

欄目導航

- ❖ 焦點新聞
- ❖ 成員文章
- ❖ 學術委員會
- ❖ 名家專輯
- ❖ 本站原創
- ❖ 網文薈萃
- ❖ 漢學著作
- ❖ 專題研究
- ❖ 張迷天地

本站原創

- ❖ 徐斯年、向曉光《向愷然(平江不肖生)年表》...
- ❖ 青尼斯·雷克羅斯筆下的中國女性形象
- ❖ 西方文壇觀照下的唐宋词研究——英語世界唐宋...
- ❖ 章顏：挖掘被湮沒的聲音
- ❖ 胡志德：尋找錢鍾書
- ❖ 許麗青：詩學中的“意義”闡釋
- ❖ 雷勤風：錢鍾書的早期創作
- ❖ 跨越中西的文化交流與對話：張隆溪教授訪談錄...
- ❖ 現實與神話——著名漢學家高利克教授訪談
- ❖ “新家庭”想像與女性的性別認同——關於現代...

網文薈萃

- ❖ 張治：林譯小說作坊的生產力
- ❖ 羅闡達：目錄是打開“羅氏藏書”大門的鑰匙
- ❖ 葛兆光：《文匯報》：“復旦文史叢刊”的基本...
- ❖ 陳毓賢：洪業怎樣寫杜甫
- ❖ 王璞：“灰色地帶”的意義
- ❖ 胡曉明：問題意識、內在學理與典範融合
- ❖ 海外漢學重要網站整理4
- ❖ 海外漢學重要網站整理3
- ❖ 海外漢學重要網站整理2
- ❖ **海外漢學重要網站整理1**

學 場域生成與話語規訓——論先秦子學時代的勃興及其對文學闡釋思想的導向

感謝作者特別提供稿件

(作者：鍾厚濤 北京大學比較文學與比較文化研究所，北京，100871)

馮友蘭先生曾經將中國古代學術思想的發展統分為兩個階段：“自孔子至淮南王為子學時代，自董仲舒至康有為則經學時代也。”讓我們由此因循著歷史的發展脈絡，首先走入先秦子學時代百家爭鳴的“文化場域”。必須予以說明的是，我們之所以說是“文化場域”而非“時代背景”等其他術語，其用意乃在於解析先秦子學時代各種權力位置關係的網絡圖景，和凸顯“士”這類知識分子作為文化生產者與符號創造者的核心作用。同時，鑒於場域是以關係推演模式為基礎的理論概念建構，恰如布爾迪厄所說：“依據場域進行思考即是關係性地進行思考”，我們援引這一術語也是為了映照在這一特定期限，“文化場域”作為一種話語系統，對於其中包括文學闡釋思想在內的諸種因素的生成與走向，所潛存的規訓作用。所以本文還將對“子學時代”文化場域中所生成的儒家原始經學、以及原始經學對文學闡釋思想的潛在導向，分別進行簡要梳理。

一、“諸侯異政、百家異說”：先秦子學時代的場域生成

先秦子學時代是我國古代社會機體被迫劇烈解組，以及隨之而來得以重組的關鍵時期。關於此種狀態，清儒顧炎武曾有過透徹的對比分析：

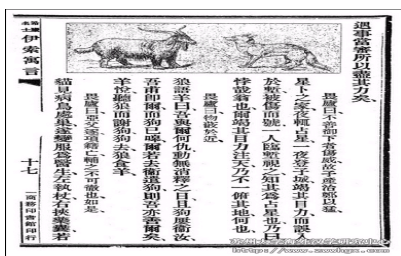
春秋時猶宗周王，而七國則絕不言王矣。春秋時猶言祭祀重聘享，而七國則無其事矣。春秋時猶論宗姓氏族，而七國則無一言及之矣。春秋時猶宴會賦詩，而七國則不聞矣。春秋時猶有赴告策書，而七國則無有矣。邦無定交，士無定主，此皆變於一百三十三年之間。

顯然，此時已經出現了“聖王不作，諸侯放恣，處士橫議”的大亂時代，代之而起的乃是群雄爭霸的多元政治文化格局。在這一既定的原有體系已經陷入了徹底的坍塌、而新興的官定學術主流尚未完全被確立的交接時期，眾聲喧嘩的話語思潮多中心狀態，也即百家爭鳴文化場域的形成，當為題中應有之義。

在這樣的历史契機之下，由於占居主導地位之意識形態統領的缺乏，使得各家各派學說都能够有機會紛紛登場，競相提出自己的救世綱領和政治主張，以獲取官方統治者的認可，從而力圖占據官方意識形態話語言說的中心地位。關於此種在离散狀態下追尋話語權力的文化現象，《荀子·解

- 从赋、比、兴观《诗经》之英译
- 帕里-劳德理论：王靖献《钟与鼓》
- 西方诗经学中的两大特点与剖析
- 英语世界里的《诗经》研究
- 海外汉学重要网站整理1
- 中西诗学的汇通与分歧：英语世界的比兴研究
- 顾彬访谈录：“我并不尖锐，只是更坦率”
- 异邦的荣耀与尴尬——“新世纪文学反思录”之...
- 雷勤风：钱钟书的早期创作
- 文学“向内转”：由外而内的“去政治化”策略...

