

明代内省式文学批评的心学取向分析^①

熊江梅

(湖南师范大学 文学院, 湖南 长沙 410081)

摘要: 明代文学批评是在情感论与心性论的交叉纠葛中显示其运行轨迹,其中的师心派文学思想显示了对心学的趋进与认同。唐宋派标举的载义论、心本论,竟陵派对“精神”、“性灵”的诗学阐发,均确立了心之本位的理论特点,彰显出心学对文学思想的渗透。

关键词: 内省式文学批评;心学;唐宋派;竟陵派

中图分类号: I206.09

文献标识码: A

文章编号: 1674-117X(2011)01-0097-05

Orientation Analysis of the Study of Heart of the Introspective Literary Criticism in Ming Dynasty

XIONG Jiangmei

(College of Humanity, Hunan Normal University, Changsha Hunan, 410081)

Abstract: The literary criticism in Ming Dynasty displays its developing track through the intercross and imbroglio between the theory of emotions and the theory of the nature of mind. The Learning-from-heart school holds the thought which shows its approaching and identification. The Tang-Song school favors the theory of meaning and idealism, and the Jingling school elucidates the “soul” and “disposition” from the perspective of poetry. They both establish the theoretic characteristics of the mind-orientation and reveal the great influence the study of heart have on the literary thoughts.

Key words: introspective literary criticism; the study of heart; the Tang-Song school; the Jingling school

长期以来,学界讨论明代文论,通常将其区分为复古与反复古,或师古与师心之别,所谓内省式文学批评,立据于上述理论区分,主要用以指称师心派文学观念。据此可对明代文派作一大致区分,虽然七子派、性灵派因尊情而特具反理学内涵,但七子派的后进、性灵派中的去情论均体现出心学的渗透性影响,而与唐宋派以心性为本的心学取向有交叉与汇同之势。以袁宏道为首的浑情式性灵说则浑融性、情,将情推广到与世俗情欲相关的一切对象上,甚至容纳了所谓“秽”、“鄙”、“贪”、“嗔”等为旧伦理学说所摈弃的情欲性内容,从而括入了对自由精神的莫大允诺,大大突破了正统性理观所能

容忍的边限,而越出了心学的范围。此二者的缺乏说明明代文学思想心学取向的充分证据,故本文略而不论。以为在明代各文派中,唐宋派、竟陵派最能代表文学批评的心学取向,故以此二派为个案考析。

先看唐宋派。根据一般表述,唐宋派的参与者主要有唐顺之、王慎中、茅坤、归有光四人,而主要理论代表则为唐顺之和王慎中。唐宋派思想的发轫之初是直接针对前七子而来的,左东岭教授曾对唐宋派的文论特征作过一个总括性的描述说:“如

^① 收稿日期: 2010-10-21

基金项目: 湖南省教育厅科学研究项目“宋明理学背景下的文论嬗变研究”(08C557)

作者简介: 熊江梅(1975-),女,湖南浏阳人,湖南师范大学文学院讲师,博士研究生,主要从事古代文论研究。

果除去他们各自的私人因素而保留其共同部分,那么便可得出其如下特征:他们都主张由学习唐宋之文而上溯至史汉之文,都主张道与文的并重,都讲究法与意的兼顾,而最欣赏的学习对象是欧阳修与曾巩等等。”^[1]这个概述涉及到唐宋派的文统、文法及创作来源诸问题,这些问题均显示出与前七子文学思想的差异,从而确立了作为自身流派的理论表征。需注意的是,唐宋派对这些问题的思考并不完全出于文学上的理由,而与他们在另一层次上,也就是整体世界观上的思想立足点及理论目标密不可分。可以说,唐宋派用以标识自身理论特质的是一种向理学尤其是心学的趋进特征,因而形成了一种不同于前七子的观察和分析文学问题的视野。

细绎唐宋派文论,其中最具内在统摄意义的立足点有两个:一为载义论,二为心本论。

先看其载义论。载义论相对于载道论而言,是一种更宽泛的说法,但其理论核心依然可归结为载道论,这可从唐宋派诸人的表述中得到证实。从事实角度而言,载义论思想之所以产生,源于唐宋派文论家在当时大量接触心学的著述,他们从所获得的心学视角上,反观当时文学界的实际状态,尤其是以前七子为代表的主情论及他们耽于文艺与情绪发挥的情况时,便会发现它与心学式表达的差异,于是提出了向载道论的唐宋派文章体式回归的主张。下面以唐宋派对古文发展轨迹的梳理与演述为例,具体看看他们是怎样在一种宏观的历史框架中阐述理义对于古文写作的重要性,及重返载道派文章轨道的意义。关于这方面的论述,王慎中的《曾南丰文粹序》值得关注,王氏以曾巩能继“古之能言者”之绪为由,表述了自己对整个古文写作史的理解与判断,其言云:

极盛之世,学术明于人人,风俗一出于道德,而文行于其间,自铭器赋物,聘好赠处,答问辩说之所撰述,与夫陈谏矢训,作命敷诰,施于君臣政事之际;自闺咏巷谣,托兴虫鸟,极命草木之诗,与夫作为雅颂,奏之郊庙,朝廷荐告,盛美讽喻,监戒以为右神明、动民物之用,其小大虽殊,其本于学术,而足以发挥乎道德,其意未尝异也。……周衰学废,能言之士始出于才,由其言以考于道德,则有所未至,故或驳焉而不醇,或曲焉而不谈,其背而违之者又多焉。以彼生于衰世,各以其所见为学,蔽于其所尚,溺于其所习,不能正反而旁通,然发而为文,皆以道其中之所欲言,非掠取于外,藻饰而离其本

者。故其蔽溺之情亦不能掩于词,而不醇不谈之病所由以见,而荡然无所可尚。未有所习者徒以其魁博诞纵之力,攘窃于外,其文亦且怪奇瑰美,足以夸骇世之耳目,道德之意不能入焉,而果于叛取,以其非出于中之所为言,则亦无可见之情,而何足以议于醇驳谈曲之际!由三代以降,士之能为文章莫盛于西汉,徒取之于外而足以悦耳目者,枚乘、公孙宏、严助、朱买臣、谷永、司马相如之属,而相如为之尤。能道其中之所欲言而不能免于蔽者,贾谊、董仲舒、司马迁、刘向、扬雄之属,而雄其最也。于是之时,岂独学失其统而不能一哉,文之不一,其患若此。其不能为言者既莫之能知由,其不知之众则为之,而能者又益以鲜矣。四海之广,千岁之久,生人之多,而专其所长,以自名其家者,于其间数人而已,道德之意犹因以载焉,而传于不泯。^[2]

从文中看,王氏所谓“古之能言者”,也就是“本于学术,而足以发挥乎道德”之人,这是王慎中梳理与判定古文写作史最重要的尺度。文中所谓“学术”,指道学范围内之义理,它在为文过程中被看做一种统摄性元素,由它带动文学表述。

其次是心本论。更能体现唐宋派理论核心意义的是心本论,它也至为清晰地反映出唐宋派文论与当时学术演变之间的关系。对于这个问题,唐顺之四十岁以后所阐发的“心源说”最有代表性,文论界对此多有评述,不赘述。唐顺之的思想有阶段之分,并有混杂之处,但心本论视角基本贯穿其论文始终。即便在他对法式及文学性尚极为热衷的四十岁之前,心性自主、心性发用的思想依然是其思考文学问题的重要向度之一。如在其对为文之法度最为推崇的《董中峰侍郎文集序》中,唐顺之也不忘肯定“自得”的意义,他表彰董中峰之文是“盖其所自得而未尝离乎法”,这个“自得”的思想应当与心学对他的影响有关。

作为最能体现唐宋派理论核心的心本论,其中渗透进唐宋派最为关注的诸多意义和命题范畴,从而形成其区别于前七子文学思想的最重要的理论标识。

一是有关自得与模仿。复古是前七子最重要的理论策略,而由复古又必然会走向对前代作品的回归,虽然前七子在其复古中注入了更为丰富和复杂的意义,但唐宋派还是倾向于将其视为文学性模仿。基于此,唐宋派提出了一个“吾心也即自心”的思想,并且凝结为“自得”的概念。建立在心本论基

基础上的这个自心说或自得说,是直接针对前七子复古运动中的流弊而提出的。自得说在唐宋派的具体阐释中,大致有两个层面的意思:一是以自心为文学创作的起点,从而化解被文学家所追求的“法”、“法度”等的规定性;二是将自心看做是一种个别性的起点,从而倡导多样化的写作。虽然上述阐述指向的均是文学创作行为,但唐宋派理论家认为,文学书写行为本身不存在独立意义,必然关乎心性的自主、自由等,因此这一表面看起来是文学问题的问题,最终又被放回学术关照的视域之内,而形成与当时学术思想背景的呼应。

