

# 文学与经学的相融

——论二苏的《诗经》学思想

刘 茜

**内容提要** 北宋时期,《诗经》学发生重大变革,二苏《诗经》学思想则是其中颇具特色的一支。二苏《诗论》揭示了《诗》作为文学作品的“吟咏性情”的特质,并对“兴”义进行了创造性诠释,为从文学角度认识《诗》并使其最终脱离经学的附庸地位提供了理论和方法的依据。《诗论》中,二苏提出了“仁义不离于人情”的观点,将《诗》抒发情志的特征纳入到儒家“仁义”观中,使北宋《诗经》学具有了文学与经学相融的特征。苏辙的《诗集传》则成为北宋《诗经》学走上文学与经学相融发展道路的典范之作。

**关键词** 《诗论》《诗经》学 仁义观 “比”、“兴”

北宋初年,疑经惑古之风盛行,《诗经》学孕育着划时代的变革。陆游云:“唐及国初,学者不敢议孔安国、郑康成,况圣人乎!自庆历后,诸儒发明经旨,非前人所及。然排《系辞》,毁《周礼》,疑《孟子》,讥《书》之《胤征》、《顾命》,黜《诗》之序,不难于议经,况传注乎?”<sup>①</sup>传统的《诗经》学遭到重大质疑,欧阳修著《诗本义》开疑《诗》风气之先,王安石、程颐等继之,一时疑经之作迭出。宋儒更相发明、各阐己说,二苏《诗经》学则是其中颇具特色的一支,其“五经论”中的《诗论》对传统《诗经》学作了重大革新。二苏《诗论》<sup>②</sup>揭示了《诗》作为文学作品的“吟咏性情”的特征,并对“兴”义进行了创造性诠释,为从文学角度认识《诗》并使其最终脱离经学的附庸地位提供了理论和方法的依据。《诗论》中,二苏提出了“仁义不离于人情”的观点,将《诗》抒发情志的特质纳入到儒家“仁义”观中,使北宋《诗经》学具有了文学与经学相融的特征。苏辙的《诗集传》则成为北宋《诗经》学走上文学与经学相融发展道路的典范之作。

## “仁义不离于人情”——二苏对《诗》文学性的认识

二苏是北宋文坛的杰出之士,也是儒学中蜀学一派的代表人物。独特的文学家、艺术家气质使二苏极为重视个体生命的体验,他们以不同于传统儒者的文化视角,对汉唐经学展开了广泛的批判。《诗论》是集中反映二苏《诗经》学思想的重要著作,它在开篇既从整体上指出世儒解经之道的误区:“自仲尼之亡,六经之道,遂散而不可解。盖其患在于责其义之太深,而求其法之太切。”<sup>③</sup>二苏认为,六

① 转引自王应麟《困学纪闻》卷八,(景印)《文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆1983年版。

② 关于《诗论》的归属颇有争议。陈宏天、高绣房点校《苏辙集·栾城应昭集》卷五将《诗论》列于苏辙名下,孔凡礼点校《苏轼文集》卷二将《诗论》归于苏轼名下。因《诗论》归属目前尚未得到确证,故此处称二苏《诗论》。

