



国家出版基金资助项目

“十二五”国家重点图书出版规划项目

教育部人文社会科学重点研究基地重大项目成果

上海市哲学社会科学规划中长期课题

黄霖 主编



ZHONGGUO FENTI WENXUE XUESHI

中国分体文学学史

◆ 戏剧学卷 上

刘明今 著



山西出版传媒集团 山西教育出版社

霖
主
编

中国分体文学学史

ZHONGGUO FENTI WENXUE XUESHI

◆ 戏剧学卷 上

刘明今 著

国家出版基金资助项目
“十二五”国家重点图书出版规划项目
教育部人文社会科学重点研究基地重大项目成果
上海市哲学社会科学规划中长期课题



山西出版传媒集团
山西教育出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

中国分体文学学史·戏剧学卷/刘明今著. —太原: 山西教育出版社, 2013. 6

ISBN 978 - 7 - 5440 - 5801 - 8

I. ①中… II. ①刘… III. ①中国戏剧 - 戏剧文学史 IV. ①I207

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 300174 号

中国分体文学学史·戏剧学卷

ZHONGGUO FENTI WENXUE XUESHI XIJUXUE JUAN

出版人 荆作栋
编辑主持 雷俊林 刘立平
责任编辑 薛海斌 海晓丽 张平 祁黎
复 审 邓吉忠
终 审 刘立平
装帧设计 薛菲
印装监制 贾永胜

出版发行 山西出版传媒集团·山西教育出版社
(太原市水西门街馒头巷7号 电话: 0351-4035711 邮编: 030002)

印 装 山西臣功印刷包装有限公司
开 本 787×960 1/16
印 张 56.75
字 数 838千字
版 次 2013年6月第1版 2013年6月山西第1次印刷
印 数 1—5000册
书 号 ISBN 978-7-5440-5801-8
定 价 135.00元(上、中、下)

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。电话:0351-7337712

前言

黄霖

近十年前,我们本着拓展中国古代文学理论批评史研究领域的目的,大致完成了七卷本《20世纪中国古代文学研究史》的编写工作。之后,就立即溯流而上,投入了这一套《中国分体文学学史》的研究与撰写,试图对20世纪以前中国古代文学的认知与研究的历史作一番比较全面的梳理与审视。经几位同仁的共同努力,这五卷文稿即将面世。借此机会,我想就“中国文学学史”与我们编写的有关问题谈几点想法。

1

所谓“文学学史”,就是有关“文学”的学术史。“文学”大致覆盖文学批评、文学理论、文学史三个方面。“文学”的学术史既不等于文学史与文学批评史、文学理论史,也不等于单纯的文学研究史。文学史或文学批评史、文学理论史是梳理文学创作与文学理论批评演变的历史,文学研究史当是总结如何研究文学的历史,而文学学史则是总结认知文学、研究文学变迁的历史。

作为“学术史”研究对象的“学术”之名,虽古已有之,但含义多混,出入较大。时至今日,如《现代汉语词典》尚列有八种解释:“学习治国之术”“指治国之术”“犹教化”“学问、学识”“指有系统的、较专门的学问”“观点;主张;学说”“犹学风”“法术”等。其中“学问、学识”“指有系统的、较专门的学问”“观点;主张;学说”

等解释大致与我们所说的“学术”有点接近，但尤感未能割切中的。实际上，在清末民初，人们曾对“学术”的含义作过认真的辩说与界定。如1902年严复所译的《原富》中有按语说：“盖学与术异，学者考自然之理，立必然之例。术者据既知之理，求可成之功。学主知，术主行。”^①后又说：“学者，即物而穷理……术者，设事而知方。”^②差不多同时刘师培也说：“学为术之体，术为学之用。”^③五六年后，梁启超对“学”与“术”作了更为详明的辨析，说：“学也者，观察事物而发明其真理者也；术也者，取所发明之真理而致诸用者也。例如以石投水则沉，投以木则浮，观察此事实，以证明水之有浮力，此物理学也，应用此真理以驾驶船舶，则航海术也；研究人体之组织，辨别各器官之机能，此生理学也，应用此真理以疗治疾病，则医术也。学者术之体，术者学之用。”^④看来，当时的贤达，都将“学”与“术”分而论之，大要仍然与《说文》所释相同：将“学”释为“觉悟也”^⑤，将“术”释为“邑中道也”。段玉裁注曰：“邑，国也；引申为技术。”^⑥即将学术视为“学识”与“技术”两端。然而，严复、梁启超他们所言“学术”与我们现在所论“文学”这门学科的“学术”有很大的差别。他们所论，是综合文、理、医、农各学科从整体上来解释“学”与“术”的不同，实际上将所有学问分成了理论（学）与方法（术）两大块。这与研究某一个学科的学术史时所说的“学”与“术”显然是不能合榫的。其所以不合榫，主要在于对“术”的理解。我们所理解的“术”