二是有关心性与情感。这可以分为两端来看:一是心性与一般现世情感的关系;二是心性与表情之文学的关系,这两个方面在一定程度上是关联的。相对而言,情感是在经验体系中可直接感知的心理状态;而心性则是理学根据其理论目的而预设的一种心理规定性。对于心性与情感的关系,唐宋派的意见比较一致,他们都站在已经设定的心性论的立场上来拷问世俗情感的合理性,而其结论自然是否定性。唐顺之的有关看法为文论界所注意,比如他视心性为“本色”或“心源”,借此以去情感之外泄与去文章之动情。王慎中的有关表述则少有研究者涉及,但细绎其文,则可见其中有许多篇章言及此事。如《虞山奏议序》一文,借评述贾谊之文而对挟“策士侠夸”之气,以行其“刚心气猛”之情感的做法表示遗憾,并由此提出了一个在诗文写作中主于“和平之声”的见解,若将王氏这一观点置于当时的语境看,可知其是有所意指的,一是指向以情感倡导为文,以气节遒劲为人的前七子,另一则是意指其早期追从前七子学文的经历,是对自己所做的心性论反省。从唐顺之、王慎中的经历看,他们都经历了一个从主情感外发到主心性内敛的过程,其转换的主要契机便是对心学的接受,由此而引起他们对文学态度的变化。变化主要表现为以心性之学来调控文学创作,即王慎中所提出的走向“和平之声”的新路,从而使文学创作与性情的淘洗相结合。

可见,唐宋派与前七子的分歧,不仅仅是拟古统绪一端,还涉及到对一般心性状态上的要求,如果说前七子的“文必秦汉,诗必盛唐”承载的是鲜明的反理学内涵的话,唐宋派的文宗唐宋则显示了心学向文学思想的渗透。当然,唐宋派的出现有其多方面意义。这种意义首先就在于,通过对心学的吸

纳,确立了以心之本位为基础的理论视点。对“心”的重视,使唐宋派虽以恢复唐宋文的名义创造流派,但并没有简单地重蹈唐宋时期文论家的思想故辙,而是开辟出了富有自己时代特征的批评之路,虽然唐宋派依然是以载义论、载道论为其论文圭臬,显示出对儒家文论传统的一种继承,带有某种理论上的保守性,但在对载义论的主要阐述中,却是以主体性的“心”来充实“道”与“义”的位置,这个“心”的概念层次,在心学的论说体系中,显然带有对传统儒家阐释的对抗性,比如唐顺之批评“后世儒者只是说话度日而已”,“唐宋而下文人莫不语性命,谈治道,满纸炫然,一切自托于儒家……影响剿说,盖头窃尾”^[3]等,从这种“自心”概念延伸而来的文论中的“自得说”,将个体性与主体性密切地联系在一起,当然会造成对儒家文论观的大幅度突破,如唐顺之提出的“开口见喉咙”、“直据胸臆,信手写出,如写家书”,即倡导了一种不受束缚的自由文风。可以说,像这样一种整体性将心作为文学发生之前提,并予以系统强调的,在唐宋派之前的文论史上尚未有见,由此确立了其无可替代的理论地位。

其次,便是它所带来的理论启迪作用。由于唐宋派将“一心”,也即心的本位性提高到了决定文学创作的一个制高点上,由此开辟出了晚明文学最为重要的一条发展路线。学术界将“晚明文学思潮”作为一个整体概念使用,其依据和理由就是,在晚明百年发展的文学进程中,始终存在着一条可以贯穿各种现象的主线,并表现为思想主导上的“一心”说或心本论,由唐宋派而下,各种本色说、童心说、性灵说等,其文论主张均是以心性论为集合思想的起点,这是晚明文学思想的突出特征。以此而论,将唐宋派视为晚明文学思潮的发端,以此来揭橥晚明心学与文论之间的关系,当是允妥的。

二

唐宋派而后的晚明文学思想,一直纠葛于情感论与心性论之间,其中竟陵派的主张最集中地显示了晚明时期的文论思想如何在七子派主情论与性灵派浑情论大盛其势,继唐宋派之后再次由情感转向心性的急剧新变,从而真切地反映出晚明文学思想的心学取向。

竟陵派钟惺、谭元春用以标识其诗学主张的最重要文献,即其二人所编《诗归》一书,该书含诗、

序、评三部分,三者之间具有内在思路上的统一性。钟惺为《诗归》所撰一序,可谓是对竟陵派思想的最集中阐释,含有这一流派思想的基本理论元素:

“选古人诗而命曰‘诗归’,非古人之诗以吾所选为归,庶几见吾所选者以古人为归也,引古人之精神以接后人之心目,使其心目有所止焉,如是而已矣。……”

