

· 中国古代文学研究 ·

关于编写中国文学学史的几个问题

黄霖

(复旦大学 中国古代文学研究中心, 上海 200433)

[摘要] 本文认为文学学史就是总结认知文学、研究文学变迁的历史。当前从事研究中国古代文学学史,对于张扬中国传统文学精神、加强当代的学术建设、促进文学繁荣具有一定的现实意义。中国古代认知文学的最核心的基因与传统是文学原人论,而不是原道论。研究文学最具统率力的方法是以治经之法治文,具体表现为依经立义、“文”的关注、实证返原、因时适变、经世致用等,当然其中也有不少弊端。当前中国文学学史的书写可有多种方式,各有侧重,但都当有一定的学术追求,而不是写成本日用账簿。

[关键词] 文学学史 中国文学学史 原人论 经学 传统文学精神

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,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《分体中国文学学史》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。今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。

(一)

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,文学研究史则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”的研究对象,“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,但犹感未能割切中的。实际上,在清末民初,人们曾对“学术”的含义作过认真的辨说与界定。如1902年严复于所译的《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,

[收稿日期] 2010-10-06

[作者简介] 黄霖,复旦大学中国古代文学研究中心教授、主任、博士生导师,复旦大学中国语言文学研究所所长。

* 本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“中国各体文学学史”(项目批准号:02JAZD750 11-44004)的阶段成果。

① 严复:《亚当斯密(原富)》,上海南洋公学书院1902年版;亦见《严复集》第4册,北京:中华书局,1986年,第885页。

② 严复:《政治讲义》1905年9月29日至1906年5月《政艺通报》亦见《严复集》第5册,北京:中华书局,1986年,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》,南京:江苏古籍出版社,1997年,第480页。

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。”^①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”^②；将“术”释为“邑中道也”。段玉裁注曰：“邑，国也；引申为技术。”^③即将学术视为“学识”与“技术”两端。然而，严复、梁启超们所言“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而从整体上来解释“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”显然是并不能合榫的。其所以不合榫，主要在于对“术”的理解。我们所理解的“术”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、思想及演变规律等认知；其“术”即是文学研究的方法、手段与途径。“术”的指向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”，则就与“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”，而实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》及发表了不少评论，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，例如就元明间的“诗学”而言，就有《诗学禁臠》（范德机）、《诗学梯航》（周叙）、《诗学杂言》（冒愈昌）、《诗学正宗》（浦南全）、《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”，实际上已经部分包含了现在所说的“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”^④，1928 年朱自清所说的“散文学”^⑤，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，

① 梁启超：《学与术》《国报》，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：北京出版社，1999年，第2351页。

②③ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年影印经韵楼藏版，第127页上、78页上。

④ 康有为：《日本书目志·识语》，上海：上海大同译书局，1897年；亦见《康有为全集》第三集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第522页。

⑤ 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，南京：江苏教育出版社，1988年，第31—32页。

至于与用“史”的眼光来总结文学学术的演变,更是有很大的距离。至 20 世纪之交,一方面,由于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,中国学术史的研究无疑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 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。从 20 世纪初起,特别是 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由于关于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》与江恒源的同名著作(1928),以及金慧莲的《小说学大纲》(1929年《红玫瑰》5卷 1 2 5 10 14 29期连载)、徐国桢的《小说学杂论》(1930年《萌芽》1卷 4期)等。诸如此类有关“文学学”的著作不断出现,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”,即对于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,大多是横向的整合,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。直到上世纪 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。特别是到了上世纪末本世纪初,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。在上世纪 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,不同规模、不同类型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定的基础。

(二)

编写“中国文学学史”的时代真正到来了,摆放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 世纪之初,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;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,学亡而国之亡遂终古矣。”^①当时不要说编写中国的学术史与爱国保种联系起来,就是编写“中国文学学史”也是与民族的危亡、国家的前途紧密相连,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

^① 许守微:《论国粹无阻于欧化》,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,扬州:广陵书社,2006年,第98页。

国文学就欢迎恐后,授祖国文学鞴辮肩掉首,久而久之,则“不待人之灭我而我行将自灭也”。^①而一部《中国文学史》就可以使后人窥知祖国的文学宝库光辉灿烂,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,实在不亚于当年针对我们的坚船利炮。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了鲜血。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《中国文学学史》张扬中国传统文学的精神,正是凝聚中华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是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,不断地受到了改造与销蚀。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,致使当代的学术研究在不少方面已与传统脱节,民族的自尊性受到了严重的压抑。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。究其原因,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,常常会看到一些莫名其妙、乱七八糟的东西被吹得天花乱坠,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的文学学术史的工作,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”^②!希望促使社会真正能重视、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。这就是叫求真。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学科的学术与学术史,难道就不是为了对人类社会有用吗?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