① 严复：《亚当斯密〈原富〉》，上海南洋公学书院1902年版；今据王栻主编《严复集》第四集，中华书局1986年版，第885页。

② 严复：《政治讲义》，原系严复于1905年4月至1906年5月在上海青年会的八次演讲稿，先由《中外日报》《政艺通报》《广益丛报》等分批连载，1906年由商务印书馆结集出版，1959年新加坡刊行其稿本，文字略有出入，今据王栻主编《严复集》第五集，中华书局1986年版，第1248页。

③ 刘师培：《国学发微》，《国粹学报》第1年第6号；亦见《刘申叔先生遗书》，江苏古籍出版社1997年版，第480页。

④ 梁启超：《学与术》，《国风报》，1911年6月26日；亦见《梁启超全集》第四册第八卷《新中国建设问题》，北京出版社1999年版，第2351页。

⑤ 许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，上海古籍出版社1988年影印经韵楼藏版，第127页上。

⑥ 许慎撰、段玉裁注：《说文解字注》，上海古籍出版社1988年影印经韵楼藏版，第78页上。

并非是取本学科的发明去用于其他，而是用各种“术”来发明本学科的“真理”。换言之，严、梁等所说的“学”与“术”是指向不同学科的，已经逸出了某一学科学术史研究的范围；而就某一个学科的学术史研究而言，“学”与“术”都是在一个学科范围之内，为发明本学科的学问而服务的。假如结合文学学史来说，其“学”就是有关文学的知识、理论、思想及演变规律等的认知，其“术”即是文学研究的方法、手段与途径。“术”的指向既突出地表现在资料的整理、考证、辨伪等文献实证的层面，同时也指向理论批评与方法总结的层面。“学术史”包容了“术”，就与“文学理论批评史”鲜明地划清了界线；“学术史”包容了“学”，则当与“研究史”的侧重于“术”有所区别。目前，不少研究史将论述的对象扩展到了“学”，并不专注于“术”，这就与学术史混同为一了；反之，有的称之为文学或某文体、某作品研究的“学史”，则只论述了文学的理论、批评与思想，毫不涉及“术”的探讨与总结，故实质上只是一部文学批评史或文学思想史而已。总之，“文学学史”是有别于“文学史”“文学理论批评史”，同时也与“文学研究史”各有侧重的一门相对独立的学科，属于学术史的范畴。

对于中国文学的认知与研究，古代早已有之。先秦时代各家就从多种角度对文学表示了各种看法，并进行了编辑、整理等工作，孔子删《诗》并发表了不少评论，就是一个突出的例子。但是，将这种对于文学的认知与研究作为研究对象来加以评论与总结的，恐怕要在两汉以后。人们先后通过专著、序跋、诗话、文评、批点、笔记、著录、传记、年谱、选注等各种形式，或专论，或描述，或批评，或品第，或列系，或作谱，或考订，或训诂，或辨伪，或辑佚，或欣赏，从而探索了文学思想的真谛、艺术表现的奥秘，乃至时代的思潮、文体的区别、流派的纷争、风格的纷呈、故事的来源、作者的风采、作品的优劣、字句的原义、版本的真伪等众多的问题，构建了丰富多彩而又有鲜明民族特色的文学学史。不过，平心而论，在20世纪以前，尽管如“诗学”“词学”“曲学”等名目早就出现，例如就元明时期的“诗学”而言，就有《诗学禁裔》（范德机）、《诗学梯航》（周叙）、《诗学杂言》（冒愈昌）、《诗学正宗》（浦南金）、《诗学权舆》（黄溥）、《圆机活法诗学全书》（李衡）等，其中有的也初具理论形态，如周叙的《诗学梯航》，

