

上 篇

儒学思想的展开

儒学的人世观

儒学以三种不同的视角考察人，这就是所谓的历史的人、道德的人和理想的人。

假如说历史的人是纵向的时间的把握，那么道德的人便是横向的空间的探索，而理想的人则是超越时空的永恒的人的形象。

第一，历史的人是生活在传统中的人。它不把人看成一个一个的个体，而是看作过去漫长岁月的继承者以及即将来临的未来世代的中介者。

孔子自称“述而不作，信而好古，窃比于我老彭”（《论语·述而》），又说“我非生而知之者，好古，敏以求之者也”（同上），他极其珍视先人遗留下来的“知”的蕴蓄、文化的遗产，自认为自己不过是继承者、集大成者和中介者。他不仅尊重前辈，也对后人寄予厚望。

“后生可畏，焉知来者之不如今也？”（《论语·子罕》）

但他不愿后人继承先人的文化遗产之后，歪曲或变质其根本精神。

“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用

之 则吾从先进。”(《论语·先进》)

但他又认为应有创意的、创造性的工作。

“温故而知新。”(《论语·为政》)

也就是说，作为历史的人，不应停留在单纯继承先人的知的蕴蓄或文化遗产的阶段，而应以此为基础，确立和发展新的思想，创造和发展新的文化。

孔子对颜渊和子路述怀道：

“老者安之 朋友信之 少者怀之。”(《论语·公冶长》)

老者为过去的一代人，朋友为同一代人，而少者为下一代人。即指过去、现在和未来。换句话说，其志向就是尊重老一代，使之平安，把他们的经验用在现在，给同代人以信赖感，将爱传递给下一代，这就是贯穿于过去、现在和未来的道的扩展。这也许就是“笃信好学 守死善道”(《论语·泰伯》)吧。

正因为如此，人就是无数个链条中的一环，人人都负有继往开来的义务。正如从过去到现在是历史，现在到未来也是历史。

人总是站在历史的时点上，因此称之为历史的人。

孔子曾在河边说：

“逝者如斯夫 不舍昼夜。”(《论语·子罕》)

历史就像河流，这条河流永远不会断流，它不断地从古走到今，又从今走向未来。人也如此，用连绵不断的链条，谱写着人类的历史。

儒学之所以强调孝，就是因为其人世观的着眼点放在历史的线索之上。

“三年无改于父之道 可谓孝矣。”（《论语·学而》）

“生 事之以礼 死 葬之以礼 祭之以礼。”（《论语·为政》）

均在强调孝，这皆源于一种使命感，即作为历史的人应原始报本 有子有孙 以承家统。

第二，把人视为道德的主体。人虽带有善良的天性，但后天亦须磨练自身的道德品行。生而拥有仁义礼智的纯善之德的是人，拥有四端的也是人。虽然私欲时而掩盖本性，也时而受到诱惑，但最终竭力克己复礼者还是人。

人无论在什么情况下都有自我反省的能力，不断积累自觉，但不能把这种自觉仅仅容于自身体内而存在，于是往横向，往空间扩散。善的自觉继为修己，修己必然连结安人。《大学》把这一过程分为八个阶段 扩展为格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。

由此看来，道德之人就是修己安人之人。

孔子认为，人应该自觉修道，还应以德及人。

他与子路下面的对话充分表现了这一点。

子路问君子。

（孔子）曰：“修己以敬。”

（子路）曰：“如斯而已乎？”

（孔子）曰：“修己以安人。”

（子路）曰：“如斯而已乎？”

(孔子)曰：“修己以安百姓。修己以安百姓 尧舜其犹病诸。”

(《论语·宪问》)

孔子所说“德不孤 必有邻”(《论语·里仁》)是因为他确信人是道德的主体，人有能力达到道德的完善，这种道德之人必然会形成其共感带。能够形成共感带的事实本身又反过来证明了人一生下来就是道德的主体这一事实。

