

嚴壽澂 撰

詩道與文心

己丑秋陳永正題



華東師範大學出版社

嚴壽澂 撰

詩道與文心

松端



華東師範大學出版社

圖書在版編目(CIP)數據

詩道與文心/嚴壽澂著. —上海: 華東師範大學出版社, 2009.

ISBN 978-7-5617-7286-7

I. ①詩… II. ①嚴… III. ①文學史-中國-文集

IV. ①I209-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2009)第196961號

詩道與文心

著 者 嚴壽澂
策劃編輯 王 焰
項目編輯 儲德天
審讀編輯 楊蓉蓉
裝幀設計 勞 朝

出版發行 華東師範大學出版社
社 址 上海市中山北路3663號 郵編 200062
電話總機 021-62450163轉各部門 行政傳真 021-62572105
客服電話 021-62865537(兼傳真)
門市(郵購)電話 021-62869887
門市地址 上海市中山北路3663號華東師範大學校內先鋒路口
網 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 杭州富陽永昌印刷有限公司
開 本 850×1168 32開
印 張 20.375
字 數 420千字
版 次 2009年12月第1版
印 次 2009年12月第1次
印 數 3000
書 號 ISBN 978-7-5617-7286-7/I·636
定 價 60.00元

出 版 人 朱傑人

(如發現本版圖書有印訂品質問題, 請寄回本社市場部調換或電話021-62865537聯繫)

自序

激幼人家塾，受教於華亭封耐公夫子。稍長，從同里鄭質庵先生習吟詠。先君子雅善辭章，趨庭之際，略聞緒論。歲己未，人吳興施蟄存先生門下爲研究生，治唐代文學，而性之所近，終在宋詩。數年後，負笈美利堅，治學在子、史之間。轉徙海外，積習未除，間亦爲吟詠之事，以寫幽憂之思。於集部之書，仍不廢誦習，時有述作，發布於海內外各期刊。光陰荏苒，已二紀有餘矣。敝帚自珍，散佚是懼，乃都爲一集，題曰「詩道與文心」，志微尚也。集中諸文，因時地之異，體裁未能畫一，茲不復更改，一仍其舊以存真。黃君曙輝，英年好學，酷喜古籍，校點刊印，不遺餘力。承不棄，代謀剞劂，鴻寶齋張金鴻、蔣鳳君賢伉儷以推廣文化爲己任，惠及下走，捐資付梓，華東師範大學出版社予以刊行，無任銘感，謹致謝忱。拙著承楊蓉蓉女史盡心校讀，一一核對引文，疏漏之處，賴以彌縫。復承陳沚齋、呂振端二先生題簽，以爲光寵。在此一併鳴謝。己丑八月十二日上海嚴壽激識於星洲。

序說：中國文學理論研究與歷史文化的自覺

(一)

七十年前（一九三三年），陳寅恪先生於《學衡》第七九期發表《與劉叔雅論國文試題書》，談到「吾輩今日依據何種文法以考試國文」，爲出對子考試國文作解釋，略云：

今日印歐語系化之文法，即《馬氏文通》「格義」式之文法，既不宜施之於不同語系之中國語文，而與漢語同系之語言比較研究，又在草昧時期，中國語文真正文法，尚未能成立，此其所以甚難也。夫所謂某種語言之文法者，其中一小部分，符於世界語言之公律，除此之外，其大部分皆由研究此種語言之特殊現相，歸納爲若干通則，成立一有獨立個性之統系學說，定爲此特種語言之規律，並非根據某一特種語言之規律，即能推之以概括萬族，放諸四海而準者也。

寅恪先生因此認爲，欲使中國語文真正文法得以成立，必須用比較語言之法，歸納出同系語言的通則。而從事比較之時，必須具有歷史觀念，「必不能認賊作父，自亂其宗統」。而當時從事此種

比較之作，如《馬氏文通》之類，只是以印歐語系的規律爲準繩，屬於此語系之特性，「視爲天經地義，金科玉律，按條逐句，一一施諸不同系之漢文，有不合者，即指爲不通。嗚呼！文通，文通，何其不通如是耶？」^①

