

【中国思想与比较文化研究】

《诗》学的天人一贯与古今之变

柯小刚

(同济大学 人文学院, 上海 200092)

摘 要:《诗经》仅仅是一部言情咏怀的歌谣集子,还是富有伦理道德含义与政治教化含义的经典?《韩诗外传》“陈情欲以歌道义”的思想提示我们,歌咏儿女情长的方面和讽喻道德教化的方面可能并不是矛盾的,而是相辅相成的。作为六经之一,《诗经》是天人一贯的。只看到其中任何一面都是不足以理解《诗》之为经的。现代《诗》学片面强调《诗经》属人的一面,刻意剔除属天的一面,反对诗教的伦理政教含义,不过是出于现代性的偏见。所以,现代《诗》学对古代疑经《诗》学的征引是完全误置的。文章最后通过解读《关雎》中的“逌”字大义,说明了《诗经》和古代《诗》学传统是通天人、贯古今的文质彬彬形态。

关键词:《诗经》;诗教;天人关系;古今之变;性情

中图分类号:B21; B26; I0-02

文献标识码:A

文章编号:1009-3060(2014)01-0089-07

一、“陈情欲以歌道义”:《诗》之为天人一贯的经典

历代《诗》学争论的分歧或可简单总结为两个方面:一是有些字义、音韵和名物所指因年代久远而难明,引起训诂考据上的纠纷,这是小学层面的争论和分歧;一是字面意义之外是否另有讽喻,以及如果另有讽喻的话,所讽究竟为何,在这个问题上引起争论,这是大学义理层面的问题。小学层面的问题可以从容考辨,细细商量,而大义层面的问题在今天尤其显得紧迫,也是《诗经》经学重建首先要提出的问题。

《诗》义大旨方面最常遇到的争论是:某诗是歌咏儿女情长,还是讽喻政治得失以明家国大义乃至天人大道?这是各家解《诗》方向的基本分歧,尤其是古今《诗》学分歧之大端。这个分歧涉及《诗经》性质和读《诗》方法的大问题^①:《诗经》是一部什么书?是一部经典大书还是一部歌谣集子而已?《诗》何为而作?《诗》之为《经》何为而编?面对《诗经》文本,在辨析字面意思之后,是否还应该尝试解读作诗之志、采诗之思、编诗之义,乃至对于今天的意义?《诗经》是一部已经丧失现实意义的古代文献,还是仍然而且永远保有活生生的意义?如果说现代学术倾向于把《诗经》读为过去时代的死物,今天的经学是否应该结合时代的问题,重新激活《诗经》之为一部经书所承载的常经大道?这些大问题已经罕有人问津。

其实,儿女之情与家国大义两方面并不是截然划分的,也是无法截然分开的,否则《诗》就不成其为诗了。抒情而无所志怀不过是心理描述,不成其为诗;议论而无所感触不过是义理论证,不成其为诗。(相关地,涉及诗史关系的时候,我们也可以说“叙事而无情无理不过是拙劣的历史记载,不成其为诗”。)《毛诗大序》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,故咏歌之;咏歌之不足,不知手之舞之、足之蹈之也。”诗之为诗正在于物我之间的相感、情理之间的相发、感于此与志于彼之间的涵泳互漾。这正是“兴”之于诗的本质规定。而那种截然划分感情与义理的诗学,其缺失首先正在于不知诗之所以为诗。

所以,言情与讽义这两种解《诗》方向虽然对于诗旨的理解不同,但并非绝无可通之处。一方面,主张《诗》喻大义的解法如果不懂儿女情长,又如何能以儿女情长、男旷女怨来托言起兴(毕竟经文字面意

收稿日期:2013-11-11

作者简介:柯小刚(1973-),男,湖北大冶人,同济大学人文学院教授,哲学博士。

①《诗经》性质的问题将在本文第一部分“天人一贯”中讨论,读《诗》方法问题将在第二部分“古今之变”中讨论。

思如此)?如何能借以讽喻君臣大义、国家治乱,乃至道德修身、天道感悟?另一方面,主张《诗》仅言情的解法是不是应该想一想什么是儿女情长?为什么会有男女之间的相感、相思、相悦、相怨?家家户户男男女女的柴米油盐、悲欢离合跟社会道德、国家政治没有关系?其实,天道人心岂不是一贯的?学诗岂不就是去学那个一贯的理会?故《韩诗外传》云:

“天地有合,则生气有精矣;阴阳消息,则变化有时矣;时得则治,时失则乱。故人生而不具者五:目无见,不能食,不能行,不能言,不能施化。三月微眇而后能见;七月而生齿而后能食;暮年腴就而后能行;三年凶合而后能言;十六精通而后能施化。阴阳相反,阴以阳变,阳以阴变。故男八月生齿,八岁而龋齿,十六而精化小通。女七月生齿,七岁而龋齿,十四而精化小通。是故阳以阴变,阴以阳变。故不肖者精化始具而生气感动,触情纵欲,反施乱化,是以年寿亟夭,而性不长也。《诗》曰:‘乃如之人兮,怀婚姻也,太无信也,不知命也。’贤者不然,精气阗溢,而后伤时不可过也。不见道端,乃陈情欲,以歌道义。《诗》曰:‘静女其姝,俟我乎城隅。爱而不见,搔首踟蹰。’‘瞻彼日月,遥遥我思。道之云远,曷云能来。’急时辞也,甚焉故称之日月也。”^①

在《韩诗外传》的这段简洁论述里,天道与人伦、情欲与德教一气贯之。诗教因人有情欲而设,情欲因人有男女而起,男女因天地有阴阳而生,阴阳因天地有时而变。故自天地阴阳至于男女人生,自情欲相感至于婚姻礼义,自发育施化至于养性成德,自天地之时变至于人生之急时,莫非一事也。故伤情咏怀之诗,莫不能歌道义;道义之教,莫不化之于情。故王船山论《关雎》曰:“性无不通,情无不顺,文无不章”,论《鹊巢》曰:“圣人达情以生文,君子修文以涵情”,论《草虫》曰:“君子之心,有与天地同情者,有与禽鱼草木同情者,有与女子小人同情者,有与道同情者,唯君子悉知之。悉知之则辨用之,辨用之尤必裁成之,是以取天下之情而宅天下之正。故君子之用密矣”。^②

“不见道端,乃陈情欲,以歌道义。”天道玄远,人情切近,所以诗人不得不“陈情欲以歌道义”;天道人情本来一贯,所以诗人才有可能“陈情欲以歌道义”。情是感情:性之感于物而动谓之情,情之及于物谓之欲。人是万物中的一物,但却是有心能感的一物。人心感物则有情,有情及物则有欲。有情有欲,人所以能感通他人、感通万物;情欲有过与不及,人所以会为情所蔽、为欲所障,从而否隔他人、否隔万物。情欲出于性之感物,复性所以感物之正。感物正则情欲正,感物邪则情欲邪。情欲正则诗风正,情欲邪则诗风变。诗风正则道德行,诗风变则教化颓。是为天道人心相感之大要也。

有人,有物,有心,有感,有情,有欲,这一切能发生和相互关联,是因为有道有德。有道,所以天命于人而有性,人受于天而有德;有德,所以心感于物而有情,情及于物而有欲。人、物、感、情,都不过是道、德、性、命的展开。情是感情,又是情况、情实:人心感于物而有情,及于物而有欲。感情和爱欲构成了人类生活的基本实情,一切有效的德性教化莫不由此出发,登高自卑,由近及远。发乎情之实是诗之所起,止乎礼之义是教之所终。“陈情欲”是诗之所兴,“歌道义”是志之所之。非性命则道德不施,非情欲则诗教不行。故诗人之于天理人欲,贵得其情实。故后世有所谓道情歌。不解人情,岂得道情?即令礼学之中,种种人伦大防,若非有情之人,亦自不晓因何而设,只当教条去守,则全无道理了。原来这道理却只在人情之常,不是自诩无情的假道学会得的。正如《二刻拍案惊奇》卷十二所云:“看官听说:从来说的书不过谈些风月,述些异闻,图个好听。最有益的,论些世情,说些因果,等听了的触着心里,把平日邪路念头化将转来。这个就是说书的一片道学心肠,却从不曾讲着道学。”^③