“吾之于人也 谁毁谁誉 如有所誉者 其有所试矣。斯民也 三代之所以直道而行也。”(《论语·卫灵公》)

由于是这样的人，即道德之主体，人就不独处而群居，互相以礼相交，以礼形成共感带。

当子路将长沮、桀溺的“滔滔者 天下皆是也 而谁以易之 沮而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉”的忠告转告给孔子时，孔子怵然而曰：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道 丘不与易也。”(《论语·微子》)这表明孔子确信人类的道德能力，并对以道德为基础，建设理想社会有自信心。

因此 当其高徒颜渊问仁时 孔子回答“克己复礼为仁”(《论语·颜渊》)。他把礼的涵义加以扩大，认为它不仅是一个生活的轨道，也是一个人修养的指标，而且更是人与人之间的根本秩序。

总而言之，由于孔子把人看作道德的主体，所以他才断言“人能弘道，非道弘人”(《论语·卫灵公》)

第三，人是历史性的存在，又是义务和道德的存在。人生来就自觉到这种使命感，并具有将这种自觉加以实践的能力。

自觉和实践只有“学”才可能，能力的发挥也只能通过“学”。

因此“学而不厌”（《论语·述而》）就成了修道之真谛，只有通过这一过程，才有可能成人，成为完人，成为理想的人，即君子。

孔子将自己成为理想的人的过程描述为“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不踰矩”（《论语·为政》）并举“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧”（《论语·子罕》）这三条为君子之道。换句话说，他认为知、仁、勇三种品德的完成就是成为理想之人的必由之路。

以上，我们借孔子的论述，从纵的时间方面、横的空间方面，以及超越时空的永恒的人的形象这三个角度考察了儒学的人世观。

在《论语》的开篇，我们就能接触到这种视角。

“学而时习之，不亦说乎？”就是以先人的先觉为楷模，学习他们的知的蕴蓄和文化遗产，这属于纵向时间上的把握，这是历史的人世观的表现；“有朋自远方来，不亦乐乎？”是指修道积德，其香远播四方，形成共感带，使许多人慕名而来之意，此为横向空间上的探索，这是道德的人世观的表现；而“人不知而不愠，不亦君子乎？”（《论语·学而》）则表现了人格完成的圆满性，表现了达观的境界，此为超越时空的永恒之人的形象，这是理想的人世观的表现。

儒学与文学

一 问题的提出

对儒学来说文学究竟意味着什么？抑或对文学来说儒学到底是什么？为了给这一问题做出圆满的回答，首先需要弄清楚宗教与文学的关系。儒学到底是不是宗教，姑且不论这一老问题。在儒学，文学确实具有宗教的威严，它们一直是在这种联系中得到发展的，这种看法已成为常识。

在这种情况下，探索溶解于文学作品之中的儒学思想便没有多大意义。我们用不着故意去猜测作者的意图，重要的是了解儒学用什么样的视角看待文学，怎样把文学收容于儒学之中。

那么，先让我们考察一下宗教与文学的关系。

宗教与文学可看作是同根异枝或同源异流。但是，只有首先承认宗教和文学都是以“人生是什么？”“人应该怎样活着？”为其出发点时，这种观点才能站住脚。

因为，将宗教的本质仅仅看作是绝对性和超越性或救赎性的人或将文学的探索只局限于“人生的再现”、“美的快感”的人是不会同意上述观点的。

我们可把人们观察宗教与文学关系的视角分为以下几类：

第一，宗教和宗教人的视角。他们认为文学是信仰表象的一

种工具或表现手段。他们着眼于祭仪上的诗的作用，传教活动中的小说的功效，以及文学的表达给予个人信仰体验的影响等等。从这种侧面看，文学避免不了隶属于宗教，终归处在下位为其做贡献。

第二，文学和文学家的视角。他们强烈否认文学上宗教的绝对性或宗教的先验。他们认为文学应是写实的、体验的，无论如何应是生活的再现、人生的再构成。在这种视角下，宗教与文学便有了严格的区分。

