



Cong Wen Xue Dao Jing Xue

从文学到经学

——先秦两汉诗经学史论

刘毓庆 郭万金 著

李 蹊 批点



华东师范大学出版社



C o n g W e n X u e D a o J i n g X u e

从文学到经学

——先秦两汉诗经学史论

刘毓庆 郭万金 著

李 蹊 批点



华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

从文学到经学：先秦两汉诗经学史论/刘毓庆，郭万金著. —上海：华东师范大学出版社，2009
ISBN 978-7-5617-6891-4

I. 从… II. ①刘…②郭… III. ①古典诗歌—文学研究—中国—先秦时代②古典诗歌—文学研究—中国—两汉时代(前202~220)③经学—研究—中国—先秦时代④经学—研究—中国—两汉时代(前202~220) IV. I207.22 Z126.273.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 076869 号

从文学到经学——先秦两汉诗经学史论

著 者 刘毓庆 郭万金

批 点 李 蹊

项目编辑 曹利群

审读编辑 姜汉椿

装帧设计 黄惠敏

出版发行 华东师范大学出版社

社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062

电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105

客服电话 021-62865537(兼传真)

门市(邮购)电话 021-62869887

门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口

网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 上海商务联西印刷有限公司

开 本 787×1092 16 开

印 张 34.75

字 数 714 千字

版 次 2009 年 10 月第 1 版

印 次 2009 年 10 月第 1 次

印 数 1—2100

书 号 ISBN 978-7-5617-6891-4/I·582

定 价 68.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

序

20 世纪 20 年代，古史辨派领袖顾颉刚先生，撰写了题为《诗经的厄运与幸运》的大文，文章开口便道：“《诗经》这一部书，可以算作中国所有的书籍中最有价值的。”这个断言我们非常赞同。顾先生进而认为，“《诗经》是一部文学书”，“二千年来的《诗》学专家闹得太不像样子了，它的真相全给这一辈人弄糊涂了”，好像一座矗立于荒野的高碑，被葛藤盘满，这是《诗经》的“厄运”。然而历经险境，流传了下来，有真相大明于世的希望，这又是它的“幸运”。顾先生于是声明，自己要做做的就是斩除“葛藤”，肃清“战国以来对于《诗经》的乱说”。于是一批学者沿着顾先生的这一思路，开始了清除“葛藤”的工作。到新一轮的世纪之交，人们在总结过去时，便得出了这样的结论：20 世纪现代《诗经》学的最大贡献，是揭去了历代经学家堆积在《诗经》之上的层层“瓦砾”，恢复了《诗经》文学的本来面貌。并由此而定义说：《诗经》是中国最早的一部诗歌总集。

对这个结论和定义，我们是完全理解的。然而我们同时必须清楚《诗经》的双重身份，她既是“诗”，也是“经”。“诗”是她自身的素质，而“经”则是社会与历史赋予她的文化角色。在两千多年的中国历史乃至东方历史上，她的经学意义要远大于她的文学意义。作为“诗”，她传递的是先民心灵的信息；而作为“经”，她则肩负着承传礼乐文化、构建精神家园的伟大使命。一部《诗经》学史，其价值并不在于对古老的“抒怀诗集”的诠释，而在于她是中国主流文化精神与主流意识形态的演变史，

是中国文学批评与文学理论的发展史。如果我们仅仅认其为“文学”而否认其经学的研究意义,那么《诗经》的文化意义便会丧失殆尽。我们正是本着这一理念来考察《诗经》研究的历史的。

《诗经》原初名《诗》,她是作为乐歌而结集的。最迟在东周初期“礼乐征伐自天子出”的时代,就有一个以《诗》命名的乐歌集子结成了,其结集的目的在于“乐”用,她是以诗乐合一的方式出现于典礼仪式的。但真正意义上的《诗》学,应该是从诗脱离乐的统治、以独立身份出现于社交活动——即从春秋赋诗、引诗开始的。赋《诗》形式最早见于鲁僖公二十三年,而赋《诗》就是诗、乐分离之后出现的一种诗的表演形式,它是用“不歌而诵”的方式来展示诗自身的意义的。“赋诗”的前提,便是“诗”作为文学的灵动性及无限的可比附性的发现。因而可以说,《诗》学史是从“诗”的文学本质的发现与把握开始的。

《诗经》的本质是文学的,由文学而转向经学,这是《诗经》学史上最具有历史意义的一次大转折。她经过了由“诗”而“经”而“经学”的发展过程。这个过程我们可以分为四个阶段。

