

Culture and Poetics

文化与诗学

中西诗学新探索

2017年第1辑 总第24辑

北京师范大学文艺学研究中心 〇编

李春青 赵 勇 〇主编

钱 翰 〇执行主编



著名
品牌
上海市
出版

华东师范大学出版社

全国百佳图书出版单位

文化与诗学

2017 年第 1 辑（总第 24 辑）

主 编：李春青 赵 勇

执行主编：钱 翰

编 委：陈太胜 陈雪虎 程正民 方维规

彼得·芬沃思（Peter Fenves）

郭英德 季广茂 李春青 罗 钢

吕 黎 钱 翰 陶东风 王一川

塞缪尔·韦伯（Samuel Weber）

姚爱斌 张永清 张政文 赵 勇

（按音序排名）



华东师范大学出版社
全国百佳图书出版单位

图书在版编目(CIP)数据

中西诗学新探索:文化与诗学 / 李春青, 赵勇主编.

—上海: 华东师范大学出版社, 2018

ISBN 978-7-5675-7467-0

I. ①中 ... II. ①李 ... ②赵 ... III. ①比较诗学—诗歌研究—中国、西方国家

IV. ① I207.22 ② I106.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 025259 号

文化与诗学·2017 年第 1 辑 (总第 24 辑)

主 编 李春青 赵 勇
执行主编 钱 翰
责任编辑 任红瑚
封面设计 淡晓库

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021—60821666 行政传真 021—62572105
客服电话 021—62865537
邮购电话 021—62869887 地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 店 <http://hdsdcbs.tmall.com/>

印 刷 者 北京密兴印刷有限公司
开 本 700×1000 16 开
插 页 1
印 张 23
字 数 280 千字
版 次 2018 年 3 月第一版
印 次 2018 年 3 月第一次
书 号 ISBN 978-7-5675-7467-0 / G·10942
定 价 65.00 元

出 版 人 王 焰

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社市场部调换或电话 021—62865537 联系)



中国古典诗学

- 心性乌托邦：孟子诗教及其儒学理路 张大为 002
- 船山诗论“俱以意为主”与“俱不在意”新探 周阿红 阎 真 023
- 佛教视阈下的钱谦益诗论体系探微 王彦明 038
- “體”之“禮”
- 论“文体”的“体势”层次及其规范性 李 立 057
- 永恒的夜与月
- 细读《春江花月夜》 钱 翰 李兰芳 069

西方文化与诗学

- 阿甘本思想探源之一种：福柯对阿甘本的影响 成红舞 094
- 诗化的政治革命
- 让·热内《爱之俘虏》中的巴勒斯坦民族解放运动与美国黑豹党运动
- 谢阶明 110
- 孟德斯鸠趣味学说断疑 张 颖 131
- 论歌德的“象征”观与审美现代性批判 张贝贝 156

萨义德的态度与指涉结构溯源与辨析 徐晓军 173

讲述与展示的诗学

——跨媒介叙事的两条路径 黄 灿 188

浅谈互文性理论为翻译研究提供的方法论启迪

——以伪译研究为例 刘 倩 207

从文本到事件——兼论“世界文学”的事件性 张 进 张丹旻 225

“表现”的概念史初探 刘晓宇 牛月明 245

中西会通

美德、社会与现代性：18 世纪中英小说比较 金 雯 264

历史书写与西方想象：“为人生”文论话语试析 康建伟 283

从英译剧本反观高行健禅剧的意义建构 崔潇月 298

学人研究

王西里《中国文学史纲要》在俄罗斯汉学中的地位 and 影响 张 冰 310

张闻天与早期马克思主义文艺理论的中国化探索 黄念然 李耀威 330

跨文化视域下对西方文明观念的反思

——评刘禾主编的《世界秩序与文明等级：全球史研究的新路径》

..... 席志武 346

“在多语言中做哲学”

——理论概念的可译性和不可译性 吕 黎 354

编后记 361



中国古典诗学

心性乌托邦：孟子诗教及其儒学理路

张大为^[1]

