

# “思无邪”与《诗》之思\*

——上博简《诗论》研究拾遗

晁福林

**内容提要** 孔子所总结的“《诗》三百，一言以蔽之，曰‘思无邪’”，得上博简《诗论》相关材料的印证，可以使人们有更多的对于“思无邪”美学意义的认识。“思无邪”源自《诗·邶》篇，此篇中“思无邪”等四个“思”字，其主体不是鲁僖公，也不是养马者，而应当是《邶》诗所着意刻画的那些雄健的马匹。孔子引用“思无邪”之句，是赋以新的含意而化用之，并非一般意义上的断章取义。上博简《诗论》作为孔门师徒研诗、论诗的专门著作，比较全面地对《诗》进行了探讨。

**关键词** “思无邪” 《诗经》 上博简

“思无邪”是孔门师徒论诗的一个重要命题，对于其含义及影响，专家多有讨论，而上博简《诗论》则为这方面的研究提供了新的材料。结合这些文献，可以对“思无邪”做三个方面的探索：一是“思无邪”在《诗·鲁颂·邶》篇中的原初意义；二是“思无邪”与诗之思的关系；三是上博简《诗论》如何从“思”的角度来解诗。笔者不揣陋陋，试将以上问题次第探研，冀在前人研究的基础上提出一些补充看法以求教于方家。

## 一 关于“思无邪”意义的探讨

“思无邪”原出自《诗经·鲁颂·邶》篇，为了探求“思无邪”之旨，需要先来讨论一下这篇诗的一些问题。我们先将此篇具引如下：

邶邶牡马，在坰之野。薄言駉者，有驪有皇。有骝有黄，以车彭彭。思无邪，思马斯臧。

邶邶牡马，在坰之野。薄言駉者，有骝有骃。有骍有骍，以车伋伋。思无邪，思马斯才。

邶邶牡马，在坰之野。薄言駉者，有驪有騊。有骝有维，以车绎绎。思无邪，思马斯作。

邶邶牡马，在坰之野。薄言駉者，有骝有馵。有驷有鱼，以车祛祛。思无邪，思马斯徂。

关于《邶》篇的写作时代及作者，历来有歧义，今不作讨论。暂依《诗序》所说，将此诗定为春秋中期鲁史臣史克所作。关于它的体裁，宋儒魏了翁说“虽错名为‘颂’，则体实‘国风’，非告神之歌，故有章句也”<sup>①</sup>。《鲁颂·邶》篇共四章，八用“思”字，每章末句的“思”字为语辞，历来无疑问。

\* 本文为国家社会科学基金项目“上博简《诗论》研究”（项目编号08BZS017）的阶段性成果。

① 魏了翁《毛诗要义》卷二〇上，《续修四库全书》，上海古籍出版社2002年版，第56册，第807页。按，关于《邶》篇体裁，明清之际大儒王夫之谓此篇“朱弦疏越风，愁留此焉，虽列之《颂》可矣”（王夫之《诗广传》卷五，《船山全书》，岳麓书社1983年版，第3册，第507页）。王夫之从《邶》诗韵律之美的角度论其可列为颂之由，可备一说。

前一句的“思”字则有两种说法，一说亦语辞，一说即思想、思考之思。比较而言，后说较胜而前说于疏通诗意有碍。但对于思考的主体则有不同的看法，一般认为郑笺之说可从，系指鲁僖公之思，其具体内容则是“遵伯禽之法，反复思之”（“思无疆”）<sup>①</sup>。还有的将“思”定为牧人之思，如清儒方玉润说：“思字乃属牧人言，言谓德之良者，其智虑必深广而无穷也；才之长者，其干济必因应而无方也；神之王者，其举动必振兴而无厌也；心之正者，其品行必端向而无曲也。”<sup>②</sup>当代学者高亨之说与之相似，谓“思”是养马者之思，“思无疆”意指“养马者想要永远保持子孙世袭的利益，把马养好，以免失去职位”<sup>③</sup>。上述说法中，不管是指鲁僖公之思，抑或是养马者之思，都是指人之“思”。这些说法中，较优者为宋儒苏辙所言：“‘思无邪，思马斯徂。’苟思马而马应，则凡思之所及，无不应也。”<sup>④</sup>他从人马互动的角度来解释“思”，这比之于释为鲁僖公之思或牧马人之思要好，可以说是在诠释《驹》篇“思无邪”道路上的一大进步。

然而，《驹》诗“思无疆”、“思无期”、“思无教”、“思无邪”的这四个“思”字，不若解为诗作者所比拟的马之思为妥。《驹》诗全篇咏马、颂马，不应当兀自出现一个写人之句。全诗多写马之英俊、高大、雄壮和马的富丽花纹和毛色，还描写马匹驾车的敏捷、矫健之态。有了如许的铺排，如果不写马的灵性，实为一种缺憾。《驹》诗的作者，用“思无疆”、“思无期”、“思无教”、“思无邪”来状写马儿的神态，可谓画龙点睛，顿然使得全诗灵动起来<sup>⑤</sup>。人们之所以不如此认识，盖徂于唯人能思、马勿能思之习见。其实，马固然不能有人之思，但人可以将马拟人化，并且从其状态感悟其所思之内容。这是一种换位形式的假定，想象马亦和人一样有“思”。这种情况下，《驹》篇所写的马之“思”——“无疆”、“无期”、“无教”、“无邪”，由诗作者据马之神态和气势而悟出，实为点睛之妙笔。

《驹》篇这种状写马之“思”的拟人化的手法，在《诗》三百篇中并不多见<sup>⑥</sup>，所以《驹》篇也就更值得重视。孔子论《诗》三百，以“思无邪”为统领，是以真、善、美的眼光来看待所有诗篇的。他取《驹》篇的“思无邪”而化用之，从表面上看这是春秋时人引诗“断章取义”之一例，但实际上却与一般的断章取义有所不同。孔子取《驹》篇“思无邪”勇往直前、不事邪曲之途的意思，同时又赋予了“思无邪”以新的意义。他将马之思，转变为人之思。从伦理道德层面上看，只有在这一转变的基础上，“思无邪”才能够体现“善”之意。“思无邪”之论，表明孔子认为《诗》三百篇立意主旨皆不邪曲（“无邪”），都是纯正思想的表露。进一步说，作诗者、采编者亦须有“无邪”的理念与态度，才能写出和编定如许的诗作。正如清儒方玉润所说“思无邪”，“此一言也，实作诗者之真枢”（《诗无邪太极图说》，《诗经原始》，第7页）。

