上博简《诗论》研究

晁福林　著

商務印書館
创于1897 The Commercial Press
2013年·北京

图书在版编目(CIP)数据

上博简《诗论》研究/晁福林著.—北京:商务印书馆,2013

ISBN 978-7-100-10197-4

Ⅰ.①上… Ⅱ.①晁… Ⅲ.①竹简文—研究—中国—楚国(?～前223)②古典诗歌—诗歌研究—中国 Ⅳ.①K877.54②I207.22

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第184746号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

上博简《诗论》研究

晁福林 著

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-10197-4

2013年10月第 版 开本 × 1/

2013年10月北京第 次印刷 印张

定价: 元

目　　录

自　序…… 1

绪　论…… 3

一　上海博物馆藏战国楚竹书简介…… 3

二　上海博物馆藏战国楚竹书《诗论》简况…… 8

三　本书的基本思路 …… 11

四　《诗论》的“留白简”问题 …… 12

五　《诗论》的简序编联 …… 14

六　从《诗经》学史看上博简《诗论》的重要价值 …… 21

上编　疏证 …… 30

凡例 …… 30

【第一简】…… 31

【第二简】…… 41

【第三简】…… 52

【第四简】…… 58

【第五简】…… 65

【第六简】…… 71

【第七简】…… 80

【第八简】…… 87

【第九简】 …… 103

【第十简】 …… 119
【第十一简】 …… 139
【第十二简】 …… 144
【第十三简】 …… 148
【第十四简】 …… 152
【第十五简】 …… 156
【第十六简】 …… 160
【第十七简】 …… 166
【第十八简】 …… 172
【第十九简】 …… 177
【第二十简】 …… 181
【第二十一简】…… 186
【第二十二简】…… 196
【第二十三简】…… 201
【第二十四简】…… 212
【第二十五简】…… 218
【第二十六简】…… 226
【第二十七简】…… 235
【第二十八简】…… 245
【第二十九简】…… 252

中编 综合研究…… 261
一 《诗论》与孔子思想:《诗论》所见孔子思想的若干特色 …… 261
(一)尊王思想 …… 261
(二)民本观念 …… 271
(三)人性与民性 …… 279
(四)情爱观念 …… 284
(五)礼之观念 …… 288
二 上博简《诗论》与《诗经》…… 295
(一)《诗》在周代社会中的作用 …… 295

(二)“思无邪”与诗之思 …… 302
(三)关于“断章取义” …… 322
三　《诗论》如何解诗 …… 326
(一)《诗论》简内容分类 …… 326
(二)论《诗》的类别与解题 …… 333
(三)阐发诗之本意 …… 341
(四)情、志并重:提升“情”在《诗》中的地位 …… 345
(五)还原诗的历史时代 …… 348
四　《诗经》的成书和上博简《诗论》的作者与写作时代问题 …… 351
(一)《诗经》的成书 …… 351
(二)关于“逸诗”的问题 …… 359
(三)关于“采诗”的问题 …… 375
(四)《诗论》与《论语》论诗的比较 …… 380
(五)《诗论》与《诗序》的关系问题 …… 383
(六)《诗论》的时代与作者 …… 400
五　从新出战国竹简资料看《诗经》成书的若干问题 …… 406
(一)西周贵族的诗作与《诗》的古本之滥觞 …… 407
(二)“献诗”与“采诗”:《诗经》古本的出现 …… 416
(三)春秋时期古本之《诗》的流传与定本的编辑 …… 421
(四)简短的结论 …… 426
六　上博简《诗论》与《孔丛子·记义》篇对比研究 …… 427
(一)对比简表 …… 427
(二)若干分析 …… 431
附录:简本《缁衣》引诗考 …… 438
(一)竹简《缁衣》引《诗》表 …… 441
(二)相关考析 …… 446
考析一　简本首章“缁衣”、“巷伯”非篇名说 …… 446
考析二　关于《大雅·文王》“缉熙敬止”的早期文本的推测 …… 452
考析三　《曹风·鸤鸠》“其仪不忒”与《缁衣》“可述而知”释意 …… 454
考析四　简本《缁衣》“共惟王邛”与今本“惟王之邛”的对比考察 …… 455