第一个阶段是“赋诗言志”,即诗以文学的灵动性出现在会盟燕享的春秋时代。春秋时代,一半是战火狼烟,一半是诗礼风流。频繁的冲突与频繁的会盟,构成了这个时代的基调。而所谓“诗礼风流”正是这个时代的一道风景线。各国使臣在外交场合下,斗才斗智,赋诗言志,断章取义,引诗陈辞,表现出了一代士君子风流儒雅的风采。而对于诗的文学灵动性的把握、探求与领悟,则是彬彬君子文化修养与文学才情的最佳体现,也是士君子的立身之本。故而这个时代,人们关注的是“诗”作为“文”的一面。如楚人评价重耳“广而俭,文而有礼”,子犯自称“吾不如衰之文也”,北宫文子评论郑国子大叔“美秀而文”等,这诸多“文”字,都是植根于他们对于诗礼的把握上的。孔子说:“言之无文,行而不远。”所强调的是文学语言在时空中的传播力。而所谓“不学诗,无以言”,所强调的正是诗的文学功能。“诗”可以使语言变得活泼灵动,使人变得文采飞扬,使庄重严肃的会盟燕享变得情趣盎然起来。最为典型的例子是《左传·昭公十六年》关于郑国六位大臣为晋国大臣韩宣子饯行的记载。七人各呈诗才,占尽风流,明明怀有政治目的,而所赋却是赤裸裸的情歌,使一场富有政治意味的严肃的饯行仪式,顿时妙趣横生。这不能不说是诗的文学情趣与象征性、可比附性的最大展现。由此我们想到了小说《斯巴达克斯》中的一段描写。希腊奴隶起义领袖斯巴达克斯,从战场下来去会情人范莱丽雅,他没有明确地说他是谁,而是在小木板上写了两行荷马的诗,让人送给范莱丽雅。于是演出了情人久别重逢的动人一幕。诗作为文学的含蓄表情功能,正在于那不动声色之中,叩启对方的心扉。

尽管赋诗多半有悖于诗的原意,但当事者那种心意,却在艺术化的语言中得到了呈现。用春秋时人的话说,这叫“赋诗断章”。正如吕祖谦在《左氏博议》中所说的:“诗因于事,不迁事而就诗;事寓于诗,不迁诗而就事。意传于肯綮毫厘之中,迹异于牝牡

骊黄之外。断章取义，可以神遇而不可以言求。”（卷十三）这既是对春秋“断章赋诗”的全面肯定，也是从文学的角度对诗作出的深刻理解。春秋人的“断章赋诗”可以说是从根本上把握了诗的品格，体现着诗之所以为诗的无限可阐释性。

春秋“诗礼风流”，犹如魏晋以降文人的诗酒盛会，那实在是文学最光彩照人的时刻。似乎在这个时代，没有什么不能用赋诗来表达的。一些重大的国际问题，都可以在诗礼赋咏中不知不觉地获得解决。襄公二十六年，晋国扣押了卫国的国君，齐国和郑国的国君去说情。晋国的国君设宴招待，宴会上诗酒相逢，使一场纠纷化于无形。真如劳孝舆所说：“国君见执，怨钜矣，仇深矣，岂可以口舌争战哉！二三君子善于解纷，但于杯酒赋咏间，婉转开讽，而晋怒可平，卫难已解，甚矣诗之移人情也。”（《春秋诗话》卷一）《庄子》中有一则著名的“儒以诗礼发冢”的故事。故事虽系虚构，可也反映了诗礼可使一切行为变得文雅起来。在《左传》中看得很清楚，连骂人这样不文明的行为，也可以在诗礼的装饰之下，表现得温文尔雅，彬彬有礼。如襄公二十七年，在被劳孝舆称作“春秋一大风雅场”的“垂陇之会”中，郑国伯有骂他的主子不是好东西；襄公二十八年，叔孙骂庆封不如快点死去。可是这样恶劣的用意，他们却掩盖在诗声朗朗之中，文而有礼，仍不失风流本色。

从《左传》中我们看得很清楚，“诗礼风流”风靡于大小远近各国，连“饮食衣服不与华同”的戎狄，也加入了“诗礼风流”的行列。如《左襄公十四年传》记载：范宣子问罪于戎子驹子，戎子则赋诗为自己开脱。正如劳孝舆所云：“戎亦能赋诗，可知当时诗教入人之深”（《春秋诗话》卷一）。在春秋会盟燕享的外交大平台上，诗与礼绾结，演出了《诗》学史上最具灵性的一幕，也绘出了文学史上神采飞扬的一页。可以说，对于《诗》作为文学的妙趣与灵动、含蓄与婉曲、多喻性与延伸性的研究和琢磨，没有任何一个时代能与之相比了！