述源流、辨诗格、论诗体等颇成体统；就“词学”而言，如明代王溯元的《与杨抑所论词学》所说的“词学”，实际上已经部分含有现在所说的“词学”了。但多数仍是挂着“诗学”“词学”之名，实为“诗话”“词话”之作，只是随意点评，乃至是散叙故实而已。直至1897年康有为所说的“小说学”^①，1928年朱自清所说的“散文学”^②，究其实质，也只是“小说”与“散文”的代名词而已，既与文学的“理论”“思想”等没有沾上边，又未从“学”与“术”的角度来观照文学，至于与用“史”的眼光来总结文学学术的演变，更是很远的距离。至19、20世纪之交，在西方文化与学术的强劲刺激下，一些学者纷纷打出了重振“国学”的旗号，强调要重新发现、阐释、振兴中国固有的文化学术传统，中国学术史的研究就被提到议事日程上来了。如1902年，梁启超就发表了《论中国学术思想变迁之大势》，尽管当初他写得比较粗略，但能鸟瞰全局。后来，他于20世纪20年代撰成的《清代学术概论》《中国近三百年学术史》，就比较成熟，对于推动中国学术史研究功不可没。自20世纪初起，特别是20世纪20年代之后，雨后春笋般地出现了许多中国文学某某“学”及一些有关学术史的研究著作，不能不说与此大有关系。另一方面，影响中国文学学史观念自觉的是文学学科意识的逐步明确。在东瀛西国文学观念的影响下，人们对于学术的分类和“文学”的认识都产生了变化，特别是《钦定京师大学堂章程》明文规定“文学科”作为大学七大分科之一，且下设“词章学”一门之后，逐步确立了中国古代文学的学科意识，《中国文学史》著作的编写也成一时之风尚。在这样的情势下，中国文学学术史的研究也逐渐自觉，陆续出现了一些明确标举中国文学之“学”的著作，如邬启祚的《诗学要言》（1911）、许之衡的《曲学及曲选》（1912）、谢无量的《诗学指南》《词学指南》（1918）、董巽观的《小说学讲义》、徐敬修的《词学常识》（1923）、陈景新的《小说学》（1925）、徐珂的《清

^① 康有为：《日本书目志·识语》，上海大同译书局1897年版；亦见《康有为全集》第三集，中国人民大学出版社2007年版，第522页。参见本丛书谭帆等撰《小说卷》第一章《导论》。

^② 朱自清：《背影·序》，《文学周报》第345期，1928年11月25日；亦见《朱自清全集》第一卷，江苏教育出版社1988年版，第31—32页。

代词学概论》、龚自知的《文章学初编》（1926）、陈去病的《诗学纲要》、黄节的《诗学》（1927）、杨鸿烈的《中国诗学大纲》及江恒源的同名著作（1928），以及金慧莲的《小说学大纲》（1929）、徐国桢的《小说学杂论》（1930）等。诸如此类有关“文学学”的著作，其中不少只是着眼于某一分体文学本身的介绍与分析，并不注重评述研究这一文体的“学问”，即对某一文体的认知与研究缺乏深度的论述。有之，多数只是在“批评史”的视野下，对某一文体的认识与思想有所梳理；而且，这类“学”的著作，大都是横向的整合，缺少“史”的纵向的描述。因此，长期以来，真正意义上的“中国文学学史”尚未出现。直到20世纪80年代，夏传才作《〈诗经〉研究史概要》（1982），继而叶长海作《中国戏剧学史稿》（1986），才揭开了真正意义上的“中国文学学史”的序幕。特别是到了20、21世纪之交，或许是受到“一个世纪”的时段的召唤，总结一个世纪学术史乃至整个中国学术史的热情的空前高涨，各类学术史著作犹似雨后春笋，其中有关文学的学术史著作也纷至沓来。在20世纪90年代，郭英德的《中国古典文学研究史》（1995）、赵敏俐的《20世纪中国古典文学研究史》（1997），作为顾及各体文学的全史或通史出现，在当时产生了较大的影响。尽管他们还是用了“研究史”的名目，但实际上还是将中国文学学术史的编写推上了一个新的台阶。至21世纪，不同类型、不同规模的有关中国古代文学的学术史著作更是层出不穷，“中国文学学史”的编写迎来了一个真正的春天，也为我们思考编写中国文学学史奠定了一些理论基础。

编写“中国文学学史”的时代真正到来了，摆在我们面前的第一个问题是：现在究竟为什么要编写中国文学学史？

在20世纪初，人们把编写学术史的意义提得很高。有人说：“国有学，则虽亡而复兴；国无学，则一亡而永亡。何者？盖国有学则国亡而学不亡，学不亡则国犹可再造；国无学则国亡而学亡，学亡而国之亡遂

