

王运熙 黄霖 主编

中国古代文学理论体系

原人论

黄霖 吴建民 吴兆路 著



复旦大学出版社

王运熙 黄霖 主编

中国 古代 文学 理论 体系

原人论

黄霖 吴建民 吴兆路 著

复旦大学出版社

前 言

《中国古代文学理论体系》研究是“八五”期间国家社会科学规划的重点课题。这是我们继“七五”期间国家社会科学规划的重点课题《中国文学批评通史》之后,又一次为研究和总结中国古代传统的文学理论而所作的努力。不同的是,以前是致力于纵向的史的论述,而现在着眼于横向的理论上的梳理。

我们这次研究中国古代文学理论的内在体系和民族精神,是从原理、范畴、方法三个不同的方面来加以论述的。第一卷《原人论》,以“人”为中国古代文学和文论的本源,从“心化”、“生命化”、“实用化”三个层面来阐发人的本源意义及其在古代文论体系中的展现,把文学批评史上众多的命题贯串起来,以求构建一套具有民族精神的文论体系。第二卷《范畴论》,将文学范畴的研究作为打开中国古代文学理论体系的一把钥匙,全面地考察了它们的构成范式、主要特征、基本类型、逻辑体系及其与创作风尚、文学体制的关系等诸多问题。第三卷《方法论》,对中国传统文学批评方法的总体特征以及批评视界、类型、体制等也作了深入细致的分析,并对中国传统文学批评方法的历史演进、与西方文论的相异之处等,也发表了自己的见解。这三卷,既各自独立,各有个性,又相互配合,相互呼应,共同探讨了中国古代文学理论的体系。

梳理和总结中国古代文学理论体系是一件十分复杂而艰巨的工作。我们在前人和时贤的已有成果的基础上,尽管作了努力,希望在理论的概括和资料的整理方面都能更上一个层次,开创一个新的局面,但事实上由于我们的水平有限,还有许多不尽人意之

处。有些意见并不成熟,只是一种探索,提出来抛砖引玉,以期与同道们相互切磋,最后能真正把握住我国传统文学理论的体系所在,为发展现代的中国文学理论而服务。

王运熙 黄霖

1999年3月于复旦大学中国语言文学研究所

第一章 绪论:关于“原人”的命题

第一节 古代文论体系的探究

随着中国文学批评史研究的深入,现代对于中国文学理论批评体系的探讨逐步逐步地被提到议事日程上来。1946年傅庚生先生的《中国文学批评通论》作了有益的尝试,首次冲出了“纵观”的定势,站在“横观”的角度上,较为系统地梳理了中国古代文学理论批评中的“感情论”、“想象论”、“思想论”、“形式论”,以及“个性时地与文学创作”、“文学之表里与真善美”、“中国文学之文质观”等问题,使人耳目一新。近年来出现的一些有关著作,吸取了最新的研究成果,材料更为充实,视野更为开阔,但其基本思路仍然是像傅先生那样,依据近现代引进的西方理论为坐标,将我国古代文论材料组织到固有的框架中去。这是研究“体系”的第一层次。第二层次是随着民族精神的张扬和比较文论的兴起,人们逐渐注意挖掘传统文论的民族个性,用“言志”、“缘情”、“兴象”、“意境”、“形神”等术语来构筑框架,描述体系。这比之前者无疑是一大进步。然而,令人感到不足的是,由于这种研究缺乏深层次的提炼、概括和抽象,往往还是停留在排比材料或是类编若干传统概念专论的基础上,甚至其演绎的内在逻辑仍然是沿袭前者的思路。于是,人们进一步致力于钻研中国传统的文化思想和哲学精神,并参照和借鉴西方的文艺理论和思维方法,来探究中国古代文学批评的核心精神,力图抓住了某一“牛鼻子”后,能纲举目张,满意地构建起一个符合中国民族品格的古文论体系。这就进入了探究古文论体