总之，《诗·鲁颂·驹》篇“思无邪”之思，非写鲁公之思，也不是养马人之思，而是写奔跑中的“马”之思。从马之形态可以推想其思是一往无前，并无杂念。孔子取《驹》篇“思无邪”的无杂念之意，来解释《诗》三百的主旨皆无邪曲杂念。于省吾说：“《论语·为政》：‘《诗》三百，一言以蔽之，曰：思无邪。’以思为思念之思，邪为邪正之邪。凡东周典籍之引《诗》，多系断章取义，不独

① 日本竹添光鸿《毛诗会笺》说：“通诗以思字为主，万化起于君心，君心有所注向，特即应之，思固不专一马也。”

② 方玉润《诗经原始》，中华书局1986年版，第631页。

③ 高亨《诗经今注》，上海古籍出版社1980年版，第510页。

④ 苏辙《论语拾遗》，《栾城集》，上海古籍出版社1987年版，第1535页。

⑤ 前人关于《驹》诗的评论已有学者指出其空灵的特色，谓“极一篇铺张文字，都是极空灵文字”（吴闿生《诗义会通》，中华书局1959年版，第265页）。按，此说正确，但其仍谓此篇为“美僖公之善思”。

⑥ 《诗》三百篇里，采用拟人手法之例，尚可举出《隰有萋楚》一篇。是篇曾将“萋楚”状写为有朋友、有家室的“人”。详细分析参见拙稿《上博简〈诗论〉与〈诗·隰有萋楚〉新解》（《河北学刊》2009年第3期）。

此诗为然。”<sup>①</sup> 这对于理解孔子取《驹》“思无邪”的用意，是很精辟的启示。孔子引《驹》“思无邪”论诗，是化用其意，与春秋时人习见的断章取义并不完全一样。

孔子强调“思无邪”，并且从这个角度对于《诗》的思想内容作出高度评价。这在孔子之前是否已经有了呢？春秋前期晋国的赵衰说“《诗》、《书》，义之府也”（《左传》僖公二十七年），此说虽然与肯定《诗》之无邪有关，“义之府”与“思无邪”有意义相合之处，但是，两者意旨的重点并不一致：前者说的是行为规范之厚藏，后者则是讲《诗》的思想观念之纯正<sup>②</sup>。再从“无邪”这一观念的使用情况来分析，春秋时期人们所说的“无邪”概念，一是指国家政治和民众的守礼循法不邪辟，二是指个人品行中的正不邪曲<sup>③</sup>。从“思”的角度看邪与不邪的问题，在孔子之前尚未见到。

## 二 孔门后学的相关思考

《郭店楚墓竹简·语丛三》云：

思亡（无）强（疆），思亡（无）元（期），思亡（无）紃（给），思亡（无）不由我者。<sup>④</sup> 这段简文明显与《诗·鲁颂·驹》篇有关。有人指出此诗“四章各有一个三字句，分别作‘思无疆’、‘思无期’、‘思无教’、‘思无邪’。简文应即摘取一、二、四句而成”<sup>⑤</sup>。尚可补充讨论的是：第一，上引简文的字，或将“紃”释为“衰”（后世通作“邪”），读音方面似有问题，笔者疑当读作“给”<sup>⑥</sup>。第二，《语丛三》既然取了《驹》篇的三个三字句，为何简文不取《驹》篇的“思无教”？“教”字，意为厌。《诗·葛覃》“服之无教”，毛传：“教，厌也。”“无教”之意与“无疆”、“无期”有相合处，或者说“无疆”、“无期”已经包括了“无教”之意。“无教”在《驹》诗中固然可谓健马之不疲倦的状态，但若以说明人之“思”，其在“无疆”、“无期”之后，似已可有可无。《语丛》将其去掉而换上“无给”（无欺），突出了“诚”之品德，应当是合乎逻辑的一个更动。除此之外，《语丛》还不取“无邪”，而更之以“无不由我”，意在强调人自己为“思”之主体，意即无邪之思乃人心所固有。平心而论，从这句话出发，并不能推导出“思无邪僻”的意思来。可是我们将此点放在儒家人性思想的背景下，还是能够略微看出其发展轨迹。从孔子的“性相近，习相远”（《论语·阳货》），到孟子的性善论，这正是战国前期儒家思想的发展路途。《语丛三》强调为人所固有的“思”，应当是善之思，而非恶之思。它与“思无邪”之说，其间并无不可逾越的阻隔。

简文这段话讲了“思”的四个特色：第一，思没有疆界，这是就空间说的；第二，思没有时间限制（“思无期”），既可以就过去的时间说它可以思接千载，又可以就未来的时间说它也能够思瞻千载；第三，思出自人的自我诚意，人之有思不会自己欺骗自己（“思无给”）；第四，思是个人的主动的行为，不为外界或他人所左右。人之“思”处于永远律动的状态，它可以幻化为至善至美的天使，也可以打开潘多拉的盒子释放出魔鬼。人应当如何“思”呢？大体说来无外乎正、邪两途而已。依孔子之意，当走正路，而不要误入歧途。“思无邪”的关键即在于此。《语丛》作者所谓的“思亡紃（给）”，与“思无邪”的意蕴是相同的。由于思出自个人的自我之“诚”，所以它不自欺。

① 于省吾《泽螺居诗经新证》，中华书局1982年版，第173页。

② 朱熹说：“‘《诗》无邪’，是心正、意诚之事。”（《朱子语类》卷二三，中华书局1988年版，第546页）

③ 《国语·周语》谓：“国之将亡，其君贪冒、辟邪。”《左传》隐公三年：“教之以义方，弗纳于邪。骄奢淫佚，所自邪也。”《国语·鲁语》谓：“汤以宽治民而除其邪。”

④ 《郭店楚墓竹简》，文物出版社1998年版，图版第100页、释文第211页。按，此处释文“强”读若“疆”、“元”读若“期”，取自李零的说法（李零《郭店楚简校读记》，北京大学出版社2002年版，第149页）。

