“兴于诗”:儒家君子人格养成的逻辑起点
——孔子文学教育思想探论之一

王齐洲, 李晓华
(华中师范大学 文学院;湖北 武汉 430079)

摘要: 孔子所云“兴于诗,立于礼,成于乐”,前人有过许多讨论,理解各不相同,以程颐、朱熹之说影响最大。然而,将此章理解为“大学终身所得之难易先后浅深”,也仍义有未洽。“诗”、“礼”、“乐”无论在学校教学还是在文化生活中,并没有难易之分,先后之次,深浅之别,三者原本相互配合、相须为用。传世文献里的“诗”、“礼”、“乐”其实有两个层面,一是“数术”层面,一是“义理”层面。作为“数术”层面的“诗”,不仅包括《诗》文本,也包括用于歌咏的声乐、器乐和指导诗、乐的礼仪。而“义理”层面的“诗”,不能局限于诗义,而应该是全部“新六艺”所体现的君子之“志”。这种“志”既包含了意志,也包含了情感,可以是“见贤思齐”的好善之德,也可以是“见不善而知自省”的恶恶之心。这是学者“立身成德”的第一步,是基础,也是起始。《诗》则是实现这一起始目标的代表性媒介。因此,“兴于诗”是孔子对弟子进行人格培养的起始路径,它既是孔子的教育思想,也是孔子的文学观念,同时又是儒家君子人格养成的逻辑起点。

关键词: 兴于诗;立于礼;成于乐;志;君子人格
中图分类号: I206.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-579(2017)02-0060-12

“Beginning by Learning Poetry”: the Logical Starting Point of Gentleman's Personality Cultivation of Confucianism
——One of Confucius Literature Education Thought Discussions

WANG Qizhou, LI Xiaohua
(School of Liberal Arts, Huazhong Normal University, Wuhan, Hubei 430079, China)

Abstract: Predecessors had many discussions, with different points of view, about Confucius's words: (personality cultivation) “Beginning by learning poetry and perfecting by learning rituals, and to be independent by learning music”. And the arguments of CHENG Yi and ZHU Xi were the most influential. However, there were no difficult and easy or deep and shallow points in what people learned in universities. “Poetry”, “rituals” and “music” were mutually coordinated and reflected. “Poetry”, “rituals” and “music” recorded in the ancient literature had two levels: “the number technique level and the righteousness and reason” level. “Poems” in the “the number technique” included not only the text of poems, but also the vocal music and the instrumental music used for singing, and the etiquette guiding the poetry and music. While poems in “the righteousness and reason” level couldn't be limited to the poem righteousness, instead of “the will and the emotion” of gentlemen reflected by all the “new six classical arts”, which contained both the will and the emo-

收稿日期: 2016-09-01
作者简介: 王齐洲(1951-),男,湖北洪湖人,华中师范大学文学院、湖北文学理论与批评研究中心教授,博士生导师。研究方向为古典文学和古典文献学研究。
李晓华(1977-),女,湖北武汉人,华中师范大学文学院中国古代文学博士研究生。研究方向为古代文学理论和古代小说研究。

tional，and was the virtue of keeping up with talented person and the mood of hating bad morality and reflecting upon oneself. This is the first step which the scholar became a moral person，was a foundation，and was also starting point. “Poems” was the typical medium of achieving this starting goal. Accordingly，“Beginning by learning poetry” was Confucius’ starting path to cultivate personality of his disciples. It was the educational thoughts and literary concept of Confucius，as well as the logical starting point of the gentleman’s personality cultivation of Confucianism.

Key words: beginning by learning poetry; to be independent by learning music; perfecting by learning rituals; the will and the emotional; gentleman’s personality

《论语·泰伯篇》载有“子曰：兴于诗，立于礼，成于乐”一章。前人对此章有过许多讨论，其理解大旨可以归结为“立身成德之法”、“学之序”、“教之序”和“大学终身所得之难易先后浅深”等数种。而对“兴于诗”、“立于礼”、“成于乐”各项的具体内涵，大家的解说也不完全一致。笔者以为，此章既是孔子培养弟子的核心教育思想，也是孔子自成体系的文学观念，同时又是先秦儒家继承和弘扬周代礼乐文化精神并将其贯彻于自己的社会实践的集中表达，因此有深入探讨之必要。由于此章内涵丰富，难以在一篇小文中说清，我们拟分为若干专题来进行讨论。这里先谈“兴于诗”。

一

据《史记·孔子世家》载：鲁定公元年（前 509），孔子年四十三，“季氏亦僭于公室，陪臣执国政，是以鲁自大夫以下皆僭离于正道，故孔子不仕，退而修《诗》《书》《礼》《乐》，弟子弥众，至自远方，莫不受业焉。……孔子以《诗》《书》《礼》《乐》教弟子，盖三千焉，身通六艺者七十有二人。”[1](p225-227) 此“六艺”指《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六类文献典籍，通称“新六艺”，以区别西周学校的“礼、乐、射、御、书、数”的“旧六艺”。孔子以《诗》《书》《礼》《乐》教弟子，这在《论语》中是反复记载过的。尤其是《诗》《礼》《乐》，孔子有许多论述和具体的教学实例，而“兴于诗，立于礼，成于乐”则是他对《诗》《礼》《乐》的基本价值和相互关系的最清楚最凝练的表达。

也许有人会问：这样简单的三句话真有那么重要，值得反复讨论吗？其实只要认真加以思索和追问，这三句话确实不那么简单，前人也确有过许多讨论，并且这种讨论委实也还有进一步深入的空间。

对于“兴于诗”章，传统的解释是“包氏（咸）曰：兴，起也，言修身当先学《诗》也；礼者所以立身。孔安国曰：乐所以成性。”梁皇侃（488—545）疏云：“此章明人学须次第也。云‘兴于诗’者，兴，起也，言人学先从《诗》起，后乃次诸典也。所以然者，《诗》有夫妇之法，人伦之本，近之事父，远之事君，故也。”[2](p107) 明确解释“兴于诗”章讲的是学习次第，即先学《诗》，再学礼，最后学乐。宋邢昺（932—1010）则疏云：“此章记人立身成德之法也。兴，起也，言人修身当先起于《诗》也。立身必须学礼，成性在于学乐。不学《诗》无以言，不学礼无以立，既学《诗》、礼，然后乐以成之也。”[3](p2487) 邢氏所谓“立身成德之法”，显然是从个体人格修养方面来考虑的，也同样将“诗”、“礼”、“乐”在“立身成德”过程中所发挥的作用进行了先后分疏，因此，其所谓“立身成德之法”也就很容易被理解为“学之序”或“教之序”，与皇侃之疏可以通融，只是侧重点不同罢了。他们的意见得到不少宋代学者的赞成。例如，北宋范祖禹（1041—1098）认为：“《诗》，所以序人伦，故学者必兴于诗。礼，所以定民志，故无礼不立。乐，所以和人心，故非乐不成。有序而后可兴，有定而后可立，有和而后可成。治身以此，治天下国家亦以此，此其先后之次也。”[4](p295) 尹焞（1061—1132）也认为：“三者学之序也。‘诗’发乎情性，言近而易知，可以兴起其志者也。‘礼’著乎法度，防民之伪而教之中，可以立其身者也。‘乐’，乐之也，乐则安，安则久，久则可以成其德矣。”[4](p296) 南宋林之奇（1112—1176）说：“古之教者非教以辞令文章也，惟长善救失以成就其德耳。惟将以成就其德，故优而游之使自求之，厌而饫之使自趋之。自‘兴于诗’至‘成于乐’，此教之序也。先王之作乐，必本之情性，稽之度数。本之情性，乐之所以生也；稽之度数，乐之所以成也。盖乐之设非听于铿锵而已，将使人导性情之中和而反之于正。”[5] 张栻（1133—1180）也说：“此学