终亡矣。”^①当时不要说把编写中国的学术史与爱国保种联系起来，就是编写“中国文学史”也是与民族的危亡、国家的前途紧密相连的，黄人在他编的《中国文学史》的《总论》中说，编中国文学史就是为了“动人爱国保种之感情”。他认为“国有语言文字，此其国必不劣”；假如我们见外国文学就欢迎恐后，授祖国文学则攒肩掉首，久而久之，则“不待人之灭我而我行将自灭也”^②。而一部《中国文学史》，就可以使后人了解祖国光辉灿烂的文学宝库，以奋起继述之志，这样，文学史就无异于国史，是爱国主义教育的极好教科书。当然，时间过去了一百年，今天读起这些话来，已有恍然隔世之感。乍看起来，我们现在是莺歌燕舞，天下太平，更何况我们还不时听到一些嘲笑“爱国”的论调，似乎在当下“全球化”的浪潮中再讲国家、民族的利益，有点狭隘和落伍了。实际上，这种论调是十分危险的，实在不亚于当年对我们的坚船利炮。当然，世界大同，自有来日，但当今之天下，哪一个国家，哪一个民族，不竭力维护自己的利益？有的为了自己国家的利益，还千方百计地去掠夺他国的财富，破坏他人的国家，甚至因此而不惜双手沾满鲜血。我们面对的世界，有平等友好待我之民族，但也有亡我之心不死者。比起一百年前，我们的祖国是强大了，但还充满着危机，爱国家、爱民族的精神不能丢。编写《中国文学史》，张扬中国传统文学的精神，正是凝聚中国民族向心力与弘扬爱国精神的一条重要而有效的途径。

时代呼唤着我们将文学学术史的研究与祖国的命运联系在一起，但我们总结与张扬中国传统文学的学术史并不意味着排斥学习与接受国外特别是西方的文学思想与研究方法，而是要更加注意如何处理好中与西的关系问题。我们当然注意到，一百多年来，在一波又一波的西方学术浪潮的冲击下，中国传统的学术思想、学术话语、学术规范，乃至表达的方式等，不断地受到改造与销蚀。这里有积极的一面，同时也有明显的消极的一面。许多传统学术中的菁华就此被曲解或抛弃，致使当代的

^① 许守微：《论国粹无限于欧化》，1905年8月20日《国粹学报》第1年第7期。亦见《国粹学报》第3册，广陵书社2006年版，第98页。

^② 黄人：《中国文学史》第一册《总论》，国学扶轮社印行东吴大学堂课本，第4b-5a页。

学术研究在不少方面已与传统脱节，民族的自尊心受到了严重的压抑。所以，整理与编写中国传统的学术史，在扬弃一些糟粕的同时，更要弘扬其科学、精彩、有生命力的学术思想与研究方法，从而弘扬传统的优秀的文学精神。当然，这不等于盲目排斥国外先进、科学的文学思想、理论与研究方法。比如长在中国土地上的一棵树，我们应当让它吸取各种有益的养料使之更健康地成长，也可以嫁接不同的树木使之开出新异的花朵，但决不可以将它连根拔去，遍插异种。这在理论上、口头上，大家几乎都能接受，但在实际操作过程中往往还不尽如人意。究其缘由，实在是从甲午战争以来，一种弱国自卑的心理并没有彻底铲除，再加上趋新好奇的心理、卖弄学问的心理，交并作用，一些莫名其妙、乱七八糟的东西常常会被吹得天花乱坠，甚至一时会泛滥成灾。当然，要彻底铲除盲目崇洋、弱国自卑的心理，有待于我们祖国国力的真正强大，但我们所做的总结中国文学学术史的工作，正如黄人当年写《中国文学史》一样，希望“厌家鸡爱野鹜之风或少息乎”^①，希望促使社会真正重视、明确与坚守中国传统的优秀文学精神，在当前文学现代化的进程中坚持以中化西，而不是去以西化中，更不是去以西除中。

