

古代文论的现代阐释

梁道礼 著

陕西师范大学出版社

目 录

古代文论现代转换中应注意的问题

及可选择的方向(代序)·····	(1)
孔子诗学的现象学还原·····	(8)
论毛诗派对比兴的重新整合·····	(32)
易学与中国诗学·····	(47)
重神的艺术追求:从庄学到易学 ·····	(68)
政治家的要求和文学家的方向·····	(75)
重论古文复兴·····	(92)
论前期古文家的理论与实践·····	(106)
论白居易诗歌理论的非现实主义性·····	(118)
1987 年唐代文学理论研究述评 ·····	(129)
论宋代古文运动中的两条路线·····	(139)
禅学与宋代诗学·····	(161)
严羽“别材”说探微·····	(180)
论明清小说批评中的两种主要模式·····	(193)
附录一 梦占:特殊的政治语言 ·····	(214)
附录二 六大名著序跋评点释要·····	(233)
后记·····	(270)

古代文论现代转换中应注意的问题及可选择的方向

(代 序)

古代文论的现代转换,是古代文论现代研究者魂牵梦绕的理想。为实现古代文论现代转换的理想,几代学人风雨兼程,做出不懈的努力。有令人振奋的实绩,也有启人思索的教训。其中,最值得回味的是 50 年代和 70 年代的转换实践。

1956 年,为解决文艺思想里的现实论争,茅盾在夜深人静之际,用现代文艺学里的某些观念,对中国文学、中国文学批评进行了大胆的剪裁。《夜读偶记》那几句短短的前言,暗示出茅盾对古代文论进行现代转换的自觉动机。这一动机,很有几分吸引力。1958 年,郭绍虞沿茅盾的思路,以现实主义与反现实主义的的对立为贯穿线索,对中国文学批评史进行了全面的改写。等不到杀青,改写过的中国文学批评史的上卷就被人拿去作为“跃进”丛书的一种向建国十周年献礼了。尽管多年之后,依然有人固守这一思路,但是,再也未听说过郭绍虞中国文学批评史改写本下卷的写作计划。在以后的岁月里,郭绍虞献给学界的,是一部又一部经过精心选择、精心校点、精心注释的“中国古典文学理论批评专著选辑”。这一转折意味深长,很富戏剧性。它向每一个致力于古代文论现代转换的人提问:究竟什么才真正是古代文论现代转换过程中的“名山事业”?我相信,在古代文论现代转换的历程中,这一问题还

会反复被提出来。

70年代末和80年代初,或许是最令古代文论感到兴奋的年代。全国的大小报刊,内行外行,都在兴趣盎然地讨论着古代文论中的一个重要范畴——比兴。古代文论似乎成了学术话语的中心。那场热闹非凡的讨论,对比兴研究本身的推动尽管十分有限,但它发挥出来的对中国文学、中国文学思想的释荷解缚作用,今日想来,犹觉神往。从一定意义上,可以说中国新时期文学的繁荣,中国新时期学术的繁荣,是从那场比兴讨论开始的。一个偶然的机缘,使古代文论成为牵引中国文学、中国学术走向繁荣的“火车头”。偶然引发的“古代文论热”,一方面证明了古代文论具有现代转换的巨大潜力,另一方面也显出在对古代文论进行现代转换的时候,始终潜在一个将古代文论泛化的危险。泛化的根源,是把古代文论在偶然的机缘中发挥出的作用误认作古代文论的永恒魅力。泛化的标志,是试图从古代文论中发掘中国新文艺学的学术规范。泛化,总是一厢情愿的美好愿望。当古代文论无法满足泛化者的要求时,泛化者会毫不犹豫地“适彼乐土”。果然。经过文学理论上所谓的“方法年”、“观念年”的洗礼,古代文论重新退居中国学术的边缘。在短短的不到十年工夫里,古代文论经历了从“边缘”到“中心”、从“中心”到“边缘”的轮回。这在中国学术史上,并不常见。伦理生活里的世态炎凉,令人尴尬;学术研究里的炎凉世态,却有它水落石出式的明快,有时是促使学术研究走向成熟的契机。

瞻前顾后,在“水落石出”的背景上谈论古代文论的现代转换,转换的基础将落实在下述两个层面:其一,对古代文论现代转换的目标进行定位;其二,对古代文论现代转换的操作进行定性。

