

关于中国文学本质观念的一种追问

——基于中国形而上学传统及其影响的考辨

李 自 雄

摘 要:中国政治伦理意义上的形而上学传统,作为中国文学本质观念的传统哲学基础,具体到对文学本质观念的影响及理解上,即是经由一种政治伦理诉求的元叙事模式以获得合法性认同,其经典的合法表述,就是中国传统而正统的文学“载道”说。中国传统的情志合一文学本质观念,是在文学“载道”这一文学本质言说的合法性认同表述中获得合法存在的,在此认同表述中,政治伦理构成文学合法与否的依据,能为其所容纳的情感诉求也往往表现为一种道德情感的认同,而不是放任个性化情感的抒发,以服务于现实的政治教化目的,并构成中国传统文学的主导倾向与整体面貌。对此,显然不能不予以厘清与分辨,否则,谬矣,而这也正是所谓中国文学抒情本质的观点及其抒情传统论的理论误区所在。

关键词:政治伦理;形而上学;文学本质观念;情志合一;载道;抒情传统

关于中国文学本质观念,目前有一种流传与影响甚广的观点,也就是中国文学抒情本质的观点,并由此构成了其所谓的“一个抒情传统”^①。对于这一看法,正如有学者所指出的,“仅以抒情一辞笼统言之”,显然是“毫无辨析疏理”^②,而有待作出必要的学理辨识和厘清。任何文学本质观念都是以一定的哲学本质观念为基础的,那么,值得追问的是,中国的文学本质观念,是建立在一种什么样的形而上学传统的哲学本质观念的基础之上的呢?循此追问,我们不妨在与西方形而上学传统的比较分析中作出一些考察,进而探讨它对中国文学本质观念的影响,以期能在有效廓清上述理论误区的同时,亦可推进我们对中国文学本质观念的理解和认识。关于这个问题,笔者曾撰文作过初步的理论思考^③,下面将进一步作些深入考辨与分析。

一、中国儒学及其政治伦理意义上的形而上学传统

在中国,如很多现代语汇一样,哲学涵义上的“本质”一词也是来自西方^④,与西方的形而上学传

作者简介:李自雄,山东大学威海校区文化传播学院副教授(山东威海 264209)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“中国问题视域中的新世纪文学理论研究”(15BZW011)的阶段性成果。

① 可参见陈世骧:《陈世骧文存·中国的抒情传统》,台北:志文出版社,1972年;高友工:《美典:中国文学研究论集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2008年;萧驰:《中国抒情传统》,新加坡:允晨文化出版公司,1999年;王德威:《抒情传统与中国现代性——在北大的八堂课》,北京:生活·读书·新知三联书店,2010年。

② 龚鹏程:《成体系的戏论:论高友工的抒情传统》,《美育学刊》2013年第4期。

③ 李自雄:《当代中国文学理论反本质主义批判的批判》,《学术探索》2009年第3期;《反本质主义的“错位”与文学本质的重新言说》,《汕头大学学报(人文社会科学版)》2010年第5期;《反本质主义与文学理论的重建》,《文艺理论与批评》2012年第6期;《值得追问的“中国问题”》,《文艺争鸣》2013年第1期。

④ 中国古汉语也有“本质”一词,但不具有哲学含义,而是指事物本来的形体,如晋刘智《论天》称,“凡光之所照,光体小于蔽,则大于本质”(瞿昙悉达撰,常秉义点校:《开元占经》,北京:中央编译出版社,2006年,第14页),其中的“本质”就是这个意思。

统相联系,显然是一个具有形而上意义的概念。在古代中国,尽管有与“文”相对的“质”一词,但却是指内容的意思,并不是具有形而上意义的本质概念,而具有这种形而上意义的本质概念是“道”,即“形而上者谓之道”(《易传·系辞上》)。

对于“道”这一中国传统概念,华裔美籍学者刘若愚也曾指出,“依照大多数形上批评家的用法,‘道’可以简述为万物的唯一原理与万有的整体”^①,亦即世界的本质。亚里士多德尽管建立了较柏拉图更为完备的“形而上学”体系,但他本人并没有使用过“形而上学”这一概念。对于“形而上学”,也就是关于世界本质之思的理论知识,他称为“第一哲学”。公元1世纪左右的安德尼柯(Andronikus),作为亚里士多德文集的第一位系统整理者,他在编辑亚里士多德遗稿时,将“第一哲学”之稿放在“物理学”(phusika)的后面,无以冠名,就用“ta meta ta phusika”来指称,直译即为“物理学后面的部分”,由于历史流转,其中两个冠词遗落,就成了“metaphusika”一词。非常巧合的是,“meta”这个前缀,除了具有“在……之后”之意,还有“超越”、“元”的意思,而这正好与“第一哲学”的本义相合,并符合《易传·系辞上》所谓“形而上者谓之道,形而下者谓之器”的中文意义,于是,在进行中文翻译时,将其译成了“形而上学”^②。基于中西文化历史语境,并以此为出发,我们认为,中文将亚里士多德世界本质之思的第一哲学译成“形而上学”,并以它作为中文语词来对应指称西方哲学的此类之思,确乎比较恰切,只是值得注意的是,对此不能作脱离中西文化历史语境的抽象的、简单的比附,而是要联系其不同的具体文化历史语境作出分析与判断。

