

辽宁省高校人文社会科学重点研究基地
中国古代社会与思想文化研究中心

主办

葛志毅◇主 编

中国古代社会与 思想文化研究论集

(第三辑)



黑龙江人民出版社

葛志毅◇主编

王善军 毛 羲◇副主编

中国古代社会与思想文化研究论集

(第三辑)

黑龙江人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国古代社会与思想文化研究论集. 第三辑 / 葛志毅主编. —哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2008. 11

ISBN 978 - 7 - 207 - 08031 - 8

I. 中… II. 葛… III. ①古代社会—中国—文集②思想史—中国—古代—文集 IV. K220.7 - 53 B215 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 182044 号

责任编辑: 孙国志 张 红

装帧设计: 卢丽丽

中国古代社会与思想文化研究论集 (第三辑)

Zhongguo Gudai Shehui Yu Sixiang Wenhua Yanjiu Lunji (Disanji)

葛志毅 主编

出版发行 黑龙江人民出版社

通讯地址 哈尔滨市南岗区宣庆小区 1 号楼(150008)

网 址 www. longpress. com E-mail hljrmcbs@yeah. net

印 刷 黑龙江神龙联合制版印务有限责任公司

开 本 880 × 1230 毫米 1/32

印 张 14

字 数 400 千字

版 次 2008 年 11 月第 1 版 2008 年 11 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978 - 7 - 207 - 08031 - 8/K · 952

定 价: 35.00 元

(如发现本书有印制质量问题, 印刷厂负责调换)

本社常年法律顾问: 北京市大成律师事务所哈尔滨分所律师赵学利、赵景波

序：中国文化与士

葛志毅

引言：士为中国文化之仆隶

士在中国历史上的最大意义，应归结为其与文化的关系。柳诒征有谓：“吾之立国，以农业，以家族，以士大夫之文化，以大一统之国家。”^①这里有必要特予提出者，乃“士大夫之文化”一项，因为它足以为古代并世各民族精英文化之冠冕，亦适为我中华文化精粹之所在。我此文立题为“中国文化与士”，而不曰“士与中国文化”，其立意乃在以中国文化为主体，士则隶属之；认为中国文化是中华民族的精神生命主体，士不过为其仆隶。

《左传》定公四年：“且夫祝，社稷之常隶也。社稷不动，祝不出竟，官之制也。君以军行，被社鼙鼓，祝奉以从，于是乎出竟。”

《礼记·少仪》：“为人臣下者，有谏而无讪，有亡而无疾，颂而无谄，谏而无骄；怠则张而相之，废则扫而更之，谓之社稷之役。”

这里借用“社稷之常隶”、“社稷之役”的概念，称士为中国文化之仆隶，以寓士竭诚尽虑为中国文化效力服务之意。士为中国文化而生，

① 柳诒征：《国史要义》，华东师大出版社2000年版，第371页。

亦为中国文化而用,终为中国文化而死,生死以之。中国文化自造就士为其仆隶始,于是有了为其传承繁盛而效力用命的社会知识群体,从而出现中国文化不曾中绝和绵延永存的特异历史文化现象,中国古代亦始终以自己的文化傲视称雄于宇内天下。

由中国古代的社会历史条件所决定,知识分子既是文化的创造者和守护者,又是社会的批判者。这种双重角色决定了知识分子的命运与社会文化的发展息息相关,或者说,社会文化的发展状况,在很大程度上取决于知识分子的生存状况。中国古代的知识分子,当如余英时所言,乃以“士志于道”作为其基本性格特征。除此孔子所言“士志于道”之外,他如孔子曰“笃信好学,守死善道”^①,孟子曰“天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道”^②,皆谓士当以“道”作为自己生命寄托,不仅要努力守护之,更要生死以之。创造和守护文化是“士志于道”的主体内涵之一,士不仅自己应视之为道义责任所在,而且社会也要求士必须重在以创造和守护文化作为自己的角色责任伦理。因此又要求士应把文化内化为自己的生命意义,为此而竭诚尽力,奉献自我,此外几乎再无外求其他的任何利己可能。这就涉及儒家所一贯倡导的君子反求诸己的尽身自强精神。^③在这点上儒墨两家相近,即墨子亦倡导反身力行与求己自强之道。^④士作为周代社会的基层骨干,几乎承担着贵族事务的全部基础性管理,^⑤但它必须躬亲尽职,以力取食,不事事则无禄可食。如孟子曾论“士不敢托于诸侯之义”,以为君子士“周之则受,赐之则不受”,因为“抱关击柝者皆有常职以食于上,无常职而赐于上者,以为不恭也”。^⑥当时人又认为:“士无事而食,不可也。”^⑦因此士在某种意义上与劳力