系的第三个层次,由此发表了各种各样的有益见解。然而,平心而论,综观这些见解,尚有这样那样的难惬人意之处。

当然,在目前的条件下要整理和阐释好中国文学批评的体系是相当困难的。这是由于一方面中国古代的历史过于悠久,典籍过于浩繁,问题过于复杂。就社会发展而言,尽管古代中国长时期地在封建宗法社会中演进,但历时几千年,经历过上升、发展、停滞等不同历史阶段,更替过汉、唐、宋、明等诸多朝代;就传统文化精神而言,除儒、道两大家之外,还有墨、法等诸家,后来又有佛家,都对民族精神的构建起过重要的作用;就文学作品而言,虽以诗、文为正统,但还是有词、曲、小说等诸多文体;因此,要在这个基础上,照顾到各个方面,拈出一核心精神,描绘其完整体系,确实是并非易事。另一方面,中国传统文化精神对于“体系”的关注向来是漫不经心的。在文学理论批评史上,除了“体大思精”、“笼圈条贯”的《文心雕龙》之外,很少用整体系统的眼光来总结中国古代文学现象和文论精神的。《诗品》、《二十四诗品》、《沧浪诗话》、《原诗》、《艺概》等虽然对诗文的创作机制、表现特点、艺术风格、历史发展等不同方面各自作了相当细密的剖析,在某种意义上也可以说是自成一统,但从总体上看,还是缺乏那种对以往全部文学创作和理论加以全面总结的魄力和系统的思维、条贯的表述。《文史通义》对于包括文学在内的一些带有根本性的理论问题加以考察,虽也有总体结构的设想和布局,但在体制的系统严密程度上仍有不少缺陷,未脱篇章汇编的格局。总的说来,中国古代文论的表现形态多感想式、经验型的,缺少理论性、条贯式的著作。近现代以梁启超、王国维、胡适、鲁迅等为代表的学者,由于受到社会历史条件、理论方法和各自研究兴趣等局限,也未能构建出一座总结中国古代文论体系的完整严密的大厦。后来,郭绍虞、朱东润、罗根泽诸家正式开创了现代意义上的中国古代文学理论批评的研究,但其主要精力还是倾注在史的爬梳上。总之,中国古代文论体系研究的基础是十分薄弱的,几乎没有像样的积累。以如此微薄的基础,

去面对那么复杂的客观的研究对象,这无疑是困难重重的。

在探索中国古代文学理论体系的道路上困难重重,不等于中国古代文论本身就不具有体系的意义,不等于探究这一体系犹如水中捞月、镜里取花。神龙见首不见尾,东露一鳞,西露一爪,就不等于其尾、其爪的不存在。我们研究者的任务,就是要努力拨开云雾,发见全龙,去透过中国古代文论感悟式、经验型的表现形式,发现其内在的本质的联系,认识其完整的一体。一般说来,目前要越过种种困难,为探索和把握中国古代文论的完整的体系而首先抓住其纲,抓住其核心,抓住其灵魂,就得先解决这样一些问题:

一、要从世界性中抓住特殊点。文学是人类共有的一种精神产品,全世界各国家、各地区、各民族的文学及文学理论之间无疑具有一种共同的特点。假如以体系而言,首先有一个世界文学理论的大体系。正因此,各民族的文学理论都有反映和符合世界文学理论大体系的一般特点。但是各民族文学理论毕竟有各自不同的具体特点。我们要探究中国古代的文学理论批评体系,就得首先抓住产生在中国古代社会文化背景上的这一体系的特殊性。这种特殊性,即是表现在本民族文学理论中呈现鲜明的、主流的色彩,而这恰恰又是与西方及其他文化系统的文论体系区别之所在。这种区别主要表现在鲜明性和主流性上,而不是在有与无上。在那么广袤的范围和漫长的历史内,任意找出一些相异或相反观点和材料,本来就是十分容易的事,更何况事实上在任何一部民族的文学理论批评史上,往往会出现一些反潮流的人物和论调。因此,只有抓住其鲜明而呈主流的不同于西方的特点,才有可能触及中国古代文论体系的本质特点。这也就是首先要在世界文论体系的一般性中,找出中国文论体系的特殊性。

二、要从历时性中找出统一点。假如说上面所说的是从空间着眼,注意从一般性中找出特殊性的话,那么这里所说的就是从时间着眼,从具体的阶段性中找出共同的一般性。中国从周、秦到清末,尽管其社会形态大致相同,但在不同的历史阶段中还是有进