我们知道,西方哲学传统的源头在古希腊,黑格尔在其《哲学史讲演录》中曾说:“一提到希腊这个名字,在有教养的欧洲人心中,尤其在我们德国人心中,自然会引引起一种家园之感。”^③据《古希腊哲学辞典》(*Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*)所考,在西方,“哲学”一词语源于古希腊时期(the word “philosophy” is an ancient Greek invention)^④,由 philo-“loving”与 sophia-“knowledge, wisdom”相组合并转变而来,意为“爱智慧”(love of wisdom)^⑤。根据现存的历史记载,在西方哲学史上,毕达哥拉斯首先在自己的哲学探讨中使用了“哲学”这一词,并称自己是爱智者(philosophos),即哲学家。而事实上,在毕达哥拉斯之前,爱智求知已成为古希腊“富有生命力的传统”(lively tradition)^⑥,古希腊人即素以“严肃”的“寻求真理”者(the earnest Greeks who seek the truth)相称许^⑦。可以说,哲学的意义从其诞生,就表现出西方哲学鲜明的爱智求知的“认知理性”取向,并由此形成一种在西方哲学中一直居于主导位置的传统。这样的一种西方哲学传统,以主客二分为入思前提,认为现象世界并不是真实的存在,其背后有一个唯一真实的存在本身、形而上的实体,亦即世界的本质,并以之作为自明公理,进行由“一”推及“一切”的逻辑演绎,以对具体事物的本质作出抽象揭示,此即为西方形而上学的逻辑思路与思维方式。

中国传统哲学对作为世界本质的“道”的思考,并不是像西方传统哲学那样以主客、天人二分为入思前提,其入思前提是天人合一。中国传统而正统的哲学思想,是以儒学为主导的,这种天人合一的入思方式在儒学中有非常典型的表现(中国其他传统哲学思想,如道家哲学,也是以天人合一为入思方式,这是中国传统哲学思想颇为普遍而典型的一种入思方式)。中国先秦时期的孔子开启了儒学,《论语·子罕》中有一句话概括得很准确,就是“子罕言利,与命与仁”。对此,钱穆先生曾解释说,

① 刘若愚:《中国文学理论》,南京:江苏教育出版社,2006年,第20页。

② 《中国百科大辞典》编撰委员会编:《中国百科大辞典》,北京:中国大百科全书出版社,2005年,第1144页。

③ [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1959年,第157页。

④ Anthony Preus, “Introduction”, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy* (Lanham: The Scarecrow Press, Inc. 2007), 1.

⑤ A. R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy* (Third Edition) (New York: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1996), 253.

⑥ Anthony Preus, “Introduction”, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, 1.

⑦ [古罗马]卢克莱修:《物性论》,方书春译,北京:商务印书馆,1959年,第34页。

“罕,稀少义”,“与,赞与义”,“孔子所赞与者,命与仁。在外所不可知,在我所必当然,皆命也。命原于天,仁本于心。人能知命依仁,则群道自无不利也”,并针对不同的歧解指出,“或说:利与命与仁,皆孔子所少言,此决不然。《论语》言仁最多,言命亦不少,并皆郑重言之,乌得谓少?或说:孔子少言利,必与命与仁并言之,然《论语》中不见其例”,所以皆非“正解”^①。据此,我们认为,这句话的确当之解是,孔子一生,“言利”甚少,而赞同、肯定的是“知命依仁”的道德实践,“与命与仁”,即:赞同、肯定天命和人伦的合一,从而知命、立命,内圣外王,使个体的自我道德在现世生活中得以践行与实现。

