

doi:10.3969/j.issn.1674-117X.2020.05.014

明末清初遗民士人对屈原精神的诠释

——以王夫之、钱澄之、屈大均为例

葛亚杰

(山东外贸职业学院 基础教学部, 山东 青岛 266100)

摘要: 在明清易代的背景下, 屈原精神被赋予了新的意义。遗民士人面对天崩地坼的社会大变局, 纷纷举起了屈原精神的大旗, 其中尤以王夫之、钱澄之、屈大均为最力。三人的经历各不相同, 因而对屈原精神的阐释也具有不同的特点。王夫之探讨了君臣关系和屈原精神的实际作用两个经典论题; 钱澄之秉承“庄屈无二论”, 理顺了庄屈连通的内在逻辑; 屈大均作为屈原的后人, 在“诗”“骚”关系、君臣关系、庄屈关系上提出了新的见解。三人不约而同地在儒家话语体系内评价屈原, 其实质是对复归儒家伦理价值观的呼唤。

关键词: 明末清初; 遗民士人; 屈原精神; 儒家价值观; 庄屈无二论; 孟屈关系

中图分类号: I207.22

文献标志码: A

文章编号: 1674-117X(2020)05-0098-08

引用格式: 葛亚杰. 明末清初遗民士人对屈原精神的诠释: 以王夫之、钱澄之、屈大均为例 [J]. 湖南工业大学学报(社会科学版), 2020, 25(5): 98-105.

Interpretations of Qu Yuan Spirit by the Adherent Scholars During the Late Ming and Early Qing Dynasties: A Case Study on Wang Fuzhi, Qian Chengzhi and Qu Dajun

GE Yajie

(Basic Courses Teaching Department, Shandong Foreign Trade Vocational College, Qingdao Shandong 266100, China)

Abstract: Under the background of the dynasty alternation from Ming to Qing, the spirit of Qu Yuan was endowed with new meaning. Confronting the great change of society, the adherent scholars of Ming dynasty raised Qu Yuan spirit, and Wang Fuzhi, Qian Chengzhi, and Qu Dajun made the best efforts during this process. Their interpretations of Qu Yuan Spirit had different features due to their different life experiences. Wang Fuzhi explored two classic themes, namely, the relationship between the Emperor and ministers and the actual effect of Qu Yuan spirit. Qian Chengzhi considered that there is theoretical consistency between Zhuang Zi and Qu Yuan, and he rationalized the internal logic of connectivity between Zhuangzi and Qu Yuan. As the posterity of Qu Yuan, Qu Dajun put forward new views about the relationships between *the Book of Songs* and *Chu Ci*, the Emperor and ministers, Zhuangzi and Qu Yuan. The essence of these three scholars' unanimous comments on Qu Yuan in the Confucian discourse system is the call for returning to Confucian ethical values.

收稿日期: 2020-06-28

作者简介: 葛亚杰(1987—), 男, 山东青岛人, 山东外贸职业学院讲师, 博士, 研究方向为周秦汉魏晋南北朝文学。

Keywords: the late Ming and early Qing Dynasties; adherent scholars; Qu Yuan spirit; Confucian values; theoretical consistency between Zhuang Zi and Qu Yuan; relationship between Meng Zi and Qu Yuan

明末清初的剧烈动荡，造就了“矢志”与“失国”的强烈情感相互交织的庞大遗民群体。许多有气节、有远见的士人重新扛起了屈原精神的大旗，将之作为内心的精神支柱。朱之瑜在《批新序二十条》中提到屈原“忠而见疑，信而被谤”的经历，称赞他“至诚为国，百折不磨”^[1]。顾炎武云：“子之必孝，臣之必忠，此不待卜而可知也，其所当为，虽凶而不可避也，故曰：‘欲从灵氛之吉占兮，心犹豫而狐疑’。又曰：‘用君之心，行君之意，龟策诚不能知此事’。善哉屈子之言，其圣人之徒欤！”^[2]曹学佺《屈原祠》亦赞云：“江潭虽既放，日月与争辉。”^[3]李陈玉曾为崇祯时武塘令、侍御史，明亡后入深山为遗民，作《楚辞笺注》，云“故千古忠臣悲痛未有如《离骚》者也，每读一过，可以立身，可以事君，可以解忧，可以忘年”^[4]，几乎把《离骚》看作立身处世的根本。以明末清初遗民与《楚辞》与屈原之间的关系为研究对象者基本都是从屈原形象、《楚辞》注疏、诗文创三个方面研究相对广泛的遗民群体对《楚辞》与屈原的接受，但在个人聚焦和重点论题方面的研究则有所不足^[5]。比如，重点人物如何处理重点论题，他们如何使自己的思想资源理解与屈原精神和谐统一，其中经历了怎样的妥协、曲折和迂回，他们如何认定屈骚精神的实际功用及其在个人价值塑造方面的作用，等等，都有梳理的必要。所谓的重点人物，明末遗民中，在文学学术方面产生重大影响而同时对楚辞和屈骚精神钻研甚深者，无过乎王夫之（1619—1692）、钱澄之（1612—1694）、屈大均（1630—1696）三人。王夫之是明末清初与顾炎武、黄宗羲齐名的著名思想家，而独王夫之有专著《楚辞通释》，此为顾、黄二人所未及，亦为思想家注楚辞之又一重要实例。王夫之以屈原自比，其贺瞿式耜六十寿辰诗云“萧森天放湘累客，得倚商歌待羽觞”^[6]。又嘉屈原有王佐兴国之才，云：“呜呼！以屈原之骚，事有为之主，则无患楚之不商周也。”^[7]^[363]他在