第三，本文开头说过的宗教与文学同根异枝论。

他们竭力追究的是，宗教和文学的出发点来自何处？宗教与文学在文化和历史的现象中形成了什么样的基本结构并维持了什么样的关系等等问题。

这部分人中不仅包括部分宗教人和笃信宗教的文学人，而且还包括宗教与文学的分离主义者、相对论者等，由于多种思考和集合从而提出多种主张。

我们对这第三种人怀有更多的好感，其理由是他们接近宗教和文学的基本结构及本质，姿态更为真挚，更具有其柔和性。他们有改善宗教与文学关系的强烈意图。

本文的主题也想把焦点对准这一视角。

二 从宗教看文学意味着什么？

“太初有语”，圣书的这句话揭示了宗教与文学的始发是同步的事实。考察文学包容抒情的咏叹、叙事的故事这一事实，这种逻辑是不言自明的。

大凡学者谈到宗教领域时，把焦点放在人生的救援、救赎，宗

教意识的显露是人类自我的不安，是人性或人的群体中存在的不协调，是对超自然现象的惊异，是对绝对者的归依要求，以及对理想社会的渴望等，并做了多种解释。

无论学者们做何解释，人类拥有宗教只能看作是对真理的探索，而真理的探索只能以事实现象为基础，只能从事实抽象出来。至于其事实现象具有超人类或超自然的面貌，其事实源于某种存在的默示或启示，都无须第三者介意。因为这是宗教所具有的特点之一。

值得我们关注的是这样一个事实：在探索真理的过程中遇到的现象或事实只能以故事形式表现出来，同真理的接触过程中充当媒介的也是象征性的语言和咏叹性的语言。

这种比喻也许有些牵强，宗教与文学的关系可比作儒学的宇宙论与万物生成论的关系。

宋儒认为始有太极 太极动而生阳 静而生阴 阳变阴合 生水 火木金土五行。此二气、五行之精，妙合、交感，化生人或万物。

照此说法，太极为理，阴阳为气。有理必生气，气生则理湊泊于气。因此不能说理与气之先后，但究其所从来而言，可谓理在先。天下无无理之气，也无无气之理，理气二而一，一而二。若理为静，气则为动，理为形而上，气为形而下。

在这里我们可将宗教和文学的关系比作理与气的关系。

是否可以把宗教视为太极或理而视文学为气？那么宗教就成了原理、真理和默示，而文学就成为其表现，或参与祭仪的形式。

宗教依赖文学表现自己，通过文学震撼人心。同时，宗教也通过文学起作用。因此，若深究起来，则宗教在先，文学随其后。说文学随其后，并不是说文学无关紧要或地位低下，而是说有宗教的地方就有文学。

因此说宗教与文学也是二而一，一而二。

从宗教人的立场上看，这种关系的设定不能不是非常有意义

的事情。因为绝对者的意志能够转化为人的意志，也就是说通过人的意志体现绝对者的意志。绝对者的意志通过人的意志表现出来，显得更加切实，更容易感动人，更加逼真。

宗教用简明扼要的语言，将绝对者的意志默示于人，命令人类宣扬救赎，而文学则以许许多多的故事为材料，用柔和的、有美感的、生动的语言消化、传达和赞美绝对者的意志。

不仅是绝对者的默示，而且个人的体验或旁证也可因诗的感受而显得更加切实；也可借助文学故事，对大众产生广泛的影响。这种事例比比皆是。

总而言之，对宗教来说，文学有扩散绝对者的语言的功能，它是宗教的表现，是最忠实的理解者、解说者和赞美者。

三 从文学看宗教意味着什么？

我们说文学的诞生不能排除宗教意识，是以文学中的神话、传说、民歌、民间故事、颂诗等等都曾在文学的发展史上起过先驱作用这样一个事实为根据的。

下面的论述值得注意：

“如果把文学的起源看做原始民族的生产、劳动过程的反复反映，原始民族的劳动过程主要意味着以自然为对象的生存竞争，那么我们很容易推知文学的起源同自然有着深刻的关系。

据里查德·杰夫教授 Richard Jebb 1841~1905 研究，一开始有过‘我们的远古时代的祖先即波斯人、印度人、意大利人、克尔特人和图顿人或斯拉夫人尚栖息在中

