

“詩教”演進敘論

——兼及當代“詩教”的路徑選擇

周奉真

[提 要] “詩教”在中國傳統文化教育中有着不可替代的重要價值。縱觀“詩教”史,溯源考究“詩教”在不同時代地位的消長,就會發現每當社會穩定、國力強大的盛世,就會高度重視詩教,提高國民素質,詩教即為輔助國家長治久安的利器。研究總結詩教演進的歷史經驗,繼承詩教涵養人文的傳統,探討詩教在今天化育國民的路徑,無疑有着積極的時代意義。

[關鍵詞] 詩教 文化傳統 重構 民族精神

[中圖分類號] G40-014; I209.9 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874-1824(2022)01-0066-09

“詩教”在中國傳統文化教育中有着不可替代的重要價值。有研究者言:“世界上沒有哪個國家、哪個民族像中國一樣,對詩或曰文學賦予了如此之多的責任,讓文學(詩)承擔如此沉重的化育民眾心靈、提升民眾精神世界的功能,是謂‘詩教’。”^①詩教對華夏民族精神世界的建構、對中華文化歷史的形成及對中國人品格的塑造都有着不可替代的價值和作用,總結詩教演進的歷史經驗,繼承詩教涵養人文的傳統,探討詩教在今天化育國民的路徑,無疑有着積極的時代意義。

一、“詩教”起源鉤沉

在探討“詩教”的起源之前,我們先明確一下“詩教”的概念。歷史上的“詩教”有廣、狹意義的區別。狹義的“詩教”主要指以孔子為代表的儒家以《詩經》為教本,對人的道德品質的培養,對君子人格的塑造。廣義的“詩教”是西漢之後,除了教《詩經》外,以各個時代產生的優秀詩歌作為內容的一切詩教和美學教育,這其中包括解析詩、學習詩、寫作詩、欣賞詩。

詩教概念的首次出現,是漢代人假託孔子口吻在《禮記·經解》的記述:“入其國,其教可知也。其為人也,溫柔敦厚,《詩》教也。”^②是說詩教的最佳效果是造就了“溫柔敦厚”的人品和社會風俗。其實詩教的實踐應該早於孔子,有了人文,就有了“詩”,同時也就產生了“詩教”。

章學誠《文史通義·詩教下》言:“三代以前,詩教未嘗不廣也。”^③這是說“詩教”傳統在夏、商、周之前就普遍存在了。考諸史實,此說蓋不妄。應該說自從人類有了勞動和生活,就有了詩歌、詩

教,只是那時還沒有文字,原始詩歌罕有書面遺存,只靠口耳相傳。今天,我們只能通過《禮記》、《尚書》、《易經》等歷史典籍文獻對原始詩歌的追記,來瞭解當時詩及詩教的狀況。在後世學者看來,這些詩作有些是真的,有些可能在後人追記時有改動,有的也不排除後人假託,但無論是何種情況下的流傳,都應該依傍着上古的歷史人文精神,從中可窺得上古詩歌及詩教的端倪、風貌。

章學誠言及三代之前的“詩教”,應指上古五帝時期。其實在五帝之前,人文萌芽初始就出現了歌謠(詩),也就有了詩教。五帝之前的上古,詩是全民勞動生活的產物,且與樂(曲調)和舞(動作)合三為一,統謂之“樂”,詩在此際就是配合樂、舞的歌謠。所以,當時的詩教包含在樂的教化之中。《吳越春秋》卷九《彈歌》“斷竹,續竹,飛土,逐穴”,^④就是對當時打獵過程的記載。堯時老人唱的古《擊壤歌》:“日出而作,日入而息。鑿井而飲,耕田而食。帝力與我何有哉。”^⑤描述了閒適寧靜的農家生活。原始先民生產力水平低下,對自然災害束手無策且畏懼,於是將希望寄託於神靈,通過宗教祭祀,用詩歌來向神靈禱告祈願。《禮記·郊特牲》記神農時的《蠟辭》:“土反其宅,水歸其壑,昆蟲毋作,草木歸其澤。”^⑥郭沫若《卜辭通纂·第三七五片》記:“癸卯卜:今日雨?其自西來雨?其自東來雨?其自北來雨?其自南來雨?”^⑦這些唱辭都是初民向神靈發出的祈禱,表達他們的願望,祈求不發生自然災害,風調雨順。原始初民在日常生活生產中創作歌謠、唱歌謠、聽歌謠,在各種祭祀的儀式裡親身參與“樂”的活動,日常生活生產潛移默化,詩教就寓於其中。