① 《论语·泰伯》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 葛志毅:《君子之道反求诸己》,《谭史斋论稿四编》,黑龙江人民出版社2008年版。

④ 见《墨子·修身》。

⑤ 葛志毅:《重溯士之社会历史起源》,《大连大学学报》2006年第1期。

⑥ 《孟子·万章下》。

⑦ 《孟子·滕文公下》。

自食的庶人相当,《孟子·万章下》所谓“下士与庶人在官者同禄,禄足以代其耕”,殆即此意。由于士只能力身行己,勉尽职事而取食,丝毫不能假借于他人,因此士仿佛实践着墨家摩顶放踵的利他奉献精神,却无以偷堕自利,这或许就是中国士的命运。当然应该指出的是,士所竭诚奉献的主要对象是中国文化。儒家以励己勉行的精神激励士,甚而要求士为道义献出生命,士就是以这样的精神守护中国文化。如:

《论语·里仁》:“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也。”

《论语·卫灵公》:“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。”

《论语·子张》:“士见危致命,见得思义。”

《孟子·尽心上》:“士穷不失义,达不离道。”

《吕氏春秋·知士》:“高节死义,此士之千里也。”

士如此守护光大中国文化已成为一种传统,《文心雕龙·原道》有曰:“道沿圣以垂文,圣因文而明道。旁通而无滞,日用而不匮。”这样,士守护光大中国文化就相当于以维护道统作为自己的社会责任与历史使命,恰如钱穆所认为的那样,士为中国历史文化的传统精神之所在,因此“士统即道统”。^①中国古代士人所维护的圣贤人文道统,其实是一种历史文化的理性创造及批判精神。以下拟分为几方面具体论述士是如何守护光大中国文化的。

一、士在中国古代社会中的地位

春秋时管仲辅桓公治齐,确立起以士农工商为居民主体的所谓四民社会。秦汉以下虽在名义上沿袭了四民社会体制,但真正构成

① 钱穆:《宋代理学三书随札》,三联书店2002年版,第79页。

金字塔形等级结构的社会阶层,实际是三个,即皇帝——士大夫——庶民。其中士大夫等级可再分为守道为学的士大夫与居官为治的官僚,《荀子·正论》有曰:“圣王以为法,士大夫以为道,官人以为守,百姓以为成俗,万世不能易也。”虽然士大夫可以同时身为官僚,官僚也可以出身士大夫,但二者在志行操守上还是有所区别的,这里姑且用“守道为学”与“居官为治”对二者做大体区分。其中与守护中国文化关系最密者,当然是守道为学的士大夫,士大夫与官僚则同为皇帝治国治民所主要依靠的政治力量。秦汉以下的历代皇帝,首先关注的是如何维持家天下的一统局面,为此最关心的就是如何对所有臣民实现有效统治,就是说,皇帝最留意者,莫过于权与术的巩固运用问题。旧解民,瞋也,盲也,谓民愚不足恃。其实广大庶民过着日出而作,日入而息的劳作生活,是全部国家赋税收入和劳役供给的主体来源,因而也就是从物质经济层面支撑整个社会生存发展的基础性台柱。古代社会不甚主张开启广大下层民众的民智,有意无意地推行着使庶民处于无知无识状态的愚民政策,如道家主张:“圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨,常使民无知无欲,使夫智者不敢为也。”^①又:“古之善为道者,非以明民,将以愚之。民之难治,以其多智。故以智治国国之贼,不以智治国国之福。”^②儒家亦有“民可使由之,不可使知之”。^③这样,以道家为主,就从思想观念上助成了愚民政策的推行,下层庶民处于昧弱无助的地步。《庄子·天下》:“以事为常,以衣食为主,蕃息畜藏,老弱孤寡为意,皆有以养,民之理也。”庶民乃是身负社会生产与自家生活重担的下层芸芸众生,他们无由也无暇直接参与社会文化的创造。士人最为特殊,上无皇帝家天下之势,下不至庶民昧弱无助的不利地位;身处中间等级,具有某种优游自足的地位凭借,又因掌握文化知识可以在思想人格上自立自强。自管仲制四民社会,使士处闲燕,劝勉孝悌,切磋道义,铸就