之序也。学《诗》,则有以兴起其性情之正,学之所先也;'礼'者所据之实地,学礼而后有所立也。此致知力行,学者所当兼用其力者也。至于'乐',则和顺积中而不可以已焉,学之所由成也,此非力之可及,惟久且熟而自至焉耳。"[6](p62) 这样理解,既讲清了"诗"、"礼"、"乐"各自的作用,也说明了教学三者的先后顺序,似乎已经穷尽了此章的义蕴。

然而,据相关文献记载,无论是为学还是从教,"诗"、"礼"、"乐"其实并不存在一个明确的先后顺序。因此,皇侃等的"教之序"或"学之序"说便被一部分宋代学者的研究所否定。例如,北宋陈祥道(1053—1093)在解释《礼记·文王世子》"春诵夏弦,大师诏之瞽宗"时说:"《周官》'大司乐死以为乐祖,而祭之瞽宗',则'春诵夏弦',大学之教,非小学之教也。'诏乐于瞽宗',又言'礼在瞽宗'者,古之教人'兴于诗'者必使之'立于礼','立于礼'者必使之'成于乐',故周之辟廱亦不过辟之以礼,廱之以乐,使之乐且有仪。而瞽宗虽主以乐教,礼在其中矣。《周官》礼、乐同掌于春官,《礼记》礼、乐同诏之瞽宗,其义一也。学舞于东序而别之以射,学礼、乐于瞽宗而诏之以仪,君子之深教也。此言'春诵夏弦','秋学礼','冬读书',《王制》言'春秋教以礼、乐,冬夏教以诗、书'者,言书、礼则知诵之为诗,弦之为乐,言弦诵则知礼之为行,书之为事也。盖春秋阴阳之中,而礼、乐皆欲其中,故以二中之时教之。凡此合而教之也。分而教之,则诵诗以春,弦乐以夏,学礼以秋,读书以冬。《学记》曰'大学之教也时',以此。"[7] 其弟陈旸(1068—1128)在解释《礼记·学记》"不学操缦不能安弦"一节时说:"诗有六义,比、兴与存焉。学博依则多识鸟兽草木之名,比、兴以名之也。教有三物,六艺与存焉。兴其艺则德行成于外,宾兴以劝之也。宾兴以劝之,则人人未有不自劝而乐学矣。然操缦、博依、杂服之类,音学之末节,始学者之所及也。故安弦必始于操缦,安诗必始于博依,安礼必始于杂服,是皆先其易者,后其节目,可谓善学矣。安弦而后安诗,学乐诵诗之意也;安诗而后安礼,兴诗而后立礼之意也。夔教胄子必始于乐,孔子语学之序则'成于乐',《内则》就外傅必始于书计,孔子述志道之序则终于游艺,岂非乐与艺固学者之终始欤?"[8](册3,p9) 这些说法都有根据,也有一定说服力。在周代礼乐文化教育的具体实践中,不仅诗与乐相须为用,礼与乐相为表里,诗与礼也相互配合,这是大家都知道的。即使是经过孔子整理后作为"先王之遗文"的《诗》《礼》《乐》,也同样保留了上述特点,《诗》《礼》《乐》的教学并不能人为地划分出先后顺序,事实上也不能排列顺序,因为它们之间相为表里、相互配合、相须为用。唐韩愈(768—824)甚至说:"三者皆起于《诗》而已,先儒略之,遂惑于二矣。"李翱(772—841)则进一步指出:"诗者起于吟咏情性者也。发乎情,是起于诗也;止乎礼义,是'立于礼'也;删《诗》而乐正雅颂,是'成于乐'也。三经一原也,退之得之矣,包氏无取焉。"[9](p10) 因此,孔子教育弟子不可能将《诗》《礼》《乐》的学习分成有顺序的三个阶段,而他"自卫返鲁,然后乐正,雅颂各得其所",前人都认为包含了正《诗》与正乐两方面的内容,并不存在分阶段有次序教学的问题。

朱熹(1130—1200)显然从这些讨论中受到启发,他在《四书集注·论语章句》中解释此章说:"按《内则》,十岁学幼仪,十三学乐诵《诗》,二十而后学礼。则此三者(指诗、礼、乐——引者),非小学传授之次,乃大学终身所得之难易、先后、浅深也。程子曰:天下之英才不为少矣,特以道学不明,故不得有所成就。夫古人之诗,如今之歌曲,虽闾里童稚,皆习闻之而知其说,故能兴起。今虽老师宿儒,尚不能晓其义,况学者乎?是不得'兴于诗'也。古人自洒扫应对,以至冠昏丧祭,莫不有礼,今皆废坏,是以人伦不明,治家无法,是不得'立于礼'也。古人之乐,声音所以养其耳,采色所以养其目,歌咏所以养其性情,舞蹈所以养其血脉。今皆无之,是不得'成于乐'也。是以古之成材也易,今之成材也难。"[10](p133-134) 当弟子问他:"古者'十有三年学乐诵《诗》,二十而冠,始学礼,与这处不同,如何?"朱熹回答:"这处是大学终身之所得。如十岁学幼仪,十三学乐诵《诗》,从小时皆恁地学一番了,做一个骨子在这里。到后来方得他力。礼,小时所学,只是学事亲事长之节,乃礼之小者。年到二十,所学乃是朝廷、家庙之礼,乃礼之大者。到'立于礼',始得礼之力。乐,小时亦学了,到'成于乐'时始得乐之力。不是大时方去学。《诗》,却是初间便得力,说善说恶却易晓,可以劝,可以戒。礼只捉住在这里,乐便难精。《诗》有言语可读,礼有节文可守。乐是他人作,与我有甚相关?如人唱曲好底,凡有闻者,人人皆道好。乐虽作于彼,而听者自然竦动感发,故能义精仁熟而和顺道德。舜命夔'典乐教胄子:直而温,宽

而栗，刚而无虐，简而无傲’，定要教他恁地。至其教之之具，又却在于‘诗言志，歌永言，声依永，律和声’处。五声十二律不可谓乐之末，犹揖逊周旋不可谓礼之末。若不是揖逊周旋，又如何见得礼在那里！”[11](p979－980) 朱熹对“兴于诗，立于礼，成于乐”的理解大体可以概括为以下几点：其一，文献所载周代学校教育证明三者不是小学传授次序，而是大学终身所得之难易先后浅深，而且小学阶段《诗》、礼、乐也是同时学习的，因此不能简单地将三者理解为“学之序”或“教之序”；其二，“成于乐”是指“义精仁熟而和顺道德”，即道德养成，诗歌声律是道德养成的工具，但不可谓之是末而非本。其三，肯定程颐之说此章是指人材培养，也即间接承认包咸、邢昺等所谓“此章记人立身成德之法”，因为“立身成德”正是人材培养之事；其四，认为今人已经没有周代士人学习《诗》、礼、乐的文化环境，因而难以成材，所以不能用今人的思维来解析古人，当然也难以用“兴”、“立”、“成”的学习效果来要求今人。

