赞“德”,尤其推崇周文王、周武王、召公等人的道德,明显打上了儒家思想的烙印。比如,它解说《关雎》时反复提到“礼”这个概念,指出“《蓼莪》有孝志”,认为《周颂·清庙》赞颂了王“德”,对称颂周文王等人的诗如《曹风·鸛鸣》、《周颂·清庙》、《大雅·皇矣》、《大雅·大明》、《召南·鹊巢》特别重视。但是,他并没有表现出孔、孟、荀那样强制性地《诗经》儒家礼义化的倾向,有些评论还与他们相左。比如,它不认为《关雎》“哀而不伤”,而直言其中有表现“好色之愿”的内容;不牵强附会地将《小弁》拔高为体现了亲亲之仁的诗,而直言它是指斥“谗人之言”;不认为《诗经》全部在儒家之道的主宰之下,而是指出《木瓜》中有“情”忿之情,《齐风·东方未明》中有“利词”(尖锐的言词),《卫风·君子扬扬》是“小人”之诗,《郑风·褰裳》(简文作《涉溱》)描写了挑逗妇女的放荡行为。即使肯定某些符合儒家礼义的诗篇,也实事求是。它说:

《宛丘》吾善之,《猗嗟》吾喜之,《鸛鸣》吾信之,《文王》吾美之,《清[庙]》吾敬之,《烈文》吾悦之,《昊天有成命》吾□之。《宛丘》曰:“洵有情”,“而亡望”,吾善之。《猗嗟》曰:“四矢反”,“以御乱”,吾喜之。《鸛鸣》曰:“其仪一”,是“心如结”也,吾信之。“文王在上,於昭于天”,吾美之。[《清庙》曰:“肃雍显相,济济多士,秉文之德”,吾敬之。《烈文》曰:“乍(亡)竞维人”,“丕显维德”,“於乎前王不忘”,吾悦之。“昊天有成命,二后受之”,贵且显矣,颂……

这是说,它因为《陈风·宛丘》讽刺了有游荡之情而没有良好声望的人而赞美它,因为《齐风·猗嗟》描述了武艺高强的卫国之士而喜爱它,因为《曹风·鸛鸣》歌颂了威仪始终如一、内心笃诚的君子(一说周文王)而信服它,因为《大雅·文王》歌颂了德昭天下的周文王而赞美它,因为《周颂·清庙》描写了祭祀周文王时的肃穆庄严而敬仰它,因为《周颂·烈文》表达了“於乎前王不忘”、继承文武王业的意志而爱好它,这些都把握了诗意,而且言之有据。其中,《猗嗟》一诗,《毛诗小序》的解释是:“刺鲁庄公也,齐人伤鲁庄公有威仪技艺,然而不能以礼防闲其母,失子之道,人以为齐侯之子焉。”《诗集传》同意此说,并称诗中有“微词”。它们抓住诗中“展我甥兮”(“真正是我的好外甥啊”)与“以御乱兮”这两句话,附会了一段历史故事。认为诗中描写的仪容美好、武艺高强的人指鲁庄公,由于其母文姜来自齐国,常与同父异母哥哥齐襄公私通,因此,鲁庄公至齐国,齐人(或曰鲁庄公之舅)一方面称赞他的威仪和武艺,一方面又用上述微言点出他对其母淫乱行为的无能为力,以示讥刺。但是,《诗论》却毫无附会历史以“本事”说诗、

发掘所谓“微言大义”之意，而是完全依据诗歌文本，肯定它是一首赞美武士的诗。这种文学文本主义立场和实事求是的态度也值得充分肯定。

《诗论》同样从总体上评论过《诗经》。不同于孔子，它没有对《诗经》作“一言以蔽之”的论断，而是类似季札而又比季札笼统地分别评价了风、雅、颂三类诗。其论如下：

颂，旁（按：一曰“平”）德也，多言後，其乐安而迟，其歌绅而寻，其思深而远，至矣！大夏（雅），盛德也，多言……也，多言难而怨怒者也，衰矣！小矣！邦风，其内物也博，观人俗焉，大敛材焉。其言文，其声善。

