

[首页](#) >> [域外汉学](#)

路向与方法：北美汉学家论孔子说《诗》

任增强

长期以来，英语世界关于孔子的研究多从思想史与文化史的角度加以审察，而于孔子在文学思想方面的言说观瞩甚少。尽管零星的表述依然能够觅得，如英国汉学家翟理斯（Herbert A. Giles）于上世纪初所撰《中国文学史》（A History of Chinese Literature, 1901）中曾略及孔子评《诗经》；无独有偶，美国汉学家丁韪良（William Alexander Parsons Martin）在《中国知识，或中国的知识阶层》（The Lore of Cathay, or the Intellect of China, 1901）有三处提到了孔子对《诗经》的评论。^[①]然而这些毕竟还是带有很大的偶然性，对孔子说《诗》的研究尚不足形成一种学术架构。

二战后，世界汉学的研究重心逐步由欧陆移至北美地区，北美汉学如今已经发展为国际汉学的中心，其对儒学及孔子的研究尤为积极，^[1]并多有创辟，由此也会涉及到对孔子诗学观的勘察，加之，在文学史研究领域中，亦有一由对纯文学的兴趣而向理论研究过渡的趋向，从而使得一部分汉学家将视野投诸作为中国古典文论源头之一的孔子文学观。此进程大致始于上世纪七十年代，一直延续至本世纪初。大致而言，汉学家的研究主要沿着两种路向展开：第一，以《论语》以及新出土文献《孔子诗论》中孔子对《诗》的评论为中心，考察孔子诗学观。第二，是探究孔子的思维方式与其说《诗》间的互动系联。在研究方法方面，或则关注实用与抒情两种质素，或注重文本细读基础上的多时段考察，或则援用二重证据法以及西方文学理论，或引入后现代主义视域。专门性的著述仍不得见，一些重要的阐述还间杂于文论史、文学史述及对儒学的一般性探索中，但却也构成了颇有自身特色的言述系列。

一、汉学家论孔子诗学观

北美汉学界对孔子诗学思想内涵的阐释集中于20世纪后三十年。20世纪七、八十年代，汉学家围绕“实用”与“审美”两个极点而展开宏观界定；20世纪九十年代，相关研究出现转向，由宏观定性转而侧重于对孔子诗学思想的多时段细部稽查，汲用二重证据法或结构主义批评方法，尤注重对孔子诗学丰赡意涵的揭集。

（一）在实用与抒情两极间

北美汉学界对孔子文学思想较早的系统性梳理，自然得追溯至刘若愚（James J.Y.Liu）的《中国文学理论》（Chinese Theories of Literature, 1975）一书。该书是北美汉学界借用西方理论来构建中国文论体系的首次尝试，^[②]将中国文论思想概括为几种模式，其中之一便是以孔子为源起的“实用理论”。

“实用理论”，在刘若愚看来即视文学为手段，藉以达及政治、道德、社会、或教育之目的。^[2]对于《论语》中所载之关于《诗经》的评论，刘若愚采用摘句评的方式摘引并加以讨论。刘氏认为《论语》中诸如“《诗》三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪’”，再如“兴于诗，立于礼，成于乐”、“诵《诗》三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对。虽多，亦奚以为”，以及“不学诗，无以言”等评语均显示出孔子对诗的道德内容和影响的关切。

刘若愚指出，孔子在《论语》中所发表的关于《诗》最完整的意见，集中显示于“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”一段话，但此处亦是最具歧义性的。

收藏文章



周访问排行	月访问排行	总访问排行
杜甫《望岳》赏析	杜甫《春夜喜雨》赏析	阳光下的罪恶 (3)
柳永《雨霖铃·寒蝉凄切》赏析	杜甫《春望》赏析	杜甫《客至》赏析
宋代家族与文学【第二章】	辛弃疾《青玉案·元夕》赏析	

刘若愚分析说，其中的“兴”与“怨”，就感情效果而言，部分是审美的；而就具有实用目的之观点看，则无疑是实用的。至于“观”，刘氏认为，就孔子的一般兴趣以及对诗的其他评论来看，指的是对社会道德和习俗，或关于个人品格的观照。对于“群”字，刘氏认为是被孔子赋予了道德性的解释：“群居相切磋”，仍然是实用层面的考量。^[3]