①② 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 3b页。

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。那种鼓吹学术纯独立而求真的说法，实际上在许多社会科学与人文科学的研究中是不存在的，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，着意在于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、融汇中外的进程中，有助于反思过去，清理思路，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，只有立足当今，经过当代学术与文学的检验，才更能使我们相信中国传统文学精神的光辉灿烂。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”等等完全是两条道上开的车。它的核心内容即是：文自人，文似人，文为人。文自人，即文章的产生，根本在于人，而不是对客观世界被动描摹等等。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。关于创作的发生，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”的作品的键，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。所以认为文学的“本源”在于“人”，而不是在于“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，但这是很后的事情，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。早在上世纪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”、“有用于世”，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，现在改“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，

① 张载：《正蒙·大心篇》《张载集》，北京：中华书局，1978年，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：北京大学出版社，1989年，第46页。

认为这是近年来研究古代文论最具原创意义的成果之一,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人讲过,有的只是“原道”论。特别是一部古文论的经典《文心雕龙》一开头三篇《原道》、《征圣》、《宗经》似乎已经讲得很清楚,文学的根本是在于“原道”。此后,讲文学“原道”的声音不绝于耳。所以,只有“原道论”才是真正“体现了古代理论家对文学本体、本原的认识”。强调了“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决不可低估的。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”论才有它的真正的价值。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,而决不是“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?更何况,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。因此,我们必须抛弃笼统而统之的“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,儒家的一套是主流话语。道家、释家等观点在正常情况下只是一种补充与调剂。这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:

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

另一类所说的“道”是关系到具体内容的,可以从中发现孔子所说的“道”的具体内容:

君子务本,本立而道生。孝悌也者,其为仁之本与?(《学而》第一)

道千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时。(同上)

礼之用,和为贵。先王之道斯为美。(同上)

曾子曰:“夫子之道,忠恕而已矣。”(《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。”

(《公冶长》第五)

子曰：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《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。（《宪问》第十四）

君子学道则爱人，小人学道则易使也。（《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，而是很实在的，其目标都是针对社会中的人，其核心是“仁”。“仁”即由“人”与“二”构成。有了两个人，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”，“人而不仁，如礼何！”（《八佾》）总之，孔子的“道”在本质上是以伦理道德为核心，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，也是与此相适应，认为：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁，行有余力，则以学文。”（《学而》）“文之以礼乐，亦可以为成人矣。”（《宪问》）将学“文”与“仁”，成“文”与“礼”紧密地联系在一起。他提出的“兴观群怨”说，“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》中的观点比较侧重在“文为人”的方面的话，那么，其他儒家经典所提出的“诗言志”（《尚书·尧典》）、“凡音者，生于人心者也”、“其本在人心之感于物也”（《礼记·乐记》），以及孟子的“养气”说、《易·系辞》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。这就是中国古人对于文学的最基本、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，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”。这里的前一句话是不错，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，但据我粗浅的了解，关于“原人”论所包含的三个核心问题，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。

