

中國禮文學史

先秦秦漢卷

沈文倬

陈戌国 陈冠梅 著

ZHONGGUO

LWENXUESHI



湖南大学出版社

中國禮文學史

先秦秦漢卷

陈戌国 陈冠梅 著

ZHONGGUO

LIWENXUESHI



湖南大学出版社
图书出版基金资助项目

湖南大学出版社

内 容 简 介

本书是《中国礼文学史》著作系列第一卷,凡三章。第一章为本书绪论,旨在为“礼文学”正名和祛惑。此后逐章叙述礼义之邦各个历史阶段礼文学的大致面貌,阐发礼文学和当时政治经济生活的关系以及礼文学在整个社会生活和整个文学领域、意识形态领域所处的地位;第二章旨在描述先秦礼文学的萌芽、雏形及其大体成熟与礼义之邦初期礼文学的大致面貌;第三章阐发礼文学在秦朝两汉取得发展的基本情形与意义。依礼义之邦礼的本质、本来面目解说礼文学,是本书的宗旨、特点和总体要求。本书及其余各卷都坚持一个原则:求真务实,古为今用,否定以往思想文化的糟粕,不赞成对礼义之邦礼与礼文学的形而上学的蔑视、否定与误会。

图书在版编目(CIP)数据

中国礼文学史(先秦秦汉卷)/陈戍国,陈冠梅著. —长沙:湖南大学出版社,2012.12

ISBN 978-7-5667-0263-0

I. ①中… II. ①陈… ②陈… III. ①文学史—研究—中国—先秦时代 ②文学史—研究—中国—秦汉时代 IV. ①I209.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第228479号

中国礼文学史(先秦秦汉卷)

ZHONGGUO LIWENXUESHI (XIANQIN QINHANJUAN)

作 者:陈戍国,陈冠梅 著

责任编辑:肖立生 责任印制:陈 燕

印 装:长沙超峰印刷有限公司

开 本:710×1000 16开 印张:25 字数:463千

版 次:2012年12月第1版 印次:2012年12月第1次印刷

书 号:ISBN 978-7-5667-0263-0/I·71

定 价:66.00元

出 版 人:雷 鸣

出版发行:湖南大学出版社

社 址:湖南·长沙·岳麓山 邮 编:410082

电 话:0731-88822559(发行部),88821594(编辑室),88821006(出版部)

传 真:0731-88649312(发行部),88822264(总编室)

网 址:<http://www.hnupress.com>

电子邮箱:pressxsls@hnu.cn

版权所有,盗版必究

湖南大学版图书凡有印装差错,请与发行部联系

目 次

第一章 绪 论	(1)
第一节 历来论中国文学大旨者所说的“情”与“礼”	(1)
第二节 对 20 世纪“五四”新文化运动和所谓“文化革命”的 检讨	(9)
第三节 中国礼文学正名与相关问题	(18)
第四节 中国礼文学祛惑之一	(23)
第五节 中国礼文学祛惑之二——礼与美、礼文学与美学及其他	(32)
第二章 先秦礼文学	(39)
第一节 甲金文中所见中国古代礼文学的萌芽与雏形及其趋于大体 成熟	(41)
第二节 《周易》经传中礼文学的萌芽与雏形	(48)
第三节 《尚书》《逸周书》中礼文学由雏形走向大体成熟	(55)
第四节 《春秋左传》可以视为成熟的礼文学	(62)
第五节 自《国语》所见成熟或大体成熟的礼文学	(78)
第六节 自《春秋事语》与《晏子春秋》所见礼文学	(90)
第七节 自《管子》《论语》《孔子家语》《文子》所见 礼文学	(102)
第八节 《诗经》中的礼文学	(119)
第九节 所谓先秦“四礼”特别是小戴辑《礼记》中的礼文学	(133)
第十节 自《墨子》《庄子》所见礼文学	(148)
第十一节 由《孟子》《荀子》所见战国礼文学	(159)
第十二节 自《尸子》《尹文子》《鹖冠子》所见战国礼文学	(174)
第十三节 自《商君书》《韩非子》所见战国礼文学	(181)
第十四节 《吕氏春秋》与云梦秦简的礼文学	(188)
第十五节 《战国策》《战国纵横家书》的礼文学	(196)

第十六节 屈原、宋玉等楚人辞赋中的礼文学·····	(208)
第十七节 论屈子《橘颂》非行冠礼之作·····	(218)
第三章 秦汉礼文学 ·····	(226)
第一节 秦代礼文学·····	(229)
第二节 陆贾、贾谊与汉初礼文学·····	(236)
第三节 从《春秋》公羊传、穀梁传、《韩诗外传》看到的西汉 礼文学·····	(244)
第四节 淮南子、董仲舒、司马相如、桓宽贡献的礼文学·····	(253)
第五节 司马迁与他的礼文学·····	(265)
第六节 刘向《新序》《说苑》《列女传》三书中的礼文学·····	(276)
第七节 扬雄《太玄》《法言》中的礼文学·····	(288)
第八节 西汉诗赋中的礼文学·····	(299)
第九节 东汉诗赋中的礼文学·····	(309)
第十节 东汉班氏三人与汉礼文学·····	(320)
第十一节 《新论》《东观汉记》《越绝书》所见东汉礼文学·····	(332)
第十二节 《论衡》中的礼文学·····	(342)
第十三节 王符、朱穆等人笔下的礼文学·····	(350)
第十四节 赵晔、崔寔、应劭诸人笔下的礼文学·····	(358)
第十五节 蔡邕、孔融、仲长统诸人笔下的礼文学·····	(366)
第十六节 汉碑中的礼文学·····	(374)
主要参考文献 ·····	(386)
后 记 ·····	(390)
补 记 ·····	(394)

