

论简帛《五行》与《诗经》学之关系

常 森

内容提要 《五行》的核心内容是五种“德之行”、“善”、“德”等道德境界或人格的生成图式，其中有些图式乃是由《诗经》作品的情感图式转化而来的。在这一方面，《草虫》一诗对《五行》有非常深刻的影响。而对《鸛鸣》、《燕燕》等诗的解读，更成为《五行》核心观念——“慎独”和“舍体”建立的重要基础。《五行》谓《关雎》“繇色榆于礼”，直接承继着上海博物馆所藏简书《诗论》的话题，显示了《诗经》学的进展；其就《鸛鸣》、《燕燕》说“兴”的内容则是现在所知最早把“兴”作为诗歌写作体式来探讨的材料，向下与《诗序》、《毛传》等传世《诗经》学著作衔接，补足了《诗经》学史上的一段空白。

关键词 德之行 慎独 舍体 兴 《诗经》学

《五行》之引《诗》论《诗》，确实已有不少学者关注，并做过一定的研讨，但很少有学者深入探究《五行》和《诗经》学的关系或者《五行》的《诗经》学价值^①。由此导致了如下两个弊端：其一，使《五行》的某些重要观念和特性得不到合理、清楚的解释；其二，使早期《诗经》学的某些重要轨迹湮灭不彰。有鉴于此，本文拟研究《五行》跟《诗经》学的关系，一是要借此掘发《五行》的某些重要观念和特性，二是要借此考论早期《诗经》学的一些重要发展脉络。

一 “德之行”及“德”生成的图式

近数十年出土的文献，其引用或说解《诗经》主要有两种形式：一种以郭店简书《缁衣》为代表（此文也见于传世《礼记》），通篇记孔子说理且引《诗》为证，少数章节同时引用了《尚书》。如第八章云：“子曰：下之事上也，不从其所以命，而从其所行。上好此物也，下必有甚焉者矣。故上之所好恶，不可不慎也，民之表也。《诗》云：‘赫赫师尹，民具尔瞻。’”^②另一种形式，则以楚简《诗论》和简帛《五行》为代表，往往以说《诗》为本来发挥哲理。前一种引《诗》与《诗经》学关涉较浅，后一种引《诗》、说《诗》则与《诗经》学关涉甚深。

《诗经》学作用于《五行》，除影响其建构五种“德之行”之“圣”以及作为体系核心的“君子”外^③，尚有很多重要内容。《五行》有一些重要观念或图式是建立在《诗经》学背景上的，或者说是以解读《诗经》作品为基础的。《五行》第二章经云：

君子毋中心之忧，则无中心之知。无中心之知，则无中心之说。无中心之说，则不安。不安，则不乐。不乐，则无德。君子无中心之忧，则无中心之圣。无中心之圣，则无中心之说。无中心之说，

① 本文所谓“《诗经》学”有两层紧密联系的含义：一是指《诗经》文本建构的学术思想体系，二是指《诗经》在后世阐释、传授和研究中形成的学术思想的累积。

② 李零《郭店楚简校读记》，北京大学出版社2002年版，第62页。

③ 这一部分内容笔者有另文专论。

则不安。不安，则不乐。不乐，则无德。^①

结合第十七章经：“闻君子道而不知，见君子道也，胃之不圣。见贤人而不知，见有德也，胃之不知”，可知此章包含了两种“德”生成的图式（图式之中复包含“知”、“圣”两种“德之行”的生成），即：

忧→知（见贤人而知其有德）→说→安→乐→德

忧→圣（闻君子道而知其君子道）→说→安→乐→德

这两种图式的前半化用了《诗经·召南·草虫》。原诗云：

嘒嘒草虫，趯趯阜螽。未见君子，忧心忡忡。亦既见止，亦既覯止，我心则降。

陟彼南山，言采其蕨。未见君子，忧心惓惓。亦既见止，亦既覯止，我心则说。

陟彼南山，言采其薇。未见君子，我心伤悲。亦既见止，亦既覯止，我心则夷。

该诗三章所含情感图式相同，即未见君子而忧，既见、既覯君子而心悦、心降或心夷；其中第二章跟《五行》的德行生成图式最为密合。实际上，《五行》直接将诗中的“君子”转成了五行体系中的最高人格，将诗中“未见君子”之“忧”，转成了“德”生成图式中的“中心之忧”，将诗中“亦既见止，亦既覯止”阶段，转成了“德”生成图式中产生“中心之知”、“中心之圣”的阶段（意味着见贤人而知其有德、闻君子道而知其君子道），将诗中见君子而“我心则说”阶段，转成了“德”生成图式中见而知贤人德、闻而知君子道而产生的“中心之说”；之后由“说”进为“安”，由“安”进为“德”。《五行》化用的主要是《草虫》第二章，然其首末两章实亦辅成之。

《诗经》中支持《五行》这一图式的作品自然还有几篇。比如《秦风·晨风》云：“鴼彼晨风，郁彼北林。未见君子，忧心钦钦。如何如何，忘我实多！”尽管相通的要素相对少一些，却也能提供支持。而《小雅·頍弁》首章云：“未见君子，忧心奕奕；既见君子，庶几说懌。”《小雅·出车》第五章云：“嘒嘒草虫，趯趯阜螽。未见君子，忧心忡忡。既见君子，我心则降。”两诗所含情感图式，也跟上文《五行》“德”生成图式的前半一致。然而《五行》之作者显然是精心选择了《草虫》，比照其第五章经，这一点断然可知：

