

论欧阳修以“人情”解《诗》对讽喻诠释传统的突破^{*}

梁丹丹

(清华大学 人文学院, 北京 100084)

摘要: 欧阳修的《诗经》诠释以古今相通的“人情”作为推究诗义以及鉴别先儒注疏得失的重要诠释尺度。他的“人情”诠释理念,发掘了《诗经》这一儒家经典独特文本类型蕴含的诗人的生命情感体验,在对文辞的情感表达与意境构造的诠释上,一定程度地突破了汉儒的讽喻诠释传统。

关键词: 欧阳修; 诗本义; 诠释学; 人情; 讽喻

Abstract: This essay aims to examine one of the key hermeneutic conceptions in Ouyang Xiu's commentaries upon the *Canon of Odes*, i. e., "human emotions are not far from each other". Ouyang Xiu's interpretations value the emotions of the poets being stirred by the events and reconstruct the states which the poets express through the words of the *odes*, and to some degree, transform the allegorical hermeneutic tradition formed in the Han dynasty.

Key words: Ouyang Xiu; *Shi benyi* (Fundamental Significance of Mao's Odes); Hermeneutics; *renqing* (human emotions); allegory

中图分类号: I106 文献标识码: A 文章编号 1006-6101(2015)02-0094-15

欧阳修的《诗本义》诠释学思想在心理诠释维度上的重要贡献,体现在其对个体情感体验的关注,即对“人情不远”这一古典诠释学命题的回归与拓展。^①在《诗》之本义的理解与解释过程中,欧阳修注重以古今相通的“人情”推求诗意,将是否“近人情”作为推究诗义以及鉴别先儒注疏得失的重要诠释尺度之一。

一、欧阳修的“人情”诠释理念及其《诗经》诠释的独特性

事实上,欧阳修的“人情”诠释理念贯穿着他的政事、圣人、经学以及

^{*} 本文是“中国博士后科学基金”项目的阶段性成果;项目编号:2013M540081 2014T70066。

^① 按“人情不远”这一诠释学命题可以追溯至古典诠释学时期的孟子,《孟子·万章上》在讨论《北山》篇的诗义时提出了“以意逆志”这个诠释学命题,东汉时期赵岐将其注释为“人情不远,以己之意逆诗人之志,是为得其实矣”。我们说,这里的“人情不远”,以“己意”推求“诗人之志”其实已经较早地包含了将理解与解释建基于人类共通的情感体验之上的心理诠释学观念。

文学观念等各方面。在政事观上,欧阳修视“本于人情”为理想模式,例如《纵囚论》以人情论说史事,指明“尧、舜、三王之治,必本于人情,不立异以为高,不逆情以干誉”[1:15];在圣人观上,认为圣人之言本于人情。如在《答宋咸书》中,他提出“圣人之言,在人情不远”[2:1]的观点;又如,在《石鹤论》中认为圣人之《春秋》是“上揆之天意,下质诸人情”[3:1]之作。在人情和礼义的关系上,欧阳修也认为圣人依人情治礼,如在《为后或问下》中言“圣人之以人情而制礼也,顺适其性而为之节文尔。有所强焉不为也,有所拂焉不为也”[4:9];“惟仁义能曲尽人情……惟达于礼者可以得圣人之深意也”[4:9]。在文学创作上,认为诗可以曲尽人情之妙,如《诗话》中说“退之笔力无施不可,而尝以诗为文章末事,故其诗曰‘多情怀酒伴,余事作诗人’也。然其资谈笑,助谐谑,叙人情,状物态,一寓于诗,而曲尽其妙。”[5:11]又在《书梅圣俞稿后》评价梅尧臣的诗“长于本人情,状风物,英华雅正,变态百出。”[6:2]可见,“人情”在其探讨政事、礼制、文学与艺术等诸多方面具有重要的标尺作用。从经学诠释学思想的层面上看,“人情”也是欧阳修反驳旧说、申说新解的理论基点之一。例如,在先儒的观念中,《易传》的作者毫无异议是孔子,欧阳修却对“十翼”为孔子言的笃信提出了质疑,其缘由正在于其本于“人情”的诠释立场。在《易童子问卷三》中,他这样批驳道:“……谓此三说出于一人乎,则殆非人情也。人情常患自是其偏见,而立言之士莫不自信,其欲以垂乎后世,惟恐异说之攻之也,其肯自为二三之说以相抵牾而疑世,使人不信其书乎?故曰非人情也。凡此五说者自相乖戾,尚不可以为一人之说,其可以为圣人之作乎?……”[7:3-4]

在《诗本义》对《诗》的理解与解释过程中,欧阳修始终秉持着上述的“人情”诠释原则。在《诗经·小雅·鹿鸣之什·出车》篇的释义中,欧阳修这样论说道:

诗文虽简易,然能曲尽人事,而古今人情一也。求诗义者以人情求之,则不远矣[8:9144]。

一方面,“人情”说体现在他以人事、物理也就是人的日常体验来探求诗义;另一方面,诗又是缘情的,在对于诗文创作的情感表达以及诠释主体的情感体验上,“人情”说亦有独到的突破。本文则认为后者更突显了欧阳修对《诗经》这一经典文本的体裁独特性的诠释意向性,也是推进经学诠释学思想历史发展的基本特质之一。

