

ZHONGGUO WENXUE DE WENHUA SIKAO

中国文学的文化思考

文学论集

第10辑

《文学论集》编委会

人民日报出版社

ZHONGGUO WENXUE DE WENHUA SIKAO

中国文学的文化思考

文学论集

第10辑

《文学论集》编委会

人民日报出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国文学的文化思考/《文学论集》编委会编.

—北京:人民日报出版社,2000.2

ISBN 7—80153—248—1

I. 中… II. 文… III. 文学研究—中国—文集

IV. I206—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 01123 号

中国文学的文化思考

编 者: 《文学论集》编委会

出版策划: 方 鸣

责任编辑: 陈先荣

封面设计: 刘林林

出版发行: 人民日报出版社(北京金台西路
2号/邮编:100733)

经 销: 新华书店

印 刷: 中国青年出版社印刷厂

字 数: 350千字

开 本: 850×1168 1/32

印 张: 16.5

印 数: 3000册

印 次: 2000年3月 第1次印刷

书 号: ISBN 7—80153—248—1/G.145

定 价: 22.00元

前 言

这是一部古代文学、古代文论的论文集。作者是我系古代文学教研室的教师。所收论文 28 篇,共计 35 万字。就其内容来看,可以归作三大类:古代文论,古代文学,中国文学和传统文化。这种划分当然也只是大致而言,因为古代文学、文论的研究无不凝结着作者对于传统文化的思考。基于这一原因,我们将这部论文集定名为《中国文学的文化思考》。

古代文论是我系的重点方向。自 1978 年开始,20 年来,经历了通史研究、范畴研究、体系研究三个阶段。每一阶段的起步之时,都带有一定的前沿性。在充分占有材料的基础上,注重理论分析,力图深刻地阐明其理论内涵和历史底蕴;在个案研究的基础上,注重系统的考察,注意把问题放在历史的链条和理论的网络中进行纵向和横向的考察;以古代文论为本位,联系传统文化进行综合性的研究,把文论研究和哲学、文化研究结合起来,以求深入理解古代文论的文化意蕴。以古代文论为本位,而又不局限于此;以材料为基础,而又不乏理论的深度和创新。本书所收蔡钟翔、成复旺、袁济喜三位先生的五篇论文就体现了上述特色。三位先生的论文在具有共性的同时,还具有各自的风格。或谨严,或深刻,或活泼,呈现出统一中的多元化。

古代文学是我系的重点基础学科。前辈学者的辛勤耕耘,为我系古代文学的学科建设打下了坚实的基础。在新的形势

下,我系古代文学的研究,一方面依然把重点放在唐宋和明清两段,并坚持前辈学者重视文献、史论结合的良好传统,一方面拓宽研究领域,采用更加广阔的视野,将个案研究和宏观研究结合起来,取得了丰硕的成果。本书所收吴小林、张国风、叶君远、赵乃增、诸葛忆兵等四位先生的论文,或者以考证见长,或者以分析著称,或者是注重个案的剖析,或者是着重宏观的概括。均言之成理,持之有故。其中吴小林的散文研究、张国风的《太平广记》版本研究、叶君远的吴梅村研究,赵乃增的辞赋研究,诸葛忆兵的宋词研究,均是古代文学研究领域的新的收获。

中国文学是中国传统文化的一部分,突破单纯的政治角度,从传统文化的广阔角度去理解和探讨古代文学、古代文论的形式和底蕴,是近年来文学、文论研究的大势,也是我系古代文学、古代文论研究的一个重要的方向。本书的作者们一方面注意吸收 80 年代以来文化学的成果,一方面从文化的角度去开拓以往古代文学、古代文论中为人所忽视的问题。着重揭示传统文化中的精神文化和文学的关系,着重揭示风俗习尚、民族性格与文学的联系。本书所收的成复旺、袁济喜、冷成金三位先生的六篇论文,体现出我们在这方面的努力。

限于本书的篇幅,很多出色的论文未能收进这部集子;但是,从这部论文集我们也已经不难看到我系古代文论、古代文学的业绩和实力。

中国人民大学中文系 《文学论集》编委会

目 录

中国古代文论

情感的发现

——试论先秦两汉的情性论与古代文论的发端

..... 蔡钟翔(1)

