

# 孔子《诗》论的再评价

王 启 兴

孔子是我国春秋时期著名的政治家、思想家、哲学家、教育家。他的学说,自汉武帝采纳董仲舒的建议“罢黜百家,独尊儒术”后,在漫长的封建社会中产生了极为深远的影响。孔子学说的重要组成部分诗论、乐论,以及文质论等,对我国古代文学的创作、文学理论、文学的价值观影响更加重大。这几年对孔子诗论、乐论、文质论等方面的研究较过去更加深入,有不少论文和论著对上述问题,从不同的角度进行探讨,取得了为学术界所瞩目的成绩。对某些问题的看法尚有分歧,只有经过发掘和掌握新的材料,在历史唯物主义和辩证唯物主义的指导下,进行缜密深入的研究,通过“百家争鸣”逐步统一认识,即使一时难以求得意见的一致,还可以继续讨论。

不过对孔子《诗》论的研究,我认为存在着一些值得注意应加以讨论澄清的问题,这就是:一、对西周、春秋以及孔子用《诗》的情况与认识,没有进行全面细致的研究,断言孔子“对诗的意见”,“是比较纯粹的文学批评”。二、对孔子论《诗》的各种观点,用现代的文艺观或美学观加以解释,不仅有违本意,而且有把古人现代化之嫌。下面就上述问题一抒己见,目的在于推进学术研究,并就教于海内外方家。

有的论著认为:“孔子对于诗的意见,则可以说是比较纯粹的文学批评。”<sup>①</sup>有的同志则说:“孔子论诗歌、音乐的政治教育作用,注意到了艺术的美感作用。”<sup>②</sup>有的研究者认为孔子论诗,“一方面说明‘诗’的社会政治教育意义,同时在另一方面也说明了‘诗’本身的艺术特性”<sup>③</sup>。类似的观点在一些论孔子文艺观的论文中,以及几部《中国美学史》中都有,这里不逐一征引。上述诸家所论都肯定孔子已经认识到《诗》的文学特性或艺术特性,因而“是比较纯粹的文学批评”,以及阐明了《诗》的“艺术美感”和“艺术特征”。我认为这是不符合孔子和春秋时期人们对《诗》的认识和运用的实际情况的,因之颇值得商榷。

列宁指出:“在分析任何一个社会问题时,马克思主义理论的绝对要求,就是要把问题提到一定的历史范围之内。”<sup>④</sup>研究孔子的《诗》论,自然应依循这一原则,深入考察西周至春秋时社会上用《诗》的情况及其认识,进而联系孔子的思想、政治倾向、教育实践等,探求他对《诗》的认识及论《诗》的主旨,这才较为确凿而有说服力。

根据先秦时期各种史籍的记载,由西周至孔子生活的春秋时代,凡言“诗”都是指后世所称的《诗经》,也就是孔子所说的《诗》三百,并非泛指一般的诗歌,这是众所周知的。但一些论述孔子文艺观的论文、文学批评史及有关论著,征引《论语》中孔子论《诗》的原文时,作为

一般的广义的诗来看待，这是不正确的。近年再版的有关论著仍然如此，因而有再一次提出的必要。

明确孔子所论之《诗》非泛指后，进一步探讨西周至春秋时社会上对《诗》的运用与认识，便可了解孔子论《诗》的渊源所自。我们知道，西周时期周公制礼作乐，礼、乐即成为周代统治者治国的重要工具。礼，指周代的典章制度，道德规范，行为准则；乐，受制于礼，并为礼服务。就乐而言，实际上包括三科，即《诗》、乐、舞三位一体，统称乐罢了。《墨子·公孟》篇云：“颂《诗》三百，弦《诗》三百，歌《诗》三百，舞《诗》三百。”即是明证。礼、乐又是周代国学的重要学习科目。国学由周代奴隶主政权直接掌握，入学者为“国子”，《汉书·礼乐志》云：“国子者，卿大夫之子弟也。”周代国学的教学内容异常繁复，但其核心为“德教”<sup>⑤</sup>。在德行教育之后，再教之以“六艺”，即“五礼”、“六乐”、“五射”，“五驭”、“六书”、“九数”<sup>⑥</sup>，另外，“大司乐”则“以乐德教国子”，“以乐语教国子”，“以乐舞教国子”<sup>⑦</sup>。同时“大师”对“国子”又“教六诗，曰风，曰赋，曰比，曰兴，曰雅，曰颂。以六德为本”<sup>⑧</sup>。郑玄注云：“所教诗必有知仁圣义忠和之道，乃后可教以乐歌。”由此可见，周代国学对贵胄子弟教以礼、乐、歌、舞，及“六诗”，其目的在于使其熟习典章制度，加强道德修养。《礼记·王制》对周代国学的教学内容也有记载：“乐正崇四术，立四教，顺先王《诗》、《书》、《礼》、《乐》以造士，春秋教以《礼》、《乐》，冬夏数以《诗》、《书》。”陈澧注云：“言《诗》、《书》、《礼》、《乐》四者之教，乃人德之路。”<sup>⑨</sup>这也说明周代国学对“国子”的教育，以提高其政治素养和思想道德修养为主。

