



先秦两汉儒学与文学

陈松青 著

◆ 湖南师范大学出版社



湖南师范大学出版基金资助

先秦两汉儒学与文学

陈松青 著

◆ 湖南师范大学出版社



图书在版编目 (CIP) 数据

先秦两汉儒学与文学 / 陈松青著. —长沙: 湖南师范大学出版社, 2004.4

ISBN 7-81081-410-9

I. 先... II. ①陈... III. ①儒家—关系—文学—研究—中国—先秦时代 ②儒家—关系—文学—研究—中国—两汉时代 IV. ①B222②I209.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2004) 第 029007 号

先秦两汉儒学与文学

陈松青 著

◇责任编辑: 何海龙

◇责任校对: 胡晓军

◇出版发行: 湖南师范大学出版社

地址/长沙市岳麓山 邮编/410081

电话/0731.8853867 8872751 传真/0731.8872636

◇经销: 湖南省新华书店

◇印刷: 长沙银北盛印务有限公司

◇开本: 850×1168 1/32

◇印张: 11.625

◇字数: 290千字

◇版次: 2004年5月第1版 2005年3月第2次印刷

◇印数: 501—1500册

◇书号: ISBN 7-81081-410-9/I·023

◇定价: 24.00元

序

顾易生

《先秦两汉儒学与文学》是陈松青兄在其博士学位论文的基础上加以修改而成的，现在将要出版，问序于我。忝为其导师，不禁欣然命笔。

儒学作为古代学术文化传统中的主导形态，与文学创作有着密切关系，阐明这一关系可以更好地了解传统文化的质性与演变。儒学与文学的关系，是一个古老而意义却很重要的课题；而先秦两汉儒学对这一时期的文学的影响，又涉及一系列关键问题：两汉文学是否沦为经学的附庸？文学的自觉时代开始于何时？如果说汉代不是文学的自觉时代，那么汉代文学的不自觉，儒学要不要承担责任？承担多大责任？等等。这些问题均有现成的答案，有的甚至几乎已成为定论。对之进行探讨，不只要有学术勇气，尤其需要学术识见。松青兄之所论，有的对同类论题进行深化和细化。比如，他认为儒学的批判意识、人道精神，一定程度上对个性的尊重等等，对文学产生积极的影响，而其中的君臣等级观念，强调过分的政教观念等等，则对文学产生消极影响；儒学对文学的影响既深刻而又复杂，积极的一面与消极的一面并存，两者在共同演进中则呈现出同幅共振和不平衡这样两种基本形态。这种议论，细致入微，宏通辩证，具有丰富和充实文学史、文学批评史的意义。有的则另辟新境，自立新

说。比如，他又认为，以往学者论述经学对汉代文学的影响，或者过于笼统，或者对今文经学和古文经学强分高下，特别对今文经学批判甚多。该书认为只有将两汉经学纳入到儒学史的视域里加以统观，突出儒学的基本层面和“通儒”的文化观念，既分疏，又统合，才能真正理解儒学和经学对文学的影响，而不至于只见树木，不见森林。正基于此，它揭示了东汉末期儒学中的积极因素与思想精华的恢复和发扬，意味着在不违背群体的原则下，对个体意识与个体价值的尊重，这为汉末思想的活跃与解放起到了推波助澜的作用；儒家固有的艺术精神的焕发，加上老庄道家思想的兴起，促使东汉后期文学表现出重个性、尚抒情特点，并使之合乎逻辑地向魏晋文学发展转变。有的则对权威观点提出质疑，比如，他认为，虽然两汉儒学在相当程度上渗透文学事业，而文学却始终没有沦为儒学的附庸，这个判断乃关系中国文学发展史上重大命题之论辩，对于认识文化学术与文学艺术的关系问题具有普遍的认知价值。此外，该书对“文学的自觉时代”的提法亦持谨慎态度，在采用有关学者所认为战国楚辞标志着自觉的审美意识已经确立、楚辞是南楚文化和北方文化（主要是儒家思想）结合的产物等观点的基础上，顺理成章地摈弃了将儒学作为文学的纯粹对立面与参照物的做法。在具体论述中，该书一方面依照时间顺序对论题加以历时性的研究，亦史亦论，寓论于史；另一方面，又按照文学体裁分别考察了儒学对汉代史传文学、辞赋、诗歌的不同影响，考辨细密，说理透彻，既有完整的结构，又有大致一线贯穿的脉络。