⑤ 陈伟《郭店楚简别释》，《江汉考古》1998年第4期。

⑥ 段玉裁《说文解字注》：“给之言息也。如人之倦怠然。古多假为诒字。言部曰：‘诒者，相欺诒也。’”

“诗之思”有无限无边的特点,“思无邪”则强调善之伦理,也即诗之思有所限,即为“无邪”所限。这于逻辑论证上是有矛盾的<sup>①</sup>。《诗经》的时代尚未关注于此,《騶》篇只是以拟人化的手法来写骏马之思,这与《騶》前两章所提到的“思无疆”、“思无期”并无矛盾。然而,在化用其意来说明《诗》之思的时候,就渐渐出现了矛盾。无疆、无期之思与以“无邪”为疆界之思并不能完全相融。犹如孔子仅谓“性相近”而不讲人性善、恶,从而为进一步的思考预留了空间一样,孔子不提“非礼勿思”,也为讨论“思”的问题预留了空间;主要表现在将“思无邪”去掉而代之以“思无给”和“思不由我”,即以个人主观的独立思考替代了客观限制。

关于人之“思”,到了孟子的时代,儒家理论又进一步发展,孟子在强调“思”可得到人对于外界事物的认识之外,他还探寻了“思”之源。孟子说:“耳目之官不思,而蔽于物,物交物,则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者,先立乎其大者,则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。”<sup>②</sup>依孟子之意,“思”出自于天,用我们现在的句话说就是,“思”是天然形成的。这虽然不符合实践出真知的原则,但其强调“思”之作用则还是正确的。关于这一点,朱熹曾经引用范浚《心箴》的话:“君子存诚,克念克敬,天君泰然,百体从令。”从这里我们可以知道:只有个人心中的“诚”才能发出“无邪”之思,这种“思”是为《诗》之灵魂。诗的创作者固然是其自得之“思”的结果,而读诗者亦需要自有所得,而不是人云亦云。宋儒魏庆之所编的《诗人玉屑》曾引《漫斋语录》的论诗之语:“诗涵养得到自有得处,如化工生物,千花万草,不名一物一态。若模勒前人,无自得,只如世间剪裁楮花,见一件样,只做得一件也。”<sup>③</sup>这种不入流俗的“自得”之途,亦是“思无邪”的一个表现。南北朝时期梁简文帝曾经说:“诗者,思也、辞也。发虑在心谓之思,言见其怀抱者也。在辞为诗,在乐为歌。其本一也。”<sup>④</sup>“思”之源本在于“心”,将心之意旨与考虑(“怀抱”)表达出来就是诗。简文帝的这个说法是可取的。可以说,“诗”是“思”的产物,这是古往今来学者们的一致看法。人之“思”有善恶之分、是非之别,诗作者的“思”是否“无邪”,是可以从诗篇中体察出来的。正如东汉王充所云,“志有善恶,故夫占迹以睹足,观文以知情”。王充以“疾虚妄”自许,就是遵循孔子所指出的“思无邪”之途而前进的<sup>⑤</sup>。

汉儒论诗的“美刺说”与“思无邪”理论有一定的关系。对此,朱熹曾有详细阐述:

凡诗之言,善者可以感发人之善心,恶者可以惩创人之逸志,其用归于使人得其情性之正而已。然其言微婉,且或各因一事而发,求其直指全体,则未有若此之明且尽者。故夫子言《诗》三百篇,而惟此一言足以尽盖其义,其示人之意亦深切矣。程子曰:“‘思无邪’者,诚也。”<sup>⑥</sup>据此,诗的内容是可以兼及善、恶的。所谓“惩创”者,也就是“刺”的意思了。就“美”、“刺”二者而言,“刺”诗又多于“美”。朱东润谓:“果据《毛序》而论,总诗之美刺与夫类似美刺者言之,《风》、《雅》二百六十五篇之诗,十可尽其八九,而刺诗为尤众。”<sup>⑦</sup>正因为诗之无邪,所以它既可以扬善,也可以惩恶。

“无邪”之诗怎样起到惩恶扬善的作用呢?宋儒的答案是要有读者的“无邪”之思来配合。相同

① 关于此问题的提出和认识,匿名评审专家给予了宝贵意见,谨致谢忱。

② 《孟子·告子》下。按,宋儒王应麟循此思路,谓“诗由人心生也,风土之音曰风,朝廷之音曰雅,郊庙之音曰颂,其生于心,一也”(王应麟《诗地理考·自序》,吉林人民出版社2009年影印《四库全书荟要》本)。

③ 魏庆之《诗人玉屑》卷一〇,古典文学出版社1958年版,第220页。

④ 参见成伯屿《毛诗指说》“解说”,《四库全书荟要》本。

⑤ 王充《论衡·佚文》篇谓:“《诗》三百,一言以蔽之,曰:‘思无邪。’《论衡》篇以百数,亦一言也,曰:‘疾虚妄。’”(黄晖《论衡校释》,中华书局1990年版,第870页)

⑥ 朱熹《四书章句集注·论语集注》,中华书局1983年版,第53—54页。

⑦ 朱东润《诗三百篇探故》,云南人民出版社2007年版,第98页。

的诗,或者相同的诗句,不同的人来读会有不同的体会。虽然清者自清,浊者自浊,但总还有一个“心术”正与不正的问题。《礼记·乐记》曾经提到对于乐的不同态度,即“乐者,乐也。君子乐得其道,小人乐得其欲。以道制欲,则乐而不乱;以欲忘道,则惑而不乐”。拿这个道理来说明读诗的态度,可以说是完全适用的。宋儒不仅肯定《诗》三百篇作者的“无邪”之思,并且还指出读诗者亦应当有“无邪”之思。苏辙曾经指出,诗之思的动力在于随物而动,人摆脱了物欲的干扰,方可达到“思无邪”的境界(《论语拾遗》,《栟城集》,第1536页)<sup>①</sup>。苏辙认为要作到“思无邪”必须摆脱物欲的干扰(“外无物”)。诗之思是客观存在的、必然的(“火必有光,心必有思”),无思则无诗。在外物的影响面前,必须“知可否,可者作,不可者止”。所以苏辙所说的“无思”,并非绝对的、真正的“无思”,而只是无物欲掌控下的“思”。摆脱了物欲影响的“思”自然是无邪之“思”。这种“思”所显示出来的强大活力,用苏辙的话来说就是能够“通天下之故”。这个“故”,就是现实与历史的存在,足可牢笼天地、贯通古今。苏辙这个论断把思想提升到玄学理念的层面,十分精彩。清儒曾经论及读诗的体会,如读《郑风·狡童》之诗本来可以悟出与贤人共事而忠于君主之理念,但有人却“淫心生焉,出而视邻人之妇,皆若目挑心招,怪而自省,夫犹是‘彼狡童兮,不与我好兮’二语,而一读之而生忠心,一读之而生淫心者,岂其诗有二乎?解之者之故也”<sup>②</sup>。

