

從中國文化背景 看中文教學的特質(下)

楊 遠

儒家在教學上除注視「身教」外，更重視「士之責任」。「士」為讀書人，但讀書人並非都是「士」。儒家對「士」的要求頗高，除德行、志節外，更重視責任感。如：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（「論語·衛靈公」）；「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」（同上「里仁」）；「士不可以不弘毅，任重道遠。」（同上「泰伯」）；孟子認為「士」，必須「尚志」，所謂「尚志」，「仁義而已矣。」（「孟子·盡心」）「捨生取義」（同上「告子」）；「志士不忘在溝壑。」（同上「滕文公」）；「人有不為也，而後可以有為。」（同上「離婁」）；「可以取，可以無取。」（同上）。僅從以上各條可窺知儒家極重視士之志節、責任之一斑。

(一) 文化教育之責任

孔子晚年，周遊列國十四年都未被任用，於魯哀公十一年（西元前四八四）返魯，遂刪定群經，成為其後中國寶貴的文化遺產，其堅毅的態度更令後世景仰。「知其不可為而為之。」（「論語·憲問」）為正義、真理，不計成敗，明知做不到，却一定還要做。孟子引用曾子讚揚孔子「雖千萬人，吾往矣！」（「孟子·公孫丑」）只要自己的主張合乎正義，雖有千萬人阻擋，也要勇往直前！

至於孔子的教育精神，「誨人不倦。」（「論語·述而」）；「發憤忘食。」（同上）。孟子也引用孔子的話：「學不厭，教不倦。」（「孟子·公孫丑」）他更積極的態度是：「己欲立而立人，己欲達而達人。」（「論語·雍也」）「己立、己達」，可說是「學」；「立人、達人」，可說是「教」。在普及教育的貢獻，「有教無類。」（同上「衛靈公」）以及「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」（同上「述而」）這對其後的地方教育，有極大的鼓舞作用。

(二) 政治、社會之責任

孔子的為仕態度是「君子謀道不謀食。……憂道不憂貧。」（「論語·衛靈公」）他認為「道」——其政治理想的實施與否較個人的生命重要得多。同時「邦有道，穀；邦無道，穀，恥也。」（同上「憲問」）據朱熹的解釋：「邦有道，不能有為；邦無道，不能獨善；而但知食祿，皆可恥也。」由此可看出孔子對出仕的責任感和他有守有為的清高志節。一位隱士微生畝曾問孔子

：「丘何為是栖栖者與？無乃為佞乎？」（同上）他問孔子，為什麼整天都惶惶不安，席不暇暖，憑你的口才去謀取功名利祿啊？孔子回答說：並非為功名利祿，是為了要使世人明白仁義之道，也即為了實現他的政治理想。

從以上簡述，可看出孔子不只能「坐言」，還能不辭辛勞，不計譏諷地「起行」。殷海光在「知識分子的責任」文中曾引用「時代周刊」(TIME)的時代論文所說(註25)，「得到博士學位的人早已不足看作是知識分子。即令是大學教授也不一定就是知識分子。……該刊在兩個假定的條件之下來替知識分子下定義：

『第一、一個知識分子不止是一個讀書多的人。一個知識分子的心是必須有獨立的精神和原創能力。……

第三、知識分子必須是他所在的社會之批評者，也是現有價值的反對者。』(註26)殷氏說：「如果依照上列時代周刊所舉兩個條件來界定知識分子，那末不僅中國的知識分子很少，即令在西方世界也是聊可數。……在中國，就我所知，明朝李卓吾勉強可作代表。(註27)如照我們前面所引「論語」、「孟子」的話，再參照孔、孟的行事，未知孔、孟是否合乎「時代周刊」所列舉的兩條件？無論如何，儒家這種責任感，深深影響後代，其後歷代的志士仁人，都繼承著這種抱負，不止光耀史冊，也普遍受民間景仰。