正因为周代国学把《诗》、《书》、《礼》、《乐》等，作为思想道德修养和从政的重要教育工具，所以春秋时期各诸侯国的国君及卿大夫对它们的认识也侧重于此。如晋国的赵衰在因救宋国而建三军，商量统帅人选时推荐郤穀，他说：“郤穀可。臣亟闻其言矣，说《礼》、《乐》而敦《诗》、《书》。《诗》、《书》义之府也，《礼》、《乐》德之则也。德义利之本也，……君其试之。”<sup>⑩</sup>这是把《诗》、《书》视为道义的府库，《礼》、《乐》为德行的准则。又如《国语·楚语上》载楚庄王问申叔时傅太子之事时，申叔时答云：“……教之《诗》，而为之导广显德，以耀明其志。教之《礼》，使知上下之则。教之《乐》，以疏其秽而镇其浮。……”韦昭注：“显德，谓若成汤文武周邵僖公之属，诸诗所美者也。”又云：“乐者，所以移风易俗，荡涤人之邪秽也。”这说明《诗》、《礼》、《乐》等仍为道德教育之工具。就《诗》而论，综上所述，可以看出由西周至春秋都没有视为文学作品，也就是说《诗》只是思想道德修养与从政的教科书，在上层社会广泛流传。

再从春秋时期各诸侯国用《诗》的情况来考察，也可见出当时对《诗》的认识是非文学性的，只着眼于实用。根据《国语》及《左传》的记载，《诗》的运用相当广泛，诸如朝聘、盟会、宴享、祭祀、议政，以及外交酬酢等等。如《国语·周语下》记周灵王二十二年，晋叔向聘于周，周卿士单靖公宴享叔向，“俭而敬”，其他方面也合乎礼仪，同时在宴享交谈中单靖公称引《周颂·昊天有成命》。叔向朝聘之事完成后，赞扬单靖公的种种美德，特别推重他“其语说《昊天有成命》，颂之盛德”，并认为周灵王用单靖公为卿佐，是周室将兴的表现。《昊天有成命》是周王祭祀周成王时所唱乐歌，叔向却和国运相联系。又如《国语·越语》中记载越王勾践击败吴王夫差，围夫差及其大臣于姑苏，夫差使王孙雒求和，勾践想应允，范蠡进谏，认为决不能允其求和，引《豳风·伐柯》中“伐柯伐柯，其则不远”为据，要勾践不要忘记会稽之事。《伐柯》本是以媒说合娶妻之诗，范蠡却用来决定军国大事。类似的事例在《国语》中还有，不逐一征引。

至于《左传》中所记诸侯国盟会、宴享、外交酬酢则更多，如《左传·襄公三十一年》记卫国的北宫文子辅佐卫襄公到楚国去，途经郑国，郑国用聘问的礼仪来接待，并使用慰劳的辞令。聘问完毕后，北宫文子于是对卫侯说：“郑有礼，其数世之福也，其无大国之讨乎！《诗》云：‘谁能执热，逝不以濯’。礼之于政，如热之有濯也”。这里所引的是《大雅·桑柔》第五章中的两句诗。《桑柔》据《左传》与《国语》等史书记载，为周厉王大臣芮良夫讽刺厉王的暴虐而作，本与礼仪政事无关，但北宫文子却用来比附礼仪政事。又如《左传·襄公八年》，晋国范宣子出使鲁国，告诉鲁襄公晋国将出兵伐郑。鲁襄公设享礼招待范宣子时，范宣子赋《召南·摽有梅》，取诗中“众士求之，宜及其时”之意，希望鲁国出兵相助。鲁国季武子赋《小雅·角弓》，取“兄弟婚姻，无胥远矣”之句，表示既为兄弟之国，敢不愉快从命。《摽有梅》是女子求偶，希望青年男子及时而来的情诗；《角弓》本是讽刺贵族中弟兄亲族争权夺利的诗篇，范宣子和季武子抛开本义而引用，达到“赋诗言志”的目的。《左传》中引《诗》及用《诗》的记载，有百余处，不烦遍举。

春秋时期用《诗》的情况，齐国的卢蒲癸概括为“赋诗断章”<sup>①</sup>。朱自清先生在《诗言志辨》中指出，春秋时期赋诗却往往断章取义，随心所欲，即景生情，没有定准”。这就是说，春秋时期人们在各种场合赋诗都不顾本义，而是根据需要，或比附、或借喻、或引申，其目的都为实用。这种用《诗》在于实用而又能为人所了解，表明《诗》在当时社会上流传甚广，清代的劳孝舆在《春秋诗话》中说：“自朝会聘享以至事物细微，皆引诗以证其得失焉。大而公卿大夫以至舆台贱卒，有所论说皆引诗以畅厥旨焉。余尝伏而读之，愈盖知诗为当时家弦户诵之书。”这一论断虽然有夸大之处，但大体不错。《诗》在春秋时被实用，顾颉刚先生在《诗经在春秋战国间的地位》一文中归纳为四方面，即：典礼、讽谏、赋诗、言语。这是十分精到的概括。