尝试论之,诗文气运,不能不代趋而下,而做诗者之意兴,虑无不代求其高。高者,取异于途径耳。夫途径者,不能不异者也,然其变化有穷也。精神者,不能不同者也,然其变化无穷也。操其有穷者以求变,而欲以起其异与气运争,吾以为能为异而终不能为高。其究途径穷而异端者与之俱穷,不亦愈劳而愈远乎?此不求古人真诗之过也。

今非无学古者,大要取古人之极肤、极狭、极熟,便欲口手者,以为古人在是。使捷者矫之,必于古人外自为一人之诗以为异;要其异,又皆同乎古人之险且僻者,不则其悞者也。则何以服学古者之心?无以服其心,而又坚其说以告人曰“千变万化,不出古人”,文其所谓古人,则又向之极肤、极狭、极熟者也。世真不知有古人矣。

惺与同邑谭子元春忧之。内省诸心,不敢先有所谓学古不学古者,而第求古人真诗所在。真诗者,精神所为也。察其幽情单绪,孤行静寄于喧杂之中;而乃以其虚怀定力,独往冥游于寥廓之外,如访者之几于一逢,求者之幸于一获,入者之欣于一至。”^{[4]2}

考察钟惺的论述,其主要观点是要通过选诗使后人能够接引古人之精神,也就是说,他们这一面向古人的姿态,不是使古人归之于今人,而是“以古人为归也”,即以古诗为本,借此而领悟古人之精神,从这个角度看,其诗论带有明显的复古主义意识,故钟惺在文中明确批评以矫正复古为名义出现的“必于古人之外自为一人之诗歌者”,其指涉对象显然是公安派。但竟陵派与七子派复古主义亦有很大的思想差异,钟惺使用“途径”一语来概述以前复古主义者的特征,依其语义分析,“途径”是一种可以直接依循的规则、风度等,因此是可以不断被重复与习得的,也正因此,它成了“古人之极肤、极狭、极熟,便于手口者”。竟陵派之复古则与之有异,他们强调通过古诗所把握的是古人的“精神”,而不是形质一类的东西。故此,竟陵派虽提出了尊古与师古的口号,但与前后七子之复古还是蹊径有

异的,而终归于“精神”或“性灵”无疑表明了其最后所驻足的还是师心派的立场。进而,既然诗歌的形质不存在参照的意义,那么竟陵派的看法自然会更接近唐顺之、袁宏道等师心派,即无需在自己的理论中探讨诗歌“成章”的问题,只要让自心直接向外流泻,就能构成一首好诗,这样,好诗与“真心”之间基本上可以划等号。与这一主张相应,在竟陵派的诗论中,“精神”一语可以说是出现频率最高的语词,其次是“性灵”,考其语义,二者基本上可等而视之,均指称心性之内核。当然“性情”、“情”等的用语也时有使用,用以指称主体的心理及其发用,但在使用“性情”用语时,钟、谭多在伦理意义上而非单纯生命意义上言说,以此而论,比之袁宏道等人对传统性理说的反叛而言,不仅有很大的退位,而且已显示出与心学观念的相契。

以竟陵派诗论中出现频率最高的“精神”与“性灵”而论,即可看出其诗学与性灵派的反理学内涵的疏离,而渐趋于心学的基本精神。细揆钟、谭关于“精神”与“性灵”的言说,不仅因为其引入了习古理论,而且在其所贯入“精神”与“性灵”等相关词的含义中均显示出与公安派的莫大差异。钟惺上解“精神”一段中,孤独、清幽、虚空是最为重要的几个义项。相关的解释在钟、谭二人的著述中随处可见,这当然不会单单局限于批评话语,也同样会延伸到他们创作的层面上。钟惺为谭氏诗集作序时,开首就紧扣诗集冠名之“简远”,并析其资稟云:“友夏居心托意,本自孤迥”,可见竟陵派诗风与其个人性格及意识形态有直接的关系。但钟惺并没有将这些完全看作限于个体的表征,而是借一段叙论将之推为普遍化的公则,其言云:

“诗,清物也。其体好逸,劳则否;其地喜净,秽则否;其境取幽,杂则否;其味宜淡,浓则否;其游止贵旷,拘则否。之数者,独其心乎哉?市,至嚣也,而或云如水;朱门,至礼俗也,而或云如蓬户。乃简栖、遥集之夫,必不于市、于朱门。而古称名士风流,必与曰门庭萧寂,坐鲜杂宾,至以青蝇为吊客,岂非贵心迹之并哉?夫日取不欲闻之语,不欲见之事,不欲与之人,而以孤衷峭性,勉强应酬,使吾耳目形骸为之用,而欲其性情渊夷,神明恬寂,作比兴风雅之言,其趣不已远乎!”^{[4]253}