及至五帝時期,生產力水平與文明程度都有所提高,“樂”教被統治者着意強化,而詩教的地位也隨之提高。《尚書·堯典》記堯帝曰:“夔,命汝典樂,教胥子;直而溫,寬而栗,剛而無虐,簡而無傲;詩言志,歌永言,聲依永,律和聲;八音克諧,無相奪倫,神人以和。”^⑧這是堯帝讓樂師“典樂”、“教胥子”,說明樂教被規範化了,其中就包括了“詩教”,詩也被明確賦予“言志”的功用。其對樂詩的標準及詩教的要求為“直而溫,寬而栗,剛而無虐,簡而無傲”,在我們今天看來,就是孔子論《詩經》首篇《關雎》“樂而不淫,哀而不傷”的另一種表述。《禮記·樂記》載:“昔者,舜作五弦之琴以歌《南風》,夔始制樂以賞諸侯,故天子之為樂也,以賞諸侯之有德者也。”^⑨這裡講的虞舜時期的《南風歌》為:“南風之熏兮,可以解吾民之愠兮;南風之時兮,可以阜吾民之財兮。”^⑩說明此時的詩還含於樂中,統治者注重樂中歌謠的教化作用,用樂中歌謠來勸勉官民為德為善。這時專門從事教育的機構學校也出現了。《禮記·王制》云:“有虞氏養國老於上庠,養庶老於下庠。”^⑪庠,是虞舜專設的為部族作出過貢獻的樂官養老的地方,分為上庠與下庠,年老的樂官在這裡一邊養老一邊發揮餘熱,進行樂教,樂教包括了詩教,於是詩教有了專門的傳授之所。五帝時期的《咸池》、《九招》、《六列》、《六英》等諸多的樂詩都是貴族子弟學習的內容,用以培養提高貴胥子弟政治文化素質。

前 21 世紀,華夏第一個具有國家性質的夏王朝建立,出於統治的需要,原本為唱頌生產生活和溝通神靈之用的原始之樂,被賦予了“人事”的職能,統治者用樂強化人等級有別的觀念,功成制禮作樂成為夏初樂的主流。經夏、商二代的發展,及於西周之初,禮樂制度臻於完美。此時樂、舞、詩雖依舊統於一體,但詩在這一時期的作用最為凸顯。統治者為了使下情上達,制定了“采詩觀風”、“獻詩諷諫”的制度。設專人採集編纂《詩》以獻於君王,讓君王通過詩歌瞭解民俗土風,從而起到“觀風俗,知得失,自考正”^⑫的作用。同時,為培養提高貴族子弟政治素質,維護王室的長久統治,周王朝擴大採纂之《詩》的運用成果,將詩(樂)教確立為國家的基本政治制度,在官學“辟雍”、“泮宮”裡對“國子”進行“詩(樂)教”。《禮記·內則》載:“十有三年,學樂,誦《詩》,舞《勺》。成童,舞《象》,學射、禦。二十而冠,始學禮,可以衣裘帛,舞《大夏》。”^⑬可見,西周對貴族子弟的成長與培養都有具體的學習內容規定,《詩》是當時貴族子弟學習的重要內容,可見詩教的力度在加大。

據此我們還可獲知，後來的《詩經》在西周已被編纂成《詩》這一入樂的詩歌總集，成為詩教的教材。“詩(樂)教”的主要內容是：“教六詩，曰風，曰賦，曰比，曰興，曰雅，曰頌。”^⑭實際是傳歌(詩)諷誦的六種方法。而樂(詩)教的中心則是：“興、道、諷、誦、言、語。”^⑮重視的是歌辭的“詩言”與“詩義”之教。樂(詩)之教使樂歌之辭的地位得到了空前的提升。春秋中期之後，隨着諸侯國之間的外交及人與人之間溝通交流頻繁，賦詩(引詩)傳意之風興起，“詩教”已深入人心，“賦詩言志”成為時尚。清代勞孝輿《春秋詩話》言：“自朝會聘享以至事物細微，皆引《詩》以證其得失焉。大而公卿大夫，以至輿台賤卒，所有論說，皆引《詩》以暢厥旨焉。”^⑯社會上“引詩以暢厥旨”的廣泛應用，不僅在本國內君臣交流對話引詩以表其意，也體現在國與國的外交場合中，以至於普通人交流也引詩譬說。這些情況表明，“詩”在春秋中後期廣為諸侯國與國諷誦、社會各層面引用交流，“詩教”不僅深入人心而且分佈廣泛，成為顯示個人修養和文明禮義的共通話語和外交辭令。

及至春秋末年，天下大亂，諸侯征伐，禮樂制度遭破壞，諸侯僭越，對禮樂隨意運用。在禮崩樂壞官學失守之際，詩逐漸擺脫了禮樂的束縛，獨立發展，詩教也隨之脫離禮樂之教，以其顯著的言志功能成為文化教育的獨立門類，於是有了獨立後的《詩三百》。孔子的偉大之處，正在於他此刻站了出來，打破了王公貴族“辟雍”、“泮宮”的壟斷式教育，“設教閭里”，首創私人辦學，且“有教無類”，^⑰以個人力量把“詩教”普及到了平民之中，這具有劃時代的意義。

