

心学与文学论稿

明代嘉靖万历时期文学概观

宋克夫 韩晓 著



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

心学与文学论稿：明代嘉靖万历时期文学概观 / 宋克夫，韩晓著．—北京：中国社会科学出版社，2002.5

ISBN 7-5004-3325-5

. 心... . 宋... 韩... . 心学—影响—文学—中国—明代 . 1206.2

中国版本图书馆CIP数据核字 (2002) 第016633号

责任编辑 史慕鸿
责任校对 王应来
封面设计 章新语
版式设计 李 建

| | | | |
|------|---|-----|--------------|
| 出版发行 | 中国社会科学出版社 | | |
| 社 址 | 北京鼓楼西大街甲158号 | 邮 编 | 100720 |
| 电 话 | 010—84029453 | 传 真 | 010—64030272 |
| 网 址 | http://www.csspw.com.cn | | |
| 经 销 | 新华书店 | | |
| 印 刷 | 北京新魏印刷厂 | 装 订 | 丰华装订厂 |
| 版 次 | 2002年5月第1版 | 印 次 | 2002年5月第1次印刷 |
| 开 本 | 850×1168毫米 1/32 | | |
| 印 张 | 10.75 | 插 页 | |
| 字 数 | 255千字 | 印 数 | 1—2000册 |
| 定 价 | 22.00元 | | |

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

目 录

导言..... (1)

第一章 心学与文学

——心学与文学的一般关系..... (5)

第一节 哲学与文学的关系..... (5)

第二节 明代心学的基本理论..... (10)

第三节 心学思潮的主要特点..... (20)

第二章 本心的张扬

——唐顺之的学术思想..... (41)

第一节 万历以前的复古思潮..... (42)

第二节 唐宋派与明代心学思潮..... (52)

第三节 唐顺之的学术思想..... (60)

第三章 主体的高扬

——《西游记》的主体意识..... (77)

第一节 吴承恩与明代心学思潮..... (77)

| | | |
|-----|------------------|---------|
| 第二节 | 孙悟空的主体意识 | (87) |
| 第三节 | 孙悟空的人格完善 | (100) |
| 第四章 | 奇人的风采 | |
| —— | 徐渭的个性精神 | (110) |
| 第一节 | 徐渭与明代心学思潮 | (111) |
| 第二节 | 尚真任情的文学思想 | (123) |
| 第三节 | 徐渭的狂狷人格 | (138) |
| 第五章 | 童心的呼唤 | |
| —— | 李贽的学术思想 | (156) |
| 第一节 | 李贽的文学思想 | (156) |
| 第二节 | 李贽的平等思想 | (166) |
| 第三节 | 李贽对程朱理学的批判 | (175) |
| 第六章 | 性灵的解脱 | |
| —— | 袁宏道的价值取向 | (186) |
| 第一节 | 袁宏道与明代心学思潮 | (186) |
| 第二节 | 袁宏道的人格理想 | (198) |
| 第三节 | 袁宏道的性灵说 | (209) |
| 第七章 | 情欲的颂歌 | |
| —— | 《牡丹亭》的情爱观 | (224) |
| 第一节 | 汤显祖与明代心学思潮 | (224) |
| 第二节 | 汤显祖的戏剧观 | (242) |
| 第三节 | 《牡丹亭》的情爱思想 | (252) |

| | | |
|-------------|---------------------|---------|
| 第八章 | 物欲的认可 | |
| | ——《三言》的物欲观..... | (262) |
| 第一节 | 冯梦龙与明代心学思潮..... | (262) |
| 第二节 | 冯梦龙的文学观..... | (276) |
| 第三节 | 《三言》的物欲观..... | (287) |
| 第九章 | 人欲的正视 | |
| | ——《金瓶梅》的价值取向..... | (297) |
| 第一节 | 《金瓶梅》的价值观..... | (297) |
| 第二节 | 西门庆的人生价值观..... | (304) |
| 第三节 | 笑笑生的价值困惑..... | (310) |
| 第十章 | 历史的回顾 | |
| | ——嘉靖万历文学的特点与消歇..... | (318) |
| 第一节 | 嘉靖万历文学的基本特点..... | (318) |
| 第二节 | 嘉靖万历文学消歇的原因..... | (323) |
| 后记 | | (334) |
| 主要引用书目和参考书目 | | (336) |