还有人或许说，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的，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。比如就所谓“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。而中国古代论“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。”《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，陆机论不同的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，即是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，情动于中而形于言。”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，如有入话、回前诗，韵语的插入等等，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，文体的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而发展，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连的大动脉，看到中国文学的现代生命中正传递着传统“原人”的基因。本来，“现代”一词，本身就是一个流动的概念。中国何时可以说有了现代性？什么叫现代性？这又是一个众说纷纭的问题。1933年，钱基博出版《现代中国文学史》，始明确用“现代”来观照中国文学，虽写的是“民国纪元以后者”，但实际上关系到我们现在一般所称的“近代”的作家。在日本，“近代”与“现代”基本上是一个意思。我们现在所称的“近代文学”，实际上已有别于“传统文学”，正处在急速地现代化的进程之中。那么，从所谓近代到当代，不同于古代的文学现代性究竟是什么呢？我想，要义主要有三点：第一，为什么人的问题变了。古代文学尽管也有“为民”的内容及纯抒发自己的感情、自娱自适的作品，但总体上是为了“兴观群怨”、“文以载道”、“有补于世”、“劝善惩恶”，归根到底，用周作人在1908年所说的话来说，就是“实利所归，一人而已”，或者说是为专制统治者服务的。现代的文学是“万姓所公”^①，是为全体“国民”，为“人民大众”服务的。第二，写的内容新了，更强烈地体现了生生不息的精神。随着时代的进步，不断地表现当下社会的新思想、新事物与作者的新体验。第三，创作的独立自由意识加强了。晚明至近代，尽管不断有人张扬“性灵说”，从袁宏道提出“独抒性灵，不拘格套”，到龚自珍高喊“尊心”、“尊情”，以及他的朋友何绍基力主“真我自立”、“独往独来”，都有追求个性独立、创作自由的意义。但他们所提倡的个性解放的理论基础主要是从儒、道、佛三家体系中提炼出来的，基本上还属于旧的思想范畴之中。自从19世纪六七十年代开始传入西方的自由、民主思想，特别是经过维新派的大力宣扬用“自由主义”来写作“自由文学”之后，“创作自由”的精神在文艺界逐步深入人心，彻底改造了传统的“性灵说”，冲决了文艺专制主义在创作过程中的精神桎梏。以上三点是从接受对象、文学本体、创作主体三个角度的根本方面来考察的。其他如语言的白话化，对于文体的认识与文体结构的变化等等，可以从很多方面来揭示现代性的特征，但最基本的我想还是这三点。从这三点来看，文学的现代性是从未与传统文学之间产生过“断层”的现象，中国传统文学的基因不曾在现代文学中丢失。中国文学的现代性与传统之间血脉相连。其相连的主要血脉是什么呢？是原人精神，是以人为本。文学不为封建统治者少数人服务，而是为最广大的人民大众服务；文学注重描写新时代的新思想、新事物、新体验；文学创

① 周作人：《论文章之意义暨其使命因及中国近时论文之失》，1908年5—6月刊《河南》4—5期；亦见钟叔河编：《周作人文类编》③·本色》，长沙：湖南文艺出版社，1998年，第29—30页。

作加强个体独立自由的精神;等等,都是人性精神的进一步高扬。“五四”新文化运动中提倡的“人的文学”、“活的文学”,以及“美的文学”等,实际上最根本的一点就是立足在“人”字之上。因此,我自认为“原人论”能超越“以西释中”的定势,横贯文论与创作,纵连传统与现代。文学原人论,就是中国文学传统与现代性相连的大动脉。

(四)

原人论是中国古代对文学最基本而有价值的认知,那么,什么是中国古代最基本、最有统摄力、贯串力的研究方法、手段与途径呢?

答曰:治经之法以治文。当然,在儒家的元典中本身就提出了一些很重要的治学方法与原则,例如,“见仁见智”、“知人论世”、“以意逆志”等为众所周知,成为中国文学研究史上重要的方法论的源泉,但更广泛的是包含在历代解经的一些思想、原则与方法之中。中国的学术史,真正的起步是从解经开始的。一部学术史,最主要的内容就是经学史,由此而旁及史学、子学、文学及其他学术史。文学的学术研究史显然也是被儒家治经的一套方法所笼罩,打上了鲜明的经学印记。经学对中国古代的文学习研究所起的重要影响,综其大要,有这样几点:

第一,依经立义。自汉武帝提出“罢黜百家,独尊儒术”之后,几部儒家的著作被法定为“经”,设立了《诗经》《书经》《礼经》《易经》《春秋经》的五经博士。自此之后,就形成了一种专门训解与阐释儒家经典的学问,称之为“经学”。显然,这门学问的灵魂就是“尊经”,并从尊经到尊敬写作这些经典的圣人与这些经典中阐发的道义。解经的方法千变万化,其要点无非有二:一是尽力阐明经典的原意,二是阐发经典的道义。正因为这种研究成了一时治学的主宰,也就自然地成了研究其他学问的规范。研究文学,当然也遵循这种思维模式,首先用儒家的道义来审视作品,同时从作品中寻求其符合儒家经典的道义来。比如《离骚》班固曾批评它“多称昆仑、冥婚、宓妃虚无之语,皆非法度之政、经义所载”(《离骚序》),认为其艺术想象逸出了儒家“经义”的规范,所以不能称它“兼《诗》风雅而与日月争光”。但是,王逸作《楚辞章句》用儒家的道义来重新考量屈原后,在《离骚章句序》中明确批驳了班固的观点,指出屈原的为人就符合儒家道义的规范,说:“今若屈原,膺忠贞之质,体清洁之性,直若砥矢,言若丹青,进不隐其谋,退不顾其命,此诚绝世之行,俊彦之英也。”而且,屈原的作品也都是“依经立义”的:

