

略论先秦儒家中和文艺观

陈 顺 智

先秦儒家文艺思想大抵可以归纳为“文质彬彬”、“辞达而已”的文辞观,“情止乎礼”、“思无邪”、“温柔敦厚”的伦理观,“言以足志,文以足言”、“情信辞巧”的美善观和“兴”、“观”、“群”、“怨”的效用观。本文通过对上述观点的考察分析,认为其主要美学特征是中和之美;其主要内容是封建伦理道德;其最终目的是教化人民、调整社会人伦关系,为统治阶级服务;其主要类型则属功利实用,以致我们可以称之为重践履、尚道德、求功用的中和文艺观。

一、文质彬彬的文辞观

“文质彬彬”是先秦儒家在艺术形式方面对后世影响最大的观点之一。原文出于《论语·雍也篇》:“质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。”包咸解释“彬彬”为“相半之貌”。文质是指君子德行的表现形式——礼节仪表。礼节过少过“杀”,仪表过于朴素,则会失于“野”;礼节过繁过“隆”,便易失于“史”。可见文与质是形式方面一对矛盾统一的概念,它要求朴素与文饰和谐统一、无过不及的中和之美。《论语·颜渊篇》也谈到君子、德行问题,“棘子成曰:‘君子质而已矣,何以文为?’……子贡曰:‘文犹质也,质犹文也,虎豹之鞞犹犬羊之鞞。’”卫国大夫棘子成主张只要质,不要文,子贡则主张文质皆要,不可偏废,倘若有质无文,那末虎豹的皮革与犬羊的皮革便无法区别了。这也充分表现了先秦儒家对形式的“文质彬彬”所作的要求。质是本色、素质,文是人为加工的,荀子称做“伪”,只有通过文饰,质才有色泽、华美。先秦儒家不尚质,但也不放纵文,要求文质皆能适中,它们只有有机地融和,而不是简单相加的“同”,才能达到“文质彬彬”的境界,才符合其中和的美学理想。后世所谓“辩而不华,质而不俚”^①、“丽而不浮,典而不野”^②等等,都是文质彬彬观点的直接运用。

孔子还提出了另一论点:“辞达而已矣。”^③这种不经意的语气,致使很多人误以为孔子轻文。其实,孔子虽说重功利、尚用,但不至于与墨法两家同路去尚质轻文,倒说:“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”^④文辞以清楚明晰地表达思想内容为要,“辞莫贵乎达,亦莫难乎达”^⑤。“达”,貌似容易,其实标准很高,所以司马光说:“明其足以通意,斯止矣,无事于华藻宏辩也”^⑥。苏轼对此有较为剀切的解释:

夫言止于达意,则疑若不文,是大不然。求物之妙,如系风捕景,能便是物了然于心者,盖千万人而不一遇也;而况能便是了然于口与手乎?是之谓辞达,辞至于能达,则

文不可胜用矣!^⑦

……孔子曰:“辞达而已”,辞至于达,止矣,不可以有加矣!^⑧

这里将“辞达”推到无以复加的地步,其中虽然杂揉着苏轼自己的实践经验,但不能不说是颇合孔子原意的。实际上,“辞达”有二个规定:其一,从量上看,文辞的多寡以内容为准,要做到适当。荀子说:“当其辞,以务白其志义者也。彼名辞也者,志义之使也,足以相通则舍之矣!”^⑨正是以“足”为当。其二,从实际上看,文辞的朴实与华美要适称,不能偏废。足则达,烦则失中;“枯塞者不达,艳丽者亦未必达矣!”^⑩所以既不能枯塞粗鄙,也不能艳丽过实。先秦儒家深深认识到语言形式的重要作用:“仲尼曰:‘志有之:言以足志,文以足言。不言,谁知其志?言之无文,行而不远’”^⑪。而“君子”尤其应有熟练驾驭语言的能力,“故君子之于言也,志好之,行安之,乐言之。……故赠人以言,重于金石珠玉;观人以言,美于黼黻文章;听人以言,乐于钟鼓琴瑟。”^⑫唯其如此,所以他的语言能做到“涉然而精,俛然而类,差差然而齐”^⑬,看似浅显却精警深奥,看似平常却条贯分明、合乎规律,看似参差不齐却能终归于齐一。也就是说,“涉然”与“精”、“俛然”与“类”、“差差然”与“齐”本为相反的对立面,但君子却能以高超的手段将它们和谐地统一于一体。与此相反,“笏然而粗,喷然而不类,涖涖然而沸”^⑭的愚者之言,则是杂乱粗略、啰啰嗦嗦、乱七八糟、胡诌一通;至于失于“蔽”的“谀辞”,失于“陷”的“淫辞”,失于“离”的“邪辞”,失于“穷”的“遁辞”都不合于中和原则,故尔为孟子所不齿。语言文辞如是,音乐也如是:“八音克谐,无相夺伦”^⑮、“皆安其位,而不相夺”^⑯、“声音至于中而止,不使流淫也”^⑰。这与古希腊毕达哥拉斯学派所谓“音乐是对立因素的和谐统一、把杂多导致统一、把不协调导致协调”^⑱不是同一论调么?这不也是深刻体现了先秦儒家中和之美的审美理想么?

那么,如何才能达到“文质彬彬”这一理想境界呢?略有两端。其一,重视人为文饰。“子曰:为命,裨谌草创之,世叔讨论之,行子修饰之,东里子产润色之”^⑲。刘宝楠《论语正义》曰:“修饰者,朱子《集注》云:谓增损之。盖以增训饰,以损训修也。润色者,《广雅·释诂》:润,饰也;谓增美其辞,使文采可观也。”创制“命令”尤且如此,不难想象对于“行而能远”的文学作品更要作何等的修饰!荀子也说:“无性则伪之无所加,无伪则性不能自美”^⑳,虽以修饰德性立论,而其重伪饰之功则一。其二,伪饰之功虽不可少,但在先秦儒家们看来,只有在美好德性上滋生出来的文辞才是“天籁”,最为可取,所以修养德性也可通向“文质彬彬”之境。“有德者必有言”^㉑,既然德是言辞的充足条件,那么有何种德便有何种文辞,所以说:“情深而文明,气盛而化神,和顺积中,而英华发外”^㉒。这正是后来韩愈所谓“仁义之人,其言蔼如也”^㉓观点的滥觞。

二、情止乎礼的伦理观

先秦儒家对情感要规范以礼,主要有二个原因:第一,是对诗乐特质的正确认识。诗乐是先秦最为发达的艺术种类,它们都以表现情感为主,不同于古希腊罗马以雕塑、戏剧、史诗等摹仿艺术为主,基于不同的创作实绩,故后者多主艺术摹仿说,而前者多主抒情说,“诗言是其志也”、“歌咏是其情也”;另方面先秦儒家还认识到诗乐“其感人也深,化人也速”^㉔的感人力量和教育作用;于是他们竭力将艺术变为教化的工具,自然也就要在艺术中塞进自己的伦理道德思想来约束情感。第二,儒家不同于法家,他们不以刑政为主,而以德政为用,不作外在暴力强制,而主张内在的情感教育,通过“道之以德、齐之以德”^㉕来达到为统治阶级服务的目的,所以,作为以抒情为主并能影响人们情感的诗乐艺术当然被他们利用,充当为统治阶级服务的诗教、乐教,当然也要用统治阶级的“礼”来约束诗乐中的情,使之归于雅正,使之符合其利益要求。“思