四、重視思考

孔子極重視思考能力的培養。他說：「學而不思則罔，思而不學則殆。」(「論語·為政」)如只是學而不去思想，則迷惘而一無所得；如只是思想而不去學，則危殆而空無徵驗。這正如「中庸」所說：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」朱熹集注引程夫子云：「五者廢其一非學也。」這是儒家教育最重要的觀點。子夏也會說：「博學而篤志，切問而近思。」(「論語·子張」)此學、問、思三層次中，思在學、問之後，是最要緊的一層。「禮記·學記」申述儒家「學、思」的道理云：「記問之學不足以為人師。」就是強調個人思考能力的重要。孔子另說：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益；不如學也！」(「論語·衛靈公」)這是孔子對「思而不學」而言，蓋為深一層發揮前引他在「為政篇」所說「學、思」的語意。大家多從「為政篇」的道理而認為儒家教學理論是「學思並重」，但另參照前引子夏和「禮記·學記」的話，孔子極重視「思」，但並非「思而不學」的「空思」，乃是在「學」之後的「思」，也即建立在「學」的基礎上的「思」。

啓發教學是促使學生思考的有效方法。孔子也很重視啓發教學。顏淵讚歎說：「夫子循循然善誘人！」(「論語·子罕」)孔子自己說：「不憤(心憤求通)，不啓(啓導)；不悱(欲言而未能)，不發(啓發)。舉一隅，

不以三隅反，則不復也。」(「論語·述而」)「舉一反三」可視為訓練思考能力的第一步。

章學誠「文史通義·原學下」曾說：「世儒之患，起於學而不思。」

章氏「與汪龍莊書」：

「近日學者風氣，徵實太多，發揮太少，有如蠶蠶食葉而不能抽絲。」(劉刻「遺書」卷九)此謂患在學而不思也。(葉瑛校注「文史通義」頁一五五，原註(2)學與思的作用正如蠶吃桑葉而吐絲的比喻。又如學是枝葉，而思是花果。

五、道教、佛教對中國文學的影響

道家思想是中國本土的學術思想，可遠溯於戰國時代(四五三—二二一B.C.)；佛教最早傳入中國的時間，衆說紛紜，惟一般多認為是西漢末哀帝元壽元年(西元前二年)(註28)，而「佛經」的傳入，始於東漢明帝永平八年(西元六五年)。(註29)僅從佛教傳入中國而言，從西漢末迄今已近兩千年，但在文學界尚甚少談論此問題。直到現代的梁啟超(一八七三—一九二九)、胡適(一八九一—一九六二)才正式談論此問題。當代文學界才更注視此問題，甚至日本人也有專書、專文研討。(註30)

至於道家思想對中國文學之影響的時間更久！據張正明「楚文化史」認為楚國早期的道家學說「鬻子」對「楚辭」、「山海經」、「

淮南子」和「列子」等作品都有影響。老子爲戰國早期人，「老子學派的發展有兩個趨向：其一是發展爲莊子哲學，其二是發展爲稷下精氣說。稷下精氣說在南方的代表是屈子哲學。」（「註31」）張氏更明確地說：「政治思想屬於法家的屈原，其形上學屬於稷下道家的精氣說。稷下道家的精氣說，見於『管子』中的『心術上』、『心術下』、『白心』、『內業』等篇，合稱『管子』四篇。屈原作品所包含的形上學，與之完全一致。」（「註32」）如此說能成立，則「楚辭」浪漫主義之思想，也含道家思想。

此外，一般認爲中國最早的兩部小說「山海經」（原爲地理學書）和「穆天子傳」也都同道家學說有關。且兩書據近人考訂，大部爲戰國時期作品。其後歷代的神怪小說多受其影響。

至於何以宗教思想在如此長遠時期而被文人所忽視？孫昌武在「佛教與唐代的文學」一文中說：「長期以來，佛教對文學的影響是被低估，甚至忽略了。在中國學術界，這與長期儒學的思想統治的歷史傳統有關，更與近幾十年的『左』的理論和認識有關。往往簡要地把宗教視爲迷信消極的東西，從而也否定它們在歷史上的作用與價值。」（「註33」）孫氏所述左、右兩派的說法，甚是。前者忽視宗教；後者多陷於舊傳統的窠臼而從來不思考此問題。因此必須由受西方觀念影響，如梁氏、胡氏者，首先注視此問題。