央亚细亚地区，对太阳和日出、大地以及所有可见的大自然的形状和作用顶礼膜拜的时代’，随后就是将自然加以人格化，崇拜和祭祀的时代，其痕迹尚存在于印度婆罗门教徒的圣赞歌上，从中可理解到文学的太初是以对自然和神的圣歌时代所构成这一事实。原本 Epic(叙事诗)这个词源出于希腊语的 Epos 意思即文句、语言，且采取对神祇对答的形式，也就是神托以诗的形式来体现，Epos 意味着诗句，我们由此可以推知古代的文学是怎样产生的。这一点，朝鲜也一样。‘随着复杂的神话的产生，宗教的观念达到极其向上的领域，并将祭祀视为人生最大的幸福，对神做有表情的祝辞时，自设音调的曲节，此即歌谣之始。阅古史风俗考，称三韩于十月祭天神时男女饮酒歌舞，失馑则在腊月举行天祭大会，每逢这时行人也不分昼夜歌吟，其声音连日不绝，这就是他们生活的记录。又将人事喻作自然，见自然的推移便联想到人事，见人事的消长亦想起自然，于是乎自然产生许许多多有关人类难事的诗歌及融和人事自然的诗歌等等。’（安白山《朝鲜文学史》）由此不难推测，继对自然及神祇的祭祀歌、圣赞歌之后，古代文学开始了民族英雄传说的叙事诗时代这一事实。（白铁《文学概论》）

文学的发生即或有这种背景，但并不等于说此后的文学一直沿着这种途径发展，也不意味着这是一贯的现象。

随着时代的变化，文学必然形成自己独特的基本结构，发展为多种体裁。

文学的主人公只能是人，其舞台也只能是人们生活的社会。因为人是思维的存在，生活和活动的存在，文学的内容也因而显得复杂而生动，奇想联翩，大放异彩。因此，在文学中宗教就表现为

多种面貌 被赋予新的意义。

第一，宗教成为文学的思想背景。它溶解于诗或小说的内容之中 引导主人公思索 分辨是非 成为虔诚的人格所有者 懂得敬畏的存在。

第二，以宗教体验为文学内容。它使读者真切地感到“闻之惊异”“读之敬畏”使之认识绝对者的权能。

第三，它教给人以圣俗之分。使人们懂得圣为何物，它对人意味着什么，人类应以什么样的姿势顶礼膜拜圣者，还详尽地描绘了世俗的现场。

最后，涌现了一批能够衡量绝对者与人的距离的出色的文学作品。当人显得最痴呆、最贤明时，或处于极限状况时，处于欢喜的顶点时 认识到生的喜悦时 面临死亡时 凝视极恶时 萌发向善之心时，以这种复杂事件作为媒介，缩短或扩大人与绝对者之间的距离。文学有借助宗教的直观，如实描绘这种状况的能力。

对文学来说，宗教是思想、内容和事件。既不在其上，也不在其下。因为文学的主人公就是人。

四 宗教与文学的关系

宗教拯救人 文学表现人。看起来 拯救与表现之间似乎无任何联系。但是 假如拯救以罪恶或虚无、不安、绝望等为前提 而表现就是“人的生活”本身 那么这两者似乎应有某种联系。

宗教带有绝对者的威严，而文学则带有市民的卑俗。绝对者与市民，威严与卑俗，这两者究竟有什么联系呢？假如市民能接近绝对者，卑俗能为威严所净化，宗教与文学也许能摆脱这种尴尬的两难境地。