67岁时作《楚辞通释》一书，言自己与屈原“时地相疑，孤心尚相髣髴”^[8]^[184]，更称屈原为“千古独绝之忠”^[8]^[189]。钱澄之是明末清初遗民群体中的重要诗人，有极高的诗歌艺术造诣^[9]。他曾任隆武政权平府推官，历任永历政权礼部精膳司主事、翰林院庶吉士，后任编修，得参永历政权的枢要。钱澄之是少见的进入南明小朝廷高层施展事功又在政权失败后四处流落坚持抗清的文人，也是遗民中少有的南明政权的深度参与者和政权失败的经历者。他对《楚辞》非常重视，即使在遭受清军追捕，辗转躲藏之际依然手不释卷品读《离骚》，“西窗登炮暗，拥被默《离骚》”^[10]，屈骚精神成了他在困厄时期的精神支柱。他又作《庄屈合诂》这一研究庄子与屈子的学术著作，鲜明提出自己释庄释骚的思想主线，即“以《庄》继《易》，以《骚》继《诗》”和“庄屈无二论”。言庄又并言屈，三人中钱澄之为独有。屈大均是明清之际著名的遗民诗人，其身份更加特殊，其以屈原后代自居。其诗文先学《离骚》，更兼以屈原为祖，自然而然拥有一种广大屈原精神的责任感和使命感，其诗文中称赞屈原《离骚》者比比皆是。即使出家之时，他也不愿放弃以屈为姓，其云：“吾幸而为屈氏之子，复幸而有此不敢舍其姓而姓释之心，使其身长为屈氏之祖父所有，其姓存则其人长存。虽在僧犹在屈氏也，则犹为有自守者也。”^[11]^[174]这三位在文学、思想领域有着较高成就，在明末清初的遗民士人中间也具有较大影响，他们对屈原精神的阐释，亦极具代表性。

一 王夫之：对儒家价值观和屈原精神的调和

历来研究王夫之对屈原精神的诠释，基本上都是以《楚辞通释》为中心的^[12]，着重点在于根据王夫之与前代治骚者对楚辞感悟理解的不同而立文设言。这类研究，从材料选择上讲，对《通释》之外的材料涉及较少，而实际上王夫之著述

极为丰硕,当中涉及到屈原精神的内容也非常丰富,因此对于《通释》之外的材料,我们不能不给予高度的重视。学界对于屈原精神研究之研究,在诠释特色和角度方面,大体包括延续性诠释和创新性诠释两个方面。对于王夫之的创新性诠释,学界已经进行了广泛而深入的研究,而对延续性诠释,学界似乎缺乏对其进行梳理和与前代进行比较的兴趣。其实这种经典话题的延续性讨论与阐释,是很能反映出治骚者特定的思想倾向和精神指向的。君臣关系的探讨和标举屈原精神以作用于现实政治,可以说是两个事关屈原精神的经典论题。在这两个论题上,王夫之有着自己独特而深入的思考。

在君臣关系方面,他也提出,当君子“处不肖”,即与不肖之人为伍的时候,“乃与其人为君臣,去之可矣”^{[7]320}。但他认为屈原与楚王的关系,并不仅仅是臣与君这么简单,“屈原之君臣,匪直君臣也,有兄弟之道焉;匪直兄弟也,有父子之道焉。”^{[7]320-321}他对屈原与楚王君臣关系的论述事实上也未能完全摒除“三纲五常”的伦理观的影响,依然将君臣之间的政治伦理关系与父子之间的家庭伦理关系混淆在一起。另,王夫之是支持“宗臣不忍去国”的观点的,他说:“清君侧之恶,虽非人臣所敢专,而宗臣之义,与国存亡,知无不为,言无不尽,故管蔡可诛,昌邑可废,况张仪靳尚之区区者乎!”^{[8]282}这也是当时士人所持的普遍论点,顾炎武也说:“屈子,宗臣也,有与国存亡之义焉。”^[13]屈大均云:“左徒死怀忠,日月在罗渊。宗臣不去国,恩义同比干。”^{[11]40}钱澄之评《离骚》时也说:“开章斥陈氏族,见己为国宗臣,谊无可去。”^{[14]679}明末清初遗民士人继续在学理上巩固屈原义不去国的合法性。王夫之、顾炎武、屈大均、钱澄之等人不愿臣服于清,又不愿离开故土,只能隐入深山,着力于自己独立人格的保持,应该说,他们的不去国观念和屈原怀恋故国的精神是一脉相承的。

