导　论

中国文化源远流长，亘古未绝，是世界四大文明古国中惟一未中断的文化，这的确是世界文化史上的奇迹。作为活着的文化传统，中国文化不仅在历史上生成、制约、影响到中国传统诗学的形成、基本面貌、话语意义、言说方式，而且至今仍然发生着巨大作用。今日中国人的人格个性、中国文学创造的特性、诗性言说的特征等，都与中国有一个古典文化文本传承的强大传统分不开。而儒家元典作为中国文化最重要之组成部分，对中国士人、中国文学、中国诗学影响之巨大，也是为中国人基本接受的事实。20 世纪 90 年代以来，学界在回顾和总结 20 世纪中国古代诗学（或曰中国古代文论）的历史经验和现状时，不得不为中国诗学研究的现实感到难受，那就是，近百年来中国诗学除了主要接受西方的一套诗学话语而外，并没有构建或创造出中国自己的文论话语体系。这一尴尬的现实，被曹顺庆先生命名为“文论失语症”。尽管目前学界有部分学者不赞成这一说法，但却不能不看到，在世界舞台上，20 世纪的中国确实未能贡献出具有世界影响的文论或诗学。本文同意 20 世纪中国文论失语状态的基本判断，也同意中国文论需要重建。如何重建？曹顺庆先生曾经提出初步设想和具体做法，他说：“首先是从话语角度对中国传统文论进行发掘整理，这包括三个层次的工作：1. 对话语核心概念、范畴的清理；2. 对文化构架的清理；3. 对话语表述方式、言说特征的清理。其二是在与西方文论话语对话中凸显、复苏与更

需要全本请访问 www.ertongbook.com

新。这包括中西不同话语面对同一基本问题的共同言说，中西话语表述方式的互照，中西范畴的互释，中西文论话语的互译等等。其三是将初步复苏的中国文论话语放到古代文学中和现当代文学中，甚至在外国文学中测试其话语的有效性及其可操作性，在实践操作中对传统话语进行改造与更新。最后，在‘杂语共生态’中、在广取博收之中逐步建立起既立足于本民族深厚文化根基，又适合于当代文学实践的中国文论新话语。”[①]本文所做的工作主要定位在曹先生所说的第一个层面。返回中国文化的母体，承续中华文化精神，这应当是重建中国文论话语的基本立场和基本价值取向。正是本着这一出发点，本文选择“儒家元典与中国诗学”为题进行探讨，希望借助对中国传统文化的再次回顾、反思、体悟，为创建中国文论话语寻求可资借鉴的成果。下面就本文的选题原因、主要内容、论题关键词（儒家元典、中国诗学、诗学话语）作一说明。

一、返回精神家园：儒家元典的当代意义

返回精神家园，首先要了解中国文论失语的过程及原因。自1840年鸦片战争以来，中国闭关自守的局面被打破，开始沦入半封建、半殖民地社会，中国文化也起了极大变化，严格意义上的国学已不复存在，中国在列强的炮火之下，逐渐开始接受西方文化，一种新型的中西混合的文化开始出现。面对强大的西方，中国文化居于何种地位、中国文化向何方去，成为中国知识分子思考的中心问题。“五四”以来，中西文化的论争一直未绝。在对待中国传统文化上，存在着两种极端的态度：一是“五四”新文化运动的提倡者，他们抱着“救亡图存”的理想，提出“打倒孔家

