

中国文学观念的符号学探原

王 齐 洲

中国文学观念与西方文学观念有着明显的差异，这种差异可以追溯到文学观念发生的初始阶段。探讨中国文学观念发生时的原初意义，既不能靠一般的理论推衍和逻辑推导，更不能简单套用西方的理论模式，而必须从中国文学观念发生的实际出发，以可考的文学观念符号为依据。遵循这一思想，本文在分别考察“文”、“学”的符号原义及其衍生发展的基础上，详细地讨论了中国文学观念发生的社会历史文化背景及文学观念所具有的原初意义，从而揭示了中国文学观念的文化内涵和民族特色。

作者王齐洲，1951年生，湖北大学人文学院教授、《湖北大学学报》常务副主编。

中国文学观念发生于何时？它的内涵是什么？这是研究中国文学史必须首先解决的问题。然而，对于这一问题，学术界并没有给予足够的关注。究其原因，主要有两点。一是人们接受了文学起源于人类诞生之初的思想，也就不去追究文学观念何时发生，因为文学的活动不可能不同时伴有文学的观念；二是文学观念属于意识形态，它首先存在于人们的头脑中，然后才被记载下来，我们不可能起古人而问之，弄清楚中国文学观念的内涵究竟如何。人是符号的动物，“符号化的思维和符号化的行为是人类生活中最富于代表性的特征，并且人类文化的全部发展都依赖于这些条件”^①。从符号学的观点来看，已经成为历史的古人的符号化思维和符号化行为，并不存在于现代人的主观意念中。今天我们要了解古人的活动和观念，只能借助古人所留下的活动符号和观念符号来判断，而不能按照今人的行为方式和思维方式来推论。古人所留下的活动符号和观念符号，一般保存在历史文物和历史文献中，没有文物和文献做依据，关于古人行为活动和思想观念的论断，不能算是严格意义上的科学研究，而只能是一种臆造。从这个意义上说，用符号学的方法来探讨中国文学观念发生的基本事实是必要

^① 恩斯特·卡西尔：《人论》，上海译文出版社1985年版，第35页。

的。

一、“文”的符号原义及其衍生

存在于古人头脑里的文学观念只有被作为观念符号的文字记录下来，才能为后人了解和认识。因此，探讨古人的文学观念必须从作为观念符号的文字入手。

中国早期的文字甲骨文，在商代后期已经相当进步和成熟。不过就出土的甲骨文而言，尚未发现“文学”这一概念。因此，讨论商代以前的文学观念，从符号学角度来看，是没有客观依据的。甲骨文没有“文学”这一符号，表明当时的社会意识形态中还没有文学的观念。然而，这并不是说甲骨文丝毫没有反映文学观念潜滋暗长的文化信息。事实上，“文”与“学”这两个概念在甲骨文中不仅存在着，而且被普遍使用着，它们后来结合而成新的概念，蕴涵了新的社会文化信息，表达了新的社会意识形态观念。

“文”，甲骨文作“𠄎”（一期，乙 6820）、“𠄎”（三期，甲 2684）、“𠄎”（五期，甲 3940）或“𠄎”（五期，合集 36168）。据甲骨文专家的意见，“文”字“象正立之人形，胸部有刻画之纹饰，故以纹身之纹为文”^①。甲骨卜辞中“文”字出现最多的是帝乙、帝辛时期，也即甲骨分类的第五期。“文”除了作为人名、地名使用外，常加饰在商先王名前，如“文武丁”之类。之所以如此，一方面可能是因为武丁体格硕大，有令人羡慕的纹身，称文武丁符合他的身体特征；另一方面，也可能是因为在商代末期“文”已经成了一种美称，商王便用来美化其先祖了。按郭沫若《卜辞通纂》的意见，“文武丁”即“文丁”，则“文”仍为人名，并无美称之意。不过，尽管甲骨卜辞中将“文”直接“用作 饰文采之意者皆所未见”^②，但纹身除了宗教与禁忌之外，本来就含有人类对自己的装饰和美化的成分，因而作为纹身之象形的“文”也就自然蕴含有文饰文采的意义。

“文”的符号意义在两周时期有了发展。《尚书》（不含伪古文，下同）28篇“文”字凡54见，其中指称文王的就有44例。如“乃告大王、王季、文王”（《尚书·金縢》）、“以予小子，扬文、武烈”（《尚书·洛诰》）等等，说明“文”主要还是用来指人。不过，除了指人以外，“文”开始有了其他一些衍生意义。一是指文饰和文采，共2例：“厥贡漆丝，厥筐织文”（《尚书·禹贡》）；“西序东向，敷重 席，缀纯文贝仍几”（《尚书·顾命》）。一是指礼节仪文，也有2例，均见于《洛诰》：“王肇称殷礼，祀于新邑，咸秩无文”；“ 宗将礼，称秩元祀，咸秩无文”。这里的“文”与祭祀之礼