元明以降，学者们大多接受了程颐（1033—1085）、朱熹对“兴于诗”章的解释。例如，元朱公迁（1347 前后在世）解释“兴于诗”说‘孔子本言为学成功之序，而此一节言学之有得于《诗》者如此。朱子引之，以见学《诗》之效验。”[12] 承袭的是朱熹的意见。明蔡清（1453—1508）解释此章说“‘兴’、‘立’、‘成’三字皆以已能者言。谓其兴也得于‘诗’，其立也得于‘礼’，其成也得于‘乐’。兴起其好善恶恶之心，时犹未及乎立也；至于立，则真有是善实无是恶矣，立犹是自守者也；至于成，则义精仁熟，而自和顺于道德，无所事守矣。此三段自始学至于成德者也。‘兴于诗’，兴此心也；‘立于礼’，立此心也；‘成于乐’，成此心也。只是此一个心。……此三句，大学终身所得之难易先后浅深也。难易先后浅深者，‘诗’易于‘礼’，‘礼’易于‘乐’。‘兴’为先，‘立’次之，‘成’最后。‘兴’者浅，‘立’者深，而‘成’又其深者也。”[13] 刘宗周（1578—1645）说‘兴也者，始而亨者也；立且成者，性情也。六经之教，皆以阐人心之蕴而示人以为学之方也。‘诗’以劝善惩恶，教主兴，故人得之以兴，兴以人心所自兴也。‘礼’以范情约性，教主立，故人得之以立，立以人心所自立也。‘乐’以穷神达化，教主成，故人得之以成，成以人心所自成也。‘诗’、‘礼’、‘乐’之教，君子无日不从事焉，而所得有浅深，故所资于六经者若有先后之不同如此，君子亦循序以造之而已矣。‘诗’只是‘思无邪’，‘礼’只是‘敬’，‘乐’只是‘和’。‘兴于诗’，兴于善也；‘立于礼’，立于敬也；‘成于乐’，成于和也。”[14] 这些理解，其实都沿袭了程颐、朱熹的阐释理路。

清人同样是在接受程、朱对“兴于诗”章的解释的基础上，对前人的研究成果加以总结和发挥的。例如，范家相（生卒年不详）说“子曰‘兴于诗，立于礼，成于乐。’则‘诗’先而‘乐’后，大学终身所得之难易先后也。”[15] 这只是重复了朱熹的意见。陈廷敬（1639—1712）等说“此一章书是明经学之有益于人也。孔子曰性情之理，中和之德，固人心之所同，具不待外求。然古人立教，皆已先我为之，使非始终有资，何以浅深各得当。其始也，欲为善而去恶，必先有以感发其好善恶恶之心，所谓兴也。然兴非无自必于《诗》乎？盖诗本性情，有美刺讽谕之旨，其言近而易晓，而从容咏叹之间，所以感动于人者又为易入，故学者之初必于此而有以起发其仁义之良心也。及其中也，善念既起，又必卓然有以自持，方能有善而无恶，所谓立也。然立非无自必于礼乎？盖礼有恭敬辞逊之意，节文度数之详，服习既久，则德性之守得以坚定而不移，酬酢之际得以贞固而不乱，故学者之中必于此而不为事物所摇夺也。及其终也，既能自立，又必造于纯粹至善之域，所谓成也。然成非无自必于乐乎？盖乐有声音之高下，舞蹈之疾徐，所以养其耳目，和其心志，荡涤邪秽，消融渣滓，故学者之终必于此而有以至于义精仁熟也。由此观之，《诗》、礼、乐其可以不学耶？要之人止一心，‘兴、立、成’乃学者因心之获，《诗》、礼、乐即学者治心之资，言其序虽有后先，究其归总无内外，孰谓经学非即心学哉！”[16] 这样圆融的理解，似乎已经穷尽了“兴于诗”章的全部义蕴。

二

然而，自程颐、朱熹以来，多数学者虽然将“兴于诗，立于礼，成于乐”理解为“大学终身所得之难易先后浅深”，而不认为是从教或为学之次序，但是，这并不表明他们对“兴于诗，立于礼，成于乐”各项的

具体内涵的理解完全一致。仅以对“兴于诗”的理解而言,学者们的论述就有不少微妙的差别。

首先,什么是“诗”?这个看似简单的问题,由于它和“乐”的特殊关系,实际上变得异常复杂,学者们也因此有很多不同理解。

孔子所谈之“诗”或孔门所教所学的《诗》,一般都以为是指经过孔子整理、解说的春秋中叶以前的古诗,也就是后来的“三家诗”(《齐诗》《鲁诗》《韩诗》)或“四家诗”(三家诗加《毛诗》)。然而,孔子所云“兴于诗”之“诗”是否就是指这些《诗》呢?这些《诗》实际上只是文本,孔子心中的“诗”是否就是这些文本呢?

一种意见认为,“兴于诗”之“诗”就是今传本《诗经》,学习的主要内容就是其文本意义。北宋游酢(1045—1115)说:“‘兴于诗’,言学《诗》者可以感发于善心也。如观《天保》之诗,则君臣之义修矣;观《棠棣》之诗,则兄弟之爱笃矣;观《伐木》之诗,则朋友之交亲矣;观《关雎》、《鹊巢》之风,则夫妇之经正矣。昔王裒有至性,而弟子至于废讲《蓼莪》,则《诗》之兴发善心,于此可见矣。”[14](p295) 南宋真德秀(1178—1235)说:“三百篇诗虽难晓,今诸老先生发明其义,了然可知,如能反复涵泳,直可以感发其性情,则所谓‘兴于诗’者,亦未尝不存也。”[17] 他们都认为,今传本《诗经》就是孔子所云“兴于诗”之“诗”,而诗的文本义蕴与“兴”是有直接关联的。

另一种意见则认为,“兴于诗”之“诗”并非后世所传《诗经》文本,而是诗乐相互配合的歌咏,其意义主要体现在具体礼乐仪式中,诗义之说实是腐儒对后学的误导。例如,南宋郑樵(1103—1162)便认为:“古之达礼三,一曰燕,二曰享,三曰祀;所谓吉凶军宾嘉,皆主此三者以成礼。古之达乐三,一曰风,二曰雅,三曰颂;所谓金石丝竹匏土革木,皆主此三者以成乐。礼乐相须以为用,礼非乐不行,乐非礼不举。自后夔以来,乐以诗为本,诗以声为用,八音六律为之羽翼耳。仲尼编《诗》,为燕、享、祀之时用以歌,而非用以说义也。古之诗今之词曲也,若不能歌之,但能诵其文而说其义,可乎?不幸腐儒之说,起齐、鲁、韩、毛四家,各为序训而以说相高,汉朝又立之学官,以义理相受,遂使声歌之音湮没无闻。”[18](p625) 郑樵的说法得到陈知柔(?—1184,字体仁)的赞成,他曾给朱熹写信阐述己意,以为“诗本为乐而作”,朱熹回信表示反对,认为:“盖以《虞书》考之,则诗之作本为言志而已。方其诗也,未有歌也,及其歌也,未有乐也。以声依咏,以律和声,则乐乃为诗而作,非诗为乐而作也。三代之时,礼乐用于朝廷而下达于闾巷,学者讽诵其言以求其志,咏其声,执其器,舞蹈其节以涵养其心,则声乐之所助于诗者为多,然犹曰‘兴于诗,成于乐’,其求之固有序矣。是以凡圣贤之言诗,主于声者少,而发其义者多。仲尼所谓‘思无邪’,孟子所谓‘以意逆志’者,诚以诗之所以作,本乎其志之所存,然后诗可得而言也。得其志而不得其声者有矣,未有不得其志而能通其声者也。就使得之,止其钟鼓之铿锵而已,岂圣人‘乐云乐云’之意哉?况今去孔孟之时千百余年,古乐散亡,无复可考,而欲以声求诗,则未知古乐之遗声,今皆以推而得之乎?三百五篇皆可协之音律而被之弦歌已乎?诚既得之,则所助于诗多矣,然恐未得为诗之本也。况未必可得,则今之所讲,得无有画饼之讥乎?故愚意窃以为诗出乎志者也,乐出乎诗者也,然则志者诗之本,而乐者其末也。末虽亡,不害本之存,患学者不能平心和气、从容讽诵以求之情性之中耳。有得乎此,然后可得而言,顾所得之浅深如何耳。”[19](p1653-1654) 朱熹引《尚书·虞书·尧典》“诗言志,歌永言,声依永,律和声”以说明“诗出乎志者也,乐出乎诗者也”。元马端临(1254—1323)也说:“按夹漈(郑樵)以为诗本歌曲也,自齐、鲁、韩、毛各有序训,以说相高,义理之说既胜,而声歌之学日微矣。愚尝因其说而究论之。《易》本卜筮之书也,后之儒者知诵十翼而不能晓占法;《礼》本品节之书也,后之儒者知诵《戴记》而不能习仪礼,皆义理之说太胜故也。先儒盖病之矣。然《诗》也《易》也《礼》也岂与义理为二物哉?盖《诗》者有义理之歌曲也,后世狭邪之乐府则无义理之歌曲也;《易》者有义理之卜筮也,后世俗师之占书则无义理之卜筮也;《礼》者有义理之品节也,秦汉而后之典章则无义理之品节也。《郊特牲》曰:‘礼之所尊,尊其义也。’失其义,陈其数,祝史之事也。故其数可陈也,其义难知也。荀子曰:‘不知其义,谨守其数,不敢损益,父子相传,以持(四库本作待)王公,是官人百吏所以取秩禄也。’盖春秋战国之时,先王之礼制不至沦丧,故巫史卜祝小夫贱隶皆能知其数,而其义则非圣贤不能推明之。及其流传既久,所谓义者布在方策,格言大训炳如日星,千载一日也,而其数则湮没无闻久