在标举屈原精神以作用现实政治方面,王夫之融合了个人的经历和对时政的看法,因之具有显著的时代特色。

第一,从班固开始,历代评屈原者中有论屈原怨尤太过者,朱熹虽然对屈原持基本肯定的态度,但也说屈原的志行“或过于中庸而不可以为

法”^{[15]2},其辞旨“或流于跌宕怪神、怨怼激发而不可以为训”^{[15]2}。而王夫之从对怨尤的理解出发,认为在未达到圣人境界的情况下,“不怨天,不尤人”是非常困难的。他认为“藉令不怨不尤焉,而其所以自命者失矣。如屈原不作《离骚》,其忠孝亦无以自显。以此求之,夷、惠、孟子,具所未免”^{[16]418}。后文又提到,孔子作《春秋》,虽然不怨不尤,但因缺乏浓烈的情感态度,使人“无以见圣人之情”,至于“求其疾恶忧乱之际,慷慨动人于百世之下者,固不若《屈氏》之骚也”^{[16]418}。屈原《离骚》中所体现出的忠愤爱国之心,在感情上具有强烈的艺术感染力,极易引起读者的内心共鸣。在以情动人上,《春秋》是无法与之比拟的。在怨尤之情的表现上,屈原与《诗经》的情感浓度都是非常强烈的,其释《晨风》云:“知不我庸而固怀之,有怀不释而尤责其不我庸也,《晨风》之诗厚矣……继《晨风》而作者,唯屈氏之骚也。”^{[7]340}指出屈原《离骚》的怨尤之情是承接《诗经》而来。又,其释《正月》云:“呜呼!贞淫者,非相对治者也。烈膏火而投之以水,益其焰而已。然则为《繁霜》、《十月》之诗者,其为忠也,不亦过乎!屈原之猿,亟不忍以郑袖、子兰出诸口,君子犹曰原忠而过,矧原之所不忍者哉!”^{[7]356}这段话应包含两层含义。第一层,《正月》《十月之交》两首诗都有直斥人名的诗句,如《正月》径云:“赫赫宗周,褒姒灭之。”^{[17]443}《十月之交》云:“皇父卿士,番维司徒,家伯维宰,仲允膳夫,聚子内史,蹶维趣马,楛维师氏。艳妻煽方处。”^{[17]446}这些针对其人鲜明情感指向的论述与儒家温柔敦厚的诗教观相悖。王夫之指出这一点,实际上在为屈原的怨尤提供儒家经典的样板依据。第二层,屈原的《离骚》虽有怨尤之情,但并没有直接斥责郑袖、子兰,而全以意象指代。学者们批评屈原“忠而过”,往往忽略屈原的不忍之情,而这不忍之情也是近于《诗经》的讽喻之道的。顾炎武也说:“《诗》之为教,虽主于温柔敦厚,然亦有直斥其人而不讳者……《楚辞·离骚》:‘余以兰为可恃兮,羌无实而容长。’王逸《章句》谓‘怀王少弟司马子兰’;‘椒专佞以慢怙兮’,《章句》谓‘楚大夫子椒’。洪兴祖《补注》:‘《古今人表》有令尹子椒。’如杜甫《两人行》:‘赐名大国虢与秦,慎莫近前丞相嗔’,近于《十月之交》

诗人之义矣。”^[18]要之，屈原的言行实与儒家《中庸》之旨大异其趣，面对其言其行不合中庸之道的批评，王夫之、顾炎武等人难以直接反驳，只能采取迂回证明的方式，将屈原的言行归于业已存在的儒家传统。既属儒家传统，则屈原其言其行则立于不能非议之地矣。