《诗》学发展的第二个阶段，是由“诗”而升为“经”，并肩负起传承礼乐文化的使命，广泛地渗透于儒学理论架构的时代，即战国时代。这个时代的开创者是孔子。孔子所作的一个具有划时代意义的工作是对《诗》的重新编订。孔子编《诗》的时代，赋诗言志之风已经消退，诗在社会交际中的作用已基本丧失。而他之所以要编定《诗》，主要出于“文化复兴”与“文化传承”的目的。他面对曾经出现过的“四夷交侵，中国不绝如线”以及华夏集团内部“礼崩乐坏”、相互倾轧的局面，深深担忧着经过了几千年历史锤炼的文化传统会因之断绝，因而致力于经典文化体系与文化学统的创建，编定了以《诗》为首的经典体系，使之运载传统文化精神，永传不衰。因而从孔子重新编定《诗》的那一刻起，《诗》作为经的意义也就产生了。如果说，春秋《诗》学重在对诗作为文学的灵动性与比附性的把握和应用，以及其对礼的可诠释性的领悟，那么孔子《诗》学的重大意义，则在于对《诗》的社会功能的全面开发，并将《诗》的意义引向了人伦道德方面。在“思无邪”理念的导引下，他一方面是要在诗的情感熏陶中，变化气质，培养君子人格，奠定人生理想实现的基础；一方面则要从诗中获得言语、为人、从政、兴观群怨、事

父、事君、博闻多识等生存本领与知识,全面提升每个个体的文化品位与人格层次,实现人生的完满性结局。这无疑是《诗》由“诗”而升为“经”迈出的重要一步。

孔子之后的儒家学者,因“三百篇”为孔圣亲裁,自然奉之为经。《庄子》中提到儒家“六经”,《荀子》言及“诵经”,这应当是战国儒家的观念。即便是《诗》当时未被有“经”之名,从孔子对她的意义界定中也可以看出,她实在是已具有了经的地位。在《诗》升而为经的过程中,出现了两种不同的诗学诠释倾向,一种是以《诗》为理论根据与文化、思想资源,来构建自己的理论体系,体现出了不同的价值取向。如以子思为代表的道德派,追求君子人格,把《诗》认作修养心性、完善人格的精神法典。以公孙尼子为代表的诗乐派,则从音乐的角度出发,倡导诗教,把全副精神投入到了对诗乐道德意义的关注上。以孟子为代表的王道派,则把《诗》认作了王道政治的原态呈现,并且发明了“以意逆志”、“知人论世”的解读理论。以荀子为代表的制度派,提出了“始乎诵经,终乎读礼”的理论,将孔子创立的经典体系纳入了人生程序之中,并使之绝对权威化。在“诵经”程序化的运作中,以《诗》证礼,推进着礼的制度化进程。另一种倾向是建构诗学理论,确定《诗》的经典意义。《毛诗》大、小《序》的出现,则代表了这一倾向。《诗序》一方面把握着《诗》作为文学的艺术本质,从本体论的角度对诗歌的发生作了认识。另一方面则从价值论出发,强调了《诗》“经夫妇,成孝敬,厚人伦,美教化,移风俗”的功能,并确立了以美刺为核心的诗歌评价体系,大大推进了《诗》经典化、历史化、政治化的进程。新近发现的产生于战国前期的《孔子诗论》,在诗的本质认识上,在诗与社会、政治及历史的联系上,都体现着《诗》作为经典出现的价值意义。但这个时代的《诗经》研究,基本上还是客观的认识、分析文本,根据历史传说资料以及春秋用诗的文献档案解读文本,属于文献研究,经学的气味犹如淡淡的一缕轻烟,不足以遮蔽人的视野。