总之，松青兄对于先秦两汉儒学与文学的考察，视野开阔，概括宏广，融通文、史、哲的知识，兼顾宏观瞰视与微

观论析，在实事求是的基础上提出不少自己的新见，言之成理，持之有故，合乎逻辑。此外，还要指出的是，儒学影响于中国古代文学十分深巨，探讨其中经验教训，对于如何把握哲学、政治、教育与文学之关系，也是富有启发性的。

松青兄深思好学。2001年7月，他博士毕业之际辞行时，我曾以“文章乃不朽之盛事”的古训作为勉励。现在他正在学术研究的道路上努力前行，我相信他会取得更多的成果。

2002年春日
于上海复旦玖园听蕉斋

前 言

从道德伦理方面来研究儒家思想的学者常常谈论儒学具有怎样的超越时空放之四海而皆准的共通性，认为中国儒家的“克己修身”、“反求诸己”，乃至中庸、仁、义、智、勇诸概念，可以获得现代意义和世界意义的诠释。他们乐于援引的一个例子是：1988年，诺贝尔奖得主聚会巴黎，会后发表的宣言指出，人类如果要在21世纪继续生存下去，必须回溯2500年，去吸取孔子的智慧。这个例子无疑是有权威性的。人们似乎认识到，孔子所确定和阐述过的许多观念，是超越国界、超越时代，属于中国，也属于世界，属于过去，也将鉴照现在和未来；儒家思想将在全球经济一体化、文化多样化的格局中承担起重要的角色。

然而从文学的方面来研究儒学，情况却大不一样，正如学者所指出的，“从思想文化的角度观照中国古代文学艺术史特征与形态，目前国内外学术界大多集中于道家思想、佛教理论、禅宗思维对文艺的影响方面，且多偏重诗、文等‘正统’文学一端，忽视其他门类。近年来，儒学与文学关系渐受重视，但重要成果不多”^①。

造成这种局面的原因大略有数端：一是，儒学是关于政

^① 许总：《宋明理学与中国文学》，百花洲文艺出版社1999年版，第431页。

治道德的学问，而文学似乎应该排斥政治道德。当人们还没有从厌弃政治道德至上的情绪中脱离出来，同时又面临着别有洞天的外来唯美理论的时候，人们担心强调文学的道德因素，会被认为是主张重德轻艺，与时代思潮背道而驰。二是，儒家思想以道德为核心，其文学观念是一种教化的观念，它与文学艺术思维的距离比佛道远。因此，在儒学与文学关系的问题上难以有更新更深的挖掘。不难想见，在目前这个时代，虽有一些古道热肠的学者做着这方面的工作，但他们的声音毕竟微弱。尤其是对先秦两汉儒学与文学的探讨，声音似乎相对较大些，但问题最多，也最严重。其表现在：对具体问题探讨的较多，而全面考察的较少；泛泛而论的较多，而既能深入探讨又能全面通观的较少；特别是，盲从的多，自立新说的少。正是在这种情势下，我选择着来做“先秦两汉儒学与两汉文学之关系”这个题目，分析先秦两汉文学对先秦两汉儒学的接受问题，希望能在全面通观与深入考察上有所兼顾。不过为书名简短起见，标为“先秦两汉儒学与文学”。