退、升降等曲折变化。这也决定了不同时代的人们具有不同的精神状态。与此相应的中国古代文学理论批评也有其漫长的发展历史,中间可分成若干不同的阶段,每一阶段都有相对的差异性。探究和分析其历时不同阶段的不同特点和发展变化规律,即是纵向“史”的研究任务,而作为横向的“体系”的研究,则将致力于挖掘其贯穿始终、前后统一的内在特质。显然,这种纵向研究和横向研究应当是相互补充、相互促进的。没有扎实的史的研究作为基础,便很难提炼出整个理论的体系;反之,没有在理论上把握其内在的体系,便很难梳理清整个历史发展的线索。而今要考察中国古代文论的完整体系和把握其核心精神,就必须在历史发展的全过程中找出其内在的贯穿前后的统一一点。

三、要从多元性中找出融合点。中国古代文学理论批评的发展不但有阶段性,而且呈多元性。在传统思想文化背景的笼罩下,儒、道、佛,乃至墨、法、阴阳五行等诸家,各自都对对中国文学理论批评体系的构建和历史的发展起过作用。在这里,即使绝大多数的情况下儒家的精神处于主导的地位,但也不能说中国古代的传统精神就是儒家精神。我们决不能低估、轻视乃至否定道、佛诸家的影响和作用。换言之,我们必须首先承认中国传统文学理论批评的多元性。与此同时,我们也还应当看到,这些多元的文学精神尽管有相互抵触、排斥和否定的一面,但同时也有相互联系、补充和融合的一面。而且,就整个民族文论传统而言,那些最基本、最深刻的特征恰恰多是这种多元精神相互撞击和融合的产物。事实上,也只有这种各家学说都能接受和消化的精神的存在,才能使中华民族的文论精神自具特色,且也使儒、道、佛等诸家的文论各显异彩。我们在探究中国古代传统文论的核心和灵魂时,理所当然地要从外观为多元状态的现象中寻找其融合点。只有找到了融合点,才有可能靠近核心精神。核心精神必定在这些融合点之中。

以上所论,即是先要在世界范围内抓住其中国的特殊性,又要在中国的特殊的古代文论中,从纵、横两个方向上探究其一般性。

在这基础上,今折衷时贤所论和独自所悟,拟拈出“原人”两字来概括中国古代文学理论批评体系的基本品格和核心精神,自以为能直取心肝,且独得神韵。

“原人”一词,先见于《孟子·尽心下》:“一乡皆称原人焉,无所往而不为原人。”这里的“原”字,同“乡愿”的“愿”,作形容词用。“原人”即是貌似诚实谨慎的人。这不是本书所取的意思。后至唐代韩愈曾作《原道》、《原人》等著名的“五原”论。接着,佛家宗密也写了思想史上颇有影响的《原人论》。这里的“原”字作动词用,是推究其本原的意思。“原人”,主要是考究人的本原。这也不是本书所讲“原人”的意思。本书所标举的“原人”的“原”字,乃同《文心雕龙·原道》,以及更早的《淮南子·原道训》所用“原”字的意思。《淮南子》高诱注“原道”曰:“原,本也。本道根真,包裹天地,以历万物,故曰原道。”刘勰在《文心雕龙·序志》中更为明确地解释“原道”为“本乎道”。这里的“原”字,就是以某为本原的意思。“原人文学论”,就是说一部中国古代文学批评史,千言万语,归根到底就是立足于“原人”的基点上。中国古代文学理论批评体系的核心就是以人为本原。

第二节 “原道”归于“原人”

人们或许会想,在中国古代文学批评史上只有“原道”之名,而无“原人”之说,今标举“原人”两字,未免有点杜撰之嫌。且在中国古代思想文化史上,一般认为唯有“道”字可称中国哲学的最高范畴,最具统摄意义,因此,论文学批评体系似也应当以“原道”为纲。

固然,在中国文学批评史上,“原道”思想早在荀子、扬雄的著作中已经略见端倪,后经《文心雕龙》开宗明义第一篇加以阐发和强调之后,历代文论家大都将此奉为圭臬,统治了文坛几千年。然而,“道”究竟是什么?历来众说纷纭,“各道其所道”,于是文学的本原问题实际上等于并没有加以集中和解决。于今拨开迷离恍惚