③ 本文中引用的《诗论》、《易论》、《韩愈论》、《杨雄论》语段均选自孔凡礼校本《苏轼文集》,中华书局1986年版。以下不再特别标注。

经之道自仲尼之后便逐渐偏离圣人为经之本义,其原因就在于世儒过于追求其中的“义”与“法”,致使经义扞格难通。那么六经之道传之不灭的真正原因又在哪里呢?《诗论》指出:“夫六经之道,惟其近于人情,是以久传而不废。”二苏在此提出了其经学思想的核心观点——六经之道本于人情,这一观点在其余经论中也得到了反复的论述<sup>①</sup>,其中对《诗》“抒发情志”特质的揭示也成为二苏《诗经》学思想的重要特点。《诗论》说:“而况《诗》者,天下之人,匹夫匹妇羈臣贱隶悲忧愉佚之所为作也。夫天下之人,自伤其贫贱困苦之忧,而自述其丰美盛大之乐,上及于君臣、父子,天下兴亡、治乱之迹,而下及于饮食、床第、昆虫、草木之类,盖其中无所不具,而尚何以绳墨法度区区而求诸其间哉!”二苏指出,《诗》的创作不仅出自于公卿贵族之手,也起源于贫民百姓之口,他们通过《诗》或抒发贫贱困苦产生的忧闷愁苦之悲,或叙述丰美盛大带来的欢畅愉悦之乐,所言内容也无所不及,其间又何尝存在一定的规则与法度呢?二苏此语实已指明《诗》的本质在于抒发情志,而不在于反映抽象的“义”与“法”。苏辙在《诗集传》(《陈风·泽陂》)中阐述了相同的观点,他说:“诗之所为作者,发于思虑之不能自己,而无与乎王泽之存亡也。”“天下未尝一日无诗,而仲尼有所不取也,故曰变《风》发乎情,止乎礼义。发乎情,民之性也;止乎礼义,先王之泽也。先王之泽尚存,而民之邪心未胜,则犹取焉以为变诗。及其邪心大行,而礼义日远,则诗淫而无度,不可复取。故《诗》止于陈灵,而非天下之无诗也,有诗而不可以训焉耳。”<sup>②</sup>苏辙批驳了汉儒所谓的“王泽竭而诗不作”的观点,指出《诗》产生于“吟咏性情”的需要,与先王的遗德并无必然关系。因抒发情感是人的本性所致,故陈灵之后,即使“邪心大行”、“礼义日远”,人倘有抒发性情的需要,《诗》的创作仍然不会终止。

二苏的这一观点显然是对《诗序》“诗缘情”思想的继承。《大序》曰:“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,故永歌之,永歌之不足,不知手之舞之、足之蹈之也。”《大序》从本质上肯定了诗的文学特质,指出“吟咏性情”乃是《诗》的根本创作动因。当然《诗》的这一特质也使其具有了特殊的教化功能,如《礼记·经解》明确记载:“孔子曰:入其国,其教可知也。其为人也,温柔敦厚,诗教也……”孔子将《诗》列于“六义”之首,可见先秦时期“诗教”功能已为儒者所重。汉以后,《诗》列于官学并成为儒家思想的教化之本,儒者解诗往往以阐发儒家义理为旨归。在《诗序》作者和毛、郑等人的影响下,汉唐《诗经》学者甚至直接把诗本义附会为经义,致使《诗》逐渐成了经学作品,其文学本质也为它的经学功能所淹没。二苏在此重申“吟咏性情”乃是《诗》的本质特征,实际已将《诗》从经学作品中分离出来,恢复了它作为文学作品的本来面目。

二苏在《诗论》中进而对汉以后形成的《诗经》学研究体系提出了批驳,指出儒者追求抽象的“义”与“法”,将《诗》“抒发情志”的文学特征与儒家仁义思想裂为两橛,其实是对儒家原始思想的歪曲。《诗论》曰:“夫圣人之于《诗》,以为其终要入于仁义,而不责其一言之无当,是以其意可观,而其言可通也。”二苏指出,圣人认为《诗》产生于抒发性情的需要,因此可以起到排遣忧愤、通达人情的作用。换言之,因《诗》“其意可观”、“其言可通”,其宗旨也必定会通向“仁义”。因此,圣人之“仁义”并非抽象的“义”与“法”,而是一种与世情紧密相连的道德情感。二苏在此提出了迥异于世儒的“仁义观”,即“仁义不离于人情”的观点,这一观点在苏轼的《韩愈论》和《杨雄论》中得到了进一步的阐发。《韩愈论》说:“儒者之患,患在于论性,以为喜怒哀乐皆出于情,而非性之所有。夫有喜有怒,而后有仁义,有哀有乐,而后有礼乐。以为仁义礼乐皆出于情而非性,则是相率而叛圣人之教也。”苏轼在此指出:情即性也,人之喜怒哀乐既出自于与生俱来之情感,也发端于普遍存在之本性。人因有喜怒之情,方可生发出兼爱无私的仁义之情;因有哀乐之情,方可形成为和融性情的礼乐之制。因此,喜怒哀乐之情是形成仁义礼乐必不可少的条件。同样的,苏轼在《杨雄论》中说道:“苟性而有善恶也,则夫所