考析五 简本《缁衣》“仇”字补释 …… 457
考析六 关于简本《缁衣》所引逸诗的考察 …… 461
考析七 关于简本《缁衣》的“民之蘁” …… 465
考析八 简本《缁衣》“有共德行,四方顺之”考 …… 468
考析九 《缁衣》“苟有车”章“服之亡斁”考 …… 471
考析十 关于逸诗“吾大夫龚(恭)且俭,靡人不敛”的推测 …… 475
考析十一 今本《缁衣》“君子道人以言”章的一处错讹 …… 476
考析十二 简本《缁衣》“出言有方”考析并论《诗·都人士》首章非逸诗 …… 478
考析十三 从简本《缁衣》“叟”字说到《小雅·车攻》篇的时代问题 …… 485
考析十四 好仁、好贤与朋友:简本《缁衣》“轻绝贫贱”章和《大雅·既醉》篇补释 …… 496
考析十五 《礼记·缁衣》文本的一桩历史公案——早期儒家思想变迁的
一个例证 …… 515
考析十六 美丑之辨:孔子思想的一个起点——简本《缁衣》首章补释 …… 529

下编 专题研究 …… 543
一 先秦儒家“诗言志”理论再探讨 …… 543
二 《诗论》“关雎之改”与《诗·关雎》探论 …… 564
三 上博简《诗论》“梂(樛)木之时”释义
——兼论《诗·樛木》的若干问题 …… 577
四 《诗论》“《汉广》之智”探论
——并论儒家情爱观的若干问题 …… 584
五 《诗论》“《浴(谷)风》,衶”释义
——并论先秦儒家婚姻观念的若干问题 …… 596
六 《诗论》“《小旻》多疑”释义 …… 606
七 上博简《诗论》之“雀”与《诗·何人斯》探论 …… 613
八 从王权观念变化看上博简《诗论》作者及时代问题 …… 624
九 《诗论》“讼平德”释义 …… 640
十 上博简《诗论》与《诗经·黄鸟》探论 …… 643
十一 《诗论》“雀(截)服”与《诗·杕杜》篇考析
——附论春秋战国时期社会结构松动问题 …… 656

十二　《诗论》“《人之》怨子”考析
——附论逸诗的若干问题 …… 667
十三　《诗论》“仲氏”与《诗・仲氏》篇探论
——兼论“共和行政”的若干问题 …… 680
十四　《诗论》“以人益”与《诗・菁菁者莪》考论…… 689
十五　中国古代“养子”现象的起源及其发展
——附论上博简《诗论》的相关问题 …… 696
十六　《诗》、《书》互证:上博简《诗论》第 9 号简的一个启示…… 721
十七　上博简《诗论》与《诗・绿衣》试论…… 731
十八　上博简《甘棠》之论与召公奭史事探析
——附论《尚书・召诰》的性质问题 …… 739
十九　《诗・燕燕》与儒家慎独思想考析…… 752
二十　从上博简《诗论》看《诗・齐风・东方未明》的“利词”…… 763
二十一　谈上博简《诗论》与《诗・郑风・将仲子》的几个问题…… 773
二十二　上博简《诗论》第 17 号简与《诗・采葛》篇的若干问题 …… 785
二十三　从上博简《诗论》对于《木瓜》篇的评析看《诗经》编纂问题 … 793
二十四　从上博简《诗论》第 19 号简看《诗・黍离》的“溺志” …… 806
二十五　从上博简《诗论》看《诗经・葛覃》所反映的周代礼俗…… 814
二十六　从上博简《诗论》第 20 号简看孔子的“民性”观 …… 826
二十七　从上博简《诗论》第 21 号简看孔子的情爱观 …… 840
二十八　孔子与《宛丘》
——兼论周代巫觋地位的变化与巫女不嫁之俗 …… 853
二十九　孔子何以赞美《齐风・猗嗟》
——从上博简《诗论》看春秋前期齐鲁关系的一桩公案…… 865
三十　孔子与《鸤鸠》…… 880
三十一　从上博简《诗论》第 21—22 号简看文王“受命”及
孔子天道观问题…… 901
三十二　从上博简《诗论》第 23 号简看《鹿鸣》古乐复原问题 …… 923
三十三　试论上博简《诗论》第 23 号简对《诗・桑柔》的评论
——附论“共和行政”的若干问题 …… 943