二、孔子“詩教”觀索隱

《詩經》作為中國的第一部詩歌總集，其中有豐富的古代歷史文化、社會生活、民俗藝術等資訊，且文辭優雅、情感淳厚、格調溫婉，無疑是“詩教”的元典、經典，也是孔子“詩教”的主要教材。所以我們要瞭解孔子的“詩教”觀，就先須從他對《詩經》詩義的說解和他用《詩經》教育學生的實踐入手，這些相關材料多收集存留在《論語》裡。我們就以《論語》為觀照，來研究孔子的“詩教”思想。《論語》共出現討論《詩經》的言論有十八次，其中論斷式語句，主要有如下幾條：

子曰：“《詩三百》，一言以蔽之，曰思無邪。”(《為政》)

子曰：“《關雎》，樂而不淫，哀而不傷。”(《八佾》)

子曰：“興於《詩》，立於禮，成於樂。”(《泰伯》)

子曰：“誦《詩三百》，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為？”(《子路》)

“陳亢問於伯魚曰：‘子亦有異聞乎？’對曰：‘未也。’嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：‘學《詩》乎？’對曰：‘未也。’不學《詩》，無以言。鯉退而學《詩》。”(《季氏》)

子曰：“小子何莫學夫詩？詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君；多識於鳥獸草木之名。”(《陽貨》)

從上述文獻，我們可以分析歸納出孔子至少從三個方面闡述了他的“詩教”思想：

(一)“詩教”的精神——“思無邪”

“思無邪”出自《詩經·魯頌·駟》：“思無邪，思馬斯徂。”“思”是語助詞，“無邪”本是形容馬的矯健神駿，孔子假借來用以說解《詩三百》思想健康，內容純正，合於禮樂制度和社會道德規範。“詩之為體，論功頌德，止僻防邪，大抵歸於正。”^⑱即《詩》的思想內容是“思無邪”、“歸於正”，用來進行道德教育。然而就是因為《國風》中數量眾多的情歌，後儒及宋代道學家都不同意將此歸入“思無邪”範疇。朱熹《詩集傳》甚至認為“鄭衛之樂，皆為淫聲”，^⑲清龐塏《詩義固說》中言：“喜怒哀樂，隨心所感，心有邪正，則言有是非。合於禮義者，為得性情之正，於《詩》為正風正雅；不合於

禮義者，即非性情之正，於《詩》為變風變雅。聖人存正之為法，存變以為戒，變則非禮義之正，而知者知戒。”²⁰直至 20 世紀，在《詩經》研究中關於“思無邪”的討論一直沒有停止，爭論的焦點依然在後儒及衛道士自設的樊籬之中。其實早在先秦，荀子就對《詩三百》中所謂“變風”、“變雅”作了正面的肯定，對《國風》中的所謂“好色”詩未予貶損否定，而是充分肯定這種人性欲望的合理性，詮釋說“不想其止”（即這種合理的人性欲望並沒有違背禮儀道德），並稱讚這種情感“其誠可比於金石”，²¹可謂切中要害，準確揭示了《國風》不同於“雅”、“頌”的精神實質。鄙意以為，荀子充分理解並認同孔子關於《詩經》“思無邪”的論斷，是孔子的知音。

（二）“詩教”的作用——“不學詩，無以言”，詩“可以興、可以觀、可以群、可以怨”

由於春秋賦詩言志的影響以及社會交往的需要，孔子把《詩》作為重要課目，指導學生學習，培養學生語言表達能力。“不學《詩》，無以言”，並非是“不學詩就不會說話”²²的意思，這裡的“言”，非指日常生活中的說話，而是指學《詩》以致用，提升在行政外交中的傳意能力。此即《論語·子路》所言：“誦《詩三百》，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為？”²³學《詩》表意溝通、達政專對，講的就是詩的功用。更加明確詳盡的表述，見之於《論語·陽貨》：“《詩》，可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。”如果說“不學《詩》，無以言”是在“賦詩言志”的社會背景下對《詩》溝通交際功用的揭示，那麼這則定性的評價，則從學習者角度闡發了《詩》所承載的文化含量。“多識於鳥獸草木之名”，講的就是學《詩》可以獲得豐富的知識，提升學習者對事物的認識能力。“興”、“觀”、“群”、“怨”的各種功能，都是圍繞禮樂道德的維護與建設來設定的，目的是為維護現有的社會秩序服務。《論語·顏淵》云：“齊景公問政於孔子。孔子對曰：‘君君，臣臣，父父，子子。’公曰：‘善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？’”²⁴以君臣父子為核心的宗法制度，是構成周代社會政治倫理的基石，“邇之事父，遠之事君”把《詩》的社會功能說到了極致，中國的政教就在人倫倫理的逐漸構建中發展形成了。

（三）“詩教”的次第——“興於《詩》，立於禮，成於樂”

對《論語·泰伯》之“興於《詩》，立於禮，成於樂”，何晏《論語集解》引包咸注曰：“興，起也。言修身當先學《詩》，禮者所以立身，樂所以成性。”²⁵講的是孔子立教的“三步走”，提升學生的人生修養。從教育和學習的難易次第來看，《詩》適合於啟蒙教育。為此，孔子把誦《詩》列為學習禮樂的初級階段，這也說明了作為教育家的孔子對教學規律有深刻的理解和有效的把握。