15世纪到16世纪，是欧洲历史改变走向的时代。随着文艺复兴运动的兴起和发展，欧洲由中古社会步入了近代社会。西方著名文化学者雅各布·布克哈特高度评价这一时期是“人的发现”的伟大时代。而正当欧洲大刀阔斧地进行文艺复兴之际，作为东方古国的中国也渐渐地兴起了一股重个体、崇自我的社会思潮。这股思潮虽然没有文艺复兴运动来得那样迅猛、剧烈，对封建文化的冲击远不及文艺复兴运动来得那么坚决、彻底，但弘扬主体意识，追求个性解放，主张人的自由，强调人的尊严，肯定人的欲望，和文艺复兴运动却是异曲同工。正是在这个意义上，我们同样有理由把16世纪的明代，称为古代中国“人的发现”的时代。

在以往的研究中，人们一般习惯把这一时代出现的心学思潮及在这种思潮影响下形成的重个体、崇自我的文学思潮统称为晚明思潮。而所谓

晚明，通常指的是隆庆、万历、天启、崇祯四代。如较早提出“晚明”这一概念的嵇文甫先生在《晚明思想史论》中说：“晚明这短短数十年，一方面是从宋明道学转向清代朴学的枢纽，另一方面又是中西两方文化接触的开端。其内容则先之以王门诸子的道学运动，继之以东林派的反狂禅运动，而佛学、西学、古学，错综交织于其间。这一幕思想史剧，也可算热闹生动了。”关于晚明的时段，嵇先生补充说：“这样一个思想史上的转型期，大体上断自隆万以后，约略相当于西历16世纪的下半期以及17世纪的上半期。”由袁行霈先生主编、高等教育出版社1999年出版的《中国文学史》在“晚明诗文”一章中，所列举的作家上起李贽，下迄夏完淳，也主要是这一时段的作家。而实际上，明代心学思潮之于文学的影响在明嘉靖年间就有明显的体现，如唐宋派的活动、《西游记》的创作和徐渭接受心学思想的影响等等，都是在这个时期。因而，心学思潮及在这种思潮影响下的文学思潮，并不能等同于通常所说的晚明思潮。这主要有两个方面的原因：

其一，心学思潮的盛行是在明代嘉靖初期，对文学的影响始于唐宋派，时间是在嘉靖十二年（1533），较晚明思潮的上限要早三十多年。据《明史》卷二百八十二之《儒林》：

宗守仁者曰姚江之学，别立宗旨，显与朱子背驰，门徒遍天下，流传逾百年；……嘉、隆而后，笃信程、朱，不迁异说者，无复几人矣。

可知在明代嘉靖年间，阳明心学产生了极为广泛的社会影响，并

嵇文甫《晚明思想史论》第1页，东方出版社1996年版。

成为一种声势浩大的社会思潮。

其二，心学思潮消歇于万历末年，较之于晚明思潮的下限约早二十年左右。据清人胡慎《东林书院志序》：

姚江之学大行，而伊洛之传几晦，东林亦废为丘墟。至万历之季，始有端文顾公、忠宪高子振兴东林，修复道南之祀，仿白鹿洞规为讲学会，力阐性善之旨，以辟无善无恶之说，海内翕然宗之，伊洛之统复昌明于世。

万历三十二年（1604），顾宪成、高攀龙、顾允成、钱一本等重建东林书院，力斥王门后学，抨击泰州诸子，而倡导程朱理学，使“海内翕然宗之”，心学思潮趋于消歇。东林学派是晚明思潮的一个组成部分。同时东林学派的出现，也是对心学思潮的反拨。在这个意义上，心学思潮也不能等同于晚明思潮。

因而，我们所说的“心学思潮”，是指从嘉靖初年到万历末年这百年左右的历史中所出现的一股重个体、崇自我的哲学思潮。本课题的研究对象，是明代嘉靖万历时期这股哲学思潮与文学的关系，及在这一思潮影响下文学所呈现的特点。这里有两个问题需要说明：其一，本书副标题中所谓“嘉靖万历时期文学”，主要指的是心学思潮影响下的文学，而不包括那些虽然产生于嘉靖万历时期，但却并未受到心学思潮影响的文学。在这个意义上，“嘉靖万历时期文学”，是就那个时期的文学主潮而言，而并不是就那个时期的所有文学而言。其二，本书副标题中所谓“嘉靖万历时期”，主要是就心学盛行的时期而言。一般来说，哲学思潮之于文学的影响，并不会因为哲学思潮的消歇而骤然停止，而会继续持续一段时间。故本书中讨论的《三言》，其刊行时间虽然在天启年间，但影响《三言》的哲学思潮则主要流行于万历