〔摘要〕 在孟子的学说当中，诗教具有一种基础性的构成作用。孟子意义上的诗教，其核心是一种可以称之为“心性乌托邦”的动力机制，后者代表的是一种“具体”而又“超越”的、沿着心—性—天展开的教化径由与教化方式：孟子意义上的诗教，首先是通过“言教”，对于个体心性进行儒家道德价值的感发、提撕与教化的作用机制；进而，它通过“气”和“养气”的“循环”，不仅将儒家道德伦理体系与价值实践模式安置在士人个体生命与心性的“自然”层面之上，而且以将其编织进一个准宗教性的生命仪轨和价值认信体系当中的方式，来敦促士人履行儒家的道义责任。总而言之，孟子“心性乌托邦”的诗教机制、格局最终建立起来的，是儒家关于个体心性、生命仪轨及价值认信的超历史、超时空的教化与修为体系，因此它能够跨越时空阻隔，引发历代儒家士人的强烈共鸣，激发其道德心性与“虽千万人吾往矣”的道义责任担当。

〔关键词〕 诗教 心性乌托邦 知言 养气 浩然之气

孟子所处的时代，是诸子争鸣、心智纷驰的时代，但士人精神化、心灵化的文化身份和存在方式，与战国时期崇尚武力、交相攻伐、唯利是图的混乱时代特征形成的对比更加鲜明，同西周甚至春秋时代相比，士人的心灵世

[1] 张大为（1975—），山西平遥人，毕业于首都师范大学文艺学专业，文学博士，现为天津社科院文学所研究员，主要从事文化理论和文艺理论研究。

界、心智图景与政治社会之间的不和谐及冲突也变得愈加突出。然而，或许正因此，从孟子开始，儒家士人以其心智、心术承担社会责任和道义责任的历史形象变得明晰起来，其心智演化及运作方式本身也变得触目：之前，人们不知道尧、舜、汤、武、周公是怎样施展其治术和圣哲心术的，人们能看到的只是结果；孔子虽然也有十分具体的历史文化焦虑与命运嗟叹，但其作为“个体”的心性仍然不甚具体、显著；孟子使得儒家的圣哲心智不再是一个混沌的隐秘机制，而凸显出其本身的运作机理和作用方式，乃至不得其伸的焦虑——其中包括关于“心智”本身的焦虑，而不只是心智对他物、他事的焦虑。这与道家对“知”或心智本身的迷茫以及“绝圣弃智”的批判性要求或许构成某种呼应关系，它们共同描述了那个时代的精神状态与历史特征。具体到孟子来说，在如何处置涉及心灵、心智与“人情”领域的这块“圣王之田”（《礼记·礼运》）的问题上，诗教发挥了比人们通常认为的更为关键的作用，而在孟子的学说整体当中，诗教也由此具有一个更为基础性的地位。当然，孟子并非儒家诗教传统的泛泛的继承者，孟子的诗教具有其特定的文化历史责任张力与内在结构构成。

一、诗教在孟子学说中的基础性地位

在《孟子》这部经典当中，通过引用和解说《诗经》当中的篇章来展开其论说与雄辩，是一个突出的特征（共计36次）。在这一表面现象的背后，或许是《诗》或《诗经》这部经典在孟子心目中的特出地位，与儒家传统诗教在孟子学说当中的某种核心性作用。“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作”（《孟子·离娄下》），这是孟子梳理出来的儒家道统和儒学发展历史。王者之迹，就是儒家理想当中行大道的“大同”之世、“公天下”之世，以及尧、舜之君的丰功伟绩，大道通行的治世生活与圣王之迹，决定了《诗》主要的内容和形式。在儒家士人看来，在“大同”之世，“诗者，志之所之也”（《毛诗序》），由诗性的文化意义经纬所编织起来的理想世界、诗人之志表征的价值理想，与“天下为公”的社会现实是相符契、一致

的，也可以说，此时《诗》（价值理念）与《书》（现实政教）是统一的，政治—社会的价值理念，全面落实、展开为政教与政治实践的现实承担。因此，《诗经》作为儒家要典，不是一部简单的文学作品集，《诗经》当中的诗篇所维系与保存的生活方式、道德秩序和制度形式方面的“王者之迹”，寄托了儒家社会历史理念、政制建构、人伦关系方面的整全性理想，是诗教发挥礼义教化作用的前提保障，同样也是儒家努力企及的终极目标与结果。