古代文论的现代研究,应该为建设有民族特色的马克思主义文艺学服务。这一表述,在一定范围内已经成为可以接受的共识。在这一共识的基础上,可以对古代文论现代转换的目标作如下定位:把古代文论作为对文学原理的一种把握,发掘其价值,彰显其

智慧,令其以自己独有的理论威力介入当代文学活动,为繁荣文学,为建设有民族特色的马克思主义文艺学提供积极的知识和智慧。这样定位,从积极方面说,突出了对古代文论的本体性理解,给古代文论现代转换一个明确的方向。实践证明,对古代文论本体性的理解,始终是制约古代文论现代转换能否圆满实现的关键因素。这样定位,从消极方面说,确定了古代文论现代转换充分施展的最佳位置,可以避免重蹈既往实践中已经看到结果的急功近利的误区、能够预测到结果的盲目自信的误区。

目标定位之后,操作定性就有了明确的尺度。为实现古代文论现代转换定位了的目标,在操作上需要“向内”、“向外”两项工夫。向内工夫可以定性为“向内求深度”,向外工夫可以定性为“向外求形式”。

“向内求深度”,首先要解决对古代文论本体性的理解。即在进行古代文论现代转换的时候,是把古代文论当作对文学原理的一种概括,当作东方智慧的一种形式,还是当作历史空间里某个具体人兴会神到之辞的联缀,某个文学派别文学趣味的汇集,当作西方文论的参照系或补充?如果是后者,古代文论的现代转换将失去基础。历史空间里某一个人的兴会神到之辞无法复现,历史空间里某一派别的文学趣味无须复现。只有在把古代文论作为东方智慧的一种形式,作为对文学原理的一种概括来对待的时候,古代文论的现代转换才充满生机。学术是天下公器,人可能有南、北之别,道决无东、西之分。文学之道或文学基本原理古今一贯,东西无别。古今中外的不同,仅仅在于各自根据自己的实践和智慧,用不同的方式提出问题,按不同的途径解决问题。唯其如此,歌德才会提出“世界文学”的理念,李德裕才会产生“譬诸日月”的奇想。唯其如此,“他山之石”才“可以攻玉”,古代文论的现代转换才有必要和可能。假如希望人们对古代文论有一个深入的本体性理解,就需要把古代文论的思想风采如实展现出来。因而,古代文论范畴的整理、概念的界定、思想脉络的把握、理论是非的澄清、名著名

篇的校点注释、批评文献的发掘整理,事虽琐屑,却是关系到古代文论现代转换大局的基础工程。郭绍虞未竟的“名山事业”,应该有组织、有系统地接着去做,尤其是在热情期待古代文论现代转换的时候。“琐屑”工夫不到家,对古代文论缺乏全面深入的理解,真切的本体性认识就无从确立。对古代文论本体性认识失当,现代转换充其量只能是一种为“误解”、“误读”提供通俗证据的行为。

从本质上说,现代转换是对古代文论进行创造性的阐释。对古代文论进行现代转换,必须同时兼备文学理论家的器识和文学批评史家的眼光。因而,“向内求深度”可以有两个不同的出发点:一个是站在现代文论所遇到的普遍问题的立场,对古代文论深味细察,把握其意义和脉络,品味古人解决问题的方式;一个是站在古代文论的立场,对现代文论所遇到的普遍问题思考探究,显现其智慧和价值,指示今人解决问题的途径。虽然说前一个出发点是还原古代文论的心境,后一个出发点是给古代文论一个理性处理,但这两人出发点却导源于一个共同的动机,即寻找古代文论的普遍形式;奔向一个共同的目标,即激活古代文论的生命。可以说,古代文论现代转换中的“向内求深度”实际上是通过深味细察和思考探究,把古代文论各家各派“实际上说的”、“真正意谓的”、“可能说的”与“应该说的”意蕴发掘出来,让它们和现代文论基本问题接头,在与现代文论的对话中,向现代文论提供积极的知识和智慧,使古代文论在文学实践和文学反思中得到批判的继承和创造的发展。

“向外求形式”的动因,导源于对古代文论重实用而轻反思、重体悟而轻逻辑、重智慧而轻知识的总体特征的正视。当然,“重”、“轻”是与现代文论的理论形态、与西方文论的理论形态相对而言。在中国古代,似刘勰那样专门从事对文学进行理性思考的文论家屈指可数,绝大多数文论家是由作家兼任的。一般说来,兼作文论家的作家,既无建立体系的宏愿,又缺严格选择形式的耐心。兴之所至,顺手拈来的形式,例如诗赋、序跋、论赞、书启、家训、问答乃