精彩图文



张治：林译小说作坊的生产力



李欧梵教授演讲《全球化下的人文危机》...



陈毓贤：洪业怎样写杜甫



王璞：“灰色地带”的意义

蔽》篇曾做过如下之解释：

今诸侯异政，百家异说，则必或是或非，或治或乱。乱国之君，乱家之人，此其诚心莫不求正而以自为也。

先秦百家争鸣时期的这一特定文化场域，直接决定了它无可规避的特征所在：争鸣的直接目的和中心话题乃是如何去实现治国平天下的大同理想。司马迁论六家要指说：“《易大传》：‘天下一致而百虑，同归而殊途。’夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。”这就已经准确而清晰地指出了诸家学说“为治”的特点，而其目的显然是“求其用”以达到“治强之功”，即如韩非子所说：“夫不谋治强之功，而艳乎辩说文丽之声，是却有术之士而任‘坏屋’、‘折弓’也”。

由此，传播已有的传统文化和建构新型的当下或未来文化，就不仅仅是士人阶层的谋生之道，他们还自觉承担起了国家意识形态话语建构的使命，企图通过构建一套新型的理论思想体系、知识话语系统和规训秩序，来对整个社会机体的发展施加影响，甚至渴望能够直接决定其未来走向和基本格局，从而实现其对文化乃至政治的整体规范。

此外，不容我们忘却的还有先秦子学时代文化阶层的整体下移，和教育对象的多层面拓展。随着井田制的土崩瓦解以及王室诸侯的衰微破落，饱学之士开始流散民间，文化知识也随之传播到社会普通民众层面，而其普及面之广甚至达到了《韩非子》所载：“中牟之民弃田圃而随文学者，邑之半”的盛大局面。这种文化知识阶层的整体向下位移，也造就了新的知识分子群体开始逐渐形成。据《史记·田敬仲完世家》载“齐稷下学士复盛，且数百千人”，足可见当时知识分子群体的规模已经达到了何种程度。

文化的传播扩散以及知识分子群体的扩大，为当时各个社会阶层的交流和互动提供了必备的基础，这是毋庸置疑的。但我们也必须体查到它的另一副面孔，即它也是官方统治的一个根源，因为它不仅形塑着当时人们对于现实的理解，而且帮助确立并维系整个社会等级体系。在这其中，作为职业化的文化生产者与传播者的“士”，在建构意识形态话语及其机构化的等级中，就发挥了核心的作用，这种作用恰如布尔迪厄所说：“教育系统作为机构化的分类者……它通过转化了的方式再生产着社会的等级制度。”可以看出，教育对象的多层面拓展，为意识形态的建构和再生产以及各种形式文化资本的创生和转化，提供了一种机构性的基本可能。因为教育提供的不仅仅是技术的横向扩散与文化的纵向传承，而且还是把人们社会化、以让其适应特定的意识形态统治的一种工具，即它是“一个专门发明出来维护、传播、灌输一个社会的文化规范的机构”。教育系统反复灌输占统治地位的意识形态话语，符号权力就是通过这种意识形态话语的灌输而得到贯彻的。而作为“士”这种知识分子符号工作的主要场所，先秦子学时代的教育机构，对当时社会阶级之间的权力关系和符号关系结构的生产和再生产，也起着重要的促进作用。

所有这些因素都为“百家争鸣”话语场域的形成，准备了浓厚的知识氛围、逻辑基础和充足的人员载体。这就有效地促进了学术多中心状态，也即“百家争鸣”话语场域的出现。此时，由于话语场域的更新，符号抑或话语已经变成了一种权力。例如，费孝通先生就认为自孔子以后，就“构成了和政统分离的道统”，出现了“用文字构成理论对政治发生影响”但已不再“占有政权”者，“他们从不占有政权来保障自己的利益，而用理论规范的社会威望来影响政治。”自此，先秦子学时代的士人通过游说言说和经典阐释等文字表述和话语活动，逐步建构了一方独立于政治实践之外的话语实践场域。在这方新型的话语场域之中，士人的地位得到了亘古未有的重视，《荀子·致士》篇载：“无土则人不安居……得之则治，失之则乱；得之则安，失之则危；得之则存，失之则亡。”显然，政治只有得到士人话语实践的支持才能获得合法性与合理性，否则其权威性就会自动坍塌，即所谓“国者，天下之利用也；人主者，天下之利执也。得道以持之，则大安也，大荣也，积美之源也；不得道以持之，则大危也，大累也，有之不如无之。”也正是在这个意义上我们才可以说

