

在“文”与“道”之间

徐兴无

文学与思想之间的关系就如抽刀断水，不可分割。不过，现代学术要将研究对象分科归类之后，才能按不同学科的研究方法分而治之。这样，研究对象的定义首先是学科意义上的，其次才可能是其自身定义的一部份，这种名实关系上不可克服的缺陷，却是研究得以开展的逻辑前提，其目标在于探求自种研究对象的内在规律。比如美国学者韦勒克和沃伦撰写的《文学理论》就将文学与传记、心理学、社会、思想、其他艺术之间关系归之于“文学的外部研究”，强调研究文学与思想的问题，应该关注：

思想在实际上是怎样进入文学的。显然，只要这些思想还仅仅是一些原始素材和资料，就算不上文学作品中的思想问题。只有当这些思想与文学作品的肌理真正交织在一起，成为其组织的“基本要素”，质言之，只有当这些思想不再是通常意义和概念上的思想而成为象征甚至神话时，才会出现文学作品中的思想问题。¹

这样的研究其实是在探求思想是如何增进文学的艺术性的，很显然是以文学为本位的研究。如此，研究者就要考察、分析属于文学内部规律的诸多因素，如语言声韵、文体、修辞、叙述等，最终聚焦于文本呈现出的意象。也就是说，研究文学与思想的关系，就是研究思想如何放弃自我，充当文学的经纬，编织文学图案的过程。照此类推，如果反过来以思想或思想史为本位的话，艺术的标准就不存在，伟大的作品和平庸的作品当中都可能具备有价值的思想。

如果我们采取比较的方法研究文学与思想的关系，学术研究的前提便改变了。首先，我们不能简单地以学科的定义来规定何为文学，何为思想或思想史；

¹ 勒内·韦勒克著，刘象愚等译《文学理论》，南京，江苏教育出版社，2005，P137、138。

其次，我们不能以任何一方为本位，而是以他们的关系为本位，而这种关系的发生一定要通过文学家或思想家才能发生。这里，我们不妨以中国古代文学传统为例，考察一下文学与思想或思想史的关系，再进而讨论比较研究，或跨学科研究的立足点与方法。

中国古代思想中，“道”与“心”是关涉到宇宙和人的根本观念。而在中国古代文学中，最基本、最重要的两个命题就是“诗言志”和“文以明道”。《尚书·舜典》说：“诗言志”，《诗大序》说：“诗者，志之所之也。”唐宋古文家如韩愈主张“思修其辞以明其道”；²³柳宗元宣称“文者以明道”；⁴欧阳修甚至断言“大抵道胜者，文不难而自至也”；苏轼称赞韩愈“文起八代之衰，而道济天下之溺”。⁵我们知道，“诗”和“文”是中国古代文学最主要的两种形式，也是中国文化的两种主要的形式，诗与乐有关，陶冶人的心性；文与礼有关，规范人的行为。它们的文化内涵远远大于文学的内涵，因此在中国文化传统中，道德文章紧密结合，思想文化传统对于文学创作和审美理想影响至大，一直不让文学流于“专务章句，悦人耳目”的境地。⁶这两种文学形式声称自己源自“心”与“道”，其实就是产生于思想意识。诗与志、文与道关系就成了中国文学的形而上学。心是人的自然感官功能，它或是因为天生的完美（如孟子的观点），或是因为受过教育与训练（如荀子的观点），因而能够顺应或抑制人的情感，表现出不同的思考取向和意识活动，这种取向和活动便是“志”。《左传》昭公二十五年说：“民有好恶、喜怒、哀乐，生于六气，是故审则宜类，以制六志。”《礼记·乐记》说：“夫民有血气心知之性，而无哀乐喜怒之常，应感起物而动，然后心术形焉。”与内在于人的心相较，道则是外在的宇宙法则，但由于被人所认识，可以归之为更高层次的人心，也称为“道心”，其实就是思想史意义上所说的“思想”。《尚书·大禹谟》说：“人心惟危，道心惟微”。南宋蔡沈《尚书集传》解释道：“心者，人之知觉，主于中而应于外者也，指其发于形气者而言，则谓之心；指其发于义理者而言，则谓之道心。”文学表达的内容思想也应该属于“道心”，因为这种思想已是合乎道理，超于“真”或者“善”的思想。刘勰《文心雕龙·原道篇》说：“言之文也，天地之心哉！”天地