我们总结传统文学的学术史，还必须理直气壮地强调有益于当世。这里就有个求真与求用的问题。任何学术史，当然要以求真为鹄的，不能用这样或那样的政治的、民族的以及其他任何狭隘、片面的目的与方法去歪曲或掩盖事物的真相。我们中华民族研究文学自有在长期实践中形成的一套独特的路数，我们有责任排除各种干扰，将它真实、科学地总结出来。这就是求真。但求真与求用并不是绝对对立的。有些人强调学术的求真与独立，往往会将求真与求用对立起来，简单地认为求用就是追求社会功利，就是媚俗，就会亵渎学术，于是就将自己困锁在象牙塔里进行所谓的“求真”。其实，研究自然科学的学术及学术史，最终的目的无非是为了促进自然科学的研究，使人类在改造与利用自然资源时得到利益，即有用，这是不辨而自明的。那么，研究社会科学与人文科学的学术与学术史，难道就不是为了对人类社会发展有用吗？我们研究文学的学术史，难道能与弘扬爱国精神，与当今的文学事业健康发

^① 黄人：《中国文学史》第一册《总论》，国学扶轮社印行东吴大学堂课本，第3b页。

展、繁荣昌盛，与丰富我们的精神世界、美化我们的心灵、纯洁我们的情操无关吗？反过来看，也只有抱着正当崇高的、有用的目的，才能保证求得研究学术史的真谛，才能真正求得其真。有人在这里会担心，你在追求有用时，是否会被强权政治所胁迫？是否会被某种狭隘的利益所驱动？假如真是这样的话，我们的研究的确会无法求其真，只能得其伪。这里的关键是，研究者要坚守自己的良知与公德，而不是轻率地抛弃其有用的追求。学术纯独立而求真，实际上在许多社会科学与人文科学的研究中是不存在的，那种说法充其量只是为了某类目的而作的一种宣传罢了。总之，我们今天以今视古编写中国文学学史，既为了求真，也为了求用，揭橥的是“中国文学学”的民族传统，着意在当代的学术与文学的建设，希望我们总结出来的一些中国古人所认知与研究中国文学的特质、基因、传统与规律性的东西，在当今文学贯通古今、融会中外的进程中，有助于反思过去，理清思路，提供借鉴，有助于建设当代的学术与繁荣当代的文学。而反过来看，只有立足当今，经过当代学术与文学的检验，才能使我们更相信中国传统文学精神的光辉灿烂。研究编写一部中国文学学史，就应当抱着求真与求用相统一的目标，追求弘扬传统精神与当代的学术建设、文学繁荣相结合。

三

那么，中国古代认知文学的最核心的特质、基因与传统是什么呢？

答曰：文学原人论。即认为文学原于人，以人为本。这个“本”，既是“本源”的本，也是“根本”的本。这个“人”，是指作为人类的人、社会群体的人，不是指个体的人（论述个体创作时除外）。所以，中国的“原人论”与以鼓吹以个人为本的什么“人本主义”“人学”等完全是两条道上跑的车。它的核心内容是：文自人，文似人，文为人。文自人，即文章的产生，根本在于人，而不是对客观世界的被动描摹。中国诗学的开山纲领曰“诗言志”，就是强调诗歌是抒发人的思想与感情的。创作的发生，不论是“物感”还是“感物”，都是以人的主体作用为主的。从创作过程中的“神与物游”，到将意象用文字迹化，就是一个“心化”的过程。道学家有“大心”说，就是将客观的世界认作

主体心的扩大化，“视天下无一物非我”^①。中国诗学的主流理论，也就是将客观世界心灵化，“情景交融”之所以被认为是创造有“境界”的关键，就是强调了作品中有人在。至于从评价的标准来看，无论是认为作品有“滋味”“味外之味”，还是认为有“兴趣”，有“神韵”，有“意境”，都是以人的体味为中心的，认为文学的“本源”在于“人”，而不在于“物”。所谓“文似人”，更是清晰地反映了中国古代认知文学的一个基本的特色。《易·系辞》云：“近取诸身……以通神明之德，以类万物之情。”文学的各种问题，几乎都会“近取诸身”，以作比喻。文论中神、气、骨、心、眼、窍、筋、脉、髓、味等概念与范畴，触处皆是。“生生不息”的精神更是贯串始终。西方尽管也有人用“生命”哲学来观照文学，但这是以后的事情，且不是一种带有主流色彩与普遍性的理论，充其量只是“西洋批评家的偶语”而已。早在20世纪30年代，钱锺书先生就指出“中国固有的文学批评的一个特点”，即是“把文章通盘的人化或生命化”，“把文章看成我们自己同类的活人”^②，这是很有道理的。所谓“文为人”，也是中国古代一直强调的文学是为人服务的。文章就是用来“载道”“劝善惩恶”“有益于世”，起“教化”作用的。在论述人与现实、德与言、文与质等关系，以及提倡“温柔敦厚”“中和之美”等时，占主导地位的都是以追求伦理性、实用性、功利性为最终鹄的。但同时我们也应该注意到，“为人”不仅仅都是围着功利转的，也不断有人强调文学的怡情悦性的“乐”人、“自适”等作用。这同样是“文为人”。过去我曾经用心化、生化、实化来解释“原人”思想的主要内容，其中“实化”一题与我原来的想法有很大的距离，不太准确，现今改“心化、生化、实化”为“文自人、文似人、文为人”的提法，或许能更好地概括“原人论”的基本思想。