不仁，思不能~~晴~~；不知，思不能长。不仁不知，未见君子，忧心不能~~说~~；既见君子，心不能说。

《诗》曰：“未见君子，忧心~~说~~。亦既见之，亦既~~钩~~之，我~~心~~则说。”此~~之~~胃也。不仁，~~思~~不能~~晴~~；

不圣，思不能~~轻~~。不仁不圣，未见君子，忧心不能~~忡忡~~，既见君子，心不能~~降~~。^②

此章所引诗句出自《草虫》，其“不仁不知……心不能说”、“不仁不圣……心不能~~降~~”等内容，是以《草虫》的情感图式为基础建构的。结合此章，上文归纳的“德”生成的两种图式，尚需在“忧”之前分别加上“仁知”、“仁圣”两个元素，这显示了《五行》循环说明之弊，但此处我们要关注的是，《五行》之化用《草虫》，与一般引经据典大不相同，它赋予诗歌主人公所关涉的对象（即“君子”）以强烈的政教伦理内涵，将主人公的情感结构提炼成了“德”生成的模式。所以，《五行》所建构的德行生成的体系中，蕴含着作者对《草虫》的阅读体验和认知。

依《五行》之意，《草虫》主人公“未见君子”之“中心之忧”，实即未见而知贤人德、未闻而知

^① 本文所引《五行》文字，主要依据日本学者池田知久《马王堆汉墓帛书五行研究》之帛本（该本较忠实于图版），线装书局、中国社会科学出版社2005年版。并参阅庞朴《帛书五行篇研究》之帛本，齐鲁书社1988年版；李零《郭店楚简校读记》之简本；魏启鹏《简帛文献〈五行〉笺证》之简本与帛本，中华书局2005年版（按：帛本有经有说，简本有经无说）。笔者或有辨析修正。为节省篇幅，此下引文不一一出注。又，此章郭店简书只有前半，当有缺漏。其中的“君子”均系据后来的生成结果而言的，换言之，这两处“君子”不是说主体在践行上述图式之初已具备了君子的德行，而是用践行该图式的结果来称谓主体。此类表达方式在《五行》中多见，比如第六章经把“仁”生成的过程奠基基于“仁之思”，把“知”生成的过程奠基基于“知之思”，把“圣”生成的过程奠基基于“圣之思”，亦为典型例子。

^② 此章帛本残缺较多，池著、庞著于最后二字未补，所补内容则不可据。今据帛书上下文及《草虫》第二章、第一章补正，郭店简本可以证成之。

君子道的忧愁；这是一种有特定政教伦理指向的忧。《五行》以这种忧为基点建构“德之行”乃至“德”生成的基源，颇值得注意。庞朴提出：

在谈论得道成德时，无视忧的功用，是不够完整的。忧之为物，在《论语》中还只仅仅是愁苦的意思，所以孔子一再强调“仁者不忧”（《子罕》、《宪问》）、“君子不忧”（《颜渊》），主张乐观的人生态度。到了《孟子》，忧的主要含义变成虑，变成一种带感情的思考，或者叫耽心，所以孟子说：……“舜、人也，我亦人也；舜为法于天下，可传于后世，我犹未免为乡人也：是则可忧也。忧之如何？如舜而已矣！”（《孟子·离娄下》）这样的忧，实际上已经是一种“志”了，是志于圣的忧。这大概便是《五行》篇所谓中心之忧与中心之圣之智的思想来源。^①

这种判断恐有本末倒置之弊。《五行》将“忧”纳入“德之行”乃至“德”生成的图式，所承继的并非《孟子》，而是由孔子开辟、在孔子身后获得长足进展的《诗经》学。《说苑·君道》载孔子对鲁哀公曰：“恶恶道不能甚，则其好善道亦不能甚；好善道不能甚，则百姓之亲之也，亦不能甚。《诗》云：‘未见君子，忧心惓惓。亦既见止，亦既覯止，我心则说。’《诗》之好善道之甚也如此。”《五行》正是按照孔子开辟的这个解读方向将《草虫》纳入其体系中的。它不仅使用《草虫》的情感形式，而且吸纳了它的内容。它把诗中“君子”这个要素视为德行的楷模（按：朱熹《诗集传》将《王风·君子于役》的“君子”解释为“妇人目其夫之辞”，就《草虫》而言，此解应该也是正确的），并且把主人公“未见君子”、“既见君子”的不同情感，建构在“德”生成的不同阶段上，由此发展为若干个完整的图式。传世《诗序》云：“《草虫》，大夫妻能以礼自防也。”《毛传》、《郑笺》也均以夫妇为说，跟《五行》完全不同；因此《五行》的说法是《诗》学阐释的另外一种可能。不过话说回来，孔子认为《草虫》的旨意是张扬好善道，《五行》认为《草虫》的旨意是张扬好君子道、好贤人德，《诗序》、《毛传》、《郑笺》认为《草虫》的旨意是张扬以礼自防，三者以弘扬儒家价值为基本取向，显然又有一致之处。

此外，《五行》中德之行“圣”的生成图式，也跟《诗经》学有密切关系。其第六章经云：“圣之思也圣，圣则形，形则不忘，不忘则思（聪），思则闻君子道，闻君子道则王言（玉音），王言（玉音）则形，形则圣。”^②大意是说，指向圣的思很径捷，径捷则所思会见于目前，所思见于目前则不忘，不忘则聪敏，聪敏则能听君子之道，能听君子之道且知其为君子之道，言语就会像玉音一样美妙，言语像玉音一样美妙，圣就形于内了，形于内了就是“德之行”圣。此章之说曰：“‘形则不忘’，不忘者，不忘其所思也，圣之结于心者也。”圣作为五种德之行之一，跟其他德之行一样有一个内化过程，最终成为心志的牢固的持守，即“结于心”。此“结于心”之说显然是化用《诗经·曹风·鸛鸣》之首章：“鸛鸣在桑，其子七兮。淑人君子，其仪一兮。其仪一兮，心如结兮。”《韩诗外传》卷二云：“凡治气养心之术，莫径由礼，莫优得师，莫慎一好。好一则转，转则精，精则神，神则化，是以君子务结心乎一也。《诗》曰：‘淑人君子，其仪一兮。其仪一兮，心如结兮。’”《五行》圣“结于心”之说，实际上就是心结于圣。