至注释,都可以用来固定自己对文学的体悟与洞见。这一方面使古代文论呈现出自由活泼的姿态,另方面也给古代文论带来了形式散乱的弱点。“形式散乱”并不说明古代文论缺乏真知灼见,相反,形式散乱的古代文论中,随处可见闪光的思想,只不过闪光的思想,或如游骑而未归,或如散珠而未串。这种状况,把“耽思旁讯”的任务置于古代文论现代转换的前沿:通过细察把握精神,运用博览征服“散乱”,把淹没在散乱形式中的真知灼见发掘出来,在四面八方的联系中整理出文论家没有充分展开的逻辑关系,给古代文论一个严谨的形式。

“向外求形式”,是古代文论现代转换所追求的目标之一。“现代转换”中的“现代”,包含“现代意识”和“现代学理”两层意思。文学之道千古一贯,对文学之道的意识却是历史的。所谓“现代意识”,实际上是现代对特别感到有困难的文学基本问题的意识。人只有在实践中遇到特别困难的时候,才去回顾历史,以求获得历史所能赉与的征服特别困难的珍贵馈赠。而对外来(主要是西方)学理的吸收将现代学理与古代学理区分开来。“现代意识”是古代文论现代转换的动力,“现代学理”是古代文论现代转换的操作。古代文论的现代转换,就是用现代学理在现代意识的基石上对古代文论重新锤炼,使之重新成为披荆斩棘的利器。

“向外求形式”涉及到的虽然是古代文论现代转换的方法问题,却不是仅靠操作就能圆满解决的,它依然与对古代文论本体性理解密切关系。1956年茅盾对中国文学、中国文学思想进行大胆剪裁时使用的现实主义、现代主义,不能说不是现代学理,70年代末比兴讨论时贯穿的现代意识不能说不强劲,这两场运动,持续时间的长短不同,波及范围的大小有别,但结局却出奇地一致:解决了一些实际问题。(那些问题用别的方式也能解决,事实上也是靠别的方式顺畅解决的。)智慧和识见并未随着解决问题增长几分。究其原因,前者或多或少把古代文论当作从正面或反面印证现代文学观念的思想资料,后者或多或少把古代文论当作可以随时打

开、各取所需的武库。无论是前者后者,都无意识也不准备把古代文论当作在文学基本问题上可以互相启发、共同切磋的对话伙伴。既往的教训把古代文论现代转换“向外求形式”时的心态调整问题,呈现在十分醒目的突出地位。在互相尊重、注意倾听的对话氛围中,才能顺利找到古代文论现代转换的形式,才能顺畅完成古代文论现代转换的任务。

古代文论的现代转换是一场对话。“比较”经常是促成“对话”的有效手段。古代文论的现代转换,应该鼓励对古代文论进行跨学科研究,应该鼓励跨学科的人对古代文论进行研究。《墨经》说“异类不吡”。“比较”首先要弄清比较双方所属的“类”。类属不明,尽管有“比较”这一现代转换的锐利形式,结果也只能引出诸如“战马不会拉车,奶牛不能耕地”之类的谁也不能说错误但谁也不会承认有意义的结论。不妨举一个时过境迁的小例子。在中国,《文赋》第一次把“应感”(略似西方诗学中的“灵感”)作为文学理论中的一个范畴来探讨。“应感”也是现代文论特别感到有困难的理论症结之一,存在着进行现代转换的可能性与迫切性。对陆机的“应感”理论,在一段时间内习惯于用认识论这一现代学理进行转换。这样转换过的“应感”理论,充其量是所谓“唯心主义不可知论”的一个标本。这样的转换是毫无意义的敷衍塞责。第一,“应感”理论实际上说的和真正意谓的,并不是彼岸世界究竟是可知的还是不可知的;第二,判断陆机认识论的归属,需要更多的资料,《文赋》那几句话不足为据;第三,文学理论家不同于哲学家,不必首先回答彼岸世界究竟是可知的还是不可知的。固执审查陆机的认识论归属,实是多此一举;第四,即便判断出了陆机的认识论归属,对“应感”理论中可能蕴含和应该蕴含的文学理论智慧的认识与开掘也没有多少实质性的影响。“应感”理论的现代转换,另有工夫,另有路头。“向外求形式”,路头一差,愈鹜愈远,“所求”不当,劳而无功。在古代文论现代转换过程中,对古代和现代坚持采取多层面的透视,是防止和克服敷衍塞责的有效手段。因而,多一