① 《韩诗外传》(卷一)第二十章,根据许维遹校本,北京:中华书局,1980年。

② 王夫之:《诗广传》,见《船山全书》(第三册),长沙:岳麓书社,1996年,第299—310页。

③ 此段议论起初是因樊黎在“道里书院论坛”谈柏拉图《会饮》的一个帖子而发。他的帖子里说:“事物的最高形态往往不是事物最初向我们显现的那一面,而最高的一面又不能离开最初向我们显现的那一面而得到理解。无论我们说最高的爱欲是什么,我们的说法都受到那些基本的爱欲经验的制约。对话总是从最低处开始向最高处攀升。施特劳斯特图展示的,是事物的最高形态(对话直接展现的一面)如何从事物的原初现象(出现在对话中,但不一定包含在对话者的言辞中)中显露出来。”

二、疑经与诗教:《诗》学的古今之变

《诗》之为经,奠定于孔子的削除和编定。《诗》经之为学,亦肇端于此。虽然孔子并不讨论后世所谓“经学”问题,后世诸家诗解也缺乏足够的证据表明直接来自孔子,但原本意义上的诗教、诗学和经解,却毕竟是要溯源到孔子的。近年出土的《孔子诗论》虽然不乏疑点和争论,但至少也较弱地提示了孔子本人可能是有解诗工作的。而且,解诗之旨、编诗之义很可能不再局限于诗人作诗本义,而是从春秋士大夫常见的赋诗言志和断章取义的传统而来,立足于诗教,奠定了诗学。

诗教本来是《诗经》经学所以成立的本意^①,但当后世的经学讨论日趋繁琐之后,“文胜质则史”,《诗经》经学逐渐遗忘了圣人编诗解诗的诗教本意,转而纠缠于诗人作诗本义;而且由于文献原因,不得不争论哪家诗解才是夫子解诗本义。如果说汉魏今古文诗学之争还主要在争论“夫子解诗本义”问题的话,自三家诗解亡佚而《毛诗》独大以来,从学者们对《毛诗》的怀疑中诞生的主要问题意识,却是“诗人作诗本义”或“史实”如何的问题了。这一问题意识的转换,很可能是与《毛诗》解诗策略的方向性误导有关的。

无论《毛诗》是否出自孔子,一如今文三家诗,《毛诗》同样是立足诗教的诗学。不过,《毛诗》采取了“借史明义”的解释方法,为每一篇诗安排了一个历史背景。“托诸空言,不如行事之深切著明。”在信而好古的质朴时代,结合历史人物和事件的教化效果是绝佳的,虽然这些人物和事件不一定准确,或者与《诗经》本文的关系不一定紧密。然而,当时代开始质疑这些历史事实以及它们与《诗经》是否相关的时候,这种“借史明义”的解经法就遭到了严重的打击。尤其严重的是,虽然人们开始只是质疑《毛诗》叙史的可信度,以及《毛诗》叙史与经文本义的关联度,但随即,问题意识的误导和转换却使得《诗》之为经、《诗》之为教本身遭遇灭顶之灾。

魏晋南北朝隋唐数代的《诗》学,是齐鲁韩三家今文诗说渐次亡佚,而古文《毛诗》一家逐步独大的过程。然而,在随后的宋元明清一直到现代的《诗》学争论中,针对《毛诗》的批评和质疑却构成了诗学讨论的主流,其中尤其以宋、清、现代的三次批评浪潮影响深远。不过,虽然现代学者惯于引宋清两代的《毛诗》批评为前驱,但其中的古今区别却不能不辨。

大体说来(虽然不尽如此),宋人疑《毛诗》主要立足于教化,以为《毛诗》多有无益道德乃至有害风教之处,所以生疑;清人疑《毛诗》主要立足于学术,以为《毛诗》的名物训诂多有穿凿附会、不合古礼之处,所以生疑;近现代学者疑《毛诗》则主要立足于现代意识形态教条,以为《毛诗》的道德化、政治化解释扭曲了《诗经》的本义,同时在知识层面则沿用清人的考据,借以支持他们在意识形态方面对《毛诗》的指控。