三十四 孔子何以颂“葛”
——试析上博简《诗论》第16、24号简的一个问题 …… 952
三十五 上博简《诗论》与《诗经·兔爰》考论
——兼论孔子天命观的一个问题 …… 961
三十六 “时命”与“时中”:孔子天命观的重要命题 …… 972
三十七 诗意礼学:谈上博简《诗论》所载孔子对于
《诗·大田》的评析…… 988
三十八 从上博简《诗论》看孔子的君子观…… 998
三十九 “浑厚”之境:论上博简《诗论》第25号简对于
《诗·小明》篇的评析 …… 1009
四十 诗意外的责任:上博简《诗论》第26号简的启示 …… 1021
四十一 试析上博简《诗论》中的“知言”与“不知言”
——附论《诗论》简所反映的孔子语言观 …… 1038
四十二 孔子如何评析论“言”三诗
——上博简《诗论》第28号简补释 …… 1046
四十三 《诗经·卷耳》再认识
——上博简第29号简的一个启示 …… 1061
四十四 英雄气短:春秋初期社会观念变迁之一例
——上博简《诗论》第29号简补释 …… 1079
四十五 试释战国竹简中的“薦”字并论周代的薦祭 …… 1092
四十六 《诗经》学史上的一段公案
——兼论消隐在历史记忆中的邶、鄘两国 …… 1116
四十七 说新蔡楚简的“薦”字和薦祭 …… 1125

参考论文目录 …… 1136

参考书目 …… 1146

后记 …… 1151

下编　专题研究[①]

一　先秦儒家“诗言志”理论再探讨

在古代诗歌理论中声名显赫的“诗言志”之说既不是出自遥远的虞舜，也不是出自春秋末年的孔子，而是战国中后期儒家整编古史时所提出的观点。“诗言志”的说法简明扼要，非常适合那个时代的社会需要，所以广为流传，被视为儒家诗歌理论之圭臬。“诗言志”的理论对于古代诗歌发展的确起到过相当可贵的积极作用，但是，有些儒者却高举“诗言志”的大纛，在“诗言志”观点的掩盖下，通过为现实政治服务而图谋个人干禄求仕，为当权者极尽高唱赞歌、谄媚邀宠之能事。在孔子及其弟子的诗歌理论中，情、志并重。将“情”逐出而只讲“诗言志”，那是后儒的事情。上博简《诗论》所谓“诗亡(无)隐志”，意即诗不必拘泥于志。这是对于孔子诗歌理论的直接说明，与古代文献中所记载的孔子诗歌理论是吻合的。今试将上述看法论析如下。

(一)儒家“诗言志”理论的历史发展

儒家诗歌理论往往认为，“诗言志”远自尧舜时代便已存在。《尚书·尧典》有舜任命夔担任“典乐”之职时的言辞，其中说：“诗言志，歌永言，声依永”[②]，《史记·五帝本纪》称引此语稍有变动，改“诗言志”为“诗言意”。《史记正义》引孔安国说云：“诗言志以导其心，歌咏其义以长其言也。”儒家诗歌理论

---

① 本书下编“专题研究”部分的内容有些曾在学术杂志上发表过，收入本书时为统一体例而稍有更动。

② 《史记·五帝本纪》作“诗言意，歌长言，声依永”，从《说文》志、意二字互训的情况看，汉代志、意二字相通，故而司马迁以“意”代“志”。

对于“诗言志”之说非常重视，清儒或将此视为“千古说诗之祖。……诗之体用，尽于是矣”，并且认为此语一定为虞舜所说，“惜其时诗皆不传，仅闻《击壤》、《康衢》数歌，然又非诗体。可见古诗逸者尚多”①。其实，《尚书·尧典》的成书年代历经专家研究，已经可以肯定是在战国中后期②，由此我们可以推测，“诗言志”之说既不是出自遥远的虞舜③，也不是出自春秋末年的孔子，而是战国中后期儒家整编古史时所提出的看法。“诗言志”的说法简明扼要，非常适合那个时代的社会需要，所以广为流传，被视为儒家诗歌理论之圭臬。

后世儒家诗歌理论的核心是诗、志一体说。“诗言志”本来是春秋时期贵族在礼仪场合赋诗的概念，明确的历史记载见于《左传》襄公二十七年。此年（前546年）以晋、楚为首的各诸侯国举行弭兵大会以后，晋卿赵武返国途中经郑，郑卿伯有赋《诗·鹑之奔奔》，赵武觉得他的赋诗很不妥当，并由此预言伯有将会有祸患发生，赵武说：

> 伯有将为戮矣。诗以言志，志诬其上而公怨之，以为宾荣，其能久乎？

郑卿伯有奢泰骄横，赋诗已露端倪，故而赵武认为他不能长久。赵武所谓“诗以言志”，这种观点代表了当时贵族对于诗的一般看法，即诗为“志”