梁啓超從翻譯「佛經」，把中國文學受佛

教的影響，歸納爲三大項：

一、國語實質的擴大：因佛典的翻譯，我國語彙即增加三萬五千多個。

二、語法及文體的變化……禪宗採用語錄，宋儒效法，實爲文學界一大革命。……

三、文學情趣的發展：我國近代之純文學——若小說、若歌曲，皆與佛典之翻譯文學有密切關係。」（「註34」）

梁氏所說，由於翻譯「佛經」而我國語彙增加「三萬五千多個」。此數字與丁福保編纂「佛學大辭典」（北京「文物出版社」1984年影印本）共收辭目「三萬餘條」相近。其中二、三兩項也是文學史上的大事。

接著胡適也申述了翻譯「佛經」在中國文學史上的三大影響：

一、在中國文學最浮靡又最不自然的時期，在中國散文與韻文都走到駢偶濫套的路上時期，佛教的譯經起來，維祇難、竺法護、鳩摩羅什諸位大師用樸實平易的白話文體來翻譯「佛經」，但求易懂，不加藻飾，遂造成一種文學新體。……佛寺禪門遂成爲白話文與白話詩的重要發源地。

二、佛教的文學最富於想像力，雖然不免不近情理的幻想與「瞎嚼蛆」的濫調，然而對於那最缺乏想像力的中國古文學却有很大的解放作用。我們差不多可以說，中國的浪漫主義的文學是印度的文學影響的產兒。

三、印度的文學往往注重形式上的布局與結構。「普曜經」、「佛所行讚」、「佛本

行經」都是偉大的長篇故事。……這種懸空結構的文學體裁，都是古中國沒有的；它們的輸入，與後代彈詞、平話、小說、戲劇的發達都有直接或間接的關係。」（「註35」）

由此可知印度文學在中國文學史上的重要地位。其中所說中國的浪漫主義文學全受印度文學影響，恐非事實，「楚辭」已應用此文學表現法。（詳本節前述）胡氏認爲「大概四世紀以前，（西元）三〇〇年以前，漢人皆不准出家作和尚。故前期的名僧都是外國人，『高僧傳』可爲證。故西曆三百年以前，佛教並不會盛行於中國。」（「註36」）西元三百年，約當西晉（二六五—三一七）末以前。胡氏接著說：「我們可以斷定四世紀與五世紀爲佛教開始盛行的時期。」（「註37」）四、五世紀，約爲東晉（三一七—四二〇）至南朝宋、齊（四二〇—五〇二）。胡氏肯定地說：「佛教文學在中國文學上發生影響是在六世紀以後。」（「註38」）六世紀以後，則在南朝梁（五〇二—五五七）以後。此時期正值「文心雕龍」、「昭明文選」和「詩品」問世。（見前第二節）這時期主要受佛教思想影響的文壇重要人物如：沈約（四〇一—五一三）、劉勰（四六四—五二二）、鍾嶸（四六八—五一八）、徐陵（五〇七—五八三），和江總（五一九—五九四）等。佛教文學對中國文學影響最盛時期，蓋在唐代（六一八—九〇七），即七世紀初至十世紀初的三百年間。