第二，屈原的数谏怀王、“怨刺其上”，王夫之认为对于现实政治有着极大的实践意义。王夫之曾经论述过臣子谏君的必要性，“夫人臣之谏君，有爱君无己而谏者，有自申其道、自不忍违其心而谏者。……为臣者，不忍其误入于邪，而必桡括之以归于正。则微言亟进，不避恶怒而必争。君为重也，而身轻矣。”^[19]王夫之本人也有不顾个人安危而冒死直谏的经历。永历帝在梧州时，王化澄一党诬金堡、丁时魁等人为“五虎”，将5人下狱，欲置之死。王夫之闻之义愤填膺，与管嗣裘同诣严起恒，请严起恒于朝廷力救5人。后王夫之亦三上疏于永历帝，参王化澄等奸佞误国。王化澄对其恨之入骨，几欲杀王夫之，幸得高必正相救得免。王夫之也清醒地认识到，进谏必然包含着对参议之人的攻击性言论，但应以公义为立足点，不应挟私恨以非议之，“所恶于佞者，恶其病国而已不可挽也，非与为仇讎而必欲得位以与胜也。”^[20]¹⁶⁵他刻意把汲黯攻击张汤与屈原攻击张仪、勒尚进行对比，批评汲黯“引国家之公是公非为一己之私恨，干求持权，以几必胜，气矜焉耳，以言乎自靖则未也”^[20]¹⁶⁶。这与屈原“放而不忘萧艾之怨”^[20]¹⁶⁶大不一样，他解释云：“屈原，楚之宗臣也，张仪、勒尚之用，楚国危亡之界也，而黯岂其伦哉？”^[20]¹⁶⁶屈原的进谏关系到楚国的兴亡，与汲黯等人的非议他人决然不同。王夫之此论，实际上也是着眼于晚明的政治现实而发。万历时，言官与朝廷势同水火，“内阁所是，外论必以为非；内阁所非，外论必以为是”^[21]，各立门户，争权擅能，“以封疆为逞志之具，将帅之功罪贤不肖悉淆混于党论，而任事者无所措手足矣”^[22]，这种毫无原则、只以门户之见和自身利益为目的的谏言，给朝廷处理政事带来极大阻碍。王夫之痛恨因结党之利而相互攻讦，他主张应以屈原为榜样，为国除蠹贼以安社稷而直言直谏。

王夫之自谓“生于屈子之乡，而遘闵戢志，有

过于屈者”^[8]²⁸¹，明亡后他又以遗民的身份，赞颂屈原的“孤忠”。他也屡作诗文抒发无处容身的孤愤之情，他的绝笔诗“荒郊三径绝，亡国一臣孤”^[23]，无疑是王夫之一生心境的真实写照。他在《九昭》中还著《荡愤》一章，假设屈原领兵“喋血咸阳，饮马泾渭”^[8]²⁸⁶，其云“聊为达其志，以荡其愤焉”^[8]²⁸⁶，何尝不是抒发自己郁积已久的悲愤之情。在极端的历史环境之下，王夫之自觉地将自己命运和精神与屈原精神紧密结合在了一起。

二 钱澄之：“庄屈”直接连通的内在逻辑

庄子与屈原相提并论，其实古已有之；而学界以往的庄屈比较，主要集中在思想内涵、艺术风格、文化渊源三个方面，其可以说蔚为大观^[24]。然而对庄屈直通的内在逻辑联系，即二者是根据何种共通的思想基点架起相通的桥梁，仍然有深入研究和梳理的必要。另，具体到钱澄之来说，亦有学者从整体上把握其对楚辞的接受与研究^[25]，应该说用力甚勤，但是对“庄屈无二道”的发生机制和庄、屈沟通原理的阐释仍可再进一步。有学者认为：“‘庄屈无二道’的观点实与明清之际的庄骚融通思想密切相关，是易代之际文人特定心态的反映，亦是对屈原的忠直立身与庄子的以藏为用两种处世方式的矛盾体验。”^[26]其说有理而犹有未足。庄骚融通历史不可谓短，且在儒家思想占优的官方主流话语体系下，是具有鲜明的思想倾向和以儒释庄、儒庄调和的“格义”特色的。钱澄之作为一个儒家文人代表，他的儒家思想根源不能不对诠释庄骚产生影响，这种影响在某种程度上可以说非常深远。

钱澄之的“庄屈无二论”以及“以《庄》继《易》”“以《屈》继《诗》”的理论体系，受觉浪道盛的影响甚深^[27]。不过首先察觉庄、屈、孟三子的内部联系并将其置于同一讨论平台的当属洪兴祖，其云：“《离骚》二十五篇，多忧世之语。独《远游》曰：‘道可受兮不可传，其小无内兮其大无垠。无涸滑而魂兮，彼将自然。壹气孔神兮，于中夜存。虚以待之兮，无为之先。’此老、庄、孟子所以大过人者，而原独知之。”^[28]⁵⁰从洪兴祖对这八句话的注释来看，他已经注意到孟子与以庄子为代表的道家皆有对于“气”的阐释，

而屈原的论述又正与二者的阐释相合,如其“壹气孔神兮”下其引《列子》之“心合于气,气合于神。”^{[28]167}“于中夜存”下引《孟子》之“梏之反复,则其夜气不足以存。夜气不足以存,则违禽兽不远矣。”^{[28]167}“虚以待之兮”下引《庄子》之“气者,虚而待物者也。”^{[28]167}孟子这句话所说的“夜气”,依朱熹义当属“存仁义之良心”之气,而夜气修养的结果就是“平旦之气”,即“未与物接之时,清明之气也”^[29],本质上还是与人性之善恶有关。而庄子之语中的“气”,陈鼓应解释为:“在这里,‘气’当指心灵活动到达极纯精的境地。换言之,‘气’即是高度修养境界的空灵明觉之心。”^[30]其最终的导向乃是所谓的“心斋”。由此可见,孟子之气与庄子之气其实是同称而异质的。然而即便如此,双方毕竟皆言“气”之特性,这至少提供了会通庄屈名义上的支点,洪兴祖言屈能得孟庄之道亦基于此。他显然已经跳出了讽谏比兴的文学范畴,开始注重从“气”论的角度比较屈原精神与老庄思想内核的异同。