夫《离骚》之文,依托《五经》以立义焉:“帝高阳之苗裔”,则“厥初生民,时惟姜嫄”也;“纫秋兰以为佩”,则“将翱将翔,佩玉琼琚”也;“夕揽洲之宿莽”,则《易》“潜龙勿用”也;“驰玉虬而乘鹭”,则“时乘六龙以御天”也;“就重华而陈词”,则《尚书》咎繇之谋谟也;“登昆仑而涉流沙”,则《禹贡》之敷土也。……屈原之词,诚博远矣。

王逸的这段评述,完全是用经学的思维模式来对《离骚》作出价值判断,刘勰在《文心雕龙·辨骚》中就概括王逸的这种文学研究是将“《离骚》之文,依经立义”。这种运用儒家经学的阐释方式,强调作品“依经立义”的精神,对后世的文学研究起了很大的影响,即使在论述“小道”之小说与“艳科”之词曲,也都会竭力从中找出符合“经义”的精神来,如可一居士《醒世恒言序》称“三言”“为《六经》国史之补”,陈廷焯论词选词的原则为“归于雅正”,本于《风》《骚》。甚至有人在论其“诲盗”之作《水浒传》时也赞其“水浒之众,皆大力大贤有忠有义之人”^①,辨其“诲淫”之作《西厢记》时说是“词曲之《关雎》”^②,“《风》之遗也”^③,而《金瓶梅》也是“先师不删郑卫之旨”^④,亦“关系世道

① 李贽:《忠义水浒传序》明万历容与堂刊《忠义水浒传》卷首。

② 程巨源:《崔氏春秋序》徐士范刊本《重刻元本题评音释西厢记》卷首

③ 王骥德:《评语》王骥德校注《新校注古本西厢记》附录。

④ 甘公:《金瓶梅跋》古佚小说刊行会影印明万历本《金瓶梅词话》卷首。

风化, 惩戒善恶, 涤虑洗心, 无不小补”^①, 如此等等, 都可窥见“依经立义”就是贯串中国古代文学研究始终的一个传统。

第二, “文”的关注。中国古代的文学研究往往遵循“依经立义”的原则, 用解经的方法来阅读与研究文学作品, 这是否会造成排斥对文学特性的认知呢? 的确, 从表面上看, 强调“理”与注重“文”是矛盾的, 因此人们常常会将两者简单地对立起来。比如, 对于《诗经》的研究, 人们常常认为是经过了一个从经学到文学的演变过程。或认为从魏晋, 或认为从宋代, 或认为从明代开始的《诗经》研究从经学向文学转型。这样的看法不能说没有一点道理, 但事实上, 从汉代, 甚至从孔子起, 对于《诗》的认识就包含着从文学的角度上来加以认知; 而反过来看, 一直到清末, 实际上所有的《诗经》研究都没有跳出经学的牢笼, 所谓“文学性”的研究, 仍然都是在经学的范围之内。我们不妨先从汉代的《毛传》来看, 其《诗大序》说: “情动于中而形于言”。它虽然要求文学作品的内容能符合经义, 所谓“止乎礼义”, 但它非常强调文学创作要“发乎情”。《诗大序》又总结《诗经》有“赋比兴”的不同表现手法。这三种表现手法, 具有极强的概括力。文学的基本特性是什么? 现在有各种各样的说法, 可以说令人眼花缭乱, 但究其根本, 实为两点: 一是有真的感情, 二是有美的形式。《诗大序》接触与抓住了这两个根本, 难道能说它不注意文学性吗? 再看《离骚》。自从汉武帝令刘安研究《离骚》而称之为“经”之后, 汉代的解经家也始终注重其“文采”。王逸的《离骚经序》云: “《离骚》之文, 依《诗》取兴, 引类譬喻。故善鸟香草, 以配忠贞; 恶禽臭物, 以比谗佞; 灵修美人, 以媲于君; 宓妃佚女, 以譬贤臣; 虬龙鸾凤, 以托君子; 飘风云霓, 以为小人。其词温而雅, 其义皎而朗, 凡百君子, 莫不慕其清高, 嘉其文采。”这里就《离骚》“依《诗》取兴”的表现特点作了充分的肯定, 在赞扬“其义皎而朗”的同时, 对“其词温而雅”也充分注意。今就汉代对于《诗》《骚》两经的解读来看, 都清楚地说明了经学家在强调作品的“义”的同时, 未曾排斥其“文”。我们再看后世被认为是用文学的观点来解读《诗经》的研究, 如明代的陈组绶, 作《诗经副墨》论者曾谓其批点“把握的是诗中最具生命活力的东西”, 就《君子于役》一篇, “长达近四百字的评析, 竟无一语不是与文学相关, 也无一语不是对诗境、诗趣的领悟的”。^② 然陈氏在其书的《序言》开头即说: “诗, 难言也, 声歌畅于性情, 义蕴通于传序。”后在《凡例》中又说其己作是: “取其言约理长, 足发明诗旨者, 存为经翼。”^③ 显然, 他还是将自己的著作看作是一种解经。晚至清末咸丰年间, 有陈继揆者在明人戴君恩《读风臆评》的基础上作《读风臆补》曾用明确的语言表示“以经读《诗》不若以诗读《诗》之感人尤捷也”。他认为“诗可意会而不可以言传”。“传之于言, 笺疏愈烦, 性情愈晦; 会之于意, 性情既通, 笺疏可废。”似乎要摆脱经学的眼光来研究《诗经》。然而, 其《总评》第一条即说: “孔子以‘思无邪’一言蔽全诗, 教人读诗之法也。……故‘思无邪’为读《风》之第一法。”后面又说: “《风》始以《南》终以《豳》可以见周德矣。”“杨升庵曰:《春秋》有例,《诗》亦有话。子夏《大序》, 卫宏《小序》诗话祖于此。”可见他实际上还是没有彻底摆脱经学的羁绊, 故徐发仁在为《读风臆补》作《叙》时说: “戴君逆诗以臆而诗意明, 陈子补《臆评》之评, 而戴评之意尤明, 而风人作诗之志愈益明, 岂第不失之愚, 亦觉温柔敦厚之旨盎然于字里行间焉。”^④ 这说明了陈继揆之作归根到底还是发明了“风人作诗之志”与《诗经》的“温柔敦厚之旨”, 还是没有真正跳出经学的范围。