七十年來，中文的語法研究，當然是大有進展，但是寅恪先生所批評的情形，今日的語法學界是否已完全祛除，固亦難言。至於在中國傳統文學的研究方面，這一「認賊作父，自亂其宗統」的情形，容或有改善，但似乎不甚顯著。證據之一，便是一八四〇年以前的文學，皆名之曰「古代」。

所謂「古代」也者，指的是長達二千年的「封建社會」。而所謂封建社會，則是基於其「封建土地所有制」，其生產關係是「封建」的，因而不是市場經濟，而是封建或自然經濟。但是任何稍有經濟學常識的人都知道，人類生產活動有三個要素，即勞動力、資本及土地。人們付出一定的代價，即工資、利息、地租，從市場上取得這些要素的使用權。這便是市場經濟，與是否有現代工業或股票交易所之類無關。土地所有人將田產的使用權暫時出讓給他人，按期收取代價，正是市場經濟下的常態。把市場上土地使用權的交易單獨提出，以爲這是一種封建關係，不是市場交易，在經濟學上沒有任何根據。中國歷史上的社會分工開始甚早，從《孟子》和《史記·貨殖列傳》可見，早在二千餘年前，中國就已不是什麼「封建社會」，就已實行了市場經濟。《史記》所謂「若水之趨下」，和亞當·斯密所謂「看不見的手」，試問有何不同？而且《史記》的比喻更爲形象

化，更爲易懂。司馬遷又說，「善者因之，其次利道之」，與現在自由派經濟學家之說，試問又有何不同？中國長期「封建社會」之說，在經濟學上完全缺乏根據。^②有鑒於此，筆者不用「古代」而用「傳統」一詞。

長期「封建社會」的說法，其依據是社會發展五階段論，以爲人類社會必經五個階段，由原始而奴隸而封建而資本，直至共產主義的大同社會。此乃社會發展的普遍規律，中國又豈可違例？一九五〇年代以來，「二千年封建社會」之說深入人心，研治古典文學者，大都奉此說爲圭臬，不越雷池一步。於是有清一代的文學，必須腰斬，「古代」、「近代」，劃若鴻溝。至於「古代」與「現當代」，更是老死不相往來。畫地爲牢，作繭自縛，莫此爲甚。更有甚者，凡中國人固有的理論，不論當時看來多麼「先進」，總有其「局限性」，而且大多與「封建」脫不了干系。至於這些理論是否有價值，只有一個標準，即是否與「先進」的西方學說相符合。這一看法，幾成定勢，牢不可破。然而讀書治學，貴在求是求真，不在一遵功令，不在人云亦云。近時研究歷史與社會的學者，對此長期「封建社會」之說已多有反省。何懷宏《選舉社會及其終結——秦漢至晚清歷史的一種社會學解釋》（北京：三聯書店，一九九八年）即爲一例。以此解釋二千年的中國傳統社會，頗能言之有據。當然現在難說已是定論，不過與中國長期處於所謂封建古代之說相比較，學理上似乎更能說得通。

(一一)

中國傳統文學理論，指的是中國固有（亦即未受「五四」以來全盤西化潮流影響）的文學理論，從中國傳統滋生。而傳統中國的歷史文化，與西方大不相同，得自西方歷史文化的理論，固然有其放諸四海而皆準的部分。但是大部分所謂規律，是從研究西方歷史文化而來，一旦施諸中國，顯而易見，必有不合。然而奉此類「規律」為天經地義者，大有人在。若是泰西之「履」於華夏之「足」有不適合之處，則不假思索，操刀一揮，削足以適之。在此輩看來，從事中國文學研究，文字可以一知半解，體製、格律之類可以一片茫然，「理論」卻不能不講，因為若無理論，又如何能把握事物的本質與深層？循至末流，離開了西方的概念框架與名詞術語，根本無法說話，因為整個話語系統本由西天而來，久假不歸，便成了我所固有之物。