① 徐中舒主编《甲骨文字典》卷九，四川辞书出版社1988年版。

② 严一萍：《释文》，《中国文字》第三卷，台湾大学文学院古文字研究室1961年编印。

相联系，已经被抽象化并具有了社会意识形态的涵义。周初统治者接受殷商灭亡的教训，“敬德保民”，治礼作乐，建立了较为完善的宗法政治制度，他们的后代认为这是“偃武修文”的一种德行，应该继承和发扬。《尚书·文侯之命》有云：“汝肇于文武，用会绍乃辟，追孝于前文人。”意思是要晋文侯从现在开始就效法文武之道，用文武之道来指导自己积德行善，追孝于以前的文德之人。这里，“文”已不再是对体格硕大的纹身之人的形象描摹，而是对有道德修养和德治仁政的人的赞美。两周彝器铭文有许多是对周人祖先德行政绩的颂扬，故“前文人”、“文考”之类数十见。从《金文编》辑录的“文”的交文错画之形来看，有些虽承袭了甲骨文描摹胸部纹身错画的形象，如“𠄎、𠄏、𠄐、𠄑”等，但更多的却将这些纹身错画讹变为“心”之象形，如《鼎》的“𠄒”、《史喜鼎》的“𠄓”和《利鼎》的“𠄔”，这正说明了“文”已从单纯的象形符号向具有社会意识形态内涵的抽象符号转化。“前文人”、“文考”以及“文祖”（《尚书·禹贡》）等概念就是这种转化的衍生物。而《尚书·尧典》出现的 1 例“文明”概念和《尚书·禹贡》出现的 1 例“文教”概念，则可以断言它们不会是史前时期的思想，而只能是西周以后的思想。例如，《尚书·尧典》的“睿哲文明，温恭允塞”，《四库全书总目提要》便认为包括这句话在内的 28 字在隋开皇年间（581—600 年）尚未增入孔安国传本中，“今本二十八字当为（孔）颖达增入”，这便说明《尧典》是西周以来人们根据传闻记录整理并不断增饰而成的，正可证明我们上面关于“文明”概念发生时期的推断。至于《尚书·禹贡》所云“三百里揆文教”，则应在孔子提倡以文为教之后。

对“文”的符号意义进行全面总结和系统阐述的是孔子。仅《论语》一书使用“文”字即达 31 例，而直接指称周文王的却只有 1 例，另有作为社会政治抽象的“文武之道”2 例，没有用于纹身之文即“文”的本义的例句。就“文”的内涵而言，孔子主要使用它的衍生义，这些意义包括：将文字、文辞这些人类创造的观念符号称做“文”，如“吾犹及史之阙文也”（《论语·卫灵公》）；将记录人类生活和文化活动的历史文献称做“文”，如“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫”（《论语·雍也》）；与质对言，指文采或有文采，如“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子”（《论语·雍也》）；与武对言，指政治伦理道德，如“夫如是，故远人不服，则修文德以来之”（《论语·季氏》）；个人的道德人格修养高可以谓之“文”，如孔子解释说孔文子“敏而好学，不耻下问，是以谓之文也”（《论语·公冶长》）；社会的礼乐制度完善也可以谓之“文”，如孔子所说“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周”（《论语·八佾》）等等。从孔子使用“文”字的例句分析，“文”已经是对人们的观念世界和社会意识形态的一种概括。

将“文”作为社会意识形态观念的符号来理解，并不是孔子个人的心血来潮，而是社会文化发展的必然结果。例如，《国语·周语》载单襄公论晋周云：“必善晋周，将

得晋国。其行也文，能文则得天地。天地所祚，小而后国。夫敬，文之恭也；忠，文之实也；信，文之孚也；仁，文之爱也；义，文之制也；智，文之與也；勇，文之帅也；教，文之饰也；孝，文之本也；惠，文之慈也；让，文之材也。”将社会意识形态和伦理道德与“文”紧密联系，说明“文”已不再只是象形符号，而是具有丰富社会文化内涵的社会意识形态观念符号。“文”的符号意义的全面衍化是社会文化进入新的历史阶段的表征，是人的观念世界发生革命性变化的反映。从符号学的角度来看，在“文”作为单纯象形符号使用的时期，它不可能与“学”发生联系，“文学”的观念也就不可能产生；只有在“文”抽象为社会意识形态符号的条件下，“文”与“学”才有可能结合起来，成为一种新的社会意识形态观念符号。事实正是如此，在《论语》中，不仅出现了“文献”、“文德”、“文章”等概念，而且第一次出现了“文学”的概念。这种现象表明，作为观念符号的“文学”概念，是与“文”的符号意义的衍生和发展密切相关的。

