



邵杰

先秦“诗”的意涵变迁与“诗言志”的维度

“诗言志”被称为中国文学理论“开山的纲领”^①。闻一多先生曾对“志”作出解释：“一记忆，二记录，三怀抱，这三个意义正代表诗的发展途径上三个主要阶段。”^②后人多据此进一步探讨或者深化。然而，多数论者似都忽略了“诗”的具体意涵。“诗”在先秦时期的意涵有所变迁，归结于“诗言志”中，必然形成不同维度。欲明“诗言志”的内涵与张力，需关注“诗”的意义变化。毕竟，“诗”才是“诗言志”理论的主体。

“诗言志”最早见于《尚书·尧典》^③，《尧典》的产生年代学界意见不一^④，并直接影响到对“诗言志”的理解。当然，文献记载一般标志着观念的定型，只是其下限。“诗言志”的由来，可能较为古老。如徐复观先生认为《尧典》是据口头传说整理纪录的，必定成于孔子之前^⑤。近年来随着出土文献的丰富和研究的进展，尤其是上博简《孔子诗论》的面世，使多数论者倾向于认为“诗言志”的观念在春秋之时已普遍流行。至于其产生年代，目前仍有争论，综合比观，应以西周时期较为合理^⑥。本文即以西周为起点，分阶段梳理当时语境下“诗”的所指，然后再来讨论“志”以及“诗言志”的意义。

—

先论西周时期情形。“诗”字未载今日所见之甲骨文、金文。除了《尧典》，其最早出现应在《诗经》中：

矢诗不多，维以遂歌。（《大雅·卷阿》）

吉甫作诵，其诗孔硕，其风肆好，以赠申伯。（《大雅·崧高》）

寺人孟子，作为此诗。凡百君子，敬而听之。（《小雅·巷伯》）^⑦

此数语曾被多数研究者认为是《诗》篇章及创作者的例子。但这些貌似关涉创作者的语

句显然是《诗》文本的组成部分，以此直接对应整个文本的作者，恐非所宜。此处之“诗”，并不完全等同于《诗》之篇章。不过，其与《诗》作息息相关，则无可疑。《国语·周语上》：“故天子听政，使公卿至于列士献诗，……庶人传语，近臣尽规，亲戚补察，瞽、史教诲，耆、艾修之，而后王斟酌焉，是以事行而不悖。”^⑧此处之“诗”，内容主于讽谏，应与《诗经》的形成紧密相关。有学者认为：“最初的‘诗’，是在指代能够规正人行的讽谏之辞的意义上使用的。”^⑨可谓探源之论。要之，此时之“诗”，无论是具体的语辞还是整体的所指，尽管未必与今本《诗》内容一致，但都属于《诗》的体系范围。

当前有不少学者扩大“诗”的涵盖，认为上古时期，凡有韵之文字皆为诗。如将《周易》爻辞作为“诗”，并以之推论种种诗学理论。爻辞的年代跨度较大，某些部分的风貌可能受到民间的影响，故显示出比《颂》更流畅、用韵更成熟的特点。但从根本上说，其是巫史文化的产物，与周民族克商之后的文化建设异途。王国维先生曾言：“殷周间之大变革……自其里言之，则旧制度废而新制度兴、旧文化废而新文化兴。”^⑩陈来先生亦言：“周代所集大成而发展的‘周礼’、‘礼乐’显然早已超出宗教礼仪的范围。历史上所谓‘周公制礼作乐’的礼乐，分明是指一套制度与文化的建构。”^⑪《易》之爻辞虽颇具周人文化气质，但毕竟与周代礼乐文化分属两个体系，它在当时不可能被称为“诗”。所谓的民间歌谣，亦往往被现代学者认定为“诗”。实际上，民间歌谣即便可以作为部分《风》诗的源头，甚至可能影响到某些《雅》诗，但如果没有被“采”以入“诗”的话，就只能自生自灭。因此，在当时，它亦不是“诗”。