总之,孔子所言“思无邪”之意首先在于要认识到《诗》三百篇的作诗者、采编者有无邪之思,犹宋儒所谓“道德仁义之语、高雅淳厚之义自具”(《诗人玉屑》卷一三“陵阳发明思无邪之义”条,第269页)。这一点应当是评诗、论诗的基础与前提。《诗》三百篇理念本质上的“无邪”,不仅是其伦理道德方面的高尚境界的保证,而且是《诗》的诠释者思想境界的一个保证,正所谓“近朱者赤”了。

### 三 “思”的律动及其与史的关系

说到了“思无邪”,我们可以进而探讨一下“思”的特点以及它与“真实”之间的关系,以求加深对“无邪”的认识。作为诗之灵魂的“思”,其实是诗之心,其特色是它持久的律动。这正如《文心雕龙·明诗》篇所谓“诗有恒裁,思无定位。随性适分,鲜能通圆”<sup>③</sup>。这个“思”,没有固定位置,最为活跃。如果套用西哲之语式说:“思”之树常青,而表现“思”的体裁与语言则是灰色的。

论诗、评诗,其大端不出分析其政治伦理、探究其艺术感染之法两途。如果用艺术欣赏来比喻的话,可以说通过“诗之思”能够聆听洪钟大吕的纯正之音,也可以看到灵动跳跃的曼妙舞姿。孔子提出“思无邪”,表明他论诗、评诗已经触及到“思”(亦即诗心<sup>④</sup>)的层面,与同时代的人相比,显然

① 按,苏辙《诗集传》有类似的说法,谓“思无邪”乃“人生而有心,心缘物则思,故事成于思……思而不留于物,则思而不失其正,正存而邪不起”(《续修四库全书》,第56册,第188页)。此处所云,不若其在评析《论语》时所说深刻。

② 毛奇龄《白鹭洲主客说诗》,《清经解续编》,上海书店1988年版,第1册,第85页。

③ 范文澜《文心雕龙注》卷二,人民文学出版社1958年版,第67—68页。

④ 诗心,指诗人之心,亦即诗所表现的诗人的情志和精神。“诗心”一词盖出现于晚唐。晚唐诗人薛能《秋日将离滑台酬所知》“相知莫话诗心苦”(《全唐诗》卷五五九),晚唐诗僧齐己《谢澧湖茶》“还是诗心苦”(《全唐诗》卷八四〇),已用“诗心”表现自己的情志。唐以后“诗心”之辞每入诗作中。清儒潘德舆《养一斋李杜诗话》卷二谓:“作诗若有赋而无比兴,则诗心凋丧,而去《风》、《雅》、《颂》益远。”当代学者朱东润先生著《诗心论发凡》,认为诗心即“诗人之心”,“诗篇之作本于人心,情动于中,故形于声”(《诗三百篇探故》,第101—102页)。我们这里所说的“诗人”之心,从《诗》三百篇的情况看,应当也包括了诗的采编者之心。

更胜一筹<sup>①</sup>。大体说来,《诗》三百篇的作者只有持“无邪之思”才可以写出臻于真善美境界的诗篇,读诗者也只有持“无邪之思”才能够真正领悟这些诗篇真善美的境界。当然,《诗》三百篇的水平不一致,不是说篇篇皆是尽善尽美的精品。正是基于此,孔子才说“一言以蔽之,曰:思无邪”。《诗》三百,无论是扬善,抑或是惩恶,其作诗者、采编者的动机尽皆为善,其良好效果也是为历史所证明了的。

如果把“思”作更深入一步的推敲,则还可以指出。诗即思,是对于过去的思念,是对于现实的描摹,是对于未来的憧憬。从哲理的层面上看,“思”是介乎存在与虚无之间者,是人们看不见、摸不着的。它如树根一样深入人们所见不到的地下,而语言则是这棵大树繁茂的枝叶和花朵。我们是透过这些枝叶与花朵来认识“思”的。简单来说,“思”是无形的根,而语言则是有形的果。所有这些,都必须遵循的一个原则是“无邪”,也就是“正”。这种“正”,按照儒家的观念,必然来源于天命,是人的本性之所在,所以说“天命之谓性”(《礼记·中庸》)。关于诗之思,《论语·子罕》可以启发我们的思考:“唐棣之华,偏其反而。岂不尔思?室是远而。”子曰:“未之思也,夫何远之有?”孔子认为,道不远人,思则得之,他曾谓“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》)。朱熹以为此处所引逸诗的用意在于“借其言而反之”(《四书章句集注·论语集注》卷五)。孔子借用这几句逸诗,反其意而用之,说明发自至诚的内心之“思”,可以克服一切障碍实现自己的愿望,如若在现实中不能实现,那么,起码在人之“思”中是可以实现的。

“思无邪”,是孔子对于《诗》三百篇的诗心总体领悟的结果。在这一命题下,孔子似乎已经察觉到“思”非是一般的仁、礼道德观念所能左右的,所以他要用“无邪”来对“思”加以引领。孔子给颜渊讲“克己复礼为仁”的道理时,特意补充了具体方法,即“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《论语·颜渊》),包括了言、行、视、听诸项内容。然而,孔子却没有把“思”包括进来,没有提出“非礼勿思”这样的概念<sup>②</sup>;原因在于孔子已经意识到“思”的无疆无界、无时无限并且永远律动的特点,现实中的“礼”是远不能将其牢而笼之的。可是,孔子并不是主张人们应当胡思乱想,只是不让“礼”把它束缚而已。孔子的“思无邪”之论,直可视为对于“克己复礼为仁”这一命题的补充。