①曹顺庆：《重建中国文论话语》，见《中外文化与文论》第一辑，四川大学出版社 1996 年，第 22 页。

店”的口号，欲彻底扫除以儒家文化为主体的封建文化，全力倡导向西方学习，“德先生”和“赛先生”（即“科学”和“民主”）成为拯救中国的法宝。自然，“五四”新文化运动提倡“科学”和“民主”，消除封建专制的恶劣影响，是完全正确的，也是中国发展的正确选择。“现代化”是落后国家的梦想和追求，这本无可避免，但是如何在现代化进程中保持自己民族文化的优秀传统，却是我们这种欠发达国家在现代化进程中必须考虑的问题，此点，自19世纪40年代以来即成为中国人思考的立足点。但是，“五四”新文化运动在“矫枉”的过程中“过正”的做法，却在一定程度上造成了民族文化的虚无主义。另一种态度是，有人认为中国的落后只是在物质文化层面，中国的精神文化与印度文化、西洋文化相比，不仅有其独特之处，而且是拯救西洋文化堕落的救星，因此中国传统文化非但不能废除，反而应该大力弘扬。这以梁漱溟、熊十力、牟宗三、唐君毅、杜维明等三代“新儒家”为代表。除以上两种对待中华传统文化的极端态度之外，在对待西方的立场上，也存在两种不同的取向：一是中外结合派，具体又可分为中体西用和西体中用；一是全盘西化派。而中西结合的主张在中华民族选择现代化的进程中占据了主流的地位。“反传统”和向西方学习这两大主流，不可避免地带来对于传统的背离和疏离。

检讨百余年来中西文化的论争，我们发现，中国走过了一条不平常的路。如何对待本民族的文化，如何从中吸取有益的营养，如何在现代化的进程中保持中国文化的特色，并进而为世界文化作出自己的贡献，这是每一个中国当代知识分子不能回避的问题。以中国古代诗学研究而言,自1927年陈钟凡先生出版第一本《中国文学批评史》以来，中国古代诗学研究已经走过了近80年的历史，但当我们在20世纪末回首中国诗学研究的历程时，“蓦然回首”，才发现我们数代人为之奋斗几十年的中国古代诗学（习惯上称为古代文论）研究并没有自己的东西，那就是“别人有的我们

都开始有，别人没有的我们也没有”[①]；“在当今的世界文论中，完全没有我们中国的声音”[②]，中国文论患上了“失语症”[③]。当然我们无意否认几代学者为建立中国文学批评史所做的筚路蓝缕、艰苦卓绝的工作，我们应该感谢这些前辈学者为建立这一学科所做出的贡献，但是严峻的现实却不容我们回避。承认我们的“失语”并不是一件可怕的事，也不是一件太困难的事，关键是我们现在应该采取什么样的态度。因此对待“失语”，我们应有的出路是怎么来重建和恢复的问题。这在 20 世纪 90 年代中期，人们已经开始有意识地讨论如何重建。如何重建？返回精神家园就是根本的立场和途径。曹顺庆、李思屈在《重建中国文论话语的基本路径及其方法》中说：

> 所谓重建中国文论话语体系，并不是简单地回到新文化运动以前的传统话语体系中去，也不是在西方现有理论上作些中国特色化，搞类似于“存在主义的马克思主义”、“马克思主义精神分析学”,或‘无边现实主义’、‘新现实主义’那样的拆合或修补，而是要立足于中国人当代的现实生存样态，潜沉于中国五千年生生不息的文化内蕴，复兴中华民族精神，在坚实的民族文化地基上，吸纳古今中外人类文明的成果，融会中西，自铸伟辞，从而建立起真正能够成为当代中国人生存状态和文学艺术现象的学术表达并能对其产生影响的、能有效运作的文学理论话语体系。为了实现这一设想，对传统话语的发掘整理，并使之进行现代化转型的工作，将成为关键的一环。我们现在采取的具体途径和方法是：首先进行传

①毛时安语，转引自曹顺庆：《中外比较文论史》，山东教育出版社，1998 年，第 246 页。

②黄维樑：《文心雕龙“六观”说和文学作品的评析》，见《中外文化与文论》第一辑，四川大学出版社，1996 年。

③曹顺庆：《文论失语症与文化病态》，载《文艺争鸣》 1996 年第 2 期。

统话语的发掘整理，使中国传统话语的言说方式和文化精神得以彰明；然后使之在当代的对话运用中实现其现代化的转型，最后在广取博收中实现话语的重建。①

此外还有不少学者提出了多种方案，如朱立元先生提出应以现当代文论为根本来建设，敏泽先生提出综合创造论的设想。②但是本文认为，重建中国文论必须植根于中华文化的母体，回到中华文化的精神家园。这不是一种文化复古主义，而是一种清醒的现实的态度。试问，哪一个民族能够完全抛弃自己的文化传统全盘接受别的文化作为自己文化的生长点呢？重建不是要回到古代社会的生活中去，回到古代的言说中去，而是从文化精神入手，继承民族精神，发扬本民族优秀的文化遗产。