數十年來的中國學術史表明，這一以西範中的「比量」之法用得愈過，與中國的「本等實相」（借用佛家唯識宗語）相去即愈遠。受病之源在於歷史文化自覺的缺乏，而缺乏此自覺的原因，則在一元論的世界觀。在一元論者心目中，人類文明儘管外表看來千差萬別，但必趨於同一方向，只是有遲速之異而已，因為有大力者（如上帝、生產力、世界精神、普遍理性、歷史辯證法等，各派哲學看法不同，但為綱維世界的大力者則一）在潛運默化，非人力所能阻止。世界文明的發展模式既為一元，各上層建築當然也有共同的發展規律，西方文明一馬當先，進步最速，人類的

普遍規律、共同道路，便不能不求之於泰西了。人類歷史既有統一的規律，真理與價值當然也是一元而非多元。從前的中國人，因為沒有接觸到西方的「先進」思想，於終極的真理若不是瞢然莫辨，也只是恍惚遇之，不能所見真切。而今日的國人，有幸受到西方的「啓蒙」，豈可故步自封，不以進口的「真理」爲準繩，來衡量評說祖先傳下來的一切？據思想史家柏林（Isaiah Berlin）的說法，這一元的真理觀與價值觀，乃是歐洲二千餘年思想的主流，至十七、八世紀的啓蒙運動而臻於極。③這一「啓蒙」觀念，至今中國多數知識分子仍然奉爲金科玉律。然而在西方，自維柯（Giambattista Vico）以後，「文化多元」觀念興起，以爲世界上每一種文化，若真能自成一體，一定有其獨特的視野和自己的一套價值觀，不會被克服，也不會被統合，因此不能以得自某一文化的觀念爲終極標準；而且這各不相同、甚至時常相互衝突的種種價值與理念，都是人類價值的一部分，沒有上下優劣之分。（不過，柏林以爲，文化多元主義不是相對主義，人類的價值觀念不論如何不同，其數目終究有限，不出人謀人能的範圍，因此人可以了解其他文化、其他時代的價值與理念。）④某一文化的歷史，本是此一文化中的共「業」（借用佛家名詞）。各文化的價值既有殊異，此文化所造之「業」當然也不同，何來歷史發展的共同道路與普遍規律？得自西方歷史文化的理論，當然可能會有適合於各文化的通則，但僅僅是一部分而已，其同或不勝其異。若奉之唯謹，一一施諸中國文化的各方面，欲免陳寅恪先生所譏之「認賊作父」，其可得乎？

數十年來的中國學者，大多持有一元的世界觀，以某家西說爲指導來詮釋與評價自己的歷

史與文化，或多或少地唯歐洲的馬首是瞻（黑格爾與馬克思都是歐洲中心主義者）。於是中國文化固有之物，凡符合西方歷史發展的「規律」者，即爲「先進」，即有價值，否則大可懷疑。要了解及評說中國歷史文化的内容，也必須懂得來自西方的「理論」，否則再怎樣用破功夫，不是徒勞無益，就是事倍功半。西方代表了現代化，中國的一切都非現代化不可，研究文學理論自亦不能例外。學術現代化確是必然的趨勢，而且今天的學術，從分科到概念，大多含有西方文化的因子。但是同時我們必須明白，世界上的文化本是多元發展，各有其統緒，所謂共同規律云云，大半得自西方，尤其是西歐。除非將世界上今存及昔日曾經有過的所有社會或文化全部研究，才能得出所謂共同規律，即使人類自草昧時代至今百分之九十五的文化都已研究殆盡，所得結論也不一定與其餘百分之五的文化相符，只是相符概率高而已，仍難說是「共同規律」。得自西歐一隅之地的理論，必定放諸四海而皆準，說得通嗎？因此我們在追求學術現代化、熱衷於各種時髦理論的同時，必須對自己民族的歷史與現狀，必須對所研究的內容本身，有充分的了解，切不可混別相於總相，自亂其宗統。此即所謂歷史文化的自覺。

（三）

中國傳統學術思想，植根於中國固有哲學，與古希臘以來的西方哲學傳統迥異。其中極重要的一點是一元的本體論，心與物、理與氣、道與器等等，皆非二元對立，只是同一本體的不同相

