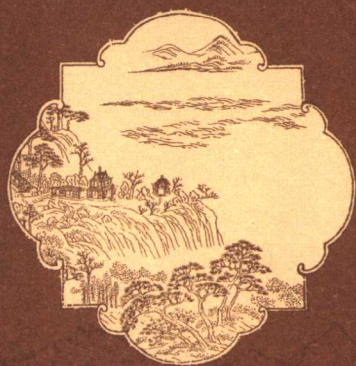


宋词主情，理学尚理，一为文学，一为学术，常人视之，似为互斥。本书着力探讨二者的同生互动，从「史」的角度全面考察宋词与理学的关系，揭示宋代
种审美范型所包含的学术因素，在广义文化史的大参照系中，阐释宋词与理学的动态发生发展过程及其「文学—文化」蕴涵，并用全新的观念展示了理学在

宋词与理学

张春义 著



浙江大学出版社



学术背景及
影响轨迹

宋词与理学



张春义 著

浙江大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

宋词与理学/张春义著. —杭州:浙江大学出版社,2008.4

ISBN 978-7-308-05878-0

I. 宋… II. 张… III. 宋词—关系—理学—研究 IV.
I207.23 B244.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 043443 号

宋词与理学

张春义 著

责任编辑 王长刚

装帧设计 张志伟

出版发行 浙江大学出版社

(杭州天目山路 148 号 邮政编码 310028)

(E-mail: zupress@mail. hz. zj. cn)

(网址: <http://www.zjupress.com>

<http://www.press.zju.edu.cn>)

排 版 杭州天一图文制作有限公司

印 刷 杭州杭新印务有限公司

开 本 787mm×1092mm 1/16

印 张 27.25

字 数 446 千

版 印 次 2008 年 4 月第 1 版 2008 年 4 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-308-05878-0

定 价 48.00 元

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行部邮购电话 (0571)88072522

目 录

绪 论	1
第一章 宋词与宋代儒学复兴运动	25
第一节 宋初沉寂的学坛与词坛	25
第二节 南方士人的崛起与宋代儒学复兴	42
第三节 宋代儒学复兴与北宋前期的词学复兴	52
一、儒学复兴与士人思想的解放	53
二、儒学复兴与文学禁区的解放	66
三、儒学复兴与“宋词范型”的建立	92
第二章 词风革新与理学思潮	108
第一节 “荆公新学”与熙、丰以来的崇“雅”词风	109
一、“荆公新学”的理学性质	109
二、“荆公新学”对北宋中后期词学“雅化”的作用	112
第二节 东坡词与理学思潮	138
一、蜀学的理学倾向	139
二、儒学复兴与群体合力形态的东坡词	146
三、东坡词与蜀学	158
第三章 “复雅”词风与理学	179
第一节 崇“苏”的文化氛围与“东坡范式”的确立	179

第二节 “复雅”词论与“崇正”思潮	195
一、鲟阳居士的理学痕迹	195
二、“雅正”说与理学的关系	200
第三节 理学与宗“义理”词风	216
一、理学与南宋词宗“义理”的政治倾向	217
二、理学与南宋词宗“义理”的历史倾向	242
三、理学与南宋词宗“义理”的哲学倾向	269
 第四章 理学与南宋词人群	308
第一节 辛派与理学	308
一、辛派的诞生及其学术背景	309
二、稼轩体与理学	321
三、辛派词法与理学的关系	335
第二节 理学家词人群	346
一、理学家词人群界说	347
二、理学家词的类型特征	365
三、理学家的词学理论	388
 附 录 《宋史·乐志》大宴仪系年考辨	410
参考文献	421
后 记	431

绪 论

宋词与理学作为有宋“一代文学”和“一代学术”，似乎有着格格不入的情与理两大不同板块的“互斥”，其实这只是一种错觉。产生这种错觉的原因在于，我们考察文学与文化现象时所持有的是一种积习已久的“板块式”思维方式，而没有看到漂浮在表层的诸种板块在原生形态中原本是一个统一整体。事实上，宋词与理学两大不同板块有着深层的统一，这一点是由创造这一文学与文化现象的主体所决定的。处于文化转型时期的有宋一代士人在重塑主体形象时，由于种种“庶民性”先天因素，其群体精神在总体指向高层位的同时，仍不免有着低层位的残余，因而这种文学与文化现象的创造主体在结构形态上不是单一的，而是多重的。主体结构形态的二重特点反过来促成了宋词与理学的内部统一。