① 《老子》三章。

② 《老子》六十五章。

③ 《论语·泰伯》。

了日后士大夫的基本社会品格，即其成为国家与社会的道义及良知的守护者角色。儒家制民恒产的思想，使士大夫比较关心民生疾苦，经常负起为民请命的责任；更能在外侮当前，国家民族危难之际，慷慨赴义，勇救时艰，成为中华民族挑战艰难困苦的时代脊梁。当然，士最值得关注的还是它在文化上的担当。

如果对中国古代社会文化体系的构成加以剖析，那么，它大体可划分为三个主要部分。第一是小农生产体制，它是全部社会文化系统的物质承担基础。它结构简单，体制脆弱，一次社会震荡袭来，它很容易被打碎；而一旦社会平稳，它很容易被修复和再生产出来。虽然全社会的经济成本投入不高，但众多惯于勤劳劳作的农民人口支撑着它的增长量。中国古代的物质文化发展成果不可不谓辉煌灿烂，但就小农生产层面的发展水平看，可以说在秦汉以下基本未摆脱原有水平的简单重复过程，大体只有量的增加，并无多少质的提高。所以，仅就小农发展状况看，它不足以反映中国社会文化的发展水平高度。愚民政治下的农民素质普遍较低，加之中国古代偏重道德人文的思想文化传统，使之不可能把注意力集中在经济发展上，更多的智慧也没有投入到小农生产的发展改造上。因此，小农生产是建立在广大庶民百姓的勤劳劳作和有限投入的基础上，这些使得对农业生产和全社会的经济发展不可能有过高的期许。众多的小农人口及其勤俭节约，使中国古代经长期积累有了看上去辉煌灿烂的物质文化发展成果。但透过这些使人看到的不是物质文化的自身发展高度，而是小农人口海洋的辛勤节俭和牺牲奉献，以及专制政体对资源和生产的高度集中控制，导致统治者奢侈夸饰心理极度膨胀所带来的结果。中国古代社会文化体系构成的第二部分是政治权力体制。它作为全社会的控制中心，在中国尤为庞大和强固，居官为治的官僚及其属下吏员乃其主要支撑角色。围绕它集中起相当数量的精英及卓越智慧，关于如何驾御臣民，如何治理大众，如何玩弄政治权术乃至如何去宰剥国家等等，几千年来的智谋积累和经验成效，不可谓不丰富，以至今日仍不乏私心向慕和欲加借鉴仿效者。第三是学术思想文化体制。学术思想文化作为中国社会运作的精神灵魂，相对较

为活跃。在数千年中形成精英文化高居于社会之上的传统,亦积累起卓越智慧,它使一个貌似静止的社会在沉潜中缓慢发展,因此没有使之陷入僵化绝境。守道为学的士大夫作为中国文化的仆隶,殚精竭虑地为之尽瘁效力,在这点上它是各阶层中最为积极活跃者。在政治上,他们之中不乏居官为治者,亦承担着襄理国家、平治天下的责任;在文化上,他们著书立说,传播知识,以学术思想引导社会舆论,并不时发出道义上的批判声音,他们也因倡明内圣外王之道而成为社会与国家的精神导师。由于他们以学术思想为工具,经常引领着社会文化的发展潮流与趋向,这就使他们在守护、传承和繁荣精神文化的过程中,往往以先知先觉的姿态为中国社会的发展带来思想生机。