可见,在天人合一的人思前提下,儒学所表现出的理性,从它产生开始,就不同于我们前面所提到的传统西方哲学的“认知理性”^②,传统西方哲学建立在天人、主客二分的人思前提下,以爱智求知为运思取向,从而揭示抽象的存在意义,表现为一种认知理性意义上的形而上学,而开启于孔子的儒学,如上所述,尽管也谈到天,谈宇宙,但十分清楚的是,其关注的重心是现实人生,体现为一种“实践理性”。这种“实践理性”,贯注道德的“善”于日常人生,而这种儒学意义上的人伦道德之“善”,在天人合一的人思前提下,通过上升为天道,在获得终极意义的世界本质含义的同时,就获得了其普遍必然性的存在根据,这种普遍必然性的存在根据,亦即康德所说的“绝对律令”,并表现为一种“道德形而上学”,但正因此,有人却不加分辨,搬用康德“道德形而上学”的概念,并把它视为中国儒学的传统^③。我们认为,不能把中国儒学的传统,作这样简单的套用。

那么,中国儒学传统,到底是一种什么意义上的“形而上学”呢?显然,在儒学那里,作为人伦道德的“善”,是一种圣人意义上的人伦道德之“善”,其实现需要人的“内圣”。在这里,“圣”这个概念值得注意。“圣”的根源何在?其与儒家之“内圣外王”的“王”相联结又有什么意义?对此,李泽厚曾分析指出,“圣”这个术语“最初是同宗教仪式、巫术活动等等联系在一起的。在远古时代,同神鬼交通的巫师成了圣者;此外,他还拥有至高无上的统治权力,他同时就是‘王’。后来,在儒家那里,‘圣’逐渐演化成了一种道德修养。‘仁、智、勇’最初本是对氏族首领作为典范的品质要求,到了儒家手中,则成了一种道德素养。‘王’自然是有关统治的,因而属于政治的范畴,这样一来,伦理就同政治融合无间了”^④,“伦理”就是“政治”,“政治”就是“伦理”,因此,如果说“道德形而上学”在康德那里,是一种“宗教性道德”(李泽厚语)^⑤的形而上学,那么,在中国儒学中,由于“伦理”与“政治”的“融合无间”,实则表现为一种政治伦理意义上的形而上学,而不同于西方认知理性意义上的形而上学传统,并显示出其鲜明而独特的伦理特质及诉求。

对于这种伦理特质及诉求,王元化曾用马克斯·韦伯的“意图伦理”(an ethic of intentions)来概括。什么是“意图伦理”呢?按照王元化的解释,就是“把……当作某种意图的工具”。王元化的这种解释是有道理的,但尚欠精准,一是未能把握住“意图伦理”这一概念中“伦理”一词所包含的那种应然而当然的意义,因此,我们认为,准确的解释应为“把……视为某种当然的非此不可的意图的工具”;二是尽管王元化也指出,这种意图伦理“使学术不再成为真理的追求,而变成某种意图的工具”^⑥,但对中国文化语境下的“意图伦理”到底是什么样的一种传统意义上的意图伦理,显然还不够明确。中国文化语境下的这种“意图伦理”,根基于中国传统的政治伦理意义上的形而上学,是一种政治伦理意义上的意图伦理,它是“通过以伦理(人)——自然(天)秩序为根本支柱构成意识形态和

① 钱穆:《论语新解》,成都:巴蜀书社,1985年,第208页。

② 黑格尔认为包括中国在内的东方哲学,不是“真正的哲学”(详见[德]黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,第115页)。黑格尔此论,显然是基于这种传统西方哲学“认知理性”的立场,因而是有失偏颇的,然国内学界亦有人以墨子所谓三表法,以证明中国也曾有西方式的哲学,实则是并未看到中国哲学的主流是不同于西方的,并也是站到了黑格尔的理论立场,作了缘于西方哲学的一种攀附。

③ 汪涛:《中西诗学本体论比较研究》,《江西社会科学》2008年第4期。

④ 李泽厚:《再谈“实用理性”》,《李泽厚哲学文存》下编,合肥:安徽文艺出版社,1999年,第734页。

⑤ 参见李泽厚、王德胜:《文化分层、文化重建及后现代问题的对话》,《学术月刊》1994年第10期。

⑥ 王元化:《九十年代反思录》,上海:上海古籍出版社,2000年,第53页。

政教体制”，并“由一种不可违抗的天人同一的道德律令展示出来”，“形成中国式的政教合一”，而提升到“宇宙论”的高度^①，并由此，中国文化传统中对“政治”的担负，具有了普遍必然性的“道义”含义，也正因此，以儒学为发端，这种政治伦理意义上的形而上学传统，对中国传统文学本质观的形成与发展产生了直接而主导的深远影响^②。

