

成复旺 蔡钟翔 黄保真 著

中國文學理論史
(三)

北京出版社

(京)新登字200号

内 容 提 要

本册为《中国文学理论史》第五编：明代部分。全编按历史顺序分为明初的文学理论、明中叶的文学复古思潮、明后期的文学解放思潮、明末的文学理论四章。对前、后七子的文学理论进行了实事求是的评介，对徐渭、李贽、汤显祖、袁宏道的反传统的文学思想给予了充分的肯定，对戏曲、小说理论的发展作了清晰的描述。对格调、性灵、本色、自然等重要概念也进行了较为深入的剖析。

中国文学理论史（三）

Zhongguo Wenxue lilun Shi

成复旺 蔡钟翔 黄保真 著

北京出版社出版

（北京北三环中路6号）

邮 政 编 码：100011

北京出版社总发行

新华书店北京发行所经销

北京仰山印刷厂印刷

850×1186毫米 32开本 11.5印张 284000字

1991年9月第1版 1991年9月第1次印刷

印数：1-1 000

ISBN 7-200-01357-9/I·188

定价：（精）9.50元

本册(第五编)由成复旺撰写、定稿。

目 录

第五编 明 代

概 述	(3)
第一章 明初的文学理论	(15)
第一节 宋濂与明初的文论	(15)
第二节 高棅与明初的诗论	(27)
第三节 朱权与明初的戏曲小说理论	(40)
第二章 明中叶的文学复古思潮	(49)
第一节 李东阳、李梦阳与弘治、正德年间的 文学理论	(49)
第二节 嘉靖前期的文学理论：唐宋派与李开 先	(84)
第三节 谢榛、王世贞与嘉靖后期的文学理论	(111)
第四节 何良俊与明中叶的戏曲小说理论	(143)
第三章 明后期的文学解放思潮	(155)
第一节 徐渭	(155)
第二节 李贽 附焦竑	(170)
第三节 汤显祖 附沈璟	(207)
第四节 袁宏道与公安派	(233)
第五节 明后期文学解放思潮的历史意义	(265)
第四章 明末的文学理论	(273)

第一节	竟陵派与明末的诗文理论·····	(273)
第二节	王骥德与明末的戏曲理论·····	(285)
第三节	叶昼与明末的小说理论·····	(322)
第四节	冯梦龙·····	(349)

第五编 明 代

概 述

如果从历史发展的角度观察问题，无论对于哪一个时期，人们首先关注的，都是同前一个时期相比，它发生了什么变化，产生了什么新东西。那么，明代的文学理论究竟发生了什么变化，产生了什么新东西呢？

还是先来看看明代社会的变化吧。

明初的统治者，除了奖励开垦、减轻赋税之类几乎每一个王朝开国之初都要作的事情以外，还作了另外一些事情。例如：中书省和丞相被取消了，皇帝亲领六部；后来虽设立了内阁，但内阁大学士不过只备顾问而已。锦衣卫、东厂、西厂等专门保卫皇帝的特务机构相继出现了，这些机构都由皇帝的亲信宦官把持，以监视各级行政官员的行动；其实皇帝对这些特务机构也是不放心的，所以要建立三个，让它们互相监视，分别与自己单线联系。“题出夫子为何而发此言”，“代古人语气为之，体用排偶”（《明史·选举志》）的八股取仕制度建立了，不仅必须依遵《四书》、《五经》，连哪一书、哪一经用哪家的注疏都有规定。宫室里的壁画被涂掉了，换上了圣贤语录；朱元璋颇为得意地说：“前代宫室多施绘画，予用此备朝夕观览，岂不愈于丹青乎？”（《明史纪事本末》）这一切说明了什么呢？说明明代的皇帝专权和思想专制比以往大大加强了。历史告诉我们，这种加强往往并不意味着统治阶级及其安身立命的社会制度的强大，而是恰恰相反。

但真正重大的变化并不在这里。请看下面这段记载：

国家厚泽深仁，重熙累洽，至于弘治，盖綦隆矣。于时家给人足，居则有室，佃则有田，薪则有山，艺则有圃。催科不扰，盗贼不生，婚媾依时，闾阎安堵，妇人纺绩，男子桑蓬，臧获服劳，比邻敦睦。……