刘若愚将孔子文学思想归纳为一种实用诗学，并未有什么新颖之处，但如果考虑到北美汉学界长期以来受新批评浸染，以超功利与审美自律为唯一标尺，或扬或贬孔子诗学，那么刘若愚对孔子实用诗学观的平议，倒也颇值称道。

不同于刘若愚的客观陈述，上世纪七、八十年代之交，另两位汉学家的孔子诗学研究，持论则显较为偏执。华裔汉学家陈世骧（Chen Shih-hsiang）在1971年为“美国亚洲学会”年会“比较文学组”所作的开幕发言《中国的抒情传统》^[3]中曾提及孔子论《诗》的可兴、可怨、可观、可群，以为“对于仲尼而言，诗的目的在于‘言志’，在于倾吐心中的渴望、意念或抱负。所以仲尼着重的是情的流露”。^[4]而孔子作为文学批评家的地位却遭到另一位汉学家的质疑，如以英文写作、与北美汉学界联系密切的法籍汉学家侯思孟（Donald Holzman）便以为孔子着意于文学实用的一面，而未曾将文学视为审美经验。^[5]他认为，孔子纵容对《诗》的有意误读，以便将之用做道德标签。故而，《论语》中的孔子说《诗》完全是社会学意义上的而非文学性的。

这场“潜对话”双方各执己见，所论自然难免失之偏颇。陈世骧为回应西方关于“中国无史诗”的论调，以为中国古代文学，包括创作与批评，其本身已建构起一种绵延发展的“抒情传统”，在这一理论预设下，陈世骧有意彰显孔子对诗歌情本体的关注，实为论证其所谓的中国不同于西方叙事传统的“抒情传统”，援孔子为己张目。侯思孟与陈世骧的观点恰相抵牾，以为孔子论诗乃纯粹实用主义的，称不上是文学批评。在此，两位汉学家均将非功利的审美标准作为单一尺度来裁量孔子评《诗》，显然有失公允。

相比较而言，芝加哥大学费威廉（Craig Fisk）在一篇论文中的看法尤值一提，不仅呼应刘若愚公平持论的客观立场，并以“理解之同情”细绎出孔子实用主义诗学观产生的历史现场。费威廉认为侯思孟对孔子的评判过于苛刻。费氏认为，孔子将《诗经》作为介入公共生活的一种话语媒介，以之为教育王公子弟的施教典籍，而非视其为缅怀过往的挽歌。春秋时期，在外交场合有赋《诗》酬酢的传统，故而言，处于这一传统没落期的孔子不曾将《诗经》视为艺术的做法是承继旧习。侯思孟以之为口实，进而否定孔子作为文学批评家的地位是不公允的。^[6]费氏进一步指出，“文与质”(cultivatedness and substance)是孔子说《诗》时所围绕的系联一体的轴柱；“文”并非孔子所观照的单一极，优秀的文学作品应如同君子一般，须是“文质彬彬”。

上世纪七、八十年代北美汉学对孔子说《诗》的研治，摆渡于“实用”与“审美”两个极点间。其问题在于，停留于“实用”与“抒情”、“功利”与“审美”的二元对峙，纯以一种单一的概念来描述它的属性，尚未充分地考虑到它的多重“混杂性”(hybrid)，以致落入简单化的判断之中。虽有费威廉的有益尝试，但毕竟限于篇幅，笔墨稀薄，未能较为全面地阐明孔子文学思想的丰富意涵。

（二）多时段细部考察与研究方法的多元化

二十世纪九十年代以降，随着新一代汉学家的诞生，孔子文学思想受到更多的关注，这或许意味着北美汉学界研究趣味的某种转向。而在研究理念上，后继者同样有所推进，纠正了前期或“抒情”或则“实用”的过度概括之偏，由宏观上的定性转为对细部的多向度稽查，尤为注重在中国传统诗论语域中对孔子说《诗》的多时段细部探讨；此外，除移植西方文论外，中国学者的治学方法亦被汲用。^[4]其中最值得一提的有范佐伦(Steven Van Zoeren)、柯马丁(Martin Kern)与孙广仁(Graham Sanders)的研究。