二、政治伦理意义上的形而上学传统与中国情志合一文学本质观念

正如前文所指出的，任何文学本质观念都是以一定的哲学本质观念为基础，理解与把握中国传统的文学本质观念，不能跳出作为其哲学基础的那种政治伦理意义上的形而上学传统，因此，在中国传统的文学本质观视域里，文学离不开它的政治伦理诉求，但显然也并不是就将文学等同于直接的政治说教，这也决定了文学并不是要将“情”排斥在外，而是纳“情”入“道”，达到情志合一，并表现出不同于直接政治说教的独特本质（尽管它也服务于一定的政治教化）。可以说，无论是中国，还是西方传统，文学之为文学，总是通过与“他者”的“区分”，来言说自己的存在，但其存在的合法性却不是来自这种区分，这是因为，从理论上讲，任何言说本身都无法证明其自身的合法性，按照利奥塔的观点，它的合法性的确立，必须借助于更高层的“元叙事”才能达到（除了“制造出关涉它自身地位的合法性话语，一种我们称之为哲学的话语”之外）^③。由此不难发现，在中国以儒学为发端的政治伦理意义上的形而上学传统中，政治伦理诉求作为一种元叙事，亦即利奥塔所说的“具有合法化功能的叙事”^④，居于所有话语之上，在各种话语中占有一种优先和特权的地位，并发挥绝对的主导作用，它是判定一切“是与非”、“真与假”、“好与坏”、“美与丑”的最高标准，任何知识文化的生产都只能并必须遵循这一准则，并以此来决定自身的理论依据、言说立场与话语逻辑，才能获得合法性存在。具体到对中国传统的文学本质观念的理解上，便是经由这样一种政治伦理诉求的元叙事模式以获得合法性认同，其经典的合法表述，就是中国传统而正统的文学“载道”说。

文学“载道”说，作为中国传统文学本质观念的一种合法性认同表述，其中政治伦理诉求构成文学是否合法的依据，文学本质言说必须经由这种诉求获得其合法性认同。这一文学本质言说的合法性认同，其最初表述是先秦时期的“诗言志”（《尚书·尧典》）。孔子提出“思无邪”，便是明确对诗言之“志”所作出的符合儒家政治伦理之道的范畴规定，即是说，诗“情”的表达，要具有符合儒家政治伦理之道的“纯正”性而不能与之相偏离。这就是中国传统的情志合一的文学本质观念的实质所在。朱熹曾在《论语集注》中解曰：“思无邪，《鲁颂·驹篇》之辞。凡《诗》之言，善者可以感发人之善心，恶者可以惩创人之逸志，其用归于使人得其性情之正而已。”朱熹这里的所谓“性情之正”，就是符合儒家政治伦理之道的“纯正”情感，而这也正是政治教化以“纯净”人心的目的。20世纪30年代，周作人把中国文学作“言志”与“载道”的区分，对此，朱自清曾有异议，指出：“‘言志’的本义原跟‘载道’差不多，两者并不冲突。”^⑤朱自清的观点无疑是中肯的。

《毛诗序》通过对《诗》的具体解读，对中国传统的情志合一的文学本质观念进行了比较系统而完整的理论总结与阐发。首先，它强调指出，诗言之“志”，要承载儒家政治伦理之道，正所谓“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗”，是故，“正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗”，也正是在这个意义上，“治世之音安，以乐其政和；乱世之音怨，以怒其政乖；亡国之音哀，以思其民困”。在这里，文学成了

① 李泽厚：《论语今读·前言》，合肥：安徽文艺出版社，1998年，第7页。

② 本文对中国政治伦理意义上的形而上学传统与西方的比较分析，也引发了笔者关于西方认知理性意义上的形而上学传统对其文学本质观的影响的差异化思考，拘于篇幅有限，笔者将另外撰文专门探讨，以作某种理论参照。