一、宋词与理学互存互动与宋代士人文化性格之关系

宋代士人是一个以宋型文化为表现特征的具有充分“近世精神”的文化集群。跟以往的士人集群相比，宋代士人拥有突出的“庶民性特征”，这是一种伴随着以赵匡胤为首的庶民政治势力崛起而诞生的、具备新时代特征之文化母体所衍生出的群体精神。这一特征于南方士人表现尤著。宋代士人的“庶民性特征”由于其来源的混乱多样性而具备包容型和集合型两种文化特征。宋代士人的“庶民性特征”使之具有特别的包容精神，即包容各种根于庶民的俗世享乐、

俗世情怀和俗世物态,包容各种存现于合理世界的种种本土与非本土、高层位与低层位的文化结构形态,包容各种现世与超世的种种文化机制,并使之按照一种“多样性统一”的原则附着于“士本体”这一中轴内核中来,因而使得外表看似混合无序的包容状态具有相当的融炼整合功能,所以宋代士人的包容精神同时具备集合型的特点。

宋代士人又有着强烈的“士本体特征”。植根于赵宋“文人政治”的“士本体特征”,是宋代士人物质生活优厚化、政治生活开放化和精神生活自由化的养士、重士、爱士的文化环境中培育滋生出的一种主体意识高昂和个体精神舒放的综合意态表征。特别是随着儒学复兴以后宋代士人集群整体文化精神的自觉,这种“士本体特征”由于士人的整体觉醒而带有以往士人所无法比拟的怀疑精神、批判精神、忧世精神和深思内敛精神,因而使这种“士本体特征”富有冲决一切固有藩篱的群体创造精神。“士本体特征”使得宋代士人打破物我的空间有形间限与古今的时间无形间限,以前所未有的诗人的自信与阔达的哲人的超逸审视合理世界种种有形和无形外在,大至正心诚意、格物致知以修身、齐家、治国、平天下和思辨禅悦扩充内我等“形而上”的理性遐思,小至肉体层面的存思内炼、超越生命有形束缚以追求个体永恒性存在等“形而下”的感性探讨。种种超越物理层面又基于物理层面的对外在世界的惟观寂想,以及对内在世界的思理辨悟和自我生存状态的哲学潜思,都表现出宋代士人充分扩展主体伸延维度的自主性文化性格。这种“近思”型的文化性格使宋代士人在思考物我的永恒与有限这一千古命题时总是带着乐观的自信和阔大深远的睿智。

但宋代士人(特别是南方士人)根于“庶民性”的基因又使之在“士本体”的庄、达、雅表层性格中夹杂着种种复杂而近于不可解的“情俗”痕迹:养生与惧死的心态,超逸与自卑的心态,“大我”的忧世精神与“小我”的官本意识,立德立言的永恒价值与及时行乐的浅俗观念,厚德载物的复古方正与嗜狎恋艳的享乐情怀——诸种近乎矛盾的系统组合将宋代士人丰富而多棱的精神世界叠合成一种富有“近世精神”的多元集合体。这种多元集合体使得宋代士人生活呈现出“外儒内俗”的二极互斥并最终走向互动的混合统一结构形态——庙堂生活与私家生活的混合统一,矫情与痴情的混合统一,雅与俗的混合统一,种种二极矛盾的混合统一使宋代士人生活同样富有鲜明的“近世”文化特征。这种“合理存在”方式对于生成于同一主体的宋词与理学两种文化形态之间胶着与剥离的种

种现象,其实是一种自在无言的自我阐释。

宋词与理学作为生成于同一主体的两种文化形态,从一开始就有着互斥互动的特征,这是由创造这种文学文化现象的主体形态结构的二重性所决定的。《归田录》载,钱思公(惟演)“平生惟好读书,坐则读经史,卧则读小说,上厕则阅小辞”^①。又《清波杂志》载:“韩黄门持国(维)典藩,觞客,早食则凜然谭经史节义及政事设施;晚集则命妓劝饮,尽欢而罢。”^②作为欣赏主体同时也是创作主体的宋初士人阶层,由于其“外儒内俗”的二重特征,在观赏二极雅俗不同层面的客观外在时总是以外围制约的心理定势(指宋初三朝士人高层对南方文化的蔑视与排击)来衡定审美趣味的是非价值。“经史”这种士人阶层的门面和“小辞”这种纯属私家偷乐的违禁品(宋初没有禁止作小辞的律令,但禁士大夫出入娼家,士阶层也往往把它作为权衡士人品行高低的砝码)虽然在宋初相当一段时期内处于严重互斥的情境,但毕竟在“士本体”的多重结构形态上得到了统一。据史料记载,“翰林学士中书舍人王著责授比部员外郎。著嗜酒,不拘细行。尝乘醉夜宿娼家,为巡吏所执”^③。类似情况亦见于宋人笔记:“宋白为翰林承旨,游委巷,为赵庆所执。”^④这些人都是“坐则读经史”的端方大臣,但性格结构的底层都有着“阅小辞”甚至“夜宿娼家”的嗜好。群体层面的伦理圭臬和个体深处的骚动基因在互斥中走向互动,或者说在互斥的外衣下原本就隐含着互动,将“经史”与“小辞”二极层面的存在合理而有序地扭合于“士本体”的性格结构中,而且随着客体情境这一外围诱因的变化,像浮标似的发生价值差的位移。