刘勰的杂文学观念和泛文论思想 蔡钟翔(21)

“诗画本一律”考论 成复旺(35)

回归自然,创造生命

——论中国古代文艺创作之道 成复旺(50)

神会与妙悟

——古代文论中的鉴赏心理特点 袁济喜(69)

中国古代文学

论韩愈散文的结构美 吴小林(91)

论韩柳散文的异同 吴小林(110)

欧曾王苏散文比较 吴小林(133)

论王安石的散文美学思想 吴小林(147)

《太平广记》宋本原貌考 张国风(162)

文渊阁四库本《太平广记》底本考索 张国风(192)

试论《太平广记》的版本演变 张国风(203)

论吴梅村的早期诗歌·····	叶君远(219)
论“梅村体”·····	叶君远(233)
略论汉代政治家之文及流派·····	赵乃增(251)
略论唐代辞赋艺术的衍变特征·····	赵乃增(276)
略论唐代讽刺辞赋艺术·····	赵乃增(294)
苏轼岭海时期的思想与实践·····	冷成金(308)
周邦彦提举大晟府考·····	诸葛忆兵(325)
大晟词风和北宋末年世风·····	诸葛忆兵(333)
宋恋情词情感价值评估·····	诸葛忆兵(350)
《词综》编纂意图及其价值之评价·····	诸葛忆兵(365)

中国文学和传统文化

美在自然生命

——论中国传统文化对美的理解·····	成复旺(378)
---------------------	----------

宇宙生命的自觉者

——略论中国文化中的人·····	成复旺(400)
------------------	----------

六朝文学中人文精神的形成与世俗化问题

·····	袁济喜(428)
-------	----------

论中国古代审美教育的实施途径·····	袁济喜(454)
---------------------	----------

骈文之美辨证·····	冷成金(483)
-------------	----------

唐宋意识形态的嬗变与宋词繁荣的文化动因

·····	冷成金(511)
-------	----------

情感的发现

——试论先秦两汉的情性论与古代文论的发端

蔡钟翔

读西方古典文论的开山之作亚里士多德的《诗学》，对于论悲剧的六种成分而不及情感，颇觉诧异不解。他说：“作为一个整体，悲剧必须包括如下六个决定其性质的成分，即情节、性格、言语、思想、戏景和唱段。其中两个指摹仿的媒介，一个指摹仿的方式，另三个为摹仿的对象。”^① 悲剧中的情感成分是很强烈的，而且他的净化说已涉及情感的作用，为什么这里只提思想而没有把情感列为摹仿的对象？也许是将情感包括在“性格”里面了，但无论如何他对情感在文艺中的地位是有所忽略的。三百年后贺拉斯的《诗艺》谈到了诗中的情感因素：“一首诗仅仅具有美是不够的，还必须有魅力，必须能按作者愿望左右读者的心灵，你自己先要笑，才能引起别人脸上的

^① 中译本，陈中梅译注，商务印书馆1996年版，第64页。按：摹仿的媒介指言语和唱段，摹仿的方式指戏景，摹仿的对象指情节、性格和思想。

笑,同样,你自己得哭,才能在别人脸上引起哭的反应。”^① 但这样的论述未免失之肤浅。与此形成鲜明对比的是中国文论从发端伊始就把情感放在核心的位置上,其原因当然与中国文艺发展的历程有关,上古文艺中最先成熟的品种是富有抒情性的乐和诗,而不是以叙事为主的史诗和剧诗。然而我们也不能不注意到中国哲学中的情性论给予文艺理论的巨大影响。

*

*

*

情性论是古代哲学人性论的一个重要组成部分。在先秦诸子中,儒道两家的人性论有着明显的分歧。儒家以善恶论人性,是道德人性论,所以主性善的孟子要求发扬天赋人性的善端,主性恶的荀子要求以道德规范来约束和改造人性的恶根。道家所持的则是自然人性论,强调维护和保持人的自然本性,反对残生害性,对人性的扭曲,并不区分人性的善与恶。由此,儒道两家的情性论也表现出不同的思路。

儒家的创始人孔子很少谈论情性,但可以看出他是重情的。孔子解释“仁”的内涵,最简明扼要的说法是“仁者爱人”,这就包含了“情”的成分。《论语·阳货》中有一段关于三年之丧的对话:

宰我问:“三年之丧,期已久矣。君子三年不为礼,礼必坏;三年不为乐,乐必崩。旧谷既没,新谷既升,钻燧改火,期可已矣。”子曰:“食夫稻,衣夫锦,于女安乎?”曰:“安。”“女安,则为之!夫君子之居丧,食旨不甘,闻乐不

^① 中译本,杨周翰译,人民文学出版社1962年版,第142页。

乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！”宰我出，子曰：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎？”

孔子学说中“礼”和“仁”是互为表里的，他说明“三年之丧”的合理性，就是从“仁”与“不仁”的分辨立论，而其根据便是亲子之情。

孟子论证人性之本善，也是从情感的角度来说理的：

孟子曰：乃若其情（指本性），则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才（材，也指本性）之罪也。恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。……（《告子上》）

孟子把“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”称为人的四种“善端”，实即人天然具有的四种本能的情感。在这“四端”的基础上“扩而充之”便成为仁、义、礼、智“四德”。孟子的观点是唯心主义的人性论，实际上“四端”不可能是与生俱来的，而是在一定的社会环境中养成的初步的道德观念，属于理性的范畴。但于此可见，情感在孟子的人性论中的重要意义。不过孟子还没把情与性分别开来，他所说的性是与情混同的。

荀子始区分性与情。《荀子·正名》中说：“生之所以然者谓之性”，“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情”。并进而辨析性、情、欲：“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。以

所欲为可得而求之，情之所必不免也。”就是说，性是天生的，情是性的质体，欲又是情的表现(效应)。荀子是性恶论者，所以他认为情也是不美的。他假托尧舜的问答来表达此意：

尧问于舜曰：“人情何如？”舜对曰：“人情甚不美，又何问焉？妻子具而孝衰于亲，嗜欲得而信衰于友，爵禄盈而忠衰于君。人之情乎！人之情乎！甚不美，又何问焉？”

因此，“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴”(《性恶》)。但他又认为“情”是出于自然的，故称之为“天情”：“天职既立，天功既成，形具而神生，好恶、喜怒、哀乐臧(藏)焉，夫是之谓天情”(《天论》)。欲是情必然派生的，也不能看作关系治乱的因素。所以他不同意绝情去欲，因为这是不可能的，而主张加以引导和节制，即所谓“养其天情”，“道(导)欲”、“节欲”。荀子虽然分辨了情与性的不同，但他的情性论仍然是情性合一论，并没有把二者对立起来。《吕氏春秋》中论情欲说：“天生人而使有贪有欲，欲有情，情有节，圣人修节以止欲，故不过行其情也。”(《仲春纪·情欲》)以节情为宗旨，基本上与荀子的情性论相合。

道家从自然人性论出发，其论情性与儒家迥然相异。《庄子》中描绘“至人”的特征是：“喜怒哀乐不入于胸次”(《田子方》)，又称“恶欲喜怒哀乐”六者为“累德”(《庚桑楚》)，似乎是排斥情感的。然而又赞美“真人”：“凄然似秋，暖然似春，喜怒通四时”(《大宗师》)。可见他否定世俗情感，而追求超伦理的本体境界，所谓“喜怒通四时”，与宇宙天地同其哀乐，这样的情感是对常人情感的超越，颇近于非功利的审美情感。庄子也

反对情感的过度，如说：“人大喜邪毗于阳，大怒邪毗于阴，阴阳并毗，四时不至，寒暑之和不成，其反伤人之形乎？”（《在宥》）但他是从养生的角度考虑的，不同于儒家之以道德规范来“节情”。他解释“圣人”“无情”说：“吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”（《德充符》）所以他不主张压抑情感自我克制。《让王》篇中有这样一段对话：

中山公子牟谓瞻子曰：“身在江海之上，心居乎魏阙之下，奈何？”瞻子曰：“重生，重生则利轻。”中山公子牟曰：“虽知之，未能自胜也。”瞻子曰：“不能自胜则从，神无恶乎！不能自胜而强不从者，此之谓重伤，重伤之人无寿类矣。”