二、“作辩经以立名本”：诸子话语权力“名”的角逐与儒家“经”之本体地位的建构

延循着上文所展开的思路，我们可以看到，在先秦子学时代的百家争鸣时期，话语场域已经得到了完全的更新。让我们首先对诸子百家话语权力的角逐与争夺，做一次语义学上的扫描。《广雅·释诂三》载“鸣，名也”，《庄子·天运》篇“名，公器也”下成玄英疏“名，鸣也”，《山海经·东山经》“其名自詖”下郝懿行笺疏“藏经本作鸣，是”，《说文解字·牛部》“犝：牛息声。从牛雥声。一曰牛名”段玉裁注：“初学记名作鸣”……从这些材料的简单罗列中可以看出，“鸣”与“名”在某种层面上是完全可以互训，甚至可以彼此互相替换的。

因而我们可以说，上文所论述的诸子百家争鸣话语权力的角逐，就其实质而言乃是对“名”的诉求。简而言之，百家争鸣即为“百家争名”。按照现代社会学的理论，当某一资源因其具有很高的价值而成为争夺对象，并发挥一种“社会权力关系”的结构功能时，这种资源就是一种资本。从这个意义上讲，“百家争名”之“名”的认定与争夺就是一种“话语暴力”和权力资源的认定与争夺。

社会等级关系是通过“名”，也即话语的争夺和斗争来进行调节的，这个争夺“名”的权力斗争，包括命名权力与分类权力，实际上就是创建社会群体交际话语的能力。但这种话语能力并非简单地存在于词语或符号本身之中，而是存在于人们对话语符号合法性的认同，以及对说出这些话语符号的发言者的认可之中。因而，话语权力不是存在于理念的空想之中，而是隐匿于它们与社会结构的关联之中，也即话语符号权力“存在于实施这个权力的人与接受这个权力的人之间的特定关系中，并通过这种关系得到界定”。因而如若要实行“话语暴力”或“符号暴力”，就需要特定人士进行“名”的生产和规定，而这恰好又是“士”这类知识分子的重要职能所在。“士”作为“名”的生产者与规定者，从战略上讲，处于等级关系塑造者的特殊位置上。用布尔迪厄的话言之即是：“士”作为一种文化生产者“呈现事物并使人们相信这些事物真正具有符号权力……并因此使这些经验变成实存的权力。”由此，逻辑的推演可以得出这样的结论：对于“名”的争夺，显然就是渴望对社会秩序的一种新型建构，和对文化权力的一种别样觊觎。

从对思想史的梳理而言，对于“名”的重视，似乎应该是首先发轫于孔子的，《论语·颜渊》篇载录：

齐景公问政于孔子。孔子对曰：“君君、臣臣、父父、子子。”

公曰：“善哉！信如君不君、臣不臣、父不父、子不子，虽有粟，吾得而食诸？”

不过此时“正名”这一概念在上述对话语境中尚未完全清晰而明确地出现，约三十年后，孔子与其弟子子路在讨论如何为政时，才正式提出了这一“正名”主张，“子路曰：‘卫君待子而为政，子将奚先？’子曰：‘必也正名乎！’”孔子在这里显然是把话语的言说，当作首要的政治行为来看待，在他看来，只有先在名——话语层面上安排好秩序，才有可能在现实层面制定好规范。这里的逻辑是所谓“循名而责实”——首先确立“名”的合法性，再根据“名”来规定现实社会秩序的合法性，于是话语和言说就具有了生产的性质，即所谓“名者所以别物也，亲者重，疏者轻，尊者文，卑者质，近者详，远者略，文辞不隐情，明情不遗文，人心从之而不逆，古今通贯而不乱，名之义也。”

孔子后学荀子也指出：“今圣王没，名守慢，奇辞起，名实乱，是非之形不明，则虽守法之吏，诵数之儒，亦皆乱也。”韩非作为继管仲、申不害、商鞅诸法家思想之集大成者，针对当时“贱名轻实”、“上之所贵与其所以为治相反”之散乱状态，其所提出的主要应对措施就是强调“以名为首”的“立名号”，他说：“圣人所以为治道者三：一曰‘利’，二曰‘威’，三曰‘名’。”“夫立名号，所以为尊也。”又说：“用一之道，以名为首。”以“名为首”足可见荀子对于“名”的重视程度。

以此为逻辑背景，我们就可以非常清晰地看出，先秦子学时代诸子百家在话语权力的角逐与争夺的过程中，一个非常重要的争夺策略就是通过所谓的“正名”去实现自己的“名正”，并以此为逻辑基础进行彰显自我与排斥他者。由于“经”这一书写在先秦子学时代所具有的潜在的本体地

位，诸子百家对于“名”的争夺过程常常表现为言说主体对“经”的神圣至上地位的争夺和攫取，而“经”与“名”之内在逻辑关联恰如《周礼·天官·大宰》“以经邦国”下贾公彦疏引《治典》所言：“经者，所以经纪为名，故曰经”。显然，建构“经”的目的就是为了在“经”的神圣地位上“立名”，企图借助“经”在本体论上的至高无上性去追寻“名”的合法化和正统化，慧琳在《一切经音义》甚至直接将“经”训为“摄也”。可以看出，诸子百家各家学说在话语权力的争夺过程中，往往用“经”来建构自己“立名”的文本形式，以统摄别家文字表述。