如果说,在理学尚未发生的宋初三朝,“经史”与“小辞”在互斥互动中相斥的一面暂时由于士人阶层在全面否定南方文化的浪潮中而处于浮标的上端时,其互动的一面也以某种胶着状态牢固地沉潜于士阶层性格结构的底层,那么,随着儒学复兴运动的到来,个性解放和群体理性的觉醒也将沉睡于士人阶层的这种隐性基因以某种超理性的方式激活过来。一时士大夫阶层以标新立异为风尚,以过激的生活行为来逆反宋初那种循默畏谨的僵化思想和“好之不已”与

① 《归田录》卷二,第24页(作者按:所引书目作者、出版单位及年月,详见本书附录的参考文献,除情况特殊者注中恕不一一标出)。

② 《清波杂志》卷十,第445页。

③ 《续资治通鉴长编》(以下简称《长编》)卷四,乾德元年二月甲申条。

④ 《东轩笔录》卷十三,第149页。

“自扫其迹”的虚伪(甚至扼杀人性)的生活作风,张狂的程度到了连旷达人士都难以接受的地步(如长于经史之学的刘放,就因放荡的私生活而患上了一种“塌鼻梁”的大风病,据考察,这种病与梅毒极相似,因此其好友苏轼常给以恶谑),最高统治者不得不以诏书的形式略加约束。儒学复兴不仅仅是停留于对士人思想理性层面的解放,其对文艺来说也是一次大的复兴运动。就其对文化转型方面的作用来说,发生于十一世纪前中叶的儒学复兴可以与西方艳称的“文艺复兴运动”媲美。这时整个士人阶层无不以最热烈的包容精神吸纳来自“庶民性特征”的各种艺术形式,如首开“办学”之风的晏殊是宋词史上一个较早作词的士高层代表,首开“集古”之风的欧阳修创作了大量的艳词并有着多种绯闻。在表现内容上,一些连宋初士人无法想象的文学禁区也纷纷有人涉入,如描写歌妓的小脚词、指甲词,描写变态艳情的咬臂词、香斑词以及描写丑恶形象如疥疮、性虐待等方面的词,并在大众场合形诸歌咏;在表现情趣上,官、士、妓杂坐并平等交流的词比比皆是;在表现形式上,一些中下层士人如柳永等大量吸用风行于歌楼舞馆和市井瓦肆的通俗唱法与讲说艺术(如平话、小说等)的手法,使词这一被宋初士阶层视为“亡国之音”的颓废文学重新焕发出青春活力……这些都使得此时的儒学复兴带有鲜明的“近世精神”,新儒学成为激发士人自由思索、自由生活、自由创造的具有巨大启蒙性质的新思维转换的界码。宋初三朝那种“经史”与“小辞”互斥互动的相斥一面暂时处于浮标上端的情况,随着新的启蒙时代的到来而发生了根本性的价值转移。外围诱因使得儒学复兴时代的“经史”与“小辞”呈现出相生并发、共时繁荣、互存互动的并蒂莲式的文学文化景观。

由于新儒学启蒙思想家大量参与词的创作,宋词与理学的关系显得更为微妙;甚至可以这样说,在儒学复兴时期,正是由于他们的思想启蒙和文艺复兴,才使宋初三朝濒临“圆寂”境地的作为南方割据小国颓废文风与士风载体的词这一文学形式一下子焕发出青春活力。在整个士阶层,由于“逆反情绪”使得当时士群体过盛的创造能力纷纷投入了宋初三朝以来思想、生活和文学的禁区。就词而言,一部分人忙于激活旧有的表现形式,在复兴旧有艺术形式的过程中亦带有理性的思索和内在蕴涵的充实(如晏殊、范仲淹、欧阳修等);一部分人在打破形式禁区、追求个性解放与生活行为解放的过程中走得更远、更开放、更带有原生状态的“庶民性特征”,因而与浮动在士人理性层面的“士本体特征”发生了猛烈的冲撞(如柳永等)。而理学也就是在这个思想自由、生活解放和崇尚