综之,士大夫凭借其社会良知与道义操守,维系着中国社会历史文化的发展传统。因士就闲燕及切磋道义的传统,也使士大夫的生活自身形成诸多特色。首先士大夫为丰富自己以及社会的精神文化生活内容,发展起众多愉悦心志、陶冶性情的文化文艺形式,从而大大拓展了士“游于艺”的内容范围。从诗赋文章、琴棋书画、园林山水直至饮食戏剧、讌谈雅集等等,其中既有涵养个人才艺的自我陶冶,亦有集众高会,以文会友的结社联谊。所有这些无一不与士大夫的生活情趣相关,亦为大众所仰慕向往,更是今日中华文化可供世界品鉴观摩的风韵雅致。从历史上看,士大夫创造了两种文化,其一是为维护国家与社会秩序的政治伦理文化,它具有社会文化的意识形态性质,讲究道义导向和经世致用的实用性,用于修己治人,平治天下。可以说,鲜明的实用性及社会公益性是其最大特征。其二即士大夫主要用于自娱身心、培养情操的雅致文化,它大多表现为启悟品鉴形式的精神文化,从诗赋文章及琴棋书画等无一不是如此。这是士大夫主要为自己设计来养心适志的文化,兼具游娱休闲的性质,一般不具何等实用性,但它却带给整个社会以积极影响,亦得到社会普遍认同,它也与富贵豪侈、奢华淫靡之风形成鲜明对比,反映出土大夫的雅致清韵。这是士大夫们在实践“以天下为己任”、“先天下之忧而忧”及“天下兴亡,匹夫有责”等社会责任与人生信条时,同时又

为自己设计的、具有养情颐志、精神休闲式的文化宗教，以作为其超脱尘俗的精神生活寄托，即更多是忙里偷闲为自己设计的人生风雅品鉴及德韵神思清致。然而却意外地为中国文化创造出众多情趣典雅的精品，并为提高中国人的精神境界发挥着不可估量的价值。总之在中国古代，广大庶民被愚民政策置于社会底层而无由开悟自达，皇帝官僚又醉心于权力的保持使用而专意于玩弄发明政治权术，其下者沉迷于声色狗马之中。唯守道的士大夫，以道义守护与社会批判者的角色，肩负起传承文化、发展学术及活跃思想的社会历史使命，从而为中国文化做出应有的贡献。借助他们的作为也彰显出士大夫文化传统中的道统与学统意义之所在，亦成功扮演了中国文化仆隶的卓越角色。

二、师道与学统

师道与学统在中国古代文化的传承中，具有极重要的意义，其形成皆与孔子有关。井田、封建与学校，乃儒家社会理想中的重要制度，分别涉及经济、政治与教育三个社会层面。三代的学校教育多保存在礼书等记载传闻中，那是学在官府时代的教育制度。至孔子以民间大师身份聚徒讲学，完全形成一种新式的教育制度与师生关系，其中最值得注意的就是师道与学统的形成。从以礼乐实践为主的教育到以文本讲诵为主的教育，是孔子对周代教育的最大改革。但孔子既继承了周代贵族注重礼乐实践的精神，又以具有新的人文理念的师道学统传承精神予以充实改造。

周代贵族的统治管理尚未上升和总结为一套相对集中专门的管理知识，而是在各种社会活动过程自身之内，就蕴含着贵族组织管理社会的经验职能以及思想理念。因此贵族的统治管理与社会生活紧密结合在一起，以便于他们在生活中体验、感知和掌握之。这决定了贵族子弟的教育也与社会生活紧密结合，如其所谓学校就是贵族活动的公共场所。有学者指出：“西周大学不仅是贵族子弟学习之处，同时又是贵族成员集体行礼、集会、聚餐、练武、奏乐之处，兼有礼堂、