第三个阶段是《诗》之经学研究启动并逐渐经术化,即周秦之际至西汉宣帝前的一段时间。这是中国统一王朝确立与巩固的时期,中间经过了秦始皇的焚书坑儒。因而这个时代较为复杂,其间可注意者有三,一是《诗》学诠释专著的出现,今知者有《尔雅》及《荀子》中提到的《诗传》,以及《毛诗传》。《诗传》其概貌今已难晓,《尔雅》则保存完好,它重在从语言的角度,训解《诗》《书》。故郭璞《尔雅注序》说:“夫《尔雅》者,所以通诂训之指归,叙诗人之兴咏,总绝代之离词,辩同实而殊号者也。”《毛诗传》其形成亦在秦前,在汉代的传播则略有增益,可称是“战国遗孤,汉家螟蛉”。这些诠释著作不仅出现了“训”、“诂”(故)、传之类的诠释名目,而且还创造性的将“兴”由春秋时代的用诗方式转换为一种解经方式。《毛传》每以“兴”字标注,《淮南子·泰族训》亦言:“《关雎》兴于鸟,而君子美之,为其雌雄之不乖居也;《鹿鸣》兴于兽,君子大之,取其见食而相呼也。”《论衡·商虫》:“《诗》云:‘营营青蝇,止于藩。恺悌君子,无信谗言。’谗言伤善,青蝇污白,同一祸败,《诗》以为兴。”《潜夫论·务本》:“诗赋者,所以颂善丑之德,泄哀乐之情也。故温雅以广文,兴喻以尽意。”看来以“兴”解诗,是当时人的共识。而“兴”其

实是诗的“古典知识”向“经典意义”转换的机制。诗歌中平凡无奇的鸟兽草木,可用“兴”的解读方式,生发出深刻的人伦道德方面的意义来。“诗”作为“经”的意味便由中汨汨而出。这可以说是《诗经》由文献研究转变为经学研究的一个显著标志。

二是为适应统一王朝的需要而进行的新的《诗》学诠释体系的构建。秦始皇的焚书坑儒,导致了经典残缺。汉初儒者一方面是要作经典复原工作,一方面还必须有一套适合于时代的解释系统,以建立其与时代之间的联系,确立经典的权威地位。而解经体系的建构既然以适应现实为目的,就不能不服从于现实政治及伦理道德的需求。但《诗经》是先王旧物,自然与现实之间存在着隔阂。要使其在现实中发生作用,就必然存在着重新诠释甚至改造的问题。而早期文字的通假现象,为《诗经》的重新解读与改造,提供了广阔的空间。“诗无达诂”的理论,也为他们自由发挥经义解除了心理上的障碍。今文三家《诗》学便在此种前提下开始了对《诗经》的重新解读与改造,参与建构意识形态的工作,创造了各自的经学流派。

三是经学的经术化。汉儒对经典的创造性解释,目的是要建立经典与当代政治及社会人生之间的意义联系,这就存在一个“通经致用”问题。以“致用”为目的的经学研究,自然不是单纯的“经义”研究,更重要的是“经典意义”在现实中的落实。因而到汉武帝时,产生了一个新名词:“经术”。在汉儒的观念中,“经学”与“经术”本无多少区别,而之所以要用“经术”一词,这表示经学已不是单纯停留在书本上的学问,而是可在操作层面上得以体现的一种“术”了。明何万化《圣门传诗嫡冢序》曰:“予尝怪汉儒董子为《春秋》,能求雨,闭诸阳,纵诸阴,求暎反是,一国未尝不得所欲。夏侯胜、李寻为《洪范》,一知臣下有谋上者,一知汉家中衰。翼奉学《诗》,闻五际之要,知日食地震。鲁徐生及公户满意学《礼》,善为其容,以容为大。夫意汉去圣人未远,颛门传习,尚有得其意义并通其术略者,世所以称经术也。宋儒训诂,经义似明而经术已腐。”这反映了后儒对汉世经术的留意。

第四个阶段是经学的极盛与成熟,这主要指元、成之后的汉代经学。所谓“极盛”,主要表现在经学流派、讲经之风、著述之兴诸方面。从《汉书》的记载中,我们可以看到,元、成之后,大大小小的经学流派出现了五十余个。武帝时官方认可的齐、韩、鲁三个《诗》学流派,到元、成之后,分化为十三个派别。讲经之风盛行于各地,每个学派中的大师,教授学生动辄成百上千,还出现了众多以血缘关系为传播渠道的经学世家。师法、家法也因之而起。各家解经之作,也大批量的出现于元、成之后。《汉书·艺文志》中,《诗》类著作著录共十二种,除鲁、韩、毛三家五种开山之作外,其余全是宣帝后著述。而散见于汉代文献记载的如《鲁诗韦诗章句》、《鲁诗许氏章句》、《齐诗伏氏章句》、《薛夫子韩诗章句》等一批关于章句之学的著作,亦皆元、成后之作。解经之烦琐登峰造极,五字之文,可引出二三万字的解释文字。解经方式也出现了多样化趋向,有所谓“章句”(如杜抚《韩诗章句》)、“解故”(如贾逵《周官解故》)、“解诂”(如何休《春秋公羊解诂》)、“解说”(如伏黯《齐诗解说》)、“说义”(如书欧氏说义)、“文句”(如景鸾