① 如二苏《易论》:“夫《易》本于卜筮,而圣人开言于其间,以尽天下之人情。”

② 本文所引苏辙《诗集传》内容均选自曾枣庄、舒大刚主编《三苏全书》第二册,语文出版社2001年版。以下不再特别标注。

谓情者，乃吾所谓性也。人生而莫不有饥寒之患，牝牡之欲，今告乎人曰：饥而食，渴而饮，男女之欲，不出于人之性也，可乎？是天下知其不可也。圣人无是，无由以为圣；小人无是，无由以为恶。圣人以其喜怒哀惧爱恶欲七者御之，而之乎善；小人以是七者御之，而之乎恶。”苏轼认为：情即性也。人之七情六欲是小人通往恶、圣人通往善的根本起点。饮食男女是人所共具的自然本性，它与人之喜怒哀惧爱恶欲七情相生相融。圣人正是通过不断的修养，将人的自然性情升华为善的道德境界；小人则对自然性情不加绳墨，从而走向恶的深渊。因此人之常情是圣人达到至善境界不可或缺的条件。

按照二苏的观点，圣人所谓之“仁义”乃是一种源于人情而又超越于人情的道德情感，它与人之常情有着密不可分的关系。那么，在二苏看来，世儒解诗若“以绳墨法度区区而求诸其间”，弃却《诗》所反映的人之常情，则是对圣人仁义之道的歪曲，也是解经之道在认识论上所犯的一大错误。二苏“仁义不离于人情”观点的确立是对汉以后形成的《诗经》学研究体系的重大革新。抒发情志是《诗》作为文学作品的根本特征，但自《诗》在汉代成为官方正经之后，这一特征便从未在经学领域里得到过阐扬。苏轼“仁义不离于人情”的观点指明《诗》抒发情志的特点是实现“诗教”功能的必备条件，这就使得《诗》抒情表意的文学特质成为儒家经学思想中必不可少的部分，为《诗》恢复其作为诗歌的文学特质进一步清除了障碍。

## 二苏对“比”、“兴”之法的区分以及对“兴”的新诠释

“比”、“兴”是《诗经》阐释中的重要方法，二说最早见于《周礼·春官·大师》：“教六诗，曰风，曰赋，曰比，曰兴，曰雅，曰颂。以六德为之本，以六律为之音。”《毛诗序》也有相似的记载：“故诗有六义焉：一曰风，二曰赋，三曰比，四曰兴，五曰雅，六曰颂。”《周礼》与《毛诗序》所述“比”、“兴”含义是否相同，自来莫衷一是，而略无异议的是，自《毛传》释《诗》始，“兴”便作为《诗》的表现手法，同时也开启了独标“兴”体，不标“比”、“赋”的解诗传统。如《邶风·旂丘》云：“旂丘之葛兮，何诞之节兮。”《毛传》释曰：“兴也。前高后下曰旂丘；诸侯以国相连属，忧患相及，如葛之蔓延相连及也。”再如《王风·兔爰》云：“有兔爰爰，雉离于罗。”《毛传》释曰：“兴也。爰爰，缓意。鸟网为罗。言为政有缓有急，用心之不均。”可以看出，对于“兴”的确切含义，《毛传》多未阐明，但却隐含着与譬喻之意相连的取向。按照今天的将“比”视为譬喻之法<sup>①</sup>的观点来看，在《毛传》那里，“比”、“兴”之义就已存在含混不清的情况了。郑玄《毛诗笺》对“兴”作了更为明确的阐释，基本上采取了“兴者，喻……”的结构，所喻之意必不离于教化之用，如《陈风·东门之池》云：“东门之池，可以沤麻。”《笺》补充云：“于池中柔麻，使可缉绩作衣服。兴者，喻贤女能柔顺君子，成其德教。”又如《小雅·节南山》云：“节彼南山，维石岩岩。”《毛传》只云：“兴也。节，高峻貌。岩岩，积石貌。”《笺》补充说明道：“兴者，喻三公之位，人所尊严。”郑玄解“兴”均用《诗》的譬喻之意，实际采用了以“比”释“兴”的手法。此外，郑玄注《周官》以“六义”释“六诗”时，对“比”、“兴”之义作了这样的阐释：“比，见今之失，不敢斥言，取比类以言之。兴，见今之美，嫌于媚谀，取善事以喻劝之。”按照郑玄的说法，“比”、“兴”均是一种用《诗》来讽谏君臣、托言时政的譬喻之法，二者的区别只在于“比”用于“刺”，而“兴”用于“美”，但郑玄在解诗时，却又并不将《诗》的美刺用法作一区分，而是直接继承《毛传》的作法，一律贯之以“兴”法。可见在郑玄那里，“比”、“兴”之义仍旧是一笔糊涂帐。毛、郑的解诗之法对汉以后的《诗经》学产生了深远的影响，唐孔颖达《正义》云：“《传》言‘兴也’，《笺》言‘兴者喻’，言《传》所兴者欲以喻此事也。‘兴’、‘喻’名异而实同。”<sup>②</sup>孔颖达认为“兴”、“喻”并无本质区别，显然是对郑玄思想的继承。程颐云：“‘《关雎》乐得淑女以配君子’，淑女即后妃也，故言配