返回精神家园，既是重建中国文论话语的正确路径，也是从学理上回答中国古代诗学之“然”及“所以然”的途径。前已述及，中华文化是世界文明史上惟一未中断的文化。那么，何以中华文化有如此强大的生命力？这一问题成为人们关注的重大问题。已经有不少专家学者进行分析，结论也丰富多彩。我们认为，除了诸家所谈到的经济形态、政治制度、生活方式、地理环境、思维方式而外，还应该重视一点，即中华文化的绵亘至今，是与中国有一个经典文化的阐释、接受、传承的连续系统分不开的。自孔子“以《诗》、《书》、礼、乐教”③以来，特别是汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”、儒家学说一统天下之后，儒家元典通过各地的学校教育，尤其是通过以经取士的入仕途径，儒家元典成为了历代知识分子的必读书。在这种文化接受的潜移默化中，儒家学说

①曹顺庆、李思屈：《重建中国文论话语的基本路径及其方法》，载《文艺研究》1996年第2期。

②朱立元：《走自己的路》，载《文学评论》2000年第3期 敏泽：《综合创造论与我国文化与美学及文论的未来走向问题》，载《文艺研究》1999年第4期。

③（汉）司马迁：《史记·孔子世家》，中华书局，1959年，第1938页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

成为了中国人安身立命之所在。儒家元典铸造出了中国人的国民性、中国士人的个性，自然对中国古代文学艺术的创作及其风貌会产生极大的影响。在儒家元典强大的教化之下，儒学精神可谓深入骨髓，其影响延续至今。因此，从儒家元典的角度来考察中国古代诗学的基本精神、生成特点、言说方式、致思方式、形上追求、创作特征等，应该是回答中国古代诗学之“然”及“所以然”的最直接、最重要的途径。

那么，有人也许会说，产生于先秦时代的儒家元典可以给现代中国重建文论话语提供精神资源吗？它具有现代的意义吗？我们认为，作为自己民族文化的经典，其所蕴涵的某些文化精神是不会过时的。道理很简单，迈入文明阶段的人类尽管其具体生活方式有种种不同，但其在生活中所遇到的心灵和精神的问题是有共同性的。就文化最核心的意义而言，文化不过是人类改造自然、适应生存的方式，而精神文化又主要是安顿人的心灵的港湾。人类面临的精神问题应该是具有共同性的，其提出的问题和解决之道也不乏共同之处，因此，儒家元典中当然也包含着值得现代人吸取的宝贵智慧。换言之，我们认为，儒家元典中所蕴涵的文化精神和诗学精神是具有现代意义的。正是基于这一观念，我们可以也应该从儒家元典中寻求重建中国文论话语的精神财富。说到这里，我们不能不就传统文化的研究，包括中国传统诗学研究的意义作些分辨。在中国传统诗学研究界，有先生提出不能以“古为今用”作为目标，认为古代文论研究的目的就在于求得文论之“真”。这种看法，本文认为值得再斟酌。理由如下：首先，古代文论的研究是不是只有一种目的，一个目标？我们的回答是，应该不只是一个目标，一种目的。自然，求得古代文论之“真”，确实是古代文论研究的重要目的，但不是惟一的目的。我们不能因为中国近百年来，特别是 1949 年后在此问题上出现的偏差，就完全否定“古为今用”也应该是古代文论研究的重要目的。除了“求真”这一目的之外，“古为今用”也应该是古代诗学研究的重

要目的。其次，古代文论是否具备现代文化创造可资借鉴的精神资源。我们认为，既然作为已经传承了数千年的古代文化，它之所以能够一代又一代被承传下去，如果毫无当代意义，它又如何可能流传下去？它之所以流传下来，正是每一时代都在赋予它当代的意义。这说明了两点：第一，古代文化本身具有可以转化的现代因子；第二，古代文化的现代意义又是每一个时代赋予它的。没有新的创造，则传统文化不可能成为文化传统。援之西方，古希腊文化精神同样成为现代欧洲人的精神家园。黑格尔曾经说过，每一个有教养的欧洲人，提到古希腊，都有一种回家的感觉。这里所说的‘回家的感觉”,正是我们所说的‘家园感”。事实上,西方 20 世纪的文论尽管令人眼花缭乱，但其根子仍然在古希腊柏拉图和亚里士多德那里。20 世纪西方现代文学的非理性和反传统，其结果仍然是对传统的回归，荒诞感在古希腊神话中表现得极为明显。至于 20 世纪 60年代兴起的批判学派(法兰克福学派),仍然可以看作是西方人文关怀传统的延续。 20 世纪末期的文化研究思潮又再次回到人类早期对文学研究的综合性的特点上。总而言之，无论中国还是西方，传统文化始终都是当代文化建构的出发点和取之不竭的精神资源。儒家元典，也应作如是观。