时期。故本书副标题中“明代嘉靖万历时期”云云，主要是就心学思潮盛行及对文学产生影响的主要时期而言。当然，明代心学思潮对文学的影响是极为深远的。如清初的王士禛、清中叶的袁枚、晚清的龚自珍等，都在不同程度上受到过明代心学思潮的影响，但他们毕竟不是心学时代的产物，故不在本书讨论之列。

第一章 心学与文学

——心学与文学的一般关系

第一节 哲学与文学的关系

在着手“心学与文学”这一课题之前，笔者已经注意到文学与哲学作为两个不同学科之间难以逾越的鸿沟，诸如文学以具象反映生活，而哲学以抽象概括世界，文学注重情感，哲学凭借理性，“诗人善于想象，哲学家长于推理”，等等。但是，在文学与哲学之间，有一个共同的逻辑起点和最后的必然归宿，那就是对人的认知和建构。

中国古代哲学，特别是代表着中国古代文化主流的儒家学说，就其本质而论，可以说是人的哲学。人的本性是什么？人生理想是什么？人与自然、社会的关系如何？这样一些以人为出发点

狄德罗《论戏剧艺术》，《西方文论选》第358页，上海译文出版社1980年版。

的问题，构成古代哲学家探讨的主要内容。人性问题，是古代哲学家关注的关键性问题。自从孔子在《论语·阳货》中提出“性相近，习相远也”这一人性命题之后，人性几乎成了哲学史上的重要哲学家必须涉足的探讨对象。孟子的“性善论”，荀子的“性恶说”，扬雄的“善恶混”，韩愈的“性三品”，朱熹的“天地之性”，王守仁的“良知说”，等等，无不都是把人性问题作为哲学的重要问题加以讨论。如果说，古代哲学的中心问题是人的问题，那么，人性问题又构成了人的问题的中心。与人性问题相关联，人与自然及社会的关系成了古代哲学中又一个令人关注的对象，“天人合一”的命题，强调的便是人与自然、人与社会的和谐统一。《中庸》中“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”就是“天人合一”思想的具体体现。出于对天道与人道、天命与人性的同一性的强调，“三纲五常”、“忠孝节义”这类包括天道内容的人伦道德被认为是体现“天人合一”的普遍原则。作为人性的生发和人道的体现，人生理想又成为古代哲学讨论的核心。孔子的“朝闻道，夕死可矣”就是把对“道”的认知与实践作为人生的最高准则，于是有了“正心诚意，修身齐家，安邦治国平天下”，“达则兼济天下，穷则独善其身”这类理想的人生境界的种种设计。因而可以说，中国哲学，特别是儒家哲学，是以“天人合一”为起点，人性问题为关键，人生理想为核心的学说。一句话，哲学即人学。

较之于哲学是人学的命题，文学是人学的提法更是司空见惯。文学即人学，不仅仅因为人是文学的主体和对象，更重要的是，人性的表现和人格的设计构成了文学的主要目的。人的生活 and 人的命运，人的情感和人的理想，人与社会的关系和人与自然的纠葛，构成了文学的全部要义。如果离开了人，文学也就失去了它产生的依托和存在的意义。正是在这个意义上，有人干脆认

为：“哲学与文学是同一质地的不同样式。……我们在哲学和文学的主题上可以看到这种统一性。两个学科的中心都是围绕着同样范围的问题展开的：人，神，自然，艺术，意志，命运，需求，机会与自由；知识与愚昧；真理与谎言；善与恶。”

那么，同样作为“人学”，哲学与文学这两种“同一质地的不同样式”是怎样联姻的？A.L.克罗伯和C.克鲁柯亨在谈到文化的核心时说：“文化基本的核心由两部分组成，一是传统（即从历史上得到并选择）的思想，一是与他们有关的价值。”作为文化的核心，价值体系构成了哲学与文学这两种样式联姻的中介。一方面，哲学上的价值体系潜在地支配着作为文学观照对象的人的生活。因为“文化的深处时常并不是在典章制度之中，而是在人们洒扫应付的日常起居之间。一举手，一投足看似那样自然，不加做作，可是事实上却没有任意之处，可说是都受着一套从潜移默化中得来的价值体系的控制”。作为对生活的观照，文学在反映生活的同时无疑还会反映潜在控制着这种生活的价值取向。另一方面，哲学上的价值体系又为作者认知、观照、表现社会生活和世俗人生提供了评价准则，左右着作者的创作过程，并进入文学载体，从而使得“在任何水平上，文学作品都充满——弥散——着价值，充满着有序的价值和表达的价值”。