以现在的眼光看,我们容易接受古人所说的庄屈之作都具有怨愤不平的情感同一性观点,然查二子的最终人生价值取向,庄子追求安时处顺、与世推移的处世状态,而屈原则选择以极端方式维护自己的人格高洁和精神操守,二者的精神内核其实是绝不相容的^[31]。钱澄之也意识到了庄屈精神实质的不同,但他认为:“或曰庄屈不同道。庄子之言往往放肆于规矩绳墨之外,而皆为屈子所法守者。凡屈子之所为,固庄子所谓役人之役、适人之适而不自适其适者也,子乌乎合之。吾观庄子述仲尼之语曰:‘子之爱亲,命也,不可解於心;臣之事君,义也。无所逃于天地之间’。又曰:‘为人臣子者,固有所不得已行事之情,而忘其身,何暇至於悦生而恶死而终毙之,以莫若为致命’。夫庄子岂徒言其言者哉?一旦而有臣子之事,其以义命自处也审矣。屈子徘徊恋国,至死不能自疏,观其《远游》所称类多道家者说,至卒章曰:‘超无为以至清兮,与太初而为邻’,而太史公称其‘蝉脱于浊秽之中,以浮游尘埃之外’,亦诚有见于屈子之死非犹夫区区愤激而捐躯者也。是故天下非至性之人不可以悟道,非见道之人亦不可以死节也。”^{[14]604}根据这段文字,我们可以将钱澄之敢于直接联通庄屈的原因归于两点:第一,他认

为庄子是能履行儒家臣子对君主之义的,虽然这个观点带有以儒家为背景的选择性吸收的特点,然而罗列出这个前提之后,庄子正可以与屈原的以死忠君联系起来。第二,他认为屈原的作品中也带有庄子的思想特质,这个特质就是“道”,他借由“道”的含义使庄子和屈原联通起来。前引的这段话,其实就是对庄能为屈和屈中有庄的论证。这虽然是钱澄之个人的想法,然而却带有十分显著的时代特色。

首先,他说庄子能履行儒家的君臣之义,暗含有一个逻辑前提,即是“庄子用世”说,其云:“吾观《庄子》诸篇于用世之道甚精。”^{[14]613}又云:“若庄子固有用世之志,有用世之学,惟世不可用,而始托为无用之言以藏其身者也。”^[32]那么,庄子既有用世之志,又有用世之学,以君臣之义自处也是合情合理的。其实,钱澄之的分析带有鲜明的个人价值取向,与庄子本意是相违背的。其引庄子之言皆出自《庄子·人间世》,此篇先言完成王命出使的艰难以及与国君相处时的步履维艰,再言以言辞传意的困难以及辞不逮意造成的祸害,提出的解决方法是“行事之情而忘其身”^{[33]38},最后“且夫乘物以游心,托不得已以养中”^{[33]39-40},可以说终篇还是归结到心随外物、保养心性的道家思想中去。所谓的“忘身”,在这里并非为忠君之事而奋不顾身之意,而是随事物自然之变化而任于天命以忘其身;而且,庄子的“宁曳尾于涂中”也早已给出了答案。钱澄之的阐释反映出他将庄子儒家化的企图和努力。而庄子儒家化,从唐代业已开始,韩愈首称其说,认为庄子是子夏一支^[34]。苏轼也说:“余以为庄子盖助孔子者,要不可以为法耳。”^[35]明末清初,觉浪道盛又提出“庄子托孤说”,直云:“予读其所著《南华》,实儒者之宗门,犹教外之别传也。”^{[36]727}在明末清初的士人中产生了很大影响。钱澄之将庄子儒家化的意图,远绍韩愈而近承觉浪道盛。事实上,明末清初的思想家,也大都将庄子视为儒家传人,庄子儒家化成为明末的思想潮流^[37]。

其次,屈原所得之道,钱澄认为与庄子之道极似,而且他在《远游》一篇中备极阐述屈原求仙远俗世之意,基调与所引的《楚辞集注》基本相同,其自为注时亦云:“庄老言道之奥旨尽此数语。庶类已成,成己即以成物也。藐姑射之神人,