的云雾,梳理纠缠纷繁的头绪,我认为各家之道尽管有这样那样的差异,但都离不开“人”,真可谓条条“道”路最终都通向了“人”。中国文论中的“原道”,归根到底就是“原人”。

我们还是从《文心雕龙》的《原道》篇说起吧。刘勰《原道》中的“道”字本身就是多义的。其开头曰:

文之为德也矣,与天地并生者,何哉?夫玄黄色杂,方圆体分,日月垒璧,以垂丽天之象;山川焕绮,以铺理地之形:此盖道之文也。仰观吐曜,俯察含章,高卑定位,故两仪既生矣;惟人参之,性灵所钟,是谓三才。为五行之秀,实天地心。心生而言立,言立而文明,自之道也。旁及万品,动植皆文,龙凤以藻绘呈瑞,虎豹以炳蔚凝姿;云霞雕色,有逾画工之妙;草木贲华,无待锦匠之奇。夫岂外饰,盖自然耳。至如林籁结响,簧调如竽瑟;泉石激韵,和若球簧。故形立则章成矣,声发则文生矣。夫以无识之物,郁然有彩,有心之器,其无文欤!

王运熙先生在解释这一段中所论的“道”时,曾正确地指出:

这段中关于文的根源是道或自然的看法是接受了《老子》的影响。《老子》说过:道为“万物之母”(第一章),道“似万物之宗”(第四章),“道法自然”(第二十五章)。《韩非子·解老》也说:“道者万物之所然也,万理之所稽也,理者成物之文,道者万物之所以成也。”魏晋南朝玄学流行,人们喜欢援引老庄之说谈论本体的道。刘勰说道是一切文采(包括人类的文章)的根源,表明其言论打上了明显的时代思潮的烙印,而与过去荀子、扬雄等人论文道关系呈现出不同的特色。^①

然而,《原道》篇接着论道却吸取了儒家《易传·系辞》的观点。实际上,在整部《文心雕龙》中,经常可以看到作者以儒家经典为立论根本。其卷首论“文之枢纽”数篇即说明了儒家的经典乃“恒久之至道,不刊之鸿教也”。同样具有纲领意义的《序志》篇所载梦遗孔

① 王运熙、杨明《魏晋南北朝文学批评史》,1987年,上海古籍出版社。

子，并颂这位圣人为“自生人以来未有”，也非同寻常。自《明诗》至《书记》篇辨析各种文体的源流时，也都溯本追源到儒家的经典上。全书对于伏羲、文王、周公等其他“圣人”的推崇，大量征引儒家经典的语句，以及常用“仁孝”为标准来评价作品等等，都可见其深受儒家思想的影响。因此历来多数的学者把刘勰的原道论归入儒家思想体系。元代钱惟善《文心雕龙序》说：“自孔子没，由汉以降，老佛之说兴，学者日趋于异端，圣人之道不行，而天地之大，日月之明，固自若也。当二家滥觞横流之际，孰能排而斥之？苟知以道为原，以经为宗，以圣为征，而立言著书，其亦庶几可取乎？呜呼，此《文心雕龙》所由述也。夫佛之盛，莫盛于晋宋齐梁之间，而通事舍人刘勰生于梁，独不入于彼，而归于此，其志宁不可尚乎？”这也就难怪现在有的先生认为：“刘勰所称道的‘道’，就是儒家的道，孔子的道。”^①

然而，也有学者认为“佛教思想是刘勰的主导思想，因此贯穿在《文心雕龙》中一些主要观点也必然会受这主导思想所支配”^②。刘勰的“道”当然也不例外。至1980年，马宏山在《中国社会科学》第四期发表了《论文心雕龙的纲》等一系列文章，提出了“以佛统儒”说，认为被刘勰用来称呼“道”的神理、自然，其实都是指佛性。所谓“道沿圣以垂文，圣因文以明道”，就是说“道（佛道）沿圣（孔子）以垂文（儒家之经），圣（孔子）因文（儒家之经）而明道（佛道）”。此说尽管遭到了不少驳难，但最后也不得不使一些学者承认刘勰“并不像两汉时代某些儒者那样定儒家为一尊，而兼取儒释道三家之长”^③。有的进而认为刘勰的“道”就是一种佛释道“三教通融”之道^④，甚至还认为包含了诸子之道，如周振甫在《谈刘勰论“文之