个性的时代氛围中孳蘖、发展并走向成熟的。或者换句话说,基于“庶民性特征”的宋词,其自由、炽热的新生活情调和绵密入里的思维方式以某种新鲜、勃动、泼辣的强烈感染力拨动着每个处于“思想青春期”的士人的思维情感的心弦,使得每个士人都张大了自由思想、大胆创造的感性思维的翅膀。在理学发生的初始过程中,我们看到的宋词与理学这两大不同的板块原本就是连接在一起的合一的统一体。只不过后来随着理性思维的强化和膨胀,宋词与理学这个合一的统一体才发生板块漂移式的分裂。

二、“士大夫之词”的确立与宋代儒学复兴运动

对于理学的界定,我们长期以来习惯于接受非常不注重历史的理学宗师朱熹出于“道统”之争的狭隘思维的影响,而将历史真相无意识地模糊化甚至非历史化,从而影响我们对于文学的发生发展过程作出非历史的板块式思维的构想。观念的错觉有时会误导学者走入思维习惯的“瓶颈”,而瓶颈状态的思维有时甚至会由于某种习惯性的定势而造成整个观念认识的非历史化和非客观化。据徐洪兴研究,理学的发生,是由周敦颐开山的,中间又经过了程颢、程颐、张载、邵雍的发展而奠定基础并初具规模;此后,二程的洛学独领风骚,蔚为大宗,“程门四大弟子”谢良佐、尹焞、游酢、杨时继承和传播师说,尤其是杨时“传道东南”,直接开启了南宋的理学。这一说法实际上是朱熹等人“道统”之争的产物。如果它只限定在程朱理学范围内的话,那或许还能行得通。但是,如果用它来解释北宋理学发生的整个过程及全部内涵的话,就会变得十分片面甚至是错误了。其实,从历史事实看,理学从其滥觞到初兴进而成为潮流,是一个非常复杂的过程,其中包含着极其丰富的内涵,决不是像朱熹所描述的那样简单化、线条化,仅仅是“北宋五子”(周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐)这些思想家在那里苦思冥想。北宋理学思想的兴起,最初表现为对儒学中衰的强烈不满,渐而演变成一股批判社会思潮。随着批判的深入和汉唐经学殿堂的被拆除,理学思潮才开始进入其新理论的创建阶段,涌现出一批“有概括能力的思想家”。他们各自属于不同的学派,代表着不同的阶层,出于不同的立场,提出了许多不同的思想观点。这些观点之间尽管差异很大甚至对立,但在根本取向上却是一致的,本质上都应属于理学思潮的产物,而“北宋五子”及他们的学派和学说只是这中间的一部分。可以这么说,在北宋这个理学思潮的原初阶段上,整个思想界不存在如后世那样或主“道问学”或宗“尊德性”的主流学派,而是呈现出一幅多元取向

的繁荣图景,没有后世那种定于一尊的思想格局。至于理学后来被归结为“性即理”或“心即理”,那是理学思想传承演变的结果,并不是理学思潮在其原初阶段就已经如此了。^①从发生学的角度看,一向被人们公认为北宋理学“开山祖师”的周敦颐,实际上在北宋乃至南宋初期始终鲜为人知,更遑论其思想学说的影响了。因此李泽厚说,周敦颐作为“理学开山”的说法,“其实是朱熹抬出来以建立‘道统’的结果,并不真正符合历史和思想史的真实。关于宋代理学的形成逻辑应有新的叙述和解释”。并说:“我一直认为,欧阳修是开北宋这一风气(文风、学风、思想之风)的首领人物,可是注意研究得太少。”^②从思潮的观点看,处于理学思潮高涨的熙、丰年间蜂起的各个学派都应属于同一思潮的产物。就这一点而论,不仅是二程的洛学,就是王安石的新学、司马光的涑水学,甚至二苏的蜀学,都应属于理学的范畴。在此意义上,侯外庐把二程的洛学名之为“道统心传式的理学”,把王安石的新学名之为“新义式的理学”,并说:“宋明理学,应该于此探源。尽管理学家如程、朱如何反对王安石,但是探索学术思想史者,不能不客观叙述历史事实的发展先后,至于王安石的理学不为统治者所重视而为程、朱理学所代替,那是另外一回事,应作别论。”^③张立文、徐洪兴则亦把蜀学看成是理学思潮高涨时的一个重要学派。^④尽管此说尚未形成定论,但其注重理学发生形态的研究思路极具启发性。