同时，“‘价值’这个普遍的概念是从人们对待满足他们需要

A.W.比尔兹莫尔《文学的例证与哲学的混乱》，《当代西方艺术文化学》第270页，北京大学出版社1988年版。

《文化概念：一个重要问题》，哈佛大学《小人物陈列馆论文集》第41期，1951年版。

费孝通《美国与美国人》第76页，三联书店1985年版。

理查德·霍加特《当代文化研究：文学与社会研究的一种途径》，《当代西方艺术文化学》第44页，北京大学出版社1988年版。

的外界物的关系中产生的”。所谓价值，表示的是主体与客体之间需要与满足的一种关系。主体或客体在不同时空条件下的差异，必然引起主体与客体之间供需关系的变化以导致价值体系的变革。这种变革首先会在文学中得到敏感的反映，通过创作主体的创造，使“一些社会性的复杂的具有价值的结构，常常与个体的价值交互作用——正是在这些地方，一个表达的文化就应运而生”。而负载着新的价值取向的作品一经形成，必将反过来对社会生活乃至哲学价值体系产生影响。“从作为具有一定意义的艺术作品的社会作用的角度来看，最重要的是：对于读者、观众和听众来说，艺术作品将变成现实的准则和价值的等价物。人用艺术所展现的世界来衡量自己本身和自己的世界；他将从艺术作品中所获得的经验，变成他自己经验的尺度。”从而导致对传统价值体系的反拨，以促成新的价值体系的诞生。在这个意义上，一定时代的价值体系成了连接哲学、生活和文学的契合点。

应当看到，价值只有通过评价才能实现。“客观的价值对象性只是在评价过程中才获得了主观的价值形式，这种形式不仅是对历史发展过程进行抽象的结果，而且是对在抽象过程中形成的观点进行主观选择的结果。因此，作为价值对象性的现象的任何价值，都是在评价过程中，通过对客观的价值对象性的某些方面和特性进行有目的的抽象，并以一定的方式加以摹拟的。”而由于人们所处的时空条件不同，主体对客体的要求不同，对价值的抽象和

马克思《评阿·瓦格纳的“政治经济学教科书”》，《马克思恩格斯全集》第19卷第496页，人民出版社1963年版。

理查德·霍加特《当代文化研究：文学与社会研究的一种途径》，《当代西方艺术文化学》第44页。

弗·布罗日克《价值与评价》第142页，知识出版社1988年版。

同上书，第63—64页。

评价必然形成不同的体系，在价值判断上形成各自不同的特点。

我们知道，文学是社会生活在作家头脑中的反映。作为创作主体的作家在反映、表现社会生活时，离不开对生活的评价，这种评价取决于相应的价值体系和价值观念。而一个时代哲学思潮的兴起，必然引起价值体系的变革和价值观念的变化。价值体系和价值观念的变化，必将影响到文学的方方面面。魏晋玄学的兴起，导致了对两汉经学的反拨，一改经学的因循繁琐、墨守陈规，任真率性、崇尚自然成为魏晋玄学的重要价值取向。于是在文学上有了“越名教而任自然”的阮籍，“非汤武而薄周孔”的嵇康，以及安贫乐道，“复得返自然”的陶渊明。唐代则是儒、释、道三家思想相互交融的时代。儒学的积极进取、佛学的空寂澄心、道教的顺应自然，作为各自的价值取向对唐代的文学创作产生了深刻的影响。正是因为深受儒学积极进取的价值取向的影响，作为“诗圣”的杜甫在《奉赠韦左丞丈二十二韵》中才表现出“致君尧舜上，再使风俗淳”的政治抱负与社会良知；也是因为受到道家顺应自然的价值观念的影响，作为“诗仙”的李白即使在人生失意时也表现出一种激昂与洒脱，在《陪侍御叔华登楼歌》中淋漓酣恣地引吭高歌“人生在世不称意，明朝散发弄扁舟”；还是因为深受佛教空寂澄心的价值取向的影响，作为“诗佛”的王维在诗歌创作中表现出一种空寂宁静之美，《过感化寺昙兴上人山院》中“夜坐空林寂”就是这种空明寂静的艺术境界的典范体现。宋代是理学盛行的时代。宋代的理学肇端于柳开，而由朱熹集大成，并在南宋以降成为官方哲学。在价值观念上，“居敬穷理”，“与理为一”是宋代理学人生追求的最高境界，