① 朱熹曰“以彼物比此物也”，将“比”解为一种譬喻之法，后世多沿用它，此处也取其说（引自《诗经集传》，上海古籍出版社1987年版，第3页）。

② 孔颖达《毛诗正义》，阮元校刻《十三经注疏》本，中华书局1980年版，第279页。

苕菜以兴后妃之柔顺。”<sup>①</sup>此处之“兴”也是“喻”的意思，可知程颐也宗郑说。

二苏则从源头上直指前儒解诗之法的谬误，《诗论》指出“比”、“兴”不辨，且以“比”释“兴”，这是前儒解诗之症结所在。《诗论》首先列出《毛诗》标“兴”之数例：“今之《诗传》曰：‘殷其雷，在南山之阳’、‘出自北门，忧心殷殷’、‘扬之水，白石凿凿’、‘终朝采绿，不盈一掬’、‘瞻彼洛矣，维水泱泱’，若此者，皆兴也。而至于‘关关雎鸠，在河之洲’、‘南有樛木，葛藟荒之’、‘南有乔木，不可休息’、‘维鹊有巢，维鸠居之’、‘嘒嘒草虫，趯趯阜螽’，若此者，又皆兴也。”二苏针对《毛传》的“兴”法作了深刻的批判，《诗论》曰：“其意以为兴者，有所象乎天下之物，以自见其事。故凡《诗》之为此事而作，其言有及于是物者，则必强为是物之说，以求合其事，盖其为学亦已劳矣。”《诗论》指出，按毛、郑的观点，所谓标“兴”之句均具有以诗中物象喻指某种政教内容的特点，因此在诗所言物象与所反映的政教内容之间找到某种对应之处便是释“兴”之关键所在。但在二苏看来，毛、郑所谓之“兴”法却存在着极大的谬误。《诗论》曰：“且彼不知夫《诗》之体固有比矣，而皆合之以兴。”二苏指出，《诗》本就存在着用“比”的现象，毛、郑将用“比”的诗句一律视作“兴”，实际是犯了“比”、“兴”不辨的错误。那么所谓之“比”应为何意呢？《诗论》说：“若夫‘关关雎鸠，在河之洲’，是诚有所取于其挚而有别，是以谓之比而非兴也。”二苏指出，“关关雎鸠，在河之洲”不是毛、郑所谓之“兴”，而是“比”。这是因为，诗人创作此句的目的在于取关雎“挚而有别”的特点来比附女子“有和德而无淫僻之行”的美德，而且从“关关雎鸠，在河之洲”与“窈窕淑女，君子好逑”的关系来看，前后诗句也存在着明显的比附关系，因此应将此句视为“比”。很明显，在二苏那里，“比”是指一种譬喻之法，且用“比”之诗句与以下诗句应存在某种比附关系，因此在探求“比”义之时，找到诗所言物象与所喻内容之间存在的对应关系便是关键之所在。那么，按照二苏的观点，毛、郑所谓之“兴”均应称作“比”，而毛、郑所谓释“兴”之法，也应视为释“比”之法。可见，自毛、郑以来，“兴”仅仅是“比”的一个误称而已，它的真正内涵却从未得到过揭示。那么“兴”应为何意？《诗》中是否存在“兴”法呢？二苏对“兴”义作了创造性诠释，《诗论》说：“夫兴之为言，犹曰其意云尔。意有所触乎当时，时已去而不可知，故其类可以意推，而不可以言解也。”二苏认为，凡用“兴”的诗句均是在抒写诗人彼时彼地所萌生的情感与意想，诗人的这种感想是因受到彼时彼地所见物象的触动而产生的，“兴”诗与以下诗句也应存在情感与意想上的连贯性。至于如何求得“兴”义，《诗论》提出了“意推”的方法。