此外，還有流傳甚廣的《禮記·經解》裡假託孔子的口吻，將“溫柔敦厚”作為孔子的重要詩教思想：“孔子曰：‘入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，《詩》教也；疏通知遠，《書》教也；廣博易良，《樂》教也；絮靜精微，《易》教也；恭儉莊敬，《禮》教也；屬辭比事，《春秋》教也。’”²⁶早在半個世紀之前，朱自清在《詩言志辨·詩教》裡，從“六經”形成的過程及思想邏輯，令人信服地明辨了《經解》這則記載非孔子所言，而是漢代人的“詩教”主張。²⁷

三、歷代“詩教”演進述論

孔子之後，秦統一六國不久，即發生了“焚書坑儒”事件，此後楚漢爭霸，項羽屠咸陽，“燒秦宮室，火三月不滅”。²⁸秦、項兩火使古代經典毀壞殆盡，“詩教”遭遇毀滅性的打擊。及至漢興，漢儒痛惜典籍之不存，詩教飄零，斯文不振，便自覺地承擔起文化復興的責任。

（一）漢魏六朝“詩教”的嬗變

進入西漢，儒生尊孔讀經，把《詩》的地位尊奉為“經”。最初，設壇講《詩》進行“詩教”的有齊、

魯、韓三家。歷經漢初四代到漢武帝時期，他採納了董仲舒“罷黜百家，獨尊儒術”建議，儒家詩教備受尊崇。齊、魯、韓三家詩教悉入學官，“詩教”正式成為國家意識形態主張，此時《詩》開始稱《詩經》。在推崇“詩教”之際，漢儒從實用出發，豐富了孔子的“詩教”理念，創造性地提出“溫柔敦厚”、“美刺”說，將詩學政教批評的觀念牢固牢籠，成為後世衡文論詩的最高原則。至東漢衛宏作《詩大序》，初次從理論上系統地構建了儒家詩學批評的原則，闡發詩與時代、政教之關係：“情發於聲，聲成於文謂之音。治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。故正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩。先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗。”^②衛宏高度強調詩的教化功用，使詩有了崇高的社會地位。

東漢末年，朝綱不振，其衰亂與前漢的興盛形成強烈的對比，一般知識階層對曾經神聖的儒家權威思想發生了懷疑，道家在沉寂了幾百年之後復甦，外來的佛教思想也開始傳播，及時行樂、趨利輕義的趨向出現，產生了直露表現情愛的《上邪》、《青青河畔草》等詩作，儒家“天行健，君子以自強不息”的剛健進取的人生態度被及時行樂的追求消解，文人放下了一貫的政治、道德責任，個性覺醒，追求人性的解放。在理論上，魏晉南北朝出現了何晏、夏侯玄、王弼等玄學大師，他們祖述老莊，宣導玄學，崇尚“自然”，輕視“名教”。何晏著《論語集解》，用“玄學”觀闡釋儒家經典的意義，使儒家經義與現實脫離，使儒家詩學理念從文化中心地位位移，從而導致在魏晉時期詩教式微。

在文學創作主張上，曹氏父子以慷慨之氣、磊落之才強調文學自覺，詩文“尚通脫”，並以卓越的創作成績實踐了其文學主張。延及齊、梁，三百餘年間，詩文重“情”求“美”，“獨尊儒術”即告終結，詩教也隨之遁跡。曹丕《典論·論文》倡“詩賦欲麗”說，^③才人文士，聞斯回應，以純文學詩賦為先鋒，標誌着中國文學無論從文體還是創作主體，都進入了一個自覺的時代，其影響綿延至魏晉南北朝。西晉陸機《文賦》提出“詩緣情而綺靡”，^④詮釋、完善了曹丕的“欲麗”說，首次撇開了詩的“言志”傳統，提出詩因“緣情”而美，把“情”引入詩的美學範疇，這是對傳統詩教觀的公開反叛。與陸機同時的葛洪更倡揚詩之“美”，其《抱樸子·勸學》云：“雖云色白，匪染弗麗；雖云味甘，匪和弗美。故瑤華不琢，則耀夜之景不發；丹青不治，則純鉤之勁不就。火則不鑽不生，不扇不積；水則不決不流，不積不深，故質雖在我，而成之猶彼也。”^⑤公開質疑孔子“繪事後素”美學觀，認為“素”只有“繪事”才美，“質”必附於“文”才完美。在葛洪眼裡，“今詩”之美勝於《詩經》之美，他推崇潘岳、夏侯湛等人：“諸碩儒高才之賞文者，咸以古詩三百，未有足以偶二賢之作也。”^⑥