矣。”[20](p1246) 马氏强调义理与数术的分别自然有其道理，而郑樵强调诗为行礼之乐歌也同样有其依据。清范家相则针对朱熹之论批评说：“夫乐，非徒声之谓也。《记》曰：‘乐者非谓黄钟、大吕、弦歌、干扬也，乐之末节也。’又曰：‘知音而不知乐者，众庶是也。’又曰：‘金石丝竹，乐之器也。诗言其志，歌咏其声，舞蹈其容，三者本于心，然后乐器从之。’是故乐之微妙之故难言之矣。声乐之教，与诵诗并举，学诗即以知声。声具于器，其事显而易明，故圣人之言之也略。若诗之义理，小子未可卒晓，故圣人之言之也详。至于‘成于乐’之乐，则必动其本而尽其变，别有精微之故以相喻于音容之外，故曰广博易良者乐之教。而夫子闻《韶》，至于三月不知肉味也。诗乃乐章，舍声不可以言诗，古之学者罔不先习其数而施之管弦，岂有得其志而不得其声者欤？若不得其志而得其声者有之，窦公、杜夔之伦是也。惟乐难于诗，是以夫子曰‘兴于诗，立于礼，成于乐’，所谓求之有序也。若仅曰音容舞蹈，则何难之有！是不可以不辨。”[15] 显然，“乐”并非只指乐器、舞容，也包括歌咏，将“诗”从“乐”中分离出来，并不符合周代的“礼乐”实践和文化语境，自然也难以说成是孔子“兴于诗”的原本之义。

况且，《诗》的义理阐释见仁见智，难以哪一家为定准。对于在宋代一家独大的《毛诗》，便有学者怀疑它不足以代表孔子所编定的文本和所阐释的诗义，如南宋杨简（1140—1225）便认为：“毛公之学，自谓本诸子夏。而孔子曰‘女（汝）为君子儒，无为小人儒’，盖谓子夏。又曾子数子夏曰：‘吾与女（汝）事夫子于洙泗之间，退而老于西河之上，使西河之上疑女（汝）于夫子，尔罪一也；丧尔亲，使民未有闻焉，尔罪二也；丧尔子，丧尔明，尔罪三也。’夫子夏之胸中若是，其学可以弗问而知。而况于子夏初未尝有章句，徒传其说，转而至于毛乎？”[21] 朱熹自己也说过：“今欲观《诗》，不若且置《小序》及旧说，只将原诗虚心熟读，徐徐玩味，候彷佛见个诗人本意，却从此推寻将去，方有感发。如人拾得一个无题目诗，再三熟看亦须辨得出来，若被旧说一局局定，便看不出。今虽说不用旧说，终被他先入在内，不期依旧从它去。某向作《诗》解文字，初用《小序》，至解不行处，亦曲为之说。后来觉得不安，第二次解者虽存《小序》，间为辨破，然终是不见诗人本意。后来方知只尽去《小序》，便自可通。于是尽涤旧说，诗意方活。”[21](p2112) 明王讽（生卒年不详）甚至认为现存三百篇不一定为孔子所传，他说：“尝读《诗》未尝不疑。诗者乐之章也，夫子自卫反鲁正乐，雅颂各得其所，洋洋乎盈耳者，凡皆取其声音之中和可比于乐，有关于伦理，可以养人之情性，而使之思无邪焉者也。淫乱之诗，乃或间见于三百篇之中者，岂夫子删定之全《诗》哉？既又见晦翁之注，有曰‘言善以感发人之善心，言恶以惩创人之逸志’；有曰‘兴起其好善恶恶之心’；有曰‘观风俗之盛衰，验政治之得失’，则又未尝不重其疑。以为人心易私而难公，道心难明而易昧，示之以善诗犹未能朝夕咀嚼，时有所感发，而况以淫乱之诗而使之诵之？是犹以众楚而传一齐也，宁不滋人之逸志哉！而望其有所惩创而能改也，吾见亦希矣。况诗既为乐之章，则所以典乐以教胄子也，当皆取其有关于伦理，有比于律吕者；渎化乱伦之诗，果可以比之乐章乎？若曰观盛衰，验得失，此则当时以声音之道与政通，太史采诗以观民风者；然也若以为传法无穷，而将以养万世喜怒哀乐未发之良心者，当不必其美恶之具载也。其殆出于秦人煨烬之余，民间传诵记忆，不皆三百篇之善者。汉儒于是因掇其善者、恶者，妄以己见补足三百篇之数，而晦翁遂缘袭其美恶具存之义，以成其承讹踵误之说乎！”[22]

看来，《诗》是什么，诗与乐的关系是什么，并非是个简单的问题。《诗》文本是问题，《诗》释义是问题，诗与乐的关系更是问题。清顾炎武（1613—1682）说：“歌者为诗，击者拊者吹者为器，合而言之谓之乐。对诗而言，则所谓乐者八音，‘兴于诗，立于礼，成于乐’是也，分诗与乐言之也。专举乐，则诗在其中，‘吾自卫反鲁，然后乐正，雅颂各得其所’是也，合诗与乐言之也。”[23](p175) 李光地（1642—1718）则说：“东莱以为‘诗无邪’焉得有淫风？朱子以‘放郑声’诘之。吕云：‘郑声淫，非郑诗淫也。’朱子曰：‘未有诗淫而声不淫者。’本末源流，已一句说尽，但却亦要知诗自诗，声自声，不然《虞书》何为说‘诗言志’，又说‘声依永’？夫子何为说‘兴于诗’，又说‘成于乐’？不淫诗亦可以淫声歌之，淫诗亦可以不淫声歌之，如旦曲以净唱，净曲以旦唱，只是不合情事耳。何以‘放郑声’不放‘郑诗’？这却易知：丑行恶状，采风者存为鉴戒，见得淫风便至乱亡。若播之于乐，要人感动此心，却是何为？如商臣陈恒等，寻常说话时，何妨举为灭伦乱理之戒？若被之管弦，摹写他如何举动，是甚意思？圣人之权衡精