正由于“思”之无疆无界、无时无限的特点,所以它可以与《诗》水乳交融,密合无间。关于诗与思的关系,可以说诗是思的跳跃和律动,思则是诗的动力之源泉。诗与真实之间似乎是一种若即若离的关系。钱锺书曾谓:“史必征实,诗可凿空。古代史与诗混,良因先民史识犹浅,不知存疑传信,显真别幻。号曰实录,事多虚构;想当然耳,莫须有也。”<sup>③</sup>此论讲上古先民没有将史与诗区分,是很正确的。

然而,史、诗与历史实际的关系却是十分复杂的。由于“真实”已融入历史,所以任何手段都无法完全再现它;但是人之思却可以触摸到它的边缘,在恍惚中看见真实之影像。诗的美学展现的情况也正是如此。它对于“真实”的那种触摸边缘、恍惚之象的描摹,在有些时候,可能是更接近真实的。古希腊哲学家亚里士多德讲诗、史的区别时说:

① 据史载,春秋时人引诗绝大多数是断章取义以为己说之注脚,并无对于诗的深入分析。见诸史载的深入论诗者是吴公子季札。《左传》襄公二十九年载,季札聘鲁时,遍论风、雅、颂之诗,在评语中三用“思”字,一谓《王风》“思而不惧”,一谓《唐风》“思深矣”,一谓《小雅》“思而不贰”。还将“怨”、“忧”、“哀”等与“思”有关之词用于评诗之语。其论虽然超出常人,但并没有再深入一步涉及于道德伦理层面来评诗。

② 战国末年荀子之学以隆礼著称,他曾经提到礼与思的关系,谓:“礼之中焉能思索,谓之能虑;礼之中焉能勿易,谓之能固。能虑、能固,加好者焉,斯圣人矣。”杨倞注谓:“若不在礼之中,虽能思索,勿易,犹无益。”(王先谦《荀子集解》卷一三,中华书局1988年版,第357页)荀子于此将“思”纳入礼的轨道,与孔子的思路是不同的。

③ 钱锺书《谈艺录》,三联书店2001年版,第122页。

诗人的职责不在于描述已经发生的事，而在于描述可能发生的事，即根据可然或必然的原则可能发生的事。……诗是一种比历史更富哲学性、更严肃的艺术，因为诗倾向于表现带普遍性的事，而历史却倾向于记载具体事件。所谓“带普遍性的事”，指根据可然或必然的原则某一类人可能会说的话或会做的事——诗要表现的就是这种普遍性，虽然其中的人物都有名字。<sup>①</sup>

诗的这种比历史更富哲学性的特点，给诗之思提供了无限广阔的空间。此正如清儒方玉润所说，“思者，可以通天地而感鬼神者也”（《诗无邪太极图说》，《诗经原始》，第8页）。合乎逻辑的“思”的结果就是诗比史有可能更接近真实。诗之所以能够如此微妙，正是由其思维的无疆界、无邪曲的特点所决定的。诗与思之间的这种关系，在孟子的时代，已经被人领悟到。《孟子·万章上》载：“咸丘蒙曰：‘舜之不臣尧，则吾既得闻命矣。诗云：“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”而舜既为天子矣，敢问瞽瞍之非臣，如何？’”咸丘蒙应当是一个善于发现问题的人<sup>②</sup>，他所提出的问题，从逻辑上看是可以成立的。在普天下的人皆是王臣这一大前提之下，舜之父瞽瞍却不是“王臣”，这怎么能够说得通呢？他所讲的大前提就是《小雅·北山》之“率土之滨，莫非王臣”。孟子的回答颇中肯綮。原来《北山》之诗讲的是贤大夫劳于王事而无暇孝养父母，所以《北山》之作者叹息既然普天之下皆为王臣，为什么偏偏自己劳苦而无法孝养呢？诗之意并不涉及天子臣其父的问题。咸丘蒙读诗能够联想到其他问题，固然无可厚非，但若胶柱鼓瑟、不能正确理解诗意的话，便会陷于矛盾之中而无法自拔。他的问题正是“以辞害志”。如果能够“以意逆志”而认真思考，也就不会陷入不能自拔的矛盾境地了。孟子所提出的“以意逆志”，正是对于诗之思的深刻理解。诗之思可以囊括天地宇宙，也可以细致入微而领悟万事万物之精妙。在一个普遍性的前提下，拘泥于个别现象，实际上是对于诗之思的误解。孟子举出《大雅·云汉》“周余黎民，靡有孑遗”之句，是进一步阐述这个道理的极佳例证。《云汉》一诗说周朝的老百姓都被旱灾弄得死光了，只是形容之辞，讲天灾人祸的严重而已。如果偏偏要用统计的方法来叫真，诗句自然是不能成立的。但读此诗的人并不应当如此认识，而是要体会到诗句之意的重心之所在，此正如朱熹所言“作诗者之志在于忧旱，而非真无遗民也”（《四书章句集注·孟子集注》卷九）。我们如果把全局性的、抽象的真实称为“大真实”，而把局部的、形象化的真实称为“小真实”的话，那么，诗所反映的乃是“大真实”，是不可以用“小真实”来挑剔的。上博简《诗论》所谓的“诗无隐志”，正反映了“以意逆志”的诗学理论。“诗无隐志”就是不拘泥（“无隐”）于“小真实”，而着眼于“大真实”。诗可以视为一种历史，但它是“大真实”的历史。由于思想本质的无边无际，所以诗也应当尽量符合思想的这一特点，方为上乘。有鉴于此，明儒郝敬说：“不微不婉，径情直发，不可为诗；一览而尽，言外无余，不可为诗。”（郝敬《毛诗原解·序》，《四部丛刊初编》本）清儒方玉润谓“愈无故实而愈可以咏歌”（《诗经原始》，第85页），说的也正是这个道理。