施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher)在《诠释学与批评及其他书写》

(*Hermeneutics and Criticism and Other Writings*) 中曾有如下论述“如果我们从这样的事实开始,言说是生命的片刻,那么我必须发现整体的语境,并且探问个体是如何被触动而言说(场合),以及言说导向了哪些接续的片刻(目的)。”[9:19]狄尔泰总结并发展了施莱尔马赫的诠释学理论思考。在其著作《诗与体验》(*Poetry and Experience*)中,狄尔泰反驳了亚里士多德在《诗学》中的理论主张,提出了新的诗学观念:

对于亚里士多德来说,文学的对象是人类行为。尽管这一公式过于狭隘,但我们也可以说,只有心理因素,或者说它们的结合体,与生命的体验及其表现相结合,才构成了文学。因此,所有真正的诗学的基础是已有生命的或现存生命的体验(*Erlebnis, lebendige Erfahrung*)以及所有与之相关的心理构造。所有外在世界的形象都可通过这一关联直接成为诗人创造的材料。所有理解的运作都生成体验,使之条理化以便于运用,这些都有助于诗人的创作[10:56]。

从欧阳修的《诗本义》中,我们发现,这个构成诗的心理因素在欧阳修对于《诗经》的诠释中常常被指明。从文学体裁而论,他认为“诗出于民之情性”[8:9205];以《诗》之本质而言,他认为具有双重性“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。……世久而失其传,乱其雅颂,亡其次序,又采者积多而无所择,孔子生于周末,方修礼乐之坏,于是正其雅颂,删其繁重,列于六经,著其善恶,以为劝诫,此圣人之志也。”[8:9199]从欧阳修《诗本义》的诠释中,我们随处可见《诗》之“本义”的双重规定性所带来的张力。一方面,他本诸人情,回归文本的字面义,借助对文本、时世的理解与解释重构诗人的创作情感及动机;而另一方面,又在“圣人之志”的探寻下,指向“美刺善恶”的礼义大本。针对当代学者所津津乐道的欧阳修解经的文学视角,本文试图进一步提出:在理解与解释中回归文辞、注重诗文意境的构造,才是欧阳修“人情”论对于讽喻解经的最大突破。

二、“人情”论反拨的讽喻诠释理念及其与西方释经传统的互视

正如张耀南在《注释学纲要》中所指出的:

自毛传郑笺以来,说诗者多以《诗序》为准绳,迂曲附会《小序》所

确定的主旨,把一部文学作品的诗歌总集当作了又一部含蕴极为隐晦的,寓褒贬(即美、刺)于其中的诗的《春秋》,乃至当作一部圣经,这就使《诗》的注释和研究走上了歧途。《诗》学的革新乃至整个注释学的革新是宋代学者的普遍要求。语言因素,注家的分歧一般不会很大。对诗中比兴的内涵、事件的理解、感情的分析这些与写作背景、写作动机和目的有关的思想内容诸因素的认识,自宋以后却有极大的不同[11:329]。

应该说,讽喻诠释法是毛诗郑笺在理解与解释《诗》的过程中普遍持有的诠释学理念和方法。车行健在《毛郑〈诗经〉解经学研究》一书中认为,毛郑在解《诗》中为建构一套道德价值体系,往往用“兴喻”的方法,在历史情境与道德诗旨之间建构起关联性,因而有时忽略了文本的字面本身所传递的意涵“毛郑藉着以意逆志和论世知人的方法叠合交互运用,而达致对整体诗意理解的诠释目标。但……结果,很明显的造成与诗歌表面文辞的意义无法相一致,有时甚至有冲突。……除此之外,《诗经》中尚有不少貌似男女恋歌的诗篇,毛郑也一律用兴喻的方式来解释这类诗篇。”[12:80]

我们说,尽管欧阳修的理解与解释依然承继了汉代美刺的诠释传统,但是他在力图解决上述的冲突。特别是欧阳修提出了“淫诗说”,这是对文辞表面义的回归。欧阳修试图在作者情志、文辞与时世之间搭建起相对和谐的桥梁,这就不得不依靠对文辞情感的更为合乎情理的把握。

毛诗郑笺以“兴喻”理解《诗经》的诠释学方法,我们从西方古典诠释学的“讽喻”传统那里也能找到相似的回响。

乔恩·惠特曼(Jon Whitman)在其著作《讽喻:一种古典与中世纪技艺的动力学》(*Allegory: The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*)的“附录一:‘讽喻’术语的历史”(On the History of the term “Allegory”)中,梳理了“讽喻”这一术语的历史发展与学术内涵。从字源学上看,“讽喻”源于古希腊文的 *allegoria* 一词,它由两部分组成,即 *allos* 与 *agoreuein*。*allos* 指“其他”,表示转换后者的意思;动词 *agoreuein* 最初表示“在集会上说”,即在 *agora*(集会)上。尽管在荷马那里,这个词有普遍的“说”的意思,但 *agora*,也就是公开的集会,是这一动词意思的核心,它最初包含了两种颇为不同的含义:一种是指官方的集会,常在政治与法律语境下运用;另一种则是指开放的集市,有“大众”与“低级”的含义,因此,从历史上看, *allegory* 一词的第二部分既与官方的、政治的演说有关,又与日常的、普通的