无邪”、“乐而不淫”、“哀而不伤”、“温柔敦厚”等即是“情止乎礼”的具体体现。

“思无邪”本出于《诗经·鲁颂·驯》，后孔子藉以评价《诗经》，从此成了孔子对《诗经》的总看法，也体现了先秦儒家对艺术的批评原则，正是“情止乎礼”的表现，是儒家中和文艺观的具体运用。它作为高度概括性的总结，既不绝对无余，又确凿不移。唯其不绝对，故有相当大的灵活性；唯其确凿不移，故有相当强的原则性。《论语集解》引包咸注云：“归于正”，正与无邪是同一概念的两种表述。关于邪、正的具体标准孔子早有规定，他说：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”^⑧，礼是人们一切言论行动所必须遵循的原则和是非标准。在孔子看来，诗三百的思想性表现在对人对事以“礼”为尺度的褒贬态度；另一方面，只要不触犯“礼”、不触犯统治阶级的利益，不以推翻、夺取统治权力为目的，皆可谓之“无邪”。孔子从不反对褒贬，而认为应褒其所当褒，贬其所当贬，不能褒贬失实。邢昺的解释颇为中綮：“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。”^⑨“思无邪”实际上是要求内容中正和平，它最典型地体现了先秦儒家“中和之美”的审美理想。胡寅曾将这一思想阐述得十分明白：“思虑悖礼违义之事为邪念。邪念者，过而不正者也。……思之疑于邪者，有余而过于中正。……凡七情之过中皆得谓之邪思，非必专指郑卫之淫邪也。”^⑩

如果说“思无邪”是对《诗经》的总评，表现了先秦儒家的审美理想，那么“乐而不淫，哀而不伤”^⑪这一对《周南·关雎》的具体赞美，则是其审美理想的具体化和鲜明化。《论语集解》孔安国云：“乐而不淫，哀而不伤，言其和也。”朱熹《集注》云：“淫者，乐之过失其正者也；伤者，哀之过而害于和者也。”这说明“淫”、“伤”是“乐”、“哀”两种感情失于中正的极端，而受到赞美的《关雎》当然符合中和的准则。

《礼记·经解》则旗帜鲜明地揭起儒家“温柔敦厚诗教也”的主张。诗教者，即以诗教人，使被教育者“温柔敦厚而不愚”，成为德性纯正、品格温顺然又不愚笨的人；亦即是既要顺从统治阶级，又要对他们有所裨益的人。《诗大序》继而总结性地提出“发乎情，止乎礼义”，完善了先秦儒家对此问题的看法。它不轻视情感的作用，但主张用礼义来规范情感。它以情为起点，但以礼为归宿；以情为基础，但以礼为理想；“发”者，任心志之驰骛，“止”者持也，谓自持性情，使七情皆合礼之度、中义之节。这一弛一持，一放一敛，相反相成，从而使情和礼义处理得十分和谐、既不乖离又不冲突，使情感既不偏激也不低沉，将它维持在中庸状态。

先秦儒家不仅要求艺术作品的内容情感合礼中节，而且还有一套规范情感补偏就中的方法。其标准是礼，“礼乎礼！夫礼所以制中也”^⑫。他们认为无论忧愁还是快乐都应随时根据“礼”加以调节，或损或益，使之不偏不倚。“两情者，人生固有端焉。若夫断之继之，博之浅之，益之损之，类之尽之，盛之美之，使本末终始莫不顺比纯备，足以为万世法则，则是礼也。”^⑬但这是否会出现杀情的倾向呢？不会。《礼记·乐记》清楚地阐明了这一关系：

礼乐不可斯须去身。致乐以治心，则易直子谅之心，油然而生矣；易直子谅之心则乐，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。致礼以治躬，则庄敬，庄敬则严威。心中斯须不和不乐，而鄙诈之心入之矣！外貌斯须不庄不敬，而易慢之心入之矣”……故礼主其减，乐主其盈。……

礼具有一定消极性，乐具有积极性；它们出发点不同：“乐由中出，礼自外作”；效应也不同：乐使人“和在心”，礼使人“敬在貌”；但其目的实质却一样，“乐至则无怨，礼至则不争。”既然乐是如此重要，那么作为乐之根本的性情当然同等重要，不过，它应是合乎统治阶级利益的，是“温柔敦厚”、“平和中正”的；以此去教育人，也就能使人的性情归于中正，合于礼教。