既然诗可以不拘泥于志，那么孟子为什么还要强调“以意逆志”呢？孟子是从理解诗作者的主观动机的角度来说这一问题的。作者写诗是有意识的行为，其思想必然有一种冲动和激情在，理解到其动机再来看诗的本身就不至于胶柱鼓瑟了。就诗的本身来看，往往其所表达出来的内容与诗作者的动机不尽符合，如果仅就诗的内容来分析，就会误解诗作者本来的动机。动机和效果二者，于诗而言，就理想状态来说，应当是统一的，但现实中的诗作这两者却常常不尽统一。这种现象本来是人之常态，所以诗作者写诗应当不拘泥于“志”，而读诗者要以自己的“意”尽可能地理解诗作者之动机

① 亚里士多德著，陈中梅译《诗学》，商务印书馆1996年版，第81页。

② 与咸丘蒙类似，孟子弟子万章亦是一个以纠结心态理解诗意的人。《孟子·万章上》载：“万章问曰：‘《诗》云：“娶妻如之何？必告父母。”信斯言也，宜莫如舜。舜之不告而娶，何也？’孟子曰：‘告则不得娶。男女居室，人之大伦也。如告，则废人之大伦，以怼父母，是以不告也。’”万章这里提到的诗见于《齐风·南山》。

(“志”)。孟子说“不以辞害志”,这表明孟子所理解的诗之辞和诗作者之志是并不吻合的,所以必须“以意逆志”。从这个方面看,孟子所说的“以意逆志”正是对于上博简《诗论》所谓“诗无隐志”的极好诠释,也是体悟孔子“思无邪”的正确方法。

#### 四 上博简《诗论》如何从“思”的角度解诗

上博简《诗论》作为孔门师徒研诗、论诗的专门著作,比较全面地对《诗》进行了探讨。《诗论》论诗的多种不同角度,如以礼说诗、以性情说诗、以尊王观念说诗等,多有专家发明指出,然至今尚未见从“诗心”的角度进行探索。孔子重视分析《诗》中所表现的人物之“思”,并且将“思无邪”作为认识《诗》的纲领,这在上博简《诗论》的简文中也有所反映。

上博简《诗论》论诗,很重视对于诗篇中“思”的意义的抉发。《诗论》简文表明,孔子认为《诗》不仅是唤起民众本性的艺术享受,而且是引起人们对于宏大问题思考的关键。例如,《诗论》第2简谓:

《寺(诗)》也,文王受命矣。讼坪(平),德也,多言后。其乐安而迟,其诃(歌)绅(引)而覃(覃),其思深而远。至矣!①

这段简文的意思是说:《诗》的主旨在于讲文王受命。正如《大雅》中的《绵》诗所谓周文王平虞芮之讼,即文王之德的表现。《大雅》之诗反复强调文王之德对于后世的影响。根据简文的这些意思,我们进一步推测,以讲文王之德为主旨的《诗》所启发的人的思考必然是正确而不邪曲的,因为这些诗本身就有“无邪”的本质。简文强调诗之思“深而远”,并且以“至矣”赞叹,根本原因应当在于孔子认为《诗》三百展现了作为周王朝立国之本的“文王受命”这一道理的正确性,每一篇诗的作者及采编者,从大体上看都是对于“文王受命”的思考与论证。“文王受命”是周王朝存在的依据与立国之本,《诗》三百能够对此作出思考,所以说它“至矣”②。

另外,《诗论》简文中还有直指诗作者(抑或是采编者)之“思”的评析,如第4简谓:

《诗》其猷(犹)坪(平)门,与戈(贱)民而饒之,其甬(用)心也酒(将)可(何)女(如)?曰:《邦风》氏(是)已(也)。民之有慙倦也,上下之不和者,其甬(用)心也酒(将)可(何)女(如)?[《小夏(雅)》氏(是)已(也)。](《上海博物馆藏战国楚竹书》,第1册,第130页)

这段简文是说,《诗》大概是如同民众时常出入的通畅的城门一样,是给予普通民众宣泄情感的便捷通道。《诗》可以将民众的愤怨情绪汇聚一起,让其发泄排解。其用心是什么样子的呢?《邦(国)风》正是这个样子的,从它那里就可以看到。民众有了怨诽忿恨和倦怠疲惫的情绪,使得社会各阶层的人不和谐,这种情况也在《诗》中有所反映。简文里面两次提到“其用心将何如”的问题,实际上就是问是怎么思考的呢?简文的“其”所代表的是这些诗篇的作者和采编者之“思”。

那么,这个“思”是正确的抑或是错误的呢?《诗论》第3简肯定了其“思”的正确性,简文谓“《邦风》其内(纳)勿(物)也尊(博),观人谷(俗)安(焉),大敛材安(焉)。其言文,其圣(声)善。孔子曰:佳(唯)能夫……”(《上海博物馆藏战国楚竹书》,第1册,第129页),依照孔子所言,《邦(国)风》的特点在于其诗篇所容纳的内容很广泛,可以从中观察民俗,还可以通过这些民俗大大地搜集治国之道。《邦(国)风》语言颇有文采,朗朗上口,便于颂读,对民众有亲和力。可见,孔子完全肯定《邦(国)风》诗篇之“思”的正确。说这些诗“思无邪”,应当是没有问题的。

① 马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书》,上海古籍出版社2001年版,第1册,第127页。

② 关于此一问题的详细讨论,参见拙作《天命与彝论——先秦社会思想探研》,北京师范大学出版社2012年版,第83—106页。



关于“思无邪”的理论,虽然孔子有确定的说明,《诗》的全部诗作,“一言以蔽之”皆可以“思无邪”来概括,但是在以往的文献记载中却没有孔门师徒关于此点的具体论证。上博简《诗论》有对于巧言谰语的痛斥,简文曾将与此相关的三诗集中一起讨论,这就为我们理解“思无邪”的含义提供了例证。对于论言三诗的讨论见于上博简《诗论》第28简:

《[巧]言》,言恶而不虔(荐)。《障(墙)又(有)芥(茨)》,慎密而不智(知)言。《青蠡(蝇)》,[智(知)言而不智(知)辟。](《上海博物馆藏战国楚竹书》,第1册,第158页)孔子十分痛恨谰语之徒,宋儒王质谓这类小人,欲除“墙茨”,正是为了方便其“内外交乱而难言”<sup>①</sup>。简文从更深入的程度指出言所当言,才是根本。除此之外,《诗论》中还有对于谰语的批判,亦可为证。