言说有关,当它与反转词 *allos* 联结时,就同时包含了秘密(*secret*)的所说与大众(*crowd*)的无意义(*unworthy*)的所说这两层含义[13: 263]。惠特曼还指出,讽喻理论及实践的明显部分即是该词暗含的被守卫语言(*guarded language*)与精英语言(*elite language*)这两层含义:前者的隐秘与守卫语言用于政治隐喻,后者的精英高级语言多用在宗教与哲学语境下,这一词语的组合也可以解释讽喻的两种不同的、程序相反的传统:当强调其“说”(saying)时,讽喻的理论和实践主要是语法与修辞方面的、如何制造讽喻文本的创作(*compositioned*)技艺,即讽喻书写;另一传统关注于意义(*meaning*),主要是哲学与注释方面的问题,强调的是如何从已写成的文本中提取意义的解释(*interpretive*)的技术,这一传统就是讽喻诠释的传统[13: 263-264]。

根据惠特曼的考证,“讽喻”作为诠释传统中的一个理论术语最早出现在公元前1世纪至公元1世纪,但它的实践要追溯到公元前6世纪,对于荷马史诗哲学解释中的系统运用。公元前1世纪,*hyponoia*(潜在义)这个术语被用来指称其意指(哲学意义),以对应其所言(文字义):施特拉伯(*Strabo*)于公元前1世纪与公元1世纪之交首次使用语法术语 *allegoria*(作为分词)指涉对荷马的讽喻解释,这一时期的修辞学家赫拉克里特斯(*Heraclitus*)对荷马的解释,以及犹太注释家斐洛(*Philo*)对《圣经》的解释中都提及这一术语;在公元1世纪末2世纪初时,普罗塔克(*Plutarch*)第一次有意识地论及两个术语名称的替换,*Allegoria*在《新约》中出现了一次,在《加拉太人》4:24中作为分词译为拉丁语“*quae sunt per allegoriam dicta*”(用讽喻言说之事);公元5世纪初,奥古斯丁运用了修辞与注释传统的讽喻方法,并且引用《加拉太人》中的说法,将其定义为“那些用它物来意指某物的事物”,此后在注释语境中,学者大多给出“讽喻”类似的定义[13: 265-266]。

与《诗经》诠释传统中的“兴喻”相似,讽喻诠释也是西方经典诠释学历史上重要的意义转换方式。在诸如古希腊思想家对于荷马史诗中神的一些行为的诠释,以及犹太教与基督教对于《圣经》中的“雅歌”的诠释传统中,我们都可以看到,解释者为缓和字面义与其思想观念之间的矛盾,牵强地附会某种道德、哲学或宗教论调,将其转换生成了一些超出字面义的衍义或者说引申义。^①

^① 按:此处的比较观点受到宇文所安的未刊稿《国风之教》(“*The Lessons of the Feng*”)结尾的启发,而本文在此处侧重于论述东西方讽喻诠释传统的共通性层面。

《荷马史诗》是古希腊民族文化的经典,其文本为适应不同时代环境的运用,也被赋予了大量的讽喻解释。据 A. A. Long 在《斯多葛派对〈荷马史诗〉的阅读》(Stoic Readings of Homer)一文中的说法,对于早期的爱奥尼亚派思想家色诺芬尼等人来说,《荷马史诗》的字面义是他们在心理上与道德上都无法接受的,他们的批评引发了所谓第一次对荷马的辩护。此后,梅特罗多勒斯、柏拉图、斯多葛学派、新柏拉图学派等学者的著作中都有对《荷马史诗》不同程度的讽喻诠释[14: 214-215]。其中具有代表性的是公元1世纪的古希腊语文及修辞学者赫拉克里特斯(Heraclitus)在《荷马诸问题:荷马关于诸神的讽喻》(Homeric Problems: Homer's Allegories Concerning the Gods)一书中为解救荷马的“渎神”罪名而对《荷马史诗》逐卷做出的哲学诠释。在此书中,赫拉克里特斯从字源的层面给讽喻(allegory)下了定义,认为该词(alla = “other,” agoreuein = “say”)包含了“言此物但意指不同于此物的他物(alla)的转义(trope)”[15: 9]。^①

例如,针对《伊里亚特》第17节雅典娜从天而降对阿喀琉斯加以劝阻这一期情节,赫拉克里特斯这样解释道——

从表面上看,这一段叙述在讲阿喀琉斯拔出剑的时候,女神以不可思议的速度离开她的天职,来到这里阻止他鲁莽的杀戮。她有一个生动的动作,即从身后抓住了他的头发。但是在这些想象的背后,在讽喻里,却涵盖着一种很灿烂和深远的知识。这段话又一次证明了柏拉图从荷马那里窃取了其心理学理论,却没有在他的《理想国》中表达他的感激[15: 31]。