二、文化精神、诗学精神、诗学话语

基于上面对儒家元典现代意义的认同和重建中国文论话语的目标，本文主要探讨的问题集中在如下方面：

首先是关于儒家元典的发生学研究。这一部分将回答儒家元典产生的背景、形成原因、儒家元典与孔子的关系。主要对儒家元典的历史形成进行叙述，从而说明儒家诗学的文化构架以及儒家元典何以与中国古代诗学发生密切联系。

其次是儒家元典所包含的文化精神。在我们看来，儒家元典之与中国古代诗学发生密切关联，最重要的是在于由元典引申出

的文化精神，而不是具体的结论。当然，儒家元典本身也提出许多著名的诗学范畴和命题，但是它们何以被提出，其背后的文化依据何在，这才是更重要的。恰如曹顺庆先生反复强调的那样，儒家影响中国诗学的并不在于《论语》、《孟子》等儒家元典中的片言只语，而是儒学的文化精神和孔子所奠定的文论解读模式、诗学话语意义的生成方式和言说方式。①我们还可以进一步说，孔子所奠定的文论解读模式、诗学话语意义的生成方式和言说方式，又是由儒家元典文化精神的制约而形成的。因此真正的探本之途应该是从儒家元典的文化精神来回答儒家诗学、整个传统诗学产生的根源。而这一点，正是 20 世纪 80 年来中国传统诗学研究的薄弱之处，也是中国古代诗学研究长期走不出仅在文论文本内打圈现象的原因。当然，学界中的有识之士已经意识到这种研究的缺陷，从 20 世纪 80 年代以来，有不少学者已经突破这一狭隘的范围，试图从文化的角度对中国古代诗学作出新的诠释。这一方面是对中国古代文论长期以来单一的研究模式的反动，也与 20 世纪 80 年代文化热和第二次大规模输入西学有关。方法论的自觉是新时期以来中国古代诗学研究取得新成就的重要原因。虽然意识到方法论对中国传统诗学研究带来的重大意义，但真正深入其中做些具体工作的人，似乎并不太多。笔者阅读所及，留下较深印象的有罗宗强先生从魏晋士人心态角度对文论意义的研究，朱立元先生对“天人合一”命题对中国艺术精神的影响的分析，成复旺先生对中国人论与美论关系的探讨，胡晓明先生对中国诗学精神的分析，陆晓光先生对政教文学的分析，曹顺庆先生和唐正序先生从“气”、“欲”、“食”、“性”等文化现象对其与中国诗学的关联角度的分析，曹顺庆先生对“非性文化”对中国诗学和美学的影响的分析等等。从诗学史和批评史等类著作来看，也加大了对

①曹顺庆：《中外比较文论史（上古时期）》，第二编第二章，山东教育出版社，1998 年。

文化的分析，如萧华荣先生的《中国诗学思想史》、复旦大学王运熙和顾易生二先生主编的七卷本《中国文学批评通史》、黄霖先生主编的《原人论》等。但是从儒家元典的角度全面分析儒家文化精神的专门著作，本人没有接触到。本文以较大篇幅来分析儒家元典的文化精神，就是想由此求得对儒家诗学、中国诗学更深入的认识。

根据儒家元典及历代的阐释和今人的研究，我们将儒家元典的文化精神概括为：人文精神、中和精神、忧患意识、自强进取精神。上述精神可视为“华夏精神”。正是这种整体的文化精神制约、影响、指导了中国古代的诗学精神，由此引发出具体的诗学命题和范畴。文化精神通过对文学创造的主体——作家——历代士人的世界观、文化观、知识领域、诗学观、接受视阈、创造能力等的影响而发生作用。