² 韩愈《争臣论》。

³ 韩愈《送陈秀才彤序》。

⁴ 柳宗元《与韦中立论师道书》。

⁵ 苏轼《潮州韩文公庙碑》。

⁶ 《二程语录》卷十一程颐语。

之心即道心。最近，中华书局出版了《刘永济集》，我们发现，早在上世纪20年代，刘永济先生就在《文学通变论》中提出：“言志与明道”二事“之在文学，则为根柢，为本基。”⁷他还进一步论述道：“志之所向无定，道之所存亦无定”，打通“诗言志”和“文以明道”的枢机正是孔子提出的“志于道”。⁸他说：“志之与道，易词言之，则情与理耳。情与理者，人心作用之异名也，其实则同。故至情之文，必涵至理。至理之作，必近至情。”意识与情感是人的自然禀赋，而道与理是人文的内核，是人的思想活动目标。因此“志于道”是人的道德实践与精神修养行为，文学和思想唯有在“志于道”的人身上才可能发生关系。刘勰在《文心雕龙·原道》说“文之为德也大矣，与天地并生者何哉？夫玄黄色杂，方圆体分，日月叠璧，以垂丽天之象；山川焕绮，以铺理地之形：此盖道之文也。”他说的“文之为德”“与天地并生”，受魏晋玄学影响，说的是文学的形而上学。道可以通过日月山川体现玄黄杂色之文，也可以通过人表现为文章人是文与道之间的媒介，所谓“惟人参之，性灵所锺，是谓三才。为五行之秀，实天地之心，心生而言立，言立而文明，自然之道也。”所以，“道沿圣以垂文，圣因文而明道”，人才是道与文之间的媒介。

中国古代文学传统一方面强调作家“志于道”，“文以明道”；另一方面也强调为文之道，而真理的为文之道是如何将文与道，诗与心融为一体，而不是藻饰词采方面的技巧。古人认为，统一于人的“文”“道”关系是一种自然而然的关系，按照刘勰的观点，文学的创作过程，是由心灵活动生发出文字的过程，这才是“自然之道也”。“诗必柱下之旨归，赋乃漆园之义疏”⁹，则文学仅为思想的外在装饰而非思想的内在光辉，二者之间没有自然的关系，文中表达的“道”亦非文之道。“彩丽竞繁而兴寄都绝”，¹⁰“文胜而言龙，好诡挽引，其道舛逆”¹¹，则诗无比兴，文繁理弱，文学沦于虚伪，不再“充实而有光辉”，¹²此“文”亦非道之文。体现在作家身上，思想学识与为文之道之间，须有一种自觉才能圆融不碍，相得益彰。严羽说“夫诗有别材，非关书也。诗有别趣，非关理也。然非多读书，多穷理，则不能极其致。”¹³如果二者体用自然，则禅可喻

⁷ 刘永济《刘永济集·文学论·默识录》，北京，中华书局，2010，P427。原刊《文哲季刊》第六卷第20号。

⁸ 《论语·述而》。

⁹ 刘勰《文心雕龙·时序》。

¹⁰ 陈子昂《与东方左史虬修竹篇序》。

¹¹ 柳宗元《与吕道州温论非国语书》。

¹² 《孟子·尽心下》。

¹³ 严羽《沧浪诗话·诗辨·五》。

诗，诗亦可参禅。白居易有“鸳鸯绣出从君看，莫把金针度与人”一句，¹⁴北宋宝峰惟照禅师即以此句开悟人心。¹⁵后来又被元好问拿来说诗¹⁶。诗与禅、文学与思想正是在这一种特别的境界之中才灵犀相通。

从历史上看，文学与思想的发展，在西方可能是分流并进的，韦勒克说：“哲学与文学间的紧密关系常常是不可信的……哲学往往是由一个特殊的社会阶层培育倡导的，这个阶层在社会联系与出身方面可能与诗歌的作者很不相同。哲学比起文学来与教会和学院有更多的一致性。”¹⁷众所周知，古代西方从柏拉图开始就推崇哲学，反对古希腊以文教、体育为主的公民教育，认为文学艺术只是对世界的“模仿”，主张驱逐诗人。而中国古代的文学、思想等知识都同源自君子之学，他们所学习的《诗》、《书》、礼、乐以及射、御、书、数等恰恰相当于文教和体育。更重要的是，君子并不以学习这类“见闻之知”为目的，而在通过这些科目的学习，培养“德性之知”，实现“成人”的目标。《礼记·文王世子》中说“乐正司业，父师司成”，清代学者孙希旦《礼记集解》解释道：“大司成无定人，无专职，必其位望尊重而道德充者乃得为之。诏其礼，授其数者，所以习其事也。论说者，所以明其义也。习其事易，明其义难，此所以必属之大司成也。”¹⁸借用冯友兰先生的话说，“君子之学”或“成人之道”就是“使人能够成为人，而不是成为某种人。”¹⁹

