

【古代文论】

# 新出土《诗论》以及中国早期 诗学的体系化根源

常 森

【摘 要】新出土《诗论》载录的主要是孔子的论说。它是中国关于文本阐释的早期重要经典,具有《诗经》学和一般诗学的重大意义。联系其他新出儒典,可以看出,早期儒家诗学是在“心”“性”“物”三者构成的体系框架之上建构的“言志”“言情”的同一体。“心”“性”“物”在该体系中的强力凸显,“言志”与“言情”的一体性等,从不同程度上刷新了我们对诗学史的认知。显然,《诗论》以及其他相关早期儒典在大约两千年间的突然“缺席”,以《诗序》《毛传》《郑笺》为核心的强大的汉唐《诗经》学形态模式的确立,以及《诗序》碎片化地承继孔子诗学所产生的误导作用,造就了后人对中国早期诗学的巨大认知偏差。

【关键词】孔子;诗;心;性;物

【作者简介】常森,男,山东新泰人,北京大学中文系教授(北京 100871)。

【原文出处】《北京大学学报》:哲学社会科学版,2019.1.113~123

在传世文献中,《诗大序》堪称中国《诗经》学及一般诗学的第一篇重要文献,但它带有明显的碎片化的痕迹。比如它论述了“志”“情”“性”等若干重要范畴,可这些范畴在体系和逻辑上的关联并无清晰的界定,甚至存在某种“错位的衔接”。这种情况,表明《大序》以某种体系化的根源为前提。恰恰是这一体系化根源的遗失,使人们在认知早期《诗经》学及一般诗学时出现了一系列重大偏差。其间最主要的问题是把“诗言志”视为中国诗学乃至文学批评“开山的纲领”,将“诗言志”观与“诗言情”观对立,认定“‘言志’跟‘缘情’到底两样,是不能混为一谈的”。<sup>①</sup>

上海博物馆所藏战国楚竹书《诗论》载录的大抵是孔子(前551-前479)《诗经》学以及一般诗学的理论体系,它才是中国《诗经》学及一般诗学最早的重要文献。见于《尚书·尧典》的“诗言志”固然是“开山的纲领”,但它并未呈现在确定且相对完整的体系中,如果不联系其他经典文本,几乎不能得出准确、完整的理解。从前为这一开山纲领提供体系化支持的最重要的文献,是《毛诗大序》。现在有了《诗论》,

很多固化已久的历史叙述都被彻底改写。<sup>②</sup>

## 一、基于诗言“性”的诗言“情”

在传统《诗经》学或一般诗学中,“性”不是一个引人注目的范畴。孔子论诗呈现的诗与“性”的深刻关联,刷新了这一认知。孔子曾依据《葛覃》《甘棠》《木瓜》《有杕之杜》等诗,来认知和论说“民言”亦即人性。《诗论》第五章记载孔子曰:

虐(吾)吕(以)《葛覃》(葛覃)得氏(祗)初之訾(志),民言(性)古(固)然,见(其),荒(美),必谷(欲)反(返)丌本。夫葛(葛)之见诃(歌)也,则訾(絺)菑(纟)之古(故)也。后稷之见贵也,则吕(文、武)之惠(德)也。虐吕《甘棠》得宗(庙)之敬,民言古然,甚贵(人),必敬(丌)立(位),敬(悦)人,必好(丌)所为,亚(恶)人者亦然。虐吕《木瓜》(木)菑(瓜)夏(得)帝(帛)帛之不可(去)也,民言古然,丌(隐)志必又(有)吕(喻)也,丌言又所载而后内(纳),或前之而后交,人不可(触)也。虐吕《断(杜)》得雀(爵)之不可(无)也,民言古然,□□□□(如此可(何),斯雀之矣。御(御)丌所(爱),必曰:虐奚舍之? 宾(宾)赠氏(是)也。



□□□□□□□□青(情)蠶也。”此数语可作《诗论》第五章以人性论《甘棠》的补充。

孔子对《甘棠》及人性的双重认知也并未就此止步。他进一步以贵重其人则尊敬其位的人性,来诠释宗庙之敬,所谓“虞(吾)吕(以)《甘棠》得宗庙(庙)之敬”。宗庙供奉先人神主。孔子认为,诗人崇重召公而敬召公所尝止息的甘棠,正可以诠释人们崇重先人而敬宗庙以及宗庙中的先人牌位,这些都源于人性。孔子这一认知,同样有其他大量篇什充当潜在支持。《诗经》中的《颂》差不多篇篇都关联着宗庙之敬,尤其是《周颂》。《诗论》第一章记孔子曰:“又(有)城(成)工(功)者可(何)女(如)?曰:《讼(颂)》氏(是)已。”《诗序》承其意说:“颂者,美盛德之形容,以其成功告于神明者也。”究其实际,美盛德、告成功仅仅是《颂》诗的一面,不可忽视的另一面则是宗庙之敬。故《诗论》第二章评论《清庙》,强调说:“《清庙(庙)》,王惠(德)也,至矣!敬宗庙(庙)之丰(礼),以为丌(其)杳(本);‘秉旻(文)之惠’,以为丌质;……行此者,丌又(有)不王虞(乎)?”这再次说明,孔子论《诗》的意义绝不限于他直接举出的篇什,只关注他直接论析的篇章及其数量,太过简单化,太过机械和偏执。要真正读懂孔子,就必须读懂他的表达方式。