朱熹《朱子语类》卷八，《四库全书》电子版，武汉大学出版社1997年。

自我的人格修养与道德完善是人生的最高目标。在这种价值观念的影响下，宋代的作家多以平和理性的态度应世待物，“不以物喜，不以己悲”，在文学创作中呈现出冷静与理智的势态。这种价值观念体现在散文创作上，宋代文人继承了韩愈“文以载道”的传统，多以弘扬“道统”为己任。如柳开在《应责》中标榜：“吾之道，孔子、孟轲、扬雄、韩愈之道。吾之文，孔子、孟轲、扬雄、韩愈之文。”朱熹也强调：“道者，文之根本。文者，道之枝叶。惟其根本乎道，所以发之于文，皆道也。三代圣贤文章，皆从此心写出，文便是道。”这种价值观念体现在诗歌创作上，呈现出“宋人好言理”的倾向，形成了宋代诗歌“以文学为诗，以才学为诗，以议论为诗”的创作特点。而到了明代，随着心学思潮的兴起，必将导致价值体系与价值观念的重构，以引起文学思潮的重大变革。

第二节 明代心学的基本理论

所谓“心学”，是南宋陆九渊开创，明代王阳明集大成并在嘉靖、万历时期有着巨大影响的主观唯心主义哲学学说。陆王心学本导源于孟子。但在孟子那里，所谓“心”并不曾具备明确的哲学内涵。如《孟子·告子》中的“心之官则思，不思则不得”，这里的“心”指的是人的思维器官。而陆九渊则提出“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”，把“心”作为其哲学的最高范畴并赋

范仲淹《岳阳楼记》。

《朱子语类》卷一三九。

严羽《沧浪诗话》第26页，人民文学出版社1983年。

陆九渊《杂说》，《陆九渊集》卷二十二，中华书局1980年版。

予“心”以明确的哲学内涵。到了明代，王守仁继承并且发展了陆九渊的“心学”思想，并提出了“良知说”，从而把“心学”发展成为一种系统完备的哲学体系。

在明代心学中，“心”首先是宇宙万物的本原。继承了陆九渊“心即理”的命题，王守仁进而提出“心外无物，心外无事，心外无理，心外无义”，把“心”作为主宰一切，派生万物的本原：

人者，天地万物之心也；心者，天地万物之主也。心即天，言心则天地万物皆举之矣。

在王守仁看来，人是天地万物的中心，而“心”则是天地万物的主宰。“天地万物，俱在我良知发用流行中，何尝又有一物超于良知之外？”宇宙万物都不过是作为一种精神本体和主观意识派生的产物。在《传习录下》中，王守仁进一步阐释了这一思想：

请问。先生曰：“你看这个天地中间，什么是天地的心？”对曰：“尝闻人是天地的心。”曰：“人又什么教做心？”对曰：“只是一个灵明。”“可知充天塞地中间，只有这个灵明。人只为形体间隔了。我的灵明，便是天地鬼神的主宰。

《与李宰书二》，《陆九渊集》卷十一。

王守仁《与王纯甫二》，《王阳明全集》卷四，上海古籍出版社1992年版。

《答季明德》，《王阳明全集》卷六。

《传习录下》，《王阳明全集》卷二。

天没有我的灵明，谁去仰它高？地没有我的灵明，谁去俯它深？鬼神没有我的灵明，谁去辨它吉凶灾祥？天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了；我的灵明离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此便是一气流通的，如何与他间隔得了？”又问：“天地鬼神万物千古见在，何没了我的灵明，便俱无了？”曰：“今看人死的了，他这些精灵游散了，他的天地万物尚在何处？”

“天地万物”因“我的灵明”而存在，“我的灵明”主宰“天地万物”，所以，王守仁认定：“心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？”

作为宇宙万物的本原，“心”体现在人类社会和人际关系上，就构成规范人们行为的道德原则。因而，“心”又是具有伦理道德的主观意识：

夫物理不外于吾心，外于吾心而求物理，无物理矣；遗物理而求吾心，吾心又何物邪？心之体，性也；性即理也，故有孝亲之心，即有孝之理；无孝亲之心，即无孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理；无忠君之心，即无忠之理。理岂外于吾心邪？

且如事父，不成去父上求个孝的理？事君，不成去君上求个忠的理？交友治民，不成去友上民上求个信与仁的理？都只在此心，心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理，不须

《传习录上》，《王阳明全集》卷一。

《答顾东桥书》，《王阳明全集》卷二。