近20年，美国学者展开中国传统阐释学的研究，范佐伦的专著《诗歌与人格：中国传统的读解、注疏和阐释学》是代表作。这部著作主要讨论孔子的诗教、汉学和宋学。范佐伦在文本细读基础上，以多时段的视野评析孔子在《论语》中引《诗》说《诗》的若干语段，揭示出《诗经》在《论语》中的三种存在形态：伴礼之乐、修辞致用与学习的对象。

[7]

在《论语》早期语段中,《诗经》被视为伴礼之乐。其中有两处文字堪为佐证。第一处,据《论语·八佾》载,子曰:“相维辟公,天子穆穆,奚取于三家之堂?”在此,孟孙、叔孙、季孙三家僭用周天子的礼仪祭祀先祖,故而孔子强烈抗议《雍》在祭礼中的不恰当使用。另一处,《论语·子罕》中载,子曰:“吾自卫反鲁,然后乐正,雅颂各得其所。”亦体现出孔子对“礼”的关注。但在早期语段中,范佐伦发现,孔子说《诗》具有“护礼”与“审美”双重取向。〔8〕比如“《关雎》乐而不淫,哀而不伤”一句,孔子在此更为关注的并非是《关雎》的语言,而是其音乐性。缘由在于《论语》中凡引评《诗经》时,所论及的或则是其音乐性,或是音乐表演,如“师挚之始,《关雎》之乱,洋洋乎盈耳哉。”

而在中期语段,以及其后的晚期语段中,孔子的诗论则蜕变为“实用论”。中期语段中,《诗经》的音乐品格不再是孔子师徒的关注点,《诗经》中的个别诗句从诗歌语境中被剥离出来,被用以借题发挥的素材。比如子贡曰:“贫而无谄,富而无骄,何如?”子曰:“可也,未若贫而乐、富而好礼者也。”子贡曰:“如切如磋,如琢如磨,其斯之谓与?”子曰:“赐也,始可与言《诗》已矣,告诸往而知来者。”我们知道,“如切如磋,如琢如磨”与子贡所理解的不懈道德修行毫无关联,其本意是用以比喻年轻情人如玉般优美。但作为老师的孔子却对子贡的误读加以褒扬,曰:“始可与言《诗》已矣”。由此表明,子贡并未对《诗》作出何种注解,而是其对《诗》的即兴发挥赢得了孔子的首肯。〔9〕

在晚期语段中,孔子提倡门生对《诗经》的学习,将《诗经》作为儒家的必修课。而“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”,在范佐伦看来是孔子提倡研习《诗经》的最著名的一段话。针对孔子提出的诗歌四项功能,范佐伦亦作了阐发。他指出,“兴”是通过适时地引用《诗经》作为道德教育的素材来激起一种道德感。“观”指的是通过诗歌可以观察说《诗》者的意图、性格和动机。“群”即意味着诵《诗》可以坚定团结;“怨”即借诗歌表达失落与愤恨。

西方学者以“他者”视角,对中国的阐释学著作加以研治,有助于阐读传统《诗经》文本,剖示各诗篇之意涵,而孔子说《诗》无疑为《诗经》创构出一个重要维度。在此,范佐伦在文本细读基础上以“早期”、“中期”、“晚期”多时段视野对《论语》中的孔子诗论加以整体性考察,动态地揭示出孔子说《诗》的三种诉求:一为复礼兴乐,一为应对辞令,一为学习教材。认为其中蕴含审美与实用双重维度,并动态演进,如此较为全面地细致分析了《论语》中孔子说《诗》的视域与意蕴。

上世纪90年代以来北美汉学家对孔子文学思想的研治,在方法论上也颇有特别之处。如普林斯顿大学柯马丁教授对“二重证据”法、加拿大汉学家孙广仁对结构主义方法的援用。

普林斯顿大学东亚学系教授柯马丁在方法论上突破“西方中心主义”思维模式,运用中国近代学者王国维创立的“二重证据法”,通过地下发现之新材料与纸上之材料二者互相比勘释证,解析孔子论《诗》对“情感”与“实用”的兼顾。孔子引《诗》论《诗》,但其对《诗经》的言说自“焚书坑儒”后,未能见到系统的载述,相关的诗论多散见于《论语》之中。而出土的竹简《孔子诗论》堪为研究孔子诗学思想的又一可靠的文献资料。作为对孔子当日授《诗》的追记,《孔子诗论》不仅载述了孔子讲授《诗经》的内容,而且显示着孔子的诗学思想。