从广义的理学范畴出发,本书对宋仁宗庆历前后以及神宗熙、丰更制以来词风革新与学术思潮的关系作了初步探索,力图展现“史”的发展线路。从发生学的视角看,任何处于金字塔顶端的思想文化的尖峰状态其实都有着漫长的发生过程,任何个体的极具代表性的思想都并非只是该个体苦思冥想的结果,而是由无数个体的“群体合力”的产物,尽管这一群体合力有时处于隐性状态或渐化过程而容易被人忽略,但其实际的作用有时甚至要大于处于巅峰时期的个体状态。对于苏轼革新词风的认识,我们习惯于从悬垂于意识形态边缘的外围诱因(诸如政治、经济)的“板块构状”入手,而对于较近的思想文化这一内围诱因

① 本书关于理学发生的论述,采用了徐洪兴《思想的转型——理学发生过程研究》一书观点。

② 《中国历代思想史论》,第222页,第230页。

③ 《中国思想通史》第四卷上册,第441页,第436页。

④ 详见张立文《儒佛之辩与宋明理学》、徐洪兴《思想的转型——理学发生过程研究》。

审视较少,因而,由于思维定势的作用,我们在对这一文学文化的尖峰状态作价值判断时便容易走入误区。

误区之一:孤立地看待苏轼的词风革新事件,将个体的功绩无限扩大化甚至湮没了群体合力的作用,对于发生发展于庆历前后以及高涨于熙、丰时期群体波涛汹涌的学术思潮对词风革新的潜层次影响,并渐化为文学文化的尖峰状态这一历史的合逻辑规律视而不见。

误区之二:片面地、割裂地看待苏轼词风革新的过程,对于词风的发生发展过程中原本存有的互斥互动、相承相斥这一矛盾运动的规律认识不够,从而产生“传统”与“革新”二极相斥运动简单化的板块断裂式词学观。对于苏(轼)、柳(永),我们过多地看到其类型风格以及时代观念裂变时期互斥的一面,而没有看到作为革新对象的柳永,其个体本身亦是早期群体革新思潮下的文学—文化的尖峰代表,以及柳永作为早期词人所作的合乎历史合理性的对于词风的巨大历史性变革。因而,也将从柳到苏这一“否定之否定”运动简单化为断裂式的跳跃,而没有看到这一矛盾运动本身的复杂性,即柳永作为早期革新思潮的词坛代表对后来词人所产生的词体辐射力与涵盖力。这里,我们在很大程度上是受了南宋初中期处于“激进时代不无偏激”的理学家非历史化词学观的潜在影响。

东坡词产生的因缘离不开积淀于这种文学现象背后其深厚的文学—文化背景。其实,从深广的文学—文化背景层面看,东坡词与仁、英、神、哲四朝高潮迭起的儒学复兴运动(理学思潮即蕴涵其中)有着极其密切的关系。

第一,东坡词历来被作为宋代“士大夫之词”的代表而与柳永等的“伶工之词”截然两判(其实,柳永词亦为原生状态的“士大夫之词”,非为完全的“伶工之词”),但这种“士大夫之词”的诞生与宋代儒学复兴运动中“士本体精神”的觉醒(即士大夫主体精神的觉醒)密不可分。

王国维《人间词话》将唐宋词的本质区别划分为“伶工之词”与“士大夫之词”,^①此说甚妙。但王国维认为词至李煜就已确立“士大夫之词”的词学范型,其时间划分略嫌过早。所谓“士大夫之词”,其审美规范是以“士本体”为特征的高扬主体精神与个性意识的新时代价值观的表征,而不是以李煜那样的亡国之君所抒发的绮靡之音为标志。关于“士大夫之词”的界定,至少应包含两个方面