不过，从儒家士人心目当中的尧舜之世到孔子所处历史时代，确实已经构成一种“螺旋式下降”的历史现实等级，纬书中引孔子的话说其“吾志在《春秋》，行在《孝经》”，事实上体现出了理想与现实之间的错落和差池关系。在前者“天下大同”的理想化境况下，“故人不独亲其亲，不独子其子”（《礼记·礼运》），因而都没有必要刻意地从个体的角度着眼理想与现实的问题，甚至就连尧帝这样的圣人，人们也看不到他的具体人格形象：“其仁如天，其知如神，就之如日，望之如云”（《史记·五帝本纪》）。但当这个活生生的生活世界（而不只是某种教条、某种思想、某个历史事迹）整体上不再起作用时，面对浊乱之世，理想当中的社会价值理念，只能由少数人乃至个体人格来担当，而对于它的践行，也只能在各种现实的历史局限性当中，以各种“不得已”的方式展开。于是，孔子只能作《春秋》，以《春秋》当王法，代行天子诛贬赏罚之权。此时，其“志”和其“行”，不可能简单地一致或统一：

《诗》为志，则《书》为行；《春秋》为志，则《孝经》为行。实则《春秋》与《书》同为行，《春秋》、《尚书》皆分《诗》之一体。^[1]

廖平说《春秋》和《书》同为“行”，但这两者仍是有级差与区别的，《春秋》在此代表了在一个“螺旋式下降”的历史趋势当中的比例中项与联系中介：《春秋》既是“志”也是“行”，相对于《诗》《书》所代表的“王者之迹”，它是圣人努力实践、践行这种大同之世的价值理想（“志”）的

[1] 廖平：《知圣篇》，见《廖平选集》（上），李耀仙主编，巴蜀书社，1998年，第180页。

“行”；但相对于春秋乱世，它基本没有多少在现实当中实行的可能性，更多的只能是存在于圣人心中纯粹理想化的“志”。“志在《春秋》，行在《孝经》，恰恰在这种心志与行为的错落、落差当中，儒家圣人的历史化的人格“身位”，第一次出现在儒家所描绘的道统世系和历史场景当中：尧、舜当然是伟大人物，但其心性人格同构于大同之世的政教格局整体当中；宋明儒者只见其学、其“理”，个人人格隐失在学理当中；孔子居于这二者之间，只能以其具体的人格身位的历史性在场，来担当和践行儒家价值理念，因此其“志”与其“行”都很重要，缺一不可，人格化的圣人形象由此完型，从而代表了儒家士人文化身份演变与中华文化的一个关键转折之处。这一切的前提条件与必要性，就是包括圣人与士人，也包括庶民的个体人格，从正面与负面双向的历史性的觉醒，于是，面对天下滔滔的乱世，以《孝经》之“行”实践《春秋》之“志”，是不得已的选择，但这恰恰是对于“《诗》之教”的具体的、历史性的践行：“孔子重《诗》之教，显以此为经学之总归，六经之管辖”^[1]。在孔子这里，诗教的价值理想和目标不仅始终是儒家的起点，同时，它更是一种通向理想与目标的具体的实践途径与教化方式，一以贯之地贯穿了儒家士人的思想、信念体系与儒学历史始终：因为只有诗教，才能同时从“最高处”与“最低处”着眼，构成整合参差不齐的历史局限性与现实具体性的融贯视野——这同样是诗与诗教的精神。

这样的情形，到了孟子所处的时代变得更加突出，而诗教在这时也尤其凸显出其对于儒家道统存亡继绝的重要性。在孟子所处的战国时代，社会道德底线进一步下降，从诸侯到庶人，崇尚的是武力和利益，为达目的不择手段。孔子《春秋》经教与文字褒贬也已经不再起作用。《孝经》讲述的本来只是基本的人伦要求和“独善其身”的伦理法则，但在这个时代，就连“《孝经》为行”都已经不再有现实的可能性，它本身需要经由教化过程，也许才能免于人伦普遍沦丧的可能性。于是，孟子更加深切地意识到“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”（《孟子·离娄上》）的关系。按照孟