三、情信辞巧的美善观

孔子尽管十分重视政治道德标准,但同时也强调艺术形式的完美,主张文实兼备。《论语·八佾》云:“子谓《韶》尽美矣,又尽善也。谓《武》尽美矣,未尽善也。”这里的美应该属于艺术范畴,善则属于伦理道德范畴。孔子曾在齐国专心致志学习《韶》乐,“三月不知肉味”^⑧。他认为《韶》乐是尽善尽美,善的道德内容与美的艺术形式达到高度统一;而《武》乐则是虽尽美但未尽善,就是说,《武》在艺术形式上已臻最高标准,但在“善”的内容方面略逊于《韶》。无论是他赞美的口吻,还是他遗憾的语气,都充分表现其憧憬向往之情。为什么说《韶》尽善尽美而《武》尽美未尽善呢?历来有二种解释:一种认为:“《韶》,舜乐名,谓以圣德受禅,故尽善。《武》,武王乐也,以征伐取天下,故未尽善。”^⑨朱熹注云:“美者声容之盛,善者美之实也。……然舜之德,性之也;又以揖让而有天下。武王之德,反之也;又以征诛而得天下。故其实有不同者。”就是说,《韶》表现的是舜以德受禅的内容,所以为尽善;而《武》表现的是以武力征伐取天下的内容,所以未尽善。另一种观点认为:“武王未受命,未及制礼作乐,以致太平,不能有待于后人,故云‘未尽善’。善,德之建也。”^⑩郑玄云:“尽善,谓太平也。未尽善,谓未致太平也。”^⑪刘宝楠等也主此说。就是说,《武》是表现武王非受命得天下,而且未及以礼乐平治天下就死了这一内容;武王虽立了功,却未立德,因此不能说“尽善”。朱熹认为美是声容表现于外的形式,善是美的实际内容;这样从形式和内容来区别美与善,应该说是颇合孔子原意的。由此可见,孔子认为美与善不仅相区别,而且有密切的关系,是统一的。另外,孔子经常将“美”、“善”混用,如“里仁为美”,郑玄注“居于仁者之里是为善也”,就以“善”训“美”,或将“美”“恶”对举,这些都足以反映他要美与善、形式与内容有机结合的思想;形式与内容是相为表里不可分割的,美与善也是密切联系不可分割的。荀子同样重视美善的结合,他提出“美善相乐”^⑫的观点;孔子崇尚尽善尽美的雅正之声,荀子更为激烈地说“声,则凡非雅声者俱废”!

音乐如此,诗文也如此。孔子主张“言以足志,文以足言”,“志”指语言所表达的思想内容,思想、意志、感情是人们心理内在的东西,通过语言文辞才能充分表现出来,所以说“言以足志”;“言”指无文彩的“质言”,“文”指文彩焕然的语言,皆属形式。质朴之言虽能表达思想感情却不能做到完美、富有感染力,只有文彩焕然的语言形式才能最好地表现思想感情,才能产生广泛的影响。这里充分说明了语言形式对表达思想感情的重要性。《礼记·乐记》进而说:“情欲信,辞欲巧”,主张情辞并重;巧辞以思想感情的真实深厚为前提,信情以辞语形式的和顺美巧为表现;辞不离情而巧,情不离辞而信,二者紧密配合,互为表里,不可割裂。当然,“巧”不是“巧言令色”之“巧”,“辞欲巧者,言君子言辞欲得和顺美巧,不违逆于理,与巧言令色者异也。”^⑬《易·系辞》更明确地提出了对旨与辞的要求:“其旨远,其辞文,其言曲而中,其事肆而隐。”中即正,肆即直。儒家却主张将它们统一于一体,使言辞做到既不直接而又中正,使旨意既显露又含蓄。文辞旨意的有机结合,才能称得上是文实兼备,才符合中和文美的审美理想。

既然“文貌情用,相为内外表里”^⑭,两者是辩证统一的关系,那么,美好的语言务必“致实”,表达礼义之道,“务白其志义”,美好的内容也有待以语言形式作为物质媒介加以传达。“子夏问曰:‘巧笑倩兮,美目盼兮,素以为绚兮,何谓也?’子曰:‘绘事后素’。曰:‘礼后乎?’子曰:‘起予者商也!始可与言《诗》已矣’。”^⑮在绘画上后素功,犹如有了美质,加上脂粉则更加美丽;《礼记·礼器》说:“甘受和,白受采,忠信之人,可以学礼”。一个具有忠信品德的人,再修饰彬彬礼仪,就更显其文雅高尚;也就是说,一个品德端正的人,不能没礼为其表现形式,应该是内容与形式的有机统一。所以重内容而轻形式为儒家所不为,“好其实,不恤其文”^⑯,只是“鄙夫”之

