

# 儒家社会人性论与文学本质观

钟仕伦

**内容提要** 文章从人的本质与文的本质切入,对儒家社会人性论与儒家文学本质观的内在关系进行了分析。作者认为,儒家始终把文学艺术放在人的实践活动中来看待,标举“修辞立其诚”。由于儒家十分重视人的实践,因而把作为人的重要实践活动之一的文学看成是人的现实存在的必然需要,是人的本质的感性显现。所以在儒家那里,文学不独成为“士”的事功,而且成了经国大业、不朽盛事。

**关键词** 儒家 社会人性 文学本质 修辞立其诚

新实用主义哲学流派的代表理查·罗蒂在为其《自然和哲学之镜》中译本所写的这样一段话把我们引向了对拙文论题的思考:“道德和政治的进步有待于艺术家、诗人和小说家,一如有待于科学家和哲学家。在艺术和科学之间,政治责任和个人自我发展之间的传统区分,也就不如以往那样显得坚实可信了。”罗蒂紧接着在这段序文后面盛赞中国传统文化的丰富多彩,对中国传统思想中所具有的道德伦理与文学艺术相结合的理论形态表现出极大的兴趣。我们当然无意说罗蒂已谙熟儒家“美善相因”的理论思想,但我们有理由说,罗蒂上述思想实际上说明这样一个问题,即:文学艺术与人的道德情操、与人的本质有着不可分割的关系,而传统儒家关于人的本质与文的本质的思想无疑有可资借鉴之处。

对人的认识是古今中外思想史的出发点。但是,怎样认识人和自己以及认识人和自己的目的,这在古代的西方和古代的中国却有差异。西方讲的认识你自己,是通过认识自然来认识自己,或者说在认识自然的过程中认识自己,目的是征服自然并通过征服自然征服自己以成灵魂不朽的智者。而古代中国讲“内省”,讲修齐治平,重内心体验,目的是维护作为类的存在物的人的现实存在。因此,对人自己的认识也就较少自然科学性,给“天人合一”的理论留下了缺口。老子说:“道大,天大,地大,王亦大。域中有四大,而王居其一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然。”<sup>[1]</sup>孟子讲“尽心、知性、知天”。子思也说:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”道家从天认识人,儒家从人认识天,都把天人相连,故认识自己就是认识自然。

从语源学上看,我们的祖先是先造“人”字和“大”字,再造“天”字。段玉裁说,“天”之文,从“一”、从“大”,则先造“大”字。“人”字之文,但像臂胫,“大”之文,则首、手、足皆具,而可以参天地,

是谓“大”<sup>[2]</sup>。这说明，中国古代的哲人是先认识自己，再认识自然。实际上是以自己为宇宙的中心，已具“万物之灵”的意识。后造的“天”，高居于人之上。“天”从“大”，“大”与“人”通，中国古代天人合一的观念已存在于初民的人文意识之中了。

然而，在“天大、地大、王亦大”和“人为天地万物之灵”，“人者，五行之秀气也”，“人者，天地之心也”，“天地之所贵者，人也”以及人可“块然独立天地之间而不畏”等等美言的后面却存着这样一个严酷的现实，即对人的本质的抽象肯定。而抽象肯定了人的本质也就否定了人的具体的本质。人等于天、人为万物之灵也就等于人不是现实中的存在物，特别不是独立的个别存在物。人的真正的本质也就只有在天的本质中去寻找。而“如果人首先把他的目光指向天上，即并不是为了满足单纯的理智好奇心。人在天上所真正寻找的乃是他自己的倒影和他那人的世界的秩序。人感到了他自己的世界是被无数可见和不可见的纽带而与宇宙的普遍秩序紧密联系着的——他力图洞察这种神秘的联系。因此，天的现象不可能是以一种抽象沉思和纯粹科学的不偏不倚的精神来研究的。它被看成是世界的主人和管理者，也是人类生活的统治者。为了组织人的政治的、社会的和道德的生活，转向天上被证明是必要的。似乎没有任何人类现象能解释它自身，它不得不求助于一个相应的它所依赖的天上现象来解释自身”<sup>[3]</sup>。

因此，自然的推导是，文的本质也只有在天本质中去寻找。这便是刘勰文学本质论的逻辑起点。刘勰在《文心雕龙·原道》中说：

文之为德也大矣，与天地并生者何哉？夫玄黄色杂，方圆体分，日月叠璧，以垂丽天之象；山川焕绮，以辅理地之形。此盖道之文也。仰观吐曜，俯察含章，高卑定位，故两仪既生矣。惟人参之，性灵所钟，是谓三才。为五行之秀，实天地之心。心生而言立，言立而文明，自然之道也。傍及万品，动植皆文；龙凤以藻绘呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿；云霞雕色，有逾画工之妙；草木贲华，无待锦匠之奇。夫岂外饰，盖自然耳。至于林籁结响，调如竽瑟；泉石激韵，和若球铎。故形立则章成矣，声发则文生矣。夫以无识之物，郁然有彩；有心之器，其无文欤？