关于“原人论”，我在《中国古代文学理论体系·原人论》中已有论述，得到了一些先生的认同，认为这是近年来研究古代文论最具原创

^① 张载：《正蒙·大心篇》，《张载集》，中华书局1978年版，第24页。

^② 钱锺书：《中国固有的文学批评的一个特点》，《文学杂志》第1卷第4期，1937年8月1日。亦见《中国比较文学研究资料（1919—1949）》，北京大学出版社1989年版，第46页。

意义的成果之一，是用中国的思维方式去体悟传统的理论。但草创伊始，难免会留下不少疑问。借这个机会，我再作一些补充与说明。

第一个疑问就是“原人论”只是在中国古代思想史上出现过，而在中国古代文论史上从未见过有什么人讲过，有的只是“原道论”。特别是古文论的经典《文心雕龙》头三篇《原道》《征圣》《宗经》似乎已经讲得很清楚，文学的根本在于“原道”。此后，讲文学“原道”的声音不绝于耳。所以，只有“原道论”才真正体现了古代理论家对文学本体、本原的认识。强调“原人论”，岂非弱化了“原道论”的价值意义？此言不差，古文论中从未有人提过“原人论”，我今强调“原人论”是中国古代文学家认知文学的一个真正的根本立足点，在某种意义上就是为了“弱化”“原道论”，更确切地说，也就是为了对“原道论”作一个重新认识与估价。不错，对于中国古代的“原道论”不能一概否定。在某种情况下，强调用某种“道”，反对某种不良的风气，是有一定的积极意义的，但它在整个中国文论史上所产生的极其严重的负面影响是绝不可低估的。只有当这个“道”与“原人”相通，能直面人生，对广大人民有利的时候，这个“原道论”才有它真正的价值。我们站在今天的立场上，要认知中国古代文论的特质时，不能重复过去，而是要努力把被历史所包裹在“道”外面的层层迷雾彻底拨开，将它真正有价值的东西凸现出来，将那些与“人”相背的东西彻底扬弃。在这样的情况下，我们就会自然地看到，原来“原人”才是中国古代文论中对于文学的本体与本源真正有价值的认识，而绝不是“原道”。

再说“道”，我们现在常常将它视为一个“哲学范畴”，所以会认为“原道”“体现了古代哲学对文论的指导和制约，也使古代文论具有了更高的形而上层次”。其实，这个“道”，在中国古代社会里，儒家、道家、法家、墨家，到后来的释家等，各道其所“道”，众说纷纭，莫衷一是。就是刘勰所说的“道”究竟是什么“道”，也有不同的说法。在这样的情况下，我们笼统地说“原道”，究竟“原”的是什么“道”？难道有一个什么统一的“原道论”吗？这样笼统地标举“原道”，究竟有多少实际意义呢？更何況，我们不难看到，历史上许多被打扮得冠冕堂皇的“道”，往往包裹着的是反人类进步、反社会文明的内核。因

此，我们必须抛弃笼而统之的“道”，必须将“道”放在具体的历史背景中，放在“人”面前加以审视，显示其“道”的真正原形。所以，与其高举“原道”，还不如提倡“原人”更为切实，不为“道”的幌子所迷惑。