如果不能忘情于魏阙，而勉强隐身于江海，就会损伤自己的生命，这也是不适宜的。他认为儒家之提倡仁义是违背人情的：“意仁义其非人情乎？彼仁人何其多忧也！”（《骈拇》）因而提出要“任其性命之情”：“吾所谓臧者，非所谓仁义之谓也，任其性命之情而已矣。”（同上）由此可见，庄子的情性论既有“无情”的一面，也有“任情”的一面，“无情”可以达到“形如槁木，心若死灰”的程度，而“任情”也可以导致情感的放纵。

荀子和庄子的情性论都对后世发生了深远的影响。汉代的情性论正是承袭庄、荀二家演化而来的。

首先要提到西汉初年的《淮南子》。《淮南子》中关于情性的大量言论是阐发庄子思想的。例如：

夫喜怒者，道之邪也；忧悲者，德之失也；好憎者，心

之过也；嗜欲者，性之累也。……故心不忧乐，德之至也；通（一作“性”）而不变，静之至也；嗜欲不载，虚之至也；无所好憎，平之至也；不与物散，粹之至也。能此五者，则通于神明；通于神明者，得其内者也。……（《原道训》）

夫悲乐者，德之邪也；而喜怒者，道之过也；好憎者，心之暴也。故曰：其生也天行，其死也物化，静则与阴俱闭，动则与阳俱开，……（《精神训》）

体道者，不哀不乐，不喜不怒，其坐无虑，其寝无梦，物来而名，事来而应。（《缪称训》）

能至于无乐者，则无不乐；无不乐，则至极乐矣。……是故无所喜而无所怒，无所乐而无所苦，万物玄同也。（《原道训》）

这些段落大抵是《庄子》的复述。但值得重视的是《淮南子》又提出了两个新的论点。一是性静情动说：

人生而静，天之性也；感而后动，性之害（俞樾云：“害”乃“容”字之误）也。物至而神应，知之感也；知与物接，而好憎生焉；好憎成形，而知诱于外，不能反己，而天理灭矣。（《原道训》）

一是反性制欲说：

日月欲明，浮云盖之；河水欲清，沙石涉之，人性欲平，嗜欲害之。惟圣人能遗物而反己。夫乘舟而惑者不知东西，见斗极则寤矣。夫性，亦人之斗极也。有以自见也，则不

失物之情；无以自见，则动而惑营(莛)。……夫纵欲而失性，动未尝正也，以治身则危，以治国则乱，以入军则破。是故不闻道者无以反(返)性。(《齐俗训》)

前一段话说明了性因物感而产生情(好憎)的过程，后为《礼记·乐记》所采纳，文辞略有改动：

人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲(俞樾认为“欲”亦为“容”字之误)也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。

以动静来区分情性，比荀子所谓“情者，性之质也”显然更为明白准确，而宋儒“存天理，灭人欲”之说亦导源于此。后一段话虽然没有说到情，但据荀子性、情、欲三分说，欲是由情产生的，反性^①制欲，也就是要以性来约束情，不使其堕落为纵欲，后来便生发出魏王弼的“性其情”说。这两种观点实质都强调了对情的节制，是符合儒家精神的。所以《淮南子》的情性论可以说是儒道两家的杂糅。

除《淮南子》外，值得特别注意的是《礼记·中庸》。《中庸》相传为思孟学派的著作，据考证，其写定的年代不会很早，大约是在汉初。“中庸”的概念已见于《论语》，但孔子未加阐释，《中庸》才有明确的界说：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”“中和”也就是“中庸”。《中

① 这两段话中的“反己”，也就是“反性”。

庸》对于性和情不作区分,这和原始儒家相近。后来《中庸》列为“四书”之一,是理学宗奉的主要经典,“未发”、“已发”遂成为反复讨论的命题。多数学者认为“未发”为性,已发为情。^①那末这个定义正是从情性论的角度立论的。喜怒哀乐潜在于人的心中,还没有表现出来,就是性;感物而动,形之于外,就是情。这种说法与性静情动说是一致的。“性”无所偏倚,故谓之“中”,而“情”必须“中节”,即符合礼义的规范,才能谓之“和”。这与荀子的节情说也是一致的。但《中庸》的特出之处,在于把“中和”视为“天下之大本”、“天下之达道”,也就是把情性论提升到了本体论的高度。