序论虽也涉及到谭氏当时的一些实际情况,但其重心显然在于阐发一种诗之成长所需栖息的处境和心境,刻意展示出一种自觉内归的心理路向。

其中尤其值得注意的是这段论述中所取用的一种对比,即逸与劳、净与秽、幽与杂、淡与浓、旷与拘之间的对比,这种对比双方的不可兼容性与袁宏道所使用的混成法恰好相对,即将被公安派所抹杀的种种概念性差异重新分辨出来,以便能够“正确”地进行取舍。虽然未必将一切情都驱逐以尽,但这个清幽淡旷的境界显然很难容忍情欲的存在,或者说只有在去除情欲之后才有可能达到这一境界。谭元春诗的特征,正是在这样一种表述框架中得以定位的。

另有一段文字有关于钟惺诗风的评述,此乃其时钟惺之友沈春泽所作,评述由钟诗的影响起论,云:

“盖自先生之以诗若文名世也,后进者多有学为钟先生者,大江以南更甚。然而得其形貌,遗其神情。以寂寥言精练,以寡约言清远,以俚浅言冲淡,以生涩言新裁。篇章字句之间,每多重复,稍下一二助语,辄以号于人曰:‘吾诗空灵已极!’余以为空则有之,灵则未也。……

先生为人,落落穆穆,涉世自深,出世自远。……如先生者,微独其诗若文,则其人亦真能为空灵者也。昔有人精持内典,常以手指画空中,书写文字,人去而经书处自然严净,雨不能湿,古德犹惜其中满字化为半字。嘻,斯可谓空灵之极矣。知此义者,乃可以序《隐秀轩集》也哉!”^[4]³⁷¹

文中拈出“空”字与“灵”字来概括钟惺的诗风,其中所云“空却一切”,首先自然是针对粘滞之情、凝重之情与绮靡之情的淘洗,然后才有“空灵之极”的效果。据此,我们大致可看出钟、谭诗风与心学精神的相通。

钟、谭的这些论诗主张在《诗归》的评点中有突出体现,他们诗评中的一个关键点即标举“精神”之“寂寞”。如钟惺有评语云:“……到此光景,才是精神真寂寞处,难言难言!……伯牙大悟,头立地成佛,毕竟从精神寂寞来。”^[5]考其语意,“寂寞”一词,实可向两个意义方向上展开:一是与大众相对的一个体的灵魂境地,这点尤为谭氏所强调,以之为

“真有性灵”所在者,又被称为“孤怀”、“孤诣”;二是指一种清净、空旷、无欲的心理状态,这在钟惺评谭元春“本自孤迥”一节中有清晰的表达。钟惺另有“我辈诗文到极无烟火处便是机锋”一语,更是对竟陵派主旨的一个深入阐释,这虽然也涉及到诗歌造境的问题,但终归是一个心体状态上的问题。“极无烟火处”一语令人联想到唐顺之的“洗涤心源”说,而其“孤怀”则与唐氏的“独知”,均表示一种无欲状态的深度承载,尤其是其所用最为关键的“精神”一语,也与唐氏所述相契合。于此可见,在对心性的认识上,竟陵诗论与唐宋派之间彼此相通。当然,这一借助去情或销情的方式谋求心性超越的思路,一直贯穿于整个中晚明思想历程,而竟陵派之崛起可谓从文学的角度集中地表述了对这一思想回复的要求。

无论是将“寂寞”作为向孤独个体的沉潜,还是作为无欲心体的自身呈示,竟陵派均试图缩减自己的心态结构,以保留心性的洁净与单纯。故而从诗歌境界来看,晚明文学发展至竟陵派,便从一个十分扩大与混杂的范围,向寂寞、单一的个体之深邃急速内敛的过程。这就拨转了中晚明文学思想向情的无限制开放态势,而归于对情的抑制。这一过程清晰显示出其文学思想背后的心学因素。

参考文献:

- [1] 左东岭.王学与中晚明士人心态[M].北京:人民文学出版社,2000:451.
- [2] 王慎中.遵岩集[M].清康熙十一年文渊阁四库全书版:258.
- [3] 唐顺之.荆川先生文集[M].清康熙十三年四部丛刊本:114.
- [4] 钟 惺.隐秀轩集[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [5] 钟 惺,谭元春.古诗归[M].明万历十七年刻本:37.

责任编辑:卫 华