我们都知道，只有把儒学与文学的关系放在中国思想文化发展的进程中，做历时性与共时性的考察，才会有一个合理的评价。从历史的发展来看，文学的起源比儒学早得多，儒家学派和文学审美意识先后确立于春秋战国时期。儒学自产生以后，它便参与了文学发展的历史进程。两者发生关系的最初阶段自然就是春秋战国时期。拙著写作初期，打算只写争议较多的两汉部分，但后来考虑到无论是两汉儒学，还是两汉文学，都直承先秦而来，而本书既然要把儒学与文学的关系放在中国思想文化发展的进程中去考察，就应该追本溯源，写及春秋战国时期，不过重点仍然放在两汉部分。

当我考察两汉儒学与文学之关系时，首先令我头疼的问

题是：两汉文学与两汉儒学有没有距离？如果有，则有多大？两汉文学是不是经学的附庸？

笔者感到奇怪，人们一方面奉行“一代有一代之文学”之说，一方面信从从东瀛舶来，后又经鲁迅先生在非主题场合偶尔言及的“文学的自觉时代说”^①，似乎从来没有意识到这两者之间有着深刻的矛盾，没有意识到对它们强行弥合是多么不可能。试想想，在这个文学不自觉的时代，何以产生了伟大的《史记》、数以千计思想形态各异的辞赋作品？

笔者感到疑惑，我们一方面津津乐道于古人对汉代文学的一些经典论述，比如：

逮孝武崇儒，润色鸿业，礼乐争辉，辞藻竞
骛：柏梁展朝宴之诗，金堤制恤民之咏，征枚乘以
蒲轮，申主父以鼎食，擢公孙之对策，叹倪宽之拟
奏，买臣负薪而衣锦，相如涤器而被绣，于是史迁
寿王之徒，严终枚皋之属，应对固无方，篇章亦不

① 日本汉学家铃木虎雄于1920年在日本《艺文》杂志上发表《魏晋南北朝文学论》一文，首先提出“魏代是中国文学的自觉期”，此文收入他的《中国诗论史》（许总将它译成中文，由广西人民出版社于1989年出版）。鲁迅先生于1927年9月在广州做题为《魏晋风度及文章与药及酒之关系》的讲演时也说：“他（指曹丕）说诗赋不必寓教训，反对当时那些寓训勉于诗赋的见解，用近代的文学眼光看来，曹丕的一个时代可说是‘文学的自觉时代’，或如近代所说是为艺术而艺术的一派。”鲁迅先生以为，曹丕认为诗赋不必寓教训，并无明文说明，相反有材料证明曹丕是主张诗赋寓教训的。鲁迅对曹丕《典论·论文》的理解有所偏差。但可以肯定，从一贯的作风看，鲁迅先生并不主张文学要脱离政治，这一点是人所熟知的。曹丕的一个时代可说是“文学的自觉时代”，以引号标出，似系援引而已，并不代表鲁迅先生的观点。李泽厚、刘纲纪二先生说：“曹丕还说过文章是‘经国之大业’的话，他自己的诗赋也很有一些是寄寓着训勉的”，这是正确的。李泽厚、刘纲纪：《中国美学史》（第2卷上册），中国社会科学出版社1987年版，第55页。

匱，遺風余采，莫与此盛。（《文心雕龍·時序》）

至于诗人偶章，大夫联辞，奇偶适变，不劳经营。自扬马张蔡，崇盛丽辞，如宋画吴冶，刻形镂法，丽句与深采并流，偶意共逸韵俱发。（《文心雕龍·丽辞》）

这些文字足以使我们沐浴汉代文学之非凡神采。另一方面，从“文学的自觉时代说”引申出来的“汉代文学经学附庸说”，又使我们陡然间不但怀疑古人的眼光，更怀疑自己的眼光。在汉代文学面前，古人和我们之间是谁看花了眼而变得不真实起来呢？仔细一想，儒学不就是横陈在我们眼前使汉代文学变得不真实的变形镜吗？再想想，汉代儒学果真有那么大的能耐，使文学附庸于自己吗？我们是否应该理性地认识到，当一种理论并不适合于描述中国文学发展实际的时候，是削足适履地套用这种理论，还是对这种理论予以扬弃？