此際劉勰在《文心雕龍》中也提出了“人稟七情，應物斯感，感物吟志，莫非自然”^⑦的精闢論斷，認為“情變”是詩歌文體、特點發生變化的內在動因，並立“情采”一章專論“情”固有美的品質，是詩文重要的文采所在。他也曾肯定詩歌“藻辭譎喻，溫柔在誦，故最附深衷”^⑧的詩教精神，但事實上詩教卻非劉勰衡詩的標準，而是被高舉輕置。鍾嶸《詩品》提出：“氣之動物，物之感人，故搖盪性情，形諸舞詠。照燭三才，暉麗萬有，靈祇待之以致饗，幽微藉之以昭告。動天地，感鬼神，莫近於詩。”^⑨鍾嶸探尋詩歌美學的發生動因，他回歸到詩的本體論詩、評詩，審視詩人，認為詩就是詩人感於物而動於心、形於篇什的精神產品，不帶任何功利目的，這是着意淡化儒家的詩教色彩。至於“風流齊梁”的詩歌，更是取向唯美，以“綺麗”、“繁文縟采”的詩風，大膽反叛儒家詩教，如蕭綱將文章與立身判然而分，提出“立身之道，與文章異，立身先須謹重，文章且須放蕩”，^⑩鼓勵作家個性解放，追求審美，破除傳統“詩教”戒律，儒家“發乎情，止乎禮義”的詩教思想在此時此地黯然退場。

（二）唐、宋“詩教”的復興

在唐初，國家最高統治者在文學主張詩歌教化等關乎國家意識形態方向的確立上，從問題導向

着手，針對齊、梁浮靡文風，力矯其弊。唐太宗作詩、論詩皆秉持“雅正”，主張文學“師古”、“尚德”、“求雅”、“切直”，強調文學要有“裨政”的功用。唐太宗和貞觀諸賢臣的共同的詩學詩教主張與創作實踐，為唐詩的健康發展奠定了基礎。

最高統治者的主張，使長久被忽略的儒家思想得以重拾，儒家“溫柔敦厚”的詩教理論被重新尊崇，魏晉“風骨”被繼承，使有唐一代現實主義、政教與審美有機結合，成就了唐詩的輝煌、詩教的輝煌。唐初陳子昂宣導“風骨”，之後整個唐代詩壇詩人，都圍繞“風骨”去體悟宇宙“大道”，自覺關注現實社會，追求建功立業的人生，呈現了唐詩著名的“盛唐氣象”。李白是“風骨”詩學說的第一個偉大實踐者，杜甫的詩作將秦、漢以來詩學的政教育人傳統與魏晉六朝以來形成的詩學審美價值有機結合起來，內外兼美，對中國詩學作出了劃時代的貢獻。白居易、元稹提倡“新樂府運動”，實踐現實主義的詩學觀。白居易本乎“文章合為時而著，歌詩合為事而作”^⑧的現實主義態度，將他創作的“新樂府”，從理論上昇華，形成了用詩“化成天下”的“詩教”觀，提出“聖人感人心而天下和平。感人心者，莫先乎情，莫始於言，莫切乎聲，莫深乎義。詩者，根情、苗言、花聲、實義”，^⑨把詩人個人的喜怒哀樂之“情”上升到聖教大而化之“感人心”之情，體現了政教與審美的完美結合。

及至宋初，歐陽修領導詩文革新運動，再倡詩歌的政教功用，力矯晚唐綺豔之文風，且繼之者甚眾。依循其跡，可見宋代儒家詩教清晰的脈絡。呂本中《夏均父集序》云：“今之為詩者，讀之果可使人興起其為善之心乎？果可使人興、觀、群、怨乎？果可使人知事父、事君而能識鳥獸草木之名之理乎？為之而不能使人如是，則如勿作。”^⑩他強調詩要有認識和教化作用，舍此，詩歌便無存在價值。韓駒《陵陽室中語》云：“詩言志，當先正其心志，心志正，則道德仁義之語、高雅淳厚之義自具。三百篇中有美有刺，所謂‘思無邪’也。先具此質，卻論工拙。”^⑪韓駒強調詩人首先必須“正其心志”，詩作才可能具有美刺之義，方可合乎儒家“思無邪”的原則。葉適《習學記言》云：“白居易論詩，謂‘周衰秦興，六義始剝，及江、鮑則六義盡去’。按《周官》教六詩，不言詩有六義；主文譎諫，蓋後人顛倒其說；孔子教詩，但言興、觀、群、怨而已。居易專以諷為主，固已失之。白既以此致謗，至本朝蘇、蔡，遂成詩禍矣。”^⑫葉適認為白居易“以諷為主”的創作追求失去了傳統詩學精神，否定了這種片面的詩學功能主張，認為北宋蘇軾的“烏台詩案”、蔡確的“車蓋亭詩案”也是受此詩學觀影響而遭慘禍。而羅大經卻強調作詩要有勸誡之意，並以此作為詩的主要價值：“古詩多矣，夫子獨取三百篇，存勸戒也。吾輩所作詩，亦須有勸戒之意，庶幾不為徒作。彼有附畫雕刻，無益勸戒者，固為枉費精力矣。乃若吟賞物華，流連光景，過於求適，幾於誨淫教偷，則又不可之甚者矣。”^⑬認為“過於求適”、“吟賞物華，流連光景”之作，則近於“誨淫教偷”，價值極其有限。