① 子贤《辨〈文心雕龙〉的“道”》，《文史哲》1962年第六期。

② 张启成《谈刘勰〈文心雕龙〉的唯心主义本质》，《光明日报》1960年11月20日。

③ 王元化《神思篇虚静说柬释》，《中华文史论丛》第三辑，1963年5月。

④ 张长青、张会恩《〈文心雕龙·原道〉辨析》，《湖南师院学报》1980年第三期。

枢纽”)中说:“刘勰讲的道,不光有儒家之道,也有道家之道。《诸子》篇认为诸子都符合道,‘诸子者,入道见志之书’,诸子‘身与时舛,志共道申’。因此,‘道’的内容极广泛,无所不包。儒、道、墨、名、阴阳等诸子百家都入道,不光儒家的仁义才是道。”

以上各说实际上都是以传统的诸子百家(儒、道、佛中的一些著作被称作“经”,但广义说来也属于“子”)的角度来分类评析的。另外流行的是,常用现代哲学的眼光来加以衡量评价,往往以唯物、唯心,或者再加上客观唯心主义、主观唯心主义等名目来加以辨析。这两种视角和分析的途径都有一定的道理,但有时也常常令人感到困惑。今就刘勰的“道”及其主导思想来看,就很难用一种绝对的标准来划线、排队,最后常常不得不用几家“通融”或“二元论”来加以折衷。而且,这些分法有时使人感到太抽象,或者太笼统,往往使人觉得不着边际,或者难以把握。于今我想用与以上两种相反的思维途径来将刘勰以及历代文论家的“道”加以探索和把握,即不是先用抽象化而是先用具体化的方法将“道”分解成比较直观而可把握的存在,然后将这些具体的“道”加以归纳。这样,我们看到的“道”将是原始、裸露而没有被某种哲学外衣包裹了的道。这种“道”实际上可以基本分属于“礼”、“心”、“天”三大类。

“道”即“礼”,也就是说这类“道”的实际内容就是宗法等级社会中统治阶级的政治思想和道德规范。这是我国古代最流行的看法。孔子提出要“复礼”,要“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”,就是要求人们的思想行动符合社会的政治道德规范。而这是以“仁”为核心的,所谓“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉”^①。“仁”的本质也就是以“克己”为基础来协调等级社会中的人与人之间的关系。后世所强调的“君臣、父子、夫妇”之间的“三纲”,以及仁、义、礼、智、信“五常”,也就是

^① 孔子《论语》卷十二《颜渊》。

“仁”的补充和扩展，都是为了达到“复”宗法等级社会之“礼”的目的的。这也就是孔孟之“道”的核心内容。韩愈《原道》篇所论“文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲”的“道”，也是这种以“博爱之谓仁，行而宜之之谓义”为核心的道。柳宗元同时在《答韦中立论师道书》中所说的“道”，尽管与韩氏并不全同，但论“取道之原”时，也认为当本之以儒家经典《书》、《诗》、《礼》、《春秋》。他崇奉的也是儒家“圣人之道”。宋后的道学家到桐城派古文家们所标举的“义理”等等，尽管各人提法有所不同，侧重也有两样，但归根到底，他们心目中的“道”，都是以六经为最高典籍，以“仁义”为基本核心，以维护封建社会的正常秩序为最终目标的。我国两汉、特别是唐宋以后的文学批评家，在论文道关系时所谈的道，大都是指这类道。所谓“载道说”、“贯道说”、“明理说”，以及“义理、考据、文章”等等都可以说是建筑在这种以“礼”为实际内容的“道”的基础之上的。