第一章 绪 论

第一节 历来论中国文学大旨者所说的“情”与“礼”

历来论中国文学大旨（创作的基本倾向与中心思想）者，或强调情，或看重礼，或情与礼两者兼顾。今依时间为序，列举先秦以来有代表意义的议论并略作解说如次。

《虞书》是《尚书》四书（虞夏商周书）的第一部分，最早的一篇是《尧典》，其中记帝舜的名言说：“诗言志，歌永言，声依永，律和声。八音克谐，无相夺伦，神人以和。”这些话被东晋人收入《尚书·舜典》，姑不论《舜典》篇名与伪古文《尚书》的关系，这里只要指出《尧典》《舜典》正文不伪就行了。而“诗”无疑可以归入正宗的文学。“诗言志”的志，司马子长撰《五帝本纪》作“意”。《说文》“志”“意”互训，都可以表示心之所之、情之所之。“志”可以是情志，^①“意”可以是情意。《文心雕龙·明诗》：“人禀七情，应物斯感，感物吟志，莫非自然。”可见“诗言志”与后世所谓“诗言情”自有相通的意思。上引帝舜的话值得注意的至少还有一点，自“诗言志”到“律和声”四句说的是后世所谓文艺，而“八音克谐”以下三句则主要说的是礼（请参看后文第二节）。

《诗大序》：“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗。情动于中而形于言……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……至于王道衰，礼义废，政教失，国异政，家殊俗，而变风变雅作矣。国史明乎得失之迹，伤人伦之废，哀刑政之苛，吟咏情性以

^① 晋陆机《文赋》：“颐情志于典坟。”南朝宋范晔《后汉书·文苑传赞》：“情志既动……”梁沈约《宋书·谢灵运传论》：“情志愈广。”昭公廿五年《左传》“民有好、恶、喜、怒、哀、乐”被称为“六志”，孔疏：“此六志，《礼记》谓之六情……情志一也。”

风其上，达于事变而怀其旧俗者也。故变风发乎情，止乎礼义。发乎情，民之性也；止乎礼义，先王之泽也。”这是古人解说《诗经》的性质，较早而最为切近最为深刻的一段文论。孔疏：“此又解作诗所由。诗者，人志意之所之适也……言作诗者所以舒心志愤懣而卒成于歌咏，故《虞书》谓之‘诗言志’也。”^①孔疏下文言及“悦豫之志”、“忧愁之志”，我们前文将《虞书》“诗言志”的“志”当作“情志”之志、“情意”之意看，正与孔疏意同。上引《诗大序》“正得失”以下至“怀其旧俗者也”，其实主要也是就“礼”而言（参见后文第二节）。“吟咏情性”，“发乎情”，说的是《诗三百》之作的缘起与其中重要内容，而这是当时国民（这里主要指诗人）的习性感情决定的。“正得失，动天地，感鬼神”，“经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”，说的正是行礼目的，正是礼的功用。引导《诗三百》“止乎礼义”，意即诗人尽可以抒发情怀，但应以不越礼为底线，据说这还是先王恩泽所在。关于《诗大序》的作者，如果出于子夏说可信，则为春秋末人所作；如果出于毛公说可信，则应归入西汉之初或战国之末。此序既承认诗与情的关系，更看重礼的意义。

《荀子·礼论》：“文理繁，情用省，是礼之隆也。文理省，情用繁，是礼之杀也。文理情用相为内外表里，并行而杂，是礼之中流也。”这一段话也是情与礼兼顾。杨倞注：“文理谓威仪。”可知这里说的“文理”与后世指行文章法的“文理”意思并不相同。惟荀子不主张因为情用之繁省而导致礼之隆杀，盖可断言。

《汉书》卷四十五《眭两夏侯京翼李传》：“翼奉……治齐诗，与萧望之匡衡同师。”翼奉本传记其论《诗》精言，谓“《诗》之为学，情性而已”。后来《文心雕龙·明诗》引《诗纬·含神雾》说：“诗者，持也，持人情性。”钱锺书先生认为“诗者持也”之“持”即“止乎礼义”之“止”^②，其说甚是。《诗三百》的诗人们能够以礼相待，所以孔夫子概括《诗经》大旨，“一言以蔽之，曰‘思无邪’”^③。后代《诗经》研究者对孔夫子此说有异议。按：《诗纬》所出皆汉代齐诗说。