三是儒家元典的诗学精神。文化精神虽然从根本上回答了儒家诗学产生的根源，但文化精神不等于诗学精神，不能直接说明诗学范畴和命题的具体产生，因此从诗学精神的角度作出进一步分析则是合理的逻辑。与目前有些学者对中国诗学精神研究的方法不同的是，本文主要不是从具体的诗学范畴和文学文本的角度去分析，而是从更广阔的文化、哲学领域去进行，当然也包括一些重要的诗学范畴和命题。本文认为，儒家诗学的主要精神有：“以文化成”的教化精神、“天人合一”的和谐精神、“怨而不怒”的含蓄精神、“刚健中正”的风骨精神、“通变则久”的创造精神、“宗经复古”的“经”学精神。就上述某一具体的诗学范畴和命题所蕴涵的诗学精神所进行的分析，应该说已经有不少成果，但是从整个儒家元典中详细耙梳材料，综合地就儒家诗学精神作出较为全面分析的工作，目前还没有见到有人做过。上述精神出现的时间并不一致，影响也有大有小，对中国诗学的意义虽有积极和消极之不同，但在其历史形成过程中，都曾经在中国诗学史上产生了实际效果。本文主要是从各种诗学精神的产生、含义、在创

作上的具体体现诸方面进行分析。

四是关于儒家诗学话语的分析。诗学精神较为集中地体现在诗学范畴和命题之上，而范畴和命题只是诗学话语的具体表现形式。本文不是采用传统的范畴研究的模式，而是借鉴话语理论就儒家诗学精神的具体体现——话语——进行分析。在我们看来，诗学话语集中地体现出儒家的诗学精神。话语不仅表述“说什么”、“怎么说”这些表面的问题，而且包含了意义生成的依据、意义生成方式、言说方式等内容。话语的掌握意味着意义的占有。儒家诗学话语成为中国诗学话语的主流话语有着非常复杂的原因，其对中国诗学基本面貌的强烈影响也是大家所公认的。本章即从儒家语言观和言语论、诗学话语的意义生成方式、言说方式、儒家诗学话语意义生成和言说方式的典型——《诗经》——进行个案分析，分析话语的三层意义如何在《诗经》这部元典上得到体现。

第五是儒家诗学阐释学的分析。诗学是对文学的诗性意义的理解。理解正是阐释学的关键和核心，而儒家元典影响中国诗学正是通过不同阐释形态得以实现的。儒家元典从先秦的子学形态演变为两汉经学、魏晋玄学、宋明理学、清代朴学。不同的阐释形态，提供了不同的诗学阐释思想和文本形态。本章即从每种形态提取最有影响的阐释学命题进行分析。在借鉴西方的阐释学理论观照中国诗学阐释之时，我们看到，中国在长达两千年的儒家元典的解读中提供了相当丰富的阐释学思想。比起西方阐释学来讲，虽然中国阐释学没有那样系统，但其基本观点是大致接近的。何以中国阐释学会如此发达，这有两方面的原因：一是中国具有世界上无与伦比的经典阐释传统，经学即包含了中国的学术。中国学术也主要是以“述而不作”的注释形态出现的；二是中国历史上没有存在过自然科学与人文科学（精神科学）的强大对立，因此，在经学笼罩一切学术之下，不存在人文学者与科学家争夺地位的问题。西方阐释学最早的形态虽然也诞生于对古希腊文献和对《圣经》的解释，但作为方法论意义的阐释学却是从区分自然

科学与人文科学的不同入手的，至于作为本体论的阐释学，其意图也与作为方法论的阐释学相同，只是不再把阐释看做是一种理解的方法论，而是将其视为一种哲学的本体论，赋予了其生存的意义。在伽达默尔身上，这一点即体现得十分鲜明。对那种凡是一提到阐释学就认为是西方的舶来品，或者凡提到阐释学言必称施莱尔马赫、狄尔泰、海德格尔、伽达默尔的做法，本文明确表示反对。因此，作者对儒家元典衍变形态中的阐释思想进行了具体分析，意图就是要说明，中国本不缺乏阐释思想，只是亟待我们进行清理和总结。