所以,古人批评《毛诗》的成果,虽然被现代学者如顾颉刚、郑振铎等用来作为毁经的利刃,但其实,古人疑经之旨,根本不是现代学者所能读懂,或者更可能的情形是,刻意被现代学者选择性无视了,乃至歪曲利用了。宋人所谓疑经,仍然是要发扬经典教化,而这正是现代人要反对的。宋代经学、晚清今文学之疑《毛诗》,初衷实出尊经之意,其经学意义实非顾颉刚等现代学者所能理解,或者虽然理解,却装作不知道。现代学者绑架古人,滥用疑经,其动机和方法都违反了他们自己主张的科学精神和价值中立原则。

出版于1931年的《古史辨》第三卷集中了几篇现代学者攻击《毛诗》的文章,是现代诗经学的先声。其中尤其值得注意的是顾颉刚为点校本《诗疑》(宋人王柏著)作的序言。同期还有郑振铎攻《毛诗》的

^① 其他经学莫不如此,譬如《易》之取象、《春秋》之借事明义,一是皆以教化为本,故《经解》论六经实论六教。作诗之志、采诗之思、编诗之义、赋诗之意,自然不尽相同。但其间张力,正是《诗》学要紧处。正如日月经天、花开花落与人情礼义、家国天下有什么关系?关系并非一目了然,所以才需要取象、取义。《诗》学面临的问题,《易》学同样面临,《春秋》经学同样面临。《春秋》经学所谓“借事明义”,岂非六经通论议题?

文章,也非常有代表性。这些现代学者多引宋人清人攻《毛诗》的学者为疑经的先驱,但其实,他们疑经的出发点和目的与古人有本质的不同,虽然表面上看起来,他们与古代攻《毛诗》学者分享类似的立场、证据和方法。

在《古史辨》的那些文章里,顾颉刚、郑振铎等现代学者虽然一厢情愿地把自己的疑经思想追溯到朱子《诗集传》、王柏《诗疑》等宋人著作^①,但其实,宋人之疑经实非今人之疑经。宋人疑经非但不是出于对《毛诗》“道德化”的不满,反而是认为《毛诗》还不够“道德化”,所以要更激进地“道德化”。^②读朱子《诗集传》序可知,朱子读《诗》之旨首在诗教,王柏亦如之。故朱、王之攻毛,实非顾、郑之攻毛。朱、王攻毛,乃为弘扬诗教;顾、郑之攻毛,则欲破坏诗教。

而且,顾、郑之攻毛,其实亦非其表面上看起来的那样是为了反对“道德化”,而实际上只不过是想用另外一种“道德化”来替换古代诗教的道德。这一点顾颉刚在其《重刻〈诗疑〉序》中已经透露出来:“现在我们把历史的观念和伦理的观念分开了,我们读《诗经》时并不希望在这部古书上增进道德,因为我们应守的道德自有现时代的道德观念指示我们”(《古史辨》第三卷 411 页)。在这里,我们可以看到,跟他们的继承者(即在今日占据了主流地位的“文学派”、“文献派”或“社会科学派”诗经研究者)比起来,这些现代早期的新潮诗经学者要诚实得多、露骨得多,所以也就有着更好的反面教育意义。

与“道德化”相关的是“政治化”问题。现代学者除了指责《毛诗》“道德化”之外,还喜欢批评《毛诗》“政治化”^③(三家诗、《朱子集传》等亦如是,只不过现代学者攻击的对象主要是《毛诗》)。其实,貌似客观中立的现代《诗》学何尝不是政治化的?现代《诗经》研究刻意把诗经从先秦政治生活中剥离出来,“还原”为“情歌”和“民谣”,无非是出于现代政治生活形式的偏见,为了论证现代政治和生活形态的正当性而曲解古人罢了。