刘勰雕龙文心，杂儒、释、道而为之，其作盖“本乎道”。这里的“道”大概包括三层意思：一为道家形上之道，即宇宙本体、万物之源、客观规律和先在逻辑出发点四者之综合；二为儒家心性之道，即前引思、孟学派所谓的“修道”；三是自然之道，即自然界的自然变化。刘勰将“文”纳于此三“道”之中，而强调人文。日月山川、龙凤虎豹、泉石草木之文与天地并生，为道——本体、万物之源——的文饰，此乃天文、地文。而人文的产生本于天地之心，故与天文、地文一样，不假外饰，无所依傍。

更重要的是，刘勰肯定了文学本于人心与外物的感应。“有心之器”感于自然之文必“心生而言立，言立而文明”。也就是说，文之本质蕴含于人的本质之中，这正是“原道”的真谛。

文既然是“道”的外饰，文之本质也就在于文学是自然之道、德行之道的表现。文学的最高境界也就在于对天地之道的体悟和对人道的传达。由此看来，刘勰实际上是集儒家文学本质论和道家文学本质论为一体，参以释道论藏而推论了文的本原。无论是较之于他之前的经国大业、不朽盛事之论还是他之后的文以载道、文以贯道之说，“原道”所论必然更深刻，理论内涵也丰富得多。

当刘勰从“天大”、“地大”、“王大”推衍出“天文”、“地文”、“人文”之时，他实际上概括了对中国古代文学理论产生重大影响两个理论形态，并由此揭示出这两个理论形态的内部联系。这两个理论形态是：儒家的社会人性论与文学本质观和道家的自然人性论与文学本质观。关于后者，笔者已另文分析，这里着重分析儒家的社会人性论与文学本质观。

## 二

儒家哲学从根本上说实际上是一种人本主义哲学,儒家对人的本质的看法则以人的社会性为主。而强调以人为本和强调人的社会性也即是主张对事功的追求和人在现实社会中的价值体现。因而,儒家哲学表现为充分的实用主义。“继绝兴灭”、“天降大任”、“不羞执鞭”、“任重道远”无一不代表着这种哲学对社会、对人和人类的关心和认知,故文学与人的价值实现、与政治伦理有着天生的亲和关系。作为这种“亲和关系”的最高概括,我以为即是“修辞立其诚”。

孔子所讲的“修辞立其诚”,在我看来首要的或本质的意义不是一般所说的为文重质实或如王充所说的为文重真实,也不是或主要不是指作家人品与文品的关系,而是讲人的本质与文的本质的关系。

在思、孟学派那里,“诚”是反复申辩的一个极为重要的概念,但这个概念不是一个伦理学概念,而是一种精神实体和最高的人格追求,是具有本体论意义的人本哲学和文化哲学概念。《孟子·离娄》上云:“诚者,天之道也;思诚者,人之道也。至诚而不动者,未之有也;不诚未有能动者也。”《中庸》也说:“诚者天之道也,诚之者人之道也。”“诚者自诚也,而道自道也。诚者物之始终,不诚无物。”尤其是《中庸》“唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣”的推论则将“诚”与“人性”和人的最高追求揭示得很明确。《荀子·不苟》也认为“天地为大矣,不诚则不能化万物”。因此,在儒家那里,“诚是物之终始”,既是天道,又是人道,人的最高境界或曰自我实现的境界是“至诚”。而达到这一神明而圣诚的境界的方法,一是尽性,二是为学,即“修辞立其诚”。“修辞立其诚”,即是为文以立天道和人道。这样,孔子轻轻一笔则定下了中国古代文学不易之本质特性。为文,即为天地万物包括文人自己立心,把文学的事功性提高到无以复加的地步。同时,人不“诚”,即不能妙达包括人性在内的物性,则不能“尽物之性”,亦即不能以对象为“我的对象”,而“我”也难以成为“对象的我”。就文学而言,不“诚”则不能表现事物之本质。也就是说,“诚”是发现美的眼睛,听懂音乐的耳朵。