会议室、俱乐部、运动场和学校的性质,实际就是当时贵族公供活动的场所。”^①这与古书记载所言相合。《庄子·天下》有曰:“以仁为恩,以义为理,以礼为行,以乐为和,薰然慈仁,谓之君子。”即仁义礼乐等儒家思想意识,乃出于周代贵族君子施政治民的管理实践理念。周代注重礼乐实践的特点决定了以礼乐为首的教育形式,礼乐射御书数所谓六艺教育就是以礼乐为首。《左传》僖公二十七年赵衰举荐郤穀为元帅,称他“说礼乐而敦诗书”,这至少反映了春秋时“春秋教以礼乐,冬夏教以诗书”^②的造士制度,这正是周代礼乐文明特征所决定。据《周官》的记载,周代学校教育尤以乐为主。如《春官·大司乐》:“掌成均之法,以治建国之学政,而合国之子弟焉。凡有道者有德者使教焉,死则以为乐祖,祭于瞽宗。以乐德教国子,……以乐语教国子,……以乐舞教国子。”是成均大学教育内容以乐为主。而且据其所言,如教国子以德的师氏和养国子以道的保氏,死后皆可以“乐祖”的身份受祭于学宫,那么,这显然从教师的身份属性上突出了成均大学以乐教为主的色彩。其他的乐官如,

《春官·乐师》:“掌国学之政,以教国子小舞。”

《春官·大胥》:“掌学士之版,以待致诸子。春入学舍菜,合舞;秋颁学,合声。”

《春官·小胥》:“掌学士之征令而比之,饬其不敬者,巡舞列而挞其怠慢者。”

《春官·籥师》:“掌教国子舞羽吹籥。”

是诸乐官皆兼掌教国子以乐的职责,亦可见乐在国子教育中的地位。其他乐官如大师、小师“教瞽矇”,磬师、笙师“教视矇”,^③上举乐师、籥师“教国子”,此诸乐官又称“师”,与他们兼在学校任教师有关。

① 杨宽:《古史新探》,中华书局1965年版,第202页。

② 《礼记·王制》。

③ 见《春官·大师》、《春官·小师》及《春官·磬师》、《春官·笙师》郑注。

瞽矇与视矇并为不命之士，视矇因有目可视乃扶助瞽矇之相，但与瞽矇同为乐工，亦即真正为身负音乐专长的乐师，是在官府音乐机构中供职的乐工。其实大师、小师教瞽矇，磬师、笙师教视矇，又可视为音乐技术教学上的师弟关系。

古代的师本指具有某种知识专长之人，首先即指乐师，师又可称工，乐工。记载中所见师旷、师冕、师挚等，皆乐官冠师以称。在《周官》中，乐官如大师、小师、磬师、钟师、笙师、搏师、鞀师、舞师、箫师等称师，原本因为他们身负音乐长技而在宫廷中担任演奏乐官之职。但由于乐在周代大学教育中极为重要，于是他们又兼教授乐的职责，于是乐师之师被引申为教师之师。大学中本教国子以道艺者亦称“师氏”，《地官·师氏》叙官郑注：“师，教人以道者之称也。”师氏本职亦云“以三德教国子”，“教三行”，“掌国中失之事，以教国子弟”，是大学中教国子道艺者与教乐者同称师。大司乐掌成均大学之学政，师氏之类有道德教国子者，死后称乐祖而受祭，那么，大学之教既以乐为主，师之偏于乐教之师的性质自明。自乐官诸师任大学国子之师始，师日益成为一般意义上的教师之称。《周官·大宰》九两有师、儒，郑玄谓师乃诸侯师氏，儒为诸侯保氏，那么二者乃大学中教国子者。《大司徒》“以本俗六安万民……四曰联师儒”，郑玄谓此师儒乃“乡里教以道艺者”，即一般意义上的乡里教师，有异于大宰九两之师儒。由于师名进一步普及，于是师代儒而独擅其名，如章太炎所谓“儒绝而师假摄其名”。^①有学者认为：“西周时教师的所以称‘师’，就是由于教师起源于军官，最初的大学生教师由这类称为‘师氏’的高级军官担任之故。”^②此固可备一说，但就《周官》所见，实由于周代大学教育偏重乐教，乃至如俞正燮所言“乐之外无所谓学”，^③于是乐官诸师教授国子导致师名之起，是一般意义上的教师之称原