二苏认为，因时过境迁，后人对诗人彼时彼地的真情实感已不可能作出确切的描述，因此只能通过意测的方法来推想诗人彼时彼地的所思所感。《诗论》以“殷其雷，在南山之阳”为例对“兴”法作了更为具体的阐释。二苏认为“殷其雷，在南山之阳”正是用了“兴”法。当然，从这一判断来看，二苏与郑玄似乎并无分别，但两者对“兴”义内涵的揭示却完全不同。《郑笺》说：“雷以喻号令于南山之阳，又喻其在外也。召南大夫以王命施号令于四方，犹雷殷殷然发声于山之阳。”郑玄直接用政教喻意来解释“兴”义，实际采用了以“比”释“兴”的方法。二苏则在《诗论》中提出了不同的看法：“此非有所取乎雷也，盖必其当时之所见而有动乎其意，故后之人不可以求得其说。”二苏明确指出，诗人创作此句的目的并不在取雷以比喻某种政教意义，而是在抒写诗人因闻见到雷声轰鸣的景象而生发出的某种感想。至于如何来体察诗人的感想，《诗论》指出：“天下之人，欲观于《诗》，其必先知夫兴之不可与比同，而无强为之说，以求合其当时之事。则夫《诗》之意，庶乎可以意晓而无劳矣。”欲求得“兴”义，必不可将其强作比附，而需尽可能站在抒情主体的立场来揣摩诗人彼时彼地的所思所感。二苏的这一思想在《诗集传》中得到了具体的实践。如《葛覃》首章云：“葛之覃兮，施于中谷，维叶萋萋。黄鸟于飞，集于灌木，其鸣喈喈。”《诗集传》解释说：“葛者，妇人之所有事也。方葛之盛时，黄鸟出于谷而集于木，鸣喈喈矣。咏歌其所有事而又及其所闻见，言其乐从事于此也。”苏辙认为黄雀聚于灌木、喈喈鸣叫的美好景象是诗人采葛织衣之时所闻见到的真实场景，并且认为诗句也反映了诗人愉悦松快的心情。这段解释显然是站在了诗歌抒情主

① 程颢、程颐《二程集》，中华书局2004年版，第256页。

体的立场对诗人当时的所见所感进行体会与描摹,这实际是在对诗歌本身含义进行解释。

毛、郑以来,“比”、“兴”不辨且以“比”释“兴”的手法是儒者将抒情表意的诗歌转化为载道的经学的重要手法。二苏对传统“比”、“兴”之说的批驳是从方法论上对世儒的解诗之法予以否定。他们将兴义与比义作了严格的区分,认为“兴”诗是对诗人彼时彼地的真情实感的描绘,强调从抒情主体的立场来体会诗人彼时彼地的所见所感,这就将“兴”义从政教喻意中分离出来,为从文学角度认识《诗》并使其最终脱离经学的附庸地位在方法上提供了依据。

## 文学与经学的相融

就《诗》的本质而言,《诗》是文学作品,它的创作起源于“吟咏性情”的需要,这在《诗大序》中早有论述。但《诗》的采集与编订又有着明显的政教目的。《汉书·艺文志》云:“古有采诗之官,王者所以观风俗、知得失、自考正也。”《国语·周语上》记邵公谏厉王语云:“故天子听政,使公卿至于列士献诗,瞽献曲,史献书,师箴,瞽赋,矇诵,百工谏,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。”可见上古之时,采诗、献诗的根本目的在于天子观政、百官讽谏之用,因此“诗教”功能又成为《诗》主要的表现形式<sup>①</sup>。如何来认识与处理文学性与“诗教”功能之间的关系,这决定着《诗经》学发展的方向。