《诗经》的成书年代跨度很大,概而言之:“《周颂》产生在西周初期,西周武、成、康王之时;《大雅》诗的大半产生于西周前半和宣王中兴期;《小雅》的诗产生于西周后期;《国风》(《国风》)的诗则是东周时期收集的十五个国家和地区的民间诗篇。”^②那么,西周之“诗”应主要指涉《周颂》和部分《大雅》。而它们的出现,必定与周初统治集团政治文化的需要紧密相连^③。此时的“诗”多从政教功用角度“言志”,言政教功用方面的“志”。而“诗”这个称谓的出现已带有这种功用的自觉,“诗”只有在此功用意义上,才能成其为“诗”、称其为“诗”。因此,“诗”所言之“志”应是代表一个部族整体的“志”。对于“志”,诸多学者都有精警的考辨,不过“诗言志”语境中的“志”,与从文字角度推演出的“志”,内涵应有不同,它不能很严格地进行释义,但可以确定,此时的“诗言志”既是关于“诗”本体的言说,又有国家政教文化方面的意义,二者是并生一体的。

二

春秋时期,“诗”的意涵有了较大变化,孔子之前的“诗”,多与“赋诗”和“引诗”等活动相关。从《左传》和《国语》等书来看,此时“诗”的涵盖比起西周已有较大扩充。文献中出现的“诗”,基本笼括于定型的《诗》,即“诗三百”之中,所谓“逸诗”,并不多见。而且此时的“诗”,出现了不同的呈现形态,一种与乐舞艺术相结合,表演性更强;一种则更关注文字,与乐舞剥离而行世^④。前者主要用于贵族教育和相关礼仪需要,后者则多出现于自由度较大的场合。

贵族教育和礼仪系统的“诗”,主要以《诗》为范本,是上古时期培养人才的重要资源。

乐正崇四术,立四教。顺先王《诗》《书》《礼》《乐》以造士。春秋教以《礼》《乐》,冬夏教以《诗》《书》。(《礼记·王制》)

十有三年,学乐,诵《诗》,舞《勺》。成童,舞《象》,学射御。(《礼记·内则》)^⑤

可知《诗》是当时贵族教育中不可缺少的部分。此中“诗”所传达的精神,必定与周初统治者的文化建构理想一致。不管其源自“采诗”还是“献诗”^⑥,只要进入这个体系成为“诗”,也就获得了这种一致性。则其所言之“志”,必定是国家政教文化建设之组成部分,此种境况与西周相通,但显然更加完整、系统。

不过,这和用于交际的“诗”显然处于不同层面。从当时“赋诗”和“引诗”的状况来看,

“诗”的应用已很广范而且多数较为纯熟。在某些重要场合,“诗”是必需的交际工具。但这个层面的“诗”并非单纯作为先王之志的遗产出现,而是鲜活可用的话语资源。根据史书所载,自成康以还,周王室已有衰落的迹象^⑦。《礼记·郊特牲》载:“觐礼,天子不下堂而见诸侯。下堂而见诸侯,天子之失礼也。由夷王以下。”^⑧《史记·卫康叔世家》亦曰:“顷侯厚赂周夷王,夷王命卫为侯。”^⑨可见西周中后期,礼乐制度已经开始松动。“赋诗”活动中若干贵族对于“诗”的本体意义已不甚了解^⑩,可为旁证。但整体看来,赋诗者与听诗者之间的交流并无窒碍,而这必须基于“诗”作为范本的权威性。如果将贵族教育和礼仪系统中的“诗”作为“诗”的本体层面,“赋诗”和“引诗”之类在交际场合的应用则可归入工具性层面。亦即前者是作为范本的本体意义上的“诗”,而后者是从前者获取资源和权利后一种工具意义上的“诗”。《左传·襄公二十七年》“诗以言志”^⑪中的“诗”应属后者。

此时的“诗”,显然已减弱了教育系统中对于艺术表演性的追求,而更注重文字,确切地说,是文字的意义。“赋诗”、“引诗”的活动,亦不再追求文字原初意义的复现,而是断章取义,合为己用。放弃对系统性、完整性的追求,往往意味着自由度的扩展和新义的出现。洪湛侯先生指出:“无论从言语引诗还是外交赋诗来看,都存在这样两个特点:一是断章取义,二是以诗为喻。”^⑫从《左传》中出现的例子来看,有些“赋诗”和“引诗”行为在“取义”“为喻”时仍能遵照“诗”的本体内涵,有些则不然。不过有一点是相同的:都是来表达自己的“志”——既有关于邦国政治的,又有关于个人心曲的。