二、“学”的符号原义及其衍生

要深入理解“文学”概念的符号意义，有必要对“学”的符号意义作一番历史考察。

“学”字见于甲骨文，作“𠩺”（一期，乙753）、“𠩺”（一期，粹425）、“𠩺”（一期，京641）、“𠩺”（三期，屯南60）、“𠩺”（四期，京4836）等。甲骨文专家认为“学”字“当从爻取义兼声”^①。《说文》：“爻，交也。象易六爻头交也。”《广雅·释詁》：“爻，郊也。”《易·系辞下》：“爻也者，效天下之动者也。”可见爻、交、效声义同，而“爻”本身也是一个象形符号。甲骨文“学”的符号构成中有“𠩺”。“𠩺”甲骨文作“𠩺”（一期，乙8812）或“𠩺”（四期，京4345），均像一种建筑物的外部轮廓。从甲骨文“学”的符号构成分析，我们还不能得出“学”为形声字的结论；因为它的构成可分解为三个部件：一是“𠩺”，为左右手之象形；一是“爻”，为卜筮卦爻之象形；一是“𠩺”，为房舍之象形。这三个部件可以同时具备，如“𠩺”（四期，京4836），也可以只有其中任意两个，如“𠩺”（一期，京641）或“𠩺”（一期，后上8.4）。尽管“学”从“爻”取义兼声，但它并不就是形声字。如果是形声字，它的声符是不应省略的，而事实上，甲骨文的“学”常常省去“爻”这一部件，如“𠩺”（一期，粹425），就有力地证明了这一点。从整体上来看，它应是一个会意字，或者说是一个在向形声发展的会意字。这也是不少甲骨文字的一个特点。理解了“学”的符

^① 《甲骨文字典》卷三。

号结构特点, 我们就不难分析出它的符号意义。“学”作为一种观念符号的最初意义应该具有三个要素: 1. 与宗教祭祀占卜等有关的活动, 2. 这种活动应在较为固定的建筑物内进行, 3. 这种活动是一种传授与仿效同时进行的活动。

《说文》曰: “, 觉悟也。从教、。, 尚也, 白声。学, 篆文 省。”段玉裁注云: “ 觉叠韵。《学记》曰: ‘学, 然后知不足, 知不足然后能自反也。’按: ‘知不足’, 所谓觉悟也。《记》又曰: ‘教, 然后知困, 知困然后能自强也, 故曰教学相长也。《兑命》曰, 学学半, 其此之谓乎!’按: 《兑命》上‘学’字谓‘教’, 言教人乃益己之学半。教人谓之学者, 学所以自觉, 下之效也; 教人所以觉人, 上之施也。故古统谓之学也。枚颐伪《尚书·说命》上字作, 下字作学, 乃已下同《玉篇》之分别也。”由此可见, “学”与“教”在古人为一事之两面, 常相混用。例如《尚书·盘庚》云: “盘庚于民, 由乃在位, 以常旧服, 正法度。”《传》云: “, 教也。教人使用汝在位之命, 用常故事, 正其法度。”孔颖达疏云: “盘庚先教于民云: 汝等当用汝在位之命, 用旧常故事, 正其法度。欲令民徙从其臣言也。民从上命, 即是常事法度也。”又曰: “《文王世子》云: ‘小乐正干, 大胥赞之; 筭师戈, 筭师丞赞之。’彼并是教舞干戈, 知为教也。”学与教是一种双边活动, 举“学”可以包括“教”, 举“教”也可以包括“学”, 古人将“教”与“学”混用正说明了二者为一事之两面。甲骨文“教”作 (一期, 前 5.81)、 (三期, 粹 1162), 与“学”的符号构成密切相关。《说文》云: “教, 上所施下所效也。”甲骨文“教”的符号构成均有“爻”这一部件, “”象手执棍棒之形, 说明当时的教学活动具有强制性。而这一部件又说明受教者为未成年人, 故《说文》有“尚”之说。

商代的教学活动在什么地方进行, 活动的主要内容是什么, 甲骨卜辞没有明确记载, 我们只能依据现有材料作些推测。甲骨卜辞有“辛亥, 贞, 王其衣不? 之日, 王学允衣不”(存 2.26)、“丙寅卜, 贞, 翌丁卯, 王其学不”(卜 501)等, 对其中所称之“学”, 甲骨文专家均“疑为祭祀活动”^①, 与我们所分析的“学”的符号原义正相契合。不过需要指出, 商王所进行的“学”, 对于臣下则是一种“教”, 而商王室成员和贵族子弟可能都要接受这种“教”。甲骨卜辞对此也有记录, 例如: “丙子卜, 贞, 多子其学, 版不大雨?”陈邦怀《殷代社会史料征存》认为: “”是“徙”的或体, “徙学”即“往学”, “版”借为“反”。“多子”当然是指王室贵族子弟, “学”显然是一个较为固定的场所。“多子”要往学受教, 联系上引两条卜辞, 教“多子”受学的显然有商王本人, 从而表明了殷王朝对这项活动的重视。占卜为王室之事, 祭祀为国家大事, 王室成员和贵族子弟对此应该学习了解, 这本在情理之中。另有一条卜辞云: “丁酉卜, 其乎以多方小子小臣, 其教戒。”郭沫若在《殷契粹编考释》中