第三, 实证返原。经学是从汉代开始, 汉代的经学称之为“汉学”, 注重在对经典的文字、声音、训诂、名物的实证研究, 以求对经典的原貌与原义有一个真实的认识。比如就《诗经》研究而言, 毛传与郑笺就是代表, 以后由汉至唐, 乃至到清代, 不断有人对儒家经典作“传”、“笺”、“诂”、“注”、

① 欣欣子:《金瓶梅词话序》古佚小说刊行会影印明万历本《金瓶梅词话》卷首。

② 刘毓庆:《从经学到文学》北京:商务印书馆, 2001年, 第393、392页。

③ 陈组绶:《诗经副墨》明末光启堂刻本,《四库全书存目丛书》经部第71册, 济南:齐鲁书社, 分别见于第1、5页。

④ 陈继揆:《读风臆补》光绪宁郡述古堂刊本,《续修四库全书》第58册, 上海:上海古籍出版社, 第160页。

“解故”、“故训”等等，且由解经到注释史、子、集部的著作，包括对小说与戏曲的阐释，形成了一个注重实证，追求还原历史本来面貌的研究传统。就目前认为的“文学”作品而言，从《诗经》《楚辞》以下，对其多用奇字僻语与广载山川风物的大赋就较早有人予以注释。据《隋书·经籍志》载《杂赋注本》三卷下注云：“梁有郭璞注《子虚》《上林》赋一卷、薛综注张衡《二京赋》二卷、晁矫注《二京赋》一卷、武巽注《二京赋》二卷、张载及晋侍中刘逵、晋怀令卫瓘注左思《三都赋》三卷、綦毋邃注《三都赋》三卷、项氏注《幽通赋》、萧广济注木玄虚《海赋》一卷、徐爰注《射雉赋》一卷，亡。”同时还载有李轨《二都赋音》褚诠之《百赋音》佚名作《赋音》及郭征之《杂赋图》十七卷等。可见晋以后注赋之风甚盛。有关注诗的情况，《隋书·经籍志》虽然未有著录，但据《文选》李善注所引，也有若干。自此以降，后世不少中国古代文学研究家，有的甚至倾注了毕生的心力，对有关的文学作品进行注释文字，考据故实，检验版本，整理材料，为人们进一步去阐发文学作品的义理与价值打下了坚实的基础。