《诗解文句》）、“条例”（如贾徽《左氏条例》）、“翼要”（如侯苞《韩诗翼要》）、“训旨”（如卫宏《古文尚书训旨》）、“异同”（贾逵《诗异同》）、“异义”（许慎《五经异义》）、“训”（如谢曼卿《毛诗训》）、“解”（如服虔《春秋左氏传解》）、“注”（如郑玄《易注》）、“笺”（如郑玄《毛诗笺》）、“释”（如《春秋左传谢氏释》），以及“膏肓”、“废疾”、“义难”、“辨难”等种种不同名目。经学之盛于此可见。

所谓“成熟”，主要是以章句之学的昌兴为标志的。据《后汉书·徐防传》说：“发明章句，始于子夏。”子夏的章句如何，已不可知，但敢肯定他与汉代兴起的章句是有区别的。“章句之学”就是离章析句之学。刘勰《文心雕龙·章句》篇说：“章者，明也；句者，局也。局言者，联字以分疆；明情者，总义以包体，区畛相异，而衢路交通矣。”经学发展到西汉后期，简单的经典大义阐述，已不能满足人对于经典的神秘感受与崇敬心理。其进一步发展，就必须对经典中最小的意义单位——章句进行分析，并由章句意义再向外延伸，探讨微言，加大经典的意义内涵。因而出现了“一经说至百余万言”的现象。一个《尧典》篇名，解释文字竟多达十余万言。其对经典微义探讨的辛苦由此可见。对《诗经》而言，就是对其象征性、隐喻性的探讨。因而元、成之后的《诗》学，关注的不是诗篇整体的意义，而是从字、句、章中发现新的意义。如果从“经学史”的意义来看，两汉《诗经》研究，其间明显地存在着由“文献”到“经义”的变迁理路。《诗》作为“经”，它的特殊地位决定了各个时代的人一定要对它作出适合时代需要的阐释与理解，以求引导现实政治与人生，并对解决现实生活中出现的新问题找到理论上的支持；而其具有时代性与现实性的阐释文字，以及各个时代在“现代化”与“实用化”的功利驱动下对诗义的补充与完善，则构成了“诗”之“经学”。因而《诗经》的经学研究，严格地说，不是简单的文献处理，而是《诗》的“现代性”诠释。而这一研究，正是从章句之学兴起才开始的。因此可以说，章句之学的兴起，是《诗经》由文学向经学这一转变完成的标志。

《诗经》由文学转而为经学，她虽由此而丧失了其作为文学的鲜活与灵动，但却获得了在中国文化史上的崇高地位，并在两千多年的历史中，她作为经典文化体系的一分子，为中华文化的承传与民族的发展，起到了不可替代的作用。在这个经典文化体系中，《诗经》的地位最为特殊，它不同于《书》、《易》的庄重与神秘，也不同于《礼》、《乐》的制度性与目的性，更不同于《春秋》的是非评断，它是民族心灵世界的自觉表达，承载着民族的情感、精神、气质、心理、意识、观念、思想、价值判断等一切内在于人的东西，是民族文化精神最具体、最形象、最深刻的展示。它所承载的一切无法伪造，也不能伪造，因而最真实、最无欺诈性。在中国文化的承传中，它不是传递一种文化知识，而是凭着一一种情感力量，唤起华夏民族的内心世界，从而调动起群体的民族情绪，并使华夏文化以鲜活的状态影响多种文化群体，使之接受这一文化体系，达到“以夏变夷”的目的。中华民族历尽劫难，然而没有在劫难中消亡，反而更加壮大，就是因为有以《诗经》为代表的经典文化体系的存在！无论是鲜卑人、蒙古人，还是满族人，他们必须首先接受这个经典文化体系，才能为中国人所接受，最终又在这个文化体系中将自己化于无

形。可以说,没有以《诗经》为代表的经典文化体系,就没有今天的中华民族!