另從道家思想對西漢以下影響下的人物和

作品，主要者有：西漢劉安（一七九—一二二 B.C.）為代表的「淮南子」，東漢時的王充（二七—九七），和東漢的樂府詩歌「艷歌行」、「豫章行」、「滿歌行」，及「枯魚過河泣」等。（註39）魏、晉為玄學興盛時期，此期文壇人物大部為道家人物，自何晏（？—二四九）、王弼（二二六—二四六）及以下的「正始文學」的阮籍（二一〇—二六三）、嵇康（二二三—二六二）等人物。此外最著名的為陶潛（三六五—四二七）和謝靈運（三八五—四三三）。尤其是「山水詩人」謝靈運，對其後的山水詩寫作貢獻甚大。由於道家崇尚自然，他對自然景物的刻劃極為精細。如：「野曠沙岸淨，天高秋月明。」（「初去郡」）描繪秋景；「明月照積雪，朔風勁且哀。」（「歲暮」）描寫冬景；「餘霞散成綺，澄江靜如練。」（「晚登三山還望京邑」）刻劃春江的日暮景物。（註40）其境界之高超，深含脫塵出俗，自由自在而「無待」的道家思想。

唐代以後佛教（主要是禪宗）對中國文學的影響尤為重大。其中以詩佛王維（六九八—七五九）為代表，其詩句如：「空山不見人，但聞人語響。返景入深林，復照青苔上。」（「鹿柴」）；「人閒桂花落，夜靜春山空。月出驚山鳥，時鳴春澗中。」（「鳥鳴澗」）禪宗講「頓悟」，一機一境都可體察禪理。錢穆師也據王維的詩句，「雨中山果落，燈下草蟲鳴」的詩句，從「禪宗」的「無我」、「無住」和「無著」的禪理分析。（註41）其重點是重

客觀、無執著，以及重領悟。也即所謂「禪趣」（或稱「禪悅」、「禪味」），就是進入禪定時那種脫塵、怡悅、清淡自然的安祥情味。或者說是表達作者的「完全解脫、自在、無念的安祥心境。」（註42）「禪宗」對中國文學寫作技巧的影響，據葛兆光的看法，「禪宗是印度禪學與中國老、莊思想及魏、晉文學基礎上發展起來的，它以非理性的直覺體驗、瞬間的不可喻的頓悟、自然含蓄、模糊朦朧的表達、活潑隨意的參悟與體驗的特徵，形成了與中國過去舊思想方式：有很大差別的思維方式。中唐以後，它滲入了士大夫之中，並與那追求適意自然的人生哲學與追求幽深清遠的審美情趣相融合，促成了中國式的藝術思維方式。」（註43）葛氏是從禪宗的思想淵源、特質來申述思維方式，實際也即其文學的表達方式。禪宗思想蓋在盛唐（七一三—七六六）對中國文人影響始盛大。（恐非葛氏所說「中唐」）

綜上所述，可知佛教在南北朝，尤其是唐代以後，對中國文壇重要人物的深厚影響。為簡明起見，以下試從唐代迄清代簡要列出各朝代受道家、佛教影響的主要人物。

唐代（六一八—九〇七）：

李善（？—六八九）、張說（六六七—七三〇）、王維（六九八—七五九）、李白（六九一—七六二）、柳宗元（七七三—八一九）、白居易（七七二—八四六）、李商隱（八一三—八五八）。

北宋（九六〇—一一二七）：

蘇軾（一〇三六—一一〇一）。
南宋（一一二七—一二七九）：
陸游（一一二五—一二〇九）。
明代（一三六八—一六四四）：
宋濂（一三一〇—一三八一）、徐渭（一五二一—一五九三）、李贄（一五二七—一六〇二）、湯顯祖（一五五〇—一六一六）、袁宏道（一五六八—一六一〇）。

清代（一六四四—一九一一）：
黃宗羲（一六一〇—一六九五）、王夫之（一六一九—一六九二）、龔自珍（一七九二—一八四一）、譚嗣同（一八六五—一八九八）、金聖歎（一六〇八—一六六一）、蒲松齡（一六四〇—一七一五）、洪昇（一六四五—一七〇四）、曹雪芹（一七一五—一七六三）。