第四，因时适变。经学的研究本身不是一成不变的，它随着时世的变化而不断地变化。汉代的经学一开始是以章句训诂为主的汉学面世，但不久即与盛行于时的讖纬相合流。至魏晋南北朝时，又有学者融会《周易》《老子》《庄子》所谓“三玄”的妙论来注解儒家的经典，形成了“玄学”。宋代又兴起了“理学”，注重阐发儒家经典的义理。宋学中又有陆王心学一路，从“我注六经”走向“六经注我”，王阳明确提出：“盖‘四书’、‘五经’不过说这心体，这心体即所谓道。心体明即是道明，更无二：此是为学头脑处。”^①清代学者则又反过来继承汉儒的学风，注重考据训诂之学，于乾嘉年间尤盛。清陈康祺《燕下乡脞录》卷十四云：“乾嘉钜卿魁士，相率为形声训诂之学，几乎人肆篆籀，家耽《苍》《雅》矣。诂经椎史而外，或考尊彝，或访碑碣，又渐而搜及古专，谓可以印证朴学也。”^②经学的变化，势必促进了文学研究的演进。比如，以宋学为指导的朱熹的《诗经》研究，就冒着被指为“异端”的风险，起而批驳了以《序》《传》为代表的汉学的解诗方法，突破了千百年来的思维定势，使《国风》中的一些民歌，得到了接近本来意义上的解释，将“《诗经》学”推进到了一个新的阶段。明代心学的兴起，对于文学界呼唤“童心”，兴起“不拘格套，独抒性灵”的思潮与通俗文学的发展也都起着明显的推动作用。至清代朴学流行后，经学中的汉宋之争，也影响了文学观念的变化。例如本来强调“义理”的桐城派，受到攻击后，就改用“义理、考据、辞章”来号召。至于在诗歌领域内，就不再强调“诗有别才”，只重“唐诗”，只讲“性情”，而是讲究学问的风气大张，论诗看“肌理”，主张“学人之诗”与“诗人之诗”合一，所谓“宋诗派”的声势大盛，一直到清末，几乎掩盖了唐音。诸如此类，都说明了因时适变的经学，对于文学研究视野与方法的改变与创新起着直接的作用。

第五，经世致用。儒家的总体精神是入世的。孔子说：“小子何莫学夫诗？诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名。”又说：“诵《诗》三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？”一开始就将诗歌与政教紧密地联系在一起。后来的经学家们，抱着“穷则独善其身，达则兼济天下”人生目标，尽管其解经工作有时也为了从中找到个人安身立命的生活乐趣，但更多的是希望从中发挥自己的政治见解，探求社会稳定与政治清明的治世良方。受到经学影响的文学研究也不例外。《毛诗序》开头即说：“《关雎》后妃之德也，风之始也，所以风天下而正夫妇也。故用之乡人焉，用之邦国焉。风，风也，教也；风以动之，教以化之。”它指出，诗歌的功用就是在于“经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”。其对“风雅颂”的解释，都是从政治的角度上来考察的。汉代的文论家们，往往用文学是否有用于社会作为一条最重要的价值标准。如王充《论衡·自纪篇》就说：“为世用者，百篇无害；不为世用，一章无补。”扬雄就悔恨早年

① 《传习录》上，《王阳明全集》卷一，上海：上海古籍出版社，1992年，第14—15页。

② 《郎潜二笔·燕下乡脞录》光绪七年刊本，《近代中国史料丛刊》第553册，台北：文海出版社，1966年，第554页。

所作的辞赋是“丈夫不为”之“雕虫篆刻”。所以有人概括说：“汉儒言诗，不过美刺二端。”^①这正点明了汉儒判断文学的价值标准即是能经世致用。至魏晋南北朝时代，人们对文学的认识更为自觉，但在经学指导下的文学价值观还是没有丝毫削弱。通常被视为中国古代第一篇文学专论的《典论·论文》就强调文学乃“经国之大业，不朽之盛事”。陆机的《文赋》尽管主要论创作，但同样关注文学的社会作用，认为文学可以“济文武于将坠，宣风声于不泯”。《文心雕龙》则多处论述了文学的致用功能，如其《序志》篇云：“唯文章之用，实经典枝条，五礼资之以成，六典因之致用，君臣所以炳焕，军国所以昭明。”后世的文论，始终坚持这一原则，特别是在反对过分强调形式美的时候，这种声音就特别强烈，而且，即使在比较突出娱乐功能的戏曲小说中，同样贯串着经世致用的观点。如《琵琶记》即说：“不关风化体，纵好也徒然。”胡应麟《少室山房笔丛·九流绪论》云：“小说者流……有补于世，无害于时。”明末清初，顾炎武、黄宗羲、王夫之等学者有感于明季空疏学风的误国教训，更加明确地提倡经世致用的学术风气，这对有清一代的文学思想产生了深刻的影响。鸦片战争之后，国运衰微，姚莹、曾国藩等桐城派人士，即在要求文章有“义理、考据、辞章”中增加了“经济”一项。姚莹的《与吴岳卿书》说，读书作文“要端有四：曰义理也，经济也，文章也，多闻也。”^②到了晚清，面对着西方国家的军事逼迫与政治、文化思想的渗透，康有为等也大力张扬“经世致用”，试图在中西文化交融中寻找一条崭新的救国自强之路。尽管这时所提的经世致用，已与传统经学精神并不完全一致，已经包含着一些异国异质的因素，但不可否认还深深地打着传统经学的印记。这样的情况，恐怕一直延续到现在。

