DOI: 10.3785/j.issn.1008-942X.2010.11.271

# “六经之教”与儒家文论话语建构

程 勇

(浙江工业大学 人文学院,浙江 杭州 310023)

[摘 要]作为儒家的学统,“六经之教”是理解儒家文论及其意义的内在视野,它深刻地影响了儒家文论话语的建构。首先,经典意识确立了儒家文论“宗经、征圣、明道”的最高原则,儒者因此致力于论证“道”、“圣”、“经”的同一与贯通,抽绎“六经”文本的文体品性和作文规则。其次,“立象尽意”、“知人论世”、“以易逆志”和“知言养气”实质性构成儒家经典释义学的基本框架,实现了对“六经”的价值转换,并在对“六经”的诠释中引领出有关文艺根本精神和文论构建思路的理解。最后,“六经之教”规范了儒家文论的价值取向,直接生发出的文论意义就是文艺成为“成人”的助缘、媒介和途径,其文化功能在于造就情欲与理性和谐统一的道德理性的个体生命。

[关键词]“六经之教”;经典意识;经典释义学;儒家文论

## The Teaching of the Six Classics and the Discourse Construction of Confucian Literary Theory

Cheng Yong

(*College of Humanities, Zhejiang University of Technology, Hangzhou* 310023, *China*)

**Abstract**: The teaching of the Six Classics is important for people to gain an insight into Confucian literary theory and its significance, and it has a profound influence on the discourse construction of Confucian literary theory. First of all, the consciousness of Confucian classics established the supreme principles of Confucian literary theory—"Zongjing" (to follow the Confucian classics), "Zhengsheng" (to consult the Confucian sage) and "Mingtao" (to be back to the Confucian Tao). That is why the Confucians dedicated themselves to proving the oneness and coherence of "Tao," "the Sage" and "the Classics," and to extracting the stylistic characteristics and text structure by analyzing the texts of the Six Classics. Secondly, "Lixiang Jinyi" (showing images to expound meanings), "Zhiren Lunshi" (researching the social background in order to make a comment on a person), "Yiyi Nizhi" (going against the Will via the senses), and "Zhiyan Yangqi" (storing up *Chi* in order to understand words) formed the basic framework of Confucian classical hermeneutics, transformed the values of the Six Classics, and enlightened people to make sense of the artistic essence and construction of literary theory. Finally, the teaching of the Six Classics regulated the

[收稿日期]2010-11-27

[在线优先出版日期]2011-02-25

[本刊网址·在线杂志]http://www.journals.zju.edu.cn/soc

[基金项目]中国博士后科学基金特别资助项目(201104644)

[作者简介]程勇,男,浙江工业大学人文学院教授,山东大学文艺美学研究中心博士后研究人员,主要从事中国古典美学文论研究。

value orientation of the Confucian literary theory. In this sense, literature and art could be regarded as an aid, a medium and an approach to make a person a true man. Its cultural function is to create individuals with a moral and rational balance between reason and emotion.

**Key words**: "the teaching of the Six Classics"; the consciousness of Confucian classics; classical hermeneutics; Confucian literary theory

儒家对西方意义上的文学理论问题并没有知识学兴趣，因此也就没有发展出“诗学”或“文学理论”的知识型，但这并不意味着儒家从未思考过这些问题，而是思考方式和表述方式与西方思想家不同。因此，对儒家文论及其意义的描述与阐释，应当依照儒家思想的内在视野澄明其问题意识和思想结构，而不能缺乏反省地挪用西方文论框架。在笔者看来，如欲展现儒家文论自身的精神逻辑与话语建构方式，不能不从“祖述尧舜，宪章文武”的道统、内圣转化外王的政统、“法则六经”的学统这样的本根性视野上手：儒家文论的精神指向奠定于其道统，儒家文论的思想结构决定于其政统，而儒家文论之成形则与其学统直接相关。

## 一、经典意识与儒家文论思维

如同任何一种思想学说的创造，儒家文论亦非凌空蹈虚，其所依托的文化语境与知识背景乃是西周礼乐文明、春秋时代有关文艺的基本知识和思想，但儒家文论并非成形于针对具体文艺实践的系统论说，而是以经典释义为主导性的话语构建方式。假如我们将经学宽泛地理解为对儒家典籍进行的阐释和研究，则可说儒家文论起始便与经学难解难分。儒家文论至为崇高的理论原则、最具基础性的观念、基本思想方式与话语表达方式，或直接取自于经学，或烙有经学的浓重印记。现代文论史家或认为“六经之教”的说法出自汉代儒者的构建，但马王堆帛书、郭店楚简等新出土文献证明，儒家的“六经之教”确实在孔子晚年已经形成，“六经”文本的定型及其授受流传始自孔子这一传统说法，并非纯出于后世儒者的臆测。