扬雄《法言·问神》：“弥纶天下之事，记久明远，著古昔之噍噍，传千里之恻恻者，莫如书。故言，心声也；书，心画也。心画形，君子小人见矣。声画者，君子小人之所以动情乎！”扬子云这里揭示了书的内涵。书中无论君子

① 《十三经注疏·毛诗正义》卷一，中华书局1980年影印阮刻本（以下引《十三经注疏》，皆为此本）第269～272页。

② 中华书局1979年版《管锥编》第一册《毛诗正义》之第一则。

③ 《论语·为政》。

小人，不能无情，然则书岂可无情？但若“众言淆乱”怎么办呢？扬子云说：“众言淆乱则折诸圣。”^①《史记·孔子世家》：“言六艺者，折中于夫子，可谓至圣矣。”^②我们知道，孔夫子主张“立于礼”（《论语·泰伯》），他老人家正是以当时的礼制为评判标准的。

东汉王充《论衡·佚文》：“贤圣定意于笔，笔集成文，文具情显。后人观之，见以正邪，安宜妄记？足蹈于地，迹有好丑；文集于礼，志有善恶。故文占迹以睹足，观文以知情。”刘盼遂先生《论衡集解》认为“见以正邪”句应作“以见正邪”，“文集于礼”句“礼”应依吴承仕先生的说法校改为“札”。我们赞成刘盼遂先生关于“见以正邪”句的说法，又认为“文集于礼”句“礼”字作“札”，有同书《书解篇》“集札为文”句为旁证，知吴承仕说有据，固然可通，然而原文作“礼”亦自可通。“观文以知情”，“文具情显”，此实明白之事。惟“正邪”“善恶”，在当时正是据礼义而判断的。

魏黄初四年（公元223年），陈思王曹植朝京师，上《责躬》《应诏》两诗，上疏（实可视为所献诗之序）云：“窃感《相鼠》之篇‘无礼’‘遘死’之义，形影相吊，五情愧赧。”^③这里所谓五情，说者或以为指喜、怒、哀、乐、怨五种感情。^④所谓“无礼”“遘死”之义，由《诗经·相鼠》“人而无礼，胡不遘死”两句化出。曹子建动情而愧赧，据他自己说是因为受到《相鼠》诗宣扬的礼义的激动。

西晋陆机《文赋》称“诗缘情而绮靡”。此语下文没有说诗当止乎礼义，似乎有片面性，因而为后来的大学者纪晓岚所讥，而更后来的文学批评家则为之辩护。纪大学士追究南朝宫体诗之由来，认为“自陆平原‘缘情’一语引入歧途”（《云林诗钞序》）。复旦大学的文学批评家著《中国文学批评通史》，其《魏晋南北朝卷》第三章《两晋文学批评》说：“事实上陆机并无主张违背礼教之意……但后人将他的提法当作一种纲领性的理论来看，则觉得无异是撤除了礼义之大防。”又说：“尽管他本人‘伏膺儒术，非礼不动’（《晋书》本传），他的诗歌主张却不自觉地偏离了儒家正统，以致被后人指斥为‘先失诗人之旨’（沈德潜《说诗粹语》），这是颇有趣味的事情。”^⑤这中间是不是有点矛盾？然而毕竟肯定了陆机“并无主张违背礼教之意”。公开而直率地批判与否

① 《法言·吾子》。

② 中华书局1959年版《史记》第1947页。

③ 《先秦两汉魏晋南北朝诗》（中华书局1983年版）之《魏诗》卷七，第445页。《文选》卷二十（中华书局1977年版，第277页）、《三国志·魏志》本传，均载有两诗。

④ 见《文选》卷二十刘良注。

⑤ 《中国文学批评通史》，上海古籍出版社1996年版，第105页。

定礼教的说法，在陆机之前就有了的，譬如阮籍就不承认礼教是为他设的，意思是他不接受礼教管束。但这只是口头上的意思，实际上，诚如鲁迅所说，他阮籍“倒是承认礼教，太相信礼教”^①。

沈约撰《宋书·谢灵运传》，末了以史臣身份论曰：“若夫平子艳发，文以情变……至于建安……咸蓄盛藻，甫乃以情纬文，以文披质。”^② 南朝文学批评家多言“情”，少言“礼”，据说这是因为他们比前人更多文学的自觉性。文学批评大师刘彦和撰巨著《文心雕龙》，多言“情”，少言“礼”，但他明白地标榜“原道”、“征圣”、“宗经”，一方面说“缀文者情动而辞发，观文者披文以入情”，一方面又说“流郑淫人，无或失听”。^③ 其时梁简文帝萧纲《与湘东王书》谓“若夫六典三礼，所施则有地；吉凶嘉宾，用之则有所。未闻吟咏情性反拟《内则》之篇，操笔写志更摹《酒诰》之作”^④。郭绍虞先生认为这些话“深斥当时模拟的古典文学之非”^⑤，我们则认为其中有将文学作品与礼籍史籍加以区别的意思，但是并不认为它们之间互相排斥。萧纲《诫当阳公大心书》云：“立身之道与文章异。立身先须谨重，文章且须放荡。”^⑥ 所谓放荡，应该就是钟嵘《诗品·总论》说的“摇荡性情”。所谓“立身谨重”，应该就是《论语·颜渊》宣扬的视听言动无非礼（四勿）之意。文学创作不能没有激情，为人处事则不可违背礼法。