通过上面对本文主要内容的介绍，可以看出，本文的创新点主要集中地体现在首次全面而系统地从儒家元典的角度分析了儒家诗学的文化精神和诗学精神，从本原上回答了儒家诗学以及中国古代诗学整体面貌形成的原因。同时也有意识地借鉴西方阐释学和话语理论，对传统诗学的范畴和命题进行了更深入的发掘，并辨析了学界长期探讨却未能有所突破的一些问题，特别是对诗学范畴研究，应该说具有一定的借鉴意义。通过这一工作，也使我们对中国当代文论如何重建有更具体的认识。

三、儒家元典、中国诗学

人们一般将儒家经典称为“经典”或“原典”，为何本文要称儒家经典为“儒家元典”，其含义是什么，其理由何在？

所谓“元典”，根据冯天瑜先生的表述：“只有那些具有深刻而广阔的原创性意蕴，又在某一文明民族的历史上长期发挥精神支柱作用的书籍方可称之‘元典’。”[①] 本文赞同和接受冯先生对“元典”作出的界说。

本文之所以称儒家经典为元典的理由如下：首先是从词义及

①冯天瑜：《中华元典精神》，上海人民出版社，1994年，第2页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

“元典”的内涵来理解的。“元典”有最初的典籍、最重要的典籍等意义。按“元”,《说文解字》云“:元,始也,从一从兀。”据此,“元”有“开始”之义。《尔雅·释诂下》云“:元,首也。”从字形看,“元”是一个指事字,上面的“一”即“〇”的变形,画的就是人的头;下面的“兀”即“人”。因此,“首”(头)是“元”的本义。头是人最重要的器官,因此,“元”有“基本的”、“重要的”之意。我们正是从以上两层意义上来使用“元典”一词的。而“经典”取“常典”和孔子编订两层意思;“原典”则取其“最初”的意思,因此,它不能取代“元典”一词。目前学术界比较通行的是“原典”一词,相较而言,“元典”一词不仅包含了“原典”之义,还包括了“经典”之义,因此更能说明儒家典籍的地位和意义。大家知道,儒家十三经中,除《礼记》、《孝经》、《尔雅》、《公羊传》、《穀梁传》主要为汉代编订外,其他八部皆产生于先秦,元典中最早的部分篇目出现在商代。即使汉代编订的这五部典籍,也不是从汉代才创制出来,只是说在汉代才写定的。冯天瑜先生说:“在中华文化系统中,堪称‘元典’的首推《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》等‘六经’(因《乐》早已亡佚,中华元典实为‘五经’。某些先秦典籍也具有元典性质。如《论语》、《孟子》被儒家列为主要经典,是‘九经’、‘十三经’的组成部分,宋以后又与《礼记》中的《大学》、《中庸》并称‘四书’。被宋元明清诸代中国人奉为‘圣经’。”[①] 冯先生的说法是正确的,“五经”是儒家最主要的典籍,但其影响主要在自汉至唐,宋之后主要是“四书”。这就是历史上“四书五经”并称的原因。而习惯上,人们又把宋以后汇集的十三部儒家经典称为“十三经”。因此,本文所称儒家元典即指“十三经”。

第二,我们使用“元典”一词,还强调从发生学的角度来研究儒家元典与中国古代诗学的关联。所谓“元”,除了取其“早”、

①冯天瑜:《中华元典精神》,上海人民出版社, 1994 年,第 7 页。

“重要”之义外,还强调它的“生发”的意义。《周易·乾卦》中说“大哉乾元”,即取乾为天可以生发万物之义。“元典”对于民族文化精神的影响,冯天瑜先生的理解完全为笔者接受,他说:“正如一个人的青年时代是禀赋、性格和世界观确立期,因而对其一生切关紧要一样,一个民族‘青年时代’的精神创造也有着特殊意义。这一时期涌现的文化元典凝结着该民族在以往历史进程中形成的集体经验,并将该民族的族类记忆和原始意象第一次上升到自觉意识和理性高度,从而规定着该民族的价值取向及思维方式;又通过该民族特有的象征符号(民族语言、民族文字及民族修辞体系)将这种民族的集体经验和文化心态物化成文字作品,通过特定的典籍形式使该民族文化的类型固定下来,并对其未来走向产生至深至远的影响。文化元典因其首创性、涵盖面的广阔性、思考的深邃性而成为该民族垂范久远的指针和取之不尽的精神源泉。”① 正是认同“元典”的这种意义,本文不仅使用该词,并且将其作为本文的关键词。也正是在这种意义上,本文选择“儒家元典与中国诗学”来命名。