孔子还曾基于诠释《有杕之杜》,来发挥对人性的认知。相关表述颇有残缺,但其要点还是相当清晰的。传世《有杕之杜》云:“有杕之杜,生于道左。彼君子兮,噬肯适我?中心好之,曷饮食之?/有杕之杜,生于道周(毛传:周,曲也)。彼君子兮,噬肯来游?中心好之,曷饮食之?”其大意是,“我”发自肺腑好彼君子,彼君子可肯来“我”处游乐乎?若来,“我”又如何招待他呢?郑玄解“中心好之,曷饮食之”,云:“曷,何也。言中心诚好之,何但饮食之,当尽礼极欢以待之。”孔子显然不这样理解,他说:“御(御)丌(其)所悉(爱),必曰:虞(吾)奚舍之?”大抵是指,导引、迎接所爱,必念叨说,“我”安排他住何所呢?这应该是孔子就“中心好之,曷饮食之”二语作出的对应性的发挥。故孔子对此二语的理解应该是,“我”由衷好之,又以何饮之食之呢?无疑是要饮之以美酒、食之以肴饌。故孔子又据此断言“雀□之不可无”

(“雀”通“爵”,指饮酒之礼),且谓其根源在于普遍的人性。《王风·丘中有麻》殆亦曾为孔子关注。依《毛诗》,该诗前二章云:“丘中有麻,彼留子嗟(毛传:留,大夫氏)。彼留子嗟,将其来施施。/丘中有麦,彼留子国。彼留子国,将其来食。”首章请彼留氏子嗟舒行而来,次章请彼留氏子国来食来饮(“将”字殆同《氓》篇“将子无怒”之“将”,意指愿或请),但两章互文见义,不必泥于字面。显然,《丘中有麻》当亦可从人性层面上证成“雀(爵)□之不可无”。

在《诗论》中,孔子用来申说此意的是“宾(宾)赠”,即导引迎接宾客以及馈赠;其所谓“御(御)丌(其所悉(爱),必曰:虞(吾)奚舍之”,言下之意是不欲所爱之人离去。《毛诗·小雅·白驹》之前二章云:“皎皎白驹,食我场苗。絜之维之,以永今朝。所谓伊人,于焉逍遥。/皎皎白驹,食我场藿。絜之维之,以永今夕。所谓伊人,于焉嘉客。”其大意是,伊人乘少壮白马前来做客,彼白马正在食“我”场圃之苗与豆叶,“我”绊住它拴住它(不使其主人离去),以延长今日今夜的欢聚。此诗“以永今朝”“以永今夕”诸语,正可发明和补充孔子论《有杕之杜》之意指。要之,孔子殆谓《有杕之杜》一诗,主人招待宾客,饮之食之而不欲其遽去,彼此有所赠遗,凡此亦均出于人性。

综上所述,可以说《诗论》呈现了一个原本不为人知的重要事实:关注“民眚”(亦即人性)乃孔子论《诗》的特质。孔子的论述方式决定了他举证的篇章有限,但不管是他对“民眚(性)”的认知,还是他对相关作品的诠释,都有极强的普遍意义。对孔子来说,《诗》表现的就是人性的种种面向,这种理念或可概括为“诗言性”——这是《诗论》暗含的重要判断。孔子“诗言性”观是早期《诗经》学及一般诗学极深刻、极重要的理论建构。说它重要,不仅是因为它在此前不为世人所知,而且是因为它使得我们真正走近了早期儒家诗学和《诗经》学的根,以“诗言性”观念为基础,孔子很自然地建立了“诗言情”学说。

在早期儒家的观念体系中,“诗言情”与“诗言性”本质上是一致的。这一点,新见孔门弟子以及子思子(前483-前402)的文献提供了确凿有力的证明。郭店简书《胥(性)自命出》上篇云:“衍(道)始(始)

于青(情),青生于眚。”其下篇称:“青出于眚。”此二语又见于上博简的《眚愆(情)论》。郭店《语丛二》也说“情生于眚”。这是对“情”“性”关系的重要论断。《语丛二》还十分详细地分析了性生成的种种社会情感及行为,其中可归于情的范畴有“愆(爱)”“欲”“返(急)”“厶(严)”“敬”“智”“斂(悦)”“盱(好)”“子(慈)”“易”“恶”“恚(怒)”“愆(意)”“乐”“悲”“恩(愠)”“忧”“哀(哀)”“瞿(惧)”“监(愆)”“望”“愆(强)”“休(弱)”等。事实一目了然,孔子及其后学对由性生情的分析十分具体和丰富。

由这一观念背景,很容易理解早期儒典中的“性”为何总落实为“情”。帛书《五行》说文第二十三章定义禽兽之性的“好恶”,以及定义人之性的“好(仁义)”、定义耳目之性的“好(声色)”、定义鼻口之性的“好(馨味)”、定义手足之性的“好(鬻余)”、定义心之性的“好(仁义)”,实际上都属于“情”。性从逻辑和实际上说需要由情来落实。

由是,“诗言性”亦必然落实为“诗言情”。《诗论》在具体界定“民眚(性)”时,呈现的是如下范畴:

(一)谷(欲):“……民眚(性)古(固)然,见兀(其)兪(美),必谷反(返)兀本”。

(二)敬:“民眚古然,甚贵兀人,必敬兀立(位)”。

(三)斂(悦)、好、亚(恶):“民眚古然,……斂兀人,必好兀所为,亚兀人者亦然”。

(四)愆(爱):“民眚古然,……愆(御)兀所愆,必曰: 虐(吾)奚舍之”。

由上揭《语丛二》等与《诗论》密切关联的文献材料,断然可知《诗论》用来定义人性的“谷(欲)”“敬”“斂(悦)”“好”“亚(恶)”“愆(爱)”等,都属于情。《诗论》还有以下论析诗情的显例:

(一)“《梁生(汉广)》之哲(智),则哲(知)不可旻(得)也。”(第四章)

(二)“《绿衣》之愆(忧),思古(故)人也。”(第四章)

(三)“《鸚鵡(燕燕)》之情,吕(以)兀(其)蜀(独)也。”(第四章)