## 二

前面我们从历史和文化的角度，简要地论析了西周至春秋时期对《诗》的运用及认识，在此基础上进一步探讨孔子的《诗》论（关于“兴、观、群、怨”诸问题在第三部分集中阐述），以及用《诗》的情况。马克思指出：“每个原理都有其出现的世纪。”<sup>②</sup>这就是说，社会存在决定社会意识，一种理论或学说的产生是社会诸种因素所决定的。生活在春秋时期的孔子，虽然当时已经是“礼坏乐崩”，但他以恢复周政，维护周礼为己任。因为鲁国是周公的封国，西周的典章文物保存完整，又有深厚的周礼传统。《左传·昭公二年》记载，晋国的韩宣子聘问鲁国，“观书于大史氏，见《易》、《象》与《鲁春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣！吾乃今知周公之德与周之所以王也’。”韩宣子的赞叹说明鲁国文化的显著特点——周礼繁盛。

孔子生活在这样的文化环境中，自幼受周礼的熏陶，所以他不仅对周礼融会贯通，讲授传习，而且十分向往西周奴隶制盛世，《论语·八佾》记载他由衷地赞叹道：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周！”孔子既醉心于蔚为大观的西周礼、乐典章制度，自觉地维护周政和周礼，并如周代国学一样以《诗》、《礼》等教育弟子。《淮南子·要略》说：“周公受封于鲁，以此移风易俗。孔子修成康之道，述周公之训，以教七十子，使服其衣冠，修其篇籍，故儒者之学生焉。”《困学纪闻》卷五引《子思子》云：“夫子之教，必始于《诗》、《书》而终于《礼》、《乐》，杂说不与焉。”《史记·孔子世家》云：“孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教弟子，盖三千焉，身通六艺者七十有二人。”这些记载虽为后人所述，但证之以《论语》及先秦史籍，应该说是符合实际情况

的。

孔子异常重视“诗教”、“礼教”、“乐教”。《论语·泰伯》云：“子曰：兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》。”何晏《论语集解》引包咸注说：“兴，起也。言修身必先学《诗》。”“《礼》者，所以立身也。”又引孔安国注说：“《乐》，所以成性也。”刘宝楠《论语正义》云：“学《诗》之后，即学《礼》，继乃学《乐》。盖《诗》即乐章，而乐随礼以行，礼立而后乐可用也。……乐以治性，故能成性，成性亦修身也。”这些解释是精要的，深得孔子以礼为核心，《诗》、《乐》相辅而修身之要旨。这十分清楚地说明孔子把《诗》作为“克己复礼”，加强道德修养的工具，就此而言，孔子与西周至春秋时期上层社会对《诗》的认识没有什么不同，并没有认识到《诗》的文学特性，把它作为文学作品来看待。但有的同志在阐释“兴于《诗》”时说：“孔子认为人的道德品质修养，要先从具体的、感性的方面学习入手。诗歌是以生动的形象，强烈的感情来激动人心，起到深刻的思想教育作用的。所以，修身就要先从具体、形象又体现一定道德原则的《诗经》学起。”<sup>⑬</sup>说《诗经》“体现一定道德原则”，是“道德品质修养”的教材，这很正确。可是断言孔子已经认识到《诗经》的“具体的、感性的”文学特性则是不准确的。

孔子重视《诗》的道德教育功能，还可从他告诫其子伯鱼的话中看出：“女为《周南》、《召南》矣乎？人而不为《周南》、《召南》，其犹正墙面而立也与？”<sup>⑭</sup>《论语集解》引汉儒马融之说云：“《周南》、《召南》，国风之始，乐得淑女以配君子。三纲之首，王教之端，故人不为，如向墙而立。”马融所解本于《毛诗序》，未必完全符合孔子原意，但从学《诗》以加强道德修养而论，与孔子所强调者吻合。朱熹《论语集注》解云：“《周南》、《召南》，《诗》首篇名，所言皆修身齐家之事。正墙面而立，言即其至近之地，而一物无所见，一步不可行。”这虽是从“修身齐家”来立论，但主旨也在于说明孔子教伯鱼习“二南”，着眼于道德品质修养。刘宝楠《论语正义》云：“‘二南’之诗，用于乡人，用于邦国，……故夫子令伯鱼习之，依其义说以循行之。”这是从德教角度来疏解，与孔子之意不悖。