[1] 廖平：《知圣篇》，见《廖平选集》（上），李耀仙主编，巴蜀书社，1998年，第181页。

子的逻辑进一步推论，或许就是“身之本在心性”。在孟子来说，这个“心性”不是宋儒那样的形而上学抽象概念，而是指向具体的人伦、道德个体，孟子的思想视野在当时所面对与朝向的，似乎也多是一个个具体的、普通民众的个体人格：“一夫”“顽夫”“懦夫”“薄夫”“鄙夫”……从而所谓“自暴”“自弃”“自侮”“人侮”（《孟子·离娄上》），在孟子看来也都系之于个体。因此，个体人格和个体心性大面积的历史性浮现是孟子意义上的诗教的可能性条件，但同时也恰恰说明了其必要性。于是，孟子自觉秉承“王者之迹”，接续与践履周公之志，重回《诗》教传统，重建《诗》教的教化实践格局。《诗》教需要在这里发挥的，是对于个体心性的乌托邦式的感发、提撕和教化机制：

诗云：“戎狄是膺，荆舒是惩，则莫我敢承”，无君无父，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪说，距诐行，放淫辞，以承三圣者；岂好辩哉？予不得已也。（《孟子·滕文公下》）

周公的使命是在重建与推广周朝王制的起点上教化夷狄，而“无君无父”则是孟子对于他自己时代人伦纲纪的特征与废弛程度，进行的普遍性的精确判断，在这一点上，“中国”之地，几乎已经类同于“无君无父”的戎狄和蛮夷。孟子于是转向个体，转向个体心性，把个体心性作为诗教的教化之田。从“个体”的教化出发并不是孟子的“现代”意识，而是孟子意识到，必须从起点上拯救和重建被彻底败坏的道德价值与伦理生活。与此相应的，就是诗教传统的“感发兴起”的“具体”举措：这种“具体”性，就是一种对于个体“心性”的乌托邦式的、“具体”的提撕作用机制，这种教化努力达到的结果，就是希望上述那些教化对象能够由此“莫不兴起”（《孟子·尽心下》）。所以，孟子所谓的“民为贵”不是随便说说而已，说孟子心中存在着一个乌托邦也不能算错，但这个乌托邦不是一个“虚幻”“空想”意义上的贬义词，也不是简单地期望社会历史层面的尧天舜日的重现，而是一种心性的“乌托邦”，是人的个体心性在诗教式的教化作用之下，一种能够“感发兴起”、臻于善性，乃至向着“至善”的目标不断攀升的机制。

反过来说，诗教因此于孟子就具有一种对于其学说的基础性构成作用。从诗教的观念格局出发，孟子对于人性与人伦纲纪的构成有着自己独到的理解方式，他将包括孔子在内的儒家传统对于性、命之类的范畴从一个相对静止、恒定的理解，推进到一种活络的、生动的、动态的理解方式。“莫非命也，顺受其正”（《孟子·尽心上》），“命”包含一种否定性和限定性方面的边界与边际意味；但儒家之所以为儒家，就在于它不是“知其无可奈何而安之若命”（《庄子·人间世》）。这期间，孟子的思想是一个重要的环节。“尽其道而死者，正命也”（《孟子·尽心上》），孟子从道家绝望的地方出发，而没有在天生之“性”与无可奈何之“命”当中消歇：