值得注意的是,这样的“志”在听诗者那里并没有多大的理解障碍,其传达与接受还相当的流畅。究其根由,除了有“诗”的范本意义为双方遵守之外,恐怕主要还得归结为双方对“诗”的重新认知已经公开的合理化。双方在工具性层面上对本体层面之“诗”作出了重新理解和个人化阐释,而这样的理解和阐释,一旦在公共交际领域形成共识,又必然要影响到贵族阶层对于己身所受教育之“诗”的理解。另外,此时《国风》和《小雅》虽然进入了“诗”(此处指本体层面)的体系,但相当一部分的风貌特征却呈现出一种与《颂》和《大雅》所代表的国家政教文化不同的异质,或者说,“异志”。这无疑会在一定程度上减弱“诗”在本体意义上

作为范式的神圣性,从而使得这种理解更加理直气壮。

换句话说,作为本体层面的“诗”在接受领域里已经不再单纯是关于政教文化的崇高话语。新的因素已潜入其中,就是个人之情怀。当其进入工具性层面时,就会使得这种个人之“志”具有一定的本体意义。而两个层面间的互动又为这种本体意义提供了巩固和发展的条件。以此而论,此时的“诗言志”无论在何种意义上,肯定都已含个人之“志”。

三

及至孔子,《诗》已基本定型,“诗”的组成内容已等同于《诗》,尽管与今本《诗》的面貌还有些微的差异。众多出土文献的引文,可为证明。据《论语》中论《诗》的材料,可知孔子在授徒过程中承继西周的贵族教育传统,依然重视“诗”的教育功能;不过,这种重视已逐渐转移至文字意义方面,“诗”在本体层面的音乐性被逐渐剥离,归于专门之业,未多涉及。所谓“兴于诗,立于礼,成于乐”,“诗”在此处更多指向文字篇幅。

另据孔子“不学《诗》,无以言”、“人而不为《周南》《召南》,其犹正墙面面而立也与”等语^②可知,《诗》在孔子那里仍有范本的本体意义。只是孔子对《诗》本体意义的理解,指向已不单是国家政教方面的人才培养,而是加入了个体“人”的自我成长。

同时,孔子观念里,《诗》在教育系统中天然即具有政令交际的功能,学、用不相离。其曰:“诵《诗》三百,授之以政,不达;使于四方,不能专对;虽多,亦奚以为?”^③可见《诗》的应用性已经由最初的偶然出现转变为“诗”的固有属性,这是春秋“赋诗”、“引诗”活动的必然结果,是实践应用对于观念认知的积极影响。基于此种背景,孔子适时扩充了“诗”的指向,“小子何莫学夫《诗》?《诗》可以兴,可以观,可以群,可以怨。迩之事父,远之事君。多识于鸟兽草木之名。”^④孔子在个人成长中凸显了《诗》在伦理道德层面的功能,从个体修养(识鸟兽草木之名)到家庭伦理(事父)再到社会生活(事君),都可以通过《诗》的浸润灌溉而受益。这应该是孔子及早期儒家对于理想人格设计的重要组成部分。曾子曰:“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”^⑤余英时先生分析道:“这个‘己’字分明是指士的个体而言的。为了确切保证士的个

体足以挑此重担走此远路精神修养于是成为关键性的活动。……所以从孔子开始,“修身”即成为知识分子的一个必要条件。‘修身’最初源于古代‘礼’的传统,是外在的修饰,但孔子以后已转化为一种内在的道德实践,其目的和效用则与重建政治社会秩序密不可分。”^⑥要做到“达政”、“使于四方而专对”,必须注重个体修养,而且思想上要有达仁、成仁的觉悟。这与儒家“人能弘道”的自期是高度一致的。以此而论,孔子所倡言之“诗”,更着意在“修己以安百姓”^⑦。先直接及于身家,之后逐步扩展,最终指向国家政治的理想化建构。这样的流程正是儒家《诗》教的心理机制。