当然，我们今天在审视古代认知文学的最基本、最有特色的观点时，必须抓住一个最主要、最关键的“道”入手来加以分析。毫无疑问，在中国漫长的古代社会中，儒家在总体上处于主导地位，儒家的观点是主流话语。道家、释家等观点在正常情况下只是一种补充与调剂。即使到了后来“三教合一”的呼声比较高涨的时期，不少文人具有尊道重佛的倾向，儒学还是在社会上、在文人中占据着牢不可破的统治地位。所以要找中国社会、学术、文化的基本特质，首先要到儒家的经典、儒家的圣人及他们所说的“道”中去发现。而在儒家之中，最有权威性的当然是孔子。在这里，我们不妨将《论语》中有关论“道”的部分整理一下，就不难发现他所说的“道”大致可分成两类：

一类是抽象而未及具体内涵的，如：“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁第四》）“邦有道，不废，邦无道，免于刑戮。”“道不行，乘桴浮于海，从我者其由与！”（《论语·公冶长第五》）“君子谋道不谋食。”“道不同，不相为谋。”（《论语·卫灵公第十五》）这里的“道”究竟是什么？孔子没有明说。

另一类是关系到具体内容的，可以从中发现孔子所说“道”的具体内容：

君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与？（《论语·学而第一》）

道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。（《论语·学而第一》）

礼之用，和为贵。先王之道，斯为美。（《论语·学而第一》）

曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《论语·里仁第四》）

子谓子产：“有君子之道四焉。其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。”（《论语·公冶长第五》）

子曰：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而



第七》)

君子道者三，我无能焉。仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。
(《论语·宪问第十四》)

君子学道则爱人，小人学道则易使也。(《论语·阳货第十七》)

从中可见，孔子所论的“道”并不是所谓“玄之又玄”，难以捉摸的，而是很实在的，其目标都是针对社会中的人，其核心是“仁”。“仁”由“人”与“二”构成，有了“二”个人，就有了人与人之间的关系。处理好人与人之间的关系，就要“依于仁”。“仁者，爱人”，对他人要遵循“忠恕之道”，更具体一点就是：“己欲立而立人，己欲达而达人。”反过来说，就是：“己所不欲，勿施于人。”在人与人的关系中，父母兄弟当然是最为直接的，所以“孝悌”是“仁之本”。与“仁”相关的“礼”在孔子思想体系中也十分重要。实际上，两者是相辅相成的。“仁”是人的内在的德性，“礼”则是外在行动的表现，两者共同的要求就是要顺应和维护社会秩序的规范与稳定。所以说，“克己复礼为仁”^①，“人而不仁，如礼何”^②。总之，孔子的“道”在本质上是伦理道德为核心，要求人们能处理好有秩序的社会中人与人之间的各种关系。孔孟的文论观，也与此相适应，认为：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁，行有余力，则以学文。”^③“文之以礼乐，亦可以为成人矣。”^④将学“文”与“仁”、成“文”与“礼”紧密地联系在一起。他提出“兴观群怨”“有德者必有言”，赞赏“乐而不淫，哀而不伤”“思无邪”等，都明显地强调了“文”在社会中对人的作用。假如说孔子在《论语》中的观点比较侧重“文为人”方面的话，那么，其他儒家经典所提出的“诗言志”^⑤，“凡音者，生于人心者也”“其本在人心之感于物也”^⑥，以及孟子的“养气”说、《易·系

①《论语·颜渊》，中华书局影印《十三经注疏》本，1980年版，第2502页。

②《论语·八佾》，中华书局影印《十三经注疏》本，1980年版，第2466页。

③《论语·学而》，中华书局影印《十三经注疏》本，1980年版，第2458页。

④《论语·宪问》，中华书局影印《十三经注疏》本，1980年版，第2511页。

⑤《尚书·尧典》，中华书局影印《十三经注疏》本，1980年版，第131页。

⑥《礼记·乐记》，中华书局影印《十三经注疏》本，1980年版，第1527页。

辞》所说“近取诸身……以通神明之德，以类万物之情”等，都为“文自人”“文似人”的思想奠定了基础。一部中国古代文论史的主流话语，就是沿着“文自人”“文似人”“文为人”的路子走下来的。这就是中国古人对文学的最基本、最有特色的认知。