其实从孔子开始,已经把《诗》的抒情特征与“诗教”功能结合起来。如《上海博物馆藏战国楚竹书·孔子诗论》第一简:“……孔子曰:‘诗亡(无)隐志,乐亡(无)隐情,文亡(无)隐意。’”<sup>②</sup>上古之时,诗、乐、文往往相与为用、互为一体,“志”、“情”、“意”三者之义也无必然分别。《左传·昭公二十五年》太叔答赵简子问礼曰:“民有好恶、喜怒、哀乐,生于六气。是故审则宜类,以制六志。”孔颖达《正义》注曰:“此六志,《礼记》谓之六情。在己为情,情动为志,情、志一也。”<sup>③</sup>传世文献中,“志”、“意”二字也常以词组的形式出现。如《礼记·乐记》曰:“故听其雅颂之声,志意得广焉。”又如《荀子·荣辱》曰:“夫天生蒸民,有所以取之。志意致修,德行致厚,智虑致明,是天子之所以取天下也。”可见,“情”、“志”、“意”三者是相互关联的。那么这段简文的意思便可译为:诗、乐、文不能隐藏人的真实情志,必须以反映人的“志”、“情”、“意”为基本内容。这就从总体上揭示了《诗》的本质特征在于抒发情志。此外,在对《诗》具体篇章的评述中,简文揭示《诗》抒情特征的也俯拾皆是:

第十六简:“……《绿衣》之忧,思古(故)人也。《燕燕》之情,以其独也。……”

第十八简:“因《木瓜》之保(报),以俞(抒)其愿者也。《杕杜》则情,喜其至也。”

第十九简:“……《木瓜》有藏愿而未得达也。”

以上几简均立足于诗本义探讨了《诗》所表达的喜怒哀乐、悲忧愁苦之情,揭示了《诗》作为文学作品的本质特征。但孔子论诗并不仅仅停留于纯粹意义上的文学评论,而是将《诗》的指归落在了教化意义之上。如

第十六简:“……吾以《葛覃》,得氏初之诗(志)。民性固然:见其美,必欲反其本。夫葛之见歌也……”

第二十简:“[《木瓜》,得]币帛之不可去也。民性固然:其隐志,必有以俞(抒)也。其言有所载而后内(纳),或前之而后交,人不可干也。……”

第二十四简:“……吾以《甘棠》,得宗庙之敬。民性固然:甚贵其人,必敬其位;悦其人必好其所为,恶其人者亦然。……”

① 概言之,《诗经》的政治功用有三:其一,天子观政;其二,配合仪式乐歌;其三,诸侯、卿大夫、世家子弟赋诗言志。

② 本文所引《孔子诗论》简文内容均引自黄怀信《战国楚竹书〈诗论〉解义》,社会科学文献出版社2004年版。

③ 孔颖达《春秋左传正义》,阮元校刻《十三经注疏》本,中华书局1980年版,第2108页。

孔子在以上几简中反复论及“民性固然”，所谓“民性”即指人之自然性情。简文指出，由于“民性固然”，故可得“氏初之诗（志）”、“宗庙之敬”与“币帛之不可去”，这实际说明了人之自然性情正是通向仁义礼乐的重要途径。可见孔子所谓的“诗教”并不是空洞抽象的说教，它与《诗》反映的“人之常情”有着密不可分的关系。孔子论诗体现出阐发《诗》的文学性与“诗教”精神相结合的特点。