① 《甲骨文字典》卷三。

考释了此条卜辞后断言：“据此可知殷时邻国多遣子弟游学于殷也。”殷是一个卜筮成风、宗教迷信氛围甚浓的国度，邻国子弟赴殷，所学一定与卜筮祭祀有关。而殷王经常赴学，也表明了“学”在国家政治生活中的地位和作用。

从已经出土的甲骨卜辞使用“学”的例文来看，“学”在商代只是与宗教祭祀活动相关。不过，既然宗教活动是当时社会的重要活动，所谓“国之大事，在祀与戎”，“学”就必然会为社会所重视，对社会生活产生影响；既然“学”中已经包含有觉人与自觉即传授与接受的双边活动，它就具有后世学校教育所必需的基本要素，从而成为后世学校教育的发展基础。所以战国时期的学者谈到学校，总要追溯到夏、商、周三代。例如《孟子·滕文公上》曰：“设为庠、序、学、校以教之。庠者，养也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠；学则三代共之，皆所以明人伦也。”《礼记·明堂位》则云：“米廩，有虞氏之庠也。序，夏后氏之序也。瞽宗，殷学也。泮宫，周学也。”这两种说法颇不一致，且“明人伦”之说也不符合夏、商两代的文化特点，让人怀疑它们的真实性。直到今天，在甲骨卜辞中尚未发现“庠”、“序”、“校”等文字符号，说明战国时人的说法主要得自传闻。倒是汉人董仲舒的说法较为圆浑，他说：“古之王者，立大学以教于国，设庠序以化于邑。”（《史记·董仲舒传》引）然而，“我国古代大学的设立，起于西周时”^①，董氏之说主要是对周代学校制度的概括，并不反映殷商以前的情况。

“学”的符号意义在周代有很大演进。由于社会的发展，周初的统治者开始摆脱殷商统治者过于迷信天命鬼神的原始思维模式，“敬德保民”，“制礼作乐”，把主要精力用于社会政治和人事的管理，建立和健全宗法等级制度。与此同时，“学”的内涵和性质也随之发生变化。周代之“学”不再像商代那样只是进行宗教祭祀活动的场所，而是成了进行军事训练和学习礼乐知识的场所，“学”的形式和内容均有较大发展和变化。

《礼记·学记》云：“古之教者，家有塾，党有序，术（遂）有庠，国有学。”所谓乡学与国学的区分，在甲骨卜辞中是找不到符号依据的。这种严整有序的学校体制，在建立完善的宗法政治制度之前，也是不可能出现的。《学记》被学术界公认为是汉人所作，它所反映的正是学校教育在西周的发展情况。“学”的符号意义也在衍生。就国学而言，它的形式和内容在周代发生了很大变化。《礼记·保傅》云：“帝入东学，上亲而贵仁；入西学，上贤而贵德；入南学，上齿而贵信；入北学，上贵而尊爵；入太学，承师而问道。”据蔡邕《明堂月令论》考辨，国学起于王宫之中：太学在王宫中央，既为天子所居之地，也为天子自学之所；东西南北四学在王宫之四门，师氏居东门、南门，保氏居西门、北门，东门、南门称门，西门、北门称闾，师氏、保氏掌教国子，师氏教以三德，守王门，保氏教以六艺，守王闾，故《周官》有门、闾之学。

^① 杨宽：《我国古代大学的特点及其起源》，《文史新探》，中华书局1965年版。

然而，这种与王宫相对应的太学和四门之学，恐怕只是西周早期国学的形式，据《礼记·王制》云：“天子命之教，然后为学。小学在公宫南之左，大学在郊，天子曰辟雍，诸侯曰泮宫。”参考出土西周铜器铭文记载，可以肯定，天子王城和诸侯国都均设有学校，而且明确分为小学与大学两级。小学在王宫，教师由警卫王宫的高级军官师氏和保氏担任，主要是对年幼的贵族子弟进行道德行为培养和初步的武士训练。这也是我国古代学校的教师被称为“师”的缘故。大学则在城郊，天子所设称辟雍，诸侯所设称泮宫，实际上就像一所军事学校。《大盂鼎》记载了周康王命令年幼即继承显职的盂入贵胄小学学习的事，周康王时的《麦尊》、《师汤鼎》和周穆王时的《静簋》都记载了周天子亲率群臣在辟雍习射的情况，由此可知西周大学由周天子直接控制。杨宽根据可靠的史料，参合礼书的记载，概括出西周大学的三个特点：“第一个特点，建设在郊区，四周有水池环绕，中间高地建有厅堂式的草屋，附近有广大的园林。园林中有鸟兽集居，水池中有鱼鸟集居”；“第二个特点，西周大学不仅是贵族子弟学习之所，同时又是贵族成员集体行礼、集会、聚餐、练武、奏乐之处，兼有礼堂、会议室、俱乐部、运动场和学校的性质，实际上就是当时贵族公共活动场所”；“第三个特点，西周大学的教学内容以礼乐和射为主要”^①。这些特点说明这时的学校还没有专门化，文教和文学的观念不可能在这样的学校发生。