如前所论，春秋时期对《诗》还用于从政与外交，所以孔子也适应时代的需要而加以强调：“子曰：‘诵《诗》三百，授之以政，不达，使于四方，不能专对，虽多亦奚以为！’”<sup>⑮</sup>又说：“不学《诗》，无以言。”<sup>⑯</sup>班固《汉书·艺文志》云：“古者诸侯卿大夫，交接邻国，以微言相感，当揖让之时，必称《诗》以喻其志，盖以别贤不肖而观盛衰焉。故孔子曰：‘不学《诗》，无以言’也。”《左传·僖公二十年》杜预注：“古者社会，因古诗以见意。”勿庸赘述，孔子不仅把《诗》作为从政的工具，而且是外交应对的辞令典籍。另外，孔子还认为《诗》可以“迩之事父，远之事君”<sup>⑰</sup>这表明孔子把《诗》和政治伦理紧密结合。

孔子既从修身、从政、事君父、外交酬酢等方面肯定《诗》的社会政治功能，因而给予高度评价：“《诗》三百，一言以蔽之，曰：思无邪。”<sup>⑱</sup>“思无邪”为《诗·鲁颂·骉》中诗句，孔子用来概括《诗》的全部内容，乃是从《诗》为道德品质修养的教材来立论的。《论语集解》引包咸注云：“归于正。”朱熹《论语集注》引程颐云：“思无邪者诚也。”邢昺《论语注疏》说：“《诗》之为体，论功颂德，止僻防邪，大抵皆归于正，故此一句可以当之也。”胡寅在《明明子论语集解义疏》中说：“思虑悖礼违义之事为邪念。邪念者，过而不正者也。”这些注疏都在于说明《诗》三百篇，内容俱纯正无邪，符合礼义。如果从孔子强调礼为立身之本，以及不能“过”与“不及”的“中庸之道”来看，上面几种解释是不错的。我们知道，孔子十分重视《诗》、《礼》、《乐》对道德品质修养的重要作用，并把它们作为调节社会矛盾的手段。因为“邪”为“正”之反，“著诚去伪”，“先诚其意”方能“为‘正’”。惟其“正”，才能“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”<sup>⑲</sup>，一切循礼而行，就可礼让不争，上下相和，即所谓“礼之用，和为

贵”<sup>②</sup>。所以，“思无邪”的评价，就本质而言，实指合于礼义。这样我们完全有理由说，孔子对《诗》的“思无邪”之论，仍然突出其伦理道德价值，并非文学批评。这与西周以来国学用《诗》为“德教”教材，以及春秋时卿大夫认为《诗》是“义之府”是一致的。

孔子论《诗》既然是从加强道德修养、从政、外交酬酢、辞令完美等方面着眼，并没有认识到《诗》的文学特性，自然谈不上是什么“比较纯粹的文学批评”，这是勿须费词辨析的历史事实。恩格斯在《自然辩证法》中指出：“每一时代的理论的思维（我们这一时代的理论的思维也是如此），都是一种历史的产物，在不同的时代具有非常不同的形式，并且具有非常不同的内容。”依循这一原则，在研究文学批评史上任何一种思想、概念、原理，我认为都必须结合分析它出现的社会存在状况，从而正确揭示其含义。

如果再从孔子用《诗》的情况来考察，问题更十分清楚。《左传·宣公九年》载：陈灵公、孔宁、仪行父等淫乱，洩冶进谏，“公曰：‘吾能改矣’。公告二子。二子请杀之，公弗禁。遂杀洩冶。孔子曰：‘《诗》云：民之多辟，无自立辟，其洩冶之谓乎？’”孔子在这里引用的是《大雅·板》篇的两句诗，意思是说，邪僻之世，就不要自立法度。洩冶直谏而被杀是必然的。又昭公七年载：孟僖子深恨自己不精礼仪，常随精通礼仪的人学习。及其将死，命属下大夫从孔子学礼，“故孟懿子与南宫敬叔师事仲尼。仲尼曰：‘能补过者，君子也。《诗》曰：君子是则是效。孟僖子可则效已矣。’”这是引用《小雅·鹿鸣》篇诗句，意为“君子”是可取法效法的，所以孔子用来赞美孟僖子是可效法者。假若《左传》所载还不足以说明问题，再以《论语》所引为证。“子张问崇德辨惑。子曰：‘主忠信，徙义，崇德也。爱之欲其生，恶之欲其死，是惑也。诚不以富，亦祇以异。’”<sup>③</sup>这里引用的是《小雅·我行其野》中诗句，意在说明爱恶无常，不唯于己无益，且为一种异事之行。上面所引各例证，虽不是外交酬酢，应对辞令，或涉及军国大事，但都是借《诗》的字面随意引申发挥，阐明道德、礼义、政教，这和春秋时期盛行的“赋诗断章”没有什么不同，也还是从实用的目的来引用《诗经》，对其文学特性也并没有认识。正如普列汉诺夫在《没有地址的信》中所说：“从有利用的观点对待事物的态度，在这里是先于从审美快感的观点对待事物的态度。”孔子对《诗》也即如此。