“道”即“心”，也就是说这类“道”的实际内容就是指人类个体的主观精神。孟子讲“尽其心”，“反身而诚”，都是强调人的主观性。《荀子·正名》也说过“心合于道”，“心也者，道之主宰也”。后来的佛家更是强调人的主观意识创造了一切，决定了一切。如天台宗智顛的《摩诃止观》说：“若无心而已，介尔有心，即具三千”，“一切诸法，皆由心生”，“三谛具足，只在一心”。华严宗法藏的《华严经略策》说：“离心之外，更无一法。纵见内外，但是自心所现，无别内外。”禅学的北宗神秀《观心论》说：“心者，万法之根本也。一切诸法，唯心所生。”南宗大照《大乘开心显性顿悟真宗论》也认为“心是道，心是理，则是心外无理，理外无心”。其慧能的经典《坛经》即说：“一切万法，尽在自身心中。”唐代继韩愈之后也撰有《原人论》的宗密和尚，在批判儒、道各家原人论时，也提出了人的佛性即在于“昭昭不昧，了了常知”的“本觉真心”。后至宋代的陆九渊、明代的王阳明继承发展了前人这种强调人的意志的思想，创立了陆王“心学”，更明确地宣扬“道生于心”，“道”即是“心”，所谓“道未

有外乎其心者”^①，“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”^②。王阳明在《陆象山先生文集序》中将此概括为：“圣人之学，心学也。”在他们看来，“道”虽是“天地之本”，但不是物质实体，而是人的主体精神。所谓“心即道”，“知心则知道”^③，“心之本体，无所不该”^④，“心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，心外无善”^⑤。这种以“心”为道，以“心”为本的思想在我国古代文学批评史界影响很大，许多概念和理论都是由原“心”而来。刘勰在论文学起源时，也将“心”作为根本的主导因素。所谓“心生而言立，言立而文明”，就是认为“文”产生于“心”。“通过‘心’这一环节，他使道—圣—文三者贯通起来，构成原道、征圣、宗经的理论体系。”^⑥

“道”即“天”，也就是说“道”可以指自然及自然规律。“天”这个概念的内涵在我国古代本来也是极为复杂的。它原是指人们头上的天空，可后来也被认为是主宰世界的神灵。《尚书·帝命谥》曰：“天有五号：尊而君之，则曰皇天；元气广大，则称昊天；仁覆闾下，则曰旻天；自上监下，则称上天；据远视之苍苍然，则称苍天。”这里的五种天，实际上可分成两类：一类是皇天、旻天、上天，都是有意志、有人格的神灵；另一类是昊天、苍天，都是没有意识的地面上的天空。前一类实可归之于神，后一类只是自然界的一隅。就构建文论体系而言，与这两类关系都不是最大。因而，这里有必要将“天”首先限定为另一类意思，即将“天”理解成自然和自然规律。《老子》说：“道法自然。”《庄子·天地》等篇也说：“道兼于天”、“道通于天”，“通于天地者，德也；行于万物者，道也。”不管目前学术界对

① 《陆九渊集》卷十九《敬斋记》。

② 《陆九渊集》卷二十二《杂著》。

③ 《王文成公全集》卷三《传习录上》。

④ 《王文成公全集》卷三《传习录下》。

⑤ 《王文成公全书》卷四《与王纯甫书二》。

⑥ 王元化《刘勰的文学起源论与文学创作论》，1992年上海古籍出版社《文心雕龙讲疏》。

于老庄的思想有如何不同的看法，但恐怕都不得不承认他们的道是有尊重自然的意思。而在我国古代思想家中，确有不少人基本上是将天看作是自然和自然规律的。荀子在《天论》中说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”又说：“天有常道矣，地有常数矣，君子有常体矣。”这个天就是指客观的自然界，且有一定的规律。后来王充在《论衡·谈天》中进一步强调“天道自然”，反对把天看作是无形的“气”，认为天是一个有形的实体，所谓“天有形体，所据不虚”。又反对天有意志，说：“夫天道自然也，无为。如谴告人，是有为，非自然也。黄老之家，论说天道，得其实矣。”后世如陈亮从他的“盈宇宙者无非物”^①这一命题出发，也认为“舍天地则无以道”^②，“夫道非处于形气之表，而常行于事物之间者也”^③。叶适继陈亮之意也说：“物之所在，道则在焉”，“道虽广大，理备事足，而终归之于物，不使流散”^④。这也就是说，道即在天地间，在自然界，在包括“彝伦日用”^⑤的万事万物之中。一般说来，中国古代的多数思想家在认为“天道”是天地万物的本体，而且万事万物是一个有机统一的整体时，同时也认为“天道”是天地万物的始原。文学艺术之美也即本源于此。例如道家的经典《庄子》说：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。以圣人者，原天地之美，而达万物之理。是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”^⑥儒家的经典《易传》说：“天地尊卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成像，在地成形，变化见矣”^⑦，“古者包牺氏之王天下也，仰则