寻至正德末、嘉靖初，则稍异矣。商贾既多，土田不重。操觚交接，起落不常。能者方成，拙者乃毁。东家已富，西家自贫。高下失均，锱铢共竞。互相凌夺，各自张皇。于时诈伪萌矣，诤争起矣，纷华染矣，靡汰臻矣。……

迨至嘉靖末、隆庆间，则尤异矣。末富居多，本富益少。富者愈富，贫者愈贫。起者独雄，落者辟易。资奚有厉，产自无恒。贸易纷纭，诛求刻核。奸豪变乱，巨猾侵牟。……

迄今三十余年，则更异矣。富者百人而一，贫者十人而九。贫者既不能敌富者，少反可以制多。金令司天，钱神卓地。贪婪罔极，骨肉相残。受享于身，不堪暴殄。（顾炎武《天下郡国利病书》卷三二引《歙县风土论》）

这是从正统封建主义者的眼睛里反映出来的，一部商品经济节节生长的历史。明初“至于弘治”，历时已逾百年，封建的农业经济已经恢复到相当高的水平。那种“妇人纺绩，男子桑蓬，臧获服劳，比邻敦睦”的情景，正是一幅男耕女织、贵贱有序的封建社会的理想图画。但是，这幅图画很快就被商品经济的发展撕毁了。所谓“商贾既多，土田不重。操觚交接，起落不常”，所谓“资奚有厉，产自无恒，贸易纷纭，诛求刻核”，所谓“金令司天，钱神卓地。贪婪罔极，骨肉相残”，等等，正表现了商品经济的勃勃生机和对传统生产关系及社会面貌的无情践踏。这里把商品经济的生长分为三个阶段：“正德末、嘉靖初”，“嘉靖末、隆庆间”，“迄今三十年”，即万历时期。嘉靖、万历年间，正是明代商品经济迅速发展的时期。一些经济较为发达的地区，尤其是

苏、杭一带，许多以农业为主的村落在这个时期变成了以工商业为主的市镇。如严墓市：“明初以村名，时已有邸肆，而居民止百余家，嘉靖间倍之，货物颇多，始称为市”；庵村市、“明初以村名，嘉靖间始称为市，时居民数百家，铁工过半”（均《震泽县志》）。至于苏州，则“居民大半工技”，“机户出资，机工出力，相依为命”，织工“什百为群”，“延颈而待佣用”（《明神宗万历实录》卷三六一）。

伴随商品经济发展而来的，便是市民阶层的壮大。明代后期，市民阶层已经成长为一支不可忽视的社会力量。从万历二十四年起，封建朝廷派出矿监、税使，向工商业者征收高额税金，以限制商品经济的发展，致使企业倒闭，佣工失业。市民阶层奋起反抗，连年暴动，成为明代后期最重要的社会事件。据记载，万历二十七年，运河沿岸的临清发生罢市，荆州市民举行了反税使陈奉的暴动。万历二十八年，武昌商民聚众万余人，将税使赶出了武昌，把随从五、六人抛入了长江。万历二十九年，宦官孙隆到苏州征税，规定每机一张，税银三钱；售绢一匹，纳银三分。机户皆杜门罢织。织工于玄妙观焚香誓师，决心为吴民剿乱，打死税官多人，吓得孙隆连夜逃往杭州。万历三十年，景德镇窑工发动了反税使潘湘的暴动。万历三十一年，宦官王朝在北京门头沟煤窑地区征税，窑工和运煤脚夫数千人进京游行示威，迫使朝廷撤了王朝的职。同全国的整个封建势力相比，市民阶层的力量无疑还是相当弱小的。但是，这种市民阶层的暴动在中国历史上是前所未有的，它有力地证明：中国的历史终究是在循环中前进着，发展着，中国的封建社会终归要在一次又一次近似于圆圈的循环中走向灭亡。这个已经登上历史舞台的市民阶层，为我们的民族带来了新的活力，明代后期的思想史、文学史、文学理论史，都不能不显著地打上它的印迹。