表面看来,现代的《诗经》解释者奉行价值中立的学术信条。但实际上,他们并没有做到,而且事实上很可能从来没有人能做到。在现代学者的“客观学术工作”中,随处可见反叛传统的激情和鼓吹“新道德”、“新政治”生活方式的激情。所以,当他们把一篇篇温柔敦厚的经文“还原为男女两性的原始欲望的真实”的时候,实际上是在不自觉地鼓吹现代人的“新道德”、“新政治”、“新文化”。至于这种“新道德”究竟是不是好道德,“新文化”究竟是不是好文化,乃至根本上是不是道德和文化,乃至是否够得上“政治”的名称,他们就不像古人那样善于反思了。因为,现代学术最崇奉的所谓理性,其实不过是激情的奴隶,所以,究竟是自称“启蒙了的、独立自主的、富于批判精神的”现代人善于理性地思考,还是古人更善于理性地思考,还是个悬而未决的问题。

所以,当我们今天回过头来看,我们会发现,虽然顾颉刚、郑振铎等现代学者把宋代和晚清质疑古文经学的诗学引为同类,作为他们反对传统经学的武器,但实际上,他们与朱子的距离其实更远,而朱子和《毛诗》的距离其实近得多。虽然在解释细节上,朱、毛多有不同,但在“诗何为而作”、“诗之所教者为何”等大问题上却分享共同的前提(可比照朱序与《毛诗》大序),而这个前提便是从尧舜先王的“诗言志、歌永言”到文武周公的“陈诗以观民风”,到孔子的“思无邪、兴观群怨”,再到《礼记》的“温柔敦厚而不愚”,一路而来未曾断绝的诗教传统。至于顾颉刚和朱子,虽然在解释细节上前者多利用后者,但在“何为《诗经》”、“为什么读《诗经》”等根本问题上,却有着本质的分歧,乃至全然对立。

现代人批判《毛诗》是为了“反叛正统”,所以,当他们援引宋人的时候,也把他们打扮成“反叛正统”

① 宋人诗学著作中,欧阳修《诗本义》、苏辙《诗集传》对现代诗经学的影响,或者更准确地说,现代学者对它们的歪曲利用,也值得注意。

② 苏源熙在总结顾颉刚、郑振铎等学者把疑经思想上溯到宋人攻《毛诗》的时候,就说朱子攻毛是“on the grounds of verisimilitude”,以为宋人和现代学者都是反对《毛诗》的“道德化”立场,这些都是典型地把现代人的观点误置于古人头上,或者乃至于是有意地利用古人。参 Haun Saussy, *The Problem of a Chinese Aesthetic*, Redwood City: Stanford University Press, 1995, pp. 48—50.

③ 譬如上引苏源熙书第 57—58 页。

的先驱。^①这是一种典型的现代革命叙事,不宜误置于古代经学之上。历史上的诗学正统并不一直是《毛诗》,譬如西汉诗学的正统就是齐鲁韩今文三家诗。即使《毛诗》被官方定为正统之后,也并不等于在学理上毫无争议地成为了正统。所以,古人批评《毛诗》并不见得是为了反叛正统,而是相反,在大多数时候恰恰是为了维护正统,譬如今文三家诗的正统,或者某种理学教化的正统。无论如何,古人并不怨恨正统、反叛正统,而只是要辨明正统、延续正统。在现代人那里,《毛诗》受到质疑是因为它代表“正统”;但在古人那里,《毛诗》受到质疑却并不是因为它“正统”,而是因为它很可能并不足以代表“正统”。

何为正统,在古人那里主要是根据义理和师承,所谓“志于道、据于德、依于仁、游于艺”:六艺经传的正统维系于道、德、仁人师友与经义传承,而不只是文本的真实性。在古人看来,义理的不变的真实性的恰恰是要通过文章的可变的随时损益来传达和保持的。所以,孔子晚年自卫反鲁之前才感慨故乡好学的青年“斐然成章,不知所以裁之”。这也正是孔子所谓“文质彬彬”的文质相复之义,也是《周易》所谓变易和不易之义。汉以来的今古文相争传统、宋以来的集注和语录互补传统、“我注六经”与“六经注我”的论战传统,都活跃在这个文与质、变与不变的关系之中。所谓“文”与“献”(即文本与师承),古人或有偏重,但却未曾偏废。