① 《人间词话》,《词话丛编》本,第4242页。

的内涵:一是应有标志着士大夫意识全面觉醒的创作主体的确立,二是应有标志着士大夫意识全盘充盈的一定量的词作。这两项都不是李煜时代所能梦见之事。事实上,“士大夫之词”的确立是一个漫长的过程,其美学规范从开始出现到最终完成并非是一时一人之力,而是众多时段群体合力的结晶。在宋初三朝,词作为南方文化的象征一直受到整个缙绅阶层的鄙薄,作为南方文化载体的南方士人也受到严重的歧视:表现在政治上,是以“不相南人”为治国祖训;表现在科举上,南人仅及北人的十分之一;表现服饰上,南人也不得与北人比肩^①……因此,宋初“士大夫乐章顿衰于前日”^②与南人受抑大有关联。在庆历前后的儒学复兴运动中,伴随着南方士人在政治、学术等领域的崛起,宋词的创作主体才开始以一种富有高度自主性的文化性格和主体精神出现在有宋文化史中,从而揭开了宋代词史上具有划时代意义的新的一页。此时,陈傅良所论宋学“三变”^③及朱熹所论“理义大本”、“运数将开”^④的范仲淹、欧阳修等人均为儒学复兴领袖,这些南方士人实际上已成为宋代“士本体规范”和士的先觉精神的先驱者。在每日的“划粥为食”和“以荻画字”的贫苦生活中,范仲淹、欧阳修等人的词中已逐渐灌注了潜含“以天下为己任”的博大胸怀和宽广眼界,亦已初步具备了王国维所一再津津乐道的“士大夫之词”的审美蕴涵,即在深广的忧患意识里产生的一种新型词学趋型——“眼界始大,感慨遂深”^⑤。通观庆历前后以南方士人为创作主体的约相当于宋初三朝存词量近五十倍的巨量词作,其中不乏“士本体精神”高度自觉的诸种内蕴。除范仲淹、晏殊、欧阳修等象征“大事业、大学问”的早期“士大夫之词”之外,柳永词也从科举等侧面揭露了北人主政下南人受抑的普遍现象,并由此对“词为艳科”作出了较大程度的革新(尽管这种革新还不彻底),从而确立了融有充分“近世精神”的新宋词范型。这些都为东坡词所继承并得到全方位的发展。

第二,东坡词既是自宋代儒学复兴以来高扬主体精神的进一步发展,也是苏轼基于主体层面扩充内我精神(即孟子“万物皆备于我”)的体现:既有着对孟子“养气”说与“万物皆备于我”说的继承和发挥的一面,同时也与探索人格之美

① 《燕翼诒谋录》卷四,第32页。

② 《碧鸡漫志》卷二,《词话丛编》本,第82页。

③ 《止斋先生文集》卷三十九《温州学田记》。

④ 《朱子语类》卷八十,第2089页。

⑤ 《人间词话》,《词话丛编》本,第4242页。

和精神境界的“大心”精神(张载语)、“观物”精神(邵雍语)等理学思潮紧密合拍。

从深层动因看,苏轼崇尚“豪旷”既是自宋代儒学复兴以来高扬主体精神的“士以气为主”理论的进一步发展,同时与熙、丰以来流行的“大心”、“广心”说有着密不可分的种种关系。苏轼之所以能在“涉世多艰”、“如鸿风飞”的人生旅途中始终以超然之姿与世周旋,乃在于其观照宇宙人生的方式,而这种哲学外衍于词,便形成其烛理洞彻、超拔旷逸的独特风格。东坡词既是儒学复兴以来“刚大”、“正气”、“大气”、“豪气”理论的一种外射,同时也是“最深于性命自得之际”的产物。从主体结构看,东坡词的扩展主体延展维度与内在永恒性的美学特征及其充斥于宇宙的永恒自在的主体美之形成,也无疑与熙、丰以来流行的“大心”、“广心”说有着密不可分的种种关系。基于空间层面的“广心”与“随缘”给东坡词熔铸了烛理深微的实践理性色彩,而东坡“词心”也往往能超越物自体的有形局限达到“物不能夺,则行其所安”的超然境界。东坡词不仅仅是停留于风格层面的涵义,还在于其内蕴的主体精神也有“向上一路”的“近思”特色。与宋代儒学复兴时期的欧阳修词相比,东坡词的时空伸展维度要阔大得多,对主体认知理性的挖掘也更为抉剔入里;并在物我冲突中突现人的内在永恒与维度延展性,将有限衍展为无穷,将人的意志扩充为大于外在宇宙世界的永恒存在,从而给人以一种欲参破宇宙、与天比高的超拔入化之美。与欧词理性现实化不同的是,东坡词有理性浪漫化的倾向,即物我冲突反主为宾、反客为主,外在宇宙倒成为有限的存在,而主体世界却变成无穷的充斥于宇宙的永恒自在物,这无疑与孟子“尽心”说及熙、丰以来流行的新儒学“大心”、“广心”说有关。

从广义的理学范畴出发,笔者还对“荆公新学”与词学之关系作过详细的考述。主要有:其一,“以经术造士”与“以诗教衡词”。考述了熙、丰时期“以经术造士”的思想、法规与词学观念之关系。其二,“礼乐更制”与词风革新。考述了神宗熙宁九年(1076)、元丰年间大宴仪的更制与有宋词曲体制形成之关系。其三,神宗元丰至徽宗崇、政间宋词“雅化”与“荆公新学”之关系。对涉及制度史与学术史的相关内容均有详细的考证,文繁不详述。