矣。”[24](p329－330)他们的看法有所不同,但都主张诗与乐既有联系也有区别,具体要看你在哪个层面来讨论它们,这是比较客观的看法。

其次,“兴”是何义?同样是需要讨论的问题,学者们的理解也颇有差异。

宋程颐说“古之学者,必先学《诗》《书》,则诵读,其善恶是非劝戒,有以起发其意,故曰兴。”[4](p294)朱熹说“善可为法,恶可为戒,不特《诗》也,他书皆然。古人独以为‘兴于诗’者,《诗》便有感发人底意思,今读之无所感发者,正是被诸儒解杀了,死着《诗》义,兴起人善意不得。”[11](p2114)他们认为“兴”是要起发读者善善恶恶之心。而游酢(1045—1115)则说“‘兴于诗’,言学《诗》者可以感发于善心也。……如以考其言之文为‘兴于诗’,则所求于《诗》者外矣,非所谓‘可以兴’也。然则‘不学《诗》,无以言’,何也?盖诗之情出于温柔敦厚,而其言如之。言者心声也,不得其心,斯不得于言矣。仲尼之教伯鱼,固将使之‘兴于诗’,而得诗人之志也。得其心,斯得其所以言,而出言有章矣,岂徒考其文而已哉!《诗》之为言,发乎情也,其持心也厚,其望人也轻,其辞婉,其气平,所谓人言也深,要归必止乎礼义。有君臣之义焉,有父子之伦焉,和乐而不淫,怨诽而不解,所谓发言为诗,故可以化天下而师后世。学者苟得其用心,何患其不能言哉?”谢良佐(1050—1103)说“诗吟咏情性,能感动人之善心,使有所兴发。”[4](p295－296)显然,他们认为“兴”是要感发读者之善心,并不包括恶恶或惩戒。

以为“兴于诗”即《诗》可以起发学者“善恶是非劝戒”之意,或以为“能感动人之善心”,这两种认识差别虽然不大,但牵涉到对《诗》的基本内容的理解。前者承认《诗》中各篇有善有恶,或正或邪,故“兴”的效果或所达到的目标不同,如元刘瑾(生卒年不详)便认为“兴,起也。诗本人情,其言易晓,而讽咏之间优柔浸渍,又有以感人而入于其心,故诵而习焉,则其或邪或正、或劝或惩,皆有以使人志意油然兴起于善而自不能已也。”[17]后者认为《诗》出于性情之真,纯正“无邪”,故能够感发学者的善心,如宋真德秀便说“古之诗出于性情之真,先王盛时风教兴行,人人得其性情之正,故其间虽喜怒哀乐之发微或有过差,终皆归于正理。故大序曰变风发乎情,本乎礼义。发乎情,民之性也。本乎礼义,先王之泽也。(情谓喜怒哀乐,此乃民之性不能无者,然其归皆合于正理,故曰本乎礼义。先王之泽,言文武成康之化入人也深,故虽叔季之世,人犹不失性情之正。)三百篇诗惟其皆合正理,故闻者莫不兴起其良心,趋于善而去于恶,故曰‘兴于诗’。”[25]

其三,《诗》如何能“兴”?这也是“兴于诗”需要回答的问题,学者们同样有不一样的解读。

一种意见认为,“兴于诗”的关键在于讽咏《诗》篇。如朱熹弟子辅广(生卒年不详)说“诗虽本于人情,其言易晓,然全在讽咏。必讽咏之,然后《诗》与己意优柔浸渍,相与乳入,故曰有以感人而入于其心。若诵而习焉,不能使其志意悠然兴起于善,则不善读《诗》者也,虽多,亦奚以为?”[26]宋施德操(1131 前后在世)则说“《传》曰‘兴于诗,兴者感发人善意之谓也。’六经皆义理,何谓《诗》独能感发人善意,而今之读《诗》者能感发人善意乎?盖古之所谓诗,非今之所谓诗。古之所谓诗者,诗之神也;今之所谓诗者,诗之形也。何也?诗者声音之道也,古者有诗必有声,诗譬若今之乐府,然未有有其诗而无其声者也。三百篇皆有歌声,所以振荡血脉,流通精神,其功用尽在歌诗中。今则亡矣,所存者章句耳。则是诗之所谓神者已去,独其形在。尔顾欲感动人善心,不亦难乎!”[27]他们都认为《诗》是通过歌咏来发挥其“兴”的功用的,只是施氏认为《诗》在今天已经不能歌咏,仅存章句,所以难以发挥“兴”的功用。

另一种意见认为,“兴于诗”的关键并不在于歌咏《诗》篇,而是因为《诗》中有先王之泽、礼义之风、圣人之旨,阅读和理解它就可以感发人好善恶恶之心。如宋周紫芝(1082—1155)说“孔子之言六艺多矣,而尤详于《诗》。当时问答之辞见于《论语》一书者,可考而知也。故‘兴于诗,立于礼,成于乐’,既以是告其门人;‘不学诗,无以言’,又以是而告其子。其言之之详至于再至于三而不已者,岂非《诗》为经而令诵其辞哉?‘可以兴,可以群,可以观,可以怨;迩之事父,远之事君,又多识乎禽兽草木之名’,故学者必于是始焉。然而登孔子之门者,其徒三千,以言《诗》见取于圣人者,商、赐二人。商列于文学之科,赐之达可以从政,孔子姑许之以‘可以言《诗》尔’,其它盖未有所闻焉。则《诗》之说又何难明若此?以谓学必始于《诗》,则自幼学之时固已习之矣,奈何后之学者虽专门之学,终身玩其辞,而白首不能窥

其奥，何哉？孔子曰‘人莫不饮食也，鲜能知味也’，《诗》之作虽出于国史贱隶与夫闺门妇女之口，类皆托于鸟兽草木，以吟咏其性情，观其辞致高远，所以感人心而格天意者，委曲而尽情，优游而不迫。于时先王之泽犹在，礼义之风未泯，是以言皆合于圣人之旨，非是则删而去之矣。此后之学者，所以明其说之为难也。”[28] 这即是说，《诗》所以能“兴”，是因为《诗》的文本具有能够兴起人善心的内涵。

第三种意见认为，“兴于诗”并非只着眼于《诗》，而是着眼于其中所保存的“道”，并且《诗》中本就包涵有“礼”与“乐”。如宋杨简便说：“《周礼》太师教六诗，曰风曰赋曰比曰兴曰雅曰颂。风者诗之始，言风则赋比兴雅颂尽包之矣。辨诗良难，唯圣人能辨。孔子曰：‘人而不为《周南》《召南》，其犹正墙面而立也与。’诗之道无所不通如此。先儒之为诗者不胜其纪，而不正墙面者不多见，然后知辨诗亦良难矣。辨风即辨诗也，诗即乐。知乐即知道。礼者此道。此道之节文，达诸事谓之政，政者正也。诸侯所学者此礼也，所辨者此政也，所行者此事也。以尊事天子者亦此事也，此道也。大夫所学者此德，所别者此义，所矜持者此行。士所学者此顺，所辨古言以遂好善之志者此言此志也。庶人听其长之命辨其禁令者，此禁也。农以行力，此力也。何则？道一而已，不容有二也。二则邪矣，失正矣。学小辨者则离道矣。”[29] 明何楷（1594—1645）则说：“今以世考之，《诗》亡于下泉，正当敬王之时，盖至是而周不复兴矣！平迁王城，敬迁下都，愈趋愈下，圣人所以投笔而自废也。若夫典章文物声容器数之盛，散见于《诗》中者，犁然明备，至纤而不可遗，至繁而不可乱，按之三礼无一不合，有王者起，特举而措之耳。是又圣人之借《诗》以存礼、乐也。盖昔孔子‘雅言《诗》、《书》、执礼’，而不及乐。他日又言‘兴于诗，立于礼，成于乐’，而不及《书》。明乎举《诗》足以兼《书》，犹之举礼足以兼乐也。其言《诗》《书》恒在礼、乐之先者，以礼、乐取诸《诗》《书》中而足也。后儒视《诗》太浅，索《诗》太易，盍亦思圣人所以广收约取，著之为经，与《易》《书》《春秋》并垂者，其立教宜何如精严，而可轻以里巷讴吟文人词曲例之乎！”[30] 按照他们的意见，“兴于诗”就是“兴于道”，它其实暗含着“兴于书”，因为“举《诗》足以兼《书》”；甚至也包括“兴于礼”或“兴于乐”，因为“礼、乐取诸《诗》《书》中而足也”。