因此,从文学转向经学,并非是《诗经》的“厄运”,而是《诗经》的大幸,是中华民族的大幸。为此它不仅影响着中国历史,而且对东方各国的文化思想,都产生了巨大影响。日本学者小山爱司著《倭汉满三合诗经》,其上赫然题曰:“修身齐家之圣典”、“经世安民之圣训”。朝鲜古代立《诗》学博士,以《诗》试士,如此沉重的文化重荷,若无“经”的钢筋铁骨,单凭“文学”的瘦弱身躯岂能承载?

目 录

序 / 1

卷一 两周礼乐制度下的《诗》学发生 / 1

一、两周礼制与《诗》之结集历程 / 1

1. 宣王中兴与《诗》之第一次结集 / 3
2. 平王“崇礼”与《诗经》的再度编辑 / 10
3. 孔子“删诗”与《诗》之三度编辑 / 18

二、春秋《诗》学及其变迁 / 25

1. 《诗》之文化角色的变迁 / 25
2. 会盟燕享与诗礼风流 / 33
3. 世卿公族与诗礼名家 / 41

三、孔门《诗》学及其承启意义 / 52

1. 《诗经》的文化使命 / 52
2. 孔子诗学的礼乐传统与政教倾向 / 60
3. 子夏家学、诗学及其对孔子诗论的发展 / 68

卷二 战国争鸣中的《诗》学传播与诠释学的发生 / 78

一、诸子争鸣与《诗》学的传播 / 78

1. 战国反《诗》学思潮与《诗》学危机 / 78
2. 战国纷乱与《诗经》传本的歧出 / 86
3. 战国《诗》学传播及其中心之转移 / 100

二、战国儒书引《诗》论《诗》的不同价值取向 / 108

1. 子思派《诗》学及其道德化倾向 / 108
附：子思派著作引《诗》称《诗》表 / 116
2. 公孙尼子与战国诗乐理论 / 125
3. 孟子《诗》学与王道政治 / 132
4. 荀子《诗》学与先秦“诗传” / 140

三、战国《诗》论与《诗经》诠释学的出现 / 149

1. 《孔子诗论》对孔子诗学的发展及其心性解诗倾向 / 149
2. 《诗小序》的产生与诗“美刺”评价体系的确立 / 157
3. 《尔雅》的出现与《诗经》诠释学的产生 / 166

卷三 秦汉皇权政治确立时期的《诗》学与经术 / 174

一、政治一体化与天道圣统思潮下的诗学传播 / 174

1. 天道圣统思潮下的《诗》学定位 / 175
2. 汉初《诗经》传播与四家诗的形成 / 184
3. 四家诗外的诗学考索 / 192

二、走向权力中心的西汉诗学与经术 / 200

1. 从诗学到经术 / 201
 2. 西汉鲁诗学及其价值取向 / 209
 3. 西汉齐诗学及其怪异性格的形成 / 218
- 附：董仲舒《春秋繁露》引《诗》称《诗》与今本《诗经》对照表 / 228
4. 韩诗渊源及其混合性格 / 234
 5. 刘向《诗》说及其价值取向 / 242
- 附：刘向著作引《诗》称《诗》表 / 252

三、西汉末与东汉《诗》学之学术转向 / 321

1. 诗学极盛与家法的形成 / 322
2. 经学队伍的裂变与《诗》学的学术化 / 330
3. 《诗》学内涵之变迁及其意义 / 338
4. 由人学到天学的《诗》学诠释 / 345