再来看看明代哲学思想的变化。

明初百余年间，哲学思想界是“习熟先儒之成说”，“所谓此亦一述朱（按：指朱熹）、彼亦一述朱耳”（黄宗羲《明儒学案》卷十）。后来，这种沉闷的局面逐渐被打破了。成化、弘治年间，陈献章即已提出“翻出窠臼”，“吾自信吾”，发出了向程、朱道学的挑战，演出了王阳明学说的前奏。弘治、正德年间，明代哲学的真正创始人王阳明出现了。王阳明始学程、朱，潜心于格物致知。自称曾就亭前竹子格了七天七夜，以至劳思成疾，却并未获得什么仁义道德之知。于是戳穿了朱熹所云天下万物无不含仁义道德之理的骗局，改承陆九渊之余绪，一反而求诸心。提出：“知是心之本体，心自然会知。见父自然知孝，见兄自然知悌，见孺子入井自然知惻隐。此便是良知，不假外求。故致良知是学问大头脑，是圣人教人第一义。”（《传习录·上》）这就是王阳明的心学。“见父自然知孝，见兄自然知悌”云云，自然是一种把封建道德从外界事物移入人之内心的新骗局。但是他还宣布：

夫学贵得之心，求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎？求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子者乎？（《答罗整庵少宰书》）

自己良知原与圣人一般，若体认得自己良知明白，则圣人气象不在圣人而在我矣。（《传习录·中》）

与愚夫愚妇同的，是谓同德；与愚夫愚妇异的，是谓异端。（《传习录·下》）

夫道，天下之公道也；学，天下之公学也：非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。（《答罗整庵少宰书》）

这就很有点出言不逊了。在这些言论中，我们可以隐隐而又深深地感觉到，那被桎梏于天理之下的人心、那被压制在圣贤脚下的愚

夫愚妇正在崛起。这是市民阶层的崛起在哲学上的反映。

而人心对于天理的崛起、愚夫愚妇对于圣贤的崛起还在发展，这种发展又正是体现在发展了的心学之中。《明儒学案》中有这样一段话：

阳明先生之学有泰州、龙溪而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传。泰州、龙溪时时不满其师说，益启瞿昙之秘而归之师，盖跻阳明而为禅矣。然龙溪之后，力量无过于龙溪者，又得江右为之救正，故不至十分绝裂。泰州之后，其人多能以赤手搏龙蛇。传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教之所能羁络矣。顾端文曰：“心隐辈坐在利欲胶漆盆中，所以能鼓动得人。只缘他一种聪明，亦自有不可到处。”羲以为非其聪明，正其学术也。所谓祖师禅者，以作用见性。诸公掀翻天地，前不见古人，后不见有来者。释氏一棒一喝，当机横行；放下拄杖，便如愚人一般。诸公赤身担当，无有放下时节，故其害如是。（《泰州学案》）

“泰州”即王艮，他是泰州人、泰州学派的发起者。颜山农、何心隐都是泰州学派的骨干成员。“龙溪”即王畿，龙溪是他的号。王畿和以王艮为首的泰州学派都向前发展了王阳明的学说，被今人称作王学左派。这段话清楚地说明：王学左派从王阳明学说出发，走到了以孔孟之道为主体的封建思想的对立面。这里没有提到李贽，是因为李贽公然诋毁孔孟，比王畿、王艮等人走得更远，被黄宗羲摒除于儒林之外了。其实，他正是王学左派的最杰出的代表。这段话也大体上概括了王学左派的几个基本特点，即“非名教之所能羁络”、“坐在利欲胶漆盆中”、“掀翻天地”。

“非名教之所能羁络”，就是说王学左派冲破了封建礼教和孔孟之道的束缚。王阳明虽然要人们相信自己的良知，却又说这个良知“不能不昏蔽于物欲”（《答陆原静书》），所以还需要下功夫去