---

① 方玉润：《诗经原始》，中华书局1986年版，第42页。

② 蒋善国先生曾经总括诸家所论，再加考证，指出：“春秋以来早有尧、舜的传说，战国初年已传有《尧典》的简编。就古籍引《书》看，《墨子》里面引《书》很多，可是一句《尧典》也没有引，到了《孟子》才头一个引《尧典》，这点说明最初的《尧典》在墨子的时候还没有出现，它的成篇，当在墨子以后、孟子以前。……至于今本《尧典》却是秦并天下到秦始皇末年这期间，经儒家和博士整编的，因此里面所收以战国以来所传的旧《尧典》作蓝本，而旁搜关于尧、舜的传说（包括口说和简编），站在儒家立场上根据秦代制度整编的。”（《尚书综述》，上海古籍出版社1988年版，第168页）

③ 饶宗颐先生曾经把“诗言志”与上古时代“官占”的“蔽志”联系起来。《左传》哀公十八年引《夏书》“官占唯能蔽志，昆命于元龟”，饶先生说：“占卜的繇词，亦是诗的性质。”（“诗言志再辨——以郭店楚简资料为中心”，武汉大学中国文化研究院编：《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，湖北人民出版社2000年版，第10—11页），这是一个正确的理解，可是把诗言志之事理解为夏商时代的卜辞中已经如此，则有进一步研究的余地。《夏书》那句话意思是说占筮之官能够“蔽志”，然后命龟卜证之。释“蔽志”为断志是不错的，但要知道，这并非表达自己的意志，而是在多种意向中决断于一。所以说“蔽志”与后来的诗言志的意蕴尚有较大距离。

而发，由诗可以观其志向。春秋中期鲁国的师亥说："诗所以合意，歌所以咏诗也。"①"言志"与"合意"，其意正相反背，前者是向外发出，后者是朝内印证。然皆与个人的思想认识有关。孟子认为"说《诗》者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之"②。孟子虽然看到了诗的词句与诗志有不一致的地方，但他强调必须关注《诗》中之"志"("以意逆志")，而不必顾及其余。荀子讲到"天下之道"的时候，说：

> 故《诗》、《书》、《礼》、《乐》之道归是矣。诗言是其志也，书言是其事也，礼言是其行也，乐言是其和也，春秋言是其微也，故风之所以为不逐者，取是以节之也，小雅之所以为小雅者，取是而文之也，大雅之所以为大雅者，取是而光之也，颂之所以为至者，取是而通之也。天下之道毕是矣。乡是者臧，倍是者亡；乡是如不臧，倍是如不亡者，自古及今，未尝有也。③

荀子将圣王之道具体转化为儒家经典来讨论。他将诗之志与天下兴亡的政治密切视为一体，充分体现了"诗言志"的重要性。《诗序》谓："诗者，志之所之也。在心为志，发言为诗。"④《说文》谓："诗，志也。志发于言，从言寺声。"⑤这个训释与《诗序》如出一辙，都可以代表战国秦汉时期儒家学派的一般看法⑥。汉儒将志、意互训的情况表明，司马迁说"《诗》以达意"实为"诗言志"的另一种

---

① 《国语·鲁语》下。

② 《孟子·万章》上。

③ 《荀子·儒效》。

④ 《诗序》亦谓"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"，此说虽确，但却仅被局限于"变风"的范围。从整体上看，《诗序》所持还是诗、志一体之论。按，上古时代所传的"诗言志"，除了"言"作诗者之志以外，主要还是指赋诗者自己(而非诗作中所表现的作诗者)之志。在理解"诗言志"这一命题时这是不可不察的认识前提。朱自清先生曾经把"诗言志"分为"献诗陈志"、"赋诗言志"、"教诗明志"、"作诗言志"四项(《诗意志辨》，开明书店1937年版，第1—29页)。这四项皆指赋诗者本人之志而非作诗者之志。