《孔子诗论》竹简共有二十九片,仅千余字,但却是《诗经》流传的最早文献证据,是孔子评论《诗经》的重要资料。〔10〕柯马丁本人不赞同《诗大序》对《关雎》的阐发,认为最初有三家观点可对之析疑问难。

其一即《论语》中所谓“《关雎》乐而不淫,哀而不伤”;其二是刘安于《离骚传》中所指出的《国风》“好色而不淫”。对于《关雎》乃至整部《国风》的理解,上述观点具有一定的早期代表性,即试图在“欲望”与“道德”之间构建一种张力:承认这些诗作是情感的表达,但同时又将其视为对感性过渡张扬的警示。此外,认为《关雎》直指好色,“好色伐性短年”,也是韩、齐、鲁“三家”所共同秉持的观点。据此,柯马丁指出,《关雎》一诗并非如《诗大序》所谓赞美“后妃之德”,而旨在批评欲望的泛滥,而新出土的上博简《孔子诗论》可进一步援持与呼应此一观点。〔11〕第10号竹简曰“《关雎》以色喻于礼”;第11号竹简又补充道“《关雎》之改,则其思益矣”;12号竹简转而反问说“反内于礼,不亦能改乎?”;14号竹简补充说“其四章则愉矣,以琴瑟之悦,嬉好色沆,以钟鼓之乐……”。柯马丁指出,孔

子论《诗》注重诗之本体，着重诗义在于“言志”，在于人之情感，突出《诗》对人心灵的陶冶，而不同于《诗大序》的政治寓意性解读。由柯马丁的解读，我们可以发见，孔子强调《诗》的政治教化作用是潜移默化的，其关注的是当一首诗本身涉及到历史时，如何在真实的基础上，由“情”至“意”，由审美引渡至德与善的理想境界。而从汉代开始的中国阐释学以人格教化为中心，以史证《诗》，教条式地将儒学观念生硬地灌注进诗篇中，寻章摘句，牵强附会，严重抹煞了诗歌的文学特征与艺术感染力。

柯马丁通过“二重证据法”对孔子诗学观的解读，在范佐伦研究基础上更进一步，非但进一步打破了前期汉学家“抒情”与“实用”的二元对立思维，而且揭橥孔子重视理性与情感的自然交融和相互渗透，使理欲调和，合为一体。柯马丁的发见实已触及孔子说《诗》的思维方式，李泽厚也曾指出，“情”来自动物本能，常与各种欲望、本能和生理因素相关联，而“理”来自群体意识，常与规范和社会因素相联结，“中国（包括儒家）重的是二者的渗透交融，而非二者的对峙、控制、压倒或片面发展”。^[12]

加拿大汉学家孙广仁对孔子诗学的考量，在研究方法上也颇为独到。孙广仁是北美地区较有影响力的汉学家，在中国古典文学研究方面颇有造诣。在专著《遣词：传统中国诗歌能力观》中，孙氏拈出两个概念，即“诗歌能力”(poetic competence)和“文化能力”(cultural competence)，由结构主义视角而对中国先秦、两汉、南朝以及唐代的诗学思想进行梳理与考察。其对先秦诗学的考释，以孔子说《诗》为审视对象。