宋代還有不少詩人論家對“溫柔敦厚”詩教原則有討論。黃庭堅也不同意“強諫爭於廷，怨仇詬於道，怒鄰罵坐之為”的詩學觀，以為此乃“失詩之旨”，^⑭折射出他中和審美的詩歌主張。兩宋占統治地位的理學思想以儒家道統為底色，吸收道佛思想，大談義理性命，把儒家倫理道德推演成無所不在的“理”，其消極影響使詩學、詩教蒙塵。如朱熹曰：“這文皆是從道中流出，豈有文反能貫道之理？文，是文；道，是道。文只如吃飯時下飯耳。”^⑮他以此論詩、評詩，否定了許多有成就的詩人，譬如屈原：“惟其不知學於北方，以求周公、仲尼之道，而獨馳騁於變風變雅之末流，以故醇儒莊士或羞稱之。”^⑯還指摘杜甫“歎老嗟貧，志亦陋矣。人可以不聞道也哉？”^⑰皆為後人所不允。

（三）元明清“詩教”在艱難中構建，然風流已沫

蒙元統治時間較短。在元代，較著名的傳統詩人如趙孟頫、楊維禎都重倡漢代詩教理論，主張詩“可以觀民風，可以觀世道，可以知人，可以多識草木鳥獸之名”，^⑱重新主張漢《詩大序》以來的

詩教觀，強調詩歌創作的裨政補世作用。然而恰是不以詩名世的吳澄，其詩教主張契合了元代的文學成就。吳澄力倡詩歌的“情性之真”，⁹尚風不尚雅，重視古代民間歌謠，對有元一代的文學產生了深刻的影響。元曲文學成就以雜劇為最高，多表現性情，對“溫柔敦厚”的漢代傳統詩教思想多有反叛轉移，從著名的雜劇《竇娥冤》中就可以看清元曲元雜劇真正的詩學審美趨向。

進入明代，隨着城市興起商業繁榮而產生了市民階層，有了市民文化，形成了市民讀者群。文人為適應市民階層的文化趣味，創作也趨向世俗化，傳統儒學的重鎮詩教遭遇了嚴峻的挑戰，雖然劉基、方孝孺、李東陽、徐禎卿等曾高標詩歌的教化功用，楊慎《選詩外編序》、胡震亨《唐音癸籤》、陳子龍《皇明詩選序》等都對溫柔敦厚的審美原則有論說，但顯然難扼詩教頹風。

清初的儒家詩教，還是一批前朝遺民詩人和詩論家在主導，錢謙益、方苞等人都有不同角度的論說建構，其對詩歌教化功用的論說，仍襲於前明，並以“溫柔敦厚”為詩則。值得觀注者，至號稱盛世的清康雍乾時代，因最高統治者推崇詩教並喜好寫詩，使此際詩教詩學呈現出夕照回光式麗景。康熙以文武兼備之資，一生寫詩千餘首並有十多篇詩論，其中寄託了他希望詩歌繼承“溫柔敦厚”詩教傳統，肩負起化育人心、裨益天下的責任，行經世致用之事功，為他平生欲以建構的理想太平盛世發聲著韻。乾隆秉承乃祖詩教大旨，風流自命，一生寫詩幾萬首，雖有粗濫之譏，但對當時張揚詩教、詩歌創作影響甚巨。深得盛世帝心的沈德潛應時而出，他以深厚的詩學修養，依傍康乾二帝詩教主張，在他的《說詩晬語》裡以“忠愛”、“溫柔敦厚”傳統詩教觀為底色，暢言詩歌“格調”、“性情”、“論法”諸說，成當時詩教主流學說。基於體現他詩學理論的考量，沈德潛選編了至今負有盛名的《唐詩別裁集》，以“宗旨”、“體裁”、“音節”、“神韻”四端為繩檢，所選唐詩浸透了“雅正”、“溫柔敦厚”的儒家詩學觀，其中杜甫的忠君愛國、憂國憂民、揭露社會弊病詩篇收入甚夥，李白的愛國激情、關心國家命運篇什在別裁集裡引人注目。進入清季民初，西學東漸，新學衝擊，傳統文化幾遭全盤否定，儒學的“詩教”觀被全面清剿，“詩教”從此徹底衰落。

梳理中國的詩教史，我們可以得出這樣的結論：詩教在長期的演進形成過程中，沉澱了諸多寶貴的人文價值，如重人倫注重人的道德品質的塑造，重進取堅持自強不息的奮鬥精神，以及重和諧注重培養“溫柔敦厚”審美人格和追求天人合一審美的文化境界，等等。詩教主張的核心始終與中華民族的主流文化息息相關，展示了華夏民族濃厚的人文主義精神傳統。詩教精神也完全符合中國傳統文化對道德品質不斷自我完善的要求，對人生價值意義持續的探尋求索，對人格境界永無止境的追求，是中華民族獨特的彌足珍貴的文化遺產。