### 三

把现代的文学观念和美学思想加到孔子头上，最突出的是某些论著对“兴、观、群、怨”的论述。《论语·阳货》载：“子曰：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；多识于鸟兽草木之名。”有的同志说：“孔子的‘兴观群怨’说，反映了他对诗歌的美学作用和社会教育作用的很深刻的认识。”<sup>④</sup>有的同志则说：从上述整段话来看，可以说“孔子在这里谈的是诗的社会作用。”“但如果单就‘兴’、‘观’、‘群’、‘怨’这组概念来说，我以为主要是对诗歌欣赏的美感心理特点的一种分析”<sup>⑤</sup>。这些同志都认为孔子在这里所论的《诗》是泛指一般诗歌，并非专指《诗》三百。在他们看来，孔子已经认识到“诗”是文学作品，因而不仅“对诗歌的美学作用和社会教育作用有深刻认识”，而且能够“对诗歌欣赏的美感心理特点”进行“分析”。正是基于这种认识，所以他们据后世儒者关于“兴、观、群、怨”的解释加以发挥，这很有讨论的必要。

“兴”，何晏《论语集解》引孔安国注云：“引譬连类。”朱熹《论语集注》解为“感发意志”；《诗传纲领》又释为“托物兴辞”。有的同志对上述各种解释深信不疑，并进一步阐发说：“‘感发意志’，就是说的诗歌其有艺术感染力，能使人产生美感。……诗歌之所以具有艺术感染

力，能使人产生美感，正是因为它运用了‘托物兴辞’、‘引譬连类’这样的形象思维方法。”“诗可以兴”，说明诗歌通过具体的形象描写，可以引起人们极为丰富的同类联想，是人们对现实的审美掌握的一种形式。”②有的同志则据孔安国、朱熹的注释加以发挥说：“所谓‘兴’，就是说诗歌可以使欣赏者的精神感动奋发。这种精神的感发，是和欣赏者的想像和联想活动不可分的（‘托物兴辞’、‘引譬连类’），因而是和诗歌的审美形象不可分的。”③这些论述，很难说符合孔子论《诗》主旨。

首先把“《诗》可以兴”的《诗》看作一般的诗歌，这很明显是不正确的。前已论及，在《论语》、《左传》等先秦典籍中，孔子论“诗”乃是《诗》三百，而非泛论一般诗歌，这是无可驳辩的历史事实，勿须再加详论。其次忽视孔子根本没有认识到《诗》的文学特性，只是把它作为奉事君父、道德修养，从政、外交、言辞等工具的实际情况，断言“‘兴’指的是诗歌的美学作用”，“欣赏者的想像和联想活动”等等，我认为这和孔子论“《诗》可以兴”是南辕北辙的。再次孔安国、朱熹的解释是否就是指“诗歌艺术表现方面的形象特点”，“想像和联想活动”，以及“艺术感染力”，“使欣赏者感动奋发”，尚值得研究。退一步说，即使某些同志对孔、朱注释理解正确，也和孔子所论风马牛不相及。

对孔子的“《诗》可以兴”之“兴”如何理解，我以为还是从《论语》中寻求答案可靠些。前面引述“兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》”，是孔子强调加强道德思想修养必学的科目和途径。“《诗》可以兴”和“兴于《诗》”的含义没有什么不同。也是强调学《诗》在于道德品质的提高，并不是什么“诗歌的美学作用”和“欣赏者的想像和联想活动”。对这一问题拙作《论儒家诗教及其影响》（《文学遗产》1987年4期）及《孔子文艺观评价中的几个问题》（《中国文学研究》1988年4期）两文中已有论证，这里不赘述。

“《诗》……可以观”，《论语集解》引郑玄注云：“观风俗之盛衰。”朱熹《论语集注》云：“考见得失。”郑、朱之注，虽不能说毫不可取，但也很难断定其符合孔子本意。《国语》中的《晋语》和《周语》确有“在列者献《诗》”，“公卿列士献《诗》”，以供统治者参考斟酌的记载，这或许是郑、朱注释所据之一，更重要的依据那就是《诗大序》。孔子对《诗》的态度与认识已如前所论，他没有表述通过《诗》三百可以“观风俗之盛衰”，以及“考见得失”，就是和弟子子贡、子夏论《诗》时，也没有这方面的论述。也就是说，孔子虽然讲过学习《诗》可以从政，但他并没有从风俗民情、社会盛衰、政治得失等角度去考察《诗》的社会作用，这是十分清楚的。因此，郑玄、朱熹不过是依先秦两汉有关儒家典籍而注，有违孔子本意。有的同志据郑、朱之注及春秋时期赋诗、诵诗“观志”的情况，加以阐释说：“‘可以观’的问题涉及到了文艺和现实的关系问题。孔子看到了文艺是社会现实生活的反映，并且要求文艺真实地反映政治状况和社会风尚，使它成为反映现实生活的一面镜子。”④有的同志则解释“观”云：“也就是我们所说的‘观照’、‘欣赏’的意思。孔子认为诗乐艺术都是‘美’与‘善’的统一，因而诗歌能给人以美的观赏。”⑤这些解释我以为不仅和孔子的本意相违，而且明显地是把孔子现代化。众所周知，明确认识文艺是社会现实生活的反映，“并且要求文艺真实地反映政治状况和社会风尚，使它成为反映现实生活的一面镜子”，这是马列主义的文艺观，两千多年前的孔子没有也不可能有这样的认识，此其一。其二，在我国古代的文论中有“感物说”，如《乐记》所说的乐是“本在人心之感于物”。《诗品序》也说：“气之动物，物之感人，故摇荡性情，形诸舞咏。”这些理论接触到社会生活决定文艺的问题，是朴素唯物论的表现。但综观孔子的《诗》论，对这一问题并没有任何论述，因为生活在春秋时期的孔子，既对《诗》的文学特性没有认识，也没有认识到一般诗歌与现实的关系问题，所以，他连“感物说”的认识水平都没有达到。其三，以