依据现存传世典籍，《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》合称为“六经”最早见于《庄子·天运》，《诗》、《书》等“六经”已与先王的治国大道、彪炳事业相关。而在成篇年代相近的郭店楚简《六德》中，虽然没有明确出现“六经”字眼，但《诗》、《书》等业已实质性地联为一组，缘由在于其中皆蕴含指导夫妇、父子、君臣关系的“圣、仁、智、信、义、忠”这“六德”之道[1]188。特别是《易》既与“六德”之道相关，则已超越卜筮之书的看待视野，这是《易》之成“经”的关捩。可知至迟在战国中后期，“六经”的经典系统已然确定，而且与儒家联系在一起，这决定于儒学“温和的突破”性质、“以述为作”的思想和表达方式。儒学性格决定儒者必须坚守《诗》、《书》等“六经”，儒门之教即承此而生，反又成为《诗》、《书》等经典化之形式上的保证。相较之下，墨家道家的知识思想虽然也脱化自王官典籍，如《书》之于墨家，《易》之于道家，却都以周代的礼乐文化为批判对象，那也就不可能将周代文献作为信仰基础之经典，这倒更刺激了儒门后学对《诗》、《书》等的尊奉和标榜，于是就有《诗》、《书》等文本的经典化和神圣化，其外在表现就是以“经”称谓《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。

据现存史料，春秋战国时代，书籍或称为“书”，或称为“典”、“册”，或称为“典籍”，或称为“书契”。许慎《说文解字》释曰：“书，箸也。”[2]117“箸”通“著”。又曰：“箸于竹帛谓之书。”[2]754“典，五帝之书也。从册在丌上，尊阁之也……庄都说：‘典，大册也。’”[2]200“册，符命也。诸侯进受于王者也。象其札一长一短，中有二编之形。”段玉裁注引蔡邕《独断》说：“策，简也。”[2]85“籍，簿也。”段玉裁注说：“簿当作薄，六寸……引申凡箸于竹帛皆谓之籍。”[2]190可知，“书”之用以称谓书籍，取其“记录”、

“书记”之义,而“典”、“册”、“籍”、“簿”则各有其形制,“典”并非一般之“书”、“籍”,而是特具意义之“书”、“籍”,故其形制亦大。至于“经”,《说文解字》解释为“织从丝也”,释“纬”为“织横丝也”,段玉裁注说:“织之从丝谓之经,必先有经而后有纬”①。“经”之本义为织布的纵丝,“纬”则是织布的横丝,横丝须以纵丝为纲方能成织,故而“经”引申为“纲”,引申为“纪”,又引申为“治理”、“经纶”。儒家以“经”称谓《诗》、《书》等典籍,即引申“经”之本义,强调《诗》、《书》等所具有的经邦治国、纲纪群言的意义,赋予其神圣性质。但《论语》、《孟子》皆不言“经”,到了荀子,《诗》、《书》始得称“经”:

> 学恶乎始?恶乎终?曰:其数则始乎诵经,终乎读《礼》……《书》者,政事之纪也;《诗》者,中声之所止也;《礼》者,法之大分,类之纲纪也……《礼》之敬文也,《乐》之中和也,《诗》、《书》之博也,《春秋》之微也,在天地之间者毕矣。[3]11-12
>
> 圣人也者,道之管也。天下之道管是矣,百王之道一是矣,故《诗》、《书》、《礼》、《乐》之归是矣。《诗》言是其志也,《书》言是其事也,《礼》言是其行也,《乐》言是其和也,《春秋》言是其微也……天下之道毕是矣。乡是者臧,倍是者亡。乡是如不臧、倍是如不亡者,自古及今,未尝有也。[3]133-134

本是周代文化旧典的《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》已提升至蕴涵着为儒家圣人所体会的“天下之道”、“百王之道”,故成为只能尊奉不能违背之神圣经典,而掌握《诗》、《书》经典解释权的儒者也就分享这种神圣性,理所当然地拥有超越世俗权力的文化身位与文化力量。尤需注意的是,荀子认为,“善为《诗》者不说,善为《易》者不占,善为《礼》者不相,其心同也”[3]507,将《易》与《诗》、《礼》并立,表明荀子也以《易》为“经”,则儒门“六经”在荀子已经定型化。

经典圣性的赋予使儒家典籍凝聚了来自宇宙和历史的经验,儒家圣人遂成为宇宙和历史经验的守护者和传达者,所谓“大圣者,知通乎大道,应变而不穷,辨乎万物之情性者也”[3]541,“圣人备道全美者也,是悬天下之权称也”[3]325。而《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》也便是对此天下之道、圣人之道的不同方向和层次的体现,或言其志,或言其事,或言其行,或言其和,或言其微。这种对儒家圣人和儒门经典的极高推崇,可以在学理和信仰层次上证立儒家思想的权威性质,使其拥有不言而喻的文化效力,这便为推广儒家圣人之道奠立了无可怀疑的情感和理性的根基,儒家知识精英塑造经典以自重其文化身位的心态因此也昭昭著明,且颇能表征其宗教性情怀。这其实是儒家“法则六经”之学统内在逻辑的自然延展,虽迟至荀子始予以清晰表述,但这种思想倾向实际上早在自称“述而不作,信而好古”[4]2481的孔子那里便已然确立了。

经典圣性的证立建基于儒者对道、圣、经同一性质的体认或赋予,这是经学发生的重大关节,盖因“天地未判,道在天地;天地既分,道在圣贤;圣贤之殁,道在六经”[5]1351。至于其在文论上产生的意义,那就是道出了后世逐步明确化的宗经、征圣、明道说的先声,而宗经、征圣、明道正是儒家文论的最高原则,所以郭绍虞先生认定“传统的文学观,其根基即确定于荀子”[6]18。而宗经、征圣、明道之所以能成为儒家文论的最高原则,便是因其涵摄了自文论构建的基本思路至语文写作基本程序的诸多方面,举其荦荦大者,则有下述三点:

其一,道、圣、经的同一性确立了儒家经典文本的典范性,不仅指示了通过语文写作传达圣人之道的“为文”之路,且单就具体写作程序而言,经典文本也足以效法。荀子所说“五经”是对天下之道的不同表现,其中“《诗》言是其志”、“《乐》言是其和”虽然皆有特指,却也指出了《诗》、《乐》所特有的明道方式,至于说“《诗》者,中声之所止”,杨倞的解释是:“《诗》,谓乐章,所以节声音,至乎中而止,

① 段玉裁《〈说文解字〉注》,(上海)上海古籍出版社1988年版,第644页。《说文解字》释“经”本无“从丝”二字,段玉裁注依据《太平御览》卷八二六补入,可从。

不使流淫也”[3]11，此则更是暗示了一种以“中和”为归趋的诗歌创作的理想模式。这些观念并非凭空虚造，而是既有三代文化之渊源，更是春秋时代人们的普遍理解，但经由儒门典籍的神圣化，这些一般性的观念便会附着极为强烈的类似于宗教信仰的情感因素，转而成为具有强制性力量的规定。

其二，经典文本的典范性也昭示了必须以圣人之道为批评的根基，而“六经”寓含自上古圣王尧舜迄于后世圣人孔子一以贯之的大道。“以正道而辨奸，犹引绳以持曲直，是故邪说不能乱，百家无所窜。有兼听之明而无奋矜之容，有兼覆之厚而无伐德之色。说行则天下正，说不行则白道而冥穷，是圣人之辨说也。”[3]423-424“故凡言议期命，是非以圣王为师”[3]342。荀子批评惠施、邓析便是据此立论：“不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠，辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪。”[3]93-94这种强烈的信念与批评意向一旦落实为文评，那就会自然合理地推导出以儒家仁义之道为基本标准、以圣人论说和经典文本为直接依据的批评范式。

其三，宗经、征圣、明道的原则影响及于儒家文论话语构建的两个基本思路：一是致力于论证道、圣、经的同一与贯通，以此确立经典文本的权威性质，如此又发展出关于“文”之本原的基于历史或天道的论证①；二是致力于抽绎经典文本的文体品性与作文规则，以此为俗世层面上各种类型的语文写作建立规范。这两个思路在《文心雕龙》之《原道》、《征圣》、《宗经》得到了明确体现，所谓“道沿圣以垂文，圣因文而明道”，所谓“论、说、辞、序，则《易》统其首；诏、策、章、奏，则《书》发其源；赋、颂、歌、赞，则《诗》立其本；铭、诔、箴、祝，则《礼》总其端；纪、传、（铭）盟、檄，则《春秋》为根”，所谓“文能宗经，体有六义：一则情深而不诡，二则风清而不杂，三则事信而不诞，四则义直而不回，五则体约而不芜，六则文丽而不淫”[7]56-77，明道、征圣、宗经遂成为中国文论的一种基本思想结构。儒家文论得以成为中国文化世界的普遍性知识，就其自身话语论证而言，端赖于这两个思路的支撑，儒家的道统、政统亦随其展开而得以显现，凝化为“文”之“道”与“器”、文论之内在结构与精神意向，这两个前后相承又相互融渗的环节也构成了儒家文论的主体。虽然先秦儒家尚未据此完成其文论形态，但其内在逻辑却不外乎此。

## 二、经典释义学与儒家文论知识构建

经典释义学是儒者进入经典知识思想系统的门径，由“法则六经”的学统引领出来，其看待视野与释义策略潜在地蕴涵着儒家文论的建构原则和具体主张。由于经典圣性的证立与圣贤崇拜的成形，这些原则和主张享有毋庸置疑的权威性质。

儒家经典释义学可称为道德理性主义的释义学，意味着道德主义的释义取径与人文理性的解释立场。关于人文理性的解释立场，由孔子对“夔一足”与“黄帝四面”的解释可得到充分了解：前者被解释为“唯圣人为能和五律，均五音，知乐之本，以通八风。夔能若此，一而足矣”[8]332，后者被解释为“黄帝取合己者四人，使治四方，不计而耦，不约而成，此之谓四面”②。两个神话发生了话语类型的转变，夔和黄帝的异相也得到了合理主义的人文化的解释，这正是孔子“不语怪力乱神”[4]2483的表现。而且，这种理性主义也是儒最终与巫、祝、史分途发展的思想根源，孔子晚年所说“赞而不达于数，则其为之巫，数而不达于德，则其为之史……吾求其德而已，吾与史巫同途而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也”[9]435，不仅指明了儒与史、巫之

① 笔者认为，这种论证决定于儒家对经典神圣性的证立方式，今文经学家偏于天道论证，古文经学家偏于历史论证，依照儒家思想逻辑，历史也不过是天道的开展而已。参见拙著《汉代经学文论叙述研究》第三、第四章，（济南）齐鲁书社 2005 年版。

② 李昉《太平御览》卷七九引《尸子》，（北京）中华书局 1960 年版，第 369 页。同书卷三六五又记载：“子贡问孔子曰：‘古者黄帝四面，信乎？’孔子曰：‘黄帝（取）合己者四人，使治四方，大有成功，此之谓四面也。”第 1680 页。