三

通过以上讨论可以看出，“兴于诗”并非一般人理解的那样简单，它其实有异常深刻的文化内涵。

就“诗”的指涉而言，简单地将“兴于诗”之“诗”理解为孔子整理和阐释的《诗》文本显然并不妥当。因为在孔子之前，或者说在《诗》文本产生的时代，“诗”与“乐”是配合着并且完成着“礼”所规定的仪式环节，言“诗”不可不涉及“乐”和“礼”。在孔子的时代，虽然“诗”与“乐”有所分离，“赋诗言志”已经可以不依赖于“乐”，但它仍然执行着某种“礼仪”功能。如果将“兴于诗”之“诗”理解为《诗》文本，不仅与“诗”的生产和应用的历史事实不符，而且与孔子以周代礼乐文化教育弟子的教学实践也不一致。因此，朱熹不采用“教之序”或“学之序”来解释“兴于诗，立于礼，成于乐”，而认为此章是说“大学终身所得之难易先后浅深”，这是吸收宋代各家解释后的新解说。不过，这样解释同样潜藏着巨大风险。按照这一思路，似乎“诗”、“礼”、“乐”有难易之分，先后之次，深浅之别。这无疑会贬低“诗”而抬高“乐”，同时也模糊了“礼”的主导作用。而实际上，“诗”与“乐”在当时是配合着使用以完成规定的“礼仪”的，它们之间并无难易之分，先后之次，深浅之别。在学校教学实践中如此，在社会文化生活中也如此。正如陈旸所说：“古之教人，‘兴于诗’者必使之‘立于礼’，‘立于礼’者必使之‘成于乐’，故周之辟廱亦不过辟之以礼，廱之以乐，使之乐且有仪。而瞽宗虽主以乐教，礼在其中矣。”[31]（册2，p14）“古之育人材以‘立于礼’为始，以‘成于乐’为终，是足于礼者未尝不知乐，足于乐者未尝不知礼，《诗》兼始终言之。”[31]（册13，p7）这样看来，将《诗》文本作为兴起人之善心，或者将“兴于诗”理解为大学终身所得之易、先、浅的意见其实都不周密。

至于“诗”与“乐”之关系，无论是郑樵的“诗用以歌，而非用以说义”之论，还是朱熹的“乐乃为诗而作，非诗为乐而作”之说，都有失偏颇。清人的认识倒显得较为全面和深刻，如李光地说：“乐者乐也，人乐则咏歌舞蹈自不能已，圣人因以为教。学校虽有四术，而以此名官焉，盖要其性情心术之至，德行之

归,孔子所谓‘成于乐’者是也。诗、乐二者实相首尾,言成文谓之诗,诗发口谓之歌,歌成调谓之声,声有节谓之律,四者皆根于志。志有喜怒哀乐之变,故诗以叙述之,歌以发扬之。至于声别为五,而喜怒哀乐之变彰矣。”[31] 汪绂(1692—1759)也说“‘诗言志,歌永言,声依永,律和声’,此以诗歌之声合之律吕之声,以人气合之天地之生气,所谓审一以定和。此非诗生于律,亦非律生于诗也。诗之与乐有分有合,分之则诗有文字义理,所以言志,所谓文足论而不息,其义显而易见,故诗可别为诗教。及以诗合之音律,而动为歌舞,则又有声可听,有容可观,而声容皆合于生气之和,五常之行,所谓声足乐而不淫,其感人又有神于不知不觉而与之俱化者,故乐又别为乐教也。故诗主于文字,可以兼收贞淫,以使人知所好恶;乐主于声容,则郑声不可不放,以使之一于和淡。此‘兴于诗,成于乐’之所以有分也。郑夹漈谓诗用以歌,而非用以说义,其言诚有偏矣。若合之,则诗即乐之章,歌即咏其诗之声,舞亦动其诗之容,言之不足故长言之,长言之不足故嗟叹之,嗟叹之不足,则不知足之蹈之手之舞之矣。先王恐其声其容之以盈而不能反也,故律吕以范之,行缀以齐之,是歌舞声容又岂有离诗而贰之者哉?”[32] 承认“诗”与“乐”相须为用,并非否定它们各有所本且各有所重,只是强调不能简单地为它们排列教学次序或规定成材先后而已。

朱熹为了弥补解释此章为“大学终身所得之难易先后浅深”之说可能出现的罅漏,曾提出“得效次第”说,以为‘古人自小时习乐、诵《诗》、学舞,不是到后来方始学《诗》、学礼、学乐。如云‘兴于诗,立于礼,成于乐’,非是初学有许多次第,乃是到后来方能如此;不是说用工夫次第,乃是得效次第如此。”[11](p981) 然而,他并未能有效论证得效次第是《诗》、礼、乐,而不是乐、《诗》、礼或《诗》、乐、礼;也没有提出其判断《诗》、礼、乐得效的难易、先后、深浅的依据究竟是什么。有弟子问“‘立于礼’,礼尚可依礼经服行。《诗》、乐皆废,不知兴《诗》成乐,何以致之?”朱熹回答“岂特《诗》、乐无,礼也无。而今只有义理在,只得就理义上讲究。如分别得那是非邪正到感慨处,必能兴起其善心,惩创其恶志,便是‘兴于诗’之功。涵养德性,无斯须不和不乐,直恁地和平,便是‘成于乐’之功。如礼,古人这身都只在礼之中,都不由得自家。今亦无之,只得硬做些规矩,自恁地收拾。如《诗》,须待人去歌诵。至礼与乐,自抨定在那里,只得自去做。荀子言‘礼乐法而不说。’更无可说,只得就他法之而已。荀子此语甚好。”[33] 揣摩朱熹的意思,《诗》、礼、乐的得效只是历史的过往,无法在宋代验证,因为它们已经名存实亡。这样,自然也就不能要求他予以具体论证了。朱熹用否证法制止了弟子的追问,其实,问题依然存在。

尽管如此,对于《诗》为何会有兴起人之善心的收效,还是有学者进行着积极地探寻。如清张永祺(1626—?)便说“今夫自然之性,不可恃也。所可得而恃者,其必由学乎!古之圣人为之声名器数,以引掖而造就之,使人日从事焉,久而知吾身心之所得,诚有必出于此者,乌可诬也!盖学之始贵于能兴好恶之诚,于心未尝泯焉,而或无所感,则亦寂然而止耳。有如鼓动振拔而不能已也,必于《诗》有得焉者乎。夫《诗》之为教也,辞缘物类,吾错综以求之,而意义深焉。事合贞淫,吾反复以析之,而劝惩立焉。以言感心,微而善入矣。彼夫触之而益动,引之而愈长,拘者扩,蔽者祛,而充其本然之量者,兴也。而所以然者,则《诗》之为也,则《诗》之为功于学者深哉!”[34] 张氏并不认为是因为《诗》的情感充沛和浅显易懂而能够兴起人之善心,反而认为《诗》“意义深焉”,而所以能够兴起人之善心,是因为“学之始贵于能兴好恶之诚”,而《诗》“以言感心,微而善入”,承担的正是这样一个起始的功用。

然而,强调《诗》的兴起人善心的功用也同样存在问题:一是要回答《诗》为什么具有这样的功用?二是要回答除《诗》以外其他文本是否也同样具备这样的功用?对于第一个问题,前人有过许多回答,无非是强调《诗》吟咏性情,易于调动人的情感,言浅意深,能够寄寓王道理想。如清张英(1637—1708)说‘尝言六经皆治世之书,独诗以吟咏性情,美刺贞慝,似于治道为泛。观教胄子而始之以典乐,曰‘诗言志’;观养民而终之以《九歌》,曰‘俾勿壤’,然后知诗之为教极深远也。天地以雨露濡泽万物,日月照临万物,而非得风以动之,则万物不生。圣人之教‘兴于诗,成于乐’,所以使人鼓舞涵濡而不自知者,诗之为教也。故周至成、康之时,而后雅颂兴;王泽既湮,颂声不作。《诗》岂易言者哉!必至于《兔罝》、《芣苢》,而后可以言风俗;必至于《鹿鸣》《天保》,而后可以言君臣。《皇华》《采薇》,君父代言其情;《鱼丽》《甘瓠》,臣子亦且为客。《蓼萧》《湛露》,联九土之势于一堂樽酒之上。盖至此而扞格束湿之风尽