“致”。而所谓“致”，实际上还是进行封建思想和道德修养。王畿则认为：“致良知原为未悟者设，信得良知过时，独往独来，如珠之走盘，不待拘管而自不过其则也。笃信谨守一切矜名饰行之事，皆是犯手做作。”（见《明儒学案》卷十二）这就连“致”也取消了，只要信得过自己的良知，便可独往独来，“一切矜名饰行之事”、即一切名教的讲究都是多余的。因此他反复强调：“自信而是，断然必行”，“自信而非，断然必不行”；“坦怀任意”，“是是非非一毫不从人转换”（均同上）。何心隐于五伦之中只取其一：“其病心隐者曰：人伦有五，公舍其四，而独置身于师友贤圣之间，则偏枯不可以为训。”（李贽《何心隐论》）李贽进而明确地以人的“本心”反对《六经》、《语》、《孟》，反对“以孔子之是非为是非”。他认为只有“童心”、即“最初一念之本心”才是真实的，而《六经》、《语》、《孟》则是“道学之口实，假人之渊薮”（《童心说》）；认为崇奉孔子是一种世代相传的愚昧，“父师沿袭而诵之，小子朦胧而听之”（《题孔子像于芝佛院》），千百年来，正因为“咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳”（《藏书·世纪列传总目前论》）。

“坐在利欲胶漆盆中”，就是说王学左派言不离利欲，以百姓之穿衣吃饭为人伦物理。“坐在利欲胶漆盆中”本是朱熹指责陈亮的话。但陈亮之所谓利欲，主要还是统治阶级的利欲。而王学左派则从王阳明的“与愚夫愚妇同者为同德”走到了维护“愚夫愚妇”的利欲。泰州学派的成员就多来自社会下层。王艮出身于世代“灶丁”即煮盐工人的家庭，他本人就是“灶丁”。他的弟子韩贞是个陶工，朱恕是个樵夫，夏廷美是个农民，颜山农读《经》书不能句读，与人手札多不可句，亦是下层人士。自古以来，我国历史上还从未出现过由这样的人组成的学术团体。他们所说的道自然也与传统儒家之道不同。王艮说：“圣人之道无异于百姓日用，凡有异于百姓之日用者，皆谓之异端。”（《语录》）王艮之子、李贽之师王襞说：“鸟啼花落，山峙川流，饥食渴饮，夏葛冬裘，至道

无余蕴矣。”(见《明儒学案》卷三二)李贽说得更透彻:“穿衣吃饭即是人伦物理,除却穿衣吃饭,无伦物矣。”(《答邓石阳书》)他的理想,就是“使天下之民各遂其生,各获其所愿有”(《明灯道古录》)儒家历来崇义黜利,以为经营衣食无异于禽兽,道学家的中心口号就是“存天理,灭人欲”。李贽等人之说,则是人欲即天理,或者干脆说是存人欲、灭天理了。

“掀翻天地”,就是说王学左派“赤身担当”,是社会现实的勇敢的批判者。王阳明即已提倡“知行合一”、反对“沉溺于枯槁虚寂之偏、而不尽于物理人心之变”(《答罗整庵书》)了,王学左派更不是一般空谈心性之徒。王畿说:“若以现在感应不得力,必待闭关静坐,养成无欲之体,始为了手,不惟蹉却见在功夫,未免喜静厌动,与世间已无交涉,如何复经得世?”(见《明儒学案》卷十二)李贽对一般理学家进行了尖锐的讽刺,说他们“平居无事,只解打恭作揖,终日匡坐,同于泥塑,以为杂念不起,便是真实大圣大贤人矣”;而“一旦有警,则面面相觑,绝无人色,甚至互相推委,以为能明哲”(《因记往事》)。针对这种无能之辈,他强调人须有才、有胆、有识,以“一定之学术”,争“必成之事功”(《藏书·孔明为后主写申韩管子六韬》)。王学左派的代表者们大都是黑暗现实的叛逆者,他们眼空千古,独立一时,不惜以一人之力同千百万人作敌对。颜山农平时只是率性,所行纯任自然,毫无顾忌;及得罪当权者下狱,备受毒刑,不哀祈,亦不转侧。何心隐终生奔走四方,遍访奇士,计杀严嵩未成,更名改姓,隐于江湖;被捕后坐而不跪,痛答百余,一笑而已,卒遭杀害。李贽日与世交战,只知进就,不知退却,最后亦被迫害至死。

整个宋明理学所研究的根本问题,是人与封建制度的关系问题,用当时的语言来说,叫做天理人欲之辨。这里所谓天理,并不是个纯粹抽象的哲学概念,它虽然披着自然规律和客观真理的外衣,而实际内容就是封建制度及其意识形态,简言之,就是封