第三,学术界目前已经有人使用这一词语来称呼对中国产生重大影响、且产生时间较早的著作,如冯天瑜先生的《中华元典精神》、庞朴先生主编的《中国儒学》以及近几年的单篇论文等都使用了“元典”一词。

儒家元典的范围,我们限定在“十三经”中,重点又放在“五经”(《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》)及宋代形成的“四书”(《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》)。这是因为,一方面,儒家典籍称为“经”的首先是以上五部书或六部书(加上《乐》),它们出现的时间早,产生的影响大,与中国古代诗学的关系也最紧密;二是儒家元典的范围也在不断扩大,从先秦“五经”或“六经”发展到汉代“七经”、唐代“九经”、“十二经”,到宋代最

①冯天瑜:《中华元典精神》,上海人民出版社, 1994年,第 5—6 页。

后形成“十三经”。三是从古代图书目录分类来讲，自刘向、刘歆父子第一次整理国家图书并进行分类，就把儒家元典编为单独的一类，并且放到最前面的位置。（《七略》中的《辑略》是全书的总论，具体的图书是从《六艺略》开始的。六艺即儒家的“六经”）其后班固的《汉书·艺文志》即省去《辑略》，以《六艺略》居首。魏郑默之《中经》、晋荀勖之《中经新薄》分图书为甲乙丙丁四部，甲部即经部。宋王俭《七志》中有《经典志》、梁阮孝绪之《七录》中有《经典录》，皆为经部。《隋书·经籍志》及其后的历代正史的艺文志及《四库全书总目提要》，皆以经类置于最前。将儒家元典置于“经”的位置，而将诸子百家中的其他著作放到子部书中，足见自两汉以来对儒家元典的重视。围绕“十三经”的注释、阐发，形成了中国古代著述的一个庞大部类，仅《四库全书》经部就收录有 680 部,此外《存目》还有 1071 部，两项合计，共有 1751 部，这还不包括《通志堂经解》、《清经解》(180 余种)和《清经解续编》（209 卷）里的。本文把儒家元典看作一个动态的发展过程，不仅指其本身形成过程是一个动态过程，还认为其在历史上产生的实际影响缘于历代延续下来的阐释传统，因此本文论述时，既采用“十三经”的原文，也采用包括自汉代迄清代的注释及有关“五经”的专题论文。

“中国诗学”也是本文的关键词之一,有必要加以说明。目前，有学者认为中国古代关于文学知识和文学规律探讨的学科只能称为“中国文论”，不能称为“中国诗学”，并且以此为前提写出名为《中国文论与西方诗学》的著作。其质疑“中西比较诗学”命名的合理性和将中国古代文论称为“诗学”的主要理由是，中国古代文论与西方诗学具有结构性差异和不可通约性。① 我们认为这种反思对于中国古代诗学和中西比较诗学的研究是有积极意义的，但武断地判定中国古代文论只能称为“文论”，恐怕并不如论

①余虹：《中国文论与西方诗学》，北京三联书店， 1999 年。

者所设想的那样有道理。本文承认中西诗学之间（特别是“五四”之前的中国古代诗学）确实存在巨大的差异，中国古代文论确实以广义的“文”作为论说对象，中国“诗学”一词确实与西方之诗学大不相同，但不是使用了中国古代“诗学”一词就抹杀了中西文学理论的差异，更不会将西方中心主义强加于中国古代文论身上，相反地，倒是宣称中国古代文论只能称为“文论”的观点，更具有西方中心主义的立场。作为对中国古代文学的诗性言说，本文认为，使用中国古代“诗学”来言指中国古代对文学的理性认识是可以的。因此本文仍然使用该词。

