

靜安先生史序開
先生嘗一至天津正楷奉謁時見
京帳甚得吳君音如
先生不日移居校中至慰考試命題
事於中而撰前以之云 由國家力有
人遠行此一旬由紙煩瑣不能用心
於向學以乞

敬啟者 梅君西來 始皆士海 梅君在
本校最久人極忠厚 區區十載與君風波
故有半世花生之稱也 爾後之有相若雅
之君中校以入吾教坊 吾為之喜 貴西奉使
可貴惟以此日不語武立更甚有 此要
勢扶掖不出席 其能流代表明 諸事區區
其訂何如 此啟

古代文學理论研究

華東師範大學出版社

第二十二輯

古代文学理论研究

· 第二十二辑 ·

主编 徐中玉 郭豫适



华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

古代文学理论研究. 第 22 辑/徐中玉, 郭豫适主编.
上海: 华东师范大学出版社, 2005. 1
ISBN 7-5617-4031-X

I. 古... II. ①徐... ②郭... III. 文学理论-
中国-古代 IV. I206.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 001671 号

古代文学理论研究

· 第二十二辑 ·

主 编 徐中玉 郭豫适
责任编辑 钟明奇
封面设计 黄惠敏
版式设计 蒋 克

出版发行 华东师范大学出版社
市场部 电话 021-62865537
门市(邮购)电话: 021-62869887
门市地址 华东师大校内先锋路口
业务电话 上海地区 021-62232873
华东 中南地区 021-62458734
华北 东北地区 021-62571961
西南 西北地区 021-62232893
业务传真 021-62860410 62602316
<http://www.ecnupress.com.cn>
社 址 上海市中山北路 3663 号
邮编 200062

印 刷 者 昆山亭林彩印厂
开 本 890×1240 32 开
印 张 13
字 数 345 千字
版 次 2004 年 12 月第一版
印 次 2004 年 12 月第一次
印 数 001—2 500
书 号 ISBN 7-5617-4031-X/I·302
定 价 21.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社市场部调换或电话 021-62865537 联系)



主 编 徐中玉 郭豫适
编辑委员会 (按姓氏笔划为序)

齐森华 朱良志 张少康
张伯伟 胡晓明(执行编委)
黄霖 曹旭 蒋凡
蒋寅



目 录

◆ 专 论 ◆

- 中国文学理论研究与历史文化的自觉 严寿激(1)

◆ 先秦《诗》学 ◆

试论《毛诗小序》的诗旨比附及其对后世“寄托”

- 艺术的影响 叶文举(12)

- 论西周王室献诗制度与古典诗学讽谏传统的形成 张树国(23)

- 从意象链看《诗·召南·草虫》的礼俗内涵 俞志慧(35)

◆ 汉魏晋南北朝文论 ◆

- “发愤”：“诗言志”向“缘情”说发展的枢纽 滕福海(44)

- 魏晋南北朝唐五代文论注释拾补 杨 明(55)

- 魏晋时期文学自觉说的省思 朱晓海(59)

南朝性灵说与大乘涅槃学

- 文学“性灵说”探源之一 普 慧(102)

◆ 唐 宋 文 论 ◆

- 意格理论：唐代诗学理论的创作论体系 傅新营(109)

目 录/1

韩愈“以文为戏”论	梁德林(120)
论苏轼“平淡”诗美观之实质	张 进(131)
从《瀛奎律髓汇评》看唐宋诗之争	张 巍(144)

◆明清文论◆

明代格调论的余波

——赵宦光《弹雅》及其“声调”说	汪 泓(156)
------------------------	----------

李渔的小说理论浅探	骆 兵(168)
-----------------	----------

试析钱谦益的“弇州晚年定论”