四、當代“詩教”重構的路徑選擇

“五四”對舊傳統舊文化包括詩教傳統的否定是完全可以理解的，當時中國積貧積弱，被列強稱之為“東亞病夫”，備受侵凌，這種否定有利於中國“鳳凰涅槃”全面浴火重生。然而彼一時此一時矣，縱觀“詩教”史，每當國家穩定國力強大的盛世，就會高度重視文教重視詩教，注重人文涵養，提高國民素質。西周結束了商紂的無道統治，大興禮樂，將詩教納入周朝統治千秋萬代的政教之中；西漢結束了長期的國家動亂，以儒學作為國家意識形態的指導，把《詩》提高到了“經”的地位，創造性地繼承發展了“溫柔敦厚”的詩教理念；唐宋興盛，倡言詩教與政教的統一，使詩教成為輔助國家長治久安的利器。

今天，中國經濟建設取得了長足進展，國富民殷進入小康，建設人文鍛造國民人格品格就顯得尤為迫切。當此之時，我們正宜剔除傳統歷史文化中的糟粕，繼承弘揚其中的精華部分，用以重塑

人文提高國民文化道德素質,就不失為一種正確的理路。對此我們已形成共識:“中華文化積澱着中華民族最深沉的精神追求,包含着中華民族最根本的精神基因,代表着中華民族獨特的精神標識。”^⑤中華傳統文化是中華民族的“精神基因”,而“教”是中國歷史形成並在文明演進史上具有核心地位的文化傳統,“詩教”就是最顯著的標識。

詩教傳統的價值,不在“教”的內容上,而在於詩歌對國民人格的養成、在於詩歌對全體國民家國情懷培育上。當代詩教與傳統詩教應是一種傳承關係。我們應以社會主義核心價值觀為價值取向,繼承“思無邪”、“溫柔敦厚”等優秀傳統詩教精神,着重於以詩化人,突出詩歌的審美教育,參與現代人格建設和文化建設,旨在培養一代具有家國情懷的新人。五四及之後的一百年產生的中國新詩是中國詩史發展的新階段,所以今天的詩教內容應有優秀的新詩。將古代經典詩歌與現代精品新詩包括優秀的外國詩歌引入民眾生活,納入當代的詩教範疇,探討有效的詩教路徑,教化民眾,提高國民的素質,是詩歌的使命,也是我們的時代責任。

(一)將“詩教”確定為大、中、小學教育的內容

青少年兒童處在身體發育成長和人格素質發育成長的雙重時期,我們應將“詩教”作為素質教育的優質資源,加以創造性的應用,讓他們從“扣人生的第一粒扣子”起,就在詩教中確立熱愛祖國、明辨是非的思想底色,從小學會思考、學會做人。國家應組織專家選取優秀詩歌,增加中小學語文課本中詩詞的份量,其中應有詩詞格律常識的文章,對少年兒童進行詩歌啟蒙教育。對中小學學生的“詩教”,不僅僅要講解詩意幫助他們鑒賞詩詞,還要指導他們從小學習寫作新舊體詩。宣導在校園結詩社,組織詩歌朗誦創作比賽,條件成熟的地方還可以將寫作詩詞納入作文及語文考試內容。大學文史哲等社科院系須詩詞課必修,本科畢業生一定能創作完全合於格律規範的詩詞。目前大中小學語文教師不懂詩詞或不會創作詩詞是個普遍的存在,教育行政部門應規劃為“詩教”培養師資,強化教師的詩詞修養,保障“詩教”的品質。

(二)將“詩教”納入公共文化服務體系,對全民進行詩歌化育

國家在制度設計上應將“詩教”當作公共文化納入服務體系,設置具體“詩教”的內容項目,讓各層級文化部門組織實施。在國家法律規定現成已有的各級公共文化陣地如“三館一站”的公共講堂,加入詩歌講座。中國素有詩國之譽,文化行政部門應像設立“民間文化藝術之鄉”那樣,設置“詩歌之鄉”等諸多的具有榮譽性的詩教平台,如詩市、詩縣、詩鄉、詩鎮、詩村、詩校等,進行全民性的創建,藉此讓詩歌的神聖性深入全民,對全民進行詩教。