而在现代学者看来,凡是古代所谓“正统”都只不过是官方强制的意识形态。除此之外,皆无所见。义理?经典?一付阙如。思想真是封闭得紧。他们就像现代游客到一处名胜古迹或博物馆,根本进不到古人的生活里面去;又像现代游客看山水,只是拍照,不会涵泳其中,可游可居。有斯人,有斯景。自己是什么,就会看到什么。现代社会是严重意识形态化的和意见统治的社会,所以现代人看到的古代也全都是意识形态和强制。义理论丧,斯文何存?

所以,在现代人可怜的理解力和偏执思想中,只相信挖出来的文物(严格来说,只是物,谈不上文物,因为现代学术剥离了古物所承载的文化生活),而所有活生生地经由一代一代读书人传承下来的经典文献、解释传统和生活方式都必须首先受到怀疑,而且往往是“有罪推断”的怀疑。“古”成了原罪,“新”成了“好”与“进步”的代名词。这样一种偏执封闭的信仰,却假冒“理性”之名招摇天下。天道昭昭,迟早会拨乱反正。

《礼》曰:“温柔敦厚,诗教也。”古代治《诗》学者,莫不深于诗教而有中庸之德。所以,在今古文之间、文本与师说之间、义理与训诂之间、旧学与新义之间、传统与时代之间,虽难免各有偏重,但大体总能以平心观之、常理度之、权衡论之,体现了极好的理性思维和德性教养。但凡两极之间,古典教养虽亦难免偏重,但不偏废,故能中庸;现代学术却总是偏激,总想偏废一端却又不能。想偏废而不能,这是任性。兼顾而成熟,这是理性。

在古典《诗》学史上,郑康成的《笺注》特别能体现这种中和成熟的理性。仔细读郑笺,我们会发现,康成所作,实非纯为《毛诗》之笺注,而是权衡今古、兼采四家、融会贯通的尝试,虽然这种尝试并不成功,乃至可以说多有缺憾。他的具体解说,我们可以从容探讨,择其善者而从之,不善者而改之。但是,他的那种深于诗教的诗学态度和方法,却是亟待继承和发扬的。因为,我们研究诗学、重新读诗和解诗的目的,并不在于现代学院式的实证知识,也无意于任何学派的论战,而只不过是增进道德、学习诗教。正是在顾颉刚等学者认为毫无用处的地方,这部经典有它最重要的核心意义。

与那种不假思索的毛郑一家的印象不同,郑笺、《毛诗》的异同随处可见。只不过,其同其异,皆如《淇奥》与《大学》所谓“如切如磋、如琢如磨”而已,绝非清代某些学术形态和现代所谓疑古革命之戾气可比。郑学传统延续至孔颖达,故其《正义》亦在毛郑之间盘桓往复;又至朱子,亦不过“旧学商量加邃密,新知培养转深沉”之意,故其《集传》多有阙疑,君子之风跃然纸上,岂有后世学者意必固我、攻讦杀伐之乖张?这番图景实是经学历史真情,现代革命叙事何知?

^① 譬如上引苏源熙书第51—54页叙述《毛诗》疑经史就是以“反叛正统”为线索。这种叙述显然是从顾颉刚一代学者来的,“五四”以后一直到今天都是诗经学史叙事的主流,虽然它并不符合古代经学史的实际情况。

三、《关雎》与三代质文:古今通三统与天人大一统

上面分别从天人一贯和古今之变两个方面论述了《诗》之为经的性质和诗教、诗学的古今之变。天人与古今,看起来是两个问题,但其实是一个问题的不同表现。在公羊家的解释里,《春秋》之义既是通天人以至于草木昆虫的“大一统”^①,又是“三代质文改制”的“通三统”^②;在太史公的历史书写中,“究天人之际”直接联系着“通古今之变”;在“横渠四句”里,“为天地立心,为生民立命”是贯天人,“为往圣继绝学,为万世开太平”是通古今。历代经典、往圣先贤之论,莫不若合符节。在我们前面的分析里,这两个问题也是相关的。如果在《诗经》性质问题上以《诗》为经,那么,经之为经就能贯通天人,能贯通天人就能通变古今。能以经贯道、以道明经,则《易》之为“变易”、“不易”可合而为“简易”,《春秋》“天不变、道亦不变”之义可通“三代质文改制”之义,《诗》之正变风雅可一言以蔽之曰“思无邪”。