(四)“《北风》不纆(绝)人之怨。”(第五章)

(五)“《斲(杙)杜》则情愆兀(其)至也。”(第五章)

(六)“《汤(扬)之水》兀(其)愆(爱)如愆(烈)。”(第六章)

(七)“《莱葛(采葛)》之愆(爱)如口。”(第六章)

(八)“《北(邶)·白(柏)舟》闷。”(第六章)

(九)“《浴(谷)风》愆(悲)。”(第六章)

(十)“《陞(隰)又(有)长(莠)楚》旻(得)而愆(悔)之也。”(第六章)

(十一)“《相鼠》言(恶)而不旻(文)。”(第六章)

(十二)“《黄(鸟)》则因而谷(欲)反(返)兀(其)古(故)也,多耻者兀愆(病)之虐(乎)?”(第七章)

以上所涉“哲(智)”“愆(忧)”“情”“愆(意)”“愆(爱)”“愆(悲)”“亚(恶)”“谷(欲)”“耻”等情感元素与性的关联,明确见于《语丛二》;而“怨”“闷”“愆(悔)”三者应该也属于情,特别是“怨”,它跟《语丛二》所论源于性的“望”明显是一致的。

总之如《荀子·正名》篇所说,“性者,天之就也;情者,性之质也”,性为情之基源,情为性之质体,“诗言性”落实为“诗言情”是自然而然的事情。

## 二、处于深刻互文关系中的“诗言志”

《诗论》第三章记孔子曰:“眚(诗)亡(无)愆(隐)志,乐亡愆情,旻(文)亡愆音(意)。”在整个《诗论》中,这是最受关注的一句名言,可是有很多说法需要仔细辨正。

首先要明确的是,从《诗论》整体内容来看,“眚(诗)亡(无)愆(隐)志”主要是基于对诗尤其是《诗三百》的认知而做的论断。《诗论》主体内容便是对《诗三百》及其具体作品(包括《诗》乐的)的认知。比如,《诗论》第五章记孔子曰:“虐(吾)吕(以)《葛(覃)》得氏(祗)初之眚(志),……虐吕《甘棠》得宗(庙)之敬,……虐吕《木(瓜)》旻(得)希(币)帛之不可适(去)也,……虐吕《斲(杙)杜》得雀(爵)口(乏)不可无(也)……”如此由诗作认知人性敬初返本等种种面相,特别有力地凸显了孔子基于认知层面立论的视角。《诗论》第一章记载:“孔子曰:《眚(诗),兀(其)猷(犹)墉(门)与? 戈(残)民而醜(逸)之,兀甬(用)心也,灑(将)可(何)女(如)? 曰:《邦风》氏(是)已。民之又(有)数(戚)愆(倦)也,上下之不和者,兀甬心也灑可

女? 曰:《少躅(小雅)》氏(是)已。□□□□□□可  
 女? 曰:《天躅(雅)》氏已。又城(成)工(功)者可女?  
 曰:《讼(颂)》氏已。”这是说孔子通过读《诗》,通过读  
 《邦风》《大雅》《小雅》以及《颂》,了解了政教伦理之  
 得失以及由此导致的民心的向背。又如上文所论,  
 《诗论》第四章论述由“周南”《关雎》《樛木》、“召南”  
 《鹊巢》《甘棠》,以及“邶风”《绿衣》《燕燕》,认知人  
 “童(动)而皆馭(贤)于丌(其)初”的本性,也是极为典型  
 的例子。而其他论说也差不多全是对诗的认知。有  
 鉴于此,可以说,《诗论》之所以具有《诗经》学及一般  
 诗学的重要意义,乃基于它是中国文本阐释学的奠  
 基之作。

传世文献中有不少孔子读《诗》、论《诗》的材料,  
 可以为理解《诗论》提供旁证。比如《孔丛子·记义》  
 篇云:

孔子读《诗》及《小雅》,喟然而叹曰:“吾于《周  
 南》《召南》,见周道之所以盛也。于《柏舟》,见匹夫  
 执志之不可易也。于《淇澳(奥)》,见学之可以为君子  
 也。于《考盘》,见遁世之士而不闷也。于《木瓜》,见  
 苞苴之礼行也。于《缁衣》,见好贤之心至也。于《鸡  
 鸣》,见古之君子不忘其敬也。于《伐檀》,见贤者之  
 先事后食也。于《蟋蟀》,见陶唐俭德之大也。于《下  
 泉》,见乱世之思明君也。于《七月》,见豳公之所造  
 周也。于《东山》,见周公之先公而后私也。于《狼  
 跋》,见周公之远志所以为圣也。于《鹿鸣》,见君臣  
 之有礼也。于《彤弓》,见有功之必报也。于《(羔羊)  
 [无羊]》,见善政之有应也。于《节南山》,见忠臣之忧  
 世也。于《蓼莪》,见孝子之思养也。于《楚茨》,见孝  
 子之思祭也。于《裳裳者华》,见古之贤者世保其禄  
 也。于《采芣》,见古之明王所以敬诸侯也。”

这里呈现的认知《诗经》作品的角度乃至其中某些具  
 体认知,跟《诗论》完全一致,毋庸赘辞。而毫无疑问,  
 孔子“誓(诗)亡(无)嚳(隐)志”等论断背后,还有对  
 诗、乐、文更广泛的认知作为支持。

总之跟以《诗序》《毛传》《郑笺》《孔疏》为核心的  
 汉唐《诗经》学形态模式比较,孔子建构的《诗》学体  
 系凸显了主体及其认知活动。这在很大程度上跟孔  
 子以《诗》教的身份有关。