而此种机制的个人化立场,则显著地表现在《孔子诗论》中。《孔子诗论》中不仅有《诗》及《邦风》《小雅》《大雅》《颂》的总论,还有几十首具体诗篇的论析^⑧。其中不少材料从个人情志角度阐释《诗》篇,旨趣与《论语》中论《诗》不同。即此中之“诗”在作为本体的同时,已成为审美客体。与此相通的,是《论语·为政》的记载:“诗三百,一言以蔽之,曰‘思无邪’”^⑨。“思无邪”可理解为“诗三百”在审美客体的位置上获得的本体性内涵。显然,此时来自心灵的“思”成了基础性因素,“诗”与“思”之间取得了贯通。惟其如此,不管学界对于《孔子诗论》“诗亡隐志”的简文有多少异读与解释,都可断言:在孔子这里,“诗”之“志”只有通过个人的情志才能彰显其本体意义,进而产生政教伦理的意义。甚至更进一步说,此时所谓的“诗言志”其实就是已言志,并且是言己志。只不过这种“志”,不仅从属于个人,还关涉家国天下。

四

孔子之后,尤其是战国时期,“诗”的意涵有了较大变化,且呈现出较为复杂的态势。此时之“诗”,除了指称《诗》外,还指称一些韵语、习语。其中有些与《诗》关系密切,概属于《诗》之体系,有些则无甚关联。如有研究者指出,上博简《子羔》有言舜“敏以好诗”^⑩之语,此“诗”即与《诗》无涉,而应理解为上古韵语作品。可知此时“诗”的涵盖在泛化。

这样的趋势,加重了时人对《诗》的规范性、权威性的渴求。《孟子·离娄下》:“王者之迹熄则《诗》亡,《诗》亡然后《春秋》作。”^⑪就是将《诗》直接连通到“王者之迹”,作为周代的政典。此种认知,不可避免地要将《诗》视为一种崇高的政教文化遗产。《孟子·万章下》云:“以

友天下之善士为未足,又尚论古之人。颂其诗,读其书,不知其人,可乎?是以论其世也,是尚友也。”^③《诗》在此处亦代表着先人活动、业绩的结晶,要了解其中的“志”,就要“知人论世”,与当时社会情境结合起来加以分析。而且,孟子已认识到《诗》之“志”有时并不被论者所知,所以需要确切的方法。其曰:“说《诗》者不以文害辞,不以辞害志,以意逆志,是为得之。”^④就是要求阐释者既要充分尊重《诗》之“志”,又要悉心体会,深入了解。说明在孟子这里,“诗”之“志”尽管可以通过自己的“意”来逆知,但毕竟属于古人及古世,是一种自足的存在。

这种自足在《荀子》中得到了巩固和发展。《荀子·儒效》:“圣人也者,道之管也。天下之道管是矣,百王之道一是矣,故《诗》《书》《礼》《乐》之归是矣。《诗》言是,其志也。”^⑤《诗》在此处显然成了体现圣人之道的典籍,《诗》之“志”被固定在天下之道、百王之道。此种维护《诗》之崇高乃至神圣的观念,与孟子有相近之处,但显然比孟子走得更远。与此同时,《诗》的音乐性再度引起关注,但其意并非是要恢复西周贵族教育的体系,而是从音乐的社会功能角度对《诗》乐进行界定。《荀子·乐论》:“夫乐者,乐也,人情之所必不免也。……先王恶其乱也,故制《雅》《颂》之声以道之,使其声足以乐而不流……使夫邪污之气无有得接焉。”^⑥乐的产生,来源于人的感情欲求,而后经过引导、节制才入了正途,与先王之道取得一致。那么,“《雅》《颂》之声”无疑是先王之志的音乐表现。

对于《诗》“志”历史性的强调,在战国诸子著作中时有体现,说明《诗》的精义已不容易领会,阐释的难度在加大。如《荀子》中“《诗》《书》故而不切”、“夫《诗》《书》《礼》《乐》之分,固非庸人之所知也”之语^⑦,足见战国诸子对于《诗》的态度已不如孔门儒家般亲切有味。

值得注意的是,郭店简《语丛一》有语:“《诗》所以会古今之志也者。”^⑧研究者指出,此句意谓“《诗》所表达的‘志’,贯通古今,亦即通过《诗》,古今之人志意得以相通。”^⑨若果如此,可证时人在《诗》的历史性与阐释的难度面前仍然作出了相当努力,说明《诗》中之“志”,在后世亦有适用性。这一方面暗示着《诗》作为一种文化遗产的鲜活,另一方面则提点出《诗》中之“志”具有一定普遍性和规律性,如此才能引发后人的共鸣与切身认同。《诗》在战国诸子著作中常被引用来增强论点的说服力,根源即