随着周代社会政治的稳定和经济文化的发展，学校教育不断增加政治伦理教育和文化知识教育的内容，逐步将文武兼备以践履为主的“六艺”教育改造成为以学习历史文献为主的“六艺”教育。例如，《周礼·地官·保氏》曰：“保氏掌谏王恶，而养国子以道。乃教之六艺：一曰五礼，二曰六乐，三曰五射，四曰五驭，五曰六书，六曰九数。”保氏所教之“六艺”，射、驭二艺显为武事，礼、乐二艺，顾颉刚认为“礼有大射、乡射，乐有驺虞、狸首”，礼乐二项“实亦武事”^②。西周礼乐教育文武不分是客观事实。以射礼而言，既有尚力的主皮之射，又有尚义的不主皮之射（《论语·八佾》：“子曰：‘射不主皮，为力不同科，古之道也。’”）；以乐舞而言，既有象武的干戈舞和万舞，又有象文的羽舞和龠舞（《礼记·文王世子》郑玄注：“干戈、万舞，象武也，用动作之时学之；羽、龠舞，象文也，用安静之时学之。”）。因此，师氏所教之“六艺”虽文武兼备，却颇有重武倾向，证之以《麦尊》、《师汤鼎》、《静簋》等西周鼎彝铭记，这一点则更加清楚。然而，到了春秋时期，“天子失官，学在四夷”，学术文化成为各诸侯国之间的竞争手段，教学内容于是也发生了变化。《礼记·王制》曰：“乐正崇四术，立四教，顺先王诗、书、礼、乐以造士。春秋教以礼、乐，冬夏教以诗、书。”这里所说的四教与师氏所教“六艺”有显著差别。“诗书为先王制礼作乐、遵礼

① 杨宽：《我国古代大学的特点及其起源》，《文史新探》，中华书局 1965 年版。

② 顾颉刚：《武士与文士之蜕化》，《史林杂识初编》，中华书局 1963 年版，第 86 页。

用乐之成文记录，亦为居位任事者必备之知识”^①，说明乐正所立四教已将历史文献作为教学的主要内容。注重文献学习，是春秋中叶以后教育领域发生的重大变化。《国语·楚语》载有申叔时论傅楚太子事，他说：“教之《春秋》，而为之耸善而抑恶焉，以戒劝其心；教之《世》，而为之昭明德而废幽昏焉，以休惧其动；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；教之《令》，使访物官；教之《语》，使明其德，而知先王之务用明德之民也；教之《故志》，使知废兴者而戒惧焉；教之《训典》，使知族类，行比义焉。”这些教学内容，显然是为了提高太子的文化修养，并且都有文献作依据。孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》“六艺”教学生，正是在总结了春秋中叶以来以文献为依据并突出人文精神教育的经验的基础上而进行的教育改革和学术创新。而只有将“文”作为学校教育的主要内容和学术创新的基本依据，文学观念的产生才能成为现实。

三、文学观念的形成和“文学”符号的原义

文学观念是一种社会意识形态，它的产生不能没有社会生活的土壤，不能脱离整体社会文化模式的制约。分析不同时期社会生活状况和社会文化模式的基本特点，可以帮助我们进一步理解文学观念发生的根本原因。

《礼记·表記》载有孔子对夏、商、周三代社会文化特征的分析，孔子说：“夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊；其民之敝，蠢而愚，乔（骄）而野，朴而无文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲；其民之敝，荡而不静，胜而无耻。周人尊礼尚强，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊；其民之敝，利而巧，文而不惭，贼而蔽。”《白虎通义》亦云：“夏人之王教以忠，其失野，救野之失莫如敬。殷人之王教以敬，其失鬼，救鬼之失莫如文。周人之王教以文，其失薄，救薄之失莫如忠。”司马迁的总结则更加简明，他说：“夏之政，忠；忠之极，小人以野，故殷人承之以敬；敬之极，小人以鬼，故周人承之以文。”（《史记·高祖本纪》）夏代社会质朴无文，尚处于相当原始落后的状态，用“野”来概括这一时期的社会文化特点是准确的。考古界“迄今为止尚未发现类似甲骨文那样的有关夏代文化的确凿的实物资料，夏文化的遗物也难以辨识”^②，也说明了这一点。商代社会有很大的进步，社会政治、经济、文化都有较大发展，然而，商人极度迷信天命，尊事鬼神，不大重视人的价值，人文精神仍处于被压抑状态。周代社会与殷商社会的最大区别，就是从对天命鬼神的绝对迷信转变为对