总之，《五行》依据《诗经》中一些抒发对“君子”之感情或者赞美“君子”之人格的篇章，来建构“德之行”或者“德”生成的图式，显示了《诗经》学对其体系建构的重要性。这种取向，跟孔子于诗“取可施于礼义”（《史记·孔子世家》），有相同的本质。

二 “慎独”

《五行》以诠释《鸛鸣》等诗为基础，表述了极为独特的慎独思想。其第七章经云：

“尸存于桑，其子七氏。淑人君子，其宜一氏。”能为一，然后能为君子，君子慎其独也。“要

① 庞朴《帛书五行篇研究·评述》，第103—104页。

② “玉音”原作“王言”，据帛本中相应之说以及简本改正。

嬰于蜚，差池其羽。之子于归，哀送于野。瞻望弗及，泣涕如雨。”能差池其羽，然后能至哀。君子慎丕独也。

其说云：

“尸存桑”：直之；“丕子七也”：尸存二子耳，曰七也，與〈興〉言也。“叔人君子，其宜一氏”：叔人者，□。宜者，义也。言丕所以行之义之一心也。“能为一，然苟能为君子”：能为一者，言能以多为一；以多为一也者，言能以夫五为一也。“君子慎丕蜀也”：慎丕蜀者，言舍夫五而慎丕心之胃，□□然苟一也。一者，夫五（夫）为一心也，然苟德。之一也，乃德已。德犹天也，天乃德已。“嬰于蜚，差池丕羽”：嬰，與〈興〉也，言丕相送海也，方丕化，不在丕羽矣。“‘之子于归，哀送于野。瞻望弗及，泣涕如雨。’能差池丕羽，然苟能至哀”：言至也。差池者，言不在唯经也。不在唯经，然苟能至哀。夫丧，正经修领而哀杀矣，言至内者之而不在外也，是之胃蜀。蜀者也，舍体也。^①

《五行》对《鸛鸣》、《燕燕》等诗做了高度哲理化的发挥，它把“其仪一兮”，解释为“丕所以行之义之一心也”；此“一心”意味着仁、义、礼、智、圣五者“形于内”且达到“和”的境界，亦即生成了“德”或“天”，一如第一章经所谓：“德之行五，和胃之德；四行和，胃之善。善，人道也。德，天道也。”五行形于内而臻于和是最高境界，唯“君子”才能达到。这种境界也就是“蜀”（独），所谓“言至内者之而不在外也，是之胃蜀”。既然“蜀”是被这样界定的，那么“慎独”就断然不可理解为谨慎戒惧其闲居独处之所为了。上引《五行》之说讲得相当清楚，“慎”应该是遵循随顺之意，“慎独”意味着超越五种分散的德之行，而遵循合五者为一的心或曰德。《五行》第八章经云：“君子之为善也，有与始也，有与终也。君子之为德也，有与始也，无与终也。”其说谓：“‘君子之为善也，有与始，有与终’：言与丕体始，与丕体终也。‘君子之为德也，有与始，无与终’：有与始者，言与丕体始，无与终者，言舍丕体而独丕心也。”慎独就是“舍丕体而独丕心”，由于此时五种德之行已和合为德且与心为一（“夫五为□心”、“舍夫五而慎丕心”等语，说得十分清楚），心对人的主体性其实也就是德的主体性。学界囿于熟知的传统说法，往往将《五行》“慎独”之“慎”解为“谨慎”。比如庞朴云：“这个慎独是说谨慎运用心官去透过杂多而悟其为一，是‘能为一’的保证。”^②此说并不准确，因为君子在“慎独”之前已经实现了“以夫五为一”，而非通过“慎独”求得“以夫五为一”。在《五行》的体系中，慎独是最高境界和要求。

慎独意味着随顺内在的五种“德之行”之和，自然也就意味着遗落外在的形貌了。在《五行》中，这层思想主要是通过解读《邶风·燕燕》来阐发的。传世《毛诗·燕燕》云：“燕燕于飞，差池其羽。之子于归，远送于野。瞻望弗及，泣涕如雨！”《诗序》：“《燕燕》，卫庄姜送归妾也。”《郑笺》：“庄姜无子，陈女戴妫生子名完，庄姜以为己子。庄公薨，完立，而州吁杀之。戴妫于是大归，庄姜远送之于野，作诗见己志。”依这种传统说法，《燕燕》抒发的是卫庄姜送别陈女戴妫之情，而根据上文所引《五行》第七章说，《燕燕》之情则当与丧礼有关^③。“唯经”亦即衰经，为古代之丧服；衰为胸前当心处缀有麻布之衣，经分首经和腰经，前者为围在头上的散麻绳，后者则系缠在腰间。《五行》认为，《燕

① “與”为“興”之讹误；括号中的“夫”为衍文；“杀”读 shài，衰减之义。

② 庞朴《帛书五行篇研究·评述》，第107页。

③ 我们不妨做一个大胆的假设。《五行》殆以为《燕燕》非叙生别之送，而是叙死别之送，诗中“之子”指被州吁所杀之完，“归”指入葬。意思相近之“归”字《诗经》有其例。《唐风·葛生》云：“葛生蒙楚，蔕蔓于野。予美亡此，谁与？独处！葛生蒙棘，蔕蔓于域。予美亡此，谁与？独息！……夏之日，冬之夜，百岁之后，归于其居！冬之夜，夏之日，百岁之后，归于其室！”而其他文献也有可资参考者，如《礼记·檀弓下》：“延陵季子适齐，于其反也，其长子死，葬于赢、博之间。……既葬而封，广轮揜坎，其高可隐也。既封，左袒，右还其封且号者三。曰：‘骨肉归复于土，命也。若魂气则无不之也，无不之也。’”此处“归”字用法相似。