三、理学对南宋词的影响与渗透

随着南渡以后对“荆公新学”的清算,“东坡范式”由于其学术内涵和艺术系

统极大地迎合了当时的政治氛围与学术氛围,因而被作为“元祐文学”的典范得以大范围、长时段的摹习,由此形成的宗“义理”词风与宗“义理”词学理论显然是这一广义系统的传承与发展。一般来说,此时的宗“义理”词风与宗“义理”词学理论都有着“抔掇义理,劫剥经传”的类同特征,这既是“东坡范式”在新时代学术背景下的一种发展,同时与理学渗入词学及词的创作有着密不可分的内在联系。理学既对“复雅”以及其他南宋词学理论有着明显的渗透,又直接促成了南宋宗“义理”词风的形成。

理学对南宋词学理论的影响

理学对于南宋词的影响首先表现在词学理论方面。据考察,南宋词中的“复雅”理论与南宋理学“崇正”思潮有着不可割脱的关系。其时,胡安国作《春秋传》,高举“思济艰难”、“拨乱世而反正”^①;胡寅作《崇正论》,目的在于“济人利物”^②;朱熹作《紫阳纲目》,张栻作《经世纪年序》,均标举“崇正”之说。“崇正”甚至成为一种时代思潮深入人心,成为南宋士阶层关注的焦点,故朱熹说:“有邪有正,有是有非”,“故求道者之所不可不讲也。讲去其非,以存其是,则道固于此乎在矣。”^③“崇正”表现在“学统”上,则“元祐”为“正”,王学为“邪”;表现在历史正闰上,则蜀汉为“正”,魏、吴为“逆”;表现在音乐上,则“雅、夏”为“正”,“郑、夷”为“非正”。这种思潮波及词论,便是“复雅”词论的出笼,而其中较早的代表就是鲟阳居士及其《复雅歌词序》。

鲟阳居士论词严“华夷之辨”、重“雅郑之别”,而其思理即出于《春秋传》。按胡安国《春秋传》在南渡后为宋廷思想、学术的代言之作,一时士人趋之若鹜,奉为“标准”。胡安国《春秋传》旨在“辟邪说,正人心,用夏变夷”,“拨乱世而反正”,而中心在于“尊王攘夷”、严“华夷之辨”。胡安国《春秋传》对“华夷之辨”所作的解释,包括两个不同层面的涵义:一是内(“中国”)与外(“戎狄”)的地域涵义,二是君子与小人的伦理道德涵义。^④《胡传》“华夷之辨”的理论不仅把地域层面的涵义与伦理层面的涵义糅合为一体,形成富有时代色彩的新理论范畴,而且还将其上升至父子、君臣之义的封建纲常的现实层面,以达到“思济艰难”

① 《春秋胡氏传》卷首。

② 《宋元学案》卷四十一《衡麓学案》“文忠胡致堂先生寅”条。

③ 《晦庵先生朱文公文集》卷三十《与汪尚书》。

④ 《春秋胡氏传》卷一。

的实用目的。^①与之相似,鲧阳居士论词严“华夷之辨”、重“雅郑之别”也包含着地域与伦理道德两个层面的涵义。鲧阳居士一者曰“更五胡之乱……故其讴谣,淆糅华夷,焦杀急促,鄙俚俗下,无复节奏,而古乐府之声律不传”、“迄于开元、天宝间,君臣相为淫乐,而明皇尤溺于夷音”,再者曰“郑、卫之音作,诗之声律废矣”,“愈失古之声依永之理也”,“温、李之徒……流为淫艳猥褻不可闻之语。我宋之兴……犹祖其遗风,荡而不知所止……人人歆艳,咀味于朋游樽俎之间,以是为乐也。其韞骚雅之趣者,百一二而已”。^②这便与胡安国《春秋传》极为类同。鲧阳居士痛感“夷音”风行、“雅音不作”的“用夷变夏”之风,而标举“意趣格力”和“韞骚雅之趣”,将词纳入《诗》三百与汉乐府以来的“雅正”轨道,其用意正如胡安国《春秋传》,也带有“辟邪说,正人心,用夏变夷”的性质。不过其作为“正”的,是他认为“与《考槃》诗极相似”的东坡词,^③而作为“夷音”的却是《花间》以来的侧调艳曲和政、宣时代的衰靡词风;其析词的方式,也如胡安国《春秋传》,“多借以托讽时事,于经义不尽相符”^④,至被王士禛斥为“村夫子强作解事,令人欲呕”^⑤。这种任意将东坡词的美学蕴涵提升至《诗》、《礼》等道德层面的阐释方式固然有“村夫子强作解事”之嫌,未必与词的本文涵义相符,但鲧阳居士等人何尝不自知其弊?之所以“强作解事”,乃在于“辟邪说,正人心,拨乱世而反正”,与此时朝廷上下“崇正”的理学思潮一样带有“偏激时代不无偏激”的思想烙印。因此,鲧阳居士论词虽标举“骚雅”,实际上却偏重于“崇正”一路,与张炎等人所主的“骚雅”偏重于艺术趣味的用意不尽相同。可以说,南宋初中期的“复雅”词论是理论批判大于理论建设,是“复仇”时代“批判哲学的批判”,而非调和时代一味“中和”的产物。“复雅”词论在南宋初中期提出之目的是为崇“正”斥“邪”鸣锣开道,而非大讲像“中和之美”这样的富有美学辩证法性质的、具有丰富艺术美理论色彩的复杂理论规范。