其神凝，使物不疵疠而年谷以熟，即此道也。”^{[14]768}查此文全篇，屈原远游之意亦显，洪兴祖云：“按《骚经》、《九章》皆托游天地之间，以泄愤懣，卒从彭咸之所居。以毕其志。至此章独不然，初曰：‘长太息而掩涕’，思故国也。终曰：‘与泰初而为邻’，则世未之其所如矣。”^{[28]175}朱熹亦云：“屈子本以来者不闻为忧，而愿为方仙之道，至此真可以后天不老，而凋三光矣。下视人世，甕盎之间，百千蚊蚋，须臾之顷，万起万灭，何足道哉，何足道哉！”^{[15]110-111}钱澄之未作如是解，其言：“如此，则一部《楚辞》可以不作，然而原终不能也，亦言之而已。”^{[14]772}他说《远游》只是屈原“言之而已”的作品，并不会照作。王夫之一方面认为屈原“所述游仙之说，已尽学玄者之奥”^{[8]241}，另一方面也认为屈原不会真的远游而去：“若原达生知命，非不习于远害尊生之道，而终不以易其怀贞之死，则轶彭、聃而全其生理，而况汲汲贪生，以希非望者乎？志士仁人，博学多通，而不迁其守，于此验矣。”^{[8]241-242}屈复注《远游》亦释屈原游仙之意，然最后云：“右八段仙道已成也，文是仙道已成之乐，意是汨罗自沉之乐也。”^[38]径将屈原学仙与汨罗自沉等同起来，换句话说，他也绝不承认屈原会如其文所说远游而去、不知所之。为何上述三人均要不顾文意且异口同声云屈原不会如文之所言而远去呢？究其原因有二：一是事实上屈原确实未曾远游离楚，洪兴祖提出“宗臣不忍去国”的说法，亦为明末清初遗民全盘接受（见前述）；第二点则与他们的价值取向有关，遗民们眼中的屈原，一定是且必须是忠君爱国而死的，“已夙其必于舍生取义以从彭咸”^{[8]202}，“左徒死怀忠，日月在罗渊”^[39]，“彭咸，殷贤大夫，谏君不听，投水死，屈原胸中早已有个榜样”^{[4]13}。从这个角度看，屈原形象正是他们内心企慕人格的心理投射，他们绝不容许对包含自己理想寄托的屈原精神有任何违背自己情感态度和道德底线的迥异阐释。

三 屈大均：对屈骚精神的全面高扬

屈大均对屈原精神的解读，几乎涵盖了之前涉及到的各个方面。他也是遗民之中唯一一个兼有屈原后人身份的士人，他对屈原精神的解读极富个性特色和身份特色。

首先在诗骚关系方面，屈大均与钱澄之一样，认为骚是《诗》之继。不同的是，他更着意于对《离骚》地位的提升，提出《离骚》也有着《诗经》兴观群怨的诗教特征，并认为《诗》为经、《骚》为传（“《诗》为经兮《骚》传，合为一兮斯臧”^{[40]330}），甚至干脆就认为“《风》《雅》，经也；《离骚》，传也，亦经也”^{[11]120}，这无疑在经学意义上扩大了以《骚》继《诗》的范围；而且，他在《诗》《骚》关系之中加入了《春秋》这一儒家经典，将《诗》《骚》的一级传承关系变成了《诗》传《春秋》^{[40]37}、《春秋》传《骚》的二级传承关系。他说：“然而《诗》亡而《春秋》继之，《春秋》亡而《离骚》复继之。其忧楚之为秦所灭，与夫子之忧鲁为楚所灭，其心一也。”^{[40]329-330}又说：“楚绝于三闾，《诗》绝于《骚》，《春秋》亦复绝于《骚》。噫嘻，岂惟六艺之不幸而已哉？”^{[40]330}屈大均引入《春秋》的用意十分明显，即是为了寄托遗民士人心中亡国之思，并以此抨击当时的士人不顾名节争仕新朝的贰臣行为。他在《诗义序》中云：“嗟夫，《诗》者，事父事君之具也。不知王之所以为王，则何以事其君父，将忠于其所不当忠，孝于其所不当孝，忠与孝至是而不得其正，徒为名教之罪人而已矣。夫子曰：‘《诗》三百，一言以蔽之，曰：思无邪。’然则‘思无邪’者，其亦无邪于忠与孝，求其所当忠、所当孝者而忠孝之，斯《春秋》之所亟褒，以为臣子之所典型者哉。”^{[11]38}既有此论，无怪乎他将《离骚》视为《诗》《春秋》等经典的传承，其背后原因是他将屈原作为忠孝之臣的典型。

在君臣关系方面，屈大均也继承了前人“宗臣不去国”的观点，并进一步指出，屈原投江而死，其实是以死谏君的“尸谏”。他在《赋得摇落深知宋玉悲》中云：“三闾尸谏因同姓，千载魂归为哲王。”^[41]《婵媛堂碑》又云：“邦无道而不能愚，徒尸谏兮湘水。”^{[40]333}“尸谏”之典源出卫大夫史鱼，《孔子家语·困誓》云：“未有如史鱼死而尸谏，忠感其君者也，可不谓直乎！”^[42]他自己也自觉地将史鱼的尸谏与屈原的沉江联系在一起，云“同史鮪兮尸谏，沉玉躯兮清湘。”^{[40]331}史鱼的行为历来被认为是忠直的表现，那么，依照屈大均的理解，屈原沉江的行为亦应是臣子忠直的表现。而所谓忠直，即是“生以身谏，死以尸谏”，屈原的行为无疑非常符合这一点。其中不难看出，