① 阎步克：《士大夫政治演生史》，北京大学出版社1996年版，第53页。

② 李健民、柴晓明：《中国远古暨三代政治史》，人民出版社1994年版，第67页。

社会政治伦理的自觉关注。这种关注，不仅表现在周初统治者分封诸侯、建立健全宗法等级制度方面，也不仅表现在成康时期的“偃武修文”、“制礼作乐”、完善社会伦理道德规范方面，而且表现在统治者对“天命靡常”（《诗·大雅·文王》）的理性认识和“人无于水监当于民监”（《尚书·酒诰》）的早期民本思想方面。“敬德保民”是周初统治者反复强调的思想，而这种思想正是由殷商的“鬼治主义”转为“德治主义”的明确信号，也是人文精神在周代勃发的社会表征。孔子、司马迁等都用“文”来概括周代社会特征。孔子还说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）可见孔子等人对周代社会特征有着多么明确的认识。而“文”字在两周金文和文献中被主要用来指称社会意识形态和人的道德修养，则从符号学的角度印证了孔子对周代社会特征的概括。

前面已经说过，西周以前包括西周在内的所谓“学”均为官方所垄断，也就是后人常说的“学在官府”。这里有两层含义，一是学校为官府所办，一是学术为官府所掌。在商代，商王是学校最权威的教师，贵族子弟（“多子”）是学校最基本的学生，宗教祭祀活动既是官府的第一要务，也是学校教育的第一要务，有关宗教祭祀的知识便是它的学术，舍此无学术之可言。在西周，学校教育有发展，学术也有发展，但“学在官府”的格局并未改变。西周的大学、小学均为官方所办，教师是有职掌的官员，学生是贵族子弟，学习的目的是为出仕做准备，周天子是大学的直接领导并经常视学，官师政教，混而未分。正如章学诚所言，“有官斯有法，故法具于官；有官斯有书，故官守其书；有书斯有学，故师传其学；有学斯有业，故弟子习其业。官守学业，皆出于一，而天子以同文为治，故私门无著述文字”（《校讎通义·原道第一》）。尽管西周学校加强了人文教育，但直到穆王时期，军事教育仍然在大学占有相当分量（见《静簋》）。即以西周成熟的“六艺”教育而言，“礼乐”是其核心。“礼”分为吉、凶、宾、军、嘉五类，而最为时人所重的吉礼讲祭祀，凶礼讲丧葬，均与原始宗教意识有直接渊源。“乐”与“学”关系密切，清人俞正燮认为：“虞命教胄子，止属典乐。周成均之教，大司成、小司成、乐胥皆主乐，《周官》大司乐、乐师、大胥、小胥皆主学。古人学有师，师名出于学。……子路曰：何必读书然后为学？古者背文为诵，冬读书，为春诵夏弦地，亦读乐书。《周语》召穆公云：瞍赋，诵，瞽、史教诲。《檀弓》云：大功废业，大功诵。孔子既祥，弹琴十日而成声。子夏除丧而见，予之琴。子张除丧而见，予之琴。通检三代以上书，乐之外，无所谓学。《内则》学义，止如此；汉人所造《王制》、《学记》，亦止如此。”（《癸巳存稿·君子小人学道》）《左传·昭公九年》载：“辰在子卯，谓之疾日，君撤燕乐，学人舍业。”也可证明俞氏之说。之所以说“乐之外，无所谓学”，一是因为西周及以前的所谓“乐”，涵盖面很广，包括了诗歌、舞蹈等内容，二是乐能配合礼达到“神人以和”（《尚书·尧典》）的目的。然而，要真正掌握“乐”，使其“八音克谐，无相夺伦”，却必须进行专门学习，并有所师承。在

“官守其职、政教合一”的西周，以“礼乐”为核心的“六艺”教育，实际上包含了宗教、政治、军事、文化、伦理、道德等方面的内容，文教的观念还未能从传统教育思想中剥离出来，文学的观念自然也就不可能产生出来。

西周末年，社会巨变，平王东迁，王纲解纽，许多王宫职官随着周天子权力的削弱而散落各地。代表天子之学的乐师分崩离析，“大师挚适齐，亚饭干适楚，三饭缭适蔡，四饭缺适秦，鼓方叔入于河，播鼗武入于汉，少师阳、击磬襄入于海”（《论语·微子》），这就是后来人们常说的“天子失官，学在四夷”（《左传·昭公十七年》）。正是有了天子的失官，才有了文化的下移，有了学术的解放，这是社会的巨大进步，也是文化的巨大进步。没有文化的下移，没有学术的解放，也就没有文学观念的发生。《庄子·天下篇》曰：“天下之治方术者多矣，皆以其有为不可加矣。古之所谓道术者，果恶乎在？曰‘无乎不在。’曰‘神何由降？明何由出？’‘圣有所生，王有所成，皆原于一’。……其明而在度数者，旧法世传之史，尚多有之。其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士缙绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其道散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。……是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！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。”尽管庄子对学术的裂变持否定态度，但他对百家学术渊源的考察和对百家之学均有所偏的分析，却是很有见地的。