——兼及钱钟书对“定论”的评价	裴世俊(182)
-----------------------	----------

“义法”之法

——兼论姚鼐论文的方法	张徐芳(194)
-------------------	----------

◆学术史◆

关于“文章学”与“文学批评”的思考	汪春泓(208)
-------------------------	----------

朱自清《诗言志辨》的写作背景及其学术意义	刘绍瑾(222)
----------------------------	----------

通经脉、开资源、存生命

——徐复观对《文心雕龙》与古文家关系之疏解 ...	王守雪(232)
---------------------------	----------

二钱诗学之比较:《梦苕庵诗》与《槐聚诗存》	刘梦芙(245)
-----------------------------	----------

“一代有一代之文学”:从王国维、胡适到钱钟书	黎 兰(255)
------------------------------	----------

试析钱基博钱钟书父子文学观之异同

——以《哀江南赋》的研究为例	童 岭(269)
----------------------	----------

20 世纪宫体诗研究述略	归 青(281)
--------------------	----------

20 世纪公安派文论研究述略	魏中林 昌庆志(297)
----------------------	--------------

◆通 论◆

“意在笔先”与“意随笔生”	蔡鍾翔(311)
---------------------	----------

2/古代文学理论研究

“文如其人”论析	郭德茂(321)
论“味”的审美价值	蔡镇楚(330)
诗文何为“工”?	
——古代文论中的“工拙”论析	孙蓉蓉(351)

◆域外中国文论◆

英国传记体批评对中国文学批评史的触媒作用	张思齐(368)
中国古代文学理论学会第 13 届年会暨国际学术 研讨会述要	(400)



中国文学理论研究与 历史文化的自觉

严寿澂

—

七十年前(1933年),陈寅恪先生于《学衡》第79期发表《与刘叔雅论国文试题书》,谈到“吾辈今日依据何种文法以考试国文”,为出对子考试国文作解释,略云:

今日印欧语系化之文法,即《马氏文通》“格义”式之文法,既不宜施之于不同语系之中国语文,而与汉语同系之语言比较研究,又在草昧时期,中国语文真正文法,尚未能成立,此其所以甚难也。夫所谓某种语言之文法者,其中一小部分,符于世界语言之公律,除此之外,其大部分皆由研究此种语言之特殊现相,归纳为若干通则,成立一有独立个性之统系学说,定为此特种语言之规律,并非根据某一特种语言之规律,即能推之以概括万族,放诸四海而皆准者也。

寅恪先生因此认为,欲使中国语文真正文法得以成立,必须用比较语言之法,归纳出同系语言的通则。而从事比较之时,必须具有历史观念,“必不能认贼作父,自乱其宗统”。而当时从事此种比较之作,如《马氏文通》之类,只是以印欧语系的规律为准绳,属于此语系之特性,“视为天经地义,金科玉律,按条逐句,一一施诸不同系之汉文,有不合者,即指为不通。呜呼!文通,文通,何其

不通如是耶？”^①

七十年来，中文的语法研究，当然大有进展，但是寅恪先生所批评的情形，今日的语法学界是否已完全祛除，固亦难言。至于在中国传统文学的研究方面，这一“认贼作父，自乱其宗统”的情形，容或有改善，但似乎不甚显著。证据之一，便是1840年以前的文学，皆名之曰“古代”。

所谓“古代”也者，指的是长达二千年的“封建社会”。而所谓封建社会，则是基于其“封建土地所有制”，其生产关系是“封建”的，因而不是市场经济，而是封建或自然经济。但是任何稍有经济学常识的人都知道，人类生产活动有三个要素，即劳动力、资本及土地。人们付出一定的代价，即工资、利息、地租，从市场上取得这些要素的使用权。这便是市场经济，与是否有现代工业或股票交易所之类无关。土地所有人将田产的使用权暂时出让给他人，按期收取代价，正是市场经济下的常态。把市场上土地使用权的交易单独提出，以为这是一种封建关系，不是市场交易，在经济学上没有任何根据。中国历史上的社会分工开始甚早，从《孟子》和《史记·货殖列传》可见，早在二千余年前，中国就已不是什么“封建社会”，就已实行了市场经济。《史记》所谓“若水之趋下”，和亚当·斯密所谓“看不见的手”，试问有何不同？而且《史记》的比喻更为形象化，更为易懂。司马迁所谓“善者因之，其次利道之”，与现在自由派经济学家之说，试问又有何不同？中国长期“封建社会”之说，在经济学上完全缺乏根据^②。有鉴于此，笔者不用“古代”而用“传统”一词。

长期“封建社会”的说法，其依据是社会发展五阶段论，以为人类社会必经五个阶段，由原始而奴隶而封建而资本，直至共产主义的大同社会。此乃社会发展的普遍规律，中国又岂可违例？1950年代以来，“二千年封建社会”之说深入人心，研治古典文学者，大都奉此说