为；相反，“眩其辞，而无深于其志义者”^⑩，同样不为儒家所接受，其辞“虽辩”，但也不过是“奸言”、“奸说”；那些“溺志”、“烦志”、“乔志”、“淫志”一类有害于德的音乐，也不过是“邪音”、“奸音”、“淫声”！“乐乐云云，钟鼓云乎哉！”所谓音乐难道仅止于钟鼓之声吗？怎么能忽视其中表现道德内容的感情呢！“君子之听音，非听其铿锵而已也，彼亦有所合之也！”^⑪

四、兴观群怨的效用观

《论语·阳货》说：“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。”这段话较全面地反映了先秦儒家对艺术的教育作用和社会效果有着比较全面的认识。

何谓“兴”？兴是诗歌使人感发兴奋的美学感染作用。朱熹注说：“感发意志”，又说：“兴，起也。……所以兴起其好善恶之心。”^⑫也就是说，诗歌通过“引譬连类”，而激励读者的意志，作用于人的思想感情，使人“好善恶”，达到净化情感、纯洁思想和道德，自我完善，成为“成人”。孔子说“兴于诗，成于礼，立于乐。”^⑬《集解》包咸注说：“兴，起也。言修身当学诗。”学诗是修身的起点，修身又是齐家、治国、平天下的首要条件。朱熹注“思无邪”说：“凡诗之善者，可以感发人之善心；恶者，可以惩创人之逸志，其用归于使人得其性情之正而已。”这都是说艺术可以使读者在审美享受中受到激励振奋和净化，“使人得其性情之正”，从而完成个人的道德修养。

群是指诗歌团结群众的社会作用。《论语集解》引孔安国注说：“群居相切磋。”“相切磋”不是人们之间相冲突的敌对关系，而是相互感化以维持正常和睦关系，如此方能“群居”，方能“和而不流”^⑭。诗何以能“群”？因为人们可以在歌咏诗歌中交流思想、传达感情、增进了解、相互提高、达到统一。所以杨树达先生说“春秋时期朝聘宴享动必赋诗，所谓可以群也。”^⑮当然，先秦儒家并不主张无原则地“群”。孔子说：“群居终日，言不及义，好行小慧，难矣哉！”^⑯刘宝楠《正义》注说：“夫子言人群居，当以善道相切磋，不可以非义小慧相诱引也。”诱以小慧，为小人之群，或慧尽而群散，或见利而蜂起，更与儒家思想不符。群居以“善道”——仁义之道的切磋琢磨为前提，以加强民众修养、沟通思想感情为目。“群”是要在感情交流和道德切磋的基础上完成整个社会的道德教育，达到维持人际之间的现存关系、维护统治阶级既得利益的目的。

如果说“兴”是以个人道德完善为目的，那么“群”则是以调整整个社会人际关系为旨归；如果说个人道德完善是整个社会关系和谐稳定的基础，那么整个社会关系的和谐稳定则是个人道德完善的必然归宿。“兴”、“群”实质上是要在道德的基础上把个人与社会有机地联系起来，使之和睦相处，削弱仇视敌对，为维护统治阶级的利益服务。所以，“兴”、“群”仍然是其中和文艺观的表现。然而，调整终归于调整，怨愤不满总是会出现的，“怨”作为反馈信息便随之而来。

“怨”是指诗歌对黑暗政治的讽刺批判作用。孔安国注云：“怨刺上政”，郑玄也说：“怨谓刺上政”，简言之，就是下层人士对上层统治者的不满，发泄出来写成的讽刺诗。《诗经》中就有不少这类的怨刺之诗。荀子在《赋》篇里说：“天下不治，请陈诡诗。”强调利用诗歌来讽刺批评不良政治。同时又说：“为人臣下者，中谏而无讪，有亡而无疾，有怨而无怒。”^⑰可见无论作为感情的“怨”，还是作为讽刺的“怨”，都有不能超越的“度”，这便是“中和”，而礼是“制中”之物，所以度实际上便是礼。由此可见，“怨”，虽说是下对上的批评讽刺，但它受到礼的制约，只能在“中和”的范围内起作用。这其中已承认上与下、治人者与统治者之间的等级差别，但又力图用文艺调和矛盾，所以说“礼之用，和为贵”^⑱。