① 章太炎：《国故论衡·原儒》。章氏谓儒兼具达、类、私三名，所谓“儒绝而师假摄其名”，仅指私名之儒度绝。这里借用其言论师名之普及。

② 杨宽：《古史新探》，中华书局1965年版，第213页。

③ 俞正燮：《俞正燮全集》（二），黄山书社2005年版，第88页。

本起于乐师之师。师之另一义即长,《周官》中亦见,^①如甸师、医师、追师、族师、载师、甸师、县师、胥师、贾师、鄙师、旅师、弁师、牧师、圉师、山师、川师、原师等,几皆为部门或地治官长之称。其中值得提出者乃胥师、贾师,二者俱非命士,“胥师领群胥,贾师定物贾”,皆为司市所辟除。^②胥师虽非命士而究为群胥之长而得称师,唯贾师因知物价之专长而称师,不得为官长之师。夏官圉师亦非命士,领有徒二人,故可为主长称师。其本职又曰“掌教圉人养马”,圉人职亦曰:“掌养马刍牧之事,以役圉师。”古代称弟子为“役”,^③故圉师又兼教圉人之职,二人间又具有养马技术上的师弟授受关系。在这点上,与乐官诸师有相近之处,尤其与大师、小师教瞽矇,磬师、笙师教视瞭相似,只不过并非大学之师。《周官》中“师”又为高于士的官长之称,《天官·宰夫》八职之“二曰师,掌官成以治凡”。此为六官下属副贰,其以师名者如地官之乡师、春官之肆师、秋官之士师,皆为下大夫。又如地官之遂师、春官之乐师、大师亦为下大夫,地位与乡师等同,乃高于士的官长。

《说文》谓师有“众意”,段注曰:“众则必有主之者。”郑玄训师为长,^④其义皆近,郑注为确。长字两读,读平声,则为长技,专长之义;读上声,则为主长、官长之义。察《周官》乐官诸师之称师,首先因为其身负乐技得称工师,继为王朝乐官则得称官师,是乐官诸师之称应兼具工师与官师二义。训师为长,实应包括其两读之义。综之,因乐在周代大学教育中特显重要,于是导致乐官诸师兼大学教授之师,此乃教师称师起源于乐官诸师之义,《周官》一书可证此。仪式充斥于周代的公私社会生活之中,仪式与乐舞关系密切,如仪式往往由乐舞组成,故《周官》所载乐舞在大学国子教育中的重要,符合周代社会历史,是可信的。如从师字概念上溯师道起源,它应与周代大

① 《天官·甸师》及《地官·乡师》之叙官郑注。

② 《地官》叙官郑注。

③ 《庄子·庚桑楚》:“老聃之役有庚桑楚者”。《韩非子·显学》:“习谈论,聚徒役”。

④ 《周官·天官·甸师》及《地官》之《乡师》、《族师》叙官注及《书·益稷》注。

学乐教直接相关,其后孔子继承了周代的礼乐思想,在师道上也予以充实发展。

孔子继承了周代的礼乐文化,而且礼乐造诣甚深。记载表明,孔子尤其对乐进行过深入认真的研究,亦颇有所得于乐之内涵义蕴。孔子与鲁大师、师挚、师冕及师襄等专业乐师有过相互交往讨论、切磋学习的经历,又曾与宾牟贾论乐,从中可见他对乐的造诣修养功夫及甚深的心得体悟。^①他曾论《韶》乐尽美未尽善,在齐闻《韶》三月不知肉味,治国用乐当以《韶》、《武》而放弃郑声。^②如此深厚的乐教修养,使他能够正乐,使雅颂各得其所。^③孔子从道德人格修养的层面,对乐教提出极高评价,认为乐在成就人格事业上,具有最终的完善决定力量,他说:“兴于诗,立于礼,成于乐。”又说:“夫乐,象成者也。”^④之所以如此,是因为他把乐视为人内在身心修养的有效手段,注意到乐在提高人的精神境界方面无可替代的作用。这使儒家认识到“乐由中出,礼自外作”,^⑤从而正确看到礼乐在道德修养上的内外配合作用,体悟到与礼相比,乐在精神心理上对人的陶冶塑造更为内在根本。在此基础上提出“致乐治心”的高妙理论,《礼记·乐记》:“致乐以治心,则易直子谅之心油然而生矣。易直子谅之心生则乐,乐则安,安则久,久则天,天则神。天则不言而信,神则不怒而威,致乐以治心者也。”此所谓致乐治心就是要达到人与天合而神化,一切不假人为而天成,从而使人的精神充实到自由极致之境,用孟子、荀子所说就是“夫君子所过者化,所存者神,上下与天地地同流”。^⑥这就是物我一体、天人合一之境,是儒家的最高境界追求,也是乐教所追求的目标。孔子儒家又有乐音生于人心而通于伦理,故君子可审乐知政、完善治道的理论,《礼记·乐记》:“凡音者,生于人心者