“复雅”词论既然是“复仇”时代的产物,那么,它的提出就必然伴生着许多“偏激时代”无法避免的非理性因素。相应地,北宋人眼里属于美感层面的词在南宋人看来便存在许多不合理的成分。

① 《春秋胡氏传》卷十一,卷二十三。

② 《复雅歌词序》,《古今合璧事类备要》外集卷十一《音乐门》。

③ 《唐宋诸贤绝妙词选》卷二引《复雅歌词》。

④ 《四库全书总目》卷二七《胡安国春秋传提要》,第219页。

⑤ 《花草蒙拾》,《词话丛编》本,第678页。

第一,以诗教衡词,反对词“别是一家”。考察“复雅”的理论体系,由于其过于侧重“正”唐末五代乃至北宋以来词学观念之“不正”,“美”被作为次要的范畴加以义理性解说,所以,其所含的教化作用要大于审美作用,儒家的“诗教”观念要大于纯粹美的范畴(如鲋阳居士《复雅歌词序》、胡寅《向芎林酒边集后序》、詹效之《燕喜词跋》、曾丰《知稼翁词集序》等均如此)。重教化的词论往往从《诗》、《礼》的高度衡词,从而赋予词这种“文章末技”以《诗》、《礼》的严肃意义。如王灼《碧鸡漫志》论“歌曲所起”,完全套用《舜典》、《诗大序》与《乐记》的诗教观点,从《诗》、《礼》的高度衡词,认为词与古诗出于同一个音乐系统,主张“诗与乐府同出”,从而赋予词以儒家经典的严肃意义。基于以诗教衡词的思维定势,王灼对“今先定音节,乃制词从之”的作法大为不满,认为“倒置甚矣”,由此对于“分诗与乐府作两科”的严诗词之分的论点大不以为然,认为“非古也”^①;并十分反对元稹有关“由乐以定词”和“选词以配乐”的分法,认为“微之(元稹)分诗与乐府作两科,固不知事始,又不知后世俗变”^②。王灼反对北宋以来词“别是一家”的观点,斥责“为此论者,乃是遭柳永野狐涎之毒”,认为“诗与乐府同出,岂当分异?若从柳氏家法,正自分异耳”^③。王灼以诗教衡词的方式事实上模糊了词的历史真实,淡化了词的本体特征,是一种崇古、复古且泥古的倒退的词学观。王灼以诗教衡词、反对词“别是一家”还表现在对古、今乐的模糊不分,他一面高谈“古者歌工、乐工皆非庸人”,一面又鄙薄“唱田中行、曹元宠小令”;其鄙薄今乐的观念蔓延到词,便是泥于古乐之“歌者上如抗”的听觉效果以衡今词甚至对今词唱法作断然否定。^④王灼在一面赞扬古乐效果“歌之妙不越此也”^⑤的同时,又对今乐“独重女音”表示极大不满,认为“古意尽矣”、“不思甚矣”^⑥。这种古、今乐不分的模糊词乐观事实上有着极其深厚的学术文化背景。在这里王灼并非不清楚诗与词分属两个不同的音乐系统这一常识,之所以有意模糊古、今乐和诗与词的区别,其目的无非也有着鲋阳居士《复雅歌词序》“由是知孟子以今乐犹古乐之言不妄矣”的以诗教衡词的“尊体”意味。但其不敢明言“今曲子”乃是出于“夷音”,又有意淡化词的本体特征,比之鲋阳居士《复雅歌词序》不能不说是一大退步。

第二,以义理衡词,淡化词的审美色彩。南宋词论除把词提升至《诗》、《礼》

^{①②④⑤⑥} 《碧鸡漫志》卷一,《词话丛编》本,第73页,第78—79页,第74页,第74页,第79页。

^③ 《碧鸡漫志》卷二,《词话丛编》本,第83页。按原文作“正自不分异耳”,勘以上下文意,“不”字当为衍文。