“思无邪”的理论,大体来说包括着诗作者与诗读者两个方面皆“无邪”的意义。我们从相关文献记载中虽然找不到对此的明确说明,但是从《诗论》所揭示的内容看,我们还是可以悟及孔子当年的“思无邪”的理论已经包括了这样两方面的意蕴。这些意蕴早已在孔门师徒的思想之内,汉儒、宋儒的阐释只不过是对于孔门师徒思想原有之意的抉发,并非孔子思想范围之外的新发明。

孔门师徒论诗,不仅有关注诗的作者及采编者之“思”的例子,也有关注到诗中所写人物之“思”的例子。请看《诗论》第7简:

“裒(怀)尔明德”害(曷),城(诚)冒(谓)之也。“又(有)命自天,命此文王”,城(诚)命之也,信矣!孔子曰:“此命也夫?文王佳(虽)谷(欲)已(已),得庠(乎)?此命也。”(《上海博物馆藏战国楚竹书》,第1册,第134页)

简文“裒(怀)尔明德”与《诗·大雅·皇矣》之句“帝谓文王予怀明德”相近,所以认为简文此句就是《皇矣》此句的讹变<sup>②</sup>。孔子分析了《皇矣》篇中所写周文王之“思”,即他不贪恋天下共主的地位,不贪恋天命之所归。他之所以接受天命完全是为了秉奉天意,不违拗天的意旨。孔子所揭示的周文王这个“思”,使得周文王的形象,完全脱离了个人争夺权位的负面影响,在其“明德”的光环上更增添了光辉。

《诗论》简注重诗中人物之“思”的分析对于理解诗旨颇有意义,例如《诗论》第8简谓:

《十月》善諛言。《雨亡(无)政(正)》《即(节)南山》,皆言上之衰也,王公耻之。(《上海博物馆藏战国楚竹书》,第1册,第136页)

这段简文的意思是说:《十月》这首诗称许那些对于佞臣的排抵痛斥之言。《雨无正》和《节南山》这两首诗都叙述了周王朝的衰落情况,王公大臣们皆以王朝之衰为耻<sup>③</sup>。从这个分析中可以知道,《雨无正》和《节南山》等诗的作者是以尊王理念来作诗的。他们痛斥的不仅不是周天子,而且也不是王朝正直的卿大夫,而只是那些佞臣。这种“思”当然是“无邪”的。孔子痛恨那些巧言谰语者,这在《诗论》简文中也有所反映,如《诗论》第28简谓“《巧言》,言恶而不(荐)”,意即《巧言》这首诗只指出其丑恶而不举出其具体内容。《巧言》这首诗见于《诗·小雅》的第四章,此章诗句如下:“荏染柔木,君子树之。往来行言,心焉数之。蛇蛇硕言,出自口矣。巧言如簧,颜之厚矣。”诗句只

① 王质《诗总闻》卷三,《丛书集成初编》,商务印书馆1939年版,第44页。

② 《墨子·天志》引《皇矣》作“帝谓文王,予怀明德”,孙诒让注曰:“吴钞本,‘怀’下有‘而’字。”是别本此句作“予怀而明德”。然而,《诗》《书》之中,帝从无自称“予”之例。疑《诗》的流传本中,本应作“怀尔明德”,后衍变为“予怀明德”。

③ 简文“王公耻之”,有专家认为简文“耻之”可能是“之耻”的误倒。这个推测,很有道理,足可启发研究者对于相关问题的深入思考。但愚以为“耻之”可能还是一种动词的意动用法,“耻之”意即以之为耻。

痛斥巧言者之厚颜无耻，并没有举出其花言巧语的具体内容<sup>①</sup>。《诗论》肯定《巧言》之诗不转述恶言，也就是肯定诗作者理念的正确。

关于对诗篇中所写人物之“思”作出直接评论者，在《诗论》中还有对于《绿衣》一诗的两处（第16简和第10简）评析。简文如下：

《绿衣》之忧，思古人也。（《上海博物馆藏战国楚竹书》，第1册，第145页）

《绿衣》之思害（曷）？曰：童（终）而皆贤于汙（其）初者也。（《上海博物馆藏战国楚竹书》，第1册，第139页）

单从简文之意，很难确知其中所言“思”的意蕴。我们须联系《绿衣》这首诗，才可以比较全面地了解它。

《绿衣》一诗见于《诗·邶风》。这首诗为春秋前期卫庄公之妻庄姜所作。诗中两次提到“心之忧矣”，并且说她忧虑得很厉害：“曷维其已”（“何时能够终止”）、“曷维其亡”（“何时才能忘掉”），此并非夸张之辞，而是真实情感的流露。从诗中我们可以看到，庄姜虽然幽怨异常，但却没有怒目拍案，而只是低声倾诉自己的感情。庄姜思古而忧今，将个人命运与国家前途联系一体，所以受到《诗论》简文肯定。再从文献关于卫国史事的记载看，庄姜的担忧应当说是完全有根据的。《左传》隐公三年载，嬖人之子州吁，“有宠而好兵，公弗禁，庄姜恶之”。卫庄公不仅纵容州吁作恶，而且有意让他继位为卫君。后来，虽然卫桓公继位，但州吁之骄横依然如故。后来州吁弑杀卫桓公而自立为君，卫庄公之子公子冯逃奔于郑。州吁联合宋、陈、蔡等国两次伐郑，并且在国内“不务令德”、“虐用其民”，遭到卫国国人广泛反对。州吁被杀之后，卫国的内乱外患始定。《绿衣》诗中两提“我思古人”，并且说这位“古人”“实获我心”。她所“思”的这位古人，就是卫武公，也就是那位大名鼎鼎的“共伯和”。《诗论》简两提《绿衣》诗的“思”，可见对于此点的关注程度非同一般。《绿衣》所表达的“思”，一是对于国家前途的忧思；二是对于有雄才大略的古人的仰慕之思。庄姜之思及《绿衣》之思实为一事。孔子说“《诗》三百，一言以蔽之，曰‘思无邪’”的时候，很可能是将《绿衣》之诗作为此论的重要证据。