去矣。故曰言治至于《诗》，教始成矣。秦、汉以来，维持上下于法制禁令之中，仅仅无失耳。乖心戾气隐伏于人心，而不能上通天地之和，时时溢为灾沴水旱、背畔盗贼，而无复太和元气者，职是故欤！”[35] 按照张英的理解，并非所有的古诗都可以作为“诗教”的蓝本，秦、汉以来的“诗”就不具备这样的资格。对于第二个问题，人们的回答是开放的，以为《诗》之外许多文本都可以实现兴起人善心的功用，如朱熹便说“《论语》所谓‘兴于诗’，又云‘诗可以兴’，盖诗者古人所以咏歌情性，当时人一歌咏其言，便能了其义，故善心可以兴起。今人须加训诂，方理会得，又失其歌咏之律，如何一去看着便能兴起善意？以今观之，不若熟理会《论语》，方能兴起善意也。”[11](p983) 在朱熹看来，《诗》的兴善功用在孔子时代可以实现，而在自己生活的宋代却难以实现，还不如《论语》更能兴起人之善意。明中后期的高拱(1513—1578)在回答“所以兴起其好善恶恶之心而不能自已者，必于《诗》而得之”的问题时说“若然，则未有《诗》时，人固不兴耶？盖好善恶恶之心，人皆有之，但见善事才去好，见恶事才去恶，不能常常发见，所以良心不能常在。《诗》有善恶，有美刺，言语又能动人，学之则好恶之心时常感发，故教人学《诗》以为启发良心之助，非谓兴必由《诗》，无《诗》必不兴也。”[36](p1152) 高氏并非反对《诗》的文本能够兴起人的善心之说，只是“以为启发良心之助”的不必一定是《诗》，也可以是其他的东西。更有学者指出，“兴于诗”的要害不是《诗》的文本，而是《诗》的精神，是其精神指导下的社会实践。如宋晁以道(1059—1129)便说“诵诗三百，而不能事父、事君，亦非‘兴于诗’也。知礼乐之节文，而不知其意；知其服劳，而不知敬于玉帛之表，和于金石之余，则亦非成立也。彼虽尽善无疵，而兴于文字之《诗》，立于祝史之礼，成于瞽瞍之乐，亦何足尚哉！”[37]

如果“兴于诗”之“诗”不等于《诗》文本，甚至也不一定完全对应于《诗》，那么，“兴于诗”的内涵就比人们通常理解的要更为深刻和广远。前代学者进行过一些有益的探讨，能够给我们以启发。例如，元人史伯璇(1299—1354)将孔子所云“志于道，据于德，依于仁，游于艺”[3](p2481) 与此章结合起来理解，他说“若合‘兴诗、立礼、成乐’言之，则‘志道、据德、依仁’三者皆只于‘游艺’一脚上见，非‘兴诗、立礼、成乐’但言末与外，而不及本与内也。盖非‘兴’无‘志’，非‘立’无‘据’，非‘成’无‘依’。‘兴’虽在‘诗’，而所兴者则是‘志道’；‘立’虽在‘礼’，而所立者则是‘据德’；‘成’虽在‘乐’，而所成者则是‘依仁’。既‘成于乐’，则诗、礼之见于日用者亦皆精诣纯熟，不但如‘兴’与‘立’时之味而已。此则‘游于艺’之实也，非‘依仁’者何以至此？然则此为修治彼之器具，彼为顿放此之处所，其意可互见矣。”[38] 史氏将“兴诗、立礼、成乐”与“志道、据德、依仁”对应起来，也许不无牵强，但其所云“非‘兴’无‘志’”，“‘兴’虽在‘诗’，而所兴者则是‘志道’”，则说中了要害。清人李光地则结合孔子所云“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩”[8](p2461) 来理解此章，他说“‘兴于诗’章，不是先读《诗》了始习‘礼’，习‘礼’了始学‘乐’。四术原是自幼用功，只是得力次第有此几层。如夫子之‘志于学’，又云‘志于道’，即‘兴’也。到得‘三十而立’，‘据于德’，方是‘立’。至其终，渣滓消融，德器成就，方是‘成’。溯其所由，‘兴’是得之于《诗》，‘立’是得之于‘礼’，‘成’是得之于‘乐’。‘乐’内即包‘诗’、‘礼’：声音以养其耳，‘诗’也；采色以养其目，舞蹈以养其血脉，‘礼’也。兴‘诗’，止举其辞而已，‘立礼’只习其数而已，至‘乐’则融通浃洽到熟的地位。故自古学校之内，皆以‘乐’名官，唐虞时为‘典乐’，夏殷为‘乐正’，周为‘大司乐’，其‘歌永言’等即‘诗’也，‘直、温、宽、栗’等，即‘礼’也。”[24](p62－63) 李氏将孔子的为学经历与“兴诗、立礼、成乐”对应理解，符合孔子重视人材培养、强调君子人格养成的教育思想和教学实践，也与宋邢昺等主张此章乃“记人立身成德之法”的理解相一致。然而，其所说“‘兴诗’止举其辞而已”与“夫子之‘志于学’，又云‘志于道’，即‘兴’也”显有矛盾。

值得注意的是，无论是史伯璇，还是李光地，他们都没有将“兴于诗”之“诗”简单地理解为《诗》文本，而是将“诗”与“志”联系起来，以说明“兴于诗”即是“兴于志”。当然，这一理解并非他们首创。从文字学来看，“诗”与“志”本是一字。据《说文解字》：“诗，志也。”闻一多《神话与诗》和朱自清《诗言志辨》都认为“‘志’与‘诗’原来是一个字”。杨树达认为《左传·昭公十六年》的两例“郑志”其实均指“郑诗”，证明“志”与“诗”古人常相通假，实是一字。《尚书·尧典》早有“诗言志”之说，《诗大序》更

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,嗟叹之不足故永歌之,永歌之不足,不知手之舞之足之蹈之也。”[39](p269-270) 因此,明人王樵(1521—1599)便说“古之言诗者,莫加于唐虞,曰‘诗言志’。至于被之八音,而可以谐神人,动天地,诗之功用大矣。乐出乎诗者也,诗出乎志者也。人之志气与天地通,发于声音,合于度数,圣人为之律吕,以写乎人和之自然而已,故曰‘律和声,声依永’。律之所和者声,声之所依者永,永之所出者人心,自然之妙也。后世谓诗本为乐而作,先定律而以诗合之,是永依声矣。三代而下之无乐也,非无乐也,无诗也。”[41] 依王氏意见,“乐出乎诗者也,诗出乎志者也”,那么,“兴于诗”就是“兴于志”,亦即孔子所云“志于学”、“志于道”之“志”。当然,这种“志”与诵《诗》读《书》并不矛盾,与礼、乐也不矛盾,它们是完全可以统一的。因为“志”是“诗”的内在依据,“诗”是“志”的语言表达。近年出土的战国楚竹书有不少反映“志”、“诗”可以互释互训互换互证的文句,例如,郭店楚简《语丛一》之“诗所以会古今之志也”,“诗”字从“言”从“寺”,“志”字从“心”从“寺”,二字仅“言”与“心”之别;上海博物馆藏楚竹书《孔子诗论》中“诗”字或从“止”从“口”,或从“止”从“言”,而“志”字从“止”从“心”,也是“言(口)”与“心”之别。显然,“志”与“诗”的区别,并不是本质差别,而是它们的存在地点或表现形式的差别。这样,“兴于诗”即“兴于志”在文字学上就有了充分的事实依据。