燕》有哀凄达到极致而不在意衰经之意；尽哀本来是丧礼的本旨，是个体情感和伦理道德要求的合一，因此依从这种情感也就是随顺内在的道德要求，所谓慎独或舍体。可见《五行》的慎独说包含了对《燕燕》一诗的一种合理的解释，即感情达到极致则无暇修饰外在的容貌。

《五行》对“慎独”的独特而又清晰的表述，有助于我们重新认识传世文献中的相关内容。限于篇幅，笔者将另文讨论。此处需要思考的是，这种不为后人熟知的慎独思想究竟源自何处呢？显然是源自早期的《诗经》之学。《五行》通过阐释《鸛鸣》和《燕燕》来阐发慎独说，这本身就是明证。此外，《说苑·反质》载：“《诗》云：‘尸鸛在桑，其子七兮；淑人君子，其仪一兮。’传曰：尸鸛之所以养七子者，一心也；君子所以理万物者，一仪也。以一仪理物，天心也；五者不离，合而为一，谓之天心。在我能因自深结其意于一，故一心可以事百君，百心不可以事一君，是故诚不远也。夫诚者一也，一者质也；君子虽有外文，必不离内质矣。”文中“传曰”紧承所引《鸛鸣》，当是对《鸛鸣》的一种解释；其中“五者不离，合而为一，谓之天心”，跟《五行》第七章经、说依据《鸛鸣》“淑人君子，其宜一氏”等语，倡言“能以夫五为一也……然笱德”、“德犹天也，天乃德已”等道理，较然一致；其中“一者质也；君子虽有外文，必不离内质矣”，跟《五行》同章所说“至内者之不在外也，是之胃蜀。蜀者，舍体也”等，又较然一致。这里自然存在两种可能：（一）《反质》所载《诗》传早于《五行》，《五行》对《鸛鸣》的解释发端于这种更早的《诗》说。（二）《反质》所载《诗》传受《五行》影响而产生。笔者倾向于第一种可能，原因如下：

其一，《五行》以《鸛鸣》来阐发成德、慎独的思想，延续了上博简书《诗论》的话题：

孔子曰：《宛丘》吾善之，《猗嗟》吾喜之，《鸛鸣》吾信之，《文王》吾美之，《清庙》吾敬之，《烈文》吾悦之，《昊天有成命》吾口之。……《鸛鸣》曰“其仪一兮，心如结也”，吾信之。^①

《诗论》已经出现了《五行》建构慎独说的要点之一，即《鸛鸣》“其仪一兮”云云，子思及其后学进一步推扬，将其纳入了以慎独、成德、成君子为核心的体系中。《五行》之后，对《鸛鸣》的类似解读成了儒学尤其是《诗经》学的传统。《荀子·劝学》云：“……无冥冥之志者，无昭昭之明；无惛惛之事者，无赫赫之功。行衢道者不至，事两君者不容。目不能两视而明，耳不能两听而聪。螭蛇无足而飞，鼯鼠五技而穷。《诗》曰：‘尸鸛在桑，其子七兮。淑人君子，其仪一兮。其仪一兮，心如结兮。’故君子结于一也。”而汉代今古文《诗经》学也都发挥过这种意思。比如《郑笺》云：“善人君子，其执义当如一也。”《毛传》云：“……执义一则用心固。”上文所引《韩诗外传》卷二谈“治气养心之术”，亦有类似内容。从简书《诗论》经简帛《五行》至战国末的荀子，再至汉代《诗经》学著作中的相关内容，其背后隐然有一个《诗经》学发展的序列。惟《荀子》、《韩诗》之说引申之而较远，《毛传》、《郑笺》及《五行》所谓“笱者，义也；言所以行之义之一心也”等，则当与之更为贴近。

其二，上博《诗论》中出现了《五行》慎独说所关涉的核心范畴即“蜀”，并且同样是依《燕燕》立说，所谓：“《燕燕》之情，以其蜀也。”其意指本来极难理解，现在看来，《五行》第七章说所谓“言至内者之不在外也，是之胃蜀”，堪为此语之注脚，其意殆谓主人公内心之悲达到极致，以至于遗落外形也。

从《诗论》到《五行》，对《鸛鸣》、《燕燕》等诗的诠释有了明显的发展。《诗论》的说法非常简括，点点滴滴，如河川之源，然其对于《五行》的重要性，亦如泉源之于河川。荀子批评子思、孟子云：“略法先王而不知其统，然而犹材剧志大，闻见杂博，案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解，案饰其辞而祇敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟轲和之，世俗之沟犹瞽儒，嚙嚙然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子游为兹厚于后世：是则子思、孟轲之罪也。”（《荀子·非十二子》）荀子的批评蕴含了子思五行说形成的学术史线索。结合竹书《诗论》、简帛《五行》和荀子

① 本文所引竹书《诗论》，主要依据姜广辉《古〈诗序〉复原方案》，收入《经学今诠三编》（《中国哲学》第二十四辑），辽宁教育出版社2002年版；又参阅李零《上博楚简三篇校读记》，中国人民大学出版社2007年版。又，称楚简《诗论》为“古《诗序》”并不合适，此不具论。