其二,“誓(诗)亡(无)嚳(隐)志,乐亡嚳情,旻(文)  
 亡嚳音(意)”三语,看起来是分别概言诗、乐、文三个  
 方面,实际上三者具有高度的互文关系,拘泥于字面  
 将不得其实。换言之,孔子并非是说诗仅关涉志而  
 不关涉情、意,乐仅关涉情而不关涉志、意,文仅关涉  
 意而不关涉志、情,对他来说,诗、乐、文每一个认知  
 对象都同时关联着这三个方面。最直接的证据是,  
 上一节所揭孔子论《葛覃》《甘棠》《有杕之杜》以及  
 《绿衣》《燕燕》等一系列作品,都明显是着眼于情和  
 意立论的。因此,单就诗这一方面来说,孔子的完整  
 意思乃是“诗无隐志、情、意”。《史记·孔子世家》记  
 载:“孔子学鼓琴师襄子,十日不进。师襄子曰:‘可  
 以益矣。’孔子曰:‘丘已习其曲矣,未得其数也。’有  
 间,曰:‘已习其数,可以益矣。’孔子曰:‘丘未得其志  
 也。’有间,曰:‘已习其志,可以益矣。’孔子曰:‘丘未  
 得其为人也。’有间,(曰)有所穆然深思焉,有所怡然  
 高望而远志焉。曰:‘丘得其为人,黯然而黑,几(颀)  
 然而长,眼如望羊(远视貌),如王四国,非文王其谁能  
 为此也!’师襄子辟(避)席再拜,曰:‘师盖云《文王操》  
 也。’”此记载应该可以说明孔子认为乐亦根于“志”,  
 并且乐之“志”也是可以认知的。孔子清醒地认识到  
 以言达意有其局限性。《周易·系辞上传》记孔子曰:  
 “书不尽言,言不尽意(孔疏:意有深邃委曲,非言可  
 写,是言不尽意也)。”此说与“旻(文)亡(无)嚳(隐)音  
 (意)”并不矛盾,“旻(文)亡(无)嚳(隐)音(意)”乃强调见  
 于文的“意”是可以被认知的。《孝经钩命诀》记孔子  
 曰:“吾志在《春秋》,行在《孝经》。”此说或亦后起,却  
 应该可以说明孔子虽明提“诗”与“志”的关联,却并  
 无排他性,诗、乐之外的《春秋》之文同样可以“志”  
 论。孟子称孔子曾说:“知我者其惟《春秋》乎!罪我  
 者其惟《春秋》乎!”(《孟子·滕文公下》)即依孔子之  
 见,文中之“志”显然是可以被认知的。同样的道理,  
 《周易·系辞下传》谓“圣人之情见乎辞”,则文辞亦可以  
 “情”论,又何尝仅限于乐?要之,孔子的完整意思  
 是,诗、乐、文三者均可从“志”“情”“意”三方面论,  
 “志”“情”“意”三方面之见于诗、乐、文者都是可以  
 认知的。

其三,《诗论》既是文本阐释学的经典,又是一般

诗学的经典；易言之，《诗论》的阐释学论说蕴含着一般诗学的论说，是以一般诗学的论说为前提的。这样说意味着，“言(诗)亡(无)言(隐)志”固然是孔子对诗的认知，却表明他从诗歌创作或本源上确认了“诗言志”这一前提。而更进一步论，单就诗歌而言，由于孔子的完整意思是说“诗无隐志、情、意”，那么，他所确认的前提性的论断，也必须完整地表述为“诗言志、情、意”。孔子说过“不言，谁知其志”(见下)，若非诗言志、情、意，所谓诗的志、情、意均可认知便无从谈起。

《尚书·尧典》谓：“诗言志，歌永言(歌长言诗之意)，声依永(声之曲折又依长言)，律和声(声中律乃为和)……”在中国诗学这一“开山的纲领”中，“诗”“歌”“声”是一串说下来的，相互间并无横向的互文关系。《诗论》以“诗”“乐”“文”互文，使三者均一关联志、情、意，从诗学上看是一个重大发展。这种表述方式，意味着脱离孔子设置的互文语境，单提含蕴其中的“诗言志”观，会丧失孔子真实或完整的意思。

孔子确曾单论“诗”与“志”的关联，而不涉及“情”和“意”。上博简文《民之父母》与传世《礼记·孔子闲居》均记载了孔子的“五至”说。前者有谓“勿(物)之所至者，《志(诗)》亦至安(焉)”，后者对应部分则作“志之所至，《诗》亦至焉”。其实，这两种说法是高度同一的：“勿(物)”为目标对象，心对此对象之趋向即为“志”，二者事实上不可分。可能这两种说法加起来，才算得上是孔子对“诗言志”观的具体说明，其间凸显的是“诗”与“志”或者“诗”与心对“物”之所向的关系。《左氏春秋》襄公二十五年(前548)记载：仲尼曰：“《志》有之：‘言以足志，文以足言(杜注：足，犹成也)。”不言，谁知其志？言之无文，行而不远……”此前，郑子产(约前580—前522)献入陈之功于诸侯之盟主晋，善为言辞，故晋受其功。孔子据此事论“言以足志”“不言，谁知其志”，凸显的是“文”与“志”的关系。这与从作诗层面上说“诗言志”立场相同，可以互相发明。