孙广仁提出，“诗歌能力”指的是以诗歌话语为手段来影响他人态度与行为，并以达到某种期待目标的能力。^[13]而“文化能力”指的是对传统的掌控能力。儒家作为传统主义者(traditionalists)声称其具有某种掌控力，而此种掌控力之要旨在乎“如何运用过去的知识于当下的情境，藉以产生预期的效果”，^[14]而非被动地接受。春秋时期，面对礼崩乐坏的社会现实，儒家隐约意识到文化的断裂(discontinuity)与缺失(loss)，正是要诉诸于“诗歌能力”与“文化能力”，通过对过往遗俗的操习来使那个世界得以复苏。在适宜的时间与地点，面对适当的对象而付诸行动，儒家必须即兴地对《诗》加以发挥以强有力地影响他者；而出于对时空与受众的考量，儒家成为某种述行者(performer)。在《论语》中，据说孔子曾敦促其子伯鱼研读《诗经》，所谓“不学诗，无以言”；在另一些情境中，孔子亦曾指出对于“使于四方不能专对”的人来说，学习《诗经》“虽多，亦奚以为”。这表明，“必须要适时地自如运用，仅仅知晓《诗经》是远为不足的”，^[15]所以当子贡说：“如切如磋，如琢如磨，其斯之谓与？”时，得到了孔子的嘉许。因为子贡表现出了“诗歌能力”与“文化能力”，其能够将《诗经》适时、适当地应用于当下情境。

在此“能力”(competence)一词成为孙广仁解读孔子说《诗》的钥匙。而孙氏之谓“能力”较早可见于美国语言学家乔姆斯基(Noam Chomsky)所谓的“语言能力”。乔氏基于“能力”与“述行”(performance)这一组对立概念，对规则和行为的区别作了最佳表述，这对术语与索绪尔的“语言”与“言语”恰好对应。具体说来，“语言能力”即“通过一套规则或规范系统，对那些在这个系统中运用自如者所无意识掌握了的知识，给予明确的再现。他们无须意识到这些规则，而且在大多数情况下，的确也并未意识到这些规则，因为真正掌握语言能力，通常意味着对这些规则的直觉的把握，在产生行为和理解的过程中，这些规则并不显现。可是，这又并不等于说规则不存在：掌握规则意味着一种系统的能力”。^[16]语言使用者因具备了一套内化的语法才可以进行语言的交流与意义的解读，同样，儒家在解读《诗经》时，需要事先知晓操控诗歌话语发挥作用的语法规则，进而从文本中加以觅寻。故而，就需要具备当时的文化知识，熟悉诗歌表达和解读的程式，具备一种已经被内化的文化规则。孙广仁说，孔子并未发明新的学说，其更多地是在阐释一套业已存在的做法。这说明孔子正是对春秋时期诗歌解读程式了然于胸，述而不作。

孙广仁在此引入结构主义的分析方法，而此种方法旨在寻绎支配系统进行活动的法则，故此，孙氏拈出“诗歌能力”与“文化能力”二词，其意不在于“实用”或则“抒情”，而在稽查孔子说《诗经》时所遵循的文化语法规则。这一潜隐习则的发见，无疑为孔子说《诗》之种种表象提供了解释性的支撑结构。^[5]

除对孔子诗学观的探讨之外，孔子论《诗》的思维方式亦引起了另一些美国汉学家的重视，并给予了详细阐发。[6] 对此思维的探讨直接影响到对孔子说《诗》运思模式乃至中国诗学传统的把握，从而将之运用到对中西比较的历史与对文明史反思的议程中。

美国汉学家郝大维(David L. Hall)与安乐哲(Roger T. Ames)在《通过孔子而思》一书中“把孔子树立为摆脱西方人对超验的长期依赖的后现代主义的楷模”，[17] 他们在后现代语境下对西方理性主义的思维模式加以审视与反思，认为这一西方思维模式导致了事实-价值-理论-实践的相互脱离，而孔子“学(learning)、思(reflecting)、知(realizing)、信(living up to one's words)”的思维方式可以作为批判西方传统思维模式的一种参鉴。

郝、安认为，孔子思想中所谓的“学”，是指直接知晓的过程，而不是以概念作为中介的客观事实的知识。在“学”和“闻”的关联中，“学”通过同“教”的交互作用与交流，从而具有领悟与呈示文化传统的意义。而“思”则是对某些既定的东西加以审思与判评。孔子一方面强调个人占有文化传统，又认为要获得并接受现存的意义就必须加以考量。因为若要使此些意义尽量合适并扩展至人们所处的语境中去，创造性的思考就是不可或缺的，所以人们必须创造性地充分利用现有的文化，使之适合自身的语境与时代，从而构建一种结构