历官南梁北齐而入隋的颜之推有《颜氏家训》一书名世，其《文章》篇云：“吾家世文章，甚为典正，不从流俗。”^⑦ 作文求其典正，没有突出以抒情为重。这里“典正”与“流俗”相对而言，则“典正”应有庄重、正直而不阿附权贵、不随波逐流的意思。可是这如何做得到？在当时就只有时时处处持之以礼这条路可走了。

《旧唐书·魏征传》：“后太宗在洛阳宫，幸积翠池，宴群臣，酒酣，各赋一事……征赋西汉曰：‘……终藉叔孙礼，方知皇帝尊。’”^⑧ 太宗曰：“魏征每言，必约我以礼也。”献诗而约之以礼，此类事多见。《贞观政要》卷四《规谏太子》记贞观五年（631）李百药作《赞道赋》以劝导当时的太子李承乾，

① 人民文学出版社1981年版《鲁迅全集》第三卷《而已集》，第513页。

② 中华书局1974年版《宋书》卷六十七，第1778页。

③ 《文心雕龙·知音》。中华书局1959年新1版《文心雕龙校注》第307、308页。

④ 《全上古三代秦汉三国六朝文·全梁文》，河北教育出版社1997年版第118页。

⑤ 郭绍虞著《中国文学批评史》（上海古籍出版社1979年新1版）第97页。

⑥ 《全上古三代秦汉三国六朝文·全梁文》，河北教育出版社1997年版第116页。

⑦ 王利器《颜氏家训集解》，上海古籍出版社1980年版。

⑧ 按：魏玄成《赋西汉》一诗，后来被收入《全唐诗》第一函第八册，上海古籍出版社1986年版《全唐诗》第117页。

也可以说是“约之以礼”。李世民称李百药此赋“甚是典要”^①，意思应与上文引《颜氏家训》所谓“甚是典正”相近或相似。赋无疑也属于中国古代正宗的文学。“赞道”的赞，与王节信《潜夫论》首篇《赞学》的“赞”同义，劝也，勉也。“赞道”的道，应该是正道、符合礼义之道。

韩退之高足李习之《答朱载言书》：“吾所以不协于时而学古文者，悦古人之行也。悦古人之行者，爱古人之道也。故学其言不可以不行其行，行其行不可以不重其道，重其道不可以不循其礼。”^②可见李翱也看到了学古文与行古人之行、重古人之礼的关系。循其礼为的是重其道、行其行，抓住了这中间的关系，也就抓住了学古文的“典要”。

北宋李觏《原文》云：“利可言乎？曰：人非利不生，曷为不可言！欲可言乎？曰：欲者人之情，曷为不可言！言而不以礼，是贪与淫，罪矣。不贪不淫，而曰不可言，无乃贼人之生、反人之情。”^③王令《上孙莘老书》：“古之为诗者有道：礼义政治，诗之主也；风雅颂，诗之体也……夫礼义政治之道得，则君臣之道正，家国之道顺，天下之为父子夫妇之道定。则风者，本是以为风，雅者用是以为雅，而颂者取是以为颂……”^④今按：李觏与王令生不同时，李比王早出生二十三年，但两人之死在同一年（公元1059年）。王逢原公开主张礼义政治为诗之主，用现在的观点来看，未免有失偏颇。李泰伯认为利可以说，情欲也可以说，但是说利说情必须做到不失礼，必须以礼为准，这样的观点较为全面而准确。其实，王逢原认为“存诗所以载道”（《答吕吉甫书》），诗以礼义政治为主，不是说别的什么也不注意，他也讲赋比兴，知诗之道博，如当代文学批评家所说，“并非要求文艺狭隘、简单地从属于政治教化”^⑤，这就不错了。

南宋朱夫子《诗集传序》：“诗者，人心之感物而形于言之馀也。心之所感有邪正，故言之所形有是非。”“凡诗之所谓风者，多出于里巷歌谣之作，所谓男女相与咏歌、各言其情者也……若夫雅颂之篇，则皆成周之世朝廷郊庙乐歌之辞……”^⑥朱子认为学诗治诗可以了解“修身及家、平均天下之道”而“不待他求”。他不否认诗言情（“心之所感”应该就是情），但显然，他更加注意的是要解决“心之所感”的邪正问题，“言之所形”的是非问题，是在《诗》

① 上海古籍出版社1978年版《贞观政要》第131~141页。

② 上海古籍出版社1990年版《全唐文》卷六百三十五，第2840页。

③ 《直讲李先生文集》卷二十九。

④ 《广陵集》卷十六。

⑤ 王运熙、顾易生主编《中国文学批评通史·宋金元卷》第113页。

⑥ 上海古籍出版社1980年新1版《诗集传》前有序。

中求得“修身及家、平均天下之道”，这怎么离得开当时的礼呢？至于“成周之世朝廷郊庙乐歌之辞”，那本身就是周礼的反映或记录（详见后文第三节）。晚年与朱子有往来的薛季宣作《书诗性情说后》一文，谓“六情之发是皆原于天性者也”，但又强调性情之正。他的《坊情赋》写美人之美，但又说：“色天下之通好兮，心放其收礼。”“正良心兮回我，复大礼兮自持。”^①这与朱子注意“心之所感有邪正”的意思相通，与《毛诗大序》所谓“发乎情，止乎礼义”则正是一脉相承了。