在不存在跟“情”“意”互文的语境，单论“志”与诗的关系时，孔子所说的“志”应该理解为囊括通常所谓“志”“情”“意”的完整的心之所向。先秦典籍中

有“志”“情”同一、互解的确凿例子。比如《左氏春秋》鲁昭公二十五年(前517)记子大叔游吉(? 一前506)引子产之言，曰：“民有好恶、喜怒、哀乐，生于六气(杜注：此六者，皆禀阴阳风雨晦明之气)，是故审则宜类，以制六志(杜注：为礼以制好恶、喜怒、哀乐六志，使不过节)。”而《礼记·礼运》篇云：“何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者，弗学而能。”孔颖达(574—648)疏云：“‘喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲’者，案昭二十五年《左传》云，天有六气，在人为六情，谓‘喜怒’‘哀乐’‘好恶’。此之‘喜’‘怒’及‘哀’‘恶’与彼同也，此云‘欲’则彼云‘乐’也，此云‘爱’则彼‘好’也，谓六情之外增一‘惧’而为七。”正义释《左氏》“六志”，说得更为明确：“此六‘志’，《礼记》谓之六‘情’。在己为‘情’，情动为‘志’，‘情’‘志’一也，所从言之异耳。”六种“志”加上“惧”而成为七种“情”，足以显示“志”与“情”的内在同一性。这一点成了孔颖达诠释经典的强力主张。《礼记·曲礼上》有谓“志不可满”。正义云：“‘志不可满’者，六情遍睹在心未见为志。”总之孔颖达认为，“情”“志”仅有未动与动、未现与现的差异。其观点未必完全切当，但谓“情”“志”具有同一性，是无可置疑的。上博《诗论》也有“志”“情”互通一致的显例。其第四章谓《关雎》“以夔(琴)品(瑟)之敬(悦)，窈(拟)好色之瑟(愿)”。 “好”属于情，“瑟(愿)”等同于一一般所说的“志”。《诗论》将“好色”归于“志”，足见“情”与“志”的关系。而“志”和“意”，从训诂学上说原本可以互训。段注本《说文解字·心部》谓：“志，意也，从心中，中亦声。”又谓：“意，志也，从心音，察言而知意也。”“志”主要是就心而称谓其所之，“意”则往往是就言而称谓心之所之，就是说后者往往多一层相关的指涉，即言语或文辞。“志”既可等同于“情”，又可等同于“意”。这从某种程度上意味着它可以指涉包括通常所谓情、意、志在内的整个儿的心之所向。由于《诗论》隐含着孔子对诗与志、情、意关系的完整表述，当传世文献中单独出现孔子对“诗”“志”关系的论说时，我们对“志”应该采取这种综合的理解。

明确了以上数事，接下来将围绕“志”“情”“意”三者之合一，从诗歌本源或生成层面上审视孔子的

诗学观。

就通常对“志”的理解而言,《诗论》有两种情况值得注意:

首先,《诗论》直接提到了“志”。如其第五章记孔子曰,“虞(吾)吕(以)《葛藟》得氏(祗)初之誓(志),……虞吕(《木苾》)《夏(得)希(币)帛之不可适(去)也,民眚(性)古然,开(隐)志必又(有)吕俞(喻)也……”第五章论《邶风·柏舟》云,“《伯(栢)栢》《有(有)湍(湍)志,既曰天也,猷(犹)又(有)意(怨)言”,其大意是指该诗主人公心志有所沈溺,所以既呼天啊,又发出怨尤之言(“母也天只,不谅人只”)。第六章论《小雅·蓼莪》云,“《蓼(蓼)莪》又(有)孝志”。《孔丛子·记义》篇记孔子慨叹于《狼跋》,“见周公之远志所以为圣也”等等,有同样的性质。

其次,“志”在很大程度上可以理解为“愿”。《论语·公冶长》记载:“颜渊、季路侍。子曰:‘盍各言尔志?’子路曰:‘愿车、马、衣、轻裘,与朋友共,敝之而无憾。’颜渊曰:‘愿无伐善,无施劳。’子路曰:‘愿闻子之志。’子曰:‘老者安之,朋友信之,少者怀之。’”孔子要颜渊(前521-前481)、季路(前542-前480)言“志”,二子均答以“愿如何如何”。《论语·先进》篇记载,子路、曾皙(曾参父,生卒年月不详)、冉有(前522-前489)、公西华(前509-?)侍坐,公西华表示“宗庙之事,如会同,端章甫,愿为小相焉”,子路、曾皙、冉有亦各有表白,孔子概言之曰“各言其志”。观“志”之风盛行于孔门师徒授受之际,而其言“志”又每每说“愿如何如何”,可见这两个范畴有极高的同一性。《诗论》也曾以“愿”这一范畴解诗,并且明确地将它称为“志”。其第五章谓:“《木苾(瓜)》又(有)寘(藏)忝(愿)而未得达也,……因木苾之保(报),以俞(喻)开(意)愿(愿)者也。”同章将《木瓜》主人公之“寘(藏)忝(愿)”称为“开(隐)志”。其第四章论《关雎》有云,“以瑟(琴)聿(瑟)之敝(悦),窈(拟)好色之忝(愿),以钟鼓之乐,合(二)姓之好”,其中“忝”字是同样的用法。尽管这些例子中,“志”“忝(愿)”或者“意(愿)”指的是诗篇主人公之志,逻辑上并不等同于诗本身或诗作者之志,但不过相差一间耳;一个极为简单的事实是,论者显然知道诗作主人公之志都是被书写的对象,对它的书写跟

对创作主体之志的书写有某种同一性。

倾向于将“诗言志”与“诗缘情”对立起来的学者,常基于政教伦理来诠释“志”。只要知道《诗论》将“好色之忝(愿)”视为“志”,就可以明白,对《诗论》或孔子诗学来说,这种解释仅仅是一种想象。因为“好色之忝(愿)”作为“志”,不可能是“经礼乐文明的范铸、改造”,而转型确立的“与古代社会政教及人生规范相关联的怀抱”。<sup>⑥</sup>