民國以後，主要有章太炎（一八六八—一九三六）、梁啟超（一八七三—一九二九），和王國維（一八七七—一九二七）等。（註44）此處當注視的是，以上各人物雖受道家、或佛教思想影響，甚至即使為教徒，其思想並非是單一的。這是中國思想界的特徵。如魏、晉時期的玄學，即包括道家的老、莊和儒家的「周易」。在當時一般士人的觀念，多認為孔子與老、莊的思想是相合的。正如「晉書、阮籍傳」所說：「將無同」（「莫非是相同」）。這從何晏（？—二四九）注「論語」和王弼（二二六—二四六）注「周易」也可看出。直到唐代，更盛行「三教調和」的論點。甚至柳

宗元更力倡「統合儒釋」(送文暢上人登五臺遂游河朔序)觀念。

綜合以上略舉中國文化背景的五項因素，來談論中文教學的特質，雖未必能概括全體，但却是最易見的五項。至於這五項的是與非、功與過，還是另一問題，但它却是中國傳統文化的事實。因此，當我們教中文時，最低限度，就不能忽略這些事實。(拙作係於一九八八年十二月份「香港語文學院」第四屆國際研討會宣讀之論文，其後乃加增補、改正)

註釋

25 Time, may 21, 1965。殷海光「中國文化的展望，香港「文星書店」，出版時間不詳，頁六八三，原註1。

26 同上，頁六四三—六四四。

27 同上，頁六四四。

28 此說引證：「三國志」裴注引：魚拳「魏略·西戎傳」：「漢哀帝元壽元年，博士弟子秦景憲從大月氏王使伊存口受『浮屠經』」另見「魏書·釋老傳」。

29 此說引證「後漢書·楚王英傳」。

30 梁氏、胡氏後，目前所見專書有：

一、裴普賢「中印文學研究」，台北「商務印書館」，民國五七年(一九六八)。

二、孫昌武「佛教與中國文學」，上海「人民出版社」，一九八八年。

三、平野顯照著·張相生譯「唐代的文學與佛教」，台北「業強出版社」，民國七六年(一九八七)。

(另有日人有關中國文學與佛教關係之專著，可參考吉田誠夫等編「中國文學研究文獻要覽」)

四、蘇淵雷「佛教與中國傳統文化」，長沙「湖南教育出版社」，一九八八年。

五、張中行「佛教與中國文學」，合肥「安徽教育出版社」，一九八四年。

六、漆緒邦「道家思想與中國古代文學理論」，北京「北京師範學院出版社」，一九八八年。

七、趙明「道家思想與中國文化」，吉林「吉林大學出版社」，一九八二年。

31 張正明「楚文化史」，上海「人民出版社」，一九八七年，頁二四六。

32 同上，頁二五〇。

33 孫昌武「佛教與唐代的文學」，「唐代文學研究」第一輯，山西「人民出版社」，一九八八年三月，頁三二。

34 梁啓超「翻譯文學與佛典」見裴普賢「中印文學研究」，台北「商務」，民國五七年(一九六八)，頁一五七—一五九引。

35 胡適「白話文學史」，上海「新月書店」，民國十七年(一九二八)，頁二〇二—二〇三。

36 同上，頁二〇一。

37 同上，頁二〇二。

38 同上，頁二〇一。

39 詳趙明「道家思想與中國文化」，「吉林大學出版社」，一九八六年，頁二〇五、二〇六。

40 詳見袁行霈「中國詩歌藝術研究」，「北京大學出版社」，一九八七，頁三八三、三八四。

41 詳見同註1，頁六二—六四。

42 吳金櫻「安祥與生活」，台北「中華禪學」創刊號，一九八八年三月卅一日，頁九八。

43 葛兆光「從中國文化史的角度研究禪宗」，「中國文化研究集刊」第五輯，上海「復旦大學出版社」，一九八七年六月，頁六〇。

44 以上各人物除據前註30各書考證成果外，詩僧不計，另參與個人的體察。各作者生卒年份，主要參照王德毅編「中國歷代名人年譜總目」，台北「華世出版社」，民國六八(一九七九)年。

本刊歡迎
訂閱、
投稿、
批評、
介紹！