① 《金明馆丛稿二编》，221—223页，上海古籍出版社，1980。

② 上述见解，得自经济学家赵冈教授《传统与近代变迁中的中国经济》一文，载《全汉昇教授九秩荣庆祝寿论文集》，75—97页，台北，中央研究院，2001。

为圭臬,不越雷池一步。于是有清一代的文学,必须腰斩;“古代”、“近代”,划若鸿沟。至于“古代”与“现当代”,更是老死不相往来。画地为牢,作茧自缚,莫此为甚。更有甚者,凡中国人固有的理论,不论当时看来多么“先进”,总有其“局限性”,而且大多与“封建”脱不了干系。至于这些理论是否有价值,只有一个标准,即是否与“先进”的西方学说相符合。这一看法,几成定势,牢不可破。然而读书治学,贵在求是求真,不在一遵功令,不在人云亦云。近时研究历史与社会的学者,对此长期“封建社会”之说已多有反省。何怀宏《选举社会及其终结——秦汉至晚清历史的一种社会学解释》(北京,三联书店,1998)即为一例。以此解释二千年的中国传统社会,颇能言之有据。当然现在难说已是定论,不过与中国长期处于所谓封建古代之说相比较,学理上似乎更能说得通。

二

中国传统文学理论,指的是中国固有(亦即未受“五四”以来全盘西化潮流影响)的文学理论,从中国传统滋生。而传统中国的历史文化,与西方大不相同。得自西方历史文化的理论,固然有其放诸四海而皆准的部分,但是大部分所谓规律,是从研究西方历史文化而来,一旦施诸中国,显而易见,必有不合。然而奉此类“规律”为天经地义者,大有人在。若是泰西之“履”于华夏之“足”有不适合之处,则不假思索,操刀一挥,削足以适之。在此辈看来,从事中国文学研究,文字可以一知半解,体制、格律之类可以一片茫然,“理论”却不能不讲,因为若无理论,又如何能把握事物的本质与深层?循至末流,离开了西方的概念框架与名词术语,根本无法说话,因为整个话语系统本由西方而来,久假不归,便成了我所固有之物。

数十年来的中国学术史表明,这一以西范中的“比量”之法用得愈过,与中国的“本等实相”(借用佛家唯识宗语)相去即愈远。受病之源在于历史文化自觉的缺乏,而缺乏此自觉的原因,则在一元论的世界观。在一元论者心目中,人类文明尽管外表看来千差万别,但必

趋于同一方向,只是有迟速之异而已,因为有大力者(如上帝、生产力、世界精神、普遍理性、历史辩证法等,各派哲学看法不同,但为纲维世界的大力者则一)在潜运默化,非人力所能阻止。世界文明的发展模式既为一元,各上层建筑当然也有共同的发展规律,西方文明一马当先,进步最速,人类的普遍规律、共同道路,便不能不求之于泰西了。人类历史既有统一的规律,真理与价值当然也是一元而非多元。从前的中国人,因为没有接触到西方的“先进”思想,于终极的真理若不是瞢然莫辨,也只是恍惚遇之,不能所见真切。而今日的国人,有幸受到西方的“启蒙”,岂可固步自封,不以进口的“真理”为准绳,来衡量评说祖先传下来的一切?据思想史家柏林(Isaiah Berlin)的说法,这一元的真理观与价值观,乃是欧洲二千余年思想的主流,至17、18世纪的启蒙运动而臻于极^①。这一“启蒙”观念,至今中国多数知识分子仍然奉为金科玉律。然而在西方,自维柯(Giambattista Vico)以后,“文化多元”观念兴起,以为世界上每一种文化,若真能自成一体,一定有其独特的视野和自己的一套价值观,不会被克服,也不会被统合,因此不能以得自某一文化的观念为终极标准;而且这各不相同甚至时常相互冲突的种种价值与理念,都是人类价值的一部分,没有上下优劣之分(不过,柏林以为,文化多元主义不是相对主义,人类的价值观念不论如何不同,其数目终究有限,不出人谋人能的范围,因此人可以了解其他文化、其他时代的价值与理念)^②。某一文化的历史,本是此一文化中的共“业”(借用佛家名词)。各文化的价值既有殊异,此文化所造之“业”当然也不同,何来历史发展的

① 见其“The Decline of Utopian Ideas in the West”,载其 *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (New York: Vintage Books, 1992), pp. 24—25;以及“The Counter-Enlightenment”,载其 *The Proper Study of Mankind* (New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1997), pp. 243—244。

② 见“Giambattista Vico and Cultural History”,载 *The Crooked Timber of Humanity*, pp. 59—60;及“My Intellectual Path”,载其 *The Power of Ideas* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), pp. 11—14。