需要进一步指出的是,传世文献里的“诗”、“礼”、“乐”其实存在两个不同层面:一是“数术”层面,即作为语言形态的“诗(言)”,作为仪式形态的“礼(仪)”,作为声音形态的“乐(音岳)”;一是“义理”层面,即作为意志品质的“诗(志)”,作为理性人格的“礼(理)”,作为快乐精神的“乐(音洛)”。从“数术”层面来看,“诗”、“礼”、“乐”在其作为文化形态的起始阶段是相互依存的,也是相须为用的,因此很难将三者截然分开,只是由于文化自身的发展,三者后来才逐渐分离,出现宋晁以道所说的“文字之《诗》,祝史之礼,瞽瞍之乐”;后人关于“诗”、“礼”、“乐”关系的讨论也多从这一层面展开,虽然各有依据,也各有道理,但并不能完整准确解读传世文献所云“诗”、“礼”、“乐”,更不能准确理解孔子“兴于诗”章中的“诗”、“礼”、“乐”。其实,在“数术”层面讨论的“诗”、“礼”、“乐”,只是讨论孔子所云“游于艺”之“艺”,并不能说明它们何以能够“兴”、“立”、“成”。孔子所云“兴于诗,立于礼,成于乐”虽然不排除“数术”层面,却主要不是从这一层面立论的。他所关心的是弟子的人格培养,注重的是君子人格养成教育。他劝子夏“女为君子儒,无为小人儒”,强调“君子谋道”,“士志于道”,都说明了这一点。从孔子的教育思想和教学实践来看,他所云“兴于诗,立于礼,成于乐”可以肯定是从君子人格养成的教育目标来立论的,因此,此章所云“兴”、“立”、“成”应该理解为君子人格养成的几个阶段,其中的“诗”、“礼”、“乐”自然主要属于意志品质、性格特征和精神面貌,而不是某种具体文本或若干艺术技巧,尽管这些文本和技艺在君子人格养成教育过程中是不可缺少的。这样理解,与孔子所强调的“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”[3](p2525) 的基本精神也是一致的。邢昺说“此章记人立身成德之法”,应该说抓住了问题的要害。

这样说来,孔子所云“兴于诗”,就是要求弟子通过学“诗”兴起其养成君子人格之“志”。这里的“诗”,既可以从“义理”的层面理解为“志”,与孔子说自己“十有五而志于学”、要弟子“志于道”之“志”相当;也可以从“数术”层面理解为《诗》,因为《诗》的确是孔子教育弟子的基本教材。不过,作为“数术”层面的“诗”,不仅包括《诗》文本,也包括用于歌咏的声乐、器乐和指导诗、乐的礼仪。从“义理”的层面理解“诗”,当然包括《诗》义,但又不能仅局限于《诗》义,而应该主要是包括《诗》义在内的“新六艺”所体现的君子之“志”。因此,“兴于诗”不能简单地理解为“兴于《诗》”,而应该理解为通过学“诗”兴起学者的君子之“志”,这种“志”既包含了意志,也包含了情感,可以是“见贤思齐”的好善之德,也可以是“见不善而知自省”的恶恶之心。这是学者“立身成德”的第一步,是基础,也是起始。只是由于“诗者志之所之也”,“在心为志,发言为诗”,所以“诗”就成为了“兴”起其好善恶恶之心的重要媒介,这种媒介不只是《诗》文本,还有其他儒家文本,而《诗》则是这众多媒介的代表性媒介而已。孔子要弟子“兴于诗”,是为弟子的君子人格培养提出了一条具体的实施路径,这一路径既是教育的,又是文学的,也是文化的。因此可以说,“兴于诗”既是孔子培养弟子的教育思想,也是孔子提倡文治教化的文学观念,同

时又是儒家君子人格养成的逻辑起点。

参考文献：
[1] 司马迁著，裴骃集解，张守节正义. 史记(卷四十七)[M]. 二十五史[Z]. 上海：上海古籍出版社、上海书店，1986.
[2] 何晏集解，皇侃义疏. 论语集解义疏(卷四)[M]. 丛书集成初编[Z]. 北京：中华书局，1985.
[3] 何晏集解，邢昺疏. 论语注疏(卷八)[M]. 十三经注疏[M]. 北京：中华书局，1980.
[4] 朱熹. 论语精义(卷四)下[M]. 朱杰人等主编：朱子全书(第 7 册)[M]. 上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002.
[5] 林之奇. 尚书全解(卷三)[M].《四库全书》本.
[6] 张栻. 癸巳论语解(卷四)[M]. 丛书集成初编[Z]. 北京：中华书局，1985.
[7] 卫湜. 礼记集说(卷五十)[M].《四库全书》本.
[8] 陈旸. 乐书(卷八)[M]. 中华再造善本[Z]. 北京：国家图书馆出版社，2004.
[9] 韩愈，李翱. 论语笔解(卷上)[M]. 丛书集成初编[Z]. 北京：中华书局，1985.
[10] 朱熹. 论语集注卷第四[A]//四书章句集注[M].《朱子全书》(第 6 册)[M]. 上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002.
[11] 黄士毅编. 朱子语类汇校(卷三十五)[M]. 上海：上海古籍出版社，2014.
[12] 朱公迁. 诗经疏义会通[M].《四库全书》本.
[13] 蔡清. 四书蒙引(卷六)[M].《四库全书》本.
[14] 刘宗周. 论语学案(卷四)[M].《四库全书》本.
[15] 范家相. 诗渖(卷一)[M].《四库全书》本.
[16] 陈廷敬等. 日讲四书解义(卷六)[M].《四库全书》本.
[17] 刘瑾. 诗传通释(卷首)[M].《四库全书》本.
[18] 郑樵. 通志(卷四十九)[M]. 北京：中华书局，1987.
[19] 朱熹. 晦庵集(卷三十七)[M]. 朱子全书(第 21 册)[M]. 上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002.
[20] 马端临. 文献通考(卷一百四十一)[M]. 北京：中华书局，1986.
[21] 杨简. 慈湖遗书(卷一)[M].《四库全书》本.
[22] 黄宗羲. 明文海(卷一百四十三)[M].《四库全书》本.
[23] 顾炎武著，黄汝成集释. 日知录集释(卷五)[M]. 长沙：岳麓书社，1994.
[24] 李光地. 榕村语录(卷十三)[M]. 陈祖武点校《榕村全书》(第 5 册)[M]. 福州：福建人民出版社，2013.
[25] 真德秀. 西山文集(卷三十一)[M].《四库全书》本.
[26] 辅广. 童子问(卷首)[M].《四库全书》本.
[27] 施德操. 北牕炙輠录(卷下)[M].《四库全书》本.
[28] 周紫芝. 太仓稊米集(卷五十一)[M].《四库全书》本.
[29] 杨简. 先圣大训(卷五)[M].《四库全书》本.
[30] 何楷. 诗经世本古义(卷首)[M].《四库全书》本.
[31] 李光地. 尚书七篇解义(卷一)[M].《四库全书》本.
[32] 汪绂. 参读礼志疑(卷下)[M].《四库全书》本.
[33] 朱熹. 朱子语类(卷三十五)，《四库全书》本.
[34] 张永祺. 兴于诗(一章)[A]. 钦定本朝四书文(卷四)[M].《四库全书》本.
[35] 张英. 书经衷论(卷一)[M].《四库全书》本.
[36] 高拱. 问辨录(卷五)[M]. 高拱全集[M]. 郑州：中州古籍出版社，2006.
[37] 晁以道. 儒言[M].《四库全书》本.
[38] 史伯璿. 管窥外篇(卷下)[M].《四库全书》.
[39] 郑玄笺，孔颖达疏. 毛诗正义(卷一)[M].《十三经注疏》[M]. 北京：中华书局，1980.
[40] 王樵. 方麓集(卷十五)[M].《四库全书》本.

(责任编辑：刘伏玲)