元好问是金元时期大文学家之一，他说：“情性之外不知有文字。”但又说唐人之诗“温柔敦厚，蔼然仁义之言为多”^②。如果我们不把“温柔敦厚，蔼然仁义之言”都理解为情性之内的文字，那就不能不认为情性之外有文字了。由元入明的杨铁崖说：“诗者人之情性也。人各有情性，则人各有诗也。”^③后来钱谦在《大雅集序》中说：“古之人以情为诗，而其言莫不丽以则；后之人则以诗为情，而言不出于情者有矣，况丽而有不则者哉！”^④这里明白地承认有不出于情的诗，有丽而不则的诗。丽而不则，那就有可能悖情而且违礼。元代中期四大诗人之一的揭傒斯作于至顺三年（公元1332年）五月的《惟实外集序》云：“诗原诸性情，非漫然而作也。性发乎情，则言言出乎天真；情止乎义礼，则事事有关名教。所谓‘《关雎》好色而不淫，《小雅》怨君而不乱’，岂非以发乎性情而止乎义礼者欤？”他论说古文辞注意“以性情言之”，但又“归之性情之正”^⑤。生卒年代不外于元的黄溍有《山南先生集后记》一文，说：“十三《国风》之作，大抵发乎情矣，然而止乎礼义。发乎情，故千载殊时而五方异感也。止乎礼义，以天地之心为本者也。”^⑥这就又归结到《毛诗大序》的说教了。杨维禎写于元朝灭亡前十年的《玉笥集叙》唱的是同一个调子，他说：“《三百篇》本情性，一出于礼义。《骚》本情性，亦不离于忠。古乐府，雅之流、风之派也，情性近也。”^⑦

明李东阳《怀麓堂诗话》云：“是诗之作也，七情具焉，岂独乐之发哉！惟哀而甚于哭，则失其正矣。善用其情者，无他，亦不失其正而已矣！”^⑧李

① 见薛季宣《浪语集》（上海古籍出版社1987年版《四库全书》集部第1159册）。

② 《遗山集》卷三十六《小亨集序》。

③ 《东维子文集》卷七《李仲虞诗序》。

④ 见〔元〕赖良《大雅集》原序。

⑤ 凤凰出版社（原江苏古籍出版社）2004年版《全元文》第28册第391~392页。

⑥ 《山南先生集后记》。收入元黄溍《文献集》卷七上。见上海古籍出版社1987年第1版《四库全书》第1209册第406页。

⑦ 凤凰出版社2004年版《全元文》第42册第308~309页。

⑧ 岳麓书社1985年版《李东阳集》第二卷第545页。

西涯的意思，认为作诗应具七情，应善用情，而所谓善用情即“不失其正”。如何可以“不失其正”？在当时应该就是以礼自持。后来李卓吾说：“盖声色之来发于情性，由乎自然……故自然发于情性，则自然止乎礼义，非情性之外复有礼义可止也。”^① 这位思想家本富于叛逆精神，可是他并不认为“礼义”可废，竟然认为“礼义”与“情性”一样实在，发于情性与止乎礼义一样自然。

由明入清的思想家黄宗羲撰《马雪航诗序》说：“诗以道性情，夫人而能言之，然自古以来诗之美者多矣，而知性者何其少也！盖有一时之性情，有万古之性情。夫吴歈越唱，怨女逐臣，触景感物，言乎其所不得不言，此一时之性情也。孔子删之以合乎兴观群怨、‘思无邪’之旨，此万古之性情也。吾人诵法孔子，苟其言诗，亦必当以孔子之性情为性情。”^② 借用郭绍虞先生的一句话：“我们统观黄氏论诗各文，彻头彻尾，只是咬定一个情字。”^③ 可是，黄梨洲先生既然要求言诗者以孔子之性情为性情，又怎么会仅仅看重一个情字呢？

同样由明入清，自视为屈灵均后人，当时被称为“岭南三大家”之一的屈大均，认为“礼者诗之所以为文者也”，“有礼而诗之言乃中正”，坚持“一以礼为之规矩”^④，但他并不忽视诗文的情趣。金圣叹也是由明入清的文人学者，他对小说戏曲的评点以公开赞扬人欲、情爱博得后世不少文学批评家的肯定，但他又同样公开地充分地维护礼制。譬如《西厢记》男女主人公之间爱情与礼制的矛盾冲突，金人瑞的评点可谓面面俱到，何曾将礼制置于脑后？