这种企图在文本的镌刻中“立名”从而追寻本体的终极关怀，成为诸子百家理论体系建构的一个重要方法论。作为一个思想体系在其整个逻辑结构和信仰意志上面安身立命的终极所在和最初思考源点，本体的地位无疑是至高无上的，因而也是一元性的、排他性的。从这个意义上讲，“立名”本身就是一种追求本体论体系建构的“宏大叙事”，所谓“大叙事”就是以真理的名义开始言说，而且这种言说在各种话语中还占有一种优先和特权的地位，由此，关于真理的话语也就变成了“元话语”。

其实如果稍稍加以深思的话，我们应该看到，诸子百家在建构自己本体的过程中，都是企图通过建构这样一种“元话语”式的宏大叙事来成就自我的思想体系，而其思维逻辑都是一元化的，权威性、排他性目的极为严重。例如，庄子认为除却自己的其他诸子都是“一曲之士”，这些“一曲之士”争鸣的结果当然是“内圣外王之道暗而不明，郁而不发”、“后世之学者不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂”。荀子也曾激烈地抨击过墨翟、宋金开等十二子，而且要“一天下，财万物，长养人民”，就必须“务息十二子之说”，独推仲尼、子弓之术。这就为以后儒家“经”之本体性的独尊地位奠定了逻辑基础。

作为儒家六经之一的《周易》载：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”以“太极”作为本体并由此本体方能衍生出“两仪”、“四象”、“八卦”等形式，显然这也是一种一元独断论的思维方式。汉代大儒董仲舒在《春秋繁露》中说：“天下无二道”，“圣者法天，贤者法圣”，所有论述都企图建构某一特定本体去统摄万物并为之立法。只有在此前提下，武帝时期所确立的“罢黜百家，表章六经”的文化策略才会具备逻辑上的依据，其中道理正如扬雄所言：“舍舟楫而济乎异馕者，恶睹乎其识味也？委大圣而好乎诸子者，恶睹其识道也？”由于理论体系建构者认为世界的本原仅仅是他自己所承认的某一特定物体，因而他认定别人建构的本体论就是谬种流传。既然别人的本体论是荒谬不经的，那么其所建构的整个理论体系理所当然也都是难以成立的。这样一种逻辑体系的建构显然是有强烈意识形态意图在内的，若以今日之逻辑思维去反思，这乃是一种典型的独断论式话语类型。

那么，由此出发，诸子百家通过思想的交锋，逐渐将自己和他者置于一个竞争对抗性的网络场景中，难免在言论上拒斥与己见不同之人，甚至企图通过某种特定的行为方式去攻击、颠覆甚至摧毁对方的理论体系。司马迁说：“世之学老子者则细儒学，儒学亦细老子。‘道不同不相为谋’岂谓是邪？”儒道如此，后起之学如墨家、名家、法家、阴阳家也会效法他们、相互辩难。但他们相互辩难的目的不是相互切磋学问进而提升和完善自己的理论学说，而是企图在理论上驳倒对方，使官方统治阶层感到只有他的一家之学才能用来富国强兵。相对自主的斗争场域使各家学说陷入争夺有价值资源的激烈斗争中去，这些社会斗争通过“名”的争夺和符号的分类可以得到折射。

但问题的关键在于，作为百家争鸣中的一家，儒家只是具备成为“经学”的一种潜在可能，却又为何能在诸多话语权力的争夺过程中脱颖而出呢？这是需要我们进行追问的。后世官方执政者的采纳与支持固然至关重要，但儒学思想能够经过整合之后成为具有法定效力的经学，历经两千年而长盛不衰，最为重要的原因或许应当是它本身所内涵的潜在优势。钱穆先生在《两汉经学今古文评议》中曾说：“惟经术儒生高谈唐虞三代。”显然，由于夏商周三代的文化传统构成了儒家思想体系的基本来源，在祖先崇拜风气极浓的中国，“祖述尧舜，宪章文武”的号召力不可低估。冯友兰先生在分析儒家何以能够独尊的原因时则说：“盖儒者通以前之典籍，知以前之制度，而又理想化之，理论化之，使之秩然有序，粲然可观。若别家则仅有政治，社会哲学，而无对于政治社会之具体办法，或虽有亦不如儒家完全，在汉代大一统后之‘建设时代’，当然不能与儒家争胜也。”意思是说儒学较之先秦其他各家更具意识形态化的潜在性，所以才被汉代的统治者选中并成为数千年的统治思想。这也正是儒家在竞争异常激烈的百家争鸣场域中，能够脱颖而出、一跃成为具有至高无上地位经学的重要原因之一。

由于此一场域中诸种变量的共时存在，如儒家思想体系的独断性、文化的时代传承性，以及外在的意识形态因素等等，各种因素得到重新组合(re-assemblage)。在这种组合中不同因素又互动激发，促成了一种新的统一，而这种新的统一又有一个固定的方向指示性，即具有从民间言说面向官方意识形态统治哲学跳跃的潜势。