⑤ 关于诗字训释，"志发于言"今本《说文》所无，《韵会》有此四字，杨树达先生《积微居小学金石论丛·释诗》认为有此四字为是。

⑥ 《庄子·天下》篇亦谓"诗以道志"，可以推测"诗言志"之说已是战国社会观念中所认可的一般观念。

表达[①]。魏晋南北朝时期，儒者发挥此说，如刘勰《文心雕龙·明诗》篇云："大舜云：'诗言志，歌永言。'圣谟所析，义已明矣。是以在心为志，发言为诗，舒文载实，其在兹乎！……人禀七情，应物斯感，感物吟志，莫非自然。"[②]这里所谓"应物斯感"，指出了外在事物对于人心志的影响。在理学思潮影响下，宋儒在"诗言志"的观念中引入了礼和理等观念，使志与诗有了更为密切的关系。如，程颐谓"三百篇皆止于礼义，……圣人取其归止于礼义而已"[③]，杨简《慈湖诗传·自序》亦谓"志之所至，诗亦至焉，诗之所至，礼亦至焉"。宋儒多将《诗》所蕴含之"志"理解为人君治国平天下的大业[④]，吕祖谦就认为"若夫言天下之事，美盛德之形容，固不待言而可知也"[⑤]。清儒顾炎武谈"作诗之旨"时也说"舜曰：'诗言志'。此诗之本也"[⑥]。就是当代专家也每每盛赞"诗言志"理论的正确与重要意义。专家或断定无志即无诗，把"志"之重要扩展到极致。

平实而论，"诗言志"的理论对于古代诗歌发展的确起到了相当可贵的积极作用。它使诗人胸怀天下，为朝廷兴衰而殚精竭虑，他们所关注的主要目标是"致君尧舜上，再使风俗淳"[⑦]。"诗言志"使诗人的观念升华，拥有更多的时代精神与壮志豪情，而不屑于一己之私。唐代大诗人白居易提出的"文章合为时而着，歌诗合为事而作"[⑧]，成为后代诗歌创作的主旋律。不少诗人以"位卑未敢忘忧国"自励，提出"独坐一隅，孤愤五蠹，虽身在江海，而心驰魏阙"[⑨]。在"诗言志"的旗帜下，古代诗歌中大量为国家时事忧心的诗作成为时代的瑰

① 《史记·太史公自序》"《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以道义"，《滑稽列传》所载亦有相同的说法。中华书局点校本《史记》将此语列为"孔子曰"之下，似不妥，得《太史公自序》篇之证，可以确定此为司马迁语。

② 《文心雕龙·情采》也曾注重"情"在属文时的重要，如谓"情者，文之经，辞者，理之纬；经正而后纬成，理定而后辞畅"，但总体来说，此是"立文之本源"，而非诗旨之所在。所以在是篇中刘勰说"研乎《孝》《老》，则知文质附乎性情"，在《明诗》篇中说"春秋观志，讽诵旧章，酬酢以为宾荣，吐纳而成身文"。

③ 程颐：《河南程氏经说·诗解》。参见《二程集》，中华书局 1981 年版，第 1047 页。

④ 将诗与治国平天下的政治密切相连，这种认识起源甚早。上引荀子说即透露出这种思想。后来《诗序》即谓"故正得失，动天地感鬼神，莫近于诗。先王是以经夫妇，厚人伦，美教化，移风俗"。唐儒成伯玙亦将诗与"继迹王业"密切联系为一体，直至"王泽竭而诗不作"（见《毛诗指说·兴述》）。

⑤ 吕祖谦：《吕氏家塾读诗记》卷一。

⑥ 顾炎武：《日知录》卷二十一"作诗之旨"。

⑦ 杜甫：《奉左丞丈二十二韵》。

⑧ 《旧唐书·白居易传》卷一百六十六。

⑨ 陈子昂：《喜遇冀侍御圭崔司议泰之二使并序》。

宝，这确是无可争议的事实。然而，“诗言志”也多隐蔽了诗人的无尽心酸。杜甫自述其志的著名诗作《奉左丞丈二十二韵》除了豪情壮志的抒发以外，还有这样的诗句：“朝扣富儿门，暮随肥马尘。残杯与冷炙，到处潜悲辛。主上顷见征，欻然欲求伸。”可以说，在诗人的思想中，为国家社稷而奋斗的豪情与个人干禄的悲辛常常是糅合在一起的。豪情与苦辛的融汇，常常使诗人在“富儿门”前与“肥马尘”中痛苦挣扎，处于非常尴尬的悲酸境地。

总之，“诗言志”非虞舜时代所提出的观点，亦非出自孔子，而是孔子后学诗歌理论的表述。孔子对于诗的整编，着眼于保存和发扬“郁郁乎文哉”的周代文化。而七十子后学则大多面临着干禄求仕的迫切需求，他们的诗歌理论自然与此有关联。儒学之士适应卿大夫贵族及王侯将相之类权贵的需要，顺应政治潮流，这就必须将诗篇中蕴含的感情因素减到最低程度，而只强调诗中的治国平天下之志，而尽量淡化个人情感的抒发。从战国秦汉时期开始，历代儒生的意念中，“诗言志”的“志”除了报效国家朝廷的豪情壮志以外，也还有着儒生自己干禄求仕之志。这自然也是无可厚非的事情。