点“以道观之”、“以物观之”、“以差观之”、“以俗观之”、“以功观之”、“以趣观之”的“齐物”襟怀，学一点“回到事实本身”的现象学方法，在古代文论现代转换“向外求形式”时实在必要。

“向内求深度”、“向外求形式”，是确保古代文论现代转换顺畅进行的两项基本功。向内求深度，存在一个开掘浅深的问题；向外求形式，存在一个形式与内容和谐的问题。解决这些问题，既需要苦学工夫，又需要思想上的机智。苦学决心，当即可下；思想上的机智，却不是一朝一夕可达。正因为此，才应该突出强调，才值得刻意追求。古代文论的现代转换，不妨从这里出发：首先破除急于求成的观念，其次坚持实事求是的态度。

孔子诗学的现象学还原

一

孔子无疑是中国传统诗学的奠基人。在先秦诸子中,孔子论诗之语最多,对后世影响也最大。假如要在西方寻找一位地位与孔子接近,影响与孔子匹敌的对应人物,最佳人选莫过于古希腊的柏拉图。西方文学批评史家亚布拉姆斯在其名著《镜与灯》中,论及柏拉图诗学倾向时说:

无论是柏拉图的宇宙结构,还是柏拉图的对话方式,都不允许我们把诗当作诗——当作一种凭借着独特的批评标准和自身道理而存在的特殊产品。《对话》只有一个可能的目的或主旨是可取的,这便是社会状况的完善和人的状况的完善;因而,艺术问题永远不可以同真理、同法、同德行相分离。

对读孔子的论诗之语,我们很快能够发现孔子、柏拉图这两位东、西方思想史上的巨人在诗学问题上遥相呼应的情况。同时,也很快能够发现两人在对诗总体评价上的细节差异:柏拉图担心诗诱人堕落的力量,为了社会状况的完善和人的状况的完善,要坚决果断地把诗驱逐到理想国之外;^①孔子坚信诗启人向善的功效,为了社会状况的完善和人的状况的完善,要千方百计地把诗纳入行

^① 《理想国》,柏拉图《文艺对话录》,人民文学出版社1980年版。

政、修养的程序之中。但是，表面的差异并不影响实质上的沟通。因为，孔子也不允许我们把诗当作诗，当作一种凭借自身道理和独特批评标准而存在的特殊产品。同柏拉图一样，孔子对诗，也坚持一种鲜明的功利主义的实用立场。

孔子所谓的“诗”，专指《诗三百》即后来称作《诗经》里的作品。《论语》和先秦典籍中所见到的孔子论诗之语，内容广泛。按其涉及的范围，可归纳为三个方面：讨论诗与政教关系；讨论诗的功能；讨论《诗三百》的总价值。孔子所追求的诗的功能，是“事君”、“事父”的政教功能。孔子认定的《诗三百》的价值，是《诗三百》在“达政”、“专对”过程中发挥出来的政教价值。质言之，孔子对诗的讨论，只讲诗的实用，一点也未曾关心到诗的特质。这未免要使受过现代文艺学熏陶的人们多少感到沮丧，但对于具有文学史家眼光的人来说，孔子诗学功利主义的实用特征，却是合理的。

文学实用主义的认识基础，是把文学看作实现政治、社会、伦理、教化等功利目的的手段。依普列汉诺夫的判断，实用功利是一切民族艺术认识的滥觞。功利主义的实用诗歌观，在《诗经》某些作者那里，早有流露：

《陈风·墓门》：夫也不良，歌以讯之。讯予不顾，颠倒思予。

《小雅·节南山》：家父作诵，以究王讟，式讹尔心，以畜万邦。

《大雅·民劳》：“王欲玉女，是用大谏。

这样的陈述，在《诗经》中还能找出一些。这些陈述，统一传达出一种情怀：作诗纯为安邦治国，别无他志。当然，《诗经》中所见到的诗人的陈述，并非没有例外：

《魏风·葛屨》：维是褊心，是以为刺。

《小雅·四月》：君子作歌，维以告哀。

两位作者的诉求，透露出迥然不同的旨趣，多多少少带有钟嵘《诗品序》所谓“使贫贱易安，幽居靡闷，莫近于诗”的气息，即作诗的动

机,并非为了实现某种实际功利,主要是出于平衡心理的需要。这种旨趣,在孔子诗学中丝毫未得到反映。这既不是孔子的疏忽,也不是孔子迟钝,而是由于孔子生活的时代,谁都未曾意识到诗还有其“自身道理”和“独特批评标准”,都把诗当作实现某种功利目的的手段来使用。