诗其犹旁（按：一曰“平”）门与？残民而怨之，其用心将何如？曰：邦风是也。民之有戚患也，上下之不和者，其用心也将何如？……是也。有成功者何如？曰：颂是也。

它认为，颂是后人称颂先人事业成功的诗，所配音乐安详舒缓，深长悠远。大雅，歌颂盛世之德。小雅，产生于民有忧戚患乱、上下不和的乱世，较多描写苦难并充满怨恨。风，广泛地记载了各国物产民俗，既有文采，又多善意，但也不乏反抗统治者残酷压榨的怨恨之声。这种大概括当然有过当之嫌，但依然比较细致，不像“一言以蔽之”那样武断。特别是它强调“怨”声，更符合事实。同时，它没有将国风表达的思想情感机械地与特定国家的治乱盛衰兴亡状况联系起来，而是说它博采广纳，表现了丰富的内容，说明它对国风的认识比季札通达。

正因为重视国风反映“人俗”这一方面，它从风诗中就体察出了民性人俗：

吾以《葛覃》得氏初之诗。民性固然，见其美必欲反[其]本。夫葛之见歌也，则以叶萋之故也；后稷之见贵也，则以文武之德也。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。[吾以]□□[得]币帛之不可去也。民性固然，其隐志必有以抒也。其言有所载而后交，人不可干也。

《关雎》之改，《樛木》之时，《汉广》之知，《鹊巢》之归，《甘棠》之报，《绿衣》之思，《燕燕》之情，曷？曰：重而皆贤于其初者也。《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□□□□好，反内于礼，不亦能改乎？《樛木》福斯在君子，不……可得，不求不可能，不亦知恒乎？《鹊巢》出以百两，不亦有偕乎？《甘[棠]》及其人，敬爱其树，其报厚矣。甘棠之爱，以召公……情爱也。《关雎》之改，则其思益矣。《樛木》之时，则以其禄也。《汉广》之知，则知不可得也。《鹊巢》之归，则偕者……[召]共也。《绿衣》之忧，思古人也。《燕燕》之情，以其笃也。

这是说，它通过对《周南·葛覃》、《召南·甘棠》等诗的体察，认为“见其美必欲反其本”（即见到美好的事物必然追溯其根源，尊重其本根）、“甚贵其人，必敬其位；悦其人，必好其所为，恶其人者亦然”以及以币帛之礼互相交往等都是“民性之固然”，而这些思想情感与生活习惯正是慎终追远、“宗庙之敬”、以“礼”相交等儒家之道的人性、心理和社会基础。它认为《周南》中的《关雎》、《樛木》和《汉广》说明民众具有将“好色之愿”“反纳于礼”、改正不良风习和追求道德进步的观念，懂得道德高尚的君子必有得福之时的道理，兼有“不求不可能”的智慧；《召南》中的《鹊巢》、《甘棠》说明民众自觉追求相配的婚姻、美好的生活并且知恩图报；《邶风》中的《绿衣》和《燕燕》说明民众珍重感情，这意味着儒家礼义之道自自然然地存在于“固然”的“民性”、“人俗”、人的思想情感之中，有广泛的社会生活基础。它不是外加的，而是从社会生活中自然生成的。

这是否说明它同样在将《诗经》儒家礼义化呢？我们认为不是，具体情况应作具体分析。首先应该承认，它抱着从民性、社会生活中为儒家礼义寻找根据的思想去解读《诗经》，当然说明它信奉儒家礼义。但是，它既没有武断专横、牵强附会地解释他所选择的这些诗，又没有丝毫要将全部《诗经》纳入儒家礼义规范的企图，而只是实事求是地指出《诗经》中某些诗证明了这一道理，因而不存在强使《诗经》礼义化、用儒家礼义对《诗经》进行强制性阐释的问题。这是文学文本主义可以接纳的价值立场，而不是政教性文学文本主义的横蛮表现。