什么是“观”呢？主要是指对社会现实的认识，观的主体也主要是指统治者：

天子五年一巡狩……觀諸侯……命大師陳詩觀風俗，知得失，自考正也。^①

為民者宣之使言，故天子听政，使公卿至于列夫献诗。^②

故古有采诗之官，王者所以观风俗，知得失，自考正也。^③

既然“诗可以怨”，因此能反映社会生活、能反映政治得失：“是故治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。”^④艺术成为反映政治效果的信息渠道，并由此反馈给最高统治者，以便他们观“风俗之盛衰”^⑤、“考见得失”。正是通过“观”这一通道，先秦儒家的诗教、乐教与政教有机地融为一体，使之成为地地道道的政教工具。既观所失，便施以礼乐诗。“礼别异”，以它区别阶级阶层差异，维护统治者的尊严和统治秩序；“乐和同”，他们以“阳而不散、阴而不密、刚气而不怒、柔气而不慑”^⑥的中和之乐来和顺万民、消除阶级阶层的隔阂与矛盾：“乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；在族长乡里之中，长幼同听之，则莫不和顺；在闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲。故乐者……所以合和父子君臣，附亲万民也，是先王立乐之方也。”^⑦诗教亦然，是用以“经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”^⑧的。

如果说“怨”是就下对上的讽刺作用而论，那么，“观”则是就上对下的认识作用而言。两者是对立统一的，无“怨”则无所“观”，无“观”则虽“怨”亦无所知。统治者利用诗歌“怨”、“观”的作用，调整政教方案，施以教化消除阶级对立，勾通阶层隔阂，缓和阶级矛盾，使统治者与被统治者各得其所，从而构成整个社会的和谐平衡。

因此，不管是“兴”、“群”，还是“怨”、“观”，都是企图借助艺术本身的功能作用来为统治阶级服务，使行将瓦解的西周统治得以恢复，所以他们屡屡强调各安其位，无相僭越，无相贼害，无相冲突。这也使其文艺思想染上了浓厚的中和色彩。

注 释：

① 《汉书·司马迁传赞》

② 萧统：《答湘东王求文集及诗苑英华书》。

③④⑦ 《论语·卫灵公》

④⑨③⑨ 《论语·八佾》

⑤⑩②⑨ 胡寅：《明明子论语集解义疏》。

⑥ 《答孔文仲司户书》

⑦ 《答谢师民书》

⑧ 《与王庠书》

⑨⑬⑭④① 《荀子·正名》

⑪ 《左传》襄公二十五年

⑫④⑩ 《荀子·非相》

⑮ 《尚书·尧典》

⑮②③③ 《荀子·乐论》

⑰ 杨谅：《荀子·乐论》注。

⑱ 转引自《西方美学史》上册。

⑲②① 《论语·宪问》

⑳③① 《荀子·礼论》

㉔②③⑤⑤⑤ 《礼记·乐记》

㉕ 《答李翊书》

㉕ 《论语·为政》

㉖ 《论语·颜渊》

㉗ 《论语集解》

㉘ 《礼记·仲尼燕居》

㉙ 《史记·孔子世家》

㉚ 孔安国：《论语·八佾》注。

㉛ 焦循：《论语补疏》卷上。

㉜ 《太平御览》卷五六四引。

㉝ 孔颖达：《礼记正义》。

㉞④⑧ 《荀子·大略》

㉟④⑤ 《四书集注》

㊱ 《论语·泰伯》

㊲ 《论语疏证》

㊳ 《论语·学而》

㊴ 《礼记·王制》

㊵ 《国语·周语》

㊶ 《汉书·艺文志》

㊷ 郑玄：《礼记·乐记》注。

㊸ 《毛诗大序》