《汉书·艺文志》提到诗在春秋时期实际运用的一些情况:“古者诸侯交接邻国,以微言相感。当揖让之际,必称诗以喻志。”“称诗喻志”的具体运作,从《左传》文公十三年传的记述中可略见一斑:

冬,公如晋朝。……还,郑伯会公于棗,亦请平于晋。公皆成之。郑伯与公宴于棗。子家赋《鸿雁》。(杜预注:《鸿雁》,《诗·小雅》。义取侯伯哀恤嫠寡,有征行之劳。言郑国寡弱,欲使鲁侯还晋恤之。)季文子曰:“寡君未免于此”。文子赋《四月》。(杜预注:《四月》,《诗·小雅》。义取行役逾时,思归祭,不欲为还晋。)子家赋《载驰》之四章。(杜预注:《载驰》,《诗·邶风》。四章以下义取小国有急,欲引大国以为助。)文子赋《采芣》之四章。(杜预注:《采芣》,《诗·小雅》。取其“岂敢安居,一日三捷”,许为郑还,不敢安居。)郑伯拜。(杜预注:谢公为行。)

这一场外交交涉,纯是在“称诗喻志”的优雅气氛中完成的。郑国的请求,鲁国的承诺,往还曲折,都不是用普遍语言直接传达的,都是通过赋诗,“以微言相感”。诗在春秋时期,是外交活动的特殊语言。假如舍去杜注,现代读者是无法理解这段记载所表达的意思的。但在春秋时期,宾主双方都能灵活自如地通过所赋之诗,对方想表达的真实意旨心领神会。孔子诗学中的命题“不学诗,无以言”(《论语·季氏》),只有从这个角度,才能获得正确理解。

《左传》所记“称诗”,不止限于“交接邻国”,还涉及内政处理。例如《左传》宣公二年传所载“士季谏晋灵公”:

人孰无过？过而能改，善莫大焉。《诗》云：“靡不有初，鲜克有终”。夫如此，则能补过者鲜矣。君能补过，则社稷之固也，岂惟群臣赖也。又曰：“尧职有阙，仲山甫补之。”能补过也。君能补过，尧不废也。

引诗两条，侃侃而谈。君义臣节，一目了然。刚愎暴虐如晋灵公，也只能哑口无言。诗在春秋时期，是处理内政的权威依据。孔子诗学中的命题“不学诗，于礼谬”（《礼记·仲尼燕居》）只有从这个角度，才能获得正确理解。

《国语》的一些章节，也涉及诗在春秋的实际应用的情况。例如，《国语·楚语》“庄王使士亹付太子箴”：

士亹问于申叔时。叔时曰：“教之《春秋》，而为之耸善而抑恶焉，以劝其戒心；教之《世》，而为之昭明德而废幽昏焉，以休惧其动；教之《诗》，而为之导广显德，以耀明其志。”

诗在春秋时期，是培养“胄子”道德、开发“胄子”智慧的可靠教材。孔子诗学中的命题“兴于诗，立于礼，成于乐”（《论语·泰伯》）。“人而不为《周南》、《召南》，其犹正墙面而立也欤？”（《论语·阳货》）只有从这个角度，才能获得正确理解。

《国语·周语》“邵公谏厉王弥谤”提到诗在西周的实际应用：

厉王虐，国人谤王。邵公告曰：“民不堪命矣！”王怒，得卫巫，使监谤者，以告，则杀之。国人莫敢言，道路以目。王喜，告邵公曰：“吾能弥谤矣，乃不敢言。”邵公曰：“是障之也。防民之口，甚至防川。川壅而溃，伤人必多。民亦如之。是故为川者，决之使导；为民者，宣之传言。故天子听政，使公卿至于列士献诗，瞽献曲，史献书，师箴，瞽赋，矇诵，百工谏，庶人传语，近臣尽规，亲戚补察，瞽史教诲，耆艾修之，而后王斟酌焉。是以事行而不悖。……”