而已。此一本體即是「氣」。正如近世通人劉鑑泉（咸炘）所說：

吾華之言宇宙本體，本止「一氣」。莊周「通天下一氣」之言（《知北遊》），乃一切聖賢愚賤所共認，本無柏拉圖理世界之說。即程朱亦不過析言理耳，非有理氣二元之見也。道者，理也，氣之理也，即有理之氣也。理指條理，氣指實質，名雖有二，其爲物則不貳也，復何爭乎？⑤

氣絕不等於西方思想中的「物質」（中國傳統中並無「物質一般」的觀念，其所謂物，指的是具體一物，即今語所謂「東西」）。首先，所謂氣，可指人的生命力（人賴氣以生，呼吸停止，生命即終結），顯然與西方傳統中的「物質」不同。其次，氣充滿天地之間，無須外力推動，永遠在流動之中。若以西方概念比附，其實是近於「能」而遠於「質」。第三，人所呼吸的氣，即是充滿宇宙之氣，所謂「通天下一氣」，所謂「天人合一」，其基礎正在於此。第四，氣凝聚而成形，生人生物，體壞形散之後，復歸天地之一氣。死生之別，只是一氣聚散之異而已。第五，氣既是生命力、宇宙的動力因，也是萬物構成的質料，亦即物質性與精神性兼備。人的身與心，雖有差異，卻並無本質上的不同。明乎此，可見中國傳統中從來就沒有什麼唯物主義和唯心主義的對立。《文心雕龍》一書，到底是「唯物主義」還是「唯心主義」，數十年來爲此聚訟不休，有關文獻汗牛充棟，不謂之戲論也不得。

如劉鑑泉所謂，「凡一概念必合實體言，形上絕對必徵形下實事，即理即事，雖分必合，乃華人之通風，亦華人之特長也」。⑥在這一元的宇宙觀中，氣有廣狹二義。廣義而言，「氣」之一語，

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；狹義而言，氣指宇宙的構成質料，神指其能動性，理則指其潛能與所以然。就人而言，今人所謂身體與精神、心理與生理，皆屬於「氣」。「情」與「志」都由「氣」的活動而生，並無本質之異，志只是定向的情而已。硬要把「言志」與「抒情」說成是詩歌理論中兩個截然不同的傾向，全屬誤解。《文心雕龍·明詩》分明說：「人稟七情，應物斯感，感物吟志，莫非自然。」人與萬物都在大化一氣之中，人稟有七情，不能不感於物而情動，志意即由此而生。故《毛詩·大序》曰：「詩者，志之所之也。在心爲志，發言爲詩。情動於中而形於言，言之不足故嗟歎之，嗟歎之不足故永歌之，永歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。」志在高山流水，志在濟世安民，都是情的表現。情若不動於中，心如死灰，試問這類「志」又從何而來？陸機《文賦》謂「詩緣情而綺靡」，引來不少後人的抨擊。關鍵實在「綺靡」二字，而不在「情」。在這些人看來，「綺靡」也者，流蕩忘返之情、不正之情之謂也（陸機原意是否如此，姑置不論）。現在要問的是：難道只有這類「綺靡」者才屬於「情感」，厚重嚴肅者便不屬嗎？可見將「言志」與「抒情」判若水火，顯爲贅說。

在中國思想傳統中，情與理亦非必然對立。依程朱派理學家之見，情屬於氣，性屬於理，然而理氣「本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有其理。然理又非別爲一物，即存乎是氣之中」（《朱子語類》卷一）。如呂誠之先生所說，「統觀全體，則朱子未嘗以理爲實有一物，在氣之外，固彰彰也」。⑦中國文學傳統中「性」、「情」常並舉（如「真性情」、「性情中人」等），性也，理

也（程朱派以爲，「性即理」），指的乃是「氣之理」或「有理之氣」，與情絕非對立。

然而現在不少學者，偏要把中國傳統說成與中世紀的歐洲相似，主張禁欲主義，於是盡力強調所謂情與理的衝突。例如把湯顯祖的《牡丹亭》說成是「情」、「理」衝突貫穿全篇，所引以爲據的，是湯氏此書的《題詞》：