此外，人们一谈到两汉儒学与文学的关系问题，会马上切入到今文经学对文学的影响如何，古文经学对文学的影响又如何。其结论往往是：古文经学有积极意义，今文经学则一无是处。既然今文经学和古文经学都是经学，它们对文学的影响果真乖背如此吗？这些问题应该辩证通观。尤其是，人们在谈论经学时，往往忽视了当下儒者所阐发的观念与自先秦以来一脉相承的儒家思想之间的差异，因而将经学对文学的影响等同于儒家思想对文学的影响。这种做法排除了在经学对文学产生消极影响的时候，儒家思想的某些方面仍然对文学有积极意义的可能性。

对这些问题，我都做了一些思考，在本书中尽量予以集中探讨。但限于全书的结构线索，有的只好分散开来，散见于全书的不同地方，有的还琢磨得不深透，需要进一步研究。

目 录

序	顾易生 (1)
前言	(1)
第一章 绪论	(1)
第一节 先秦两汉儒学的基本特征	(1)
第二节 儒学与文学的联结及其演进	(10)
第三节 汉代儒学与文学的几个疑难问题试析	(16)
第二章 先秦儒学与先秦文学	(40)
第一节 先秦文学的自觉意识	(40)
第二节 先秦儒家仁学的艺术精神	(51)
第三节 荀子《成相》与《赋篇》的文学史意义	(64)
第四节 儒学思想与战国辞赋的演变	(84)
第三章 秦汉儒学的变迁与秦汉文学的发展	(117)
第一节 秦统一后儒学的厄运与秦世文章	(117)
第二节 汉初儒学的复起与汉初文风	(121)
第三节 武、宣之世的儒学特点和楚辞、《雅》《颂》 传统下的文学创作	(129)
第四节 经学的极盛时期和文学的学术化	(144)
第五节 东汉中后期儒学的新变与文学的新气象	

.....	(159)
第四章 两汉儒学与两汉史传文学	(186)
第一节 儒学推动史传文学的发展.....	(186)
第二节 司马迁对汉代儒学的态度和对先秦儒学的继承发展.....	(189)
第三节 班固对儒学的批评和《汉书》的文风.....	(215)
第四节 文史分流意识的确立.....	(234)
第五章 两汉儒学与两汉辞赋	(244)
第一节 儒学和辞赋从边缘走向中心.....	(244)
第二节 儒学命运与大赋演变.....	(256)
第三节 两汉辞赋对两汉儒学的疏离.....	(277)
第四节 汉赋与汉代语言文字学的关系.....	(289)
第六章 两汉儒学与两汉诗歌	(303)
第一节 两汉儒学对两汉诗歌的积极影响.....	(304)
第二节 两汉儒学对两汉诗歌的消极影响.....	(311)
第三节 两汉诗歌对两汉儒学的疏离.....	(320)
结语：汉代文学不是经学的附庸	(334)
参考书目	(351)
后记	(357)

第一章 绪 论

第一节 先秦两汉儒学的基本特征

“儒学”又称“孔学”，是指由春秋末期孔子创立的儒家学派及其思想学说。它自其创立伊始，即为显学，并且在漫长的封建时期，一直占据着社会上层建筑及其意识形态的统治地位，渗透到普通中国人民的日常生活中。

儒家学说，是一个包括哲学、伦理、政治、教育、经济、文学、艺术、美学的大文化体系。其中儒家的仁学思想处在整个体系的核心位置，是其政治学说、教育思想、文学观以及人格观等的基础和出发点。“仁”字的起源很早，《尚书·金縢》有“予仁若考”的话。“仁”是指一种美好的品德。《左传》中多次在“仁爱”、“仁厚”的意义上使用“仁”字。孔子更丰富了“仁”的含义，赋予“仁”以“仁者爱人”的整体观念，使之成为人生追求的最高道德境界和调整人际关系的最佳原则。他力倡“忠恕之道”，亦即“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》），“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》），以此处理个人与他人、个人与社会的关系，实现“爱人”的德性，从而体现了儒家利他和众、洁身自爱、积极进取、追求人格完美的精神品格。儒家要求