(structure)。而只有藉以此结构，人才能实现他自己。观点和说明观点的文字不应当仅是学究式的和理论化的，而且应当成为促进行动的力量，具有实在的操作性。[18] 孔子的“知”，最好在“使之真实”的意义上将之译为“践行”(to realize)。在中国文献中“知”通“智”，这表明理论和实践的不可离析性。“知”凸显将来的事件蕴有的诸种可能性，过去和现在构建了将来事件的语境；将来事件在现有的语境中孕生并为此种语境所决定。另外，“知”描画出将来的轮廓，唤起人们的向往，使其付诸创造将来的活动中。“信”是孔子的又一个重要概念，从根本上说，“信”是可操作的，是全心全意地践行一个人的允诺，是建立“友谊”赢得大众持续支持的必要条件，但是不能就此推衍出，有“信”即可使人臻于完善之境界。“信”一般被视为某种积极的品质，但其如何定性，尚赖于“信”的内容。孔子在区分三种层次的“士”时，曾将“信”视作是第三层、亦即是最底层的德行。最后，“信”和“义”间尚存有一重要系联。在孔子那里，“义”是一个绝对的概念，是人类自身美学的、道德的和理性的意义之终极本源。“义”要求说明、展示和实现个人的意义。如果某人践行了其诺言，那么，其便使自身成为世界的意义之源泉，其他人即可以认知、播撒此种意义。

由郝、安的论述可以得见，中国传统的基本思维模式以一体性为其基础，不存在严格的超越以及由之所涵衍的分离。对于孔子来说没有理由、或者说没有任何一种真正的倾向要接受分离的后果。一体观念是一种更合意的价值，其表现在中国文化中无处不在，[7]这一思维模式延伸至孔子对《诗经》的认知。

在郝、安看来，孔子对《诗经》的解读与其“学、思、知、信”的思维方式是相一致的：首先《诗经》是文化价值的载体，包含了大量的关乎文化传统的珍贵资料，为现代社会提供了根和源，成为社会的稳定因素；其次，《诗经》作为一部诗歌选集，是词汇集锦。其精美的言辞可用以润饰言谈，美化书面表达；而且，作为得力的话语媒介，可用于组织与表述人类的经验；第三，在春秋时期的外交场合，有引《诗》言志的做法，而《诗经》中的“兴”与“比”可有助于外交官或政治家以间接方式触及政治敏感问题，故对其而言，研习《诗经》是相当重要的。但是在研读《诗经》时又不可不思不问，孔子说：“兴于诗，立于礼，成于乐”，认为《诗经》不仅是供人学习的历史资料，而且是创造性思维的重要泉源。它激发人修身养性，发挥创造性和想象力，达到博学的境界，藉以增强社会责任感；不应把《诗经》视作是供人效仿的、有德者对道德规范的说明，而应视其为人的、社会的、政治的、经验的、可信的结构，是批判的反思和创造性的改编物，是彼时道德的、美学的、社会团体的架构。《诗经》之主要标目不是认同、界定和告知，而是参与，并最终改造一切。[19]《论语》在援引《诗经》时，时常对原意做出新的阐读，以适应孔子当时的情况。例如，当子夏描绘一位美貌的宫女，表示内在美比外在美更为重要时，孔子闻之而喜。

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。”另一次，孔子赞扬子贡能举一反三，增进修养：子贡曰：“贫而无谄，富而无骄，何如？”子曰：“可也，未若贫而乐、富而好礼者也。”子贡曰：“如切如磋，如琢如磨，其斯之谓与？”子曰：“赐也，始可与言《诗》已矣，告诸往而知来者。”

郝大维与安乐哲认为此段话道出了“学”、“思”和“知”三者间的关联：既要熟谙经典，又要创造性地误读经典，对原意加以发挥，以契合期望的标目与将来。^[20]在孔子对《诗经》的领会与创造性的阐释中，我们可以看到“学”和“思”之间的交互作用导致了对经典原文更深的理解，以及个人的转变。由此，《诗经》成为人们觉悟旧意的泉源，并为人们表现新意提供了工具，成为认知的必由之路。孔子对《诗经》的运用为其认识论提供了一妥帖的例证。