无论是《淮南子》的要求“反性”,还是《中庸》的要求“中节”,都没有否定情。然而在董仲舒的情性论中却有了变化。董仲舒将阴阳五行引入儒学,于是始创“性阳情阴”之说,见于《春秋繁露·深察名号》:

人之诚有贪有仁,仁贪之气两在于身。身之名取诸天,天两有阴阳之施,身亦两有贪仁之性(汤用彤注:此“性”统性情言之)。天有阴阳禁,身有情欲衽,与天道一也。……身之有性情也,若天之有阴阳也。言人之质而无情,犹天之阳而无其阴也。

他将人比附于天,天有阴阳,人有性情,性为阳,情为阴。阴阳本无善恶之别,但他又将“阴阳”释为“贪仁”二气,便从“性阳情阴”引申出“性善情恶”。这种说法为纬书所阐扬,所以后来

① 如朱熹《中庸章句》:“喜怒哀乐,情也;其未发,则性也。”

作为钦定的儒学“百科”，《白虎通》又将此写入《性情》章：

性情者何谓也？性者，阳之施；情者，阴之化也。人禀阴阳气而生，故内怀五性、六情。情者静也，性者生也，此人所禀六气以生者也。故《钩命诀》（《孝经纬》）曰：“情生于阴，欲以时念也。（《易·乾卦正义》云：‘随时念虑谓之情’；《礼记·乐记疏》云：‘因性念虑谓之情’。性生于阳，以就理也。阳气者仁，阴气者贪，故情有利欲，性有仁也。

这就把董仲舒的观点表述得更为显豁。这里也讲到动静，但与《淮南子》和《乐记》正好相反，阳之性动，阴之性静，恰恰是性动情静，所以其音训即为“情者静也，性者生也”。

“性阳情阴”、“性善情恶”的理论虽然得到朝廷的支持，却并未为汉代学者所认同。王充就直接驳斥了“性阳情阴”说：

董仲舒览孙、孟之书，作情性之说，曰：“天之大经，一阴一阳；人之大经，一情一性。性生于阳，情生于阴，阴气鄙，阳气仁。曰性善者，是见其阳也；谓恶者，是见其阴者也。”若仲舒之言，谓孟子见其阳，孙卿见其阴也。处二家各有见，可也；不处人情性，情性有善有恶，未也。夫人情性，同生于阴阳，其生于阴阳，有渥有泊。玉生于石，有纯有驳，情性生于阴阳，安能纯善？仲舒之言，未能得实。（《论衡·本性》）

王充认为，情性既然都生于阴阳，就应都有善有恶，不能把善归于性，把恶归于情。他又引了刘向的话：

刘子政曰：“性，生而然者也，在于身而不发。情，接于物然者也，出形（黄晖校谓：‘出形’应作‘形出’）于外。形外则谓之阳，不发则谓之阴。”

可见，刘向同意《淮南子》的说法，认为应该是情阳而性阴。东汉末年的政论家荀悦也反驳了“性善情恶”说：

或曰：仁义性也，好恶情也。仁义常善，而好恶或有恶，故有情恶也。曰：不然。好恶者，性之取舍也，实见于外，故谓之情尔，必本乎性矣。仁义者，善之诚者也，何嫌其常善？好恶者，善恶未有所分也，何怪其有恶？……

或曰：人之于利，见而好之，能以仁义为节者，是性割其情也。性少情多，性不能割其情，则情独为恶矣。曰：不然。是善恶有多少也，非情也。……有人于此，好利好义，义胜则义取焉，利胜则利取焉。此二者相与争，胜者行矣。非情欲得利，性欲得义也。（《申鉴·杂言下》）

他认为，情是性的表现，二者应是一致的。所以他赞同刘向的论断：“性情相应，性不独善，情不独恶。”（同上）“性阳情阴”、“性善情恶”的理论在逻辑上有不少漏洞，确实经不起推敲，在汉代并未能取得主流的地位，然而对于后世的影响却不可低估，唐代李翱的“灭情复性”说和宋代部分理学家的种种排斥情感的观点，都与之有渊源的关系。

从先秦到两汉，古代情性论的格局已大体奠定，即既有儒道两家情性论的分野，又有儒学内部“性静情动”说和“性善情