以孝悌、亲亲等家族宗法道德观念为基础，有层级地推及整个社会与国家，强调“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”（《孟子·滕文公上》）五种基本人伦关系，认为在各种对待关系中，双方都有相应的责任与义务，一旦这种对待关系失衡，便会造成社会的混乱。

同时应指出的是，“仁”虽然具有要求躬身践履的意义，但主要还是一种思想原则。因此，儒家又用“礼”使之落实到实践的层面。礼主要是指具体的社会政治制度，以及人际间的行为规范。儒家的礼是本着人类心理、情感，对之加以抽象和规范，是一种有着丰富的心理情感内容的学说，是对仁学的重要补充。正因为礼源于人的心理，所以人们对礼义一类道德规范，如同对情感一样，都是合理必需的，而且应该出于内心的自觉。《孟子·告子上》说：“心之同然者，何也？谓理也，义也。圣人先得我心之同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”《荀子·礼论》也说：“孰知夫礼义文理之所以养情也。”“苟情说（悦）之为乐，若者必灭，故一之于礼义，则两得之矣；一之于情性，则两丧之矣。”主张以礼义文理来颐养和规范情性，而坚持“中流”，不宜偏废。当然，孔子之礼有繁缛的一面，《晏子春秋·外篇·不合经术者》《墨子·非儒下》《淮南子·要略》对此有过类似的批评：“繁登缛之礼以示仪，务趋翔之节以观众”，“兼寿不能殫其教，当年不能究其礼”。（文字依《晏子春秋》）

但大儒君子更重视礼之精义，而不仅仅是礼的局部细节。《礼记·儒行》记孔子答哀公问儒行，论述儒者的种种人格形态，包括自立、容貌、备豫、近人、特立、刚毅、忧思、宽裕、举贤、授能、任举、规为、交友、尊让等等，并揭示儒者的总体精神，以驳斥时人对儒者的误解：

儒者不陨获于贫贱，不充诎于富贵，不怨君王，不累长上，不闵有司，故曰“儒”。今众人之命儒也妄，常以“儒”相诟病。

即说，儒者具有孟子所描述的“贫贱不能移，富贵不能淫，威武不能屈”（《孟子·滕文公下》）的品格，不受君王的困辱，不受长上的束缚，不受官吏的刁难而违背道义，不只是懂得礼仪和诵说《诗》《书》而已。扬雄《法言·君子》：“或问：‘航不浆，冲不芥，有诸？’曰：‘有之。’或曰：‘大器固不周于小乎？’曰：‘斯械也，君子不械。’”汪荣宝《法言义疏》引俞樾谓“芥”当作“齏”。扬雄大意思是说，楼航不可以用来挹酒浆，冲车不可以用来盛齏酱，而君子本来所重视的不在器，而在道。更何况君子对于礼，虽有常例，但也可变通。《孟子》曾讨论过嫂子溺水，该不该假以援手的问题。按礼，男女授受不亲，则不当伸手拉嫂子一把；但礼服从于仁，因此不能见死不救，这叫“权”。在儒家学说里，礼不仅仅是外在的行为规范，也具有内在的道德价值。因此，儒家强调守礼与行仁的统一，由守礼而达到合乎仁的道德政治理想。

儒家学者既然以仁为人生道德的最高境界，并以此为王政思想的基础，那么儒者的人生价值就在于修齐治平，即由修炼道德而至于成就事功。《礼记·中庸》即说：“知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣。”修齐与治平的思想基础是完全一致的。但当治平的理想落空时，儒者也应能坚持理想和道义。孔子说：“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《论语·里仁》）无论穷达出处，不失义离道。就儒家的政治学说而言，它坚持仁政理想，反对暴政。《礼记·大学》说：“尧舜帅天下以仁，