儒家的人本主义哲学似主要由这样三种理论形成:一是以“仁”为核心的人际关系法则,目的是复现西周礼乐文化;二是以“知”为基础的实践知行观,目的是道德人格的完善,从而进入小康、大同的社会;三是以“诚”为本的宇宙观,目的是进入与天地共生、为天地立心和为生民立命的神圣人格境界。三种理论中,“诚”是根本。由此出发,推导出宇宙本体与道德人格的合一和天意的实现与理想人格的合一。“诚者,理之在我者皆实而无伪,天道之本然也;思诚者,欲此理在我者皆实而无伪,人道之当然也。……思诚为修身之本,而明善又为修身之本”<sup>[4]</sup>。为达到“至诚”,进入理想人格的境界,则必须本“仁爱”之心去“兴于诗,立于礼,成于乐”<sup>[5]</sup>。

这里的“兴”,即是“起”,与“诗可以兴”是同一原则,诗可以益人神智,启迪智慧。“不学诗,无以言”,没有基本常识,不可以修养礼乐。“诗”是培养道德人格的第一步,有了草木虫鱼的普通知识,则可以学习礼仪道德规范。而学诗之音乐则对道德人格的塑造起着特殊的作用。因为音乐是由具体到抽象的艺术,音乐所创造的境界是人格修养所要达的最高境界,也是理想人格得以实现的标志。它既可以让人获得最大的美感享受,以保持内心的平和而爱人与智,又可以渲染礼乐,抒泻情感。“三月不知肉味”,说明人格修养已从道德人格进入审美人格,抛开了物质功用性而进入

审美领域,将理性判断升华为审美判断,即凭着认识和实践的自觉性将艺术和审美融入道德人格的塑造中,形成稳健弘毅的审美人格。

在先秦儒家看来,仁,是人的本质。“仁者爱人”本身含有人的社会性,即意识到自己是类的存在物而爱他人。“为仁由己而由人乎哉”<sup>[6]</sup>和“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人,能取近譬,可谓仁之方也已”<sup>[7]</sup>以及“孝悌也者,其为仁之本欤?本立而道生”等等,都旨在说明“仁”在维护传统家庭、社会中的重要性。孟子的“不忍人之心”发展了孔子的思想,深入到人内在道德义务上去而为“良心”发现。因此,“修辞”——为文——又不仅仅是“修身”的手段,而且是实现人人皆相爱的小康、大同社会的工具。

由于对“知”的重视,儒家历来强调“德行”之于“文学”的重要性。孔子讲:“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。”<sup>[8]</sup>孔子的弟子也认为“夫子循循然善诱人,博我以文,约我以礼”<sup>[9]</sup>。这里的“行”,指“德行”之“行”,即“行德”;而这里的“余”,非剩余、空余之“余”,而是“有余”之“余”,即德行之充溢。宋儒对此,解释得十分准确。朱熹说:“愚谓力行而不学文,则无以考圣贤之成法,识事理之当然,而所行或出于私意,非但失之于野而已。”<sup>[10]</sup>换句话说,德行为本,文学为末,文学与德行虽有先后,然实质为一,即达到理想人格的目的,使人成为“文质彬彬”的君子,成为“成人”。正如《论语·宪问》“子路问成人。子曰:‘若臧武仲之知,公绰之不欲,卞庄子之勇,冉求之艺,文之以礼、乐,亦可以为成人矣’”所云,文是陶铸理想人格的重要手段。因此,就陶铸“成人”而言,文与礼同等重要,这实际上融人的本质与文的本质为一体。无论“文”是就“六艺”而言,或如朱熹所说是“格物致知”,还是就诗、乐、舞和文章学术而言,都是人的本质的需要,文学也就成了人的发展不可或缺的必要条件和手段。

“行有余力,则以学文”代表着儒家“尚质”、“尚用”的文学本质观念。德行充沛而“有余”者始可以从事文学艺术、礼乐文化的创造和借鉴,而创造和借鉴文学艺术、礼乐文化之优秀者则可以为官,这样,学成了“仕”的手段。于是有了孔子的“绘事后素”说、孟子的“养气”之论和荀子的文以“化性”,以及曹丕的“经国大业”之倡言和韩柳等人的“文以载道”、“文以贯道”的标举。其中,尤以荀子的“化性”说对中国古代文学本质观念的影响为最。

### 三

荀子做了两件大事,一是在与孟子“性善”论的诤辩中,把“圣人”泛化,将其从神殿拉回地面,使他的“性恶”人本论在逻辑上站住脚跟;二是把“天”降到次于人的位置,认为人定胜天。他针对墨子的“蔽于用而不知文”和庄子的“蔽于天而不知人”,提出“人为天地之间之最”和人“块然独立天地之间而不畏”<sup>[11]</sup>的响亮口号。同时,荀子又肯定文学的重要地位,他认为,《礼》、《乐》、《诗》、《书》、《春秋》不仅是“在天地之间者毕矣”的精神财富,而且是“化性”的重要工具。