总之,《诗论》论诗虽然受儒家思想影响,但它在肯定诗歌自由抒情的性质、概括诗旨、发掘诗意时所采取的基本立场是文学文本主义的。即使站在儒家立场上评论《诗经》,也没有达到强迫文学文本就范于思想立场的程度。它分清了带着政教思想评价文学作品与以政教思想对文学作品实行强制的界限。与目前能见到的历史资料比较,它可以说是先秦文学文本主义传统最典型的代表。之所以如此,可能与它虽然信奉儒学,但并不迷信儒家礼义,并不顶礼膜拜儒家神化了的圣人相关。比如它一方面认为,以礼为本、以德为业的人可以“王”天下:“《清庙》,王德也,至矣!敬宗庙之礼,以为其本;‘秉文之德’,以为其业;‘肃雍[显相]’……行此者其有不王乎?”另一方面又认为,周文王如果没有获得“有命自天”的机遇,就会虽“欲”而不能“王”:“[‘帝谓文王,予]怀尔明德’,曷?诚谓之也;‘有命自天,命此文王’,诚命之也,信矣。孔子曰:此命也夫!文王虽欲也,得乎?此命也……时也,文王受命矣。”这就是说,儒家礼义道德并不是为王的绝对保证,它只有与“命”结合才能达到为王的目的。它是有局限性的,而不是万能的。正因为能理性地看待儒家礼义,它才能以“平常心”对待《诗经》,平实、亲切、中肯地去阐释《诗经》。这样,孔孟时期先秦诗论展现在我们面前的面貌就是:文学文本主义传统与政教性文学文本主义传统的力量旗鼓相当。至于前一传统为什么在后世衰微,则另有原因。

三、对《诗论》作者的臆测

关于《诗论》作者,有的学者认为是孔子(马承源说),有的认为其中既有孔子之说,也有孔子弟子如子羔之说(李零、廖名春说)。如果按照我国学界对待先秦文献记载的孔子之言的一贯态度:除《论语》外,其他文献可信可不信甚至基本不信,那么,《诗论》中归于孔子名下的言论是否出自孔子,尚可讨论。下面是我们对这一问题的臆测:

1.《诗论》所记,不可能出自孔子之口。与《论语》中的孔子诗论比较,它有几点不同:

(1)从不断章取义地引诗,也无接受春秋称诗风习影响的痕迹;

(2)不承认《关雎》“哀而不伤”;

(3)不接受全部《诗经》“思无邪”的论断;

(4)论诗的基本立场不是政教性文学文本主义,而是比较纯粹的文学文本主义。这些区别是原则性的。如果出自孔子,那么,孔子《诗论》中的“这一面”与《论语》中的“那一面”的差别甚至矛盾就太大了。

2. 作者应出生于孔子之后,并可能在孟子之前。从自觉运用儒家相关概念如“礼”“孝”“德”这方面看,他应该是孔子思想的接受者。从力求从民性、社会生活中寻找儒家礼义根据这方面看,他可能出生在孟子之前。众所周知,《论语·公冶长》曾记载子贡的话:“夫子之言性与天道,不可得而闻。”孔子是否言“性”,不知道。孟子则大谈人性。而他为人性善寻找的根据往往是人在特定时期或特定时刻特定环境下的特定心理行为。如儿童无不“亲亲敬长”,人们见到牛被杀时的颤抖情状必然产生“不忍”之情,“乍见孺子将入於井”油然而生“怵惕恻隐之心”等(见《孟子·尽心上》、《梁惠王上》、《公孙丑上》)。这是孟子竭力使礼义之道心理化、内在化、本体化的表现,也是儒学精致化的表现。而《诗论》作者虽然重视“民性”,但还只停留在朴素直观地到民性和社会生活中去寻找儒家礼义根据这一层次上。从学理发展必然由朴素走向精致的逻辑说,他这种观点应出现在孔子之后,孟子之前。同时,从文体上说,《诗论》作者也应在孔孟之间。因为从《论语》经《孟子》到《荀子》,显示了先秦儒家文体从语录体渐变为长篇议论文的发展趋势,而《孟子》长于议论,《诗论》却有语录体痕迹。所以,我们臆测,《诗论》作者应是一位思想比较开放而又重视文学文本、年龄长于孟子的孔门后学。他是借孔子之名以行夫子自道之实。当然,这种臆测,仅供参考,但愿它对确定《诗论》作者有所帮助。