此。《庄子·天下》曰:“古之人其备乎!配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓,明于本数……《诗》以道志……《春秋》以道名分。”^⑩此种哲学化认定,将《诗》“志”作为无乎不在之道术的体现,标示着《诗》“志”可穿越时空,成为笼括百代的思想体系。

另外,“诗”涵盖的泛化,也在一定程度上促进了“诗”在创作层面的自由度。《庄子·外物》言儒以诗礼发冢,引诗云:“青青之麦,生于陵陂,生不布施,死何含珠为?”^⑪此诗,显然已非《诗》之体系,更没有先王之道的维系。时人对此类“诗”之发生虽未言及,但以情理衡之,此类诗与日常生活的关系应更为密切,可由普通人进行创作。此中之“志”,就是社会个体的情感慨叹。“诗言志”的结构,于此有了重大调整的契机。《毛诗序》“诗者,志之所之也,在心为志,发言为诗”之语,应是在战国时期“诗”的涵盖泛化的基础上对于“诗”之本源的重新认定。后来的“诗缘情”说,亦可导源于此。

总之,此一时期对于《诗》的理解具有强烈的历史感和崇敬意味,《诗》不但代表着古圣先王之遗志,还标示着天下之道、百王之道,其中之“志”,一方面是古人“陈迹”,一方面又有现实适用性。“诗言志”几乎成为返本之论,近于诗以载道的意思。而“诗”之指已越出《诗》的体系,孕育着后世“诗”源出个人情感观念。

余论

“诗言志”命题的内涵,与先秦时期“诗”的变迁紧密相关。大体可总结为四个阶段:1.西周之“诗”,不出《诗》之体系,所言之“志”对应于周民族的政教礼乐文化;2.春秋以降,“诗三百”逐渐定型,且适应不同需要分出本体层面和工具性层面,前者主要用于贵族教育,后者则见于“赋诗”和“引诗”活动,两个层面的互动,使个人之“志”成为“诗言志”的重要组成;3.孔子言《诗》,多指向文字篇籍,个人情志已内化为“诗言志”的质素,且成为儒家《诗》教的基础;4.孔子而后至战国时期,“诗”的意涵仍以《诗》为绝对主体,且成为古圣先王之道的代表,“载道”成为“诗言志”的核心,而“诗”源自个体情感观念亦在此时萌芽。

先秦时期的“诗言志”,显然已具有多个思想维度,有些在后世不曾改变,有些则逐渐泯灭。自战国时期始,中国典籍中的“诗”,越出《诗》的体系,逐渐分出两大系统:一是《诗》之系统;一是《诗》外之诗。这两大系统,在中国古

典时期的目录中,亦判然两分。如《汉书·艺文志》中,《六艺略》有《诗》类,《诗赋略》有“歌诗”类;后世目录,多以前者为经,后者入集。在《诗》的系统中,“诗言志”多关涉政教伦理及社会功能;而在《诗》外之诗的系统中,既有共享“诗”名的歌诗、乐府诗、玄言诗、宫体诗等体式,又有不以“诗”称名的赋、词、曲等体式,“诗言志”的理论内涵,随着“诗”的变化,亦不断得