建礼教。封建社会后期，随着社会生活的发展，封建制度及其意识形态同人们的实际生活要求的矛盾日益尖锐。如何解决这个矛盾，关系着社会发展的方向，关系着社会各阶层的利益，自然会成为社会普遍关心的问题。于是，天理人欲之辨也就成了思想界争论的主题。二程、朱熹等道学家的主张是天理统治人欲。朱熹把人之一心分为道心与人心，道心就是天理在人身上的体现，人心就是人欲的表现，二者的关系是：“必使道心常为一身之主，而人心每听命焉”（《中庸章句序》）。他还采用客观唯心主义的哲学形式，把三纲五常抬高为宇宙万物之理，即所谓天理，以树立封建礼教的绝对权威，强化对人心的统治。从陆九渊、王阳明到泰州学派、到李贽，这个心学的发展过程就是人心反抗天理的统治、从封建礼教的束缚下逐步争取解放的过程。在这个过程中，如果说陆、王的学说还只是解除了对人心的外在的束缚，而把服从天理变成了人心的内在的自觉，故而可称为“把缆放船”的话，那么以李贽为尖端的左派王学就是“解缆放船”了。王学左派虽然并没有、也不可能完全摆脱封建意识的影响，更不可能完全摆脱传统的理论材料的限制，但是他们否认必须遵守封建礼教和孔孟之道，肯定下层人民追求幸福生活的权利，敢于反抗封建主义的社会现实，集中地反映了已经崛起的市民阶层的要求，强烈地发出了广大群众渴望从封建制度及其意识形态的束缚下解放出来的呼声。这是明代后期的时代的呼声。这是中国历史的前进的呼声。

所可惜者，时至明末天启、崇祯年间，这种呼声又渐渐消歇了。这固然是由于新的社会力量还不够强大，在前进的道路上难免发生曲折，但主要是由于外族的入侵改变了中国社会的形势。清兵大举南下，明朝危在旦夕，民族之间的矛盾超过了民族内部新旧势力的矛盾。一般封建士大夫们以为是王学左派背叛传统、不恤君亲而招至了国破家亡的悲剧，一些进步人士则在抗清复明

的实际斗争中转入了对明朝衰亡的经验教训的思考。于是，以东林党和复社为代表的“复兴古学，务为有用”的思潮发展起来，左派王学被取而代之，王学本身也受到了修正。这样，明代的思想史在经历了述朱期、王学期、左派王学期之后，到王学修正期宣告结束。明朝的历史也随着抗清斗争的失败而完结了。

现在回到文学理论上来。

上一编讲到，苏轼就已经提出了反对道对文的束缚、要求创作自由的思想。但这种思想在当时还很弱小，不仅在规模上显得势单力孤，在理论上也很不彻底。苏轼所要求的创作自由，实际上只是对于封建主义的社会现实的超脱。所以他只是一般地提倡道己所欲言，表现个人的生活情趣，而且以潇散简远、汪洋淡泊为高。这种思想是随着封建社会的衰落而产生的封建知识分子的离心倾向在文学上的反映，因而它也还只是封建文学思想内部的一种自由化倾向。

到了明代，在已经壮大了的市民阶层和已经越出封建轨道的左派王学的推动下，这种思想大大前进了一步，发展成了一股声势壮观的文学解放思潮。一批具有强烈叛逆倾向和革新精神的文学理论家接踵登上文坛，提出了一系列同传统封建文学观念相对立的主张。他们已经不再是一般地提倡道己所欲言，而是明确要求取缔止乎礼义、温柔敦厚、依于理道、合乎法度等从内容到形式的一切清规戒律，从孔孟之道及整个封建文学思想的桎梏下解放出来了。他们已经不仅仅要求表现个人的生活感受，而是进一步要求把文学引向社会下层的广阔天地，反映市井小民的生活和愿望了。他们已经不再欣赏那种超然物外的潇散简远、汪洋淡泊的风格，而是大力提倡同积极批判现实相联系的愤激决裂、惊心动魄的风格了。而且，他们已经不是仅仅从正统诗文出发谈论文学，而主要是从戏曲、小说等俗文学出发谈论文学的。同左派王学的情况类