显而易见,上揭“志”“忝(愿)”或者“意(愿)”侧重于指一般的心志,在孔子的认知中,这只是诗歌本源的一个层面。如上一节所揭示,在“誓(诗)亡(无)开(隐)志,乐亡(开)情,旻(文)亡(开)音(意)”这一总纲的统括下,孔子或《诗论》的大量论说均落实于跟一般的“志”相异的“情”;而孔子对诗的所有认知,比如由《葛覃》《甘棠》诸诗见人之性,由《木瓜》《柏舟》诸诗见人之志,由《关雎》诸诗见人之愿,由《绿衣》《燕燕》诸诗见人之情等等,又都可归结为由诗见“意”。这一系列的事实有力证明,对孔子来说,诗生成的根源乃是包括志、情、意诸多元素的心之所向;——被置于互文语境中的“誓(诗)亡(无)开(隐)志”实际上是说诗无隐志、情、意,它蕴含的前提“诗言志”实际上是说诗言志、情、意。

孔子诗学观中的民之“甬(用)心”,跟这种综合指向颇为匹配。《诗论》第一章记孔子就《邦风》《小雅》《大雅》《颂》论诗中的“甬(用)心”(已见上引),其中论《大雅》的部分有残缺,论《颂》的部分有省略,但仍可见出孔子是以“甬(用)心”来论断《诗三百》之全体;而“甬(用)心”关涉的恰恰是心的综合指向,包括通常所说的志、情、意等等。在孔子的观念体系中,以“甬(用)心”论诗,与以“志”“情”“音(意)”论诗,是可以互相诠释的。由新见孔门七十子及其后学的典籍可知,用心的核心是“思”。郭店《胄(性)自命出》上篇云:“凡思之甬(用)心为甚。”下篇云:“凡甬(用)心之臬(躁)者,思为戡(甚)。”二语亦见于上博《胄(性)意(情)论》。“思”显然也是关联志、情、意的综合体。《诗论》第四章云:“《关(雎)》吕(以)色俞(喻)于丰(礼),……吕(瑟)聿(瑟)之敝(悦),窈(拟)好色之忝(愿),吕(钟)鼓之乐,合(二)姓之好,反内(纳)于丰(礼),不

亦能改虐?……《關雎》之改,則丌(其)思貴(贖/益)矣。”这是说《关雎》主人公思之进益,是由好色改而为好礼,“思”中兼有“情”与“志”。该章又说:“《绿衣》之思(忧),思古(故)人也。”亦明确显示“情”“思”为一体。《诗论》第十章云:“《讼(颂)》,塙惠(德)也,多言遂。丌(其)乐安而犀(迟),丌诃(歌)绅而葛(逃),丌思深而远,至矣。”《左氏春秋》鲁襄公二十九年(前544)记载季札观《颂》,而评之曰:“至矣哉!直而不倨,曲而不屈,迥而不偃,远而不携(杜注:携贰),迂而不淫,复而不厌,哀而不愁,乐而不荒,用而不匮,广而不宣,施而不费,取而不贪,处而不底(停滞),行而不流(放纵)。五声和,八风平。节有度,守有序,盛德之所同也。”其基本内容,大抵可以用来解释孔子何以推《颂》诗为极致,且称其思“深而远”;“思”明显是心的综合指向。

还应留意的是,在这一层面上,孔子诗学再次显示了它的独特和深邃。《诗论》第五章记孔子曰:“虛(吾)呂(以)《木(菘)瓜》復(得)希(币)帛之不可适(去)也,民眚(性)古(固)然,丌(其)隱(志)必又(有)呂(喻)也,丌言又所载而后内(纳),或前之而后交,人不可隳(触)也。”跟解读《葛覃》《甘棠》《有杕之杜》相似,孔子从人性的高度诠释《木瓜》。传世《卫风·木瓜》云:“投我以木瓜,报之以琼琚。匪报也,永以为好也。/投我以木桃,报之以琼瑶。匪报也,永以为好也。/投我以木李,报之以琼玖。匪报也,永以为好也。”孔子对该诗的理解是,彼投赠“我”以木瓜,“我”报之以琼琚或者琼瑶或者琼玖(毛传云:“琼,玉之美者;琚,佩玉名”,“琼瑶,美玉”,“琼玖,玉名”),目的在于传达“隱(志)”;由此孔子进一步引申和提升,确认了帛币之礼对建构合理化表达的重要性。孔子认为,传达者以某种形式显白隐志,乃人性之必然,其意有适当的载体而后被接受,也是人性之必然。这一观点具有极重要的诗学意义,它实际上是赋“诗言志”以人性的基底。

### 三、“心”“性”“物”作为体系核心

#### 以及该体系在《诗序》中的子遗

《诗论》或孔子诗学的核心理念既不是“情”也不是“志”,而是“性”。换句话说,《诗论》或孔子诗学是

以人性为基底建构的言志、言情的统一体,在这里,“诗言情”的根基被归结为“诗言性”,“言志”也被归结为入之性。因此,过于凸显诗言志一面、将诗言志与诗缘情两面对立起来,即便合乎汉代以降的史实,也有悖于孔子或者《诗论》的诗学体系。

进一步联系新见孔门七十子至子思子时期的儒典,可以发现,《诗论》或孔子诗学还隐含着两个关键元素,即“物”与“心”(它因此很自然地隐含了后人瞩目的“感物”说)。

郭店《胥(性)自命出》上篇云:“凡眚(性)为室(主),勿(物)取之也。金石之又(有)圣(声)也,匪钩(扣)不鸣。凡動(动)眚(性)者,勿(物)也。”这两段话大抵也见于上博《胥(性)意(情)论》。其意是,性平时处于“休眠”状态,在存在对象目标亦即“勿(物)”的情况下(或者说在物的引发下),由“心”将它激活;心就是使“性之声”发出来的那位敲击者。子思论人性,以大体、小体分别论之(大体指心,小体指耳目鼻口手足),以为心之性为好仁义,耳目之性为好声色,鼻口之性为好臭味,手足之性为好佚豫,其论断人之性为好仁义或者独有仁义的依据,在于心之性(参见《五行》说文第二十三章)。然不惟大体之性需要由心取出,众小体之性也必须由心取出。所以传世《大学》强调:“心不在焉,视而不见,听而不闻,食而不知其味。”<sup>⑦</sup>