袁子才的诗与诗话都很有成就，他对人欲、情爱的看重也为诗坛学界不少人所注意。他说“余最爱言情之作”^⑤，又说：“诗家两题，不过‘写景言情’四字。我道：景虽好，一过目而已忘；情果真时，往来于心而不释。孔子所云‘兴观群怨’四字，惟言情者居其三。若写景，则不过‘可以观’一句而已。”^⑥ 可是，只要谁一提到孔子，就不能不让人想到那“四勿”之教。而袁子才的《子不语》，写的是“怪力乱神”，其中倒是不乏反映礼俗之作。与袁子才大体同时的文献学大家、大文豪纪晓岚在《挹绿轩诗集序》一文中说：“《书》称‘诗言志’，《论语》称‘思无邪’，子夏《诗序》兼括其旨曰‘发乎情，止乎礼义’，诗之本旨尽是矣。”显然，纪大学士对《诗序》的文论大旨是

① 李贽《焚书》卷三《读律肤说》。

② 《文约》卷四。

③ 上海古籍出版社1979年新1版《中国文学批评史》第473页。

④ 见《张子诗集序》。

⑤ 《随园诗话》卷十。

⑥ 《随园诗话补遗》卷十。

亟表赞成的。

晚清集桐城派之大成的军政要人曾国藩说过：“昔仲尼好语求仁，而雅言执礼，孟氏亦仁礼并称。盖圣王所以平物我之情而息天下之争，内之莫大于仁，外之莫急于礼。”^①此公认为“平物我之情”者应以仁与礼为先。这以前他还说过：“其修身齐家治国平天下，则一秉乎礼。”^②何绍基（1799—1873）生在曾国藩之前，但死在曾氏之后，他说：“凡学诗者，无不知要有真性情……”^③又说：“‘温柔敦厚，诗教也。’此语将《三百篇》根底说明，将千古做诗人用心之法道尽。”^④既如此说，则学诗论诗者心目中岂得无礼！

何绍基、曾国藩的时代离我们已经不算很远了。近代文学批评家又说了些什么呢？王钟麒 1907 年著《中国历代小说史论》，认为“男生而有室，女生而有家，人之情也”，“老师宿儒或以越礼呵之，然其心无非欲维风俗而归诸正”。这样说是不是合情合礼呢？胡适 1917 年初发表《文学改良刍议》，他说：“情感者，文学之灵魂。文学而无情感，如人之无魂……”又说：“思想之在文学，犹脑筋之在人身。”如果我们说胡适这里所谓“情感”与“思想”实二而一者，应该没有歪曲他的本意，至少也是很接近的概念。文学而寄托或反映思想情感，这与古代正统文论并无差异，问题在于思想情感又从何产生？新产生的思想情感与传统思想文化真的截然分手、毫无关系了吗？传统思想文化、传统礼俗礼制，真的成了一堆垃圾毫无用处了吗？吴梅先生著《顾曲麈谈》论作剧法云：“剧之作用，本在规正风俗，顾庄论道德，取语录格言之糟粕，以求补救社会，此固势有所不能也……新之有道，异之有方，总期不失情理之真，俾观者知所惩劝，而无敢于为恶，斯亦可矣。”^⑤要“不失情理之真”，要“俾观者知所惩劝”，这样提法，与古代文论颇为相似了。

本节自开篇至此，无非征引历代文论（与文学相关的议论）并加以必要的解说，其实都没有离开文艺批评的标准，主要是所谓政治标准。无论古今，文学都是靠情感造成影响的。姬周（也许还可以提前一些，譬如说虞夏）以降，文学作品的情感都与相应的礼（礼制或礼俗）紧紧联系在一起。由上文可知，这一类的言论多得很。上文所征引者，只是这一类言论有代表性的一小部分，然而已经够了。还必须说明的是：已经征引的文论，其中也有不见“礼”字的，惟其下文或言外实在有礼。这一点，本书下文还会说到。

① 岳麓书社 1987 年版《曾国藩全集》第 14 册《诗文·王船山遗书序》，第 277~278 页。

② 《曾国藩全集》第 14 册第 358 页。

③ 《与汪菊士论诗》。岳麓书社 1992 年版《何绍基诗文集》第 817 页。

④ 《题冯鲁川小像册论诗》。岳麓书社 1992 年版《何绍基诗文集》第 815 页。

⑤ 岳麓书社 1998 年版，第 258 页。

中国古代文学作品反映的实际情况，大多是情为礼所制或所困，也有情与礼对立的时候。这样的情况，也反映在当时的文论以及后代研究者写的文学史、文学批评史与美学史之类的著述里。后代研究者的这一类意见，我们上文几乎没有征引。但据浏览所及，我们得到的印象是：20 世纪的 1919 年“五四”运动前后产生的文论，包括《中国文学史》《中国文学批评史》《文艺理论教程》《中国美学史》一类著述，大多是对礼（包括礼教、礼俗与礼制）的蔑视与否定。持这一类意见的学者，都认为束缚或扼杀人情的罪魁祸首就是礼，因而束缚、阻碍文学发展的也就是礼，扼杀文学的也非礼莫属了。持这类意见的学者，有一些为我们所熟悉所尊重。但我们关于礼在文学中的地位与作用的意见则大不相同。我们认为素称礼义之邦的中国历来有礼文学的存在，这是礼的文学，源远流长的文学，在众多领域（但不是一切领域）充满生命力的文学，中国文学的重要特色之一。