③ 汪民安等：《后现代性的哲学话语》，杭州：浙江人民出版社，2000年，第251页。

④ [法]利奥塔：《后现代状况：关于知识的报告》，汪民安等主编：《后现代性的哲学话语》，杭州：浙江人民出版社，2000年，第253页。

⑤ 朱自清：《诗言志辨·序》，上海：开明书店，1947年，第Ⅶ页。

王道政治兴衰得失的晴雨表,不仅如此,而且,文学的走向也是以这种政治的兴衰得失为转移的,亦即“是以一国之事,系一人之本,谓之风;言天下之事,形四方之风,谓之雅。雅者,正也,言王政之所由兴废也。政有大小,故有小雅焉,有大雅焉。颂者,美盛德之形容,以其成功告于神明者也。是谓四始,诗之至也”,而“至于王道衰,礼仪废,政教失,国异政,家殊俗,而变风变雅作矣”,也就是说,风、雅(包括大雅小雅)、颂、变风变雅等文学意义的变化,都是王道政治的兴衰得失使然。其次,《毛诗序》强调诗言“志”,要承载儒家政治伦理之道,但并不就是直接的政治伦理说辞,而是“情”之所动的表达,正所谓“情动于中而形于言,言之不足,故嗟叹之,嗟叹之不足,故永歌之,永歌之不足,不知手之舞之足之蹈之也”,从这个意义上来说,诗是“情性”的“吟咏”,但这并不意味着能任由个性化的情感抒发。它是有限度的,诗“情”不可滥发,而是将情感的抒发限定于,并使之必须遵从于“礼仪”,也就是儒家的政治伦理所要求的“君君、臣臣、父父、子子”这样的等级关系,即所谓的“发乎情,止乎礼仪”,以获得合法性认同,并起到“经夫妇,成孝敬,厚人伦,美教化,移风俗”的政治教化作用,这就是孔子所谓的“温柔敦厚,诗教也”(《礼记·经解》)的实质所在,否则,如果文学在情感表达上偏离了儒家政治伦理之道所要求的礼仪规范及其限制,便会遭致合法性质疑。

扬雄在《法言·吾子》中提出“诗人之赋丽以则,辞人之赋丽以淫”,“则”即儒家的政治伦理之道所要求的礼仪规范,而对于“淫”的含义,我们不妨结合孔子的一段话来作解读,孔子高度评价《诗经》的《关雎》篇说:“《关雎》,乐而不淫,哀而不伤。”(《论语·八佾》)对此,朱熹在《论语集注》中的解释是,“淫者,乐之过而失其正者也。”^①从这种理解出发,可见,扬雄对诗人之赋和辞人之赋的不同态度,并不取决于二者的文采(二者都有文采之“丽”),而是取决于二者的情感抒发是否符合儒家的政治伦理之道所要求的礼仪规范。显然,在扬雄看来,诗人之赋的情感抒发能遵从这种礼仪规范,因此也就能服务于政治教化的目的,而辞人之赋则放任了个性化情感抒发,超出了礼仪的规范,故而“失其正”,所以不能起到应有的政治教化作用,甚至起到“劝而不止”的反作用,而贻害于王道政治,也正是在这个意义上,晚年的扬雄悔称自己早年的辞赋之好是“壮夫不为”的“童子雕虫篆刻”。

魏晋时期,玄学兴盛活跃,文学开始走向鲁迅所说的“自觉时代”^②。陆机提出“诗缘情而绮靡”,南朝钟嵘也主张“缘情说”^③,突出文学的情感表达,中国传统的情志合一的文学本质观念,发生了“情”与“志”(要承载儒家的政治伦理之道)的分离,文学的情感抒发,不再受是否“载道”的限制,也不再受制于它的合法性认同,而走向个性化的自由抒发,这在以儒学为正统而主导的中国历史上不能说不是一道“异彩”^④,但毕竟不是“主调”。

正是在这种情况之下,刘勰有感于“去圣久远,文体解散,辞人爱奇,言贵浮诡,饰羽尚画,文绣鞶帨,离本弥甚,将遂讹滥。盖《周书》论辞,贵乎体要,尼父陈训,恶乎异端,辞训之异,宜体于要;于是搦笔和墨,乃始论文”(《文心雕龙·序志》),也就是作《文心雕龙》,但他也重视“情”,刘勰指出汉代《古诗十九首》“婉转附物,怊怅切情,实五言之冠冕也”,而此种肯定是在这样一个前提下给出的,即“诗者,持也,持人情性,三百之蔽,义归无邪,持之为训,有符焉尔”(《文心雕龙·明诗》)^⑤。这里的“诗者,持也,持人情性”之“持”,即为扶持,引申为教育培养之意,而刘勰所谓的“义归无邪”,则是溯源于孔子的“思无邪”之论,亦即是说诗“情”的抒发要符合孔子以来的儒家政治伦理之道,而不能偏离,并能起到政治教化作用,表现出了向情志合一的文学本质观念的复归努力。

① 朱熹:《论语集注》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第66页。

② 鲁迅:《魏晋风度及文章与药及酒之关系——九月间在广州夏期学术演讲会讲》,《鲁迅全集》第3卷,北京:人民文学出版社,2005年,第526页。

③ 陆机:《文赋》,郭绍虞主编:《中国历代文化选》第1册,上海:上海古籍出版社,2001年,第171页;钟嵘:《诗品序》,郭绍虞主编:《中国历代文论选》第1册,第308页。