四、东汉三家《诗》学及其“致用”形态 / 353

1. 三家诗学命运的变迁 / 354
 2. 《白虎通》典制诠释规定下的《诗》学体系 / 361
- 附：《白虎通》引《诗》表 / 368

3. 班固《诗》学的史家观照及其民俗学倾向 / 375

4. 汉末诸子回潮中的《诗》学致用取向 / 382

附:《潜夫论》引《诗》表 / 392

附:《中论》引《诗》称《诗》表 / 406

五、《毛诗》的渊源及其兴起 / 411

1. 《毛诗》源流与《毛诗》派兴起的内在机制 / 411

2. 《毛传》战国遗孤角色及其理性精神 / 420

3. 《毛传》释诗特色及“兴”之意义内涵 / 429

附:《毛诗》标兴表 / 438

六、郑玄《诗》学与《毛诗》霸权的确立 / 448

1. 从毛氏《诗传》到郑玄《诗》学 / 449

2. 郑玄人格及其《诗》学的双重治乱理想 / 456

3. 郑氏《诗》学的基本框架及其价值取向 / 465

4. 郑玄诗学理论及其对传统诗论的转换 / 475

附 1:《汉书》引《诗》表 / 485

附 2:《后汉书》人物引《诗》表 / 513

参考文献 / 526

后 记 / 535

附 / 536

卷一 两周礼乐制度下的《诗》学发生

一、两周礼制与《诗》之结集历程

对周人来说，他们的生活中最关紧要的就是一个“礼”字，同时他们也为后人留下了最为丰富的关于“礼”的文献档案。中国史上所谓“三礼”——《周礼》、《仪礼》、《礼记》，无一不是与周代相关的。而“礼”与“乐”，在古代则存在着密而又密的关系。但这一点却为人所忽略^[1]。1980年，裘锡圭先生的一篇文章，开始揭开了这一层隐秘。他认为古文字中学者们视为“礼”字的“豊”^①，应该分析为从“壺”从“珏”，与“豆”无关。“豊”本是一种鼓的名称^②。这一研究推翻了由王国维首倡、半个世纪以来占统治地位的“豊”为“盛玉以奉神人之器”的成说^③。其后林沄先生发表了《豊豐辨》的文章，进一步指出：“豊”字从珏从壺（即鼓^[2]），乃是因古代行礼时常用玉和鼓。“这至少反映古代礼仪活动正是以玉帛、钟鼓为代表的”^④。于省吾先生主编的《甲骨文字诂林》也同时指出：“豊当与乐有关”^⑤。这样，“礼”与“乐”的原始关系，便因古文字学家的研究大白于天下了。也就是说：“礼”其原初本是指祭神活动中的行为准则，即《说文》所谓“礼，履也，所以事神致福也”。行礼必有乐相从，而在所有的乐器中，鼓是最具有震撼力与神秘性的，《五经要义》云：“鼓所以检乐，为群音之长也”^⑥。”宋之陈旸《乐

[1] 大哉言乎！礼乐乃是中国文化之根基，古代的一切问学都从此生发出来，不明礼乐之所以生，则不明华夏文明之所出；不知礼乐之内涵，则不知华夏文明之特质，华夏文明之特质，乃中国古代文学之本，非独治《诗经》者然也。

[2] 山西襄汾陶寺村出土之“土鼓”（山西博物院藏），其形制与“壺”绝类，盖“鼓”之初形也。

① 豊、豐二字，文字学家们认为其初为一字。林沄先生始分为二，以为甲骨文中不见豊字，俱当作字豊。

② 裘锡圭：《甲骨文中的几种乐器名称》，《中华文史论丛》1980年第二辑，第79页。

③ 王国维：《观堂集林·释礼》，中华书局1959年版，第一册第291页。

④ 《古文字研究》第十二辑，中华书局1985年版。

⑤ 于省吾：《甲骨文字诂林》，中华书局1996年版，第三册。

⑥ 虞世南：《北堂书钞》卷一百八，中国书店1989年版，第414页。

[1] 德国学者格罗塞在《文化的起源》一书中考察了各原始部族歌曲,结论是节奏的意义远比歌词的意义重要得多。

[2] 此即一书之骨髓。

[3] 此则一书之血脉也。

[4] 法国学者海然热说:“语言在谈论世界的同时,也缔造一个它所谈论的世界。”

书》亦云:“鼓为五声之君^①。”故古文“豊”以“壺”代表乐。文字学家对“豊”字“玉、鼓奉神”原初意义的揭示,比人类学家“歌舞起源于祭祀仪式”的逻辑推理更具有说服力。而诗则是从属于乐的。即如郑樵《乐府总序》曰:“礼非乐不行,乐非礼不举。自后夔以来,乐以诗为本,诗以声为用,八音六律为之羽翼耳。仲尼编《诗》,为燕享祀之时用以歌,而非用以说义也^②。”明之刘濂直以《诗经》为古之《乐经》^③,虽言之过激,但也说明了《诗经》其原初的音乐生命远大于其文学生命。^[1]一部《诗经》,其实就是周代礼乐制度下的产物^[2]。而“礼”有一个由宗教神坛向人伦社会推移的过程,所谓“周公制礼”,在很大程度上就是将祭坛上的行为规则,推衍于社会生活之中的。为此我们便不能不在周代礼乐文化的人文背景与历史生态之下思考《诗》的形成问题,并由此而观照诗乐由原始宗教领域向王朝政治、人生礼仪延伸的历史脉络,以及其由典礼仪式向人生交际、世俗生活的渗透^[3]。