的批评,可以断定,“五行”、“慎独”诸说酝酿于孔子和子游的学术体系尤其是其《诗经》学体系中,确立于子思,弘扬于子思后学,复转型于子思再传弟子孟轲。孔门四科,各科著名弟子见载于《论语·先进》,所谓:“德行:颜渊,闵子骞,冉伯牛,仲弓。言语:宰我,子贡。政事:冉有,季路。文学:子游,子夏。”《史记·仲尼弟子列传》云:“言偃,吴人,字子游。少孔子四十五岁。……孔子以为子游习于文学。”在孔子门下,子游于文学(即文章博学或《诗》、《书》六艺之学),造就或在子夏之上。子夏之学后世声名卓著,主要是因为《诗序》的缘故,子游之学则默默无闻。子思五行说承子游之学而光大之,因此《五行》之重见天日,亦子游之幸也。孟子师子思之门人,其远则承子思、子游之绪,荀子之学出于子夏、子弓(即仲弓),故荀子之排槟子游、子思、孟子,而极力推尊子弓,亦根于学派之别也。

三 “繇色榆于礼”

由于《五行》与楚简《诗论》有多重极密切的相关性,二者互相阐释的科学性不容置疑;而由《五行》向上联系《诗论》,向下联系《诗序》和《毛传》等传世文献,可以见出《诗经》学发展的一些重要脉络,为考究春秋末至汉初《诗经》学的幸事。《五行》以《鸛鸣》来阐发成德、慎独的思想,以《燕燕》来阐发慎独、舍体的思想,与上博简书《诗论》均有一定关系,已见上文所论。除此之外,《五行》第二十五章说谓《关雎》“繇色榆于礼”,更明显是延续《诗论》的话题。《诗论》云:

《关雎》之改,《樛木》之时(持),《汉广》之知,《鹊巢》之归,《甘棠》之保,《绿衣》之思,《燕燕》之情,曷?曰:动而皆贤于其初者也。

《关雎》以色俞(喻)于礼,□□□□□,其三章犹两矣,其四章则俞矣。以琴瑟之悦,拟好色之愿,以钟鼓之乐,成两姓之好,反内于礼,不亦能改乎?《樛木》福斯在君子,不□□□□,□□□□□不亦能持乎?《汉广》不求不可得,不攻不可能,不亦知恒乎?《鹊巢》出以百两,不亦有御乎?《甘棠》……思及其人,敬其树,其保厚矣;甘棠之爱,以邵公。……□□□□□□□□□□□□□□□□情爱也。《关雎》之改,则其思^①(益)矣。《樛木》之持,则以其禄也。《汉广》之知,则知不可得也。《鹊巢》之归,则御者百两矣。《甘棠》之保,美邵公也。《绿衣》之忧,思古人也。《燕燕》之情,以其蜀也。

这段文字,大意是说民性推重本原,即“动而皆贤于其初”。“贤”字当为尊崇、器重之义,“贤于其初”的另一种说法即“祇初”。《诗论》载孔子曰:“吾以《葛覃》得祇初之诗,民性固然,见其美,必欲反其本……”“祇初”和“反其本”又是相通的表达。《诗论》还列举了民性祇初重本在《诗经》中的具体表现,如《关雎》歌咏以礼成两姓之好(此为政教伦理之本),《樛木》坚信只有善德君子才能得到福禄(此乃强调修善为获福之本),《汉广》歌咏不求不可得、不攻不可能(此涉及个体行为之本),《鹊巢》歌咏亲迎(此为男女婚姻之本)^①,《甘棠》表达对召公的回报(此谓不忘本),《绿衣》表达思念古人之情(此亦不忘本之意),《燕燕》歌咏慎独(此为修养善德之本):凡此皆重本敬初也。重本敬初之意,在传世儒家典籍中多见。《礼记·檀弓》:“君子曰:‘乐,乐其所自生。礼,不忘其本。古之人有言曰狐死正丘首,仁也。’”《礼记·乡饮酒义》:“亨狗于东方,祖阳气之发于东方也。洗之在阼,其水在洗东,祖天地之左海也。尊有玄酒,教民不忘本也。”《礼记·礼器》:“礼也者,反本修古,不忘其初者也。”《荀子·礼论》:“礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地,恶生?无先祖,恶出?无君师,恶治?三者偏亡,焉无安人。故礼上事天,下事地,尊先祖,而隆君师,是礼之三本也。”这些都跟《诗论》之意相通。其中《诗论》对《关雎》的解读值得高度重视。此诗朱熹分为三章,依次为:

① 参阅常森《上博战国楚竹书〈诗论〉的〈诗经〉学史价值》注释46,《中国诗歌研究》第3辑,中华书局2005年版。

关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。

参差荇菜，左右流之。窈窕淑女，寤寐求之。求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉，辗转反侧。

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。

按照上文所引《诗论》，“琴瑟友之”在第四章，那么《诗论》应当是分《关雎》全诗为五章，即在上述分章基础上，分“求之不得”至“辗转反侧”为第三章，分“参差荇菜”至“钟鼓乐之”为第五章。这样处理实不如朱熹分三章好。《毛诗》分之为五章，当是顺承传统的《诗》说。《诗论》分析《关雎》颇有难解之处，但其要点较为明晰，今胪列于下：其一，《诗论》认为该诗“琴瑟友之”以上（即前四章）叙好色、思色之事，末章“钟鼓乐之”云云，则是叙男女两家以礼成婚。其二，《诗论》认为该诗前四章叙主人公好色、思色，颇有不当之处，然最后一章却能回归礼的规范——“反内于礼”，此即“《关雎》之改”，孔子格外看重，故赞之曰“不亦能改乎”。其三，《诗论》所谓“《关雎》以色喻于礼”，是指《关雎》用好色、思色之事，来说明礼的重要性：主人公好色、思色如此之甚，最终还是回到以礼“成两姓之好”的正道上来，礼之不可背离，亦可知矣。其四，《诗论》所谓“《关雎》之改，则其思贍（益）矣”，李零认为，“‘益’是形容思之过甚，盖指诗文‘寤寐思服’云”^①，笔者认为“益”当理解为进益、长进，从好色、思色之甚，转而以为礼“成两姓之好”，此所谓“改”，亦正是思想的长进。