“诗歌能给人以美的观赏”来释“观”，更是与孔子论《诗》本意不符的。从西周到春秋时期人们审美意识的发展来看，对《诗》的美学特质并没有认识，因为先秦史籍中没有这方面的材料能作为论据。孔子虽为春秋时期的哲人，有超人的识见，但他对《诗》并没有超前意识，敏锐地认识到其具有“美的观赏”的审美功能，这是不言而喻的。所以，用“观照”或者“欣赏”来释“观”，则有把孔子《诗》论现代化的倾向。

“观”的含义究竟是什么？联系春秋时期“赋《诗》观志”的风尚来考察，我以为就是“观志”之意。《左传·襄公二十七年》载：“郑伯享赵孟于垂陇，子展、伯有、子西、子产、子大叔、二子石从。赵孟曰：‘七子从君，以宠武也，请皆赋，以卒君贶。武亦以观七子之志。……’”这是春秋时期外交酬酢中赋诗观志的例证。朱自清先生说：“就是酬酢赋诗，一面言一国之志，一面也还流露着赋诗人之志，他自己的为人。”又说：“在赋诗的人，诗所以‘言志’，在听诗的人，诗所以‘观志’‘知志’。”<sup>②8</sup>这是对“赋《诗》观志”的透辟阐释。赋《诗》既可以表现赋者之志，因而春秋时期就有“诗以言志”<sup>②9</sup>、“志以发言”<sup>③0</sup>、“志以定言”<sup>③1</sup>的说法，就是孔子也说：“不言谁知其志。”<sup>③2</sup>借《诗》以言志，则是一种重要方式，也是时代风尚。《论语·先进》记载：“南容三复白圭，孔子以其兄之子妻之。”这是说，南容反复诵习《诗经·大雅·抑》篇的“慎尔出话，敬尔威仪，无不秉嘉。白圭之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可为也”之句以自励，见其能谨言慎行，所以孔子把侄女嫁给他。在《论语·宪问》中孔子誉南容为“上德”之“君子”，极为器重。根据儒家有关典籍所记，作为“君子”应该具有各种美德，谨其言行，就是美德之一，如《易·颐·象》云：“君子以慎言语。”又如《礼记·表记》载：“子曰：君子慎以辟祸，笃以不拚，恭以远耻。”这些都是有力的佐证。南容“三复白圭”之句，孔安国认为“南容读诗至此，三反复之，是其心慎言也”<sup>③3</sup>。皇侃也说：“南容慎言语，读诗至白圭之句，乃三过反复，修玩无已之意也。”<sup>③4</sup>朱熹解释说：“南容一日三复此言，……盖深有意于谨言也。此邦有道所以不废，邦无道所以免祸，故孔子以兄子妻之。”<sup>③5</sup>杨名时云：“南容三复白圭，言行为一身之枢机，谨言则能慎行，而为修身之君子。”<sup>③6</sup>杨伯峻先生联系孔子评价南容能做到“邦有道，不废；邦无道，免于刑戮”<sup>③7</sup>来考察，也说“大概南容是一个谨小慎微的人”<sup>③8</sup>。南容“三复白圭”见其谨慎，具有“君子”的美德，因而“孔子以其兄之子妻之”，这也是赋《诗》观志的有力证据，因此，“观”即为观志，应该说不是无据穿凿之论。

“《诗》……可以群”，孔安国释为“群居相切磋”<sup>③9</sup>，朱熹在《论语集注》中解为“和而不流”。不少论著据此加以发挥，或认为“孔子在这里指的是通过诗可以使人们相互之间统一思想，提高认识，交流感情，加强团结”，也即“指的是文艺团结群众的作用”<sup>④0</sup>；或以为“诗歌可以在社会人群中交流思想感情，从而使社会保持和谐”<sup>④1</sup>；或解释为“诗篇可以发挥对群众的启迪与团结作用”<sup>④2</sup>等等。孔安国的疏解很难说符合孔子论《诗》原意，因为“群居相切磋”很明显是指“群居”者互相切磋《诗》义，并非论《诗》的社会政治功能，而孔子所说的“《诗》……可以群”，则是对《诗》的社会政治作用的一种概括，这是勿须辨析的。《论语》中的《学而》记载着子贡与孔子切磋《诗》义时，得到孔子“赐也，始可与言《诗》已矣，告诸往而知来者”的赞赏。《八佾》中也有子夏与孔子切磋《诗》义的记载，孔子对子夏同样有“起予者商也，始可与言《诗》已矣”的赞语。这些也许是孔安国释“群”为“群居相切磋”的根据，但如前所论，这与孔子本意相背，难以为据。至于朱熹之解，着眼于《诗》的社会政治功能，以“和而不流”（意思是：《诗》有使人们相和，不致无节制而放荡的作用）来释“群”，虽不能说完全符合孔子论《诗》本意，但较孔安国的解释合理。同时联系其解“群而不党”<sup>④3</sup>之“群”为“和以处众曰群”<sup>④4</sup>来看，与孔子强调循礼义以行而上下相和的思想吻合，也与孔子注重习《诗》以加强思想道德