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。

仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。（《孟子·尽心下》）

孟子式的儒家并没有完全否定“生之谓性”和自然之性，同样，也没有从纯粹人性化的意义上去理解道德价值与伦理世界，而是指向一种自然与道德之间相互连通、相互规定、互为基础的理解方式：“不谓性也”“不谓命也”的错综性，带来的是一种人性与人伦理解的动力性与复杂性，以此将主体的价值激情和实践意志调动起来，并由此进入道德与人伦世界的立体化的纵深格局。从这个意义上讲，说儒家整体上具有一种不愿意简单地安之若命、知其不可而为之的乌托邦精神，这并不确切；准确地说，是儒家对于人心世道具有一种不同的认知方式和思考格局：从“命”的角度来看待口目声色之“性”，并不是命定论与消极性的禁欲，而是要努力将这个层面加以价值化、伦理化，或由此导向一种道德和伦理化的理解方式；而从“性”的角度来看待仁义理智之“命”，就是为了把儒家的道德范畴与道义责任，从一种外在的强制和负担，“先天”化为生命的自然本能或类似本能性的自然属性，让人们能够自觉自愿地、以主体性的姿态将之承担起来。这样，在“性”与“命”的交叉和回环式的规定性当中，孟子非但没有停留在“性”“命”各自

的消极性与局限性维度当中，反而是将它们激活并组织为一个价值化、伦理化的生命意义实现时空，为儒家的价值理想与实践方式留出了空间和余地：它扩大了主体或个体心性的实践权能，从诗教教化的角度讲，它反过来为诗教的展开留出其有关人情和人性的“圣王之田”。

因此，儒家并不是简单的乌托邦主义，孟子“心性乌托邦”的诗教机理在这里并无贬义，而只是代表儒家整体的思想格局与实践图式当中的一种非常具体的教化举措。它要完成的，就是以诗性教化而非道德形而上学的概念化论证的方式，实现“不谓性也”“不谓命也”的认知与心性转换。孟子早就知道“诗”（“王者之迹”）的作用与儒家诗教的基本主旨，不过就是这样培养心性的乌托邦式的升华机制，所谓“孟子道性善，言必称尧舜”（《孟子·滕文公上》）的原因在此，而不是因为孟子是一个不合时宜、不识时务的堂吉诃德：“道性善”与“称尧舜”这二者是一个因果关系，尧舜之世不仅仅寄托了孟子的社会和政治理想，而且对于尧舜之世不断地称颂本身，正是作为一种非常具体的心性教化意图与教化机制的诗教的实践性展开。

二、心性的“形下”教化与价值的“超越”同一： 孟子“心性乌托邦”的诗性教化格局

孟子诗教的基本教化纲领，或许就是“存其心，养其性，所以事天也”（《孟子·尽心上》）。但至少自宋儒以来，后者经常被人们作某种形而上学式的概念性理解^[1]，这里需要从诗教的角度重新加以阐述。

（1）“存其心”的“存”，代表的是既不否定但也不简单地赋予其价值的正当性：直接赋予其价值上的正当性，“心”失去约束，无所归止，则既有沿着自然性、动物性路径任意泛滥的可能，也有将一切“实然”合理化的危

[1] 比如程颐就认为，“心也，性也，天也，一理也。自理而言谓之天，自秉受而言谓之性，自存储人而言谓之心”，见朱熹《四书章句集注》中《孟子·尽心上》注引程颐言，中华书局1983年版，第349页。这样的以“理”为基质、本体的心性构成，即使仍然匹配以某种“修养”功夫，也与“感发兴起”的诗教的作用机制及其方式、方向完全不同。

险（“存在的就是合理的”）；而完全否认其现实存在，则人性也失去了自然性、现实性的基础，最终也无法成立。因此，“有命焉，君子不谓性也”，其实质是用“命”来对“心”加以规范和限定。

（2）“养其性”，是说“性”不仅仅是从“天”那里接受下来的先天禀赋与限定性，而且可以以人的主动作为去培养、发展与提升它。如果将仁、义、礼、智仅仅当成经由后天的习俗和教育养成的结果，那同样也可以以另一种习俗与教育来消灭它们，它们并没有深层的根基，“性”由此也仅仅是一个空洞的自然性，一个概念，所以，“有性焉，君子不谓命焉”，不能将伦理、道德范畴仅仅当成是后天之“命”的实然结果。

（3）于是，用“命”来限定人性“向下一路”的随意泛滥，用“性”来沟通人性和天道，并将人性导引向“向上一路”升华路径，以求其在更高层次上符合天道和天命，这是孟子所设想的人心和人性的教化空间与教化路径。因此心、性、天之间的距离，是孟子的教化实践开展与诗教的现实前提，而它们之间的连续性与沟通的可能性，则是实现其教化目标与儒家价值理想的必要条件。