有人或许会说，这算什么特色？古今中外“任何人文社会科学的发生与发展，都是与人密不可分的，都是以人为本源而生发出来的”，故而“原人”“显得没有说出中国文论自身的特点，故而其意义也就不那么大”。这里的前一句话没错，千真万确，但是后一句的推理就有问题了。“任何人文社会科学的发生与发展，都是与人密不可分，都是以人为本源而生发出来的”作为客观存在，的确是古今如此，中西皆然。但是，对于这种客观存在的认知，却是古与今、中与西大不相同、千差万别的。我对西方古代的文论没有专门研究，不敢妄说，但据我粗浅地了解，关于“原人论”所包涵的三个核心问题，并不是西方一贯的主流的话语，他们自有自己的认知的兴奋点、出发点与归宿点。假如有的时候、有的人说过类似中国古代“原人论”的话，那也只是在“人同此心，心同此理”的必然下出现的偶然而已，不能因此而否定中国古代文论的独特性。

或许还有人说，你这个“原人论”“难以涵盖古代文学理论体系的所有方面”，因为“原人文学论”所包容的理论范围主要是古代文论中与“人”相关的那些方面，而不是古代文论中的所有方面。比如，像艺术思维论、文体论、技巧方法论等方面，就与“人”的关系“疏远”了。当然，我想世界上是很难有一种理论能包罗万象，中国古代文学的“原人论”是对文学的最基本特质的认知，也可以说是中国古代文论的纲，它具有统摄性，但决不能涵盖所有的问题。不过，它比起“原道论”来，显然更具有广泛的涵盖性。比如就艺术思维论来看，“原道论”与艺术思维的理论基本上是对立的，而“原人论”所论的文学创作的“心化”过程，就是中国式的艺术思维论。中国古代论“文体”，大致有两种：一种是论文学的体性、体气，如《典论·论文》云“文以气为主，气之清浊有体，不可力强而致”，钟嵘《诗品》论陶潜诗“文体省净，殆无长语”，《文心雕龙·体性》所总结的“典雅”“远奥”“精约”等八体，后世所说的建安体、太康体、陶体、谢体、梅村

体等。显然，如此论文体，是与人以及与人相关的时代精神、民族特点等紧密相连的。另一种论文体，主要是论文学的体制、体裁，乃至文章的作法、结构、修辞等，如《典论·论文》云：“夫文本同而末异。盖奏议宜雅，书论宜理，铭诔尚实，诗赋欲丽。”陆机的《文赋》云：“诗缘情而绮靡，赋体物而浏亮。碑披文以相质，诔缠绵而凄怆。铭博约而温润，箴顿挫而清壮。颂优游以彬蔚，论精微而朗畅。奏平彻以闲雅，说炜晔而譎诳。”这里，陆机所论的不同文体比曹丕扩大了许多，从四种增加到了十类，但其精神是一致的，即论及不同体裁的作品当有不同的表现形态与方法。这一类论文体，偏于表现和形式方面，这是否与人、与社会无关呢？显然不是。我们不妨引述《文心雕龙》的一些论述，来看一看它是如何认识不同体裁的形式技巧的表现与人的关系的。其《明诗》云：“在心为志，发言为诗。”即《毛诗序》之“在心为志，发言为诗，情动于中而形于言”。这说明不论以何种方式与技巧表现为外在的各种形态的诗，都是出于“心”与“情”。《诠赋》云：“赋者，铺也；铺采摘文，体物写志也。”这更清楚地说明了“铺采摘文”都是“体物写志”的表现。《史传》云：“开辟草昧，岁纪绵邈，居今识古，其载籍乎！”《论说》云：“圣哲彝训曰经，述经叙理曰论。论者，伦也，伦理无爽，则圣意不坠。”这都说明了不论是记事还是说理，都是离不开社会与人的。后来文体发展得更细密，都是与人的需要分不开的。如历史演义的产生，就是为了将《后汉书》《三国志》《通鉴》中的一些故事通俗化；话本小说中的一些体式，如入话、回前诗、韵语的插入等，也都是为了使观众容易接受。梁启超创造“新民体”，使散文产生变革，也是为了适应当时政治宣传的需要。总之，文体发展离不开人的需要，离不开社会的需要，并不是离开了人而抽象地产生与发展的。现在有的人就喜欢将某些形式的东西抽象出来，认为可以脱离人、脱离社会而独立地产生和发展，其实这种理论像拉着自己的头发要离开地球一样，是经不起推敲的。

我强调“原人”是中国古代认知文学最基本的特质，其意义还在于“原人”正是中国文学传统与现代性相关联的大动脉，看到中国文学的现代生命中正传递着传统“原人”的基因。“现代”一词，本身就是—一个流动的概念。中国何时有了现代性？什么叫现代性？这又是一个