王夫之《诗广传》开篇论《关雎》,起首就说:“夏尚忠,忠以用性;殷尚质,质以用才;周尚文,文以用情。”这既是从天人关系的角度讲天时三正与三王政教的关系、天性与人情的关系,也是从古今关系的角度通过解《诗》来发明《春秋》“通三统”之义,而所有论述的焦点则是诗教的对象或出发点、着力点“情”和诗教的目标“文”。诗是发之于言文的情志,诗教则是一种达情以至性的文教。相对于夏之尚忠、殷之尚质来说,诗之文教在周文礼乐体系中占有核心地位;相对于忠之用性、质之用才来说,情之用才在诗之文教中则又占有核心地位。所以,在诗学研究中,只有通过天人关系层面的工作贯通人情与天性、人文与天道,才能在古今关系层面上实现通三统、通古今之变。

相对于夏之“忠”、“性”与殷之“质”、“才”,周之“情”与“文”的共同点是繁杂之象。所以孔子说“文胜质则史,质胜文则野”。“情”与“文”的主要区别在于:“情”是内在的,“文”是发见于外的。所以,《毛诗大序》和《乐记》论诗与乐都运思在性情、物我、内外之间。周文诗教和礼乐之教的要点就在性情、物我、内外之间的疏贯与通达。通性情、物我、内外,则可以通天人、古今。时代用情,则教化不得不文。文教不及忠教之简易、质教之简直,且亦失之于繁缛虚华,但在一个情多蔽性、文多蔽质的时代,以文达情、以情至性的诗教却是不得不然的选择。故《毛诗大序》云“主文而谏”,孟子曰“王者之迹熄而诗亡,诗亡而后春秋作”。

虽然如此,文教之明在于反质,用情之义在于复性。所以,王夫之接下来说道:“质文者,忠之用,情才者,性之撰也。夫无忠而以起文,犹夫无文而以将忠,圣人之所不用也。”忠者中心、直心,故“诗三百,一言以蔽之曰思无邪”。无邪,则情得其正、文得其中矣。情得其正,则用情无非用性也;文得其中,则文教莫非忠教也。故孔子曰“文质彬彬,然后君子”。无论文质、古今、天人、阴阳,只有中正才能匹配两端。在《关雎》的讽咏中,这就是“逮”字所蕴涵的义理。

“窈窕淑女,君子好逮”的“逮”字在齐诗、鲁诗中作“仇”。《尔雅·释诂》:“仇,匹也”,郭璞注云“《诗》曰‘君子好仇’”。郭习鲁诗,可见鲁诗作“仇”。《礼记·缙衣》及《汉书·匡衡传》引此诗亦作“仇”,可见齐诗作“仇”。这些三家诗辑佚工作前人已备述,王先谦《诗三家义集疏》总其成,皆有辑录。不过,《集疏》以为“好仇”是“和好众妾”,以“仇”为众妾之怨者,以“好”为“和好”,且以此为齐鲁家诗义,则殊为不通。^③ 无论《毛诗传》还是鲁诗家的《尔雅》都以“逮”或“仇”为“匹”。“逮”、“仇”字虽不同,匹配之义则无异。惟郑笺曰“怨耦曰仇”,引出歧义。其实,乱者治也,苦者快也,正反同辞,经典常有。《春秋》每曰“敌体”,地位相当之谓也,非必“敌人”。俗语夫妇打趣互称“冤家”,亦犹古语之遗意乎?