这样，孟子学说的重心所在并非像宋明理学的形而上学构成那样，最受重视的是那些本质性、本体性、概念性的东西。孟子重视“性”，但同样重视“心”。保持这两者的张力关系，才是孟子学说的基本定位与展开思路；而这两者之间现实的张力空间，才是其教化过程的具体的实践领域，而非如理学家那样只重视概念性的东西和“本体”。所谓“君子以仁存心，以礼存心”（《孟子·离娄下》），是从“心”之实然的“低”的基础上，提出的“养性”的大成就、“性”之应然的“高”标准，它并不是可以随随便便地达到的。所以这种情形决定了孟子学说与其“诗教”现实的切入点、切入方式，以及从“心”到“性”、自低到高、自“形而下”到“形而上”的教化过程与教化实践模式。这也是孟子学说当中的结构性构成和贯穿始终的思想线索。

于是，孟子学说的第一个关键转折之处就是：“乃若其情，则可以为善矣”（《孟子·告子上》）。所谓“情”，是指现实情状、情实，是非理论与非概念层面的实然状况或特质：孟子从心性之现实情状的角度，认为其可以用

来行善行、为善事。对于孟子来说，这是从现实的个体生命、个体人格角度进行的一种认定，而非从道德形而上学的抽象“个体”范畴进行的概念化的“普遍性”推论。所以，孟子转向个体心性机制，并不是因为孟子发现了“自由主义”当中的个体道德与个体权利，而是说明了孟子对于人性的绝望与希望并存的“现实”情怀：孟子著名的“性善论”对于人性之“善”性的理解，其实并没有形而上学方面的确定性，也无从进行此方面的论证，从理智的角度讲，孟子对于人性之“善”性，可能更接近于一种怀疑主义；因此孟子对于人之“善”性的坚定的信念，更多的是一种伦理情感和价值上的“认信”，只是对于一种事实情状的理想化或“不得已”的设定或假定。前者是绝望，后者或许是在绝望的前提下抱有的某种乌托邦式的希望。它导致的结果就是，一方面，孟子对于心性隐微之际的洞察，非常现实、冷静而客观（如“四端”“嫂溺”之权、恻隐之心），并没有多少浪漫情怀在其中，所以他的结论只是“乃若其情，则可以为善矣”，并没有赋予人性之“善”以形而上学式的理性的必然性和概念性的确定性；但另一方面，或许正因为孟子认为人性不一定必然“为善”，但（按照儒家的价值信念）却必须“为善”，他才以诗教的情感教化传统和乌托邦式的激情投入其理想实践。

因此，所谓孟子诗教的“心性乌托邦”格局或机制，代表的就是一种“具体”的但又“超越”的心—性—天之间的教化径由与教化方式：道德形而上学很超越，追求的是概念的普遍性和必然性，但它不具体，关键是并不符合孟子对于道德的理解方式；经验主义道德范畴很具体，但它不具备超越的普遍性，只能依赖于特定的道德情境和事实范例的解释背景，使道德成为偶然性的机运——这也非孟子之所愿。“心性乌托邦”式的道德教化机制，一方面有着具体的道德理解和入手施教之处，另一方又对于道德价值和道德理想有着普遍性和必然性的“超越”性信念，这无疑是更符合“诗教”传统及其教化特质本身的道德认知和道德教化方式。

（1）孟子“心性乌托邦”式的诗性教化机制，于是首先表现为对于心性隐微之际具备非常敏锐而具体的洞察，并且注重从这样的地方校正人们的心性，引发人们的善性和良知，而非用教条与概念来进行说教。这可能正是诗