思想类型上的差异,也表明了孔子解《易》的人文理性主义的归趋。

所谓道德主义的释义取径,意谓儒家的经典释义往往特别关注道德经验和理念的萃取,这正与儒家道德理性主义的建构方向相合。孔子与其弟子说《诗》便鲜明地表现出这一旨趣,其所以称许子贡、子夏"始可与言《诗》"[4]2458,便是因为二人皆能循由春秋时代断章取义的说《诗》传统,从具体诗句中引申出为儒家所认可的道德教训,而子夏从原本写人美貌的诗句中体会到的"仁先礼后"[4]2466则更是儒家思想的精微之处。这便会形成为一种解释传统,当其从经典层面落实在世俗文艺层面,也便极易转化为同时涉及创作与接受的准则,因为经典文本已经树立了这样的楷模,而往圣先贤也已指示了这样的门径。

具体的释义策略便是孟子明确化了的"知人论世"与"以意逆志":"颂其诗,读其书,不知其人,可乎?是以论其世也。是尚友也。"[10]2746"故说《诗》者,不以文害辞,不以辞害志。以意逆志,是为得之。"[10]2735这两个释义策略实际上是互为联系的。正如焦循《孟子正义》引顾镇《虞东学诗》所云:"正惟有世可论,有人可求,故吾之意有所措,而彼之志有可通……夫不论其世,欲知其人,不得也;不知其人,欲逆其志,亦不得也……故必论世知人,而后逆志之说可用之。"[11]639-640孟子也实际上兼而用之,两者的关系非尽为后世论者所引申,故文论史家或认为,"在中国文学批评史上,孟子首次提出了分析、理解诗义的方法论"[12]115。

将"以意逆志"之"志"解为"诗人之志"自来并无歧义,而"意"当作何解却颇有争议,或以之为"读诗人之意",或以之为"诗篇之意"。清人吴淇认为:"诗有内有外,显于外者,曰'文'曰'辞'。蕴于内者,曰'志'曰'意'……汉宋诸儒以一'志'字属古人,而'意'为自己之意。夫我非古人,而以己意说之,其贤于(咸丘)蒙之见也几何矣!不知志者古人之心事,以意为舆,载志而游,或有方,或无方,意之所到,即志之所在。故以古人之意求古人之志,乃就诗论诗,犹之以人治人也。"[13]36-37近代以来,多数学者认为此说较诸"读诗人之意"为优,当然也有不同意见①。借助吴淇的分析,细考孟子的解释,可知在孟子看来,诗有"诗人之志"、"诗篇之意"、"辞"、"文"的层次,诗篇之意是作者之志的体现,但体现的方式却是多样的,而最终落实于具体的文辞。由于语言的局限性以及写作技法方面的原因,作者所欲表达的情感志意与显现于诗篇中的意蕴、诗篇意蕴与文辞的所指未必完全一致,而或可能故作反语,或可能故作夸饰,或可能容有偏差,于是在作者之志与诗篇之意、诗篇之意与文辞、辞与文诸层次之间都可能存在理解上的断裂。但并非因此就全然不能了解诗旨与诗人的志意,关键在于如何处理诸层次之间的关系,假如以文辞所指为诗人志意的完全表达,便有可能偏离诗旨。

孟子对文本结构及志意关系的理解,正与《易传》阐发的释义理论相合:

> 子曰:"书不尽言,言不尽意。"然则圣人之意其不可见乎?子曰:"圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言,变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神。"[14]82

这里提出了言、象、意的关系问题。孔子认为圣人之意可以传达,但是通过一种折曲的方式实现,即"意"→"象"→"言"→"辞",其中"象"虽特指卦象,却也在相当程度上涉及了文艺理论上的象喻问题,因而具有普遍意义。正如章学诚所言:"象之所包广矣,非徒《易》而已……《易》象虽包六艺,与《诗》之比兴,尤为表里。"[15]18-19这便启示读《易》需超越具体卦爻辞语义的限制,沿《易》象所指示的意义生成路向洞穿语言的屏障,这在《诗》便是比兴。

---

① 蔡钟翔、张少康等先生认为,孟子所说"以意逆志"之"意"就是说诗者之意,只是张先生认为"意"当是读者对诗意的准确理解。张先生更认为吴淇之说不符合孟子说诗的具体情况,并指出以说诗者之意去理解诗旨、逆取作者的情感志意并非一无所取,同样能够达到正确的理解。分别参见蔡钟翔、黄保真、成复旺《中国文学理论史》第一卷,(北京)北京出版社1987年版,第35-36页;张少康、刘三富《中国文学理论批评发展史》上卷,(北京)北京大学出版社1995年版,第44-46页。

据此理解孟子针对解诗所说“以意逆志”的释义方法，则适合的读解方式便是不拘泥于个别文字和词句的所指，而是凭借象喻的体悟方式，将诗篇理解为“尽意之象”，唯此才能超越具体语义的限制，把握诗篇的整体意蕴，而只有把握了诗篇的整体意蕴，才能最终理解诗人的情感志意。这固然可如后世论者所说，是孟子对春秋时代断章取义的用《诗》方式的一种纠偏——这一传统虽在战国时代已渐成绝响，却可能潜在地影响着理解《诗》旨的方向，但孟子的真正意图恐怕还是为儒家道德理性主义的经典释义学提供一种可操作的方法。而以孟子《诗》学的精深造诣，这一旨在强调诗歌意义整体构成的方法显然颇得诗之三昧，现代文论史家或认为其可与西方接受美学理论媲美。