“凡眚(性)为室(主),勿(物)取之也”一说,包含一种很深刻的“感物”说,并且从人性的根子上确立了物的意义。《礼记·乐记》云:“人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也。物至知(智)知,然后好恶形焉。”大抵也是说物“激活”性,而性进一步生成情。上文曾提及,上博简《民之父母》记孔子“五至”说,谓“勿(物)之所至者,《志(诗)》亦至安(焉)”,《礼记·孔子闲居》则谓“志之所至,《诗》亦至焉”。这两种表述的本旨是一致的。“志”为心之所之,“勿(物)”是心之所之的对象,二者不过是一体之两面。就诗歌而言,言“志”,必然包含心所之的对象物;言“物”,亦必然意味着它是心所之的对象物。因此,“勿(物)之所至”也就是“志之所至”。不管是从物取性而出的层面上说,还是从心基于对象物存在而产生志这一

层面上说,“物”对于早期儒家诗学的意义都是不可忽视的。

总之,早期儒家诗学最核心的范畴是“心”“性”“物”;“言志”与“言情”实围绕这三者形成一个有复杂内在勾连的有机体。它的基本面已经明显超越了我们的常识。基于新见载录孔子学说的《诗论》,以及新发现孔门七十子至子思子时代的其他儒典,可以复原早期儒家诗学极为丰富的内容(这里呈现的是其中的一小部分)。*《诗论》*深刻影响传世*《诗序》*,是毋庸置疑的事实,<sup>⑧</sup>可是从*《诗序》*回望*《诗论》*,我们只能得到若干碎片化的认知。<sup>⑨</sup>

比如*《诗序》*云:“*《生民》*,尊祖也。后稷生于姜嫄,文、武之功起于后稷,故推以配天焉。”该序要旨,明显源自*《诗论》*第五章“后稷之见贵也,则吕(以文、武之惠(德)也”。*《诗序》*云:“*《绵》*,文王之兴,本由大王也。”又云:“*《思齐》*,文王所以圣也。”正义申之曰:“作*《思齐》*诗者,言文王所以得圣,由其贤母所生。文王自天性当圣,圣亦由母大贤,故歌咏其母。言文王之圣有所以而然也。”这类表述所蕴含的基本意指,符同于孔子论*《葛覃》**《关雎》*诸诗的返本敬初观念,所谓“氏(祗)初”“见丌(其)兂(美),必谷(欲)反(返)丌本”“童(动)而皆馭(贤)于丌初”云云,差别仅仅在于*《诗序》*并未明确将这种指向归结到人性层面上。

*《诗大序》*云:“诗者,志之所之也,在心为志,发言为诗。情动于中而形于言,言之不足,故嗟叹之,嗟叹之不足,故永歌之,永歌之不足,不知手之舞之、足之蹈之也。”*《诗论》*将诗的本源归结为“志”“情”“意”,其中“意”和“志”具有高度的同一性,所以“志”与“情”二者更为重要。*《诗大序》*基本上承继了这层意思,但以“情”直接对接“志”,还是呈现了某种混乱,误导后人直接将“情”等同于“志”。*《诗序》*解诗,颇有发明其志者。例言之:

(一)“*《卷耳》*,后妃之志也,又当辅佐君子,求贤审官,知臣下之勤劳。内有进贤之志,而无险诋私谒之心,朝夕思念,至于忧勤也。”

(二)“*《凯风》*,美孝子也。卫之淫风流行,虽有七子之母犹不能安其室,故美七子能尽其孝道,以

慰其母心,而成其志尔(疏:成其志者,成言孝子自责之意)。”

(三)“*《衡门》*,诱僖公也。愿而无立志(释文:愿,……谨也),故作是诗以诱掖其君也。”

(四)“*《鸛鷖》*,周公救乱也。成王未知周公之志,公乃为诗以遗王,名之曰*《鸛鷖》*焉。”

(五)“*《云汉》*,仍叔美宣王也。宣王承厉王之烈,内有拨乱之志,遇灾而惧,侧身修行,欲销去之。天下喜于王化复行,百姓见忧,故作是诗也。”

(六)“*《桓》*,讲武类祫也(郑笺:类也、祫也,皆师祭也)。桓,武志也(释文:本或以此句为注)。”

由这类例子看来,*《诗序》*体系中的“志”指向通常所说的意志,不能直接解释为“情”。“志”“情”二者在*《诗序》*中发生某种程度的错位衔接,多半是*《诗序》*碎片化地承袭*《诗论》*或孔子诗学的结果,*《诗序》*无意于完整地呈现该体系中诗跟志、情的关系。*《诗大序》*认同人性对诗歌发生的根本作用,故云:“国史明乎得失之迹,伤人伦之废,哀刑政之苛,吟咏情性,以风其上,达于事变而怀其旧俗者也。故变风发乎情,止乎礼义。发乎情,民之性也;止乎礼义,先王之泽也。”这里“情”“性”一并被视为诗歌产生的本源(所谓“吟咏情性”云云),而“发乎情”又被归结为“民之性”,约略显示了孔子以“性”论诗的早期儒家诗学的特质,显示了孔门七十子时代儒家对“情”“性”关系的认知。后世对*《诗序》*论及“性”的一面几乎完全无视。若非*《诗论》*重见天日,人们将永远不能认识到“性”原本是早期儒家诗学最为重要的范畴之一。