《诗经》各部分的时代,根据郑玄《诗谱》所列,《风》诗中的“二南”部分与《豳风》、《小雅》的前十六篇与《大雅》的前十八即所谓《正雅》部分、《周颂》的全部,都是周初文武、周公、成王时几十年以内的作品。其余《风》、《雅》中绝大多数都是西周末与东迁后的作品。这样《诗经》的时代结构便明显地呈现为两头大中间小的哑铃形,这是极不合理的。如果我们以周代金铭为参照系统,便会很明显地看到,在西周中期金铭与《正大雅》中反复出现的“朋友”、“岂弟”之类的词语,在《周颂》中未曾见有。而在西周晚期金铭与《小雅》中反复出现的“以乐嘉宾”、“万寿(年)无疆”之类词语,则在《周颂》与《正大雅》中也未曾见到。这应该说是《周颂》、《正大雅》、《小雅》产生于不同时代的一个证明^[4]。我们认为,《诗经》的主体部分应该是《周颂》、《正雅》与《二南》,即所谓的“正经”。《周颂》大多都是周初至穆王时的作品,几乎全部都是与祭祀相关的。《大雅》中的前十八篇,也即传统所说的《正大雅》,大约是西周中期作品,内容是关于祭

① 陈旸:《乐书》,文渊阁四库全书本,第211—499页。

② 郑樵:《通志》卷四十九,中华书局1995年版,第883页。

③ 朱载堉《乐律全书》卷五引刘濂曰:“六经缺《乐经》,古今有是论矣。愚谓《乐经》不缺,三百篇者《乐经》也,世儒未之深考耳。”

祀与朝会的。《正小雅》全部是宣王朝诗,内容以朝会燕享为主^①。《二南》的时代较复杂,约在西周末与平、桓时^②,基本上是世俗生活、民众社会的咏歌。由《颂》而《南》的时间序列,正好说明了“礼”由宗教领域向世俗生活推移的过程^[1]。值得注意的是,这种时间序列,只能说明诗乐发展的阶段性,而并不是各类诗篇产生的必然次序。在产生宗教圣诗的同时,也一定会有世俗的歌咏;在朝堂举行燕享的同时,村野间必然也会有野性的歌唱。而从《颂》到《南》由圣而俗的井然之序,只能是在以礼为核心的观念背景下,编订诗集的结果。

关于《诗经》的编订,前贤多在是否出自孔子的问题上纠缠,或以为传自乐师,编订于孔子。但从今存《诗经》的基本情况与有关记载看,《诗经》作品显然可以分成三个逐次递增的层次,即:

一、《周颂》、“正雅”及“二南”,此属典礼用诗,见于《左传》、《国语》及“三礼”的记载;

二、《周颂》及“二雅”、“二南”、“三卫”,此为春秋交际场合引诗赋诗的主要范围,见于《左传》记载;

三、“二雅”、“三颂”、“十五国风”,传世本《诗经》的内容。

这三个递增的层次,实际上在说明《诗经》不可能是一次性完成的。笔者认为,《诗经》在形成过程中,最少有过三个发展历程^③,即进行过三次重大的编辑整理工作^[2]。以下分而论之。

1. 宣王中兴与《诗》之第一次结集

子夏《诗大序》提出了诗之正、变之说。以盛世之诗为正风、正雅,衰世之诗为变风、变雅。郑玄继承《诗序》,提出了《诗经》二度编辑之说,将《诗经》分为“正经”与“变经”。其《诗谱序》曰:

文武之德,光照前绪,以集大命于厥身,遂为天下父母,使民有政有居。其时诗《风》有《周南》、《召南》,《雅》有

[1] 周公之所以为圣人,孔子之所以为圣人,端在于他们将本是神圣的、只有贵族能参与的活动以及只有贵族才具有的品质,转移到世俗和民间。他们的生命也就与世俗生生不灭。

[2] 于纷繁资料中梳理出井然之序:礼之义由圣至俗,乐之咏由《颂》至《南》,诗之用由《颂》、《南》至于《三卫》,恰成对应关系,合若符契。无量功德从“礼”始,振振君子有以继之也。

① 参见刘毓庆《雅颂新考·雅颂诗的断代》,山西高校联合出版社1996年版。

② 关于《二南》的时代,笔者另有专文考证。

③ 马银琴先生曾提出五次编辑说,请参见《诗文本的结集与〈诗〉名称的出现》(《文学评论》2001年青年专号)、《齐桓公时代〈诗〉的结集》(《文学遗产》2004.3)。