《毛诗序》与《毛传》是《孔子诗论》之外系统阐释《诗》的重要著作。《诗大序》虽继承了先秦“诗言志”的理论，揭示了诗歌抒发情志的本质特征，但《大序》却并未将《诗》的文学特征作为阐释的指归。《大序》曰：“治世之音，安以乐，其政和。乱世之音，怨以怒，其政乖。亡国之音，哀以思，其民困。故正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗。先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。”《大序》在论述“诗言志”的基础上进一步指出《诗》具有不可替代的政教功能，这是因为《诗》抒发情志的文学性质能够很好地起到校正时弊、淳化风俗的教化作用，这就揭示了《诗序》阐释的根本在于《诗》的政教意义。在《诗》的具体阐释上，《诗序》也明显地停留在了所谓“美”、“刺”的政教功能之上。如《小雅·采绿》本言少女思嫁，其序云：“《采绿》，思怨旷也。幽王之时，多怨旷者也。”《邶风·静女》叙述了两情相悦、相会赠物之事，抒发了男子对女子的爱慕之情，其序云：“《静女》，刺时也。卫君无道，夫人无德。”对比《孔子诗论》，不难看到《诗序》解诗并不揭示诗本义，而是以《诗》来附会某种政教寓意，这与《孔子诗论》立足于诗本义将《诗》的文学性与“诗教”精神相结合的阐释思路是完全不同的。其后的《郑笺》、《孔疏》更将《诗序》揭示的教化精神进一步发扬，《孔子诗论》建立的解诗传统也逐渐被后儒遗弃。《诗经》学的发展在汉代开始出现分裂倾向：一方面，经学家将《诗》视为载道的工具，逐渐弱化《诗》抒发情志的特征，以阐扬“诗教”意义为指归；另一方面，文学家将《诗》抒发情志的特征视为文学创作的动力与源泉，《诗》的这一特征在文学领域里得到阐扬。《诗经》学在汉以后形成的这种经学和文学分离的局面一直延续到了宋初。

北宋时期首先注意到《诗》抒情表意特征并以此作为依据来探求诗本义的是文坛领袖欧阳修。他在其《诗经》学著作《诗本义》中提出了“以情论诗”的观点并对“兴”的解释作了创造性发挥。欧阳修在《诗本义》卷一四《本末论》中说：“诗之作也，触事感物，文之以言，善者美之，恶者刺之，以发其揄扬怨愤于口，道其哀乐喜怒于心，此诗人之意也。”这是典型的诗缘情理论。在对《诗经》的具体阐释中，欧阳修《诗本义》“以情论诗”之处不乏其例<sup>①</sup>。但与此同时，欧阳修在《诗本义》中又表现出经学家的特点，如欧阳修虽然对《关雎》首句作了文学性的描绘，但在对整首诗的定性上，他仍然沿袭了毛、郑的解诗传统，将之视为政治讽喻诗。可见《诗本义》对《诗》的阐释已表现出经学与文学相融的特点，但欧阳修并未将其《诗经》学思想提高到理论的高度，完成这一任务的是其后的苏氏昆仲。二苏《诗论》对“仁义不离于人情”观点的阐发是对传统儒家“仁义”观的补充与深化，这显示了二苏经学家的立场；但与一般经学家不同，二苏对《诗》“吟咏性情”特征的揭示与对“兴”意的创造性诠释则体现了其文学家的立场。与此同时，《诗》所具有的文学性与经学性双重特征在二苏那里得到了进一步的融合。“仁义不离于人情”的观点将《诗》抒发情志的特征纳入到儒家的“仁义”观中，打破了自汉代形成的《诗经》学在文学与经学发展道路上分离的局面，从理论上为《诗经》学走上文学与经学相融的发展道路提供了依据。《诗集传》则成为文学与经学相融的典范之作。这一特征集中表现在苏辙解诗方面十分重视《诗》的文学特征，可以从以下几点看出：

其一，《诗集传》继承了“诗缘情”的观点。如：

《诗集传》（《卫风·河广》）：“宋桓公之夫人、卫文公之妹也，生襄公而出，思之而义不得往，故作此诗以自解。”

《诗集传》指出，宋襄公母因自己的思宋之心难以得到排解，因此写下这首诗。这就揭示了诗的创作动

① 笔者拟撰《论欧阳修的〈诗经〉学思想》一文对此专门讨论，兹不赘。

机是源于“吟咏性情”的需要。同样的例子还见于：

《诗集传》(《卫风·伯兮》)：“君子上从王事，不得休息，妇人思之而作是诗。”

《诗集传》(《邶风·燕燕》)：“……燕将飞而差池其羽，犹戴劬之将别而不忍也。礼，妇人送迎不出门，远送至野，情之所不能已也。”