儒家诗歌理论中诗与“志”、“情”的关系又是怎样的呢？

郭店楚简《语丛》一第 38 简谓：“诗，所以会古今之持（志）也。”[①]，这段简文认为诗是古今人们之志的汇集，此说密合“诗言志”之旨。这应当是战国时期儒者的一个认识。《诗序》将《书·尧典》所提出的“诗言志，歌永言，声依永”体系，分为两个脉络，一是诗言志的路数，一是情成乐舞的路数，请看其具体论述：

> 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。情发于声，声成文谓之音。

这是研诗者耳熟能详的一段言辞。它所指出的两个脉络当中，“志”与“情”基本上没有关系。或有论者把诗与乐相对而论，认为诗以言志，乐以抒情。亦是将志与情分而割之之说。在“诗言志”的理论体系中，诗与志有着不解之缘，“诗”完全是也必然是“志”的表达。所以儒者将志与治国平天下联系为一体，

① 荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》，文物出版社 1998 年版，第 80 页。

诗也就与政治(而不是人的情感)有了不解之缘,汉代解诗的"美刺说"也就由此而起[①]。汉儒解诗,无论是《诗序》抑或是传、笺,多将《诗》理解为对于政治的赞美或讽刺,理解为政治的晴雨表。这样的理解给人的感觉就是,"诗言志"强调的只是对于政治的赞美或讽喻,诗必须是也只能是政治的附庸或婢女。

那么,"情"呢?"情"与诗是否有关系呢?

这个问题在汉儒那里本属于不屑于谈论的范畴,或者说汉儒用诗与歌分成两个路数的提法将它置于一旁,避而不谈。南北朝时期的梁代钟嵘《诗品·序》曾经提出"气之动物,物之感人,故摇荡性情,行诸舞咏。……非长歌何以骋其情"的说法,开始重视"情"在诗歌中的地位,但他仍然恪守赋比兴三义并重的原则,不敢逾越[②]。晋代文学家陆机有"诗缘情"之说,他所写的《文赋》云"诗缘情而绮靡,赋体物而浏亮"[③]。当时正处在诗的转变阶段,这不仅是四言向五言诗的转变,而且也是由"诗言志"向"诗缘情"的转变。朱自清先生曾谓当时"'言志'以外迫切的需要一个新目标,于是陆机《文赋》第一次铸成'诗缘情而绮靡'这个新语。缘情这词组将'吟咏情性'一语简单化,普遍化,并隐栝了《韩诗》和《班志》的话,扼要地指明了当时五言诗的趋向。"[④]

关于"诗缘情"问题的被充分重视是在宋儒的时代,当时,一批学者逆潮流而动,与《毛诗》的《诗序》、传、笺之传统相背离,公开提出"情"与诗密不可分的观点。如朱熹释《关雎》一诗,即将注意力集中于"性情"之说,谓"为此诗者,得其性情之正、声气之和也。……至于寤寐反侧、琴瑟钟鼓,极其哀乐而皆不过其则焉。则诗人性情之正,又可以见其全体也。"[⑤]他虽然还没有完全跳出美刺说的窠臼,但已有了与汉儒颇为不同的认识。

---

① 汉代的"美刺说"虽然有其偏颇之处,但也有一定的合理性。相关的讨论烦请参见本书"专题研究"部分的"谈上博简《诗论》与《诗·郑风·将仲子》的几个问题"。

② 钟嵘:《诗品·序》谓:"诗有三义焉:一曰兴,二曰比,三曰赋。文已尽而意有余,兴也;因物喻志,比也;直书其事,寓言写物,赋也。宏斯三义,酌而用之,干之以风力,润之以丹彩,使味之者无极,闻之者动心,是诗之至也。若专用比兴,患在意深,意深则词踬。若但用赋体,患在意浮,意浮则文散,嬉成流移,文无止泊,有芜漫之累矣。"

③ 陆机:《文赋》,见《昭明文选》卷十七。

④ 朱自清:《诗言志辨》,开明书店 1947 年版,第 36 页。

⑤ 朱熹:《诗集传》卷一。按,《诗经》中的情爱诗篇,朱熹视其为淫者自作的淫诗,此说虽不确,但为这些诗篇在《诗经》中的地位提供了理论依据。他所强调的"性情"之说,更为其理论的重要表述。