因此，古代的君子们重视语言文字和思想在自身道德实践或精神修养基础上的统一。《左传》襄公二十四年记载鲁国贵族叔孙豹论述的“三不朽”：“太上有立德，其次有立功，其次有立言。”何为“言”？《左传》僖公二十四年记载介之推说：“言者，身之文也。”他们不仅注重修身，而且也爱好修辞。《左传》襄公二十五年引述孔子的话说：“《志》有之：‘言以足志，文以足言。’不言，谁知其志？”《论语·宪问》载孔子曰：“为命，裨谌草创之，世叔讨论之，行人子羽修饰之，东里子产润色之。”《左传》襄公二十五年载赵文子谓穆叔曰“敬行其礼，道之以文辞”。修身且修辞，古代君子正是通过自我来担当人文传统。

先秦诸子大都继承了“立言”的传统，以“成一家之言”为己任。孔子说：

¹⁴ 张伯伟《全唐五代诗格汇考》，P541。

¹⁵ 宝峰惟照禅师语，见宋普济《五灯会元》卷十四（北京，中华书局1984，P892）。

¹⁶ 清施国祁注，《元遗山诗集笺注》卷十四，北京，人民文学出版社，1985，P650。

¹⁷ 《文学理论》，P136、137。

¹⁸ 孙希旦《礼记集解》，北京，中华书局，1987，P559。

¹⁹ 冯友兰《中国哲学简史》，页10。北京，北京大学出版社，1996。

“有德者必有言，有言者不必有德。”²⁰又说：“巧言令色，鲜矣仁！”²¹《周易·文言》曰：“君子进德修业，忠信，所以进德也，修辞立其诚，所以居业也。”墨子主张“厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术”。而思辨性较强的道家对语言持否定的态度，因为“道”或体道者的思想不可能为世俗所理解，他们“以天下为沈浊，不可与庄语”。²²清代学者刘熙载认为诸子散文的魅力正在有自己的思想：“周、秦间诸子之文，虽纯驳不同，皆有个自家在内。后世为文者，于彼于此，左顾右盼，以求当众人之意，宜亦诸子所深耻矣！”²³

诸子同样有着极高的文学修养。冯友兰先生指出：中国的哲学家表达自己思想的方式，与西方哲学家著作相比不够明晰。这是由于中国哲学家惯于用名言隽语，比如《老子》全书都是隽语，《庄子》各篇大都充满比喻例证。因而明晰不足而暗示有余。“富于暗示，而不是明晰得一览无余，是一切中国艺术的理想，诗歌绘画以及其他无不如此……中国艺术这样的理想，也反映在中国哲学家表达自己思想的方式里”。²⁴他们知道思想与语言文字之间的体用本末关系，语言文字不可能穷尽思想，只能通过譬喻、隽语来努力为之。《易传·系辞》说：“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’然则圣人之意，其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，辞焉以尽其言。’”道家认为体现道的语言不是日常生活中运用的语言。老子说：“道之言，淡无味。”²⁵庄子甚至认为日常语言已不能体现道的真谛，必须借助“寓言”、“重言”、“卮言”等怪异和夸张的语言，²⁶启发人们“得意而忘言”。²⁷墨家有点特别，积极地使语言文字变得明晰，主张言论或是辩论遵守逻辑，认为“言而毋仪，譬犹运之上而立朝夕也，是非利害之辨，不可得而明知也。”²⁸无论诸子们运用语言的策略有如何的不同，他们都认识到文学艺术不完全是一种修辞技巧，其优劣决定于人生的道德实践程度和精神修养境界。文学与思想在诸子看来均是“立言”之道，“成人”之学，因而诸子创造了先秦思想和散文两大高峰，也奠定了中国古代散文承载道德，垂文经世的传统。