共同道路与普遍规律？得自西方历史文化的理论，当然可能会有适合于各文化的通则，但仅仅是一部分而已，其同或不胜其异。若奉之惟谨，一一施诸中国文化的各方面，欲免陈寅恪先生所讥之“认贼作父”，其可得乎？

数十年来的中国学者，大多持有一元的世界观，以某家西说为指导来诠释与评价自己的历史与文化，或多或少地惟欧洲的马首是瞻（黑格尔与马克思都是欧洲中心主义者）。于是中国文化固有之物，凡符合西方历史发展的“规律”者，即为“先进”，即有价值，否则大可怀疑。要了解及评说中国历史文化的内容，也必须懂得来自西方的“理论”，否则再怎样用破功夫，不是徒劳无益，就是事倍功半。西方代表了现代化，中国的一切都非现代化不可，研究文学理论自亦不能例外。学术现代化确是必然的趋势，而且今天的学术，从分科到概念，大多含有西方文化的因子。但是同时我们必须明白，世界上的文化本是多元发展，各有其统绪，所谓共同规律云云，大半得自西方，尤其是西欧。除非把世界上今存及昔日曾经有过的所有社会或文化全部研究，才能得出所谓共同规律；即使人类自草昧时代至今百分之九十五的文化都已研究殆尽，所得结论也不一定与其余百分之五的文化相符，只是相符概率高而已，仍难说是“共同规律”。得自西欧一隅之地的理论，必定放诸四海而皆准，说得通吗？因此我们在追求学术现代化、热衷于各种时髦理论的同时，必须对自己民族的历史与现状，必须对所研究的内容本身，有充分的了解，切不可混别相于总相，自乱其宗统。此即所谓历史文化的自觉。

三

中国传统学术思想，植根于中国固有哲学，与古希腊以来的西方哲学传统迥异。其中极重要的一点是一元的本体论，心与物、理与气、道与器等等，皆非二元对立，只是同一本体的不同相而已。此一本体即是“气”。正如近世通人刘鉴泉（咸忻）所说：

吾华之言宇宙本体，本止“一气”。庄周“通天下一气”

中国文学理论研究与历史文化的自觉/5

之言(《知北游》),乃一切圣贤愚贱所共认,本无柏拉图理世界之说。即程朱亦不过析言理耳,非有理气二元之见也。道者,理也,气之理也,即有理之气也。理指条理,气指实质,名虽有二,其为物则不贰也,复何争乎?①

气绝不等于西方思想中的“物质”(中国传统中并无“物质一般”的观念;其所谓物,指的是具体一物,即今语所谓“东西”)。首先,所谓气,可指人的生命力(人赖气以生,呼吸停止,生命即终结),显然与西方传统中的“物质”不同。其次,气充满天地之间,无须外力推动,永远在流动之中。若以西方概念比附,其实是近于“能”而远于“质”。第三,人所呼吸的气,即是充满宇宙之气,所谓“通天下一气”,所谓“天人合一”,其基础正在于此。第四,气凝聚而成形,生人生物,体坏形散之后,复归天地之一气。死生之别,只是一气聚散之异而已。第五,气既是生命力、宇宙的动力因,也是万物构成的质料,亦即物质性与精神性兼备。人的身与心,虽有差异,却并无本质上的不同。明乎此,可见中国传统中从来就没有什么唯物主义和唯心主义的对立。《文心雕龙》一书,到底是“唯物主义”还是“唯心主义”,数十年来为此聚讼不休,有关文献汗牛充栋,不谓之戏论也不得。

如刘鉴泉所谓,“凡一概念必合实体言,形上绝对必征形下实事,即理即事,虽分必合;乃华人之通风,亦华人之特长也”②。在这一元的宇宙观中,气有广狭二义。广义而言,“气”之一语,囊括一切,即是宇宙本身、存在本身,理、神、性等,只是其不同的面相而已;狭义而言,气指宇宙的构成质料,神指其能动性,理则指其潜能与所以然。就人而言,今人所谓身体与精神、心理与生理,皆属于“气”。“情”与“志”都由“气”的活动而生,并无本质之异,志只是定向的情而已。硬要把“言志”与“抒情”说成是诗歌理论中两个截然不同的倾向,全属