① 参何休对《春秋》“五始”、“元年春,王正月”的解释,见《春秋公羊传注疏》,北京:北京大学出版社,1999年,第5—10页。

② 参董仲舒:《春秋繁露·三代改制质文》,见《春秋繁露义证》,北京:中华书局,1992年,第183页。

③ 王先谦:《诗三家义集疏》,北京:中华书局,1987年,第9—11页。

《关雎》引人注目的是“求”的过程,无论这个“求”是君子求淑女与己相“速”(匹配),还是后妃求淑女与君子相“速”^①,但“速”本身却容易受到忽视和误解。在现代读者中,“君子好(hǎo)速”常被不自觉地误读为“君子好(hào)求”。这不只是因为古典知识的缺乏所导致的读音错误。这个貌似不大的流行错误所表露的深刻问题是:在现代读者的眼中,《关雎》抒写的只是两性相“求”的自然欲望,而对夫妇德性好“速”相匹的大义则是完全无视的。所以,毫不奇怪的是,在现代津津自诩的一夫一妻制胜利中,实际丧失的恰恰是妻道,获得胜利的却恰恰是他们所指责的妾道。在《毛诗》的多妾制中,夫妇德性相匹的妻道甚至提升了妾道,既防止嬖妾堕落为君主的玩物,也防止君主耽于宠妾,堕落为情欲的奴隶。而在清除了纳妾制度后的现代婚姻中,婚姻和家庭的基础却只是“爱情”,而不是德性。这意味着:现代一夫一妻制中的妻子,本质上不过是古典意义上的妾。现实层面纳妾制度的消失,本质层面伴随的却是妻道的丧失。这不值得那些鄙夷《毛诗·关雎》的现代读者反思吗?更何况,从后妃和众妾关系角度出发的解释只不过是《毛诗》一家的见解,三家诗和《朱子集传》的解释都与众妾无关,只说是君子淑女的“好速”与“求之”。

“速”是理想的君子淑女德性相配^②;“求”则是动态地去追求这个相配。“求”构成了《关雎》赋事的主线,而“速”则是赋事所以兴发的本源。因于“速”,所以《关雎》之兴,起于雎鸠之鸣;因于“速”,所以《关雎》之志在乎天地之交、阴阳之和、乾坤之并建、夫妇之匹配,天地阴阳乾坤男女之仁和生物、德化无疆;因于“速”,所以“左右流之”亦无非中,“辗转反侧”终归于平,“求之不得”、“寤寐思服”亦“哀而不伤”,“琴瑟友之”、“钟鼓乐之”却“乐而不淫”;因于“速”,所以《关雎》终于琴瑟钟鼓之和鸣,回应雎鸠之鸣,以至于人文礼乐之声,和于天地自然之声,天人亦“好速”矣。故《关雎》之义大矣哉,宜乎其为诗风之首。至今诵之,犹可以之通天人、贯古今也。

Heaven and Human, the Ancient and the Modern in *The Book of Songs*

KE Xiao-gang

(School of Humanities, Tongji University, Shanghai 200092, China)

Abstract: Why is *The Book of Songs* considered as one of the *Six Great Scriptures*? Are there always moral or political allegories in the *Songs*? In light of the thought of “promoting Heaven or Tao through showing emotions and desires” of *Hanshi Waizhuan*, *The Book of Songs*, regarded as one of the *Scriptures*, is a harmonical text of Heaven and Human. Therefore, the traditional schools of *The Book of Songs*, though very different from each other, have revealed a strong continuity. Some modern interpretations of *The Book of Songs* tend to rely on the traditional criticism by Song and Qing scholars, but they are actually based on misunderstandings.

Key words: *The Book of Songs*; moral allegory; heaven and human; the ancient and the modern; human nature

(责任编辑:谢 闽)

① 大体而言,《毛诗》以为《关雎》是后妃更求淑女以配君子,《朱子集传》以为《关雎》盖述文王太姒之事,鲁诗以为《关雎》是诗人陈古之后妃德配王者之美以讽谏时王与后妃之德衰。

② 《毛诗》虽以《关雎》为后妃求淑女,不以君子求淑女,但仍然以淑女配(“速”)君子。