屈大均引出史鱼尸谏的历史典故,还是在为屈原投江的激愤行为寻找合乎儒家君臣之义的立足点。

在庄、屈关系上,屈大均与觉浪道盛、钱澄之等人表现出显著的不同。觉浪道盛云庄子“精于中”,屈子“一于和”,唯孟子二者兼之^{[36]574},明显是以孟子为尊、庄屈为辅,视庄屈为同一层级。在钱澄之的儒、庄、屈融会会通的理论体系中,庄屈都在儒家思想的范畴内且等量齐观,并没有明显的轻重之别;然而其在屈大均心中却有着明显的地位高低之分。他在《三闾书院倡和集序》中云:“庄生有骚之才,而未及为,亦其所遇不同。然庄生知尊孔子而不知所以尊,有愧于三闾多矣。”^{[40]284}抑庄扬屈、屈尊庄卑的倾向溢于言表。他又认为:“朱子笺注六经四子,即为《离骚》作传,非徒爱其辞能兼《风》《雅》,与其志争光日月,亦以其学之正,有非庄老所及焉耳。”^{[40]284}所谓“其学之正”,即是屈原能守道学,能知帝誉尧舜之道之源,“得道统于古圣帝”^{[40]285}。屈原在他心中也完全成为了延续道统的儒家人物,而且这也是庄子所不及于屈原的地方。在孟屈关系的处理上,他设想若屈原与孟子相识,一定会引为同道,喜而相交。他在《孟屈二子论》中云:“吾儒为学,以师友为先。孔子平生所严事有老子、老莱子,所与纳交有伯玉、晏婴、子产、温伯、雪子诸人,使者往来,情辞敦雅。独孟子有私淑而无朋友,使得见屈子之博闻强记,明于治乱,娴于辞令,必且喜而忘寐,以为天下之贤大夫,而交欢恐后也。”^{[11]120}屈大均将屈原与孟子联系在一起,其原因应有二:一是他认为屈原《远游》“气孔神於中夜,存虚以待之无为之先”“超无为以至清,与太初而为邻”,表现的是孟子养气之说。此说显承袭洪兴祖而来。二是他认为“孟子生战国时,所言必称尧、舜,屈子亦然。孟子精于《诗》、《书》、《春秋》,所言必称三经,屈子亦然”^{[11]120}。屈原在他眼中也和孟子一样,成为了儒家思想坚定的拥护者和继承人。他之所以抑庄扬屈、联通屈孟,最主要还是受深植在潜意识中独尊儒家的思想观念的影响。即使在他逃禅出家的12年间,他依然着儒巾,强调“士大夫不幸而当君父之大变,僧其貌可也,而必不可僧其心”^{[11]165}。还俗之后,更作《归儒说》云:“予二十有二而学禅,既又学玄,年三十而始知其非,乃尽弃之,复从事于吾儒。

盖以吾儒能兼二氏而二氏不能兼吾儒,有二氏不可以无吾儒,而有吾儒则可以无二氏云尔。”^{[11]123}在独尊儒学的思想主导下,他贬低庄子而联通屈孟,提高屈原的地位,也与他继承屈骚的宗族意愿暗合。可以说,正是在这两种思想观念的引导下,屈大均完成了孟、屈、庄三者关系的再整理,在儒家大范畴的统摄之下,形成了孟屈一层为上、庄子一层为下的新层次体系。

总之,明末清初,屈原精神一再被提起,成为遗民士人的精神支柱,其原因主要是由于大批“志士失国”群体的出现,而屈原作品本身也有着“一种爱怨交织的矛盾情绪”^[43],这种情绪与遗民士人的激愤情感有着极大的共同性。遗民士人踊跃参加抗清斗争,然而却都功败垂成,其心境由慷慨激愤转入无奈悲凉,由抗清复明转而注重于自己独立人格的保持。由于他们多有深厚的儒学背景,推崇儒家价值观,所以,他们在阐释屈原精神时,并不按照屈原本意,而是以自己的意图,以“我注六经”的方式对其进行儒家化的重构,以屈骚精神寄托自己的亡国之思和对自己独立人格的坚守,其本质是晚明道德伦理崩坏后对复归儒家思想的呼唤。四库馆阁曾评方以智《药地炮庄》:“借洸洋恣肆之谈以自摅其意,盖有托而言,非《庄子》当如是解,亦非以智所见真谓《庄子》当如是解也。”^{[44]1256}其用以评价明末清初的屈骚精神诠释情况,似亦恰当。

参考文献:

- [1] 朱之瑜. 朱舜水集[M]. 北京: 中华书局, 1987: 528.
- [2] 顾炎武. 日知录: 中[M]. 黄汝成, 集释. 栾保群, 吕宗力, 校点. 上海: 上海古籍出版社, 2006: 54.
- [3] 曹学佺. 石仓诗稿[M]// 四库禁毁书丛刊: 集部第143册. 北京: 北京出版社, 1997: 388.
- [4] 李陈玉. 楚辞笺注[M]// 续修四库全书: 第1302册. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- [5] 龚莹莹. 明末清初遗民的“屈原情结”[J]. 新余高专学报, 2009, 14(5): 19-21.
- [6] 王夫之. 王船山诗文集[M]. 北京: 中华书局, 1962: 167.
- [7] 王夫之. 诗广传[M]// 续修四库全书: 第61册. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- [8] 王夫之. 楚辞通释[M]// 续修四库全书: 第302册. 上海: 上海古籍出版社, 2002.