(三)宣導支持社會“詩教”活動

各級各地文化藝術組織及社會團體,可舉辦各類詩詞大賽、朗誦演唱會、研討會,亦可組織詩人、詩歌愛好者集體采風、創作,讓更多有意願有熱情的民眾參與詩歌活動,擴大詩詞影響,培養詩詞人才,發現詩詞新秀。在不同媒體舉辦詩歌節目,如央視舉辦的“中國詩詞大會”,在更大的開放平台上張揚詩性,進行詩教。鼓勵支持各地社會組織舉辦各種“詩歌節”,如近年已成功舉辦數屆的甘肅“李杜詩歌節”、四川“陳子昂詩歌節”,形成詩歌節會品牌,釋放詩教的輻射效應。在街道社區專設經典詩歌牆,用LED屏滾動推送優秀詩作,將中國偉大的詩人塑像置於公園景點,在車站、地鐵通道等地方陳列經典詩歌,將優秀詩歌譜曲成為優美舒緩音調在社區等公共場所播放等,都應該是有益於詩教的好形式。

總之,摒棄傳統詩教的糟粕,發掘闡釋應用其價值精華,提升國民文化素養和道德品質,提高國家文化軟實力,構建當代詩教文化,推動新舊體詩健康發展,無疑在今天有着積極的意義。

①閻霞：《論中國古代詩教的宗教性》，西寧：《青海社會科學》，2008年1期。

②⑥⑨⑪⑬⑭⑮⑯楊天宇《禮記譯注》，上海：上海古籍出版社2016年，第800頁；第394頁；第597頁；第208頁；第444頁；第447頁；第432頁；第800頁。

③章學誠撰，倉修良校注：《文史通義新編校注》，北京：商務印書館，2017年，第59頁。

④趙曄撰，薛耀天譯注：《吳越春秋譯注》，天津：天津古籍出版社，1992年，第348頁。

⑤歐陽詢：《藝文類聚》，上海：上海古籍出版社，1999年，第214頁。

⑦郭沫若：《卜辭通纂》，北京：科學出版社，1983年，第368頁。

⑧顧頡剛、劉起鈞：《尚書校釋譯論》，北京：中華書局，2005年，第192頁。

⑩王德明主編：《孔子家語譯注》，廣西桂林：廣西師範大學出版社，1998年，第374頁。

⑫班固：《漢書》，北京：中華書局，1962年，第439頁。

⑬勞孝輿：《春秋詩話》叢書集成初編本，上海：商務印書館，1936年，第42頁。

⑭陳開先：《論語新解》，北京：人民出版社，2019年，第335頁。

⑮劉寶楠：《論語正義》，石家莊：河北人民出版社，1986年，第22頁。

⑯朱熹：《詩集傳》，北京：中國書店，1994年，第60頁。

⑰龐塏：《詩義固說》，上海：上海古籍出版社，1983年，第728頁。

⑱王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1954年，第336頁。

⑲楊伯峻：《論語譯注》，北京：中華書局，1980年，第201頁。

⑳㉑陳開先：《論語新解》，北京：人民出版社，2019年，第261頁；第246頁。

㉒何晏：《論語集解》引包咸注，見《論語注疏》卷八。

㉓朱自清：《朱自清說詩》，上海：上海古籍出版社，1998年，第119頁。

㉔司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1959年，第315頁。

㉕張少康、盧永璘編選：《先秦兩漢文論選》，北京：人

民文學出版社，1996年，第342頁。

⑳㉖㉗郁沅、張明高編選：《魏晉南北朝文論選》，北京：人民文學出版社，1999年，第13頁；第147頁；第354頁。

㉘楊明照：《抱樸子外篇校箋》（上冊），北京：中華書局，1991年，第114頁。

㉙楊明照：《抱樸子外篇校箋》（下冊），北京：中華書局，1991年，第75頁。

㉚㉛范文瀾：《文心雕龍注》，北京：人民文學出版社，1958年，第65頁；第22頁。

㉜周振甫：《詩品譯注》，北京：中華書局，1998年，第15頁。

㉝㉞郭紹虞主編：《中國歷代文論選》（第二冊），上海：上海古籍出版社1964年，第96頁；第96頁。

㉟劉克莊：《後村先生大全集》卷九五《江西詩派序》。

㊱魏慶之著，王仲文校勘：《詩人玉屑》，上海：上海古籍出版社，1978年。

㊲程毅中主編：《宋詩話外編》（下冊），北京：國際文化出版公司，1996年，第1045頁。

㊳羅大經著，劉友智校注：《鶴林玉露》，濟南：齊魯書社，2017年，第497頁。

㊴黃庭堅著，屠友祥校注：《山谷題跋》，上海：上海遠東出版社，1999年，第48頁。

㊵朱熹：《朱子語類》卷一三九。

㊶朱熹：《楚辭集注》，上海：上海古籍出版社，1979年。

㊷朱熹：《跋杜工部同谷七歌》，《朱文公文集》四部叢刊本，卷八四。

㊸趙孟頫：《趙孟頫集》，杭州：浙江古籍出版社，2016年，第174頁。

㊹吳澄：《譚晉明詩序》，《全元文》第14冊，卷四八三，南京：江蘇古籍出版社，1999年，第303頁。

㊺習近平2018年8月19日在全國思想宣傳工作會議上的講話。

作者簡介：周奉真，西北師範大學文學院特聘教授。蘭州 730070

[責任編輯 桑海]