然而，在诗篇之意与诗人之志之间还是存在着意义断裂的可能，如何才能确定诗人的真正意图？这便要知人论世，即探究时代状况（时代背景、文化语境、精神动向等）以把握诗人的生平遭际、德性志向、创作心境，由此确定诗人真正欲图表达的情感志意。按孟子的逻辑，不能“论其世”，便不能“知其人”，不能“知其人”，也便不可“颂其诗”、“读其书”，这一释义视野的引入在读者—作品的解释之维之外又增加了读者—作者一维，如果再加上读者—时代状况一维，则对诗旨的解释实际展开于相当复杂的解释网络。这就会造成多重的视野融合，而因为读者是多种释义维度的纽结点，其重要性不言而喻。孟子耐人寻味地将读者与作者的关系比作“尚友”，两者的精神相遇如同朋友之交，能于千载之下深体其心意所向，若此则如王国维所说：“由其世以知其人，由其人以逆其志，则古诗虽有不能解者寡矣”[16]717。在此意义上，孟子的“以意逆志”又并不排斥读者之意的参与，他反对的是单向的读者—作品的解释维度，特别是脱离诗歌的整体意义结构（比兴的诗性结构）寻章摘句、胶柱鼓瑟式的说诗方法，期待的是如同朋友之间精神交流般的阅读，其指向是人文理性主义和道德主义的。孟子说《诗》的实践便树立了这种阅读的典范，其对《小弁》、《凯风》两诗传达的不同的怨意所作的具体分析，显然是基于知人论世的了解，对其所以怨、所以不怨的判断，也是在准确理解诗意的基础上对作者心意的体悟，而这种体悟所据则是孟子对仁孝的理解[10]2756。在思孟一系的儒家看来，这种仁孝的品质和情感普遍地深居于每个人的灵魂之中，是人的存在依据，因而也是作为读者的孟子与诗人的精神会通。

若此，则对作品的理解实际是读者之意与作品之意、作者之志三重视域的融合，因而读者的理解能力便相当重要。孟子所说“知言”、“养气”虽在一般意义上谈论儒者的精神修养和辨识言语的能力，却也在相当程度上与释义理论相关：

> “敢问夫子恶乎长？”曰：“我知言，我善养吾浩然之气。”“敢问何谓浩然之气？”曰：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道，无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。”……“何谓知言？”曰：“诐辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。”[10]2685-2686

诚如顾易生等先生所说，孟子“所谓知言的本领植根于养气，而养气就是对自己本性中的善端，循乎自然地加以扩充，不断进行道义的积累。这样就可以成为思想清明、品格伟大的人，气概轩昂、刚正不屈的人，善于分析与运用言辞的人”[12]112。而所谓“诐辞”、“淫辞”、“邪辞”、“遁辞”虽不表现于诗篇，但孟子对这些言辞的性质及其形成原因的分析，倒也颇有助于理解诗篇之意与诗人志意之间的复杂情形。

合而论之，“立象尽意”凸显了经典的开放性特征，由此敞开了经典释义的广阔空间；“知人论世”、“以意逆志”指明了领悟经典原意的途径，由此保障了经典释义的纲领性质与“一贯之道”；“知言养气”则强调了解释者的主动性，由此造成经典释义与解释者的双向互动。此三者间又错综关联：“尽意”之途在“知人论世”、“以意逆志”，“明象”之前提则是“知言养气”，由此又形成两重解释学循环：其一，对经典整体意义的理解有赖于对局部文辞的理解，对局部文辞的充分理解又决定于对

整体的理解;其二,解释者扩充善端、积累道义来自对经典的修习,而对经典本意的充分理解又决定于解释者的内在修养。对于这些为现代诠释学确认发挥的诠释要义,孔孟虽未明言,却已有实践。于此可说,“立象尽意”、“知人论世”、“以易逆志”、“知言养气”已实质性构成儒家经典释义学的基本框架,而“六经”的价值转换即由此实现,并在对“六经”的诠释中引领出有关文艺根本精神和文论构建思路的理解。

## 三、“六经之教”与儒家文论的价值取向

司马迁曾引孔子之言:“六艺于治一也。《礼》以节人,《乐》以发和,《书》以道事,《诗》以达意,《易》以神化,《春秋》以义。”[17]3197 这一理解源自西周贵族大学“六艺之教”的传统,而孔子的伟大贡献在于将“六经”释义一元化,遂为后世儒生开辟了新的经典释义取径。循此释义取径,孔子便“对《诗》、《书》、《礼》、《乐》及《易》,作了整理和价值转换的工作,因而注入了新的内容,使春秋时代所开辟出的价值得到提高、升华”[18]13。于是“经学之儒家化从此开始,经书遂变成儒家进行教育的教科书,这种教科书贯穿了西周以来的礼乐文明,即使它不具有这种内容,儒家的解释也充满了这种文明”[19]378,封建贵族的“六艺之教”于是转为平民儒家的“六经之教”。

《礼记·经解》明确记载了“六经之教”的具体名目:

> 孔子曰:入其国,其教可知也。其为人也,温柔敦厚,《诗》教也;疏通知远,《书》教也;广博易良,《乐》教也;洁静精微,《易》教也;恭俭庄敬,《礼》教也;属辞比事,《春秋》教也。故《诗》之失,愚;《书》之失,诬;《乐》之失,奢;《易》之失,贼;《礼》之失,烦;《春秋》之失,乱。其为人也,温柔敦厚而不愚,则深于《诗》者也;疏通知远而不诬,则深于《书》者也;广博易良而不奢,则深于《乐》者也;洁静精微而不贼,则深于《易》者也;恭俭庄敬而不烦,则深于《礼》者也;属辞比事而不乱,则深于《春秋》者也。①

孔子“既修之于己,且扩大之于来自社会各阶层的三千弟子,成为真正的文化摇篮,以宏扬于天下,成为尔后两千多年中国学统的骨干”[18]13,遂以一介布衣而“学者宗之,自天子王侯,中国言《六艺》者折中于夫子”[17]1947。

“六经之教”落实于以正心诚意为本的修身工夫,在此基础上才能实现“治国平天下”的宏大理想,盖因“自天子以至于庶人,一是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣”[20]1673。而“六经”得以成为儒家修身之资,则是因其贯穿了以“仁”为基源的“礼”的精神血脉。此诚如皮锡瑞所言:“六经之文,皆有礼在其中。六经之义,亦以礼为尤重。”[21]81 而孔子更认定“仁”是“礼”、“乐”的存在论根源。《经解》所谓“温柔敦厚而不愚”、“疏通知远而不诬”、“广博易良而不奢”、“洁静精微而不贼”、“恭俭庄敬而不烦”、“属辞比事而不乱”的“六经之教”,也正因为有此意义上的“礼”的精神统摄。这种精神虽然有“六经”本文的依据——“六经”因此成为儒家思想的渊府,但更来自于孔子开创的儒家经典释义学的意义赋予。例如,孔子对《诗》的整体理解是“《诗》三百,一言以蔽之,曰:思无邪”,所谓“无邪”,包咸谓之“归于正”[4]2461,而所谓“正”者便是“仁”、“礼”和谐在诗篇中的体现,也即《中庸》所说“喜怒哀乐未发谓之中,发而皆中节谓之和”[20]1625。孔子评价《关雎》“乐而不淫,哀而不伤”,孔安国说,“乐不至淫,哀不至伤,言其和也”[4]2468,便从此作解,而“温柔敦厚”之“《诗》教”亦即沿循这一思想进路得出。再如,孔子据《鲁春秋》撰作《春秋》,以为“其事则齐桓晋文,其文则史”,“其义则

① 阮元校刻《十三经注疏》,(北京)中华书局1980年版,第1609页。王锷指出:“细审《经解》文字,乃作者引用孔子言论,进一步论述礼对社会和治理国家的重要性,《荀子》、《礼察》先后征引其文,所论又与《孝经》、上博简有相通者,所以,《经解》应成篇于战国中期。”参见王锷《〈礼记〉成书考》,(北京)中华书局2007年版,第209页。

丘窃取之矣”[10]2728，即是以合乎“礼”的精神的“名分”为“笔削”史料所遵循的“义”，也即以此价值准则统摄文辞，所以才能“属辞比事而不乱”，成为后世为文的典范。

由“六经之教”直接生发出的文论意义在于文艺审美成为“成人”的助缘、媒介与途径：“若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。”[4]2511 其进阶为“兴于诗，立于礼，成于乐”[4]2487，而孔子特重诗、乐：“不能诗，于礼缪；不能乐，于礼素”[20]1614。于是学诗便不仅为了熟练出使应对之辞，习礼便不仅为了掌握礼仪礼节的形式，观乐便不仅为了感官娱乐的满足，而“正是以文艺，也就是以美作为净化人性的手段，以达到合乎礼的要求，而后能立于礼，成于乐。乐是最高的境界，因为它可以消灭个人的主观成见而达到‘人际’协和的目的”，“避免礼的枯槁干燥，而绚丽多彩，有诗、有乐、有舞，它美化了人生，净化了人生”[19]377，379。这实在是一个高远的理想，而非“政教中心论的功利主义”一语所能完全概括，“它的重大价值正在于它第一次充分自觉地和明确地从人的内在要求出发，而不是从宗教神学的外在信仰出发去考察审美和艺术”[22]116。若说它是功利主义的，那也是审美功利主义，因为儒家要求通过文艺审美内在提升人的精神境界，使人人都能维护存养其内在本体之仁心，进而“依靠每个有道德的君子去恢复那失去了的黄金时代的文化”，最终目的乃是“为了在将来可以实现完美”[23]229，而不是直接为政治运动和道德播布服务。此正如宗白华先生所言：“孔子是为中国社会奠定了‘礼’的生活的。然而孔子更进一步求‘礼’之本。礼之本在仁，在于音乐精神。理想的人格，应该是一个‘音乐的灵魂’。”[24]239-240 显然，儒家十分清楚“人之为人的显著特征就在于，他脱离了直接性和本能性的东西，而人之所以能脱离直接性和本能性的东西，就在于他的本质具有精神的理性的方面”。“因此，教化作为向普遍性的提升，乃是人类的一项使命。它要求为了普遍性而舍弃特殊性。但是舍弃特殊性乃是否定性的，即对欲望的限制，以及由此摆脱欲望对象和自由地驾驭欲望对象的客观性。”[25]14-15 而发现文艺审美的教化性——作为教化的礼乐没有“成人”以外的目的，表明儒家实具有高明的美学智慧。