在上述所论及之诸多复杂原因的合力作用之下，儒家思想在先秦子学时代百家争鸣的文化场域中初步获取了“经”之神圣的本地地位，从而对当时权力结构资源的建构与维系，以及对中国古典文化传统的整体生成，都产生了重要的导向作用。潜在于学术思潮离散状态下的文学阐释思想的生成，也开始逐步导入以儒家文学阐释为主潮的发展轨道。也正是在这个意义上，郭绍虞先生在其所著的《中国文学批评史》中才说：“论周、秦时期的文学批评，只能在儒家思想中求之”在本文的下一部分中，我们就将因循着郭绍虞先生的论断，对原始经学语境下所生成的文学阐释予以关照。

三、“文即五经六籍也”：原始经学对元文学阐释思想的导向性规训

如果稍稍对中国古代文化的发展历程作一整体性的反思，我们就会发现，经学作为中国古代最权威的学术，对中国二千多年来的思想文化产生了重大的影响。虽然先秦子学时代还仅仅是原始经学时期也即经学的初创时期，但作为中国传统文化的基因和染色体，原始经学为中国文学阐释思想提供了大量具有原创性的命题、概念、范畴以及逻辑推演方式，这是任何其他文化场域都无法替代的，因而原始经学必然对当时和后世的文学阐释思想必然会发生重大的影响。

首先，就文学阐释思想话语的生成模式而言，儒家经学元典与中国古代文学阐释思想之间存在着同源同根、互依互动、难以厘清的纠葛。例如，《论语·学而》篇“则以学文”下皇侃疏曰：“文，即五经六籍也”，而朱熹也对之作出了类似的解释：“文，谓诗书六艺之文”。再如方玉润认为《尚书·尧典》所提出的“诗言志”之命题是中国古代文学阐释思想“千古说诗之祖”、“千古说诗之祖”当然也标志着古代文学阐释思想的正式诞生。而且这一命题在中国无论是古代还是现代，基本上都已经达成了共识，例如袁枚在《随园诗话》卷三中说：“千古善言诗者，莫如虞舜。教夔典乐曰：‘诗言志。’”清人刘毓崧亦说：“千古诗教之源，未有先于‘言志’者矣。”朱自清在其《诗言志辨》中也主张“诗言志”为中国文学阐释思想的“开山纲领。”

可以看出，经学元典与文学阐释文本本身就构成了一体两面的复杂关系，从而使得原始经学元典关于文学的表述就变成了古代文学阐释思想史的重要源头。由于原始经学所具有的开创性意义，它必然会影响、制约甚至统摄到后世文学阐释思想的概念范畴、体系建构与逻辑整合等诸多方面。原始经学元典作为一个进入时间的历史流传物，它在不同的历史境域中不断地被解释，从而显现出不同的意义与价值，显示为不同的、连续变异的历史图像。不同时代信奉儒学的文学思想阐释者和批评者依据自己的理论涵养和知识储备，在立足于原始经学元典文本的有关论述的基础上，对传统文学阐释思想命题不断开拓出新的阐释。这种阐释既是经学研究的有机组成部分，又是文学阐释思想建构与创新的有效途径。通过这种循环往复的阐释和接受，植根于儒家原始经学元典文本的文学阐释思想话语得到前所未有的强化，并逐渐积演成为后世普遍接受的文学阐释思想。就此而言，说古代文学阐释思想源于原始经学，亦具有某种程度的合理性。

其次，先秦原始经学典籍的言说方式对中国古代文学阐释思想也产生了重要的影响。例如，以《论语》为代表的中国原始经学典籍在表述思想的方式上，并非像西方学者那样有意识地以系统的文章结构来表达其思想结构，而是信手拈来，点到即止，却不作过多展开。这样一种散点论述的言说方式对于后代的诗学话语言说起着一种体例的典范作用，甚至在某些学者看来，这种言说方式直接导致了后世的“诗话”、“词话”等语录体文学阐释言说文体的产生。例如，历代学人都曾有人将中国古代文学批评中非常具有民族特色的诗话资源远溯到孔孟《诗三百》，如何文焕《历代诗话序》云：“诗话于何昉乎？虞歌纪于《虞书》，六义详于古序，孔、孟论言，别申远旨，《春秋》赋答，都属断章。三代尚已。”又如章学诚《文史通义·诗话》云：“诗话之源，本于钟嵘《诗品》。然考之经传，如云：‘为此诗者，其知道乎！’又云：‘未之思也，何远之有？’此论诗而及事也。又如‘吉甫作诵，穆如清风’，‘其诗孔硕，其风肆好’，此论诗而及辞也。事有是非，辞有工拙，触类旁通，启发实多。虽曰本於钟嵘，要其流别滋繁，不可一端尽也。”深受西方方法论影响的现代学者，多以零散片断、不成体系来评价中国古代文学阐释思想，其实，形式的零散并不意味着思想的零散。我们不能以去言说方式的零散而忽略其意蕴逻辑的系统展开，更不能以其言说方式的零散而忽视其所潜存的理论潜能和方法学价值。