如麗娘者，乃可謂之有情人耳。情不知所起，一往而深。生者可以死，死可以生。生而不可與死，死而不可復生者，皆非情之至也。夢中之情，何必非真？天下豈少夢中之人耶？必薦枕而成親，待掛冠而爲密者，皆形骸之論也。（中略）嗟夫！人世之事，非人世所可盡。自非通人，恒以理相格耳。第云理之所必無，安知情之所必有邪？

人死而復生，豈是情理中的事？故曰「理之所必無」。但湯氏所揭櫫者，乃是「情之至」：情到了至處，決不能用普通人之所謂理來「相格」。而理學家所謂理，如呂誠之先生所指出，「非普通人之所謂理也。普通人之所謂理，乃就彼所知之事，籀繹得之，約略言之而已。至理學家之所謂理，則必貫通萬事而無礙，乃足以當之」。⑥《題詞》所說之理，請問乃普通人所謂理，還是理學家所謂理？情、理衝突云云，足信乎？不足信乎？

（四）

以上自亂宗統之例，其根本原因，正在於缺乏歷史文化的自覺，以取自西方之「理」來限中國

之「事」。昧於中國固有思想傳統爲原因之一，另一原因是目的論的歷史觀。持此歷史觀者以爲，人類歷史有一個終極目標或大結局，如地上天國或大同社會之類。這一目標爲某種超人的力量（如人格神的上帝、世界精神、超越的理性、生產力的發展等等，各派思想所主張者不一，但都是不依人的意志爲轉移之物）所預先設定，乃必至之數，一切中間過程都是爲此一大事因緣服務；而且到達這一目標有其一定的先後階段（如基督教傳統以爲，人類宗教由原始到多神到一神，最後上帝之光將照亮全人類，世界遂爲基督所拯救；黑格爾哲學則以爲，世界精神有其「正、反、合」的開展模式，最終理性將統治全世界），可以經由上帝的「恩寵」或正確「理論」的把握，爲人所預知。此等宏大壯麗的理論大廈，乃出於「先知」而不是具體的歷史探究，並無經驗事實的支撐，說穿了，與中國昔時邵康節的「元會運世」說以及《推背圖》、《燒餅歌》之類，沒有什麼本質上的不同。不過，在這些一元論者看來，要正確解釋中國的歷史文化，首先必須掌握這大的系統「理論」或普遍「規律」，可惜國人以前未經西方「先進」思想的點化，對此懵無所知，於是「先知先覺」者就不可不負起這「啓蒙」的大任了。

百年來在中國最佔勢力的一元論歷史觀，就是社會發展五階段的理論。以此用於中國歷史，就有了明清間「資本主義萌芽」之說。原先的資本主義萌芽論者，以資本主義爲社會發展的必經階段，其所以有歷史意義，不在本身的價值，而在於爲實現社會主義驅除難耳。晚近論者，則大多不以社會主義爲祈嚮，所著眼的其實是近代西方的工商社會，是資本主義本身。不管差

異如何，二者都以為，明清時期的中國，有一個「個性解放」的思潮。泰州、公安派下的「狂禪」人物，於是便成了「啓蒙」的先進，一九八〇年代以來，更被譽為「實學」的中堅。然而明代士大夫重情而輕理，主動而不主靜，與歐洲啓蒙運動的對立面——浪漫主義反倒有幾分相似。^⑨歐洲啓蒙思想家一尊理性，以為理性最終將照亮人人之心，理想社會因此得以實現。宋代理學家所謂理，當然和歐洲人心目中的「理性」有異，但宋代理學家凡事要探明一個究極的道理，以為只要人人能循理而行，天下即可臻於太平之治。這一思想傾向，與歐洲啓蒙運動的理性主義之接近程度，與明代「師心」的泰州學派相比較，試問孰大孰小？