宗教充满对圣人的渴求，文学则以喜欢世俗而构

《圣与俗—宗教的本质》的著者梅齐亚·埃里阿德（1907～ ）曾说过这样的一段话：

“读者很快会明白这样一个事实。圣与俗是世界上存在的两种方式，是人类在其历史过程中设定的两种生存状况。世界上的这种存在方式，不仅为宗教史或社会学所关注，也不限于历史学、社会学和民俗学的研究对象。归根结底，存在的圣与俗的方式缘于人类在宇宙中所占据的不同地位。因此，它势必成为哲学家的关心对象，也会引起探求人类存在各种方式的人们的关注。”

与圣的联系及对俗的描绘，当然是文学所关注的对象。如果两者之间存在矛盾或冲突，那么，消除这种矛盾的能力是文学所具有的个性。

拯救与表现之所以能够发生联系，是由于其对象都是人，宗教能使人的生命永生，而文学则能再现人的生活。

如果说宗教与文学之间的这种关系能够得以成立，这只有在两者都把入当做主体时才有可能，当两者分别在各自独立的领域中品尝自我充实带来的自由时必然会形成这种关系。

五 从儒学看文学意味着什么？

儒学不超越现世的范围。它彻底地以人为中心。诸如超越现实，把人排除在外的绝对性等，在儒学那里没有想象的余地。儒学对文学的视觉也只能以此为准。

儒学以现世的观念把握文学。他们希望文学表现现世的美，现世的实状 现世的幸福。他们还密切地关注着文学对人类所起的作用。儒学强烈要求文学是人间的。它想听到人们原初的呼声，呼吁描述人类纯粹的情绪。他们还认为文学应对人的生活，尤其是对道德生活有所贡献。

孔子教育弟子分四类。即文、行、忠、信。（《论语·述而》）文为文学 行为操行 忠、信只是它的内容。文学也好 操行也好 只能以忠信为其轨道。由此可以看出，孔子的教育大纲是“教文并以文载意”和“行善德”两条。所以他在评价自己的弟子中那些学有成就、卓然成为一家的人时说：“德行 颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓 言语：宰我、子贡 政事：冉有、季路 文学：子游、子夏。”（《论语·先进》）由此可见，他将教育分为四个科目，而以德行为最上，文学为最下。文学就是末端之学。就此他如是说：

“弟子 入则孝 出则弟 谨而信 泛爱众 而亲仁。行有余力 则以学文。”（《论语·学而》）

这就是说先要学习操行，并努力实践，如有余力，则再学文。据朱熹注，这里的文就是诗书六艺之文。德行为本，文艺为末，这是注释家一致的看法。

被导师孔子认为文学上已成为一家的子夏也认为：

“贤贤易色 事父母 能竭其力 事君 能致其身 与朋友交 言而有信。虽曰未学 吾必谓之学矣。”（《论语·学而》）

他们认为德行即学问。极言之，只要有德行，就无须学文。文学就自然埋没于德行之中。

那么，从儒学看文学意味着什么呢？

首先，它是靠有德之人（儒者或君子、君师）进行的德的扩散。有时也可以是对德的称颂之声。

第二，它带有诉诸人们的情绪，感召他们向善的功能。也就是说成为醇化人心的手段。朱熹说：

“诗者，人心之感物而形于言之余也。心之所感有邪正，故言之所形有是非。惟圣人在上，则其所感者无不正，而其言皆足以为教。其或感之之杂，而所发不能无可择者，则上之人必思所以自反，而因有以劝惩之，是亦所以为教也。”（《诗集传序》）

他认为诗作中的冲动几乎是本能的。人的心，有感觉的本能，能够感受，能够感知。可是，知觉过程中也可正可邪。即可从善的方面感知，也可从反面感知。感受得正而纯并非易事。因为感知时便有邪正之分，所以表达的过程中也会有是非。这是因为表达是要靠知觉和认识程度来实现的。如果说有旋律的语言为诗歌，那么其固定为文字便为诗。因此，诗（文学）也有邪正、是非之分。