④ 鲁迅:《魏晋风度及文章与药及酒之关系——九月间在广州夏期学术演讲会讲》,《鲁迅全集》第3卷,第524页。

⑤ 刘勰撰,周振甫注:《文心雕龙注释》,北京:人民文学出版社,1981年,第534—535、49、48页。

到了中唐,由于现实政治需要,儒学复兴,韩愈、柳宗元倡导的古文运动,即以“文以明道”^①为口号,以此为发端,唐宋散文及其文论主张总体上重“道”而不偏废“文”,极大地推进了中国传统的情志合一的文学本质观念在古文层面的发展。到了宋代,理学家周敦颐以“车”为喻,明确提出“文以载道”^②,但重道轻文,中国传统的情志合一的文学本质观念,再次发生了“情”与“志”(要承载儒家的政治伦理之道)的分离,而走向道德说教的极端,实则也就是以理学取消文学,而否定文学的合法存在了。

也正是在这个背景下,明代前、后“七子”不满于宋人“专作理语”而“薄风云月露一切铲去不为”^③,倡言“文必秦汉,诗必盛唐”^④,发起诗文复古运动,这场运动的发起者之一李梦阳即在《张生诗序》中强调,“夫诗言志,志有通塞,则悲欢以之”,诗“发之情”,“情动乎遇”^⑤,尽管其拘泥于“尺寸古法”而必然带来某种形式桎梏及流弊,但这无疑是向传统的情志合一的文学本质观念的复归。而这种复归也必然意味着这种“情”并不是随性而发,李梦阳在其《诗集自序》中,援引王叔武的话指出,“孔子曰:‘礼失而求之野。’今真诗乃在民间”,这些“真”诗,“无不有比焉兴焉,无非其情焉,斯足以观义矣”^⑥。李梦阳的这段话,显然就是说,诗之真,在于“情”之真,而“情”之真,就是对“礼”的由衷的一种道德情感,而不是不受制约的个性化情感。在李梦阳看来,“真诗乃在民间”,在孔子所谓“礼失而求之野”的前提语境下,其存在的合法性依据在于这种诗“情”的抒发符合儒家政治伦理之道所要求的礼仪规范,可见,李梦阳对民间真诗的肯定,正是基于文学“载道”的意义及其政治教化立场,这既表现出了他对当时文学背“情”离“道”的某种倾向的忧虑,更体现出了他对传统情志合一的文学本质观念的有力维护。

在清代文论中,代表其主流方向的无疑是桐城派古文的文论观点。方苞作为桐城派的前驱,他认为“文之清真者,惟其理之‘是’而已”,“文之古雅者,惟其辞之‘是’而已”,而“依于理以达乎其辞者,则存乎气。气也者,各称其资材、而视所学之浅深以为充欠者也。欲理之明,必溯源六经,而切究乎宋、元诸儒之说。欲辞之当,必贴合题义,而取材于三代、两汉之书;欲气之昌者,必以义理洒濯其心,而沉潜反覆于周、秦、盛汉、唐、宋大家之古文。兼是三者,然后能清真古雅而言皆有物”^⑦。方苞在这里通过对“理”、“气”、“辞”三者关系的分析,指出文学对儒家义理之道的表现,必须“存乎气”,也就是内化为某种道德情感,并受这种情感力量的感发,才能做到气“昌”而“达乎辞”。方苞之论,重“道”而不轻“文”,并表现出对“情”的重视,注重它们之间的内在联系,在一定程度上深化了对中国传统的情志合一文学本质观念的理解。

作为“桐城古文的中兴大将”,曾国藩则指出:

为学之术有四:曰义理,曰考据,曰辞章,曰经济。义理者,在孔门为德行之科,今世目为宋学者也。考据者,在孔门为文学之科,今世目为汉学者也。辞章者,在孔门为言语之科,从古文及今世制义诗赋皆是也。经济者,在孔门为政事之科,前代典礼政书及当世掌故皆是也。

在这里,曾氏将所谓“义理”、“考据”、“词章(辞章)”、“经济”,溯源于孔门德行、文学、言语、政事四科,以示儒门正宗,但在曾氏看来,这四科的地位又是不同的,他强调应“以义理之学为先,以立志为本”,指出“苟通义理之学,而经济该乎其中矣”,而要言之,“义理与经济,初无两术之可分,特其施功之序,