再次，就文学阐释思想话语的演变与传承而言，中国古代文学阐释思想的发展始终亘存着一脉宗经征圣的传统，“依经立义”成为了中国古代最常见的意义生成方式之一。原始儒学的意识形态化使原始经学成为社会唯一合法的学术样态，从而构成了历史阐释和文化建设唯一可以凭藉的理论渊源，但凡要想对文化体制施加一定影响，便不能不竭力从儒家经学元典中寻求文本依据。法国当代哲学家米歇尔·福柯所谓的“权力”指的是隐藏在一切话语中普遍化的支配性力量，而在中国古代文学思想发展过程中，以一种强大的话语权力来结构中国文学阐释思想理论的，是儒家“经学中心主义”。“五经”、“六经”或后世形成的“十三经”、“十四经”，作为一种书写文本和语言符号，在中国古代文学阐释思想传统中行使着至高无上的权力，那些“原道”、“征圣”“宗经”的儒者在思维上受控于“经”，并从“经”的经典文本中提取意义来威慑这个此在世界。

在中国古代的士人看来，“经”绝不仅仅是普通历史流传物那么简单，“夫六经，定于至圣”，它蕴涵圣人之用心，具有独特之价值，所以能够经纬天地阴阳，能够弘扬伦理道德。即如匡衡所言：

六经者，圣人所以统天地之心、著善恶之归、明吉凶之分、通人道之正，使不悖于其本性者也。故审六艺之指，则人天之理可得而和，草木昆虫可得而育，此永永不易之道也。

也恰恰是由于经之“永永不易之道”之本体功能，能够为尘世万物的意义给出一个最初的逻辑起点，我们才可以说，“在本体论的意义上，东方中国诗学史上的经学中心主义就是西方诗学史上的逻格斯中心主义。”经典中已经蕴涵了所有的知识思想，因此“书不经，非书也；言不经，非言也。言、书不经，多多赘矣”。由此可知，在经学家看来，《六经》蕴涵了关于宇宙、自然与人生的所有真理，即班固所谓“六学者，王教之典籍，先圣所以明天道，正人伦，致至治之成法也”，章学诚在《文史通义·易教上》也言：“若夫‘六经’，皆先王得位行道，经纬宇宙之迹，而非托于空言。”既然王道理想应当依据“六经”才有可能得以实现，那么作为王道理想统摄下的文学阐释思想更应当遵从“六经”的规训，从而使得经学对于文学阐释思想话语的意义生成及其走向，整体上产生了一种支配性的规约作用。因应着这种规约，儒家文学阐释思想的建构者们主动打出原道、征圣、宗经的旗号，把文学阐释思想的阐发建基于经学元典文本之上，以此确立其话语的权威地位，并因此形成原道、征圣、宗经三位一体的文学阐释思想话语模式。

总之，原始经学元典中丰富的文学阐释思想构成了古代文学阐释思想的重要源头，对后世文学阐释思想的发展起到了无法估量的推动作用。经学元典本身所含有的潜在的文学阐释思想观念和阐释模式，尽管它们在先秦时代还不是作为文学阐释思想面目而出现的，但在后世的发展演变中，它们都被文学阐释思想话语系统所吸收，成为某些重要的文学阐释思想范畴和言说样式。恰如张少康先生所言：“先秦时期还没有完整、独立的文学理论批评著作，许多有关文学、艺术和美学的论述，都是蕴藏在儒家经典、诸子著作、历史著作之中的。”

结语：

概而言之，鉴于先秦子学时代，文学阐释思想还没有从文、史、哲不界分的“大学术思想史观”中完全脱离出来，因此，对这个时期文学阐释思想生成和发展脉络的反思，就必须对当时学术文化场域进行一种回溯式反观，而这恰恰就是本文前两部分中重点探讨的核心内容所在。以此为考察背景，本文第三部分则对这一话语场域对于文学阐释思想的导向性规训予以了解析，即就文学思想阐释话语的生成而言，儒家经学元典与中国古代文学阐释思想之间存在着同源同根的互依互动关系。而就对后世文学阐释的影响而言，则是表现在，以语录体为代表的散点式论述开启了后代诗话言说的基本形式，而“依经立义”则构成了中国古代文学阐释思想最常见的意义生成途径。

本文注释

《中国哲学史》冯友兰著，上海：华东师范大学出版社2000年版，上册，第296页。按：冯友兰先生将子学时代的下限断定为汉代的淮南王，但限于篇幅，本文仅将关注的焦点凝缩于先秦子学时期的场域更新，至于汉代话语实践的重构及其对文学阐释思想的影响，笔者会另有专文探讨。

按：“场域”是布尔迪厄反思社会学中的一个核心概念，他把场域定义为：“位置之间客观关系的网络或图式。这些位置的存在、它们加之于其占据者、行为者以及机构之上的决定作用都是通过其在各种权力的分布结构中的现在的与潜在的情境客观地界定的，也是通过其与其他位置之间的客观关系而得到界定的。”（【法】皮埃尔·布尔迪厄、华康德：《反思社会学导引》Bourdieu, Pierre, and Loic J.D. Wacquant. *An invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. p.97.)另按：对法国知识界本身，“场域”这个术语本身并非一新术语，因为它曾经被现象学家梅洛庞蒂和存在主义大师萨特所分别使用，分别参见：【法】梅洛·庞蒂：《知觉现象学》(Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1962, p.462.)和【法】萨特：《辩证理性批判》(Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960, p.87.)