其二，从诗歌抒情主体的角度阐发诗意。如：

《唐风·羔裘》云：“羔裘豹祛，自我人居居。岂无他人，维子之故。”

《诗集传》解释说：“……今奈何不吾恤乎？且吾之所以不去，非无他人也，特以故旧念子耳，子岂反谓我不能去而苦我哉！”

苏辙认为诗人在诗中抒发了臣子忠于为上者，却又不被理解的苦衷。从《诗集传》的这段解释中，我们可以看到，苏辙完全站在抒情主体的立场并以第一人称的口吻对诗意进行了阐发，这是将《诗》视为了抒发情志的文学作品。

其三，解诗语言的文学化。如：

《大雅·卷阿》云：“凤凰鸣矣，于彼高冈。梧桐生矣，于彼朝阳。萑萑萑萑，雍雍喈喈。”

《诗集传》解释说：“……凤之性非梧桐不栖，非竹实不食，故凤凰鸣于高冈。将欲得而畜之，则植梧桐于朝阳以待之。使梧桐之盛至于萑萑萑萑也，则凤凰鸣于其上，雍雍喈喈矣。……”

《诗集传》以生动形象的语言对诗中的物象进行描绘，展现了诗的意境之美。

相较于前儒，苏辙在《诗集传》中对《诗》的文学特质给予了充分的重视。但在另一方面，苏辙解诗仍以发扬儒家“诗教”精神为指归，体现出经学家的立场。如在对《唐风·羔裘》首句的解释中，苏辙虽然站在抒情主体的立场解释诗义，但他也指出此句的“诗教”意义在于：“君之处于民上，犹豹祛之在羔裘耳，豹虽甚贵，而以羔为本，君虽甚尊，而由有民以安其居，舍羔则豹无所施，而无民则君无所托矣。”由此而阐发了“民为君本”的儒家思想。

在对“兴”义的理解上，苏辙虽有创造性发挥，但仍将其本义与政教喻意加以融合。如《召南·殷其雷》云：“殷其雷，在南山之阳。何斯违斯，莫敢或遑。振振君子，归哉归哉。”《诗集传》解释说：“雷声隐然在南山之阳耳，然而不可得见。召南之君子远行从政，其室家思一见之而不得，如是雷也，故曰：‘何哉！吾君子去此而从事于四方，不敢安也。’既而知其义不得归也，则曰：‘振振君子，归哉归哉！’言不可归也。”从苏辙的解释可以看出，《诗集传》虽对郑玄、孔颖达等不顾诗本义，直接将“兴”义附会为政教意义的解诗之法作了很大的改造，但在一定程度上仍然沿袭了以“诗教”精神为指归的解诗方向。

由此可见，汉宋《诗经》学走着明显不同的发展路径。汉儒不顾诗本义，将《诗》附会为“政治美刺诗”，《诗》成为发挥儒家抽象义理的经典。宋儒一方面继承汉儒将《诗》视为儒家经典并从中阐发儒家义理的传统，另一方面也对诗本义与文学性给予了充分的重视，在很大程度上克服了汉儒的附会之弊。宋代《诗经》学表现出显著的文学与经学相融的特征<sup>①</sup>，而在理论与实践上奠定这一发展模式的正是苏氏昆仲。二苏在探求诗本义、揭示《诗》的抒情性特征以及“兴”义的解释上表现出大胆的革新精神，为恢复《诗》的文学性作出了卓越的贡献。《诗论》中“仁义不离于人情”的观点直接继承了孔子的仁义思想，这一观点将《诗》抒发情志的特征纳入到儒家“仁义”观中，从理论上为《诗经》学走上文学与经学相融的道路提供了依据，并在《诗集传》中具体实践了这一解诗体式，对整个宋代《诗经》学的发展走向产生了深远的影响。

【作者简介】刘茜，女，1975年生。2007年毕业于浙江大学中文系，获博士学位，现为浙江嘉兴学院中文系教师。发表过论文《〈论语〉“子不语怪力乱神”新解》等。

<sup>①</sup> 笔者在2007年博士学位论文下编《苏辙的〈诗经〉学思想》中论述了南宋朱熹的《诗经集传》正是文学与经学相融的集大成之作。