① 韩愈:《争臣论》,阴法鲁译注:《古文观止译注》,北京:北京大学出版社,2001年,第521页。

② 周敦颐:《通书·文辞第二十八》,梁绍辉、徐荪铭等点校:《周敦颐集》,长沙:岳麓书社,2007年,第7348页。

③ 李梦阳:《缶音序》,《空同集》卷五十二,《影印文渊阁四库全书》本,台北:台湾商务印书馆,1986年。

④ 张廷玉等撰:《明史》卷二八六《文苑二》,北京:中华书局,1974年,第7348页。

⑤ 李梦阳:《张生诗序》,《空同集》卷五十一,《影印文渊阁四库全书》本。

⑥ 李梦阳:《诗集自序》,郭绍虞主编:《中国历代文论选》第3册,第55页。

⑦ 方苞:《进四书文选表》,刘季高校点:《方苞集》,上海:上海古籍出版社,1983年,第581页。

详于体而略于用耳”，正所谓“其事始于修身，终于济世”^①。在此，不难看出曾氏重“道”轻“文”的倾向，中国传统的情志合一的文学本质观念，也再次出现了“情”与“志”（要承载儒家的政治伦理之道）的裂隙，其后来者，及至范当世、姚永朴、姚永概等，更是渐行渐远，文学走向空洞的道德说教也就在所难免，而在五四新文化运动中被斥为“桐城谬种”也正是基于此层面的某种纠偏，尽管从反传统的角度来看也存在矫枉过正的因素，这在学界已有许多共识，此处就不多说了。

三、“正统”与“异端”

以上，我们对中国传统的情志合一文学本质观念作了历史考察。这种中国传统而正统的情志合一文学本质观念，是在文学“载道”这一文学本质言说的合法性认同表述中获得合法存在的，在这种合法性的认同表述中，政治伦理诉求是构成文学合法与否的依据，文学本质言说必须经由这种诉求获得其合法性认同，否则，这种言说的合法性就会遭到质疑。而在这种合法性认同的表述下，我们并不难发现那些一直被抑制的文学本质观念，如“缘情说”、“童心说”、“性灵说”等标举文学情感本质的观点和主张，以及这种观念指导下的文学实践活动，在传统而正统的视域里，无疑是被视为某种“正统”之外的“异端”。

清人沈德潜认为，陆机的“诗缘情而绮靡”，其所谓“缘情”而“绮靡”云云，显然是强调情之所动的自然发露，并必然是具有不同的个性色彩，也就偏离了儒家的政治伦理之道对情感表达的种种限制，所以是“先失诗人之旨”^②，显然是有误导人“动作温柔乡语”^③的嫌疑，亦即纪昀所谓的“引入歧途”^④之弊。公开反对儒学之道而主“童心说”的李贽、“师心不师道”而“独抒性灵，不拘格套”的公安派，也同样是这样被贴上标签的，正如有学者所分析指出的，“李贽是被封建正统视为异端的，公安‘三袁’的影响在当时似乎也不及代表复古主义的前、后‘七子’”^⑤，其存在身份都是不难想象的。清代的袁枚论诗，也力倡“性灵”，公然宣称“灵犀一点是吾师”，俨然是公安派所谓“师心不师道”的翻版，也正因此，在当时引发了文学史上颇为有名的沈袁之争，即作为正统诗文观点代表的沈德潜与袁枚的论争，而力倡“性灵”的袁枚同样是被视为“异端”而饱受讥议的。

正是在文学“载道”这一文学本质言说的合法性认同表述下，中国历史上形成了矛盾（沈雁冰）所指出的这样一种文学创作与接受的主导倾向，即：

随便翻哪个文学者的集子，总可以看见“文以载道”这一类气味的話。很难得几篇文学是不攻击稗官小说的，很难得几篇文字是不以“借物立言”为宗旨的。所以“登高而赋”，也一定要有忠君爱国不忘天下的主意放在赋中；触景做诗，也一定要有规世惩俗不忘圣言的大道理放在诗中；做一部小说，也一定要加上劝善罚恶的头衔；便是著作者自己不说这话，看的人评的人也一定送他这个美号。总而言之，他们都认为文章是有为而作，文章是为替古哲圣贤宣传大道，文章是替圣君贤相歌功颂德，文章是替善男恶女认明果报不爽罢了。^⑥

“五四”时期矛盾的这段话，从其反传统的命意而言，未免有偏激的成分在里头，但从大体上来说，也并非完全脱离了基本事实。

陈良运先生曾对中国诗学作出整体概括，他指出，“本体的与附庸的（指‘情’为‘志’的附庸）”，“审美的与功利的”，“正统的与变异的”，这两方面的矛盾与斗争，“绵延两千余年，共同构成一部有对