① 见其《内书》之《气道》,收入《推十书》第一册(成都古籍书店影印本,1996),482页(原书卷三,二十页)。

② 同上,479页(原书卷三,十四页)。

误解。《文心雕龙·明诗》分明说：“人禀七情，应物斯感，感物吟志，莫非自然。”人与万物都在大化一气之中，人禀有七情，不能不感于物而情动，志意即由此而生。故《毛诗·大序》曰：“诗者，志之所之也。在心为志，发言为诗。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。”志在高山流水，志在济世安民，都是情的表现。情若不动于中，心如死灰，试问这类“志”又从何而来？陆机《文赋》谓“诗缘情而绮靡”，引来不少后人的抨击。关键实在“绮靡”二字，而不在“情”。在这些人看来，“绮靡”也者，流荡忘返之情、不正之情之谓也（陆机原意是否如此，姑置不论）。现在要问的是：难道只有这类“绮靡”者才属于“情感”，厚重严肃者便不属吗？可见将“言志”与“抒情”判若水火，显为瞽说。

在中国思想传统中，情与理亦非必然对立。依程朱派理学家之见，情属于气，性属于理，然而理气“本无先后之可言。然必欲推其所以从来，则须说先有其理。然理又非别为一物，即存乎是气之中”（《朱子语类》卷一）。如吕诚之先生所说，“统观全体，则朱子未尝以理为实有一物，在气之外，固彰彰也”^①。中国文学传统中“性”、“情”常并举（如“真性情”、“性情中人”等），性也，理也（程朱派以为，“性即理”），指的乃是“气之理”或“有理之气”，与情绝非对立。

然而现在不少学者，偏要把中国传统说成与中世纪的欧洲相似，主张禁欲主义，于是尽力强调所谓情与理的冲突。例如把汤显祖的《牡丹亭》说成是“情”、“理”冲突贯穿全篇，所引以为据的，是汤氏此书的《题词》：

如丽娘者，乃可谓之有情人耳。情不知所起，一往而深。生者可以死，死可以生。生而不可与死，死而不可复生者，皆非情之至也。梦中之情，何必非真？天下岂少梦中之人耶？必荐枕而成亲，待挂冠而为密者，皆形骸之论

^① 吕思勉：《理学纲要》，96页，东方出版社，1996。按：是书论理学甚精，远在现在一般哲学史及思想史著作之上。

也。……嗟夫！人世之事，非人世所可尽。自非通人，恒以理相格耳。第云理之所必无，安知情之所必有邪？

人死而复生，岂是情理中的事？故曰“理之所必无”。但汤氏所揭橥者，乃是“情之至”：情到了至处，决不能用普通人之所谓理来“相格”。而理学家所谓理，如吕诚之先生所指出，“非普通人之所谓理也。普通人之所谓理，乃就彼所知之事，籀绎得之，约略言之而已。至理学家之所谓理，则必贯通万事而无碍，乃足以当之”^①。《题词》所说之理，请问乃普通人所谓理，还是理学家所谓理？情、理冲突云云，足信乎？不足信乎？

四

以上自乱宗统之例，其根本原因，正在于缺乏历史文化的自觉，以取自西方之“理”来限中国之“事”。昧于中国固有思想传统为原因之一，另一原因是目的论的历史观。持此历史观者以为，人类历史有一个终极目标或大结局，如地上天国或大同社会之类。这一目标为某种超人的力量（如人格神的上帝、世界精神、超越的理性、生产力的发展等等，各派思想所主张者不一，但都是不依人的意志为转移之物）所预先设定，乃必至之数，一切中间过程都是为此一大事因缘服务；而且到达这一目标有其一定的先后阶段（如基督教传统以为，人类宗教由原始到多神到一神，最后上帝之光将照亮全人类，为基督所拯救；黑格尔哲学则以为，世界精神有其“正、反、合”的开展模式，最终理性将统治全世界），可以经由上帝的“恩宠”或正确“理论”的把握，为人所预知。此等宏大壮丽的理论大厦，乃出于“先知”而不是具体的历史探究，并无经验事实的支撑，说穿了，与中国昔时邵康节的“元会运世”说以及《推背图》、《烧饼歌》之类，没有什么本质上的不同。不过，在这些一元论者看来，要正确解释中国的历史文化，首先必须掌握这大的系统“理论”或普遍“规律”，可惜国人以前未经西方“先进”思想的点化，对此懵无所知，于是“先知先觉”者就不可不负起