【法】皮埃尔·布尔迪厄、华康德：《反思社会学导引》(Bourdieu, Pierre, and Loic J.D. Wacquant. *An invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. p.96.)

【清】顾炎武著、黄汝成集释：《日知录集释》，长沙：岳麓书社1994年版，第467页。

《孟子注疏》【汉】赵岐注，【宋】孙奭疏，见于《十三经注疏》，北京：中华书局1980年影印世界书局阮元校刻本，下册，第2714页。

《荀子》【周】荀况撰、【唐】杨倞注，【清】卢文弨、谢墉校，见于《二十二子》，上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第339页。

《史记》【汉】司马迁撰、【宋】裴骃集解、【唐】司马贞索隐、【唐】张守节正义，见于《二十五史》，上海：上海古籍出版社、上海古籍书店1986年影印乾隆四年武英殿本，第358页。

《韩非子》【周】韩非撰、□□□注，【清】顾广圻识误，见于《二十二子》，上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第1156页。

《韩非子》【周】韩非撰、□□□注，【清】顾广圻识误，见于《二十二子》，上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第1155页。

《史记》【汉】司马迁撰、【宋】裴骃集解、【唐】司马贞索隐、【唐】张守节正义，见于《二十五史》，上海：上海古籍出版社、上海古籍书店1986年影印乾隆四年武英殿本，第224页。

【法】皮埃尔·布尔迪厄：《区分：审美判断力的社会学批判》(Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Mass: Harvard University, 1984, p.387.)

【法】皮埃尔·布尔迪厄：《知识场域与创造性工程》(Bourdieu, Pierre, *Intellectual field and creative project*. In *Knowledge and Control: New Directions for the Sociology of Education*, ed. M. F. D. Young, London: Collier-Macmillan, 1971, p.178.)

《论师儒》费孝通著，见吴晗、费孝通等《皇权与绅劝》，天津：天津人民出版社1988年版，第25页。

《荀子》【周】荀况撰、【唐】杨倞注，【清】卢文弨、谢墉校，见于《二十二子》上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第320页。

《荀子》【周】荀况撰、【唐】杨倞注，【清】卢文弨、谢墉校，见于《二十二子》，上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第311页。

《广雅》张揖撰、曹宪音，上海：商务印书馆民国25(1936)年版，第37页。

《庄子集释》(清)郭庆藩辑 王孝鱼整理，北京：中华书局1961年版，第2册，第519页。

《山海经笺疏》【晋】郭璞传、【清】郝懿行笺疏，成都：巴蜀书社1985年据还读楼校刊本影印，《山海经第四·东山经》部分第8页。

《说文解字注》【汉】许慎撰，【清】段玉裁注，上海：上海古籍出版社1988年影印经韵楼藏版，第51页。

【法】皮埃尔·布尔迪厄：《象征权力》(Bourdieu, Pierre, Symbolic Power, In Identity and Structure, ed. D. Gleeson, Driffield: Nafferton Books, 1977, p.117.)

【法】皮埃尔·布尔迪厄：《其他之言：反思社会学论文集》(Bourdieu, Pierre, In Other Words: Essays toward a Reflexive Sociology. Stanford: Stanford University Press, 1990, p.146.)

《论语注疏》【魏】何晏注、【宋】邢昺疏，见于《十三经注疏》，北京：中华书局1980年影印世界书局阮元校刻本，下册，2503-2504页。

按：此处时间遵从匡亚明《孔子评传》的观点，匡亚明认为孔子提出“君君、臣臣、父父、子子”的时间为36岁(见《孔子评传》匡亚明著，南京：南京大学出版社1990年版，第435页)，而正式提出“名不正，则言不顺”时则是64岁(见《孔子评传》匡亚明著，南京：南京大学出版社1990年版，第444页)。

《论语注疏》【魏】何晏注、【宋】邢昺疏，见于《十三经注疏》，北京：中华书局1980年影印世界书局阮元校刻本，下册，第2506页。

《韩非子》【周】韩非撰、□□□注，【清】顾广圻识误，见于《二十二子》，上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第1176页。

《春秋繁露》【汉】董仲舒撰、【清】卢文弨校，见于《二十二子》，上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第808页。

《荀子》【周】荀况撰、【唐】杨倞注，【清】卢文弨、谢墉校，见于《二十二子》，上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第343页。

《韩非子》【周】韩非撰、□□□注，【清】顾广圻识误，见于《二十二子》，上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第1178页。

《韩非子》【周】韩非撰、□□□注，【清】顾广圻识误，见于《二十二子》，上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第1178页。