从字面义上看,雅典娜从天而降以劝阻阿喀琉斯是一个充满着想象诗意的史诗情节,但是,在赫拉克里特斯的讽喻诠释之下,这段情节被赋予了一个哲学层面的衍义。这种“很灿烂的深远的知识”就是指哲学层面上对人的灵魂的理性与非理性的划分,也是柏拉图在《理想国》中探讨的著名学说。他将柏拉图的这一学说溯源到荷马这里,认为这段史诗情节并非真的在讲述“雅典娜”从天而降,而是用它来寓指“居于头脑的理性”:

当阿喀琉斯满腔愤怒地拔剑之时,居于头脑的理性被胸中的激愤

^① 按:依据原书此处的注释,赫拉克里特认为他此处为讽喻所做的是技术性解释,也就是该术语在语法层面上的含义。

所吞食,但他的内心逐渐从他所沉浸于的愤怒中清醒过来,复原了其理智和更好的状态。这一由于神智清醒的思考而引发的心灵转变在诗中就是被雅典娜所呈现出来的。事实上,这个女神可能就是依靠她的智慧而得名,因为她是一位先知(“seer”[athrena])并且能够用理性思考的锋利双眼看穿(“see through”[diathrousa])所有事情[15:37]。

又如,在《奥德赛》第8卷中,阿瑞斯与阿芙罗狄特在赫淮斯托斯的宫房里幽会,这段情节常被批评者指责为“渎神”,赫拉克里特斯又做出了这样的讽喻诠释:

而我的看法是,尽管这些歌是唱给腓阿西亚人的,这些由快乐主导的人们,它仍然有着与哲学相关的含义。荷马看来是在证实西西里的教义(恩培多克勒的观念),把斗争称为阿瑞斯,把爱称为阿芙罗狄特。因此,他表明,他在这些古老的对立元素放弃了以往的竞争,而是和谐地结合为一体。因此,二者所生的孩子即为和谐女神哈耳默尼亚(Harmonia),因为宇宙是不可动摇并且和谐组成的一个整体。^①众神对此的大笑以及欢愉也是可能的,因为原始的形式并没有被破坏性地予以拆散,而是持续其和谐与安宁。但是这段情节也是关系到冶铜工艺的一个讽喻。阿瑞斯可以代表铁,(火神)赫淮斯托斯很容易地就制服了他,因为我认为,火具有优于铁的力量,它可以用它的火星来软化金属。但是工匠在他的建造过程中需要阿芙罗狄特:他用火来软化铁,并且通过精致的(delicate,epaphroditos)艺术来成功地完成他的作品。(海神)波塞冬以貌似有理的力量从赫淮斯托斯那里解救了阿瑞斯,正是因为当赤热的铁块从火炉中取出时,要把它浸入水中,其火正是靠水这一元素来熄灭与平息的[15:111]。

在赫拉克里特斯策略性的讽喻诠释之下,戏剧化的情节中那些生动的人物化为了抽象的观念或宇宙中的元素,文本的字面义被哲学上的衍义所取代,有力地回应了柏拉图等学者对于荷马的指责。这是诠释主体在原文的情节与其哲学理念之间的权衡中创造出的讽喻解释的合法效果。

将史诗中富含想象力的虚构情节进行哲学化的诠释处理,无疑是讽喻

^① 按:根据赫拉克里特斯在原文中的注释,此处的解释引用了注释家卡纳多斯(Cornutus)的说法。

诠释传统中的典型模式。在孕育西方文明的另一部经典——《圣经》的诠释传统,特别是《雅歌》的诠释传统中也包含了大量讽喻的例证。马文·蒲柏(Marvin H. Pope)在《安克圣经·雅歌卷》(*The Anchor Bible: Song of Songs*)中曾这样概述《雅歌》的诠释历史:《雅歌》最初的诠释是或讽喻、或文学模式的,犹太教与基督教都把讽喻作为其古老而盛行的诠释方式。以色列的诠释传统认为《雅歌》讲述了耶和华与其选民的关系,把新娘视为以色列。这一解释在犹太法典的传播中得到发展,并作为一种历史讽喻而涵盖了以色列从出埃及至弥赛亚出现的历程,早期注释家 Midrash Rabbah 及中世纪的注释家 Saadia、Rashi、Ibn Ezra 都沿用了这种讽喻诠释;在中世纪的犹太知识阶层,也发展了一种神秘的解释模式,将《雅歌》中的男女结合解释为智力的好坏两方面的结合;在基督教的诠释传统中,《雅歌》被解释为基督与其新娘——教会的相爱,神父奥利根(Origen)承认它可能是讲所罗门与法老女儿的新婚颂诗;但在更高的意义层面是指基督与教会,或基督与个体信仰者之间的关系[16: 89-90]。我们由此可见,正是由于宗教、哲学、道德观念上的某种诠释诉求构成了诠释主体的前理解,使得文本超越了其字面义而指向诠释主体所需要的寓意或者说衍义。