既然诗（文学）有邪正、是非之分，为什么还能期待其教育效果呢？

首先，那些堪称师表的君师、圣人，在上治理得好，人们的心就会变纯，感知也会正确，其语言（文学）也只能善良。善良的语言当然是有教育意义的。

其次，或许心之所感有邪正，表现得有些杂，在上的君师会不辞辛劳为其选择。对内容邪恶的诗（文学）也会发出警告：“这是不好的，汝当戒之”；而对那些内容纯粹的诗（文学）则会劝人学之：“这是好的，汝当奉为楷模。”这就是劝善惩恶。

第三，文学是心灵的表现，所以说“文如其人”，也说“文学是对

时代的表现”。忧国忧民之人，通过本时代的文学把握时代的状况。负责政治或行政之人，常常留心于流行在国内的诗歌，还派专人到四方搜集。分析其结果，决定地方官的升迁或贬谪。他们相信政治的得失会影响到民心，而其影响则用文学的形式表现出来。儒学曾把文学当做把握民心的手段，那是因为他们相信文学是人和时代精神的表露。

六 儒学对文学的希望

第一 醇正思想。

儒学希望文学是纯粹而无邪的思想的表现。

孔子对诗的教育功能有着充分的理解。因为他了解诗的纯粹性。据说当时曾搜集三千多首诗，加以删正编为 311 首的诗集（《诗经》）。孔子说：“诗三百，一言以蔽之，曰思无邪。”（《论语·为政》）现在诗三百已成为《诗》的代名词，无论如何，后人都把此话理解为《诗》的内容应该是纯善的。

其实，这话可作下面两种解释。

（1）诗的内容应纯粹而善良，从而能够唤起读者纯粹而善良之心的共鸣。

（2）纵然诗的内容杂乱而淫荡，读者也应以纯粹之心把它当作镜子，以免引起邪恶之心。

朱子也在其注释中说：

“凡诗之言善者，可以感发人之善心。恶者，可以惩创人之逸志，其用归于使人得其情性之正而已。”

·孔子对纯粹 也 曾定过标准：“《关雎》乐而不淫 哀而不伤。”
(《论语·八佾》)

《关雎》为《诗经》开篇第一首诗。它是歌唱男女之情的诗 描绘了年轻的男女互相爱慕，极尽相思，终于结成夫妻。孔子将此诗的内容视为醇正，当作爱情诗的典型，备加推崇。醇正，这就是儒学对文学的要求。

第二，博学思想。

孔子曾把诗的效用归结为下面六条：

(1)可以兴(诉诸人的情绪 感发其心)

(2)可以观(提高对事物的观察力)。

(3)可以群(帮助与众人的感情交流 使其和谐)

(4)可以怨(怨而不怒，达到情绪的平衡。假如对可怨的事不怨而强忍之，达到极限就会暴发为愤怒。讽刺也是怨的一种发泄，所以给予肯定的评价)。

(5)迩之事父，远之事君(从近说是家庭伦理，往远说是对待国家社会的道理，这些构成诗的内容)。

(6)多识于鸟兽草木之名。

从以上六条可看出这是颇为功利的看法。安情绪，正人心，谐调人际关系，学习从家庭到社会国家的伦理，丰富对自然的认识，以及待人接物的见识 所以他极力劝弟子学《诗》。不仅劝弟子 还劝儿子鲤。

“子谓伯鱼曰：‘女为《周南》、《召南》矣乎 入而不为《周南》、《召南》 其犹正墙面而立也与？’”(《论语·阳货》)

有个人叫陈亢，他以为孔子对儿子会有特别的教诲，于是就对孔子的儿子说：“你在老师那里听到过什么特别的教导吗？”伯鱼回答说：“没有。有一天 我快步经过庭院时 他独自站在那里 突然