为什么 20 世纪“五四”新文化运动以前的文论以重视礼义之邦的礼为主流为基本倾向，而 20 世纪“五四”新文化运动以来的文论恰恰相反呢？两种截然相反的论调，究竟孰是孰非呢？

第二节 对 20 世纪“五四”新文化运动和所谓“文化革命”的检讨

1938 年 10 月，毛泽东在中共第六届中央委员会第六次全体会议上作的报告郑重其事地指出：“我们这个民族有数千年的历史，有它的特点，有它的许多珍贵品……从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这份珍贵的遗产。”^①不久之后，1940 年 1 月，这位伟人对当时盘踞中国的反动文化提出了批评。他说：“在中国，又有半封建文化，这是反映半封建政治和半封建经济的东西，凡属主张尊孔读经、提倡旧礼教旧思想、反对新文化新思想的人们，都是这类文化的代表。”^②

由上面引述的前一段讲话，可知伟人对孔子其人基本上是肯定的，至少可以说并未否定。由上面引述的后一段话，可知他对尊孔读经的主张是否定的，对孔子和旧礼教是否定的。否定孔子，否定读经，否定礼教，与 20 世纪“五

^① 人民出版社 1966 年 3 月版《毛泽东选集》一卷本《中国共产党在民族战争中的地位》，第 522 页。

^② 人民出版社 1966 年 3 月版《毛泽东选集》一卷本《新民主主义论》，第 688 页。

四”运动前后新文化运动的倡导者惯用的语言是一致的。

20世纪“五四”运动前后新文化运动的倡导者以及先锋人物，为人熟知的是胡适、陈独秀、李大钊、吴稚晖、蔡元培、刘半农、钱玄同、鲁迅以及毛泽东等人。新文化运动的基本内容是提倡“民主”与“科学”。当时提倡的民主，就是鼓吹资产阶级民主政治，反对君主专制和军阀独裁，反对为专制独裁政治服务的封建旧伦理道德。当时提倡的科学，指的是自然科学和科学态度、科学方法，反对迷信、盲从和武断。“新文化运动的倡导者们在提倡民主、科学，反对专制、迷信的斗争中，对以孔子和儒家学说为代表的维护封建专制制度的旧礼教、旧道德，发动了猛烈的攻击，揭起了‘打倒孔家店’的大旗。这一斗争，是同当时的现实紧密相联的，是由于袁世凯和北洋军阀的尊孔复辟，由于康有为等人的鼓吹将孔教编入宪法，以封建纲常礼教为‘立国精神’而引起的……”^①所以，肯定新文化运动及其倡导者们的主流基本正确，肯定新文化运动及其倡导者以及先锋人物在当时解放思想、启迪民智的事业中立有功勋，无疑是必要的。

但是“五四”前后的新文化运动的倡导者由于时代和思想的局限，对中国传统文化，对孔子和传统礼教的批评采取绝对化简单化的态度，作出了形而上学的一系列判断，否定过多，对后来产生了消极影响甚至破坏作用，这却也是客观事实。这样的情况，一些研究者认为仅仅存在于“五四”前的新文化运动及其倡导者之中，其实不然。只要看后来的“文化革命”重复“五四”新文化运动的错误，就应该知道如何判断才符合实际。

在20世纪的1923年冬至1925年春梁任公研究总结中国近三百年学术史的时候，甚至在此之前，“‘打倒孔家店’、‘礼教吃人’等种种口号和抨击，已经作为启蒙运动的成果深入人心”^②。这是特别关注礼学进入近代以来发展演变轨迹的现代学者对相关历史的概述。

而有幸与“五四”前后新文化运动倡导者以及先锋人物年岁相若或出生稍后的近现代学者，关于历史人物的回顾自然可以信据。譬如钱基博先生著作的《现代中国文学史》关于胡适的记载：

适天性敦厚……每语于人曰：“吾人欲拥护民治，则不得不反对旧孔教之旧伦理。欲提倡科学，则不得不反对旧艺术旧宗教。易言之，欲拥护民治与科

^① 中华书局1994年第四版《中国近代史》（李侃、李时岳、李德征、杨策、龚书铎合著）第七章第484页、489页。

^② 杨志刚：《略论礼学在现代中国的重构（纲要）》。中华书局2006年版《礼学与中国传统文化》（庆祝沈文倬先生九十华诞国际学术研讨会论文集）第15页。

学，即不得不反对国粹与旧文学耳。”章炳麟制言未尝不平正，而举止偏若佯狂。胡适律己未尝不谨笃，而议论僻好新奇。然一时男女青年之荡闲逾检、放佚不可制者，何尝不以适论议为借口焉？一时和之而首为驱除难者，陈独秀及浙江钱玄同也。^①