明清之际的大学问家王夫之循此思路，进而提出“诗达情”的理论，谓：

> 诗言志，非言意也；诗达情，非达欲也。心之所期为者，志也；念之所觊得者，意也；发首其自已者，情也；动焉而不自持者，欲也。意有公，欲有大，大欲通乎志，公意准乎情。但言意，则私而已；但言欲，则小而已。人即无以自贞，意封于私，欲限于小，厌然不敢自暴，犹有愧怍存焉，则奈之何长言嗟叹，以缘饰而文章之乎？①

尽管这个理论还是在“诗言志”的旗帜之下，王夫之将志、意、情、欲严格区分的做法，也不无可商之处，但是，他提出的“诗达情”的观点则确为卓识。他指出，人对于自己的私欲常常欲盖之而不迭，怎么能设想还会长言嗟叹，将其写成诗歌大肆张扬呢？王夫之的这个论证应当说是合乎情理而无可移易的。在他以后，魏源进一步论证了诗与“情”的关系。他说：“赋诗与引诗者，诗因情及，虽取义微妙，亦止借词证明，盖以情为主，而诗从之。所谓兴之所之也。”②魏源所说的“诗因情及”、“以情为主”，使诗与“情”关系进一步密切。在《诗经》理论的研究中，由注目于“诗言志”到注目于“诗达情”，这种沿着“诗缘情”命题所做出的新的阐释，是理论认识的重大发展。

“志”与“情”是关系紧密的两个概念，可以说志是情的一种表达。但是这两个概念并不完全吻合。“情”这个概念，其范围要比“志”广大。情可以涵盖志，而志却不可以包括情。情与志的区别主要表现在，情具有率真的特质，它可以不假思索、不加掩饰地表现出来，其感性成分较多；而志则更多的是理性思考的结果。情主要是人的本性的张扬③，而志则赖于客观外界事物对于人的影响，其受外界客观影响的因素比较大。古代诗歌理论中虽然对于情也比较重视，也提倡吟咏情性，但却总不离《诗序》所谓的“发乎情止乎礼义”的原则，实际上依然以志代替（或左右）情的表达。

志虽然也表达着“情”，但是由于人的思想的复杂性，因此，志有时候也会

---

① 王夫之：《诗广传》卷一。《船山全书》第三册，岳麓书社 1996 年版，第 325 页。

② 魏源：《诗古微》卷二《毛诗义例篇中》。

③ 早期儒家十分重视“情”与“性”的密切关系，郭店楚简《性自命出》篇就有“情自性出”、“情出于性”的明确表达。说详下节。

背离“情”,成为虚情假意的表白[①]。言不由衷的作品在文学史上并非少见。这类作品的出现当然不能由“诗言志”这一理论来负责,但这一旗帜为言不由衷者所利用却也是不争的事实。

(二)从《性自命出》和《性情论》看早期儒家的情性观

“诗言志”的命题,常常被置于儒家学派理论武库中,与孔子似乎也就有了不解之缘。在孔子神圣的光环下,几乎没有人对这一理论进行质疑式的认真讨论。

关于孔子和以“七十子”为代称的其及门弟子的思想过去多强调其积极入世的一面,强调其治平之策与仁义道德之论,郭店和上博楚简的出现让人们看到了孔子的另一面[②],即讲究天命性情。可以说,孔子及其弟子不仅关注治国平天下之类的社会理念,而且探究“形而上”的精义。早期儒家的情性观,就是这后一方面的重要内容。

郭店楚简《性自命出》篇迭经专家研究,一致断定它是先秦儒家论析人性的专门论文,专家多肯定它是子游,或子游一系儒者的作品。其撰著的时代在孔、孟之间[③]。这篇论文,不仅对于“心”、“性”等概念进行了多方位的探讨[④],而且充分肯定了“情”在心性体系中的重要地位。它足可以代表距离孔子时间很近的儒家学派的情爱观的基本认识,其中不少内容应当是七十子对于孔子思想的表述。上博简《性情论》与郭店简《性自命出》的内容基本一致。这种情况表明战国中后期“情”、“性”问题一直为儒家学派所关注。他们提出许多重要理念,其中有以下几个要点:

---

① 这种情况,用朱自清先生的话来说就是“钻入一种狭隘的‘言志’的觚角里”(《诗言志辨》,开明书店 1947 年版,第 36 页)。

② 两者内容见荆门市博物馆编《郭店楚墓竹简》(文物出版社 1998 年版)和马承源先生主编《上海博物馆藏战国楚竹书》(上海古籍出版社 2001 年版)。

③ 关于《性自命出》篇的撰著时代,廖名春先生谓此篇当属子游之作。(“荆门郭店楚简与先秦儒学”,《郭店楚简研究——中国哲学第二十辑》,辽宁教育出版社 1999 年版,第 60—62 页);许抗生先生谓此篇“应是孟子以前集中讨论儒家人性论,尤其是性、命问题的著作。”(“《性自命出》、《中庸》、《孟子》思想的比较研究”,《孔子研究》2002 年第 1 期)。

④ 不少专家认为原来定为《性自命出》的一篇,专家或谓当改名为《有性》(参见张立文先生:“《郭店楚墓竹简》的篇题”,《中国哲学》第二十辑,辽宁教育出版社 1999 年版,第 334 页),或谓当按照郭店简以钩号分篇之例,而分为两篇,一为《有性》,一为《求心》(参见郭沂先生:《郭店竹简与先秦哲学思想》,上海教育出版社 2001 年版,第 230 页)。

第一，“情”的位置重要，内涵丰富。“情”是儒家理论中的“道”、“礼”等重要概念与“性”及“天命”连接的关键之点。第 3 号简谓“道司（始）于青（情）……，司（始）者近青（情），终者近义”，《性情论》第 2 号简还谓“智（知）情者能出之，智（知）义者能内之”。这里强调了“情”是各种道德理念得以衍生的起点。《性自命出》第 18 号简谓“礼作于情”，并谓“君子美其情，贵[其礼]①，善其节，好其容，乐其道，悦其教，是以教焉”（第 19—20 号简）。道是儒家理论的主旨，礼是儒家理论的外在表现形式，它们与情皆有密切关系，是情派生出来的内容。不唯如此，就是儒家的“忠”、“信”观念，也由“情”而派生。故第 39—40 号简谓“忠，信之方也；信，情之方也”②。“情”与“性”非常接近。《性自命出》第 3 号简谓“青（情）生于眚（性）”，第 40 号简谓“青（情）出于眚（性）”，都是同一观念的表述。《诗》、《书》、《礼》、《乐》等儒家经典的出现，与“情”很有关系，它们都是“圣人”“里（理）其青（情）而出内（入）之”（第 17 号简）的结果。依照《性自命出》篇的排列，可以构筑起这样一个儒家自然观与社会伦理观的系统：天—命—性—情—道（包括礼、忠、信甚至儒家经典等）。从这个系统里可以看到，“情”以前的天、命、性等皆属虚幻一格，是人们看不见、摸不着甚至也想不清楚的。而“情”以后者，如礼、忠、信、经典等，则属于现实一格，人们可以具体地了解，可以想得清楚。其间的“道”虽然比较特殊，但也不如天、命、性等那样让人摸不着边际。总之，在这里，“情”实为儒家的相关理念由虚幻幽隐到现实明白、由自然到社会转变的不可或缺的关键一环。“情”的重要于此可见一斑。

第二，强调真情可贵。既然人之性有善有不善③，那么情也有真情、假情

---

① 方括号中的“其礼”二字据郭沂先生说补（见其所著《郭店竹简与先秦哲学思想》，上海教育出版社 2001 年版，第 241 页）。这两个字裘锡圭先生补作“其宜（义）”（参见荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》，文物出版社 1998 年版，第 182 页）。

② 此处的“方”专家或理解为“方法”，似乎不太合适。方本有方位、处所、位置等意义，引申可谓“表现”，“忠，信之方也”意即忠是信的表现。“信，情之方也”意即信是情的表现。

③ 儒家人性论在战国中期大略有四种不同的认识，即性善、性恶、性无分善恶、性有善有恶等。郭店简《性自命出》篇持第四种观点。这种观点与孔子所谓的“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）的提法相近，清儒戴震发挥此义谓：“中庸曰：‘天命之谓性。’以生而限于天，故曰天命。《大戴礼记》曰：‘分于道谓之命，形于一谓之性。’分于道者，分于阴阳五行也。一言乎分，则其限之于始，有偏全、厚薄、清浊、昏明之不齐，各随所分而形于一，各成其性也。然性虽不同，大致以类为之区别，故《论语》曰‘性相近也’，此就人与人相近言之也。”（《孟子字义疏证》卷中）和第四种观点相比，“性善”、“性恶”说皆与孔子“性相近”的观念有较大距离。