《五行》承接《诗论》，复有明显的推进。其第二十五章经云：“谕而知之，胃之进之。”说文解释曰：

“谕而知之，胃之进之”：弗谕也，谕则知之矣，知之则进耳。谕之也者，自所小好谕（乎）所大好。“芼荇淑女，唔昧（寐）求之”，思色也。“求之弗得，唔昧思伏”，言斤急也。“繇才（哉）繇才，媿搏（辗转）反侧（侧）”，言斤甚急也。急如此斤甚也，交诸父母之侧，为诸？则有死弗为之矣。交诸兄弟之侧，亦弗为也。交诸邦人之侧，亦弗为也。畏父兄，斤杀（其次）畏人，礼也。繇色谕于礼，进耳。

细揆《诗论》和《五行》，两者对《关雎》的诠释整体上相关是显而易见的事实，其相同处有：（一）解释的方向一致，即《孔子世家》所谓“取可施于礼义”。（二）思维的方法一致，即用好色之事来说明礼的重要性。（三）对诗歌内容的理解基本上一致，至少都认为前三章是说“好色”或“思色”，这一点较《毛传》、《郑笺》之说贴近文本。其不同处有：（一）《诗论》把“琴瑟友之”以上四章解释为“好色”之事，把末章“钟鼓乐之”解释为以礼“成两姓之好”，认为转折发生在第四章，当时主人公已经明晓礼了，惟其如此，才有第五章遵礼成婚之事；《五行》只解释了前三章，认为其意是叙“好色”、“思色”之事（如此之急如此之甚），却止于礼而不为。（二）《诗论》“《关雎》之改，则其思贍矣”，是把思想的进步定位在对礼的回归上；《五行》用《关雎》来说明“谕而知之，胃之进之”，是把主体的进步定位在对礼的认知和持守上（《五行》认为好色为“小好”，好礼为“大好”，用小好说明大好并认同大好，便进步了）。另外，相较而言，《五行》更明显地把对《关雎》的解说纳入了整个体系的建构中。这里尚有几点需要说明：首先，《诗论》“以色喻于礼”之“喻”、《五行》“繇色谕于礼”之“谕”均通“谕”，但均非“比喻”之义，其义是“说明”。《五行》并论“目”、“辟”、“谕”、“饥”（见于帛书本第二十三至二十六章经与说，在简本中则连成一片），其称比喻用“辟”字。第二十四章经云：“辟而知之，胃之进之。”其说曰：“‘辟而知之，胃之进之’：弗辟也，辟则知之矣，知之则进耳。辟丘之与山也，丘之所以不_如名山者，不责（积）也。舜有仁，我亦有仁，而不如舜之仁，不责也。舜有义，而我亦有_义，而不如舜之义，不责也。辟比之而知吾所以不如舜，进耳。”“辟”通“譬”，其间“辟”、“比”连称，使此义更明。饶宗颐引证《五行》“繇色谕于礼”之说，把《诗论》“以色喻于礼”之“喻”解释为譬喻，且发挥道：“孔子重视譬喻之方。《论语·雍也》：‘能近取譬，可谓仁之方也。’又《子张》：‘譬诸草木，区以别矣。’‘君子喻于义，小人喻于利。’凡此足见用喻之重要。‘喻’或写作‘俞’或‘谕’，

^① 李零《上博楚简三篇校读记》，第17页。

皆当读为‘喻’。”^①丁四新也说《五行》之“喻”，“犹今语比喻一词”^②。这是一个误会。

其次，《五行》的解释看上去有一个根本问题，即“交诸父母之厠……交诸兄弟之厠……交诸邦人之厠”等，全为假设之辞，非诗歌本身实际所写的内容。《诗经》中跟这种解说更切合的篇章是《郑风·将仲子》。《将仲子》反复咏叹“仲可怀也”，正是《五行》所谓“思色”之事，复依次咏叹“畏我父母”、“畏我诸兄”、“畏人之多言”，正是《五行》所谓“畏父兄，忝杀畏人，礼也”；而楚简《诗论》明云：“《将仲子》之言，不可不韦（畏）也。”《五行》说的作者在解释经意时没有选择《将仲子》，非不熟知此诗，而是有意要申说《诗论》中“《关雎》以色喻于礼”的话题。这有力地凸显了两者在话题上的联系。

再次，稍抽象一点说，《诗论》对《关雎》的解释肯定了“发乎情”而“止乎礼”的观念，《五行》进一步光大之，使之成为诠释、评判《诗经》尤其是《国风》的重要原则。《荀子·大略》云：“《国风》之好色也，传曰：盈其欲而不愆其止。”唐杨倞注曰：“好色，谓《关雎》乐得淑女也。盈其欲，谓‘好仇’、‘寤寐思服’也。止，礼也。欲虽盈满，而不敢过礼求之。此言好色，人所不免，美其不过礼也。”此处“传曰”所引，当是发扬《诗论》和《五行》的早期《诗》说。后来，《诗大序》用“发乎情，止乎礼义”来评判变风之诗，除直接针对变风外，别有一层潜在的意思，即变风尚能如此，更况正风（所以，“发乎情，止乎礼义”的评判不只适用于变风）；《诗序》此说，还是发扬《诗论》和《五行》的《诗经》学观念。总而言之，《诗论》及《五行》先后解说《关雎》等诗，促成了《诗经》学的一个基本理念。遗憾的是至《诗序》，再至《毛传》和《郑笺》，“止乎礼义”、“不愆其止”的取向得到了大力推扬，“发乎情”、“盈其欲”的实际空间则受到了严重挤压。