《韩非子》【周】韩非撰、□□□注，【清】顾广圻识误，见于《二十二子》，上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第1178页。

《韩非子》【周】韩非撰、□□□注，【清】顾广圻识误，见于《二十二子》，上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第1123页。

《周礼注疏》【汉】郑玄注，【唐】贾公彦疏，见于《十三经注疏》，北京：中华书局1980年影印世界书局校刻本，上册，上册，第645页。

《一切经音义》【唐】释慧琳、【辽】释希麟撰，上海：上海古籍出版社1986年版，第1047页。

按：关于“经”之本体地位的建构，杨乃乔先生在《悖立与整合》中曾单列专章对此作出过精彩的论述，详文参见《悖立与整合》杨乃乔著，北京：文化艺术出版社1998年版，第17-51页。

《庄子》【周】庄周撰、【晋】郭象注、唐陆德明撰音义，见于《二十二子》，上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第84页。

《荀子》【周】荀况撰、【唐】杨倞注、【清】卢文弨、谢墉校，见于《二十二子》，上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第297页。

《周易正义》【魏】王弼注、【唐】孔颖达等正义，见于《十三经注疏》北京：中华书局1980年影印世界书局阮元校刻本，上册，第82页。

《春秋繁露》【汉】董仲舒撰、【清】卢文弨校，见于《二十二子》，上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第769页。

《扬子法言》【汉】扬雄撰、【晋】李轨注、【宋】□□音义，《二十二子》，上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第813页。

《史记》【汉】司马迁撰、【宋】裴骃集解、【唐】司马贞索隐、【唐】张守节正义，见于《二十五史》，上海：上海古籍出版社、上海古籍书店1986年影印乾隆四年武英殿本，第247页。

《两汉经学今古文评议》钱穆著，北京：商务印书馆2001年版，第200页。

《礼记正义》【汉】郑玄注、【唐】孔颖达疏，见于《十三经注疏》，北京：中华书局1980年影印世界书局阮元校刻本，下册，第1634页。

《中国哲学史》冯友兰著，上海：华东师范大学出版社2000年版，上册，第297页。

《中国文学批评史》郭绍虞著，天津：百花文艺出版社1999年版，第10页。

《论语集释》程树德撰，程俊英、蒋见元点校，北京：中华书局1990年版，第28页。

《论语集释》程树德撰，程俊英、蒋见元点校，北京：中华书局1990年版，第28页。

《诗经原始》【清】方玉润撰，北京：中华书局1986年版，上册，第42页。

《随园诗话》【清】袁枚著、王英志校点，南京：江苏古籍出版社2000年版，第67页。

《古谣谚》【清】杜文澜辑、周绍良点校，北京：中华书局1958年据曼陀罗华阁丛书本校点排印，第1页。

《诗言志辨》朱自清著，上海：上海开明书店1947年版，第vi页。

《历代诗话》【清】何文焕编，北京：中华书局1981年版，第4页。

《文史通义校注》【清】章学诚著、叶瑛校注，北京：中华书局1985年版，第559页。

按：例如，钱钟书在《读〈拉奥孔〉》一文中就为中国古代的散点论述做出过这样的合法性证明，详文参见：《七缀集》钱钟书著，上海：上海古籍出版社1994年版，第33-34页。

按：“经学中心主义”此一学术范畴首先是由杨乃乔提出并加以精致化解释的(《悖立与整合：东方儒道诗学与西方诗学的本体论、语言论比较》杨乃乔著，北京：文化艺术出版社1998年版，第77-85页。)，李凯等学者予以认同并加以新的阐发。请参阅《儒家元典与中国诗学》李凯著，北京：中国社会科学出版社2002年版，第244-247页。

《经籍纂诂·序》【清】阮元等撰，北京：中华书局1982年影印阮氏琅嬛仙馆刻本，第1页。

《汉书》【汉】班固撰、【唐】颜师古注，见于《二十五史》，上海：上海古籍出版社、上海古籍书店1986年影印乾隆四年武英殿本，第673页。

《悖立与整合：东方儒道诗学与西方诗学的本体论、语言论比较》杨乃乔著，北京：文化艺术出版社1998年版，第191页。

《扬子法言》【汉】扬雄撰、【晋】李轨注、【宋】□□音义，《二十二子》，上海：上海古籍出版社1986年缩印浙江书局光绪初年汇刻本，第816页。

《汉书》【汉】班固撰、【唐】颜师古注，见于《二十五史》，上海：上海古籍出版社、上海古籍书店1986年影印乾隆四年武英殿本，第696页。

《文史通义校注》【清】章学诚著，叶瑛注，北京：中华书局1994年版，第3页。

《中国文学理论批评发展史》张少康、刘三富著，北京：北京大学出版社1995年，上册，第5页。

[关于本站](#) | [版权申明](#) | [联系我们](#) | 苏ICP备07024562号

Copyright© 2005-2012 苏州大学海外汉学（中国文学）研究中心. All Rights Reserved .powered by 5ucms

苏ICP备05071003号 