文学的概念之所以由孔子提出，与孔子所处的时代以及孔子的学术思想密不可分。孔子生活的春秋时期，王室衰微，诸侯争霸，西周建立的各种制度和规范受到猛烈冲击，形成了“礼崩乐坏”的政治局面。阶级关系的变化，阶级力量的重组，传统的官学教育萎缩，私人教育得到发展。为了增强实力，各国诸侯努力延揽人才，进行各种政治改革。适应社会对人才的需求，私人办学在春秋末期形成气候。处于转型期的社会需要理论指导，学术的解放使各种学派应运而生。这是一个需要学术并出现了学术繁荣的时代，也是一个需要巨人并诞生了巨人的时代。

作为私人办学的代表人物和中国历史上第一个伟大的教育家，孔子大胆地抛弃具有宗教迷信色彩的教育内容，明确地把“文”作为教育的基础，旗帜鲜明地坚持以“文”为教。据《论语·述而》记载：“子不语怪、力、乱、神”；“子以四教：文、行、忠、信”。孔子不语怪、力、乱、神，就清除了长期控制学校教育的宗教迷信；孔子把“文”作为教育基础，就淡化了军事教育在学校教育中的地位和作用。孔子所教学生之“文”，不仅是指“先王之遗文”，而且是指经过孔子选择阐述了的贯穿在这些典章文献中的礼乐教化思想和人文精神。子路问孔子什么样的人才是一个完全的人（即“成人”），孔子回答说：“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。”（《论语·宪问》）这里所说的“文”，就是指一种教化思想和人文精神。《易大传》有一段话能很好地说明孔子所提倡的这种思想。《易·贲卦·彖辞》云：“故小利有攸往，天文也；文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”《易经》本为卜筮之书，但孔子及其弟子却对它做了具有人文精神的解释。“小利有攸往”，是就贲卦的卦象而言，贲卦艮上离下，象征天文的刚柔交错。“文明以止”，是就卦义而言，离卦“以柔为正”，艮卦“时止则止，时行则行，动静不失其时”，“文明以止”就是“止物不以威武而以文明”（《周易正义》卷三），也就是说，能够懂得顺应事物的规律不用武力而用文明的方法来节制人们的行为就是“人文”。所谓“人文化成”，按照孔颖达的解释就是：“言圣人观察人文则《诗》、《书》、《礼》、《乐》之谓，当法此教，而化成天下也。”孔子对《周易》卦象卦义的人文阐释，正是对传统文化的继承和超越。

孔子的人文教化思想可以概括为“礼”与“仁”。“礼”是外在的政治伦理规范，“仁”是内在的道德心理自觉。“仁者爱人”，“泛爱众而亲仁”，“克己复礼为仁”，是孔子学术思想的精髓。孔子教育学生，内以期其成德，外以期其从政，而从政则期以“为政以德”，即实行所谓“内圣外王”之道。孔子办学校，是为了培养改良社会政治、实行儒家社会政治理想的“贤才”。正是因为孔子并不把文教理解为知识的传授，而是作为社会政治实践和道德养成的基础，所以他更重视学生的行为培养和道德养成教育。他说：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文。”（《论语·学而》）他的弟子子夏也说：“贤贤，易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣。”（同上）也就是说，在孔子及其弟子心目中，教“文”和学“文”是为了更好地实践儒家提倡的伦理道德，实现王道仁政的社会理想；道德养成既是儒家教育的最高目标，也是儒者从政的首要条件。因此，孔子最欣赏以德行著称的弟子颜渊，认为只有颜渊可以称为“好学”（《论语·先进》）。在评价学生的特长和才能时，孔子说：“德行：颜渊，闵子骞，冉伯牛，仲弓；言语：宰我，子贡；政事：冉有，季路；文学：子游，子夏。”（《论语·先进》）这就是后人常说的“孔门四科”。在“孔门四科”中，孔子把“德行”摆在第一，而把“文学”摆在了最后，因为“文学”只是基础，而“德行”才是最高境界。

孔子在评价他的学生时所提到的“文学”概念，是中国古代文献中最早出现的“文学”概念。只有在《论语》中，我们才能找到中国文学概念的符号学初始依据，这是研究中国文学概念发展史应该首先承认的事实。因此，要准确把握文学概念的原初含义，必须把它放在孔子的教育思想和学术体系中去理解。

“孔门四科”与“孔门四教”既相互联系，又有所区别。“孔门四教”是就孔子对教学内容的规定而言，“孔门四科”则是就孔子培养人才的特色而言；前者重在说明教学过程，后者重在说明教学结果。就教学过程来说，“文”、“行”、“忠”、“信”是一个