这一思路的实质是纳文艺审美于道德，旨在使外在规范最终转化为内在心灵的愉快和满足，文艺审美因此成为沟通内在的“仁”与外在的“礼”的桥梁，正与儒家致力于弥合“仁”、“礼”的紧张关系相呼应。孟子偏于内在论，偏于内圣、尽伦的方面，便多向“反身而诚”的心灵境界用力，强化心同此理的共通：“口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉……心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”[10]2749，进而成就“信”、“美”、“大”、“圣”、“神”的人格。而荀子偏于外在论，偏于外王、尽制的方面，更兼综礼法，便多在制度构架内致思，强调文艺审美在意识形态方面的功能：“故必将撞大钟、击鸣鼓、吹笙竽、弹琴瑟以塞其耳，必将锦琢、刻镂、黼黻、文章以塞其目，必将刍豢稻粱、五味芬芳以塞其口”[3]186，是富国之途。于是文艺审美便不仅是“成人”之“持养”，也是“治心”的工具。在儒家看来，“只有当人被转化为道德人，才能够达到心之治，而心之治是政之治的根本保证，如果能够解决治心问题，就能够从根本上解决冲突问题。在这个意义上，治心就是根本性的政治问题”，而“乐是用来表现普遍人情从而沟通心灵的方式”。相信礼乐兴而天下兴，这是儒家典型的一厢情愿，“不过儒家对审美生活的重视却是天才的政治意识”[26]107-109。这就有内圣与外王的儒家文论话语的基本结构，以及由此造成的内在冲突。

徐复观先生指出，礼乐的意义“在于对具体生命中的情欲的安顿，使情欲与理性能得到谐和统一，以建立生活行为的‘中道’，更使情欲向理性升进，转变原始性的生命，以成为‘成己成物’的道德理性的生命，由此道德理性的生命，以担承自己，担承人类的命运”[27]97。这实际上也是儒家文论的精神所在，无论内圣抑或外王，当都以此为根基。儒家把“仁”视为人之为人的根本德性，人、己、物、我、天之间的交流通贯以此根本德性为纽结，因而文艺审美从本源意义上说乃是对此道德真实感(诚)的情意性开显，而其文化功能也便是造就情欲与理性谐和统一的道德理性的个体生命，这不能

不说是一种十分高远的文化理想。儒家推崇德政、仁政、王道,便是试图在礼制的制度架构里普遍地落实这一高远理想,即通过礼乐教化使人人都能维护存养其内在本体之仁心,进而建立和合统一的理想国,这也就是"人文化成天下"的社会理想,其境界也极高,带有鲜明的审美乌托邦色彩。儒家相信通过外推与内转的精神实践便能实现这两种高远的理想,并坚信"非圣人不得为王",殊不知既然无法保证轨持社会秩序的统治者一定是有德居位的圣王,更无法保证统治者一定真诚认信儒家的文化和社会理想,则礼乐教化的理想便实际蜕变为专制秩序的建构方略,与之结伴而行的文艺审美也就成为专制王权的催眠术与清洗过滤思想意识的意识形态机器。这种结构性的思想症结非儒家文论自己所能解决,因而也就注定了儒家的审美乌托邦只能是一个理念,一个关于政治、文化与审美的理想模型。

## [参 考 文 献]


[1] 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年。[Jingmen Municipal Museum (ed.), *Bamboo Slips from the Chu Tombs at Guodian*, Beijing: Cultural Relics Press, 1998.]

[2] 段玉裁:《〈说文解字〉注》,上海:上海古籍出版社,1988年。[Duan Yucai, *Annotations of Shuowen Jiezi*, Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 1988.]

[3] 王先谦:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年。[Wang Xianqian, *Collected Interpretations of Xunzi*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1988.]

[4] 何晏注、邢昺疏:《论语注疏》,见阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年。[He Yan & Xing Bing, *Commentaries on the Analects of Confucius*, in Ruan Yuan (ed.), *Commentaries on the Thirteen Classics*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1980.]

[5] 宋濂:《徐教授文集·序》,见罗月霞主编:《宋濂全集》,杭州:浙江古籍出版社,1999年,第1351-1353页。[Song Lian, "A Preface to *The Collected Works of Master Xu*," in Luo Yuexia (ed.), *The Complete Works of Song Lian*, Hangzhou: Zhejiang Classics Publishing House, 1999, pp.1351-1353.]

[6] 郭绍虞:《中国文学批评史》,上海:新文艺出版社,1955年。[Guo Shaoyu, *The History of Chinese Literary Criticism*, Shanghai: New Literary Press, 1955.]

[7] 周振甫:《〈文心雕龙〉译注》,南京:江苏教育出版社,2005年。[Zhou Zhenfu, *Translation and Annotations of Wenxin Diaolong*, Nanjing: Jiangsu Education Publishing House, 2005.]