似，这种文学思想也已经越出了封建的轨道。它的实质，就是要把那些蔑弃封建礼法、放肆地追求个人幸福的市井小民变为文学的主人，把文学变为他们的文学。这是已经壮大了的市民阶层在文学领域掀起的“暴动”，是为人欲而斗争的左派王学在文学领域卷起的波涛。这股声势壮观的文学解放思潮，显现了封建社会后期文学发展的历史方向，架起了从古代文学通往近代文学的思想桥梁，是明代文学理论史上最新最美的一页。文学解放思潮的高涨，就是明代文学理论的最大变化。

另一个重大的变化，是戏曲、小说理论的勃兴。虽然我国古代戏曲、小说理论的起源可以上溯到很早，但真正的戏曲、小说理论还是在元代诞生的，而且诞生以后也没有迅速长大。但是，到了明代嘉靖年间，随着市民阶层和市民文学的勃兴，戏曲、小说理论也蓬蓬勃勃地发展起来，并在万历以后至明末的数十年中达到了它的全盛时期。这个全盛，不仅表现在戏曲、小说论著的数量上的猛增上，也不仅表现在理论水平的迅速提高上，而尤其表现在戏曲、小说理论在整个文学论坛所占的地位上。在这个时期的文学论坛上，戏曲、小说理论众响交会，热闹非凡，而老资格的诗文理论却被挤到了一角，冷清得多；重要的文学理论家大多数都是戏曲、小说理论家，少数也往往要兼论戏曲、小说。这是中国古代文学理论史上前所未有、而又后所未见的现象。在我国古代，文学理论的主体可以说始终是诗文理论。元代以前自不必言，即使是清代也是如此。只有一个时期是例外，那就是万历至明末。这样，戏曲、小说理论的勃兴还不是明代文学理论的又一个重大变化吗？戏曲、小说理论的勃兴同文学解放思潮的高涨有着密切的联系。文学解放思潮推动了戏曲、小说理论的勃兴，戏曲、小说理论的勃兴又是文学解放思潮的重要表现。文学解放思潮的理论家多数以论戏曲、小说为主，一些戏曲、小说理论家又显然受到文学解放思潮的影响。但是二者亦有区别，如果是站在

封建文学思想的基本原则上来论述戏曲、小说，那就不属于文学解放思潮了。

那么，正统诗文理论呢？正统诗文理论也发生了变化，那就是走向综合。其实这种综合的趋势在南宋末年就已经表现出来了。传统儒家文学思想为了强化自己对文学的统治，在宋代发展成了道学家的文学思想。而道学家的文学思想把传统的教化主义推向了极端，几至于成了对文学的否定，这样也就很难被多数人所接受了。于是，有些人又稍稍后退一点，放弃“作文害道”之类的过火言论，在传统儒家文学思想的基础上，吸收道学家在文道关系上的某些哲学论述，以及古文家在创作规律上的某些经验之谈，以修正道学家的偏颇，并充实儒家文学思想的内容。这种趋势从宋末历元到明初，达到了成熟。这是一种综合：儒家文学思想体系内部的综合。还有一种综合，是教化理论与审美理论的综合，这种综合大体上可以看作儒、道两家文学思想的综合。本来，教化理论与审美理论的分化是中唐至宋代文学理论史上的主要节目，当两者的矛盾尖锐化以后，又开始了综合。明中叶的文学复古思潮，就在较浅的理论水平上体现了这种综合。所谓“《诗》在六经中别是一教”，就是此义：“一教”者，必须服务于教化也；“别是一教”者，以美为教者也。清人如王夫之等，则在更深的理论水平上体现了这种综合。教化与审美，是中国古代文学理论、尤其诗歌理论的两大支柱，因而这种综合要比前者重要得多。第三种综合是各个文体的理论的综合。明代唐宋派的文论明显地吸收诗论，就属于这种综合。不过这种综合是到清代才成熟起来的。当然，综合中也有分化，明代诗歌论坛上的格调说、神韵说、性灵说，在一定程度上就是宋代严羽诗歌理论的分化。而三者之间的相互联系与转化，又表现了诗歌理论系统的综合。总之，综合是明代正统诗文理论的主要趋向，明代多数诗文理论家都具有这种趋向。