“列士献诗”是确保政权顺利运行、上下同心同德的众多政治程序

中的首要程序,诗是谏讽国政的有效工具。孔子诗学中的命题“诗可以怨”(《论语·阳货》),只有从这个角度,才能获得正确理解。

这便是孔子那个时代诗歌实践的真实情况。同时也是孕育孔子诗学的真正氛围。在这样的氛围中孕育的孔子诗学,必然要把全部注意力集中在对诗政教功利价值的发掘上,此外一切,非思所存,即便用诗实践中蕴含着有可能把对诗的反思引向深入的生长点。例如,“邵公谏厉王弥谤”中“民患之于心而宣之于口”,可以启发对诗创作心理机制的反思与探究。诗创作心理机制日后成为中国诗学的核心问题之一。但孔子对此却浑然不察,依然只关注诗的工具价值。只有在诗学主题变化之后,用诗经验中蕴含的这部分内容,才逐渐从诗歌反思的边缘移向诗歌反思的中心。不过,这已经是孔子身后的事了。

准确把握孔子那个时代诗歌活动的真实情况,深切体察孕育孔子诗学的真正氛围,十分重要。它可以使我们和遥远的孔子有一个关于诗的共同语言。有了共同语言,我们便可以穿过前人对孔子诗学众说纷纭的阐释,深入到孔子诗学中最令人感兴趣的“兴观群怨”说和“思无邪”论中去,直接把握孔子诗学的真义。

二

孔子对诗功能的认识,凝聚为著名的“兴观群怨”说:

小子何莫学夫诗?诗可以兴,可以观,可以群,可以怨,迩之事父,远之事君,多识夫草木鸟兽之名。(《论语·阳货》)

在孔子诗学中,“兴观群怨”说的地位举足轻重。它是联系诗与政教、诗与道德的枢纽,它是“思无邪”的认识基础。它是孔子诗学中对后世影响最广、最深,同时也是孔子诗学中真义流失最多、歧义产生最大的一部分。

歧义产生的根源,首先和“兴观群怨”说本身过于简括有直接

关系。孔子只拈出诗有“兴”、“观”、“群”、“怨”四大功能,对“兴”、“观”、“群”、“怨”的具体内涵,没有作出任何直接的规定。其次和中国传统学术“信而好古,述而不作”的话语策略有相当密切的关联。为自己的崭新认识寻找一个很有来头的圣贤话语作包装,只求传播效应,不计合适与否,几乎是中国传统学术的学术常规。这种话语策略固然可以提高自己理论陈述的权威性,但同时也无意中把彼此都置入“道可道,非常道”的尴尬境地。例如,充分享受诗学主题转变之后思想成果的汉代经师,沿“信而好古,述而不作”的话语策略,把自己对诗法的全新认识包装进“六诗赋比兴”,不仅使“六诗赋比兴”的真义湮而不彰,而且使自己“六义赋比兴”的旨趣迷离难寻。这种话语策略似乎成了学术研究的“集体无意识”,有时还作用于现代学术。例如,现行文艺学教科书论及文学的审美愉悦、认识、教育功能时,还是自觉不自觉地上溯到孔子的“兴观群怨”,浑不察在孔子诗学的孕育氛围中,这样的认识有无可能进入意识。

“兴观群怨”说的过于简括、中国传统学术“信而好古,述而不作”的作风,为孔子诗学的后世阐释人“见仁见智”、兴会神到地发挥提供了最大的方便。然而,后世对“兴观群怨”见仁见智的理解,并不证明“兴观群怨”本身具有开放性和包容性;后世对“兴观群怨”兴会神到的发挥,可以为接受理论“一切历史皆是现代史”提供有说服力的中国证据,并不证明孔子对“兴观群怨”没有自己固定的意向。现象学“回到事实本身”的信念,无论作为思考法则,还是作为操作手段,在这里都能派上用场。

事实上,在孔子对“兴观群怨”的简括陈述中,隐含着抑止兴会神到发挥、显示“兴观群怨”意向的指导线索。^①所谓“指导线索”,指孔子陈述的开场白“小子何莫学夫诗”,关键用语“可以”,最终归宿“事君”、“事父”。从“小子何莫学夫诗”开场白,可知“兴观群怨”

① 刘若愚《中国的文学理论》,中州出版社1986年版。

讨论的范围，是用诗的读者而不是作诗的诗人；从关键用语“可以”，可知“兴观群怨”的理论兴趣，在诗的工具性质而不在诗的特质；从“事君”、“事父”的最终归宿，可知“兴观群怨”的最高目标，是功利实效而不是审美玩味。