作为《诗论》、《五行》各自体系中的重要观念，“以色喻于礼”或“繇色喻于礼”并不局限于说《诗》。《五行》第二十二章说云：“‘耳目鼻口手足六者，心之役也’：耳目也者，说声色者也。鼻口者，说馨（臭）味者也。手足者，说斃余者也。心也者，说仁义者也。之数体者皆有说也，而六者为心役，何居？曰：心贵也。有天下美声色于此，不义则不听弗视也。有天下美馨味于此，不义则弗求弗食也。居而不间尊长者，不义则弗为之矣。何居？曰：几不□□□，小不胜大，贱不胜贵也才？故曰，心之役也。耳目鼻口手足六者，人□□，□体之小者也。心，人□□，人体之大者也，故曰君也。”^③这段文字说明义和心的重要性，可称为“繇色喻于义”，与“繇色喻于礼”的本质相同。孟子曰：“丈夫生而愿为之有室，女子生而愿为之有家。父母之心，人皆有之。不待父母之命、媒妁之言，钻穴隙相窥，逾墙相从，则父母国人皆贱之。古之人未尝不欲仕也，又恶不由其道。不由其道而往者，与钻穴隙之类也。”（《孟子·滕文公下》）这一章亦堪称“繇色喻于礼”的最佳注脚。

四 “兴”

汉儒说《诗》独标兴体，在《诗经》学史上是一大特色。可是《毛传》之前，《诗序》虽提及“诗有六义焉：一曰风，二曰赋，三曰比，四曰兴，五曰雅，六曰颂”，却只是解释了六义中的风、雅、颂。进一步上推至《诗序》以前，孔子所谓“兴于《诗》”（见《论语·泰伯》）、“《诗》可以兴”（见《论语·阳货》），跟汉儒解《诗》所标兴体是两码事，汉儒所标兴体是《诗》的一种写作方法，而孔子所说的兴主要是对《诗》的读者而言的；《周礼·春官》所谓“大师……教六诗：曰风，曰赋，曰比，曰兴，曰雅，曰颂”等，可能跟“六义”有密切关系，但其本旨恐还是就《诗》的读者而言的。《淮南子·泰族》

① 饶宗颐《竹书〈诗序〉小笺》，上海大学古代文明研究中心、清华大学思想文化研究所编《上海馆藏战国楚竹书研究》，上海书店出版社2002年版，第229—230页。饶先生所引“君子喻于义，小人喻于利”一语见《论语·里仁》而非《子张》，其中“喻”字并非譬喻之义。

② 丁四新《郭店楚墓竹简思想研究》，东方出版社2000年版，第142页。

③ 池田知久解“斃余”为佚豫之义，其说可从，参阅池著第426页。

云：“《关雎》兴于鸟，而君子美之，为其雌雄之不乖（乘）居也；《鹿鸣》兴于兽，君子大之，取其见食而相呼也。”在传世文献中，此文较早涉及诗歌写作方法之兴，但其产生当已受《诗序》等著作的影响，为流而非源也。所以长期以来，作为诗歌写作方法之兴的学术史渊源一直处于蒙昧之中。令人欣喜的是，《五行》提供了这一方面最早思考。

前文所引《五行》第七章说云：“‘尸忖在桑’：直之；‘亓子七也’：尸忖二子耳，曰七也，與（興）言也。”“兴言”之“兴”显然是指诗歌的写作方法。“兴言”与“直言”相对，直言即说什么就是什么，兴言则非如此。根据说的解释，鸛鸛本有二子，但诗歌却说“亓子七也”，因此谓之兴言，可见兴言改变了所述的事实。日本学者池田知久认为：“‘七’是和‘其宜一氏’的‘一’相反，以说文的文句来说，是指引出‘多’、‘五’的，亦即‘七’是‘多’、‘五’的象征。”^①依此说，《五行》之意是指鸛鸛本有二子，诗歌却说是七子，以指言其多。这种理解文理有些不通，且“直之”和“兴言”当是就《鸛鸛》而言的，跟《五行》下文所说“以多为一也”、“以夫五为一”等没有关系，与之相关的只是“叔人君子，其宜一氏”。

《五行》该章经文所引诗语是：“尸忖在桑，其子七氏。叔人君子，其宜一氏。”“氏”字为语词，两句之韵脚为“七”和“一”。《五行》之说，殆谓鸛鸛二子耳，曰“七氏”乃是变言协韵、引出下文之兴；何以谓之兴，当非就改变事实本身而言，只有为了诗歌构成而做出的改变才有可能构成兴体。朱熹认为有一种兴主要是为了押韵。如《召南·嘒彼小星》：“嘒彼小星，三五在东。肃肃宵征，夙夜在公。寔命不同。”《朱传》曰：“兴也。……盖众妾进御于君，不敢当夕，见星而往，见星而还，故因所见以起兴。其于义无所取，特取‘在东’、‘在公’两字之相应耳。”歌咏“嘒彼小星”，必着眼于“在东”者而不及“在西”、“在南”、“在北”者，原因是只有“在东”可以合乎诗歌构成地引出下文的“在公”。《鸛鸛》一诗也是这样，若前面照实说“尸忖在桑，其子二氏”，接下来说“叔人君子，其宜一氏”，则并非理想的构成。《五行》殆谓《鸛鸛》此处之兴，所取在于“七”、“一”二字之相应。若《五行》只偶尔一次提及兴体，还不足以让人诧异，恰好其同章说文还有一次跟兴体相关的讨论。为阅读方便，复引之于下：