荀子在批判宋、尹学派时说:“宋子有见于少,无见于多。……有少而无多则群众不化。”<sup>[12]</sup>王先谦集解《荀子·性恶》篇云:“当战国之时,竞为贪乱,不修仁义,而荀卿明于治乱,知其可化,无势位以临之,故激愤而著此论。”荀子认为人性本恶,实出于对当社会现实的思考。这犹如席勒有感于18世纪末和19世纪初德国社会上层腐朽荒淫、社会下层则缺乏教养而显粗野的现象认为人是分裂的,当感性的、自然的“人”占了上风就造成社会的混乱和人与人之间的攻击和掠夺;当理性的、社会的“人”占了上风,人的思想和意志以及欲望受到支配和节制,自然的“人”就会向完

美的人转化。这实际上是“一切都将受到理性的审判”的德国版。也就是说,从自然之人达到理性之人的唯一途径是进行审美教育,使其成为审美的人。唯有审美教育才能充当心灵和人性的牧师,在分裂的人和完善的人之间弥合其缝的只能是审美教育。

荀子想使贪乱之人向善,他所凭借的唯一武器便是“劝学”和“资师”,在后天的学习实践中改造“本恶”的人性而成“善”的人性,而所学和所资的不外是文学——《礼》、《乐》、《诗》、《书》和《春秋》。

理性要求程序、规则和一体性,人的自然欲求则倾向于自由多样性。荀子改造国民性所选择的是前者。但与孔子、孟子由“德行”而“文学”不同的是,荀子是由“化性”——以文学(五经)化性——到“立诚”,克己之欲念邪险而致一统。他也与认为“礼”起于人的“良知”的孟子和“从周”而“克己复礼”的孔子不同,认为“礼”起于“分”和“争”。《荀子·礼论》篇云:“礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得则不能无求,求而无度量分界则不能不争,争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求,使欲必不穷乎物,物必不屈于欲。两者相持而长,是礼之所起也。”也就是说,“礼”起于对纷争的社会现实和人的贪欲的节制。所以,荀子高唱着“礼者,人道之极也”而竭力推崇《礼》经,认为“礼者,法之大分,类之纲纪也。故学至于礼而止矣。夫是之为道德之极”<sup>[13]</sup>。这是使分裂的人、贪欲的人通向完美的人。他认为通向受理性支配的人的桥梁便是“礼”。而“礼”与“乐”,“礼”与“诗”实为一体,故也可以说在荀子那里,文学就是这座“桥梁”,或曰“化性”的工具。

在这种关于人之本质的思想决定下,荀子力主为文“尚用”,视“古验于今”、“天征于人”、“论贵符验”和“坐而言之,起而可设,张而可施行”为文学创作的最高标准,遂开后世为文“尚用”、“尚质”和“原道、宗经、征圣”之先河。

## 四

由上面的论述可以看出,儒家社会人性论和文学本质观的意义在于,从一开始儒家就把文学艺术放在人的实践活动中展开推导,标举“修辞立其诚”。人的现实存在就是人的世界与物的世界不断互动、相互创造的实践活动。存在就是实践。在这个实践过程中,万物之灵、五行之秀的人在把客观对象人化(对自然界而言)或类化(对社会中的他人而言)的创造性活动中,他自己的自然也开始人化,他的创造性的人的本质在改造对象的实践活动中得到确认。通过这种“外化”和“对象的本质化”或曰“内化”,作为个体存在的人,其人性得到飞跃。因此,儒家十分注重人的实践活动,形成强烈的重生意识。而作为人的重要实践活动的文学也是人的现实存在的必然需要,是人的本质的感性显现。因而,在儒家那里,文学不独成了“士”的修养和事功,而且成了“经国之大业,不朽之盛事”。

但问题还有另外一面。孔子、孟子等人在强调人的实践活动对人的存在和发展的重要意义时,出于理性自觉的早熟,迫于现实对人的正常发展的阻碍,构筑了他们关于理想人格和神圣人生的理论大厦,对人的发展作出了种种规定。因此,人的实践活动又不是自由的活动,虽然他的实践活动是必然的活动。正是为了每一个个体在实践活动中完善人格、发展人性以成尧舜而必须要求每一个个体服从于群体,个体利益服从于群体利益。于是,仁、义、礼、智、信、忠、孝、悌、慈、友等