教“感发兴起”的具体作用的体现：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也……苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母”（《孟子·公孙丑上》）。孟子所希望的，是通过教化作用引发心性的自我升华机制，最终将每一个个体的心灵，锻造为自身配备着“乌托邦式”的自我启示、自我教化装置的灵魂圣殿：“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》）。能够做到这一切，仁义理智不过是近在眼前的生命自然和日常生活现实：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也；乐之实，乐斯二者，乐则生矣……”（《孟子·离娄上》）人们会发现，在《孟子》一书当中，对于儒家的一些基本的概念范畴往往有着各种各样的解释和界定，这恰恰是因为它们并非是通常意义上的理性的普遍性“概念”，而是一种对于伦理生活和伦理现实的具体描述：对应于这样的特定的伦理情境，它所发挥的是并非哲学和理论意义上的概念化的作用机制，而是一种情境化、语境化的教化与启迪作用。

与此相应，孟子诗教实践特别倚重的，是在伦理实体内部处于具体的伦理情境当中的可以被受教育者遵循、效法的道德样板，而非根据超越性的理念来创制与践行伦理生活的圣人。孟子主要是以前者、而非以后者，来作为其开展教化实践的标准与素材，这期间的区别，就是“由仁义行”和某种程度上不得不是“行仁义者”（《孟子·离娄下》）的区别：尧、舜乃至伯夷、柳下惠是“人伦之至”（《孟子·离娄上》），是“百世之师”和“性者也”（《孟子·尽心下》），他们“明于庶物，察于人伦”（《孟子·离娄下》），行仁义是出于自己的天性和自然本能，来维护伦理实体本身的协调与统一；孔子的情形与此不同，孔子当然不是为了行仁义而行仁义，更不是为了自我标榜，但孔子的时代条件和历史情形，使得孔子不可能像尧、舜那样，仅仅停留在顺随自己的仁义天性的、自发性的行道方式当中。孔子既是“性者也”的圣人，同时也是价值理念的承担者，是作为勉力“行仁义者”的圣人：

曰：“……昔者子贡，问于孔子曰：‘夫子圣矣乎？’孔子曰：‘圣则

吾不能，我学不厌而教不倦也。’子贡曰：‘学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣！’……”（《孟子·公孙丑上》）

孔子这种圣人是先知、先觉者，他以其人格“身位”的历史性在场，来“使先知觉后知，使先觉觉后觉”（《孟子·万章下》）；在其人格“身位”和圣哲德性当中，综合了历史性因素与时代性的道义责任，因此像孔子这样的圣人，既是“圣之时者”，又是“集大成”者（《孟子·万章下》）。孔子的价值理念也是历史地展开、并且需要依据历史条件来得到理解。这和尧、舜那样的“性者也”“由仁义行”的情形是有所不同的。从孟子开始的后世儒家，基本都是与孔子式的历史担当的情形相似，而非与尧舜时代的玄远价值图景类似；或者说，这样完满的价值图景，可能正是从孔子开始的儒家为了具体的教化目标而描绘出来的，而非简单的历史事实。所以，与此相关的一个问题就是，为什么孟子总是“言必称尧舜”而非“言必称孔子”？在孟子的概念系统当中，有一种将形容词和动词加以名词化、转换为名词性概念的趋势：“仁，人心也，义，人路也”（《孟子·告子上》），在这转换当中发生的，其实也就是将复杂的思理构成与价值实践，转化为具体可感、容易把握但又是超越性的乌托邦式美妙图谱和诗性教化素材的过程。但这前提，自然是可以进行这样的转换而不会将其简单化和曲解：前面所讲到的孔子的历史性身位，使之不可能简化为一种悠远的、平面化的道德图画来进行理解，所以孟子总是“言必称尧舜”而非“言必称孔子”，然而这恰恰说明孟子遵循与继承的是孔子之道，而非尧、舜之道。这一情形，不仅仅代表了孟子的历史焦虑与渴盼，而且也规定了孟子行道的具体方式与基本的教化机理。

（2）所以，其次，“……子思取必于圣人之道，孟子取必于天下之人，故夫后世之异议皆出于孟子”（苏轼《子思论》）。苏东坡其实从反面说明了一个道理：孟子学说的重点不在于抽象的“圣人之道”本身，也不在于论说的逻辑，孟子之学的根本目的是秉承诗教传统、教化“天下之人”，而孟子诗教的力量，或许正如《孟子》本身当中的滔滔雄辩一样，本身只是一种教化“天下之人”的言辞，其实正是一种诗性的、文体的、修辞的力量。在这