修养相符，因而是可取的。问题是上述论著据孔、朱注释，引伸发挥为“文艺团结群众的作用”云云，则明显是把现代对文艺重大社会作用的认识，加给两千多年前的孔子，这就不能不加以商榷。

我认为探求“《诗》……可以群”的含义，仍以《论语》所载为可信。《论语·卫灵公》：“子曰：‘群居终日，言不及义，好行小慧，难矣哉！’”这里的“群居”与《诗》……可以群的“群”不类，难以为证，倒是同篇所载：“子曰：‘君子矜而不争，群而不党’”的“群而不党”可以为证。“群而不党”，孔安国云：“君子虽众，不相私助，义之与比也。”<sup>④</sup>皇侃疏解为：“君子乃朋群义聚，而不相阿党为私也。”<sup>⑤</sup>江熙云：“君子以道相聚，聚则为群，群则似党。群居所以切磋成德，非于私也。”<sup>⑥</sup>朱熹则说：“和以处众曰群。然无阿比之意，故不党。”<sup>⑦</sup>刘宝楠《论语正义》云：“言与人以义相亲比也。”杨伯峻先生认为：“‘群而不党’可能包含着‘周而不比’以及‘和而不同’两个意思。”<sup>⑧</sup>这些解释虽不尽相同，但指出“群而不党”是为“君子”者以道义相聚，不阿比为私，则是一致的。这就是说，“君子”相交，遵守礼义，不结党以谋私利，“和以处众”。这与孔子强调作为“君子”者应具备的品德相合，证以“子曰：‘君子义以为质，礼以行之，孙（逊）以出之，信以成之。君子哉！’”<sup>⑨</sup>，便异常清楚。因此，用来解释“《诗》……可以群”也是有说服力的，那就是孔子认为学《诗》可以培养和加强人们在社交中符合礼义的思想言行，成为一个“君子”。这样解释还是言之成理的。

“《诗》……可以怨”，《论语集解》引孔安国之解云：“怨刺上政。”不少研究者据以阐发，或概括为“即诗有批评不良政治的讽刺作用”<sup>⑩</sup>；或解释为诗歌“批评、讽刺不良政治的作用”<sup>⑪</sup>；或引伸为“对腐朽黑暗政治的批判作用”<sup>⑫</sup>等等。我认为孔安国的解释，以及上述各种据孔注而发挥的论断，距孔子论《诗》本意甚远。首先孔子对《诗》三百的思想内容概括为“思无邪”，就是醇厚庄重而无任何不合礼义的那辟之思，因而成为修身必先学习的重要科目，也就是达到具有各种美德的“君子”的重要途径之一。这样，释“《诗》……可以怨”为“怨刺上政”显然是不正确的，今人的发挥则更难有说服力。其次，孔子一生强调父为子隐，子为父隐，为贤者讳，为尊者讳，这是人所熟知的事实，我想用不着再征引材料来说明。应当指出的是，在孔子提倡的道德条目中，有“君使臣以礼，臣事君以忠”<sup>⑬</sup>的忠君道德准则。这里“忠”是臣下事君的言行规范，其内容是“事君，能致其身”<sup>⑭</sup>，就是竭尽其力事君，直至献出自己的生命，死而后已。楚国的子文，三为令尹“无喜色”，三次被罢免“无愠色”，而且能做到“旧令尹之政，必以告新令尹”<sup>⑮</sup>；孔子赞其为“忠矣”。根据孔子的这些思想认识和所提倡的道德规范，他不可能赤裸裸地倡导“怨刺上政”和诗歌可以“批评、讽刺不良政治。”再次，《论语》中“怨”出现二十次之多，但除了“《诗》……可以怨”外，其他表现各种“怨”的思想感情孔子都持否定态度，尤其是对君父长上不能有怨。孔子所主张的是“在邦无怨，在家无怨”<sup>⑯</sup>。在子贡问伯夷、叔齐互相推让不肯做孤竹国君，后来有没有怨恨时，孔子回答是：“求仁而得仁，又何怨？”<sup>⑰</sup>问题十分清楚，孔子根本不会公开主张“怨刺上政”，以及“批评不良政治”。“怨刺上政”是汉儒以美刺讽谕论《诗》的表现，与孔子论《诗》本意相违，今人的引伸阐扬，则明显有现代文艺观念的印记。