### 余论

*《诗序》*之后直到上一世纪结束,中国再也没有其他跟*《诗论》*或孔子诗学发生过直接关联的诗学文献,<sup>⑩</sup>因此对“诗言志”的所有诠释都缺乏该体系支持,也都被*《诗序》*承继的*《诗论》*或孔子诗学的碎片误导。*《汉书·艺文志》*云:“*《书》*曰:‘诗言志,(哥)[歌]咏言。’故哀乐之心感,而(哥)[歌]咏之声发。诵其言谓之诗,咏其声谓之(哥)[歌]。”这基本上是用“哀乐之心”亦即“情”来演绎“诗言志”的“志”。孔颖达依循这种理路,来诠释*《尧典》*和*《诗序》*的相关文字。比

如《诗序》云：“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗。”孔疏解释道：“诗者，人志意之所之也；虽有所适，犹未发口，蕴藏在心，谓之志；发见于言，乃名为诗。言作诗者，所以舒心志愤懑，而卒成于歌咏，故《虞书》谓之‘诗言志’也。包管万虑，其名曰心。感物而动，乃呼为志。志之所适，外物感焉。言悦豫之志，则和乐兴，而颂声作；忧愁之志，则哀伤起，而怨刺生。《艺文志》云哀乐之情感，歌咏之声发，此之谓也。”孔疏以“志”为“情”的兴发者（如谓悦豫之志兴发和乐之情、忧愁之志兴发哀伤之情等等），并且基本上仍是以“哀乐之情”的“情”来诠释“诗言志”的“志”。由新见《诗论》或孔子诗学来观察，这类解释存在明显的问题：传世《诗序》是以《诗论》或孔子诗学为前提的，可这类解释缺乏对《诗论》或孔子诗学特别是其“诗言志”观的整体理解，没有从“诗—志”“乐—情”“文—意”三者的互文关系中完整把握《诗论》或孔子诗学的意指；就《诗序》的这一根源性体系而言，甚至就《诗序》本身而言，简单地将“志”“情”等同并不合理。

新见《诗论》等早期儒典说明，对中国早期诗学的传统认知明显背离了事实。《尧典》的“诗言志”虽是中国诗学“开山的纲领”，但其实际支持是《诗序》以前的早期儒家学说，特别是新发现的孔子诗学论说或《诗论》。而根据《诗论》及其他早期儒典，“诗言志”与“诗缘情”两个面向在由“心”“物”“性”构成的理论基底上是高度统一的，独尊“诗言志”并不妥当；即便传世文献记载孔子曾单提“诗言志”，其所谓“志”也应理解为包括“志”“情”“意”在内的综合的心之所之。“诗言志”与“诗缘情”在早期儒家诗学中绝非异趣。说“诗言志”“诗缘情”两说同源，但在后世有不同的历史发展，大抵是合乎事实的，可二者乃一体所育，并无先后。所谓“言志”“言情”或者“缘情”，原本都是就诗的生成而言的，其间不存在功用论和本源论的差异。不过所有的错判都是有情可原的，它们基于两个无法改变的历史前提：一是《诗论》及其他相关早期儒典历时约两千年的“缺席”，二是以《诗序》《毛传》为代表的强大的汉唐《诗经》学形态模

式的确立（所有过于强调“诗言志”一面，特别是过于强调“志”的政教伦理意义的论说，都携带着汉唐《诗经》学形态模式的巨大规定性）。在这些前提条件下，《诗序》承载的《诗论》或孔子诗学的碎片严重误导了人们的认知。

#### 注释：

①这一方面大同小异的论说很多，朱自清《诗言志辨》可为代表。参阅朱自清《诗言志辨》，上海：华东师范大学出版社1996年版，“序”第4页，第29页。

②《左氏春秋》所记赋诗言志主要是用诗层面的现象，它虽然早于《诗论》，却不具备严格的“诗学”意义。所以我们必须从《诗论》开始。

③孔子由《木瓜》论人性，将放在第二部分论析。

④孤立地看，“《鸚鵡（燕燕）》之情，吕（以）兀（其）蜀（独）也”一语之政教伦理意涵不很明晰。《五行》经，说第七章乃接着《诗论》的话头说，其观念对《诗论》有继承，也有推进。《五行》就内在的哀与外在的衰经（丧服）诠释《燕燕》，谓，“能黠（差）黠（池）兀（其）羽然笱（后）能至哀”（经文第七章）；又谓，“黠黠者，言不在喙（衰）经也；不在喙经，然笱能至哀。夫丧，正经修须而哀杀矣。言至内者之不在外也。是之胃（谓）蜀”（说文第七章）。凡此均可作为理解《诗论》的参考。

⑤《诗论》第四章虽然未以“孔子曰”引领，所记仍当是孔子之论，故其主旨跟第五章所记孔子之说高度一致。

⑥相关说法参阅陈伯海《释“诗言志”：兼论中国诗学“开山的纲领”》，《文学遗产》2005年第3期，第82页。

⑦这主要是就心的官能而言的。早期儒家论心，一方面关注其性，一方面关注其官能，参阅拙作《〈五行〉学说与〈荀子〉》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》2013年第1期，第84—86页。

⑧参阅拙文《上博战国楚竹书〈诗论〉的〈诗经〉学史价值》，《中国诗歌研究》第三辑，北京：中华书局2005年版，第1—27页。

⑨毋庸讳言，《诗序》无须也无意于重复《诗论》，发《诗序》之肇端的作者也不可能预料到《诗论》会从人们的历史视野中一下子消失两千年。

⑩《诗论》在诗学范围外产生了更为深远的影响。它不仅滋育了子思、孟子、荀子等数位儒家学者声势浩大的心性学说体系，而且影响了墨、道等各家学说。