① 《论语》之《八佾》、《泰伯》、《卫灵公》及《史记·孔子世家》。

② 《论语》之《八佾》、《述而》、《卫灵公》。

③ 《论语·子罕》。

④ 《论语·泰伯》、《礼记·乐记》。

⑤ 《礼记·乐记》。

⑥ 《孟子·尽心上》、《荀子·尧问》。

也;乐者,通伦理者也。是故知声而不知音者,禽兽是也;知音而不知乐者,众庶是也。唯君子为能知乐。是故审声以知音,审音以知乐,审乐以知政,而治道备矣。”这实际是一种音乐人性论,以音乐为中介来开发人心与治道的关系,借之达到从精神文化上改善社会的目的。这些都主张从精神上把握音乐的内涵实质,从而反映出孔子儒家不看重外在的铿锵鼓舞、揖让周旋的礼乐之仪,真正看重的是礼乐内在的精神性“义”。《论语·阳货》:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”《礼记·乐记》:“乐者,非谓黄钟大吕、弦歌干扬也,乐之末节也,故童者舞之。铺筵席,陈尊俎,列筵豆,以升降为礼者,礼之末节也,故有司掌之。”《汉书·艺文志》六艺略:“孔子曰:‘安上治民莫善于礼,移风易俗莫善于乐。’二者相与并行。周衰俱坏,乐尤微眇,以音律为节,又为郑卫所乱,故无遗法。汉兴,制氏以雅乐声律,世在乐官,颇能纪其铿锵鼓舞,而不能言其义。”似此都说明孔子所看重的是礼乐可用于影响治化世道民心的“义”,而不是其外在的表现形式,乐尤如此。但周秦以来,所能知晓的仅是其雅乐声律、铿锵鼓舞而不是其内在的“义”。与此相关的问题是,多有学者认为《乐经》在秦汉以下失传。我以为不然。因为孔子不看重乐的舞仪声音表现形式,所以他把从中体悟到的乐舞的精神真谛,内化为自己的思想文化理念,然后灌输进其道德人文的教育实践中去,用作陶冶完善自我与塑造培养士材的理论依据。可以说,不是《乐经》文本失传了,而是孔子已完全把乐教精神理念升华了,至此,《乐经》文本在形式上的有无,已不再重要了。^①

以乐教为例,可使人看到孔子是如何继承宏扬周代礼乐文化传统的。此外,孔子又发扬了周代的诗书文化传统,从而以诗书礼乐为本,建立起新的儒家文化学统。诗书代表周代的历史文献传统,因孔子的发扬,诗书为首的经史文献成为中国文化的主要承载者,孔子表

① 《礼记·投壶》记射礼及投壶鼓节符号,借此可以想见《乐经》文本的内容形式。乐舞节奏及其铿锵鼓舞的曲折铺排,大抵须借这类符号记录,殆与后世工尺谱相类。这些在文献传习过程中,很难被人留意与接受。故这样的《乐经》失传,也在情理之中。