“《诗》……可以怨”究竟如何理解？我认为深明孔子“中庸之道”的朱熹，所解最为通达可信。在《论语集注》中朱熹释为“怨而不怒”；在《诗传纲领》中进一步阐释说：“所谓‘可以怨’，便是喜怒哀乐发而皆中节处。”两解可谓深得孔子论《诗》微旨。我们知道，孔子是“中庸”哲学的首倡者，他说：“中庸之为德也，其至矣乎！”<sup>⑱</sup>“中庸”，朱熹云：“中者，无过无不及之名也。庸，平常也。”<sup>⑲</sup>“无过无不及”确是“中庸之道”的核心。《论语·先进》载，“子贡问‘师（子张）

与商(子夏)也孰贤?’子曰:‘师也过,商也不及。’曰:‘然则师愈与?’子曰:‘过犹不及’。”孔子所说的“过犹不及”,意思是无论过分或不及都不好,应该执其中而不偏。所以,“过犹不及”是“中庸”哲学的真谛,也是行“中庸之道”而立身处世的准则。运用来评价音乐,那就是“中和”之美,如《论语·八佾》所载:“子曰:‘《关雎》乐而不淫,哀而不伤。’”朱熹说:“淫者,乐之过而失其正者也。伤者,哀之过而害于和者也。”<sup>⑩</sup>《关雎》这一表现爱情的乐章,乐而不过有其正,哀而不伤有其和,因而得到孔子的称赞。这无可驳辨地说明孔子虽言《诗》“可以怨”,但应符合礼义,不能过,不能偏,要中和雅正,因而我以为可以肯定朱熹的解释是正确的。

综前所论,我感到在孔子《诗》论的研究中,不少同志都想发掘其精华,并且加以弘扬,出发点好的,但应严格依循历史唯物主义原理,历史地、具体地、多层面地分析,合理地加以阐释。黑格尔在《哲学史讲演录》一书中,以布鲁克尔的《批评的哲学史》为例,批评那种“拿我们的思想方式去改铸古代哲学家”的研究方法,列宁加以赞扬,说黑格尔“卓绝地坚持哲学史中的严格的历史性,反对把我们所能了解的而古人事实上还没有的一种思想的‘发展’硬挂到他们名下”<sup>⑪</sup>。列宁的这一段话,对我们研究中国美学史、文学批评史、文学史等都有指导意义。

当然,孔子的《诗》论,在强调《诗》有加强道德修养的作用,以及社会政治功能方面,随着《诗》的文学特性被认识,孔子又被尊为“大成至圣先师”,因而形成一种传统,对后世的文学批评及文学创作,有着巨大而深远的影响,这又是值得研究的问题。

以上所论,有不妥之处,欢迎批评指正。

#### 注释:

① 复旦大学中文系古典文学教研室著《中国文学批评史》上册,第17页。

② 凌南申:《孔子的文艺观》,载《古代文学理论论研究》第二辑。

③⑦⑩ 施昌东:《先秦诸子美学思想述评》,第22页。

④ 《列宁全集》第20卷,第401页。

⑤ 见《周礼·地官·师氏》。

⑥ 见《周礼·地官·保氏》。

⑦ 见《周礼·春官·大司乐》。

⑧ 见《周礼·春官·大师》。

⑨ 《礼记集说》。

⑩⑫⑬ 《左传·襄公二十七年》。

⑪ 《左传·襄公二十八年》。

⑫ 《马克思恩格斯选集》第2卷,第487页。

⑬⑭⑮⑯⑰⑱ 张少康:《先秦诸子的文艺观》,第23、50、44、47、48、49页。

⑲⑳㉑ 《论语·阳货》。

㉒ 《论语·子路》。

㉓ 《论语·季氏》。

㉔ 《论语·为政》。

㉕②①② 《论语·颜渊》。

②③④ 《论语·学而》。

②③④⑤ 叶朗:《中国美学史大纲》第49—50、51页。

②⑥ 朱自清:《诗言志辨·赋诗言志》。

③① 《左传·昭公九年》。

②② 《左传·襄公二十五年》。

③③③④⑤ 何晏:《论语集解》引。

③④④⑥ 皇侃:《论语集解义疏》。

③⑤④④⑧⑨⑩⑪ 朱熹:《论语集注》。

③⑥ 杨名时:《四书礼记》。

③⑦ 《论语·公冶长》。

③⑧④⑨ 杨伯峻:《论语译注》。

④②②② 《中国历代文论述》第一册,第20,19页。

④③④⑨ 《论语·卫灵公》。

④⑦ 《论语集解义疏》引。

④⑩ 《论语·卫灵公》。

④④ 《论语·八佾》。

④⑤ 《论语·学而》。

④⑥ 《论语·公冶长》。

④⑧ 《论语·述而》。

④⑨ 《论语·雍也》。

④⑫ 《列宁全集》第38卷,第272页。

(本文责任编辑 张炳煌)