由外到内、由低到高的序列，“文”是教育的基础，“行”是教育的中介，“忠”、“信”是教育的核心；就教学结果来说，“德行”、“言语”、“政事”、“文学”是一由内到外、由高到低的序列，“德行”是最高标准，“言语”、“政事”次之，“文学”是基本要求，“孔门四科”与“孔门四教”是相互对应的：四科中的“德行”对应四教中的“忠”、“信”之教，四科中的“言语”、“政事”对应四教中的“行”教，四科中的“文学”则对应四教中的“文”教。孔子教学最重德育，从政最重德治，将“德行”作为四科之首容易理解。孔子提倡文教，“文学”是入门的基础，理应将其列为一科。而“言语”是指“用其言语辩说以为行人使适四方”（《论语正义》卷一），这种外交能力实际上是一种政治活动能力；至于“政事”则显然是指处理行政事务的能力。孔子办学强调道德践履和社会政治实践，所以将“言语”、“政事”摆在“文学”之前，正是体现了孔子重视社会实践的教育思想，也与当时流行的“太上有立德，其次有立功，其次有立言”（《左传·襄公二十四年》）的社会思潮相一致。至于为什么将子游、子夏作为“文学”之士的代表，限于篇幅，我们只能另文分析了。

孔子的文学观念具有十分丰富的内涵。从社会学的角度而言，文学是孔子对西周以来社会意识形态的一种概括；从教育学的角度而言，文学是孔子培养人才的一种类型；从政治学的角度而言，文学是孔子鼓励学生从政的一种方式；从文化学的角度而言，文学是孔子对儒家学术文化的一种指称^①。孔子文学观念的这种普适性，正反映着先秦时期社会上层建筑和意识形态尚未得到分门别类发展的客观事实。从符号学的角度来看，孔子提出的“文学”概念，正是具有社会政治文化与学术思想的高度综合性的观念符号。这种符号在此前人们所创作的符号世界中还没有出现过，因此，孔子的文学观念应该是中国最早的文学观念。

需要强调指出的是，孔子提出“文学”概念，从最基础的层面上说，是与他所提倡的“文”教相对而言的，具体地说，是指由他所选择并阐释的体现其学术思想的历史文献及寄寓其政治理想的社会典章制度。这种“文学”概念，实际上概括了孔子的文治教化之学的全部内容，或者可以说是儒家学术文化的总称。事实上，先秦诸子正是这样理解“文学”这一概念的。例如，《墨子·非命下》云：“今天下君子之为文学出言谈也，非将勤劳其惟（喉）舌而利其唇吻也，中实将欲其国家邑里万民刑政也。”《荀子·王制》云：“贤能不待次而举，罢不能不待须而废，元恶不待教而诛，中庸民不待政而化。分未定也，则有昭穆。虽王公士大夫之子孙也，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之于孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。”《韩非子·六反》云：“畏死难降北之民也，而世尊之曰贵生之士；学道立方离法之民也，而世尊之曰文学之士；游居厚养牟食之民也，而世尊之曰有能之士；语曲牟知伪诈之民

^① 参见拙作《论孔子的文学观念——兼释孔门四科与孔门四教》，《孔子研究》1998年第1期。

也，而世尊之曰辩智之士……”等等，均说明时人以强调人文教化的儒家学术为“文学”。直到汉代，人们仍然以“文学”来指称社会典章制度和礼乐教化思想，例如，《史记·太史公自序》便说：“汉兴，萧何次律令，韩信申军法，张苍为章程，叔孙通定礼仪，则文学彬彬稍进。”由此可见，“文学”观念符号的原初意义，具有多么顽强的生命力和多么巨大的社会影响力。魏晋以后，中国文学观念有较大发展，然而，发端于孔子的文学观念的原初符号意义不仅始终未被淘汰，而且一直作为正统文学观念的核心发挥作用，只是不同时期的不同作家对其理解和强调各有侧重而已。例如魏征说：“文之为用，其大矣哉！上所以敷德政于下，下所以达情志于上，大则经纬天地，作训垂范，次则风谣歌颂，匡主和民。”（《隋书·文学传》）王安石说得更加简明扼要：“文者，礼教治政云尔。”（《上人书》）他们对文学的本质和功用的理解都未脱离孔子文学思想的藩篱。

虽然孔子所揭橥的文学观念与我们今天所理解的文学观念有很大差异，但我们却不能因此否定中国文学观念发端于孔子并始终影响着中国文学的发展的客观事实。同时还必须指出，中国现代文学观念虽主要引进于西方，但与孔子所揭橥的中国传统文学观念仍然有着千丝万缕的联系。承认差异，是为了科学地认识中国文学的历史特点和民族特色；看到联系，是为了在继承民族文化传统的基础上更好地发展社会主义新文学。这正是我们探讨文学观念符号原初意义的目的之所在。

〔本文责任编辑：马自力〕