① 《龙川文集》卷十《经书发题》。

② 《龙川文集》卷二十《又乙巳春书之一》。

③ 《龙川文集》卷九《勉强行道大有功》。

④ 《习学记言》卷四十七。

⑤ 朱子瑜《舜水遗书·文集》卷二十五《题颜子像》。

⑥ 《庄子》卷七《知北游》。

⑦ 《周易正义》卷七《系辞上》。

观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜；近取之身，远取之物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”^①，“天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之”^②。这些话虽然不是现代意义上直接的论文学艺术之美，而且两家对“天”的理解也大不相同，但两家都将“天”当作包括文学艺术在内的万事万物的本原这一精神却是基本一致的。这种将道归之于“天”，归之于自然界相互有机联系的万事万物的精神，也就成了后代文论家论美的主要理论依据，从而影响了建筑在“原道论”基础上的文学本体论、创作论、风格论等一系列基本问题的构建，影响了整个文论体系的构建。

当然，中国古代对于“道”的理解和诠释还有多种多样的名目，例如“无”、“玄”、“虚”、“气”等等。即使用同一名目也有各不相同，甚至截然相反的解释：或认为是存于天地之先，或认为是即在天地之中；或认为是一种精神实体，或认为是一种物质自然。要之，都不出于人心和天地两者，故大致可归入“心”和“天”两类。而且，有的概念与探索文论体系的关系并不太大，故暂且略而不论。

今将文学的本原，也即“原道”之“道”析而为三：“礼”、“心”、“天”；然后再从这三种不是抽象的、而是可以把握的“道”入手，考察其与人及文学的关系，就不难发现这三者原来都是以“人”为纲的。所谓“礼”，其实质就是关于人与人的关系。所谓“心”，就是人的思想、意志、品性、感情等等。这两者无疑是“人”之道。至于“天”，在人与自然的系统中，一般是作为人的对立面而存在的，它绝对不是人。但是，正由于中国古代哲学的特殊思维，竟将“天”与“人”合二而一了。文学思想家在考虑“文”与“天”的关系时，往往也是将“天”人化或者是心化了。中国古代文论体系的特点在很大程度上就由此而形成。因此，作为构建具有中国特色的古代文论

① 《周易正义》卷八(系辞下)。

② 《周易正义》卷七(系辞上)。

体系的基点的“原道论”，其实质就是“原人论”。下面我们就分析“天人合一”的思想入手，进一步探讨中国古代文论体系的民族特点的形成。

第三节 “诗为天人之合”

一个民族的文艺思想和美学观念，一般都受到其哲学思想的制约或影响。中国哲学史研究者们大致已经形成了这样一个共识：在关于人和自然关系的认识中，中西哲学史上虽然各自都兼有“天人合一”式与“主客两分”式的思想，但在西方哲学史上占主导地位的是“主客两分”式，而在中国哲学史上则是“天人合一”式。张岱年在《中国哲学大纲》中指出：

中国哲学有一根本观念，即“天人合一”。认为天人本来合一，而人生最高理想，是自觉的达到天人合一之境界。……天人既无二，于是也不必分别我与非我。我与非我原是一体，不必且不应将我与非我分开。于是内外之对立消弭，而人与自然，融为一片。西洋人研究宇宙，是将宇宙视为外在的而研究之；中国人则不认为宇宙为外在的，而认为宇宙本根与心性相通，研究宇宙亦即研究自己。中国哲人的宇宙论实乃以不分内外物我天人为其根本见地。天人相通的观念，是中国哲学尤其宋明道学中的一个极根本的观念。不了解此观念，则许多思想都不能了解，而只觉其可怪而已。

当然，在中国哲学史上，正式用“天人合一”这四个字来概括一个命题是很晚的。汉代董仲舒曾说过：“以类合之，天人一也”^①，又说：“天人之际，合而为一。”^②这虽然已经提得相当明确，但毕竟还没有直接拈出。直到宋代，张载在《正蒙·乾称》中才正式标出：

① 《春秋繁露》卷十二《阴阳义》。

② 《春秋繁露》卷十《深察名号》。