最后，将本文的研究立场做一说明。我们认为，完全站在今人的立场上，以今人的需求来取舍儒家元典对中国诗学影响的评价，显然不正确。无论是因为强调中国古代诗学的“古为今用”的现实目的而有意识地以古就今，还是以西学的眼光审视中国传统文化、传统诗学时以中就西，都是不正确的。与此同时，完全追求所谓以古释古，也为我们所不取。因为这样做，既无必要，也不可能。儒家元典之所以对历史发生作用，正在于它一直被人们采用，是活着的传统。而既然是活着的传统，就不可能完全保留其原来的形态。因此，静态地研究所谓“真正”的孔子、“真正”的元典，也是为我们所不取的。我们的立场是：既尊重历史的本来面目，也承认变化的现实。换言之，本文既要探讨儒家元典在历史上的元初形态，也要研究它在历史上所发生的实际效果，我们重视的是儒家元典对中国诗学发生的实际效果史。只有这样，或许能够比较公正地评判儒家元典对中国古代文学、诗学发生的作用、影响。

第 一 章

儒家元典的文化精神

本章首先简要叙述了儒家元典的创制和孔子与儒家元典的关系。在历史叙述的基础上，对儒家元典文化精神进行较为细致的分析。在我们看来，儒家元典与中国古代诗学的关联，最根本的在于元典蕴涵的文化精神对中国古代诗学的制约和影响。儒家元典提供的文化精神既直接制约和生成了诗学精神，同时儒家元典又提出了许多具体的诗学范畴和命题。中国有一个强大的元典传承的传统，中国的精神文化正是依赖儒道二家为主体的元典而得到流传和发展的，此其一；第二，作为精神文化创造之积淀的元典本身又成为后代文化创造的借鉴资源，成为具体的诗学话语意义生成和言说方式的主要源头,这就是“宗经”“征圣”意识。第三，儒家元典是自汉至清教育、科举的最根本材料，通过制度化和意识形态化的方式，儒家元典对中国人，特别是对士人的世界观、知识构成、思维方式、言说特点、文学观等具有决定性的影响。中国古代文学创造的主体——作家，不仅在思想观念上深受儒家元典文化精神的影响，而且在立身处世方面也浸润着儒学的精神。职是之故，本文首先分析儒家元典的文化精神。

有两个问题尚需加以说明，一是关于儒家文化精神与中国文化精神的关系。儒家文化精神与中国文化精神之间的关系是，儒家文化精神不等于中国文化精神，但又是其最重要的构成部分。儒道二家构成了中国文化的主体，但相比之下，儒家的影响应该在道家之上，这种基本判断，应该是大家认同的。二是关于儒家文

化精神的核心。对于儒家文化精神的核心，目前学界有各种认识，或以为“刚健中正精神”，如张岱年先生；或以为“实用理性精神”，如李泽厚先生；或以为“忧患意识”，如徐复观先生；或以为“人文精神”，如林语堂先生。[①] 上述诸位先生的看法都持之有故，言之成理，那么到底儒家文化的核心精神是什么呢？本文与诸位先生的认识略有不同，认为儒家文化精神是一个系统。因为无论用哪一种文化精神作为儒家文化的核心精神，都难以该括儒家文化精神。而这一系统就包含了上述种种核心精神。因此，本文将儒家元典的文化精神概括为人文精神、中和精神、自强进取精神、忧患意识等，即综合了上述诸位先生的看法。读者也许会说，这不是中庸的做法吗？是的，中庸恰好是本文的一个基本立场。但是中庸不是平庸，不是无原则，而是张岱年先生倡导的综合创造、张立文先生倡导的“和合学”的精神和方法。

第一节　儒家元典的创制

一、元典创制的意义及儒家元典的范围

元典的创制对于民族文化的深远意义是，元典的创制标志着一个民族文化的出现、成熟，并且奠定了该民族文化的基本精神，制约着该民族文化的未来走向。世界上哪个民族最早创造出人类历史上的元典，那么，它就有资格登上世界文明的历史舞台，在世界历史上发挥巨大的作用。令人惊奇的是世界文明的出现大致处于同一时期。德国存在主义哲学家、历史学家雅斯贝尔斯（Karl Jaspers，1883—1969）在其《历史的起源与目的》一书中认为，人

①见张岱年：《文化与哲学》，张岱年、程宜山合著：《中国文化与文化论争》，李泽厚：《中国古代思想史论》，李维武编：《中国人文精神之阐扬——徐复观新儒学论著辑要》，林语堂：《中国人》等。

需要全本请访问 www.ertongbook.com