以上主要从积极的方面来看中国经学对传统文学研究方法所起的若干关键性的作用，不可否认，经学对传统的文学研究也带来不少消极负面的影响，比如，解经的核心问题还是集中在阐发儒家经典的“理义”，这往往会这样那样地削弱了对文学性的重视，在评判文学时将文学性放在“第二”的位置；在经学的笼罩下，遵循“疏不破注，注不破传”的原则，容易滋长因袭、保守的学术风气，多阐发前人的陈说，少独立原创的观点；经学中今古、汉宋之争不断，往往自视正宗，排斥异己，门户之见，水火不容，有时会严重左右对文学的客观评价。诸如此类，也就是由经学带给我们传统文学研究的一些弊端，毋庸讳言。

经学对中国传统文学研究的方式方法影响巨大，具有高度的统摄力，但必须说明的是，社会毕竟是十分复杂的，对于中国传统文学研究的特点的形成，还会来自各个方面。比如，“史官之学”与“小学”的传统，儒家之外释、道等思想与文学观点，文学之外其他各种艺术的见解等等。除此之外，一时的政治空气、理论潮流，以及批评家的个性因素等有时也会起着至关重要的作用。例如，明末的亡国之士喜谈宋末文人，清末的学者喜欢研究明末的遗民。明人好唐诗，就忽略了宋诗的研究，一时间宋集亡佚殆尽；清代宋诗派起，对于宋集的研究蔚然成风。一些隐逸之士喜推重陶渊明，积极用世者则多好杜甫。同样评杜甫，则黄庭坚、朱熹、方回、徐渭、钱谦益、金圣叹、沈德潜、严复等都各不相同，均渗透着个人的因素。总之，整个中国古代文学研究的方法是丰富多彩、生动活泼的，而决不是僵死的，一成不变的。我强调中国古代文学研究中的经学影响，只是拈出其最基本、最有统摄力的一点而已。

(五)

编纂中国文学学史，还有个书写方式的问题。综观以往关于中国文学的学术史著作的书写方式，大致有以下几类：以书为中心（以论著为论述对象并以此列目）、以人为中心（以研究者为研究

① 程廷祚：《诗论》十三《再论刺诗》，《金陵丛书》乙集之十《青溪集》卷二第7b页；亦见于《青溪集》，合肥：黄山书社，2004年，第38页。

② 姚莹：《与吴岳卿书》《东溟文集·外集》卷二，《续修四库全书》第1512册，第449页。

对象并以人名列目)、以事为中心(以有关文学现象、文学事件、文学运动的论述为研究对象并以此列目)、以时为中心(将有关一个个时代的文学现象、文学思潮等论述作为研究对象并以时代列目)、以学为中心(以学术思想、学术流派、学术问题等为对象并以此列目论述)等。在这些不同的书写方式中,前三者的研究对象是一个个具体的、且往往是以个体为主的,所以能给人一种“实”的感觉;而后两种,是建筑在对一系列具体现象作概括、思考、总结之后再加以分门别类地论述的,所以有一种“虚”的色彩。但就这些不同的书写方式本身而言,很难说孰浅孰深,有什么高下之分。立足于论书,可以由书而论人,论事,论时,论学;反之,立足于论学,也可以由论学而论时,论事,论人,论书。有识力,下工夫,都可以写得深;反之,都可以显得浅。更何况一般的文学学术史著作都是融合了多种书写的方式,显得犬牙交错,并不是划一单调的,所以没有必要强作解人,硬分高下,而应当鼓励百花齐放,百舸竞流。

所谓“不同”,是文学学术史的书写方式可以各不相同,但不论以何种方式来书写,都应该努力有一个相同的学术追求,而不是将学术史写成本日用账簿。综观以往的文学学史性质的著作,或多或少地做到了以下几点:(1)梳理演变脉络;(2)品评学术成果;(3)总结治学方法;(4)提炼学术思想;(5)探索演进规律;(6)追求当代意义。