在《诗经》的诠释传统中,寓意解经最繁盛的时代是汉代,出于当时的社会风俗、礼法制度与道德伦理观念的需要,必须对《诗经》中不符合其诠释诉求的文本进行迂回的讽喻诠释。尤其是那些表现男女相悦的普遍人情的恋歌,显然其字面义与汉代的伦理观念难以调和。汉代的礼法依《礼记》将男女婚姻视为人道之大伦,必须依礼嫁娶。正如《白虎通义·嫁娶》所言“男不自专娶,女不自专嫁,必由父母,须媒妁。”[17: 49]自西汉末年平帝诏光禄大夫刘歆等杂定婚礼,规定“四辅、公卿、大夫、博士、郎、吏家属皆以礼娶”[18: 33],即按照《仪礼·士昏礼》的规定嫁娶。在对妇女的道德要求上,从西汉刘向的《列女传》到东汉班昭的《女诫》,深化了“贞女”、“贞妇”的道德观念,对女子提出了必须恪守的诸多要求。在这一诠释视域的先见结构之下,《诗》的诠释主体必然要避开男女之间的自由恋爱这一真实情感,或附会历史情节,或将女主人公塑造成“贞女”的形象,或强调婚姻礼俗,将汉代礼法之大义渗透于寓意诠释之中。

三、以“人情”解《诗》对讽喻传统的承继与突破

在《诗本义》的诠释中,我们看到,尽管欧阳修并未摆脱汉儒的讽喻传

统,但是在文辞情感以及意境的理解上,呈现出与毛诗郑笺不尽相同的诠释倾向。

例如,他对《诗经·国风·秦风·蒹葭》篇的解释就呈现出对于诗文情感及其意境的体验性。按照《小序》的诗旨“《蒹葭》,刺襄公也。未能用周礼,将无以固其国焉”[19:372]。关于“刺襄公”这一点,欧阳修没有异议,他的批驳主要针对毛诗郑笺在时世背景上的错误。汉代的毛诗郑笺认为“秦处周之旧土,其人被周之德教日久矣。今襄公新为诸侯,未习周之礼法,故国人未服焉。”[19:372]唐代经学家孔颖达进一步正义曰“襄公新得周地,其民被周之德教日久,今襄公未能用周礼以教之。礼者为国之本,未能用周礼,将无以固其国焉,故刺之也。”[19:372]欧阳修在《诗本义》中引《史记·秦本纪》与《诗经·国风·秦风·小戎》的《序》为证,阐明诗人在创作《蒹葭》时秦还未得到周地,这与毛诗郑笺所说的“秦处周之旧土”的情境截然不同,因而毛诗郑笺未能把握诗之大义。由于所涉及的历史背景不同,其比兴的内涵也因而有了变化。对于毛诗郑笺来说,诗旨在求贤,“知周礼之贤人,乃在大水之一边”[18:372],用来比喻其遥远,若逆礼则不得见,若敬顺求之则易得见。孔颖达的疏则进一步疏解毛诗的意思为“大水喻礼乐”[19:372],并且疏解郑笺为“水行喻礼乐”。这是很明显的讽喻诠释法。而欧阳修在《诗本义》中的理解与解释则一定程度地突破了这种生硬的附会,而呈现出诗的意境——

所谓伊人者,斥襄公也。谓彼襄公如水旁之人,不知所适,欲逆流而上,则道远而不能达,欲顺流而下则不免困于水中,以兴襄公虽得进列诸侯,而不知所为,欲慕中国之礼义既邈不能及,退循其旧则不免为夷狄也[8:9132]。

我们看到,欧阳修对于“伊人”和“水”的解释都发生了变化,尤其是这两个词还原了文字表面的意思。他认为“伊人”指襄公,“水”依然是水本身,这样就描摹出一个可以诉诸于视觉的图景——秦襄公在水一旁悦慕彼处而不得的焦灼情境,该诗所描摹的主人公的心理状态也通过欧阳修的诠释澄明出来。尽管欧阳修将该诗最终的寓意依然指向了“礼义”,但是,非常值得我们注意的是,诗中的“欲慕”的情感被凸显了出来,这也正是原诗在文辞之间所勾勒出的“在水一方”的意境。正如钱钟书在《管锥编》四三条诠释《蒹葭》时引陈启源《毛诗稽古编·附录》论曰:

夫说之必求之,然惟可见而不可求,则慕说益至[20:123]。

钱钟书认为此诗与《诗经·国风·周南·汉广》所赋,皆为西洋浪漫主义所谓企慕(Sehnsucht)之情境。尽管实际上,欧阳修的解释与毛诗郑笺都运用了结合时世的“兴喻”的诠释手法,但是,从欧阳修的诠释中,我们却可以感受到恋歌中常见的悦慕与渴望之意境。由于毛和郑的解释更偏重于比附,似乎没有把诗所关涉的主人公的内心状态揭示出来。在欧阳修的解释中,我们却饶有兴味地看到一个充满渴望与焦灼感受的秦襄公,诗人借此表达的“刺”也更富于意境和感情色彩。