到更新,保持着充足的理论张力和活力。“诗言志”能够成为中国诗学的元观念之一,与此紧密相关。

【基金项目:本文系河南省哲学社会科学规划项目“出土文献与《诗经·二南》新证”(编号:2014CWX005)阶段性成果】

【作者单位:郑州大学文学院(450001)】

- ①朱自清《诗言志辨》,广西师范大学出版社2004年版,第3页。
- ②闻一多《闻一多全集》,生活·读书·新知三联书店1982年版,第185页。
- ③“诗言志”见今文《尧典》,古文《舜典》。
- ④大致有五说:尧舜时说(《尚书序》);西周时说(王国维《古史新证》、范文澜《中国通史简编》);春秋孔子说(康有为《孔子改制考》);战国说(郭沫若《十批判书》);秦汉说(顾颉刚主之)。
- ⑤徐复观《中国人性论史》(先秦篇),台北商务印书馆1969年版,第589-590页。
- ⑥王文生《“诗言志”——中国文学思想的最早纲领》,台北“中央研究院”中国文哲研究所编《中国文哲研究集刊》第3期,1993年;李山《〈尧典〉的写作年代》,《文学遗产》2014年第4期,第31-52页。
- ⑦《毛诗正义》,影印《十三经注疏》本,中华书局1980年版,第547、567、456页。
- ⑧上海师范大学古籍整理研究所《国语》,上海古籍出版社1998年版,第9-10页。
- ⑨马银琴《两周诗史》,社会科学文献出版社2006年版,第481页。
- ⑩王国维《观堂集林》(外二种),河北教育出版社2001年版,第288页。
- ⑪陈来《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,生活·读书·新知三联书店1996年版,第225、247页。
- ⑫濮茅左《〈孔子诗论〉简序解析》,《上海博物馆战国楚竹书研究》,上海书店出版社2002年版,第26页。
- ⑬李春青《诗与意识形态》,北京大学出版社2005年版,第87页。
- ⑭此处参考了王国维的说法,他提及《诗》家之诗与乐家之诗的区别。见其《汉以后所传周乐考》,《观堂集林》(外二种),第71页。
- ⑮⑯《礼记正义》,影印《十三经注疏》本,中华书局1980年版,第1342、1471、1447页。
- ⑰献诗之说,已见前引之《国语》。采诗说正式见于《汉书·食货志》:“孟春之月,群居者将散,行人振木铎徇于路,以采诗,献之大师,比其音律,以闻于天子。”《汉书·艺文志》亦

- 言:“故古有采诗之官,王者所以观风俗,正得失,自考正也。”见《汉书》,中华书局1962年版,第1123、1703页。
- ⑱《古本竹书纪年》:“十九年,天大曠,雉兔皆震,丧六师于汉。”见方诗铭、王修龄:《古本竹书纪年辑证》,上海古籍出版社1981年版,第43-44页。《史记·周本纪》:“昭王之时,王道微缺。昭王南巡狩不返,卒于江上。”见《史记》,中华书局1959年版,第134页。
 - ⑲《史记》,中华书局1959年版,第1591页。
 - ⑳《左传·襄公四年》:“穆叔如晋,报知武子之聘也,晋侯享之。金奏《肆夏》之三,不拜。工歌《文王》之三,又不拜。歌《鹿鸣》之三,三拜。韩献子使行人子员问之曰:‘……吾子舍其大,而重拜其细,敢问其礼也?’对曰:‘《三夏》,天子所以享元侯也,史臣弗敢与闻。《文王》,两军相见之礼也,使臣不敢及。《鹿鸣》,君所以嘉寡君也,敢不拜嘉?’”见杨伯峻《春秋左传注》(修订本)第3册,中华书局1990年版,第932-933页。
 - ㉑杨伯峻《春秋左传注》(修订本),中华书局1990年版,第1135页。
 - ㉒洪湛侯《诗经学史》,中华书局2002年版,第59页。
 - ㉓②④⑤⑥⑦⑧⑨《论语注疏》,影印《十三经注疏》本,中华书局1980年版,第2522、2525、2507、2525、2487、2514、2461页。
 - ㉔余英时《士与中国文化》,上海人民出版社2003年版,第110页。
 - ㉕马承源《上海博物馆藏战国楚竹书》(一),上海古籍出版社2001年版,第121-161页。
 - ㉖郭永秉《说〈子羔〉简4的“敏以好诗”》,《出土文献与古文研究》(第一辑),复旦大学出版社2006年版,第330页。
 - ㉗③④《孟子注疏》,影印《十三经注疏》本,中华书局1980年版,第2727、2746、2735页。
 - ㉘⑤⑥王先谦《荀子集解》,中华书局1988年版,第133-134、379、14、69页。
 - ㉙李零《郭店楚简校读记》,北京大学出版社2002年版,第160页。
 - ㉚张玖清《从出土楚简看“诗言志”在先秦的发展》,《文化与诗学》2010年第1期,第195页。
 - ㉛④④陈鼓应《庄子今注今译》(最新修订重排本),中华书局2009年版,第908、755页。