像胡适先生那样放言高论，热衷于宣传自己反孔反礼教的主张，加上那样才华横溢的学者们热情帮助、努力宣传，反孔反礼的观点岂能不深入人心？

当代著名学者李侃、李时岳、李德征、杨策、龚书铎五先生合著的《中国近代史》对于“五四”前后新文化运动的倡导者们以及先锋人物反孔反礼教的思想观点，作了适当的介绍。譬如李大钊有如下的言论：“孔子之道，施于今日之社会，为不适于生存。”^②“孔子者，数千年前之残骸枯骨也……孔子者，历代帝王专制之护符也……”^③我们并不认为李守常这些话根本不对。相反，这些话都各有其部分的道理。五先生合著的《中国近代史》对陈独秀的反孔言论也作了介绍，然而对于陈独秀某些反孔名言，五先生的书并未触及。譬如早在“五四”运动之前，陈独秀曾经大声疾呼：“且应毁全国已有之孔庙而罢其祀！”^④这意思很明白：在陈独秀先生看来，礼义之邦一切的祭孔都是错误的，都应该废止。然而时至今日，在世人看来，祭孔自有其不朽之意义，根本不应算什么错误，因为孔子自有其不朽之思想、不朽之情怀、不朽之精神与世长存。此事时至今日越发彰显，这一点待后文再说。

五先生合著的《中国近代史》在介绍李大钊、陈独秀反孔反礼教的思想观点之后写道：“鲁迅的《狂人日记》《我之节烈观》，吴虞的《家族制度为专制主义根据论》《儒家主张阶级制度之害》《吃人与礼教》等，也都是揭露封建礼教的罪恶，尖锐地批判忠、孝、节伦理道德的危害性。在对旧礼教、旧道德的批判中，《新青年》还对妇女解放问题、家庭问题、婚恋恋爱问题进行了热烈的讨论，宣传了男女平等、个性解放的思想。”^⑤

应该指出：封建礼教的罪恶是早就必须批判的，封建的伦理道德是现代不应遵守的，妇女应该解放，男女应该平等，“五四”新文化运动关于这些问题的讨论都有正确的结论，应予维护。然而，正如《中国近代史》一书著者

① 钱基博著《现代中国文学史》下编《新文学（三）》，岳麓书社1986年版第486页。

② 《自然的伦理观与孔子》，《李大钊文集》上册，第264页。

③ 《孔子与宪法》，《李大钊文集》上册，第258页。

④ 见《民国丛书》第一编第92册《独秀文存》卷一《再论孔教问题》，上海书店1989年据亚东图书馆1939年版《独秀文存》影印，第133~134页。

⑤ 中华书局1994年第4版《中国近代史》第七章《北洋军阀的黑暗统治和近代中国历史的新趋向》第五节《新文化运动》第485页。

所说：

新文化运动的某些领导人物不能用历史唯物主义的观点看待中国文化和西方文化，认为中国文化一切皆坏，西方文化一切皆好。例如，钱玄同为了反孔而主张“唯有将中国书籍一概束之高阁一法”，才能避免“中毒”，甚至要“废灭汉文”、采用世界语。这种绝对化、简单化的态度，从思想方法上说是主观主义和形而上学的；从实践上说，则是脱离实际，不能解决批判继承和吸收的问题，对后来产生了不良影响。^①

上文已经言及鲁迅。一代伟人毛泽东对此人评价极高，说他是“在文化战线上代表全民族的大多数，向着敌人冲锋陷阵的最正确、最勇敢、最坚决、最忠实、最热忱的空前的民族英雄”；又说：“鲁迅的方向，就是中华民族新文化的方向”^②。让我们从鲁迅的书里找出相当分量的文章来证明鲁迅对孔夫子对中国文化的态度或观点。收入《鲁迅全集·且介亭杂文二集》的《在现代中国的孔夫子》，是鲁迅逝世前一年撰作的专论孔子及其影响的文章，完全可以代表作者的孔子观、儒学观。下面三段话即录自此文：

（1）总而言之，孔夫子之在中国，是权势者们捧起来的，是那些权势者或想做权势者们的圣人，和一般的民众并无什么关系。然而对于圣庙，那些权势者也不过一时的热心。因为尊孔的时候已经怀着别样的目的，所以目的一达，这器具就无用，如果不达呢，那可更加无用了。在三四十年以前，凡有企图获得权势的人，就是希望做官的人，都是读“四书”和“五经”，做“八股”，别一些人就将这些书籍和文章，统名之为“敲门砖”。

（2）他们（指袁世凯、孙传芳、张宗昌三人）都是连字也不大认识的人物，然而偏要大谈什么《十三经》之类，所以使人们觉得滑稽；言行也太不一致了，就更加令人讨厌。既已厌恶和尚，恨及袈裟，而孔夫子之被利用为或一目的的器具，也从新看得格外清楚起来，于是要打倒他的欲望，也就越加旺盛。

（3）即使是孔夫子，缺点总也有的，在平时谁也不理会，因为圣人也是人，本是可以原谅的。然而如果圣人之徒出来胡说一通，以为圣人是这样，是那样，所以你也非这样不可的话，人们可就禁不住要笑起来了。^③

上引鲁迅《在现代中国的孔夫子》一文第三段，我们完全同意。孔夫子有

① 《中国近代史》第487页。

② 人民出版社1966年版《毛泽东选集》（一卷本）第691页。

③ 人民文学出版社1981年版《鲁迅全集》（第六卷）第316页，第317页，第318页。