- [9] 钱钟书.谈艺录[M].北京:中华书局,1984:328.
- [10] 钱澄之.藏山阁诗存[M]//续修四库全书:第1400册.上海:上海古籍出版社,2002:581.
- [11] 屈大均.翁山文外[M]//屈大均全集:第3册.北京:人民文学出版社,1996.
- [12] 赵明玉,吴长庚.朱熹王夫之对屈原精神的阐释[J].武夷学院学报,2012,31(3):1-7.
- [13] 顾炎武.菰中随笔[M].北京:中华书局,1985:39.
- [14] 钱澄之.庄屈合诂[M]//四库全书存目丛书:子部第164册.济南:齐鲁书社,1997.
- [15] 朱熹.楚辞集注[M].上海:上海古籍出版社,2001.
- [16] 王夫之.读四书大全说:下册[M].北京:中华书局,1975.
- [17] 孔颖达.毛诗正义[M]//阮元.十三经注疏.北京:中华书局,1980.
- [18] 顾炎武.日知录:中[M].黄汝成,集释.栾保群,吕宗力,校点.上海:上海古籍出版社,2006:1085-1086.
- [19] 王夫之.读通鉴论:下[M].北京:中华书局,1975:2201-2202.
- [20] 王夫之.读通鉴论:上[M].北京:中华书局,1975.
- [21] 黄宗羲.明儒学案:下[M].北京:中华书局,1985:1377.
- [22] 孟森.明史讲义[M].北京:中华书局,2009:248.
- [23] 王敌.船山全书:第16册[M].长沙:岳麓书社,2011:76.
- [24] 黄巧红.近三十年庄屈比较研究综述[J].漳州师范学院学报(哲学社会科学版),2012,26(1):91-97.
- [25] 纪晓建.有谁问我心修法,授予灵均一卷经:明遗民钱澄之对楚辞接受与研究[J].海南大学学报人文社会科学版,2012,30(5):41-48.
- [26] 陈欣.论钱澄之的楚辞观与方法论[J].学术交流,2011(10):177.
- [27] 宋健.论道盛弟子对《三子会宗论》的再阐释:以方以智、钱澄之、屈大均为中心[J].南京师大学报(社会科学版),2010(1):115-119.
- [28] 洪兴祖.楚辞补注[M].北京:中华书局,1983.
- [29] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983:331.
- [30] 陈鼓应.庄子今注今译:上[M].北京:中华书局,1983:130.
- [31] 王德华.《卜居》《渔父》屈原精神困境的揭示和对自我与社会的双重固持[J].中国文学研究,2002(3):3-8.
- [32] 钱澄之.田间文集[M]//四库禁毁书丛刊:集部第144册.北京:北京图书馆,1997:655.
- [33] 王先谦.庄子集解[M].北京:中华书局,1987.
- [34] 韩愈.新刊经进详注昌黎先生文集:第20卷[M]//续修四库全书:第1309册.上海:上海古籍出版社,2002:639.
- [35] 苏轼.苏轼文集:第2册.北京:中华书局,1986:347.
- [36] 觉浪道盛.天界觉浪道盛禅师全录[M]//禅宗全书:第59册.台北:文殊出版社,1988.
- [37] 杨儒宾.儒门内的庄子[M]//中国哲学与文化.广西师范大学出版社,2009(4):113.
- [38] 屈复.楚辞新注[M]//四库全书存目丛书:第2册.1997:479.
- [39] 屈大均.翁山诗外[M]//屈大均全集:第1册.北京:人民文学出版社,1996:40.
- [40] 屈大均.翁山文钞[M]//屈大均全集:第3册.北京:人民文学出版社,1996.
- [41] 屈大均.翁山诗外[M]//屈大均全集:第2册.北京:人民文学出版社,1996:987.
- [42] 王肃.孔子家语[M]//四库全书存目丛书:子部第1册,济南:齐鲁书社,1997:43.
- [43] 陈科华.传统士大夫的生存困境及人生选择:屈原、贾谊与孔子的生存方式比较,湖南工业大学学报(社会科学版),2008,13(1):12.
- [44] 永瑢,纪昀.四库全书总目:下[M].北京:中华书局,1965:1256.

责任编辑:黄声波