又如,欧阳修对《诗经·国风·邶风·静女》篇的诠释,认为其是“述男女淫奔之诗”,而毛诗郑笺认为其主旨是“美”诗,言卫国有正静之女其德可以配人君。因而欧阳修认为,毛诗郑笺没能把握诗之大义。对于这首诗的诠释来说,如何理解与解释“城隅”和“彤管”两个词语最为重要,也最能见出欧阳修与汉代两位注释大家在诠释立场上的分野:

诗曰:静女其姝,俟我于城隅。爱而不见,搔首踟蹰。据文求义,是言静女有所待于城隅,不见而徬徨尔。其文显而义明,灼然易见。而毛郑乃谓正静之女自防如城隅,则是舍其一章,但取“城隅”二字,以自申其臆说尔。彤管不知为何物,如毛郑之说则是女史所执以书后妃群妾功过之笔之赤管也,以谓女史所书是妇人之典法,彤管是书典法之笔,故云遗以古人之法,何其迂也[8:9123]?

毛诗郑笺对“城隅”一词作了迂曲注释,认为是喻指正静之女自防如城隅。欧阳修对此解释极为不满,他还原了“城隅”的字面义,认为这里的“城隅”不过是指约会的地点。因此,欧阳修的理解与解释再现了诗中描摹的画面,即一位美丽的少女在城隅等待她的恋人、由于迟迟不见而彷徨踟蹰的情景。此外,静女送给诗里主人公的“彤管”,欧阳修虽不能确定其为何物,但也本于人情做了推断:“彤是色之美者,盖男女相悦用此美色之管相遗以通情结好也”[8:9123],从而驳斥了毛诗郑笺所谓的“彤管”为女史书典法之笔、遗彤管之笔是指遗古人之法的迂曲诠释。尽管整首诗依然是一个隐喻,即孔子著之以为劝诫的书写卫国风俗的淫奔之诗,但是,在欧阳修的理解与解释中,诗的文本层面所描摹的意境、情节、人物形象却得到了合乎情理的呈现。

再如《诗经·国风·召南·野有死麕》这首诗,其首章“野有死麕,白

茅包之”的含义,历代的注释家大多众说纷纭,莫衷一是。毛诗郑笺以“礼”解诗,认为这一章是指吉女欲令人以白茅包束麋肉为礼而来,次章“有女怀春,吉士诱之”是怀念昔时贞女思仲春以礼与男会,吉士使媒人导成之,由此回避了字面上的道德尴尬。欧阳修的理解与解释则本于人情,直陈诗里所言的男女相诱的情节,并且以“死麋”来反衬“如玉”的女子被玷污的悲哀:

野有死麋之肉,尚可以食之,故爱惜而包以白茅之洁,不使为物所汙,奈何彼女怀春,吉士遂诱而汙以非礼?吉士犹然,强暴之男可知矣[8:9119-9120]。

我们看到,欧阳修在“白茅之洁”与女之贞洁、“死麋之肉”与被玷污的女子之间建立了诗性的关联,以兴发读者的共鸣,将文辞间原有的悲剧情节呈现出来,揭示了诗人疾恶痛惜的创作心理。应该说,较之毛诗郑笺的迂曲解释,欧阳修的理解和解释更合乎人情常理,也更能传递出诗的强烈感染力。

还有一些表现男女情感的恋歌,在毛诗郑笺的讽喻解释中,主体的情感与诗的意境也未得到很好的诠释。比如《诗经·国风·周南·汉广》这首诗,皆是男子对女子的悦慕之辞。欧阳修在《诗本义》中本于人情,批驳了郑玄的注释。《小序》只是言“《汉广》,德广所及也。文王之道被于南国,美化行乎江、汉之域,无思犯礼,求而不可得也。”[19:282]但郑笺在其注释体例“笺”中为了强调“女之贞洁”,将诗理解与解释为“喻女之贞洁,犯礼而往,将不至也。”[19:282]但这个解释是否近于人情呢?欧阳修认为若以此推之,则只有女子被文化之化是正洁的,而男子则有犯礼之心,那么,唯独使妇人女子知礼义,而不能化男子,如此又何以见文王之化?在欧阳修看来,情欲、悦慕之心是人人皆有的自然情感,而《汉广》则表现了江汉之国因文王之化,男女不相侵,使人顾礼义而不敢肆其欲。欧阳修在《诗本义》中这样解释《诗经·国风·周南·汉广》道:

不可使人尽无情欲心也……男子虽悦慕游女而自顾礼法,不可得而止也[8:9114]。

欧阳修认为,诗三章皆是“男子见出游之女,悦其美色而不可得尔”[8:9114],并认为末句所说的愿秣其马,也是悦慕之辞,“虽为执鞭,犹忻

慕焉者是也”^①为不可之辞,因此,该诗的大意是极陈男女之情,虽有而不可求,可见文王之政化人之深。由此可见,欧阳修尽管仍然在礼义政教的统摄下诠释诗旨,然而对于“悦慕之情”这种个体情感的挖掘与肯定,事实上是在推究诗里的“人情”,还原其恋歌的本来面目:

序但云无思犯礼,本无欲女嫁我之意,盖虽正女无不嫁之理,苟以礼求婚,安得不嫁?由郑以于归为嫁,乃失之尔[8:9114]。

根据王先谦《诗三家义集疏》的资料,西汉的鲁、齐、韩三家诗对《汉广》的解释皆强调“江汉之间被文王之化,女有贞洁之德,诗人美之,以乔木、神女、江汉为比”。王先谦引《韩诗叙文》曰“汉广,悦人也。”又引陈启源云“韩叙‘悦人’,夫悦之必求之,然惟可见而不可求,则慕悦亦至。”[21:51]因此,诗三家皆依据诗的文辞点明了其所表达的情感与意境,与毛诗郑笺的解释比较而言,更为接近诗歌的本义,也与欧阳修的理解与解释一致。正如林耀潋在《西汉三家诗学研究》中对西汉三家诗与毛诗说诗精神之异所做的分析,在美刺观点上,三家诗多主作诗之义,似更重视诗的讽谏精神[22:308],而毛诗说诗则多主采诗编诗之义,故相比之下,三家诗更能把握诗的本义[22:311-314]。

从其诠释学思想的本体论维度看,欧阳修对于诗之情感体验的诉求又无时无刻不受到其“礼义”本体论思想的统摄,这也是为什么他既还原了《诗》中一些里巷歌谣的本来面目,又赋予它们以“淫奔之诗”、圣人之诫的诗旨。例如,《诗经·国风·邶风·静女》这首诗,尽管欧阳修回归了其男女相悦的情感色彩,但在诗的最终指向上,欧阳修将其理解与解释为一首刺诗:

本义曰:卫宣公既与二夫人烝淫为鸟兽之行,卫俗化之礼义坏而淫风大行,男女务以色相诱悦,务夸自道而不知为恶。虽幽静难诱之女亦然,举静女犹如此,则其他可知[8:9124]。

再如,欧阳修认为《诗经·国风·召南·野有死麕》是一首淫奔之诗:

^① 按:此处是(北宋)欧阳修引《史记·管晏列传》中太史公所言“假令晏子而在,余虽为之执鞭,所企慕焉”。见(汉)司马迁撰(宋)裴骃集解(唐)司马贞索隐(唐)张守节正义《史记》卷六十二,北京:中华书局,1982年,第2138页。

本义曰: 纣时男女淫奔以成风俗, 惟男人被文王之化者能知廉耻而恶其无礼, 故见其男女之相诱而淫乱者恶之曰…… [8: 9119]

可见, 现实政事的“礼义”始终是欧阳修诠释《诗》的终极指向, “人情不远”的诠释学命题最终指向“美刺”、“善恶”的道德伦理向度, 也是此在所“领会”到的、可以施之于当下之政事的生存论意义。

应该说, 欧阳修《诗本义》中的“推于人情”、注重意境构造的诠释学理念也可以在其诗学观念中找到回响。欧阳修在《六一诗话》中记载了他在充西京留守推官时与梅尧臣关于古诗的研讨切磋, 并且借梅尧臣之语道出了自己的创作主张:

必能状难写之景, 如在目前, 含不尽之意, 见于言外, 然后为至矣 [5: 5]。

这也是在强调, 诗的文字应当唤起主体在审美上的愉悦, 以及主体的视觉想象力。且不说其含蓄蕴藉、味之不尽的诗词, 以乐景寓哀愁的《醉翁亭记》, 感物生情的《秋声赋》, 即使是在史书、诗话、题跋等等这些惯常来看不带有情感色彩的文体中, 我们也可以体味到欧阳修渗透于笔墨之间的情感表达。例如《五代史·伶官传序》云:

呜呼! 盛衰之理, 虽曰天命, 岂非人事哉! 原庄宗之所以得天下, 与其所以失之者, 可以知之矣。世言晋王之将终也, 以三矢赐庄宗而告之曰: “梁, 吾仇也; 燕王, 吾所立; 契丹, 与吾约为兄弟; 而皆背晋以归梁。此三者, 吾遗恨也。与尔三矢, 尔其无忘乃父之志!” 庄宗受而藏之于庙。其后用兵, 则遣从事以一少牢告庙, 请其矢, 盛以锦囊, 负而前驱, 及凯旋而纳之。方其系燕父子以组, 函梁君臣之首, 入于太庙, 还矢先王, 而告以成功, 其意气之盛, 可谓壮哉! 及仇雠已灭, 天下已定, 一夫夜呼, 乱者四应, 仓皇东出, 未及见贼而士卒离散, 君臣相顾, 不知所归。至于誓天断发, 泣下沾襟, 何其衰也! 岂得之难而失之易欤? 抑本其成败之迹, 而皆自于人欤 [23: 397]?