“‘燕燕于飞，差池其羽’：燕燕，與（興）也，言亓相送海也，方亓化，不在亓羽矣。“‘之子于归，哀送于野。詹忘弗及，汲涕如雨。’能差池其羽，然苟能至哀”：言至也。差池者，言不在唯经也。不在唯经，然苟能至哀。夫丧，正经修领而哀杀矣，言至内者之而不在外也，是之胃蜀。蜀者也，舍体也。

这是说，《燕燕》第一章也使用了兴体，叙述一只燕子送另一只老燕子入海。《易林·恒之坤》所谓“燕雀衰老，悲鸣入海。忧在不饰，差池其羽。颀颀上下，在位独处”，似乎就是解释和化用《燕燕》前三章之首句：“燕燕于飞，差池其羽”，“燕燕于飞，颀之颀之”，“燕燕于飞，下上其音”^②。然则《五行》的解释当有其据。《孔子家语》卷六《执轡》载，子夏向孔子请教，提及“立冬则燕雀入海化为蛤”^③。这也表明燕子入海之说在很早已有流传。《五行》所谓“差池者，言不在唯经也”，意思为：燕燕差池其羽，居丧者尽哀而不在意于丧服。揆度此语，《五行》所谓兴又可具类比之意（即以燕子类比居丧者，以燕子羽毛凌乱比居丧者纓经之不修整），否则断难理解。而用类比释兴，在《毛传》、《郑笺》那里成为极

① 参阅池著第202页。又，池田所谓“多”、“五”，见《五行》此章下文“能为一者，言能以多（五）为一也者，言能以夫（五）为一也”等等。

② 池田知久已经注意到这一点，参阅池著第200页。

③ “燕雀入海化为蛤”之类说法虽然荒诞，但在战国秦汉时期却是一种普遍的信仰。《吕氏春秋·仲春纪·仲春》：“仲春之月……始雨水，桃李华，苍庚鸣，鹰化为鸠。”《季春纪·季春》：“季春之月……桐始华，田鼠化为鴽，虹始见，萍始生。”《礼记·王制》：“獺祭鱼，然后虞人入泽梁。豺祭兽，然后田猎。鸠化为鹰，然后设罝罗。”《月令》：“仲春之月……始雨水，桃始华，仓庚鸣，鹰化为鸠。……季春之月……桐始华，田鼠化为鴽，虹始见，萍始生。”

常见的做法。

总之,《五行》关于兴的内容可以过渡到汉代《诗经》学中作为写作法度的兴体,这弥补了此前四顾茫然的那段学术空白,弥足珍贵。《五行》跟《诗经》之学的关系,尚有很多话题可以讨论,然仅上述内容即足以看出:其一,从《诗经》学背景上来诠释《五行》十分重要,既可以揭示它的某些内涵和特性,又可以复现思想史的一些重要发展脉络,《荀子·非十二子》谓子思“案往旧造说,谓之五行”,亦可得到确切的说明。其二,由《五行》可以看出战国时期《诗经》学传播发展的一些重要轨迹,揭示《诗经》学在思想学术界的巨大影响。

[作者简介] 常森,北京大学中文系副教授。发表过专著《先秦文学专题讲义》等。

《文学遗产》网络版创刊

由《文学遗产》编辑部主办的《文学遗产》网络版现已正式创刊。域名为: <http://wxyc.literature.org.cn> 或 <http://www.文学遗产.中国> (请使用 IE7.0 以上版本)。

《文学遗产》网络版主要栏目有“论文选萃”、“新作首刊”、“前沿探索”、“名家学境”、“学术随笔”、“域外汉学”、“新书推介”、“学术信息”等,力求充分利用网络空间,综合文字、图片、视频等多种媒介手段,为读者提供更加直观、更加丰富的阅读服务。

“论文选萃”刊发本刊和其他刊物已经发表过的古典文学研究优秀论文。“新作首刊”则主要从来稿中选择那些文字较长,或资料性较强的文章在网络版刊出,尤其注意推出新人新作,并定期在纸质版上做综述介绍。“前沿探索”主要刊载一些具有学科探索和前沿意义的文章。“名家学境”分为名家讲座和名家访谈两类,领略名家风采,借鉴名家经验。“学术随笔”主要刊载学术随感、札记等,力求小中见大,言之有物。“域外汉学”包括海外学者访谈或海外汉学研究等。“新书推介”主要介绍各专业出版社新近出版的文史研究著作。“学术信息”报道在国内外的中国古代文学学术会议信息。

《文学遗产》网络版是《文学遗产》学术品质的延伸,又是《文学遗产》学术空间的扩容。它将秉承本刊一贯的严谨求实的学术传统,根据学术研究发展的需要,逐步调整和丰富现有的栏目设置,充分利用网络介质的独特优势,使中国古代文学研究的面貌、状况,清晰、全面地呈现在人们的眼前。

《文学遗产》网络版与纸质版双向互动、相辅相成。作者在网络版首发的研究成果,本刊将定期在纸质版上综述,以期引起学术界的关注;作者在纸质版刊发的学术成果,在网络版上也将有选择地予以推荐,进一步扩大其学术影响。

《文学遗产》网络版是《文学遗产》编辑部与学术界沟通的“快捷键”。它将在条件具备时,与读者实时互动,以便直接地获取学术界的信息反馈,加强与研究者的联系与交流,使本刊纸质版和网络版的学术质量不断提升。

殷切期盼专家学者和广大读者关心、呵护《文学遗产》网络版的建设,使她成为中国古典文学研究的又一个重要平台。

《文学遗产》编辑部