综上所述，我们可以说《诗论》对《诗》三百篇之“思”的探求已经关注到诗人的灵魂深处。在这个方面，其探求的关键是从总体上论析《诗》作者和编者之“思”。除此之外，其关注和评析的要点还有诗篇所写人物之“思”。无论是忧国忧民之思，抑或是对于流言谰语排揎之思，都表现了其“无邪”的情怀。这些都完全符合孔子论《诗》三百为“思无邪”这一宗旨。

孔门师徒的“思无邪”之论对于艺术手法的探讨也有一定的影响。上博简《诗论》所表明的情況与此是合拍的。在《诗论》中有关于诗的艺术手法的一些说法，显系凤毛麟角而值得珍视。这主要表现在对于“喻”的认识上。《诗论》中如下诸例，可作为典型：

- 一、《关雎（雎）》以色喻（喻）于礼。（第10简）
- 二、……其四章则喻（喻）矣。（第14简）
- 三、以琴瑟之悦（拟）好色之悦（愿）。以钟鼓之乐〔恣（拟）好色之〕好。（第14简）
- 四、因《木瓜（瓜）》之保（报）以喻（喻）其惠（悃）者也。（第18简）

<sup>①</sup> 关于“巧言”，在《诗》中还见于《小雅·雨无正》第五章，谓“佞矣能言，巧言如流，俾躬处休”（意谓善巧言者可以说话的时候，总是媚俗而没有原则，其言语如水流转而没有定向，使自己无论何时都安然悠哉地生活），只揭露巧言者随风而倒的丑态，并没有说明其巧言的内容。不转述巧言、恶言、流言等鄙污言辞，是儒家道德修养的原则之一。正如曾子所谓“孝子恶言死焉，流言止焉，美言兴焉，故恶言不出于口，烦言不及于己”（王聘珍《大戴礼记解诂》，中华书局1983年版，第79页）。孔门师徒论诗的时候，注意到诗篇内容痛斥巧言等丑恶语言，而不举证这一特点；诚如明儒毛先舒所谓“不以讪露为工”（《诗辨城·自叙》）。相传古人喜读清新良善之诗，若三日不读，便觉口臭。以此推想孔子师徒论《诗》的不举恶言之意，当是作诗、读诗只留清香、不使口臭也。

五、〔吾以《鹿鸣》得〕币帛之不可适（去）也，民瞽（性）古（固）然，其隐志必又（有）以俞（喻）也。（第20简）（《上海博物馆藏战国楚竹书》，第1册，第139、144、144、148、149页）

上列第一条简文说，《关雎》一诗是用对于淑女美色的追求来认识礼，简文“俞（喻）”应当是晓喻、明白、了解之意；《论语·里仁》“君子喻于义，小人喻于利”的用法可以为证。“喻”的本义为明白，现在习用的“比喻”一词，由此而衍生。简文所言的“俞（喻）”，在这里不是比喻的意思，而是了解、认识之意。简文“以色俞（喻）于礼”，是从对于“色”的追求联系到礼，不是把对于色的追求比喻为礼，而是从这种追求里看到礼、认识礼。上引第二例简文专家指出原本应当系连于第10简之后，若此，这句简文就是对于第10简简文“《关雎（睢）》以色俞（喻）于礼”的进一步说明。简文的“其四章”实包括《关雎》诗的第四、五两章：“参差荇菜，左右采之。窈窕淑女，琴瑟友之。参差荇菜，左右芼之。窈窕淑女。钟鼓乐之。”这两章写了采择荇菜、弹拨琴瑟、撞钟击鼓等三件追求“女”色之事，皆与礼仪有关<sup>①</sup>。因此上引第三例简文谓“以色俞（喻）于礼”，又谓用这些来表达渴求“好色（美好女色）”的愿望和“色”的美好。这段简文的最后一字“好”，非为动词（喜好），而是一个形容词，意指美好。上列第四例简文说，可以根据《木瓜》一诗所说的还报之事，来了解其内心的忿懣和险恶<sup>②</sup>。上引第五例简文说，我从《鹿鸣》篇中见到了馈赠币帛之事不可缺失的道理，从中认识到，民众的本性一定是这样子的。他们内心的想法必定要有所表达。这条简文的“俞（喻）”，意即使别人明白。以上这些简文中的“俞（喻）”和“忝（拟）”，虽然都不是严格意义上的比喻，但却与之相近，或者说是比喻这种艺术手法的先河，即是从一事物引发的对于另一事物的联想。《诗》中这种由此及彼的喻指，正是“思”的律动，是《诗》之思的花蕾。

（衷心感谢匿名评审专家的悉心审读和中肯批评，使本文得以改正许多谬误。）

〔作者简介〕晁福林，北京师范大学历史学院教授。出版过专著《上博简〈诗论〉研究》等。

（责任编辑 孙少华）

① 琴瑟、钟鼓之事为礼仪之必备，固不待多言。采择荇菜何以与礼仪有关，则需要探究。依毛传、郑笺所云，此乃后妃备宗庙之祭所为；依清儒胡承珙所说，此乃是为备昏礼之事：“古者昏礼纳采，即谓纳其采择之礼。以此托兴，意味深长。”（胡承珙《毛诗后笺》卷一，黄山书社1999年版，第14页）按，汉儒将《关雎》归之于后妃之事，并不妥当，故前说不如后说合理。《仪礼·士昏礼》载“昏礼下达，纳采用雁”，意谓媒氏下达求婚意向之后，若女方同意，即可“纳采”，就是接纳男方送来的采择之礼。古俗所以用雁作为“采礼”，系男方（很可能是求婚的男子）所捕获以显示勇武多才。采，即亲自采择。“用雁”，非为显富，而是显示求婚者之才能出众。后世以金银财宝为采礼，已失“纳采”之初意。

② 关于《木瓜》一诗所揭露的小人工于心计，王夫之曾有评析：“授之以好而不称其求，憎恶仍之无嫌，聊以塞夫人之口，则琼琚之用，持天下而反操其左契，险矣。”（《诗广传》卷一，《船山全书》，第3册，第339页）此说甚是。详细分析参见拙稿《从上博简〈诗论〉对于〈木瓜〉篇的评析看〈诗经〉编纂问题》（《史学史研究》2005年第1期）。