西方文化的基本思维模式以分离为基础，由严格的超越所涵衍的分离，支配了西方的哲学思辨，促生了科学优于文学，理性优于言语，认知优于情感的霸权观念。郝、安从后现代哲学与思维的角度出发，通过思想考古层层剖析出孔子“学”、“思”、“知”、“信”的一体式思维，以此批判西方传统思维模式，意在揭示安格鲁-欧洲哲学家与新儒学在解说孔子时所产生的误读，对我们重新理解孔子说《诗》的运思模式具有颇为重要的参考意义。

小结

学者朱东润先生在论及先秦文学批评史时曾指出，“凡一民族形成之时期，其哲人巨子之言论风采，往往影响于其民族精神，流风余韵，亘千百年。故于此时期中，能深求一代名哲之主张，于其民族文学之得失，思过半矣。此其人虽不必以文学批评家论，而其影响之大，往往过一般之批评家远甚。”^[21]孔子不是专门的文学理论家，但是其对《诗经》的评论对中国文学思想的发展影响甚大，某种程度上具有源发性价值，故而引发北美学者的积极关注。

近半个世纪来，北美汉学家以异域者的身份展开对孔子说《诗》的研究，虽然专门性研究尚待来日，但是在关乎中国古代文学批评、或文学、经学、哲学的通论、通史中，孔子对《诗经》的评说成为汉学家详致发明或借以发挥的重要话题，其多维研究视角的引入与多元研究方法的汲用，为解读孔子诗学提供了不同的向度，进一步丰富了孔子诗学思想的意涵。

步入21世纪后，中国的综合国力日益增强，包括古代文学在内的中国传统文化愈加引发海外的瞩目，而孔子的《诗》论作为中国文学思想的重要源头，其在海外的研究也必将再开出新的局面。

参考文献：

- [1]程刚.西方学者的先秦思想史研究[M]//黄留珠,魏全瑞.周秦汉唐文化研究(第一辑).西安:三秦出版社,2002:270-284.
- [2][3] JAMES J.Y.LIU.Chinese Theories of Literature[M].Chicago: The University of Chicago Press, 1975:106,110.
- [4]陈世骧.陈世骧文存[M].沈阳:辽宁教育出版社,1998:5.
- [5]DONALD HOLZMAN.Confucius and the Literary Criticism in Ancient China[M].Chinese Approaches to Literature from Confucius to Liang Ch'i-chao.Princeton,N.J.:PrincetonUniversityPress, 1978:9.
- [6]CRAI FISK. Alterity of Chinese Literature[J].Chinese Literature: Essays,Articles,Reviews, 1980,(2):90.
- [7][8][9] STEVEN VAN ZOEREN.Poetry and Personality:Reading,Exegesis,and Hermeneutics in Traditional China[M].Stanford,Calif.:Stanford University Press,1991:48,30,35.
- [10][11]MARTIN KERN.Early Chinese Poetic in the Light of Recently Excavated Manuscripts[M].Recarving the Dragon: Understanding Poetics.Prague: The Karolinum Press, 2003: 28, 55.
- [12]李泽厚.论语今读[M].天津:天津社会科学出版社,2007: 69.
- [13][14][15] GRAHAM SANDERS,Words Well Put:Vision of Poetic Competence in the Chinese Tradition[M].Cambridge: Harvard University Press,2006:6,23,25.
- [16]乔纳森·卡勒.结构主义诗学[M].盛宁,译.北京:中国社会科学出版社,1991:31.

[17]葛瑞汉.论道者:中国古代哲学论辩[M].张海晏,译.北京:中国社会科学出版社,2003:39.

[18][19][20]DAVID L. HALL, ROGER T. AMES. Thinking Through Confucius[M].Albany:State University of New York Press,1987:48,64,66.

[21]朱东润.中国文学批评史大纲[M].上海:上海古籍出版社,2005:3.

[①]此三处为: 1.“兴于诗,立于礼,成于乐”,丁译为‘Let poetry...be the beginning, manners the middle, and music the finish.’p.76. 2.“诗三百,一言以蔽之,曰:思无邪”,丁译为‘Of these three hundred odes, there is not one that departs from the purity of thoughts.’p.78. 3.“白圭之玷,尚可磨也。斯言之玷,不可为也”,此原为《大雅·抑》中诗句,被丁氏看做是孔子的观点,译为‘A speck upon your ivory fan/But stains upon the heart or tongue/Remain, alas, for aye.’p.78.