① 曾国藩：《劝学篇示直隶士子》，《曾国藩全集·诗文卷》，长沙：岳麓书社，1986年，第442—443页。

② 沈德潜：《说诗晬语》，郭绍虞主编：《原诗·一瓢诗话·说诗晬语》，北京：人民文学出版社，1979年，第202页。

③ 沈德潜：《〈清诗别裁集〉凡例》，沈德潜选编：《清诗别裁集》（原题《国朝诗别裁集》），石家庄：河北人民出版社，1997年，第1页。

④ 纪昀：《云林诗钞序》，纪昀撰，孙致中等校点：《纪晓岚文集》第一册，石家庄：河北教育出版社，1991年，第199页。

⑤ 黄开发：《儒家功利主义的文学观与“文以载道”》，《江苏行政学院学报》2005年第5期。

⑥ 沈雁冰：《文学和人的关系及中国古来对于文学者身分的误解》，《小说月报》第12卷第1号（1921年1月10日）。

立有统一的中国诗学批评史”^①。陈良运先生在这里认为,中国诗学在“本体的与附庸的(指‘情’为‘志’的附庸)”,“审美的与功利的”,“正统的与变异的”——这两方面的关系是既有对立又有统一,结合我们上面的分析,陈良运先生所作出的这种判断无疑是准确的,并适用于整个中国文学与文论。正如我们在前文所指出的,尽管在中国历史上,以魏晋时期的“缘情说”为发端,从来就不缺乏强调文学的情感本质的文论主张,特别是明中期以来,更是如此,比较典型的如李贽的“童心说”,还有公安派主张“师心不师道”而“独抒性灵,不拘格套”,袁枚标举“性灵说”,等等,但值得注意的是,这些主张都曾被视为异端。从这个意义上来说,我们认为,这正体现出了陈良运先生所说的“正统的”也是“功利的”,与“审美的”也是“变异的”,即作为中国传统文学本质观的合法性表述的“载道”说,与在这种正统观念的视阈中被视为“异端”的观点,即强调文学的情感本质的观点,也就是陈良运先生所说的“审美的”观点二者之间的对立关系,表现出的是一种基于儒家的政治伦理要求而对个性化的“情”的排斥。但另一方面,这种对立与排斥,也并不意味着“载道”说就是将“情”彻底排除在外,而是要将这种“情”纳入儒家的政治伦理之道所要求的礼仪规范,也就是对个性化的“情”的规训,并形成了中国传统的情志合一的文学本质观念。正是在这个意义上,“情”的抒发要符合并服从于儒家的政治伦理要求范畴,这样,也就成了陈良运先生所说的“情”变为了“志”(要承载儒家的政治伦理之道)的附庸,而非放任个性化情感抒发。我们前面已经提到,对于中国文学,在20世纪30年代,周作人曾作“言志”与“载道”的区分,并没能注意到二者的内在联系,而其把“志”作“个人情志”的理解,也存在把“情”与“志”混而言之理论误区,显然陈良运先生这里的这种说法,是将“情”与“志”作了区分。结合上述分析,我们认为,陈良运先生的这种区分是有道理的,并有助于我们对中国传统的情志合一文学本质观念的准确理解与把握。

四、结 论

总而言之,中国政治伦理意义上的形而上学传统,作为中国文学本质观念的传统哲学基础,具体到对文学本质观念的影响及理解上,即是经由一种政治伦理诉求的元叙事模式以获得合法性认同,其经典的合法表述,就是中国传统而正统的文学“载道”说;中国传统的情志合一的文学本质观念,是在文学“载道”这一文学本质言说的合法性认同表述中获得合法存在的,在这种合法性的认同表述中,政治伦理诉求是构成文学合法与否的依据,也正是在这个意义上,能为其所容纳的情感诉求也就往往表现为一种道德情感的认同,而不是放任个性化情感的抒发,以服务于现实的政治教化目的,并构成了中国传统文学的主导倾向与整体面貌。对此,显然必须予以分辨,否则,谬矣,而这也正是那种“以抒情一辞笼统言之”^②的所谓中国文学抒情本质的观点及其抒情传统论的理论误区所在。只有明辨是非,方能走出误区,对中国文学本质观念的理解与认识也当如是。

[责任编辑 李 梅]

① 陈良运:《中国诗学批评史·导言》,南昌:江西人民出版社,1995年,第5页。

② 龚鹏程:《成体系的戏论:论高友工的抒情传统》,《美育学刊》2013年第4期。