而民从之；桀纣帅天下以暴，而民从之。”《孟子·离娄上》也说：“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。”认为实行仁政与否是国家存亡兴废的关键，因此，统治者不但要行仁而且要做出行仁的表率，亲民爱民，提倡庶民、富民、教民，与民同乐，这样统治者才能得民心，国家才能长治久安。

从先秦儒学（也称原始儒学）到两汉儒学，是儒学发展史上的重要阶段。两汉儒学最主要的特点是儒学的官方化、神学化和经学化。儒学自汉武帝以后受到推尊，在内容上和形式上发生了很大的变化。在内容上，儒学被神学化、法典化。在形式上，注经、解经成了儒学发展的主要形式。在这种背景下，两汉儒学发展的主要趋势是原始儒学固有的质素被不断地改造、吸收，甚至有的渐渐丧失，有的以新的形式加以表现。在人员的组成上，除了博学通儒外，还出现了主要从事注经解经、传授经学的人员。

儒学官方化的含义不仅仅在于研习经学成为汉代士子仕进的门径，更在于儒家学说成为重要的官方意识。它的作用，从积极方面来说，起到了统一和凝聚人们思想的作用；从消极方面来说，它又禁锢着人们的头脑。在儒学的“官方化”、“神学化”和“经学化”中，最为人所议论的是“神学化”。对儒学进行大规模神学化改造的是被尊为“儒宗”的公羊学大师董仲舒。他适应西汉大一统政治的需要，以儒家思想为核心，杂糅阴阳五行、道、法诸家思想，将自然伦理化，建立了一个以天人感应为中心的神学目的论唯心主义思想体系。他将天道与人事相比附，使神权、皇权、父权、夫权四权合一，统归之天意，将封建伦理道德原则和规范神学化，强调封建伦理的永恒不变。

天人感应是儒学神学化的重要内容。董仲舒通过证明天人同类（人副天数）、同类事物的相互感应（如声学上的共鸣现象，即同声相应），来论证天与人也是互相感应的。天人感应的学说并不符合现代科学精神，但董仲舒借用天人感应的理论形式，表达了一些可取的思想，特别是关于政治伦理的见解。他利用当时人们的天命观念，一方面强调“君权神授”、“君权天授”，因而神圣不可侵犯；一方面将天说成是万物之祖、创造生命的神灵、仁美的体现者，鼓励君主取象于天，“法天而立道”^①，仁民爱物。尤其在《春秋繁露·尧舜不擅权汤武不专杀》中倡言：“天之生民非为王也，而天之王以为民也。”这实际就是先秦时期“天聪明，自我民聪明；天明畏，自我民明畏”（《尚书·皋陶谟》）、“天视自我民视，天听自我民听”（《尚书·泰誓》并《孟子·万章上》引）所体现的民本思想在两汉大一统形势下的一种新的表述形式。董氏认为，既然上天体现了下民的意志与愿望，那么它对君权的予夺最终取决于下民，所以君王在修身、治民方面不能不有所警惕。那种认为天命在我、莫奈我何的君主才是最可怕的。商纣王即认为“吾有民有命”（《尚书·泰誓》），而不改其对天地、鬼神、万物、人民的傲慢态度，最终灭亡。两汉时期，有不少皇帝因天变灾异下过罪己诏、求言诏。虽然天变灾异并非因政治不修、德行有亏引起，但倘能因此反省自己，宽假于民，自然也是好事。在皇权至高无上的国度里，这种天人感应的学说，又为忠贤进谏开了方便之门。他们往往借代天立言为名，行批判朝政之实。这样，我们便能认识刘向、谷永、蔡邕等人因灾异而写下的不少奏章

^① 《汉书》卷五十六《董仲舒传》，中华书局1962年版，第2515页。