彰诗书六经也奠定了他在中国文化上永世不替的圣哲地位。孔子谈到过质文及其与三代文化的关系，^①后来发展起与三正说并行的质文说。按三正说周统天正，按质文说“天质地文”而周家属文，但二者并不矛盾，因为“质文再而复，正朔三而改，三微质文，数不相配，故正不随质文也”^②。质文说及周家属文之说，实皆受孔子影响形成。^③孔子曾言从周之“文”与以继文王之“文”自命。《论语·八佾》：“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。”《论语·子罕》：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也，天之未丧斯文也，匡人其如予何？”所谓“文”在周代的象征基本指诗书。如《文子·上礼》叙述上古以来的退化，至周代有谓：“狙学拟圣，华诬以胁众，琢饰诗书，以贾名誉。”是即视诗书为周文化代表。《国语·周语下》论及可为人言行指导的各种原则时有曰：“观之诗书与民之宪言，……夫事大不从象，小不从文……害之道也。”韦注：“象，天象；文，诗书也。”即把诗书的价值与名贤法语与天象垂示等同起来，特别强调了诗书的文献训诫意义。孔子主张“博学于文”，孔门设教四科：德行、言语、政事、文学。文献的学习传授在孔门已立为一科，其代表为孔子高足子游、子夏，二人在孔门经学传授上各有贡献。孔子至少是继承了春秋以来对“文”的盛倡和表彰，而且有人与孔子一样，也是把“文”与周文王相联系。如春秋时单襄公曾论晋周因“其行也文”必得晋国，就如此说道：“其行也文，能文则得天地，天地所祚，小而后国。夫敬，文之恭也；忠，文之质也；信，文之孚也；仁，文之爱也；义，文之制也；智，文之舆也；勇，文之帅也；教，文之施也；孝，文之本也；惠，文之慈也；让，文之材也。象天能敬，帅意能忠，思身能信，爱人能仁，利制能义，事建能智，帅义能勇，施辨能教，昭神能孝，慈和能惠，推敌能让。此十一者，夫子皆有焉。天六地五，数之常也，经之以天，纬之以地，经纬不爽，文之象也。文王质文，故天祚以天

① 《论语·雍也》及《礼记·表記》。

② 《白虎通义》卷八《三正》。

③ 葛志毅：《先秦两汉的制度与文化》，黑龙江教育出版社1998年版，第276页。

下。夫子被文矣，其昭穆又近，可以得国。”^①此所言“敬”、“忠”、“信”等十一者可概称为十一德，乃体现“文”的具体道德规范，并通过人的体悟修炼而获得；获得它们即可与天地相合而著“文之象”，从而可如文王一样得天下。从这番议论中既可见孔子道德伦理思想的渊源，又可见“文”被认为是文王之后周文化的集中象征。孔子在整理诗书等六经文献的同时，提出“君子博学于文，约之以礼”^②，即注意使诗书文献与礼乐道德规范的结合。上引单襄公之言着重从道德规范方面阐述“文”，孔子注意使之与诗书文献的结合，乃比较全面地继承了周代的尚“文”传统。

孔子在整理诗书等文献的同时，倡导征于文献的学风。春秋时讲言必有征，《左传》昭公八年：“君子之言信而有征，……小人之言僭而无征。”昭公十七年有人据“有星孛于大辰”预言火灾，梓慎赞成说：“往年吾见之是其征也。”这样，春秋时形成征于文献的习惯。《左传》定公元年晋合诸侯大夫将城成周，在分配功役时，宋欲以薛为役，薛宰争辩说：“薛之皇祖奚仲居薛，以为夏车正，奚仲迁于邳，仲虺居薛，以为汤左相。若复旧职，将承王官，何故以役诸侯？”宋仲几曰：“三代各异物，薛焉得有旧？为宋役亦其职也。”士伯曰：“晋之从政者新，子姑受功，吾归视诸故府。”宋仲几曰：“纵子忘之，山川鬼神其忘诸乎？”士伯怒曰：“薛征于人，宋征于鬼，宋罪大矣。”是其时已形成征于文献的习惯，而且还有收藏文献以待征取的“故府”。职此之由，孔子整理六经文本，建立起传承三代文化的历史文献，并倡导文献有征的学风。如他说夏礼、殷礼俱能言之，但杞、宋“不足征也，文献不足故也，足，则吾能征之矣”。孔子注重文献有征，亦以编定六经征于文献的形式，继承周人的尚文传统。原始六艺以礼乐为首，反映了周代礼乐文明的特征；孔子编定六经文本以诗书为首，乃孔子开创的历史文献传统。^③《史记·孔子世家》：“孔子之时，周室

① 《国语·周语下》。

② 《论语·雍也》。

③ 孔子六经以诗书为首，见葛志毅《经学体系概念的形成与变化》，载《谭史斋论稿四编》，黑龙江人民出版社2008年版。