[②]刘氏该书的出版是北美汉学界对中国文学研究范式转换的标志性事件,自此以降,理论意识强势出线。其理论构建方式为将宜用的史料从原来的生成语境中剥离出来,分别纳入其所预设的理论网构中,以一套经过精心构制的概念带动与统合整个叙述。但刘氏以“观念史”为标目从文本中抽取概念的做法遭到后来者如美国汉学家宇文所安(Stephen Owen)的批评。

[③]陈氏于一九七一年五月廿三日在美加州伯克莱辞世,此遗稿后由杨铭涂翻译,杨牧整理汇入《陈世骧文存》一书行世。而英文标题中的‘Lyrical Tradition’则又有“抒情传统”与“抒情道统”两种汉译。

[④]上世纪60年代中后期,北美汉学界的中国文学研治出现援用西方文论的趋向,如傅汉思(Hans Frankel)1964年撰写的《曹植诗15首:一个新的尝试》(Fifteen Poems by Ts'ao Chin: An Attempt at a New Approach)将新批评方法用于解释曹植诗歌文本;高友工(Kao Yu-kung)与梅祖麟(Mei Tsu-lin)在1971年合撰之《唐诗的句法、用字与意象》(Syntax, Diction, and Imagery in T'ang Poetry)一文,运用结构主义语言学方法分析唐诗。而后于诗学研究中,孙广仁援用结构主义解读孔子说《诗》是一实例。而中国本土理论方法被北美汉学家用以解读中国文学作品,亦是一重要路径。普安迪(Andrew Plaks)在1976年出版的《<红楼梦>中的原型与寓意》一书中曾以阴阳五行说解读《红楼梦》。而柯马丁以“二重证据法”分析孔子诗学思想也是一突出案例。

[⑤]以上关于刘若愚、范佐伦、柯马丁、孙广仁等的论述亦可参见拙文《海外孔子诗学思想研究略览》,载《东方论坛》2010年第3期。而本文旨在原先资料梳理基础上尝试做进一步深耕与拓延。

[⑥]美国汉学家宇文所安亦曾关注孔子思维模式与其诗学间的关联。其探讨了《论语·为政》中的“子曰:‘视其所以,观其所由,察其所安,人焉廋哉?人焉廋哉?’”一段文字,认为“孔子此段话涉及到一个特殊的认识论问题”。不同于西方模仿说或再现说中的二元意义结构,孔子提出认识事物的三级系列:不是从“存在”、“理念”等不变之物出发,而是从“人”出发,先去观察一个人是怎么回事,再看他何以会如此,最后还要考察他安顿于何处,从而找出他的目的、动机和所求。实际上,孔子该段话之本意是指,通过仔细观察分辨一个人外在的言行,可以窥见其内心的真实,这里指出的是如何认识一个人的道德品质的问题,与其诗学思想并无甚直接关联。但宇文却独具只眼,以为孔子此段话虽未直接论及文学,但却包含了一种理解和阐释文学的程式与方法,而且这其中包含的认知模式对后世的文学思想产生了颇大的影响。参见Stephen Owen. Readings in Chinese Literary Thought. Cambridge: Harvard University Press, 1992: 19-22.

[⑦]关于中西思维模式之差异,上世纪八、九十年代,除郝、安、宇文外,其他诸如王唐安燕、叶奚密,余宝琳等华裔学者亦曾论及。可参见《中外比较文学的里程碑》,李达三、罗钢,主编,人民文学出版社1997年版,第466页、第471-472页。以及Alienation Effects: Comparative Literature and the Chinese Tradition[M] The Comparative Perspective on

Literature, Clayton Koelb and Susan Noakes, eds., Ithaca, N. Y.: Cornell University Press,
1988: 169.

[关于我们](#) | [联系方式](#) | [意见反馈](#) | [投稿指南](#) | [法律声明](#) | [招聘英才](#) | [欢迎加盟](#) | [软件下载](#)

永久域名: literature.cass.cn E-Mail: wenxue@cass.org.cn

版权所有: 中国社会科学院文学研究所 京ICP备05084176号 