梳理学术演变的脉络,这是任何一部学术史所必须要做的一件事。一部学术史,即使是断代的或者是专体的,甚至是就一个人或一部书写的,之所以能成“史”,其材料必然是相当丰富,且往往是纷繁杂乱的,研究者必须在尽力网罗所有材料的基础上,将所有的史料作一全面的梳理。这种梳理包括选择、排序与分期等,使纷乱的历史现象变得有序。假如说著史是使历史成为一条线的话,那么在这条线上必然串上一颗颗珍珠,才能成为一条光彩夺目的项链。品评学术成果即是在一条史的线上串进一颗颗的珍珠。学术史的书写方式不论是以人为中心、以事为中心,还是以时为中心、以学为中心,都必须落实到具体的学术成果上。离开了学术成果,就谈不上学者与学派,看不到治学的方法与思想,就不可能形成学术史,正像没有珍珠的线,就不成为项链。将历史上有关的学术成果的述评有序地排列起来,应该说是一部学术史的最基本的内容。当然,这个对于学术成果的品评并不是孤立的,一般都是与人、与事、与治学的方法、学术的思想,以及与文学的时尚、社会的思潮等紧密相连的。在这些研究的内容之中,假如说要分层次的话,这当是最基础的一层。有些学术史著作就是停留在这样的一个层面上。在这个层面上再上一层,就是要在不同的学术成果中提炼出不同的治学的方法、思想与精神。也就是说,要在具体的学术成果中总结出具有一定普遍意义的东西。这就对治学术史者提出了较高的要求。不过,这一种抽象与提高,还是直接从具体的书、人、事中提炼出来的。假如再进一步从种种学术的方法、思想、精神中再作概括与思考,探索学术形成、发展的社会机制,辨析不同学术门类、不同学术流派之间的相互联系与影响,总结出历史发展中带有规律性的东西,并对现实的学术研究提供某些借鉴的话,显然这就进入了更高的一个层次。这六点内容、三个层次是有实有虚、有易有难。前两点是基本的,一般都予以正面论述;后四点是向理论上升,有的著作能直接表述,但也有的是隐含在史的述论之中,或只是稍加点评而已。

全面地编写以上三个层次的六点内容当然比较完整与理想,但事实上,以往的文学学史与其他学科的学术史著作一样,都是很少能写得面面俱到。我们编写这套《分体中国文学学史》也不强行规定划一的书写模式,去给自己套上一个框框,而是根据不同文体的特点与编者的不同才性,让编者各自有所侧重、有所选择地去自由挥洒。我们这样做,可能也是一种较好地处理“集体编写”的方法。有一段时间来,时见有人对“集体编写”进行了各种各样的诋毁,甚至上纲上线到与他们心目中的所谓政治相联系起来。令人啼笑皆非的是,这些人往往本人与“集体编写”并非无关,但翻过脸来就不分青红皂白地对“集体编写”泼尽脏水。事实上,稍有常识的人都知道,自古至今,从中到西,从来就有集体编写的方式。这正像个人编写一样,有其利也有其弊。我们要编写一套《分体中国文学学史》这样规模宏大的著作,要避免拼凑,写出个性,写出真知灼见来,那分工合作、集体

编写,无疑是一种较好的方式。问题是我们要利用这种编写方式而充分地趋利远弊。作为这种编写方式的弊端之一,即是用僵硬的框框去捆住各人的手脚,无视不同文体的特点,抹煞各位编者的个性。因此,我们的做法是,大家在大致认同学术史的基本要求的前提下,充分尊重各自的独立见解与学术个性,发挥各人的聪明才智,编写出不同文体的学术史来,于同中求不同,又于不同中见同。当然,这是我们工作的目标。应该说,十年来,我们也尽了力,但究竟做到什么程度还取决于我们的水平。我们真诚地期待着专家与读者的批评与指正。

A Few Problems in the Compilation of Chinese Literary History

HUANG Lin

(Research Center of Chinese Ancient Literature, Fudan University, Shanghai 200433 China)

Abstract This paper holds that the history of literature is a history of summarizing cognitive literature and researching the evolution of literature. The study of ancient Chinese literature nowadays is useful to the combination of tradition, contemporary academic construction and literary flourish. The core of ancient cognitive literature is human-based instead of Confucianism-based. The most effective method for literature research is the same method for Confucian research, including text-based interpretation, literary focus, the return to classics, changing with time and practicalism. There are varied ways to writing contemporary literary history, and each of them has its own aim.

Key words literary history; Chinese literary history; human based research; Confucianism; traditional literary spirit

[责任编辑 罗剑波]