²⁰ 《论语·宪问》。

²¹ 《论语·学而》。

²² 《庄子·天下》。

²³ 《艺概·文概》。

²⁴ 冯友兰《中国哲学简史》，北京，北京大学出版社，1996，P11。

²⁵ 《老子》三十一章。

²⁶ 《庄子·寓言》。

²⁷ 《庄子·外物》。

²⁸ 《墨子·非命上》。

既然文学与思想统一于人，则二者的关系就必须通过对“人”的解读才能明晰，那么如何研究或者解读人呢？这就有必要回顾孟子提出的“知人论世”和“以意逆志”的思想，²⁹王国维先生于此悟解道：

善哉，孟子之言诗也，曰：“说诗者不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。”顾意逆在我，志在古人，果何修而能使我之所意，不失古人之志乎？此其术，孟子亦言之曰：“诵其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也。”是故由其世以知其人，由其人以逆其志，则古诗虽有不能解者寡矣。³⁰

王氏说“知人论世”是“以意逆志”的“术”，即研究“人”才是贯通文学与思想的研究方法。这种方法既是古代说诗者，又是古代论道者的方法。在中国现代学术史上，也一直实践着这样的方法。比如我们熟悉的“以诗证史”、“贯通文史”的治学方法。这里的“史”，也包括“思想史”。陈寅恪先生《陶渊明之思想与清谈之关系》一文就是一个范例，他选择了陶渊明的《形神影诗（并序）》，结合陶渊明“天师道”的家世信仰背景和整个魏晋思想的变迁，既解读了陶诗，又解读了魏晋思想，让研究陶渊明文学和研究魏晋思想的学者都会从中得到深刻的启发。这种出人意料的研究，首先在于陈氏不囿于文学研究与思想史研究的科范，兼综博采，触类旁通；其次在于陈氏能够“知人论世”，即将整个历史文化和陶渊明作为研究的焦点，解读在他身上呈现出的文学与思想。周勋初师在分析陈氏此文时总结道：“一个文人的思想和作为，本来可以从文、史、哲等不同方面进行解剖，而作为一个具体的人，他在各方面的表现，又是融为一体而很难区分的。这就是说，要研究一位伟大的作家，要有多方面的知识，只有进行综合研究，才能取得深入而透彻的了解。”³¹这段话有两点启发，第一，“具体的人”“在各方面的表现”恰恰是我们研究时要知的“人”和要论的“世”。第二，要做到“要研究一位伟大的作家，要有多方面的知识。”因此，既然“知人论世”是“以意逆志”之术，而跨越学科，综合比较就成了“知人论世”之术。

²⁹ 见《孟子·万章》

³⁰ 王国维《玉溪生诗年谱会笺序》。《王国维遗书》第二册，上海，上海书店出版社，1983，P577。

³¹ 周勋初《综合研究与触类旁通——读陈寅恪〈陶渊明之思想与清谈之关系〉》，周勋初《当代学术研究思辨》，南京，南京大学出版社，1993，P258。

孟子在论及“知人论世”时说：“一乡之善士斯友一乡之善士，一国之善士斯友一国之善士，天下之善士斯友天下之善士。以友天下之善士为未足，又尚论古之人。颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也，是尚友也。”既以“友天下之善士为未足”，才进而“尚论古之人”，因此，能够“知人论世”者，其道德修养和精神境界已超越世俗，去理解古代的圣贤。如果将“知人论世”引伸为治学方法，则学者必须具备相当丰富的知识、学养和情怀才能够运用这种方法，理解伟大的文学家和思想家，并将这种理解转化为人文精神。而其中的甘苦和奥妙也只有善于“知人论世”者能知。兹录陈寅恪先生在《柳如是别传》第一章《缘起》中的一段感慨以结束本文：

盖牧斋博通文史，旁涉梵夹道藏，寅恪平生才识学问固远不逮昔贤，而研治领域，则有约略近似之处。岂意匪独牧翁之高文雅什，多不得其解，即河东君之清词丽句，亦有瞠目结舌，不知所云者。始知稟鲁纯之资，挟鄙陋之学，而欲尚论女侠名姝文宗国士于三百年之前，诚太不自量力矣。虽然披寻钱柳之篇什于残阙毁禁之余，往往窥见其孤怀遗恨，有可以令人感泣不能自己者焉。夫三户亡秦之志，《九章》《哀郢》之辞，即发自当日之士大夫犹应珍惜引申，以表彰我民族独立之精神，自由之思想。何况出于婉娈倚门之少女，绸缪鼓瑟之小妇，而又为当时迂腐者所深诋，后世轻薄者所厚诬之人哉！³²

³² 陈寅恪《柳如是别传》，北京，三联书店，2001，P3-4。