注 释:

- ① 《礼记·乐记》、《毛诗序》也谈到了《诗经》，但据今人反复考证，《乐记》非公孙尼子所作，而是西汉儒生集体编撰；《毛诗序》大约完成于西汉中期以前学者之手，故不论列。

[参 考 文 献]

- [1] 朱自清. 朱自清古典文学论文集: 上[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1981.
- [2] 萧华荣. 春秋“称诗”与孔子论诗[A]. 古代文学理论研究: 第5辑[C]. 上海: 上海古籍出版社, 1981.
- [3] 马承源. 上海博物馆藏战国楚竹书(一)[Z]. 上海: 上海古籍出版社, 2001.
- [4] 李学勤. 上海博物馆楚竹书《诗论》分章释文[J]. 国际简帛研究通讯, 2002(2).
- [5] 周凤五.《孔子诗论》新释文及注解[DB/OL]. <http://www.bamboosilk.org/index.html>, 2002-02-10.
- [6] 庞 朴. 上博藏简零笺(一、二)[DB/OL]. <http://www.bamboosilk.org/index.html>, 2002-02-10.
- [7] 李 零. 上博楚简校读记(一、二、三)[DB/OL]. <http://www.bamboosilk.org/index.html>, 2002-02-10.
- [8] 姜广辉. 古《诗序》章次[DB/OL]. <http://www.bamboosilk.org/index.html>, 2002-02-10.
- [9] 廖名春. 上博《诗论》简的作者和作年[DB/OL]. <http://www.bamboosilk.org/index.html>, 2002-02-10.
- [10] 饶宗颐. 竹书《诗序》小笺(一、二)[DB/OL]. <http://www.bamboosilk.org/index.html>, 2002-02-10.
- [11] 俞志慧. 竹书《孔子诗论》刍议[DB/OL]. <http://www.bamboosilk.org/index.html>, 2002-02-10.
- [12] 范毓周.《诗论》释文、简序与分章[DB/OL]. <http://www.bamboosilk.org/index.html>, 2002-02-10.
- [13] 濮茅左.《孔子诗论》简序解析[DB/OL]. <http://www.bamboosilk.org/index.html>, 2002-02-10.
- [14] 顾易生, 蒋 凡. 先秦两汉文学批评史[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1990.

(责任编辑 何良 昊)

Status of *Shi Lun* in Chu Kingdom's Bamboo Slips in Pre-Qin's Poetry Doctrine

CHENG Ya-lin, HUANG Ming

(School of Humanities Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

Biographies: CHENG Ya-lin (1944-), male, Professor, School of Humanities, Wuhan University, majoring in Chinese traditional poetry doctrine; HUANG Ming (1976-), male, Graduate, School of Humanities, Wuhan University, majoring in Chinese literature ideology in the pre-Qin period.

Abstract: As the thesis concludes, the poetry doctrine of pre-Qin period includes three traditions: pragmatism, politico-educational textualism of literature, literature textualism. *Shi Lun* in the bamboo slips unearthed from Jingmen of Hubei Province is the most typical representative of the tradition of literature textualism in the pre-Qin period's history of poetry doctrine. In addition, the writer of *Shi Lun* perhaps is a student of Confucian whose age was elder than MengZi.

Key words: *Shi Lun*; pre-Qin period; history of poetry doctrine; literature textualism