中國歷史上，何時有過近代歐洲意義上的啓蒙運動？今人所謂明清間「進步」的「啓蒙思想家」，其實罕有人懷疑周、孔之道。如慧業文人袁枚，現在有學者予以一美謚，曰「叛逆」；其所「叛」所「逆」者，當然是以周、孔之道為代表的「封建」思想。但是細讀袁氏文集，可見他雖放言高論，禮教束縛不住，對周、孔之道卻從未有任何懷疑。^⑩我們若是擺脫了一元論的歷史觀，深入中國歷史本身作一番探究，對明代中葉以降的文學思潮與理論，便會有極為不同的看法。

明人重視情，提倡心的「主宰」作用，在很大程度上是出於對道德實踐動力的考慮。人稱明初理學之冠的曹月川（端）反對朱子太極只是理、本身不動的說法，云：

朱子謂理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入。若然，則人為死人，而不足以為萬物之靈；理為死理，而不足以為萬物之原。今使活人騎馬，則其出入行止疾徐，

亦由乎人馭之如何耳。活理亦然。（《明儒學案》卷四四《諸儒學案上二》）

這段話的要點有二：一是理作爲萬物本原，必當有其創生能力，否則又如何能駕馭氣？二是人必當有道德實踐的原動力，否則不足以爲萬物之靈。而作爲道德實踐的動力，顯然知識大不如情意。情到了至處，金石爲開，死者可生，此即《牡丹亭·題詞》所謂「第云理之所必無，安知情之所必有邪」？浙中王門季彭山（本）著有《龍惕》一書，云：

今之論心者，嘗以龍而不以鏡。龍之爲物，以警惕而主變化者也。理自內出，鏡之照自外來，無所裁制，一歸自然。自然是主宰之無滯，曷嘗以此爲先哉？（引自《明儒學案》卷十三《浙中王門學案三》）

最值得留意的是「理自內出」一語。「自內出」的「理」正是「情之至」的「情」，乃道德實踐的最大動力，所謂「警惕而主變化者也」。功夫做到「主宰之無滯」，生可與死，死可復生，又豈常人、恒理所能「相格」？明清間許多學者之所以重視情，乃至不否定欲（王船山即爲一例），固當以此意會之。^①

今人喜表彰晚明士大夫慷慨激昂之氣，艷稱其享樂遊宴之風，比之爲近代化的先聲。然而晚明士大夫風氣另有其甚爲黑暗的一面，或爲頌揚明末文人「個性解放」者所不及知。劉鑑泉有《明末三風略考》一文，論此頗詳，云：

明末有三風，爲他時所無，一曰山人，二曰遊俠，三曰紳衿橫恣。三者互爲因果，而皆原於士

大夫之驕侈。沿唐人科第之風而怙權勢，襲宋元名士之習而好玩戲，招納門客以遂其欲，而山人遊俠皆出其中。士大夫中復分爲二，曰鄉紳，曰士子，而遊俠之劣者則爲棍徒。鄉紳凌虐平民，民或起而抗之。士子棍徒，則或佐鄉紳，或佐平民。至於將亡，其鬭爭益顯。社盟門戶鬭於內，外國盜賊攻於外，而內復有此病，故魚爛而不可收拾。世惟知明之亡由門戶流寇邊患，而不察此。此爲史所不詳，而小說詳之，觀《萬曆野獲編》，已見其端矣。②

今時學者譽爲提倡「個性解放」的明季士子，其實有不少是這「三風」中人物。硬要把「三風」熏習下的晚明文學思潮，說成是代表「資本主義萌芽」出現後的「市民」意識，通乎？不通乎？

總之，在學術現代化之際，要使中國學術研究，包括傳統文學理論的研究，不依傍他人，能自樹立於世，頗有賴於如何轉來自西方的「法輪」而不爲其所轉；要做到這一點，歷史文化的自覺實不可或缺。歷史文化自覺的最大障礙，則在於一元論的世界觀；此弊不除，歷史文化的真相終不可得。

（原載《古代文學理論研究》二十二輯〔二〇〇四年十二月〕）

①《金明館叢稿二編》（上海：上海古籍出版社，一九八〇年），頁221-223。

②上述見解，得自經濟學家趙岡教授《傳統與近代變遷中的中國經濟》一文，載《全漢昇教授九秩榮慶祝壽論