“兴观群怨”的基点，安置在孔子“达政”、“专对”的诗歌观上。
《论语·子路》：

诵《诗三百》，授之以政，不达；使于四方，不能专对，

虽多，亦奚以为！

孔子明白无误地宣告，“达政”、“专对”是诗的全部价值，离开“达政”、“专对”，诵诗活动毫无意义可言。“达政”、“专对”是对春秋时期诗歌实践最简洁的理论概括。“达政”说的是诗在处理内政上的无可替代的作用，“专对”说的是诗对外交活动难以估量的影响。诗在内政处理上无可替代的作用，前引《左传》宣公二年传“士季谏晋灵公”和《国语·周语》“邵公谏厉王弥谤”，已作了充分的正面报导。诗对外交活动难以估量的影响，《左传》有两个反面例子，是最有力的说明。《左传》昭公十二年传：

宋华定来聘，通嗣君也。享之，为赋《蓼萧》。弗知，

又不答赋。昭子曰：“必亡。宴语之不怀，宠光之不宣，令德之不知，同福之不受，将何以在？”

不掌握诗这种特殊的外交语言，在政坛就没有立足之地，更不要说承担外交使命了。《左传》襄公十六年传：

晋侯与诸侯宴于温，使大夫舞，曰：“歌诗必类！”齐高厚之诗不类。荀偃怒，且曰：“诸侯有异志矣！”使诸大夫盟高厚，高厚逃归。于是，叔孙豹、晋荀偃、宋向戌、卫宁殖、郑公子蛰、小邾之大夫盟曰：“同讨不庭。”

不能熟练操作诗这种特殊的外交语言，不仅祸及自身，而且殃及社稷。“达政”、“专对”是当时“为政”的两大项目。孔子有言：“为政以德，譬如北辰，居其所，而众星拱之。”（《论语·为政》）诵诗仅是“达政”、“专对”技术层面的事。“达政”、“专对”更深层次的问题，

是“达政”、“专对”的人首先要“兴于诗，立于礼，成于乐”。“达政”、“专对”永远不能与“进德”相分离。“达政”、“专对”、“进德”，是通向“兴观群怨”“事实本身”的通道；是对“兴观群怨”进行现象学还原的探杖。舍此而欲把握“兴观群怨”的真义，无论是从人的原始心理结构入手，还是从现代文艺学理论模式切入，都无异于缘木求鱼。

在诗的四大功能里，“可以兴”是最基础、最核心的功能。“兴”字的初义是两个人共同完成的一个动作，《说文解字》“兴，起也。从舛、同。同，同力也”，是“兴”字初义的训。据现在能够见到的文献，“兴”是在教诗、赋诗等用诗实践中和诗发生关系的。（《周礼》晚出，“六诗”之“兴”宜作别论。）“兴”字活龙活现地勾画出教诗、赋诗是两个人共同完成的活动的神采。前贤对“诗可以兴”之“兴”，有两条经典性的注释。一条是孔安国所谓的“引譬连类”（《论语注疏》引），一条是朱熹所谓的“感发志意”（《论语注》）。两条注释都很精审，然以《左传》所记“诗可以兴”的原始事例衡量，两注各道出“诗可以兴”之“兴”的一面。在赋诗活动中，“诗可以兴”是宾主双方共同完成的。《左传》襄公十九年记载，鲁大夫季武子聘晋，感谢晋出兵助鲁抗齐：

晋侯享之。范宣子为政，赋《黍苗》。季武子兴，再拜稽首曰：“小国之仰大国也，如百谷之仰膏雨焉！若常膏之，其天下辑睦，岂唯敝邑？”赋《六月》。

“季武子兴”，表层含意是站起来，离席，为再拜稽首作准备，使用的是“兴”这个词“起也”的“涵意”。季武子之所以站起来（兴），是由于从范宣子“赋《黍苗》”这一行为中领会到一种观念或认识，这是“季武子兴”的深层含意。在这一层次上，“兴”与其说是一个动作，毋宁说是一种“意义”，如季武子再拜稽首时的坦陈。这种“意义”，被孔子规范、综合为诗学观念：“诗可以兴”。这种“意义”，是宾主双方共同完成的。就“主”这一方范宣子来说，“兴”是“感发志意”。《左传》注家杜预对这一点有明确的提示：“《黍苗》、《诗小雅》。美