^① 吕思勉：《理学纲要》，97—98页，东方出版社，1996。

这“启蒙”的大任了。

百年来在中国最占势力的一元论历史观,就是社会发展五阶段的理论。以此用于中国历史,就有了明清间“资本主义萌芽”之说。原先的资本主义萌芽论者,以资本主义为社会发展的必经阶段,其所以有历史意义,不在本身的价值,而在于为实现社会主义驱除难耳。晚近论者,则大多不以社会主义为祈向,所着眼的其实是近代西方的工商社会,是资本主义本身。不管差异如何,二者都以为,明清时期的中国,有一个“个性解放”的思潮。泰州、公安派下的“狂禅”人物,于是便成了“启蒙”的先进;1980年代以来,更被誉为“实学”的中坚。然而明代士大夫重情而轻理,主动而不主静,与欧洲启蒙运动的对立面——浪漫主义反倒有几分相似^①。欧洲启蒙思想家一尊理性,以为理性最终将照亮人人之心,理想社会因此得以实现。宋代理学家所谓理,当然和欧洲人心目中的“理性”有异,但宋代理学家凡事要探明一个究极的道理,以为只要人人能循理而行,天下即可臻于太平之治。这一思想倾向,与欧洲启蒙运动的理性主义之接近程度,与明代“师心”的泰州学派相比较,试问孰近孰远?

中国历史上,何时有过近代欧洲意义上的启蒙运动?今人所谓明清间“进步”的“启蒙思想家”,其实罕有人怀疑周、孔之道。如慧业文人袁枚,现在有学者予以一美谥,曰“叛逆”;其所“叛”所“逆”者,当然是以周、孔之道为代表的“封建”思想。但是细读袁氏文集,可见他虽放言高论,礼教束缚不住,对周、孔之道却从未有任何怀疑^②。我

^① 伯林以为,18世纪末,浪漫主义在德国兴起,主张真理不是被“发现”,而是为人所“创造”,不仅与启蒙运动的理性主义截然相反,而且从根本上否定了西方二千年来的真理观。他因而称之为“浪漫主义革命”。见其“The Romantic Revolution: A Case in the History of Modern Thought”,收入其*The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History* (New York: Farrar Strauss and Giroux, 1996), pp. 168—193。

^② 请阅拙作《近代实用型儒家循吏之学——袁简斋论治发微》,载《国立编译馆馆刊》,第27卷第2期(1998年12月),113—141页;收入拙著《近世中国学术通变论丛》(台北,国立编译馆,2003)。简斋以为,“古来归周、孔者,荀、孟、程、朱俱有流弊,有习气,我不以为然”,然而周、孔本来之教,则通情达理,以“挈矩”为道,决不迂阔,更不“以谥刻为清”。

们若是摆脱了一元论的历史观,深入中国历史本身作一番探究,对明代中叶以降的文学思潮与理论,便会有极为不同的看法。

明人重视情,提倡心的“主宰”作用,在很大程度上是出于对道德实践动力的考虑。人称明初理学之冠的曹月川(端)反对朱子太极只是理、本身不动的说法,云:

朱子谓理之乘气,犹人之乘马,马之一出一入,而人亦与之一出一入。若然,则人为死人,而不足以为万物之灵;理为死理,而不足以为万物之原。今使活人乘马,则其出入行止疾徐,亦由乎人驭之如何耳。(《明儒学案》卷四四《诸儒学案上三》)

这段话的要点有二:一是理作为万物本原,必当有其创生能力,否则又如何能驾驭气?二是人必当有道德实践的原动力,否则不足以为万物之灵。而作为道德实践的动力,显然知识大不如情意。情到了至处,金石为开,死者可生,此即《牡丹亭·题词》所谓“第云理之所必无,安知情之所必有邪?”浙中王门季彭山(本)著有《龙惕》一书,云:

今之论心者,当以龙而不以镜。龙之为物,以警惕而主变化者也。理自内出,镜之照自外来,无所裁制,一归自然。自然是主宰之无滞,曷尝以此为先哉?(引自《明儒学案》卷十三《浙中王门学案三》)

最值得注意的是“理自内出”一语。“自内出”的“理”正是“情之至”的“情”,乃道德实践的最大动力,所谓“警惕而主变化者也”。功夫做到“主宰之无滞”,生可与死,死可复生,又岂常人、恒理所能“相格”?明清间许多学者之所以重视情,乃至不否定欲(王船山即为一例),固当以此意会之^①。

今人喜表彰晚明士大夫慷慨激昂之气,艳称其享乐游宴之风,比之为近代化的先声。然而晚明士大夫风气另有其甚为黑暗的一面,

^① 参看拙作《船山思问录导读》,载《船山思问录》,22—25页,上海古籍出版社,2002。