该文在叙述庄宗之得天下与失天下的史实之中, 申发了兴衰成败源于人事的道理。欧阳修不仅时而直抒哀叹, 也将其盛衰之理蕴含于诉诸视觉想象的历史叙述中, 唤起后人的警醒, 使得这段历史叙述也富含了诗意以

及情感的感染力。

狄尔泰在《诗与体验》中对“美学与诗学”的视域构成曾给出如下的表述“美学以及它其中的诗学,是由一种双重的视域构成的。美的事物可以被看作是审美愉悦(pleasure)或者是艺术生产(production)。这种愉悦的能力被称作‘趣味’(taste),这种生产被称为‘想象’(imagination)。”[10:120]因此,狄尔泰这样理解诗性的本质:

诗人创造的作品总是依赖于其生命体验的紧张。他的素质与生命的情感保持着强烈的共鸣,甚至报纸上一个客观的案件,乏味的编年史,或者一个奇怪荒唐的故事都会转变为生命的体验。正如我们的身体需要呼吸,我们的心灵需要在情感生命的回响中实现与扩展它的存在。我们的生命情感也渴望从音调、文辞与意象中获得回响。……一种活生生的情感渗入并且塑造了诗人所有的外在直觉力。诗人通过喜悦与痛苦之间的摇摆不定,通过与他的纯粹清晰的处境的鲜明对照以及人类存在(*des Daseins*)的强烈生命意识中获得并享有他的存在。我们因此可以说某个人具有诗性的本质,甚至他没有创造,就可以允许我们去享有这种美好的生命或生命意识。……因此,诗的功能,从根本上说,在于可以保持、增强并且唤醒我们内心之中的这种生命意识。诗不间断地引导我们回归到生命情感的这种紧张,即我们在很多最美好的时刻感受到的紧张,并把我们带回到视觉的内在性,由此让我们享有世界[10:59-60]。

作为与诗歌创作相逆的过程,诗歌的理解与解释就其本质而言,也要求诠释主体将作品的文字所承载的诗人的生命情感体验,连同其唤起的诠释主体的生命意识与想象,通过理解与解释的过程而再度生产出来。

欧阳修本于“人情”的诠释学理念有助于探求诗旨与诗的表现力。作为儒家经典的独特文本类型,《诗经》的语言蕴含着意境的构造以及诗人的生命情感体验,诠释主体在“人情”论的诠释学理念下,可以更准确地把握诗旨。尽管欧阳修的“人情”论并没有彻底摆脱汉儒讽喻解《诗》的传统,但他的突破在于,他本于人情的理解与解释,在诗的意境和想象力的扶发上有独特的创造。

参考文献:

- [1] 胡柯,等 编校. 欧阳文忠公全集·卷十八[M]. 明嘉靖39年(1560)刻本.

- [2] 胡柯,等 编校. 欧阳文忠公全集·卷六十九[M]. 明嘉靖 39 年(1560) 刻本.
- [3] 胡柯,等 编校. 欧阳文忠公全集·卷六十[M]. 明嘉靖 39 年(1560) 刻本.
- [4] 胡柯,等 编校. 欧阳文忠公全集·卷一百二十三[M]. 明嘉靖 39 年(1560) 刻本.
- [5] 胡柯,等 编校. 欧阳文忠公全集·卷一百二十八[M]. 明嘉靖 39 年(1560) 刻本.
- [6] 胡柯,等 编校. 欧阳文忠公全集·卷七十三[M]. 明嘉靖 39 年(1560) 刻本.
- [7] 胡柯,等 编校. 欧阳文忠公全集·卷七十八[M]. 明嘉靖 39 年(1560) 刻本.
- [8] (北宋) 欧阳修. 诗本义[M]//通志堂经解. 台北:大通书局,1969.
- [9] Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings* [M]. Translated and edited by Andrew Bowie. Cambridge: Anglia Polytechnic University, 1998.
- [10] Dilthey, Wilhelm. *Poetry and Experience* [M]. ed. Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1985.
- [11] 张耀南. 注释学纲要[M]. 北京:语文出版社,1997.
- [12] 车行健. 毛郑《诗经》解经学研究[M]. 台北:花木兰文化出版社,2007.
- [13] Whitman, Jon. *Allegory: The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique* [M]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- [14] Long, A. A. *Stoic Readings of Homer* [C]//*Ancient Literary Criticism*. ed. Andrew Laird. New York: Oxford University Press, 2006.
- [15] Heraclitus. *Homeric Problems: Homer's Allegories Concerning the Gods* [M]. Edited and translated by Donald A. Russell & David Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
- [16] Pope, H. Marvin. *The Anchor Bible (O. T. Song of Solomon)* [M]. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1977.
- [17] (汉) 班固. 白虎通义·嫁娶·卷下[C]//景印文渊阁四库全书·子部. 台北:商务印书馆,1983.
- [18] (唐) 颜师古 注. 前汉书·卷一二[M]//二十五史. 上海:上海古籍出版社,上海书店,1986.
- [19] (汉) 郑玄 笺. (唐) 孔颖达 等 正义. 毛诗正义[M]//十三经注疏(上册). 北京:中华书局影印世界书局阮元校刻本,1980.
- [20] 钱钟书. 管锥编[M]. 北京:中华书局,1986.
- [21] (清) 王先谦. 诗三家义集疏[M]. 北京:中华书局,1987.
- [22] 林耀潋. 西汉三家诗学研究[M]. 台北:文津出版社,1996.
- [23] 徐无党 注. 新五代史·卷三十七[M]. 北京:中华书局,1974.