[8] 孔鲋:《孔丛子》,见程荣纂辑:《汉魏丛书》,长春:吉林大学出版社,1992年。[Kong Fu, *Kong Congzi*, in Cheng Rong (ed.), *Series of the Han and Wei Dynasties*, Changchun: Jilin University Press, 1992.]

[9] 陈松长、廖名春:《〈马王堆帛书·要〉释文》,见陈鼓应主编:《道家文化研究》第3辑,上海:上海古籍出版社,1993年,第434-435页。[Chen Songchang & Liao Mingchun, "Annotations of *The Chapter Yao of Mawangdui Silk Manuscript*," in Chen Guying (ed.), *The Taoist Culture Studies: Vol.3*, Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 1993, pp.434-435.]

[10] 赵岐注、孙奭疏:《孟子注疏》,见阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年。[Zhao Qi & Sun Shi, *Commentaries on Mencius*, in Ruan Yuan (ed.), *Commentaries on the Thirteen Classics*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1980.]

[11] 焦循:《孟子正义》,北京:中华书局,1954年。[Jiao Xun, *Mengzi Zhengyi*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1954.]

[12] 顾易生、蒋凡:《中国文学批评通史·先秦两汉卷》,上海:上海古籍出版社,1996年。[Gu Yisheng & Jiang Fan, *The Comprehensive History of Chinese Literary Criticism: Volume of the Pre-Qin Times and Han Dynasty*, Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 1996.]

[13] 吴淇:《六朝选诗定论缘起》,见郭绍虞主编:《中国历代文论选》一,上海:上海古籍出版社,1979年,第36-37页。[Wu Qi, "Liuchao Xuanshi Dinglun Yuanqi," in Guo Shaoyu (ed.), *A Reader of Classic Literary Theory of China: Vol.1*, Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 1979, pp.36-37.]

[14] 王弼注、韩康伯疏、孔颖达正义：《周易正义》，见阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980 年。[Wang Bi, Han Kangbo & Kong Yingda, *Zhouyi Zhengyi*, in Ruan Yuan (ed.), *Commentaries on the Thirteen Classics*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1980.]

[15] 章学诚著、叶瑛校注：《文史通义校注》，北京：中华书局，1994 年。[Zhang Xuecheng & Ye Ying, *Collation and Annotations on Wenshi Tongyi*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1994.]

[16] 王国维：《〈玉溪生诗年谱会笺〉序》，见《观堂集林》，石家庄：河北教育出版社，2001 年，第 717－718 页。[Wang Guowei, "A Preface to *Collected Interpretations of Li Shangyin's Poems and His Chronicle*," in *Guantang Jilin*, Shijiazhuang: Hebei Education Press, 2001, pp. 717－718.]

[17] 司马迁：《史记》，北京：中华书局，1959 年。[Sima Qian, *Shiji*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1959.]

[18] 徐复观：《中国经学史的基础》，见《徐复观论经学史二种》，上海：上海书店出版社，2002 年。[Hsu Fukuan, *The Basis of the Chinese History of the Study of Confucian Classics*, in *Hsu Fukuan's Two Approaches to the Chinese History of the Study of Confucian Classics*, Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 2002.]

[19] 杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》，北京：人民出版社，1997 年。[Yang Xiangkui, *Zongzhou Society and the Civilization of Ritual and Music*, Beijing: People's Press, 1997.]

[20] 郑玄注、孔颖达疏：《礼记正义》，见阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980 年。[Zheng Xuan & KongYingda, *Liji Zhengyi*, in Ruan Yuan (ed.), *Commentaries on the Thirteen Classics*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1980.]

[21] 皮锡瑞：《经学通论》，北京：中华书局，1954 年。[Pi Xirui, *A General Survey of the Study of Confucian Classics*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1954.]

[22] 李泽厚、刘纲纪：《中国美学史》第一卷，北京：中国社会科学出版社，1984 年。[Li Zehou & Liu Gangji, *The History of Chinese Aesthetics: Vol.1*, Beijing: China Social Sciences Press, 1984.]

[23] 张隆溪：《乌托邦：世俗理念与中国传统》，见《中西文化研究十论》，上海：复旦大学出版社，2005 年，第 216－244 页。[Zhang Longxi, "Utopia: Secular Ideas and Chinese Tradition," in *Ten Subjects of the Chinese and Western Cultural Study*, Shanghai: Fudan University Press, 2005, pp. 216－244.]

[24] 宗白华：《美学与意境》，北京：人民文学出版社，1987 年。[Zong Baihua, *Aesthetics and the Artistic Conception*, Beijing: People's Literature Publishing House, 1987.]

[25] [德]伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999 年。[H.G. Gadamer, *Truth and Method: The Basic Features of Philosophical Hermeneutics*, trans. by Hong Handing, Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1999.]

[26] 赵汀阳：《坏世界研究：作为第一哲学的政治哲学》，北京：中国人民大学出版社，2009 年。[Zhao Tingyang, *Investigations of the Bad World: Political Philosophy as First Philosophy*, Beijing: China Renmin University Press, 2009.]

[27] 徐复观：《谈礼乐》，见李维武编：《徐复观文集》第二卷，武汉：湖北人民出版社，2002 年，第 97－100 页。[Hsu Fukuan, "On Ritual and Music," in Li Weiwu (ed.), *Collected Works of Hsu Fukuan: Vol.2*, Wuhan: Hubei People's Publishing House, 2002, pp. 97－100.]