

July 2014

Ye Shi's Distinction Between Discourse and Literariness and His Concept of Literary History

Qingcai Guo

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Guo, Qingcai. 2014. "Ye Shi's Distinction Between Discourse and Literariness and His Concept of Literary History." *Theoretical Studies in Literature and Art* 34, (4): pp.146-154. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol34/iss4/25>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

叶适的“言文之辨”与文学史观

郭庆财

摘要:叶适兼擅经史文章之学,他摒弃了经、史、文三者的人为分界,而注意到三者语言层面具有根本的相通性,三者的分疏乃是“言”裂变的结果。“言”以三代语言文字为典范,具有政治实践性的品格;“文”则兴盛于汉以后,逐渐趋向于辞藻末节。总的看来,“文”的不断膨胀,与政治文化的衰落互为因果。因此叶适主张“循言以求道”,即通过重新阐释五经之言来重建三代治道,认为“内心”与“外事”的高度和谐,性理、治道、文字的完美统一才是三代“道”的真意;而三代语言,乃是治道、性理、文字的完美融合,后世无以复加。叶适由此也形成了崇古的、文以代降的文学史观。但他对欧、苏文的赞赏,对唐诗的钦慕,则显示了儒学事功派立场与文学家立场之间的纠结和错位。

关键词:言文之辨; 五经; 三代; 文学史观

作者简介:郭庆财,博士,山西师范大学文学院副教授,北京大学访问学者,主要从事宋代文学研究。电子邮箱:styleguo@126.com 本文系国家社科基金青年项目“南宋的学派之争与文学嬗变”(13CZW036),山西师范大学社科基金一般项目“南宋浙东文派研究”(YS1218)的阶段性成果。

Title: Ye Shi's Distinction Between Discourse and Literariness and His Concept of Literary History

Abstract: Ye Shi (1150 – 1223) was erudite in Confucian classics, historiography and literature equally, with an awareness of the fundamental commensurability between them, believing that their division was resulted from the split of “yan (discourse)”. Discourse was epitomized in the language use in the Three Dynasties, with the nature of political practice. Literariness flourished after the Han Dynasty, gradually becoming trivial rhetorical strategies. In general, the attentions to “literariness” and to political culture were reciprocally causal. Ye Shi advocated the idea of “pursuing ‘The Tao (Logos)’ by tracing ‘discourse’,” that is, reconstructing the Tao governance through re-interpreting the Five Classics. For him, the harmony between inner and outer worlds, and the true meaning of the Tao of the Three Dynasties lay in the unification between nature, governance and words. His admiration for Ouyang Xiu and Su Shi, and for the Tang-Dynasty poetry, however, showed his regressive view of literary evolution and his attitudinal ambivalence from both a Confucian pragmatic and a literary scholastic position.

Key words: distinction between discourse and literariness; the Five Classics; the Three Dynasties; view of literary history

Author: Guo Qingcai is an associate professor in the School of Literary Studies, Shanxi Normal University (Linfen 041004, China), and a visiting scholar at Peking University, with research focus on the Song-Dynasty literature. Email: styleguo@126.com

南宋著名学者叶适(1150—1223)是浙东学术的集大成者,又是“集本朝文之大成者”,在经、史、文学领域均享有隆誉。对叶适兼综经史文章,学者多有关切,但如果依据“泛文学”的思路,将其经史文学平铺而泛论之,难免显得杂而无统;而从语言观出发去探究叶适的文学思想,其实是一

条探本穷源的路径。因为从本源意义上来说,经、史、文章三者都是“言”,在语言文字层面上是共通的。他因此摒弃了五经的神圣外衣和经、史、文的人为分界,而径由五经的语言入手,循言以求道,重构出三代“治教合一”的时代精神,以及三代文化精神的整合与分裂,从而透视出时代精神

的流变。在此过程中,叶适也以纵贯的学术视野勾勒出历代文学演变的大体轨迹,显示出卓异的文学史观;而对“言”和“文”两者的分辨,则是叶适阐述其文学发展观的枢机。

一、叶适的“言文之辨”

语言文字在文学研究中具有本体地位和意义。而鉴于表述形式、语言风格、传播途径等方面的差异,先秦文献中乃有“言”和“文”的分际。“直言曰言”,“修辞曰文”,几乎成为先秦以来人们的共识。一方面,人们认识到对朴素的“直言”予以修饰是必要的。《左传》中“言之无文,行而不远”的名言,即是强调修饰言辞对增强表达效果的意义。另一方面,人们也注意到,文采过度可能造成对事实真相的遮蔽。如上博简《孔子诗论》中称“言亡离(匿)志,乐亡离(匿)情,文亡离(匿)言”(马承源 123);汉代的扬雄亦称:“务其事而不务其辞,多其变而不多其文也”(190),都表现了对过甚为文、过度修辞的负面效应的警惕。

在此基础上,随着后世学者对文章不同形态的深刻体认,“言”、“文”关系逐渐与文体的区分联系在一起。比如六朝“文笔之辨”中,颜延之以有无文采来区分“言”与“笔”,以“笔”为“言之文”者,并称:“经典则言而非笔,传记则笔而非言”(刘勰 655)。其中,“言”乃是有韵之“文”与无韵之“笔”共同的语言基础和原始形态。虽然颜延之以“经典则言而非笔”的看法遭到了刘勰的批驳,^①但“言”是经典思想最好的负载者。在传递思想方面“言”胜于“文”,其实是广大儒者的主流看法。到了南宋,年代略早于叶适的胡寅在《洙泗文集序》中指出:“文生于言,言本于不得已。[……]言非有意于文,本深则末茂,形大则声闳故也。”又说:“圣门问答教诏,本言也而成文,虽文也,特一时之言耳”(401)。也是认为圣贤经典,尤其是语录体经典基本上是“言”的记录,其文采亦是“言”的自然显现,而非有意为之。

与先秦文献中泛论语言修辞、六朝以来的学者平行讨论“言”、“文”关系不同,叶适更多采用了历时流变的眼光看待“言”与“文”的嬗变,对上古文献中的语言文字及其文化含蕴有了更多的关注。先来看叶适《习学记言》中论及“别集”时所说的一段话:

是自班固、傅毅以后,方成流略,而竟以文名家,然虽总名为文,而不知前此数百年,士盖有意于立言,而未专为文也。言之枝流派别,散而为文,则言已亡。言亡而大义息矣。(547)

叶适指出,“言”和“文”是源与流的关系,从时间上来说有先后之分:前者以三代为典范,后者则兴盛于汉以后;而“文立”则“言亡”的看法又突出了两者的对立性,与前代多强调言文一致、言文互补的观念不同。从文化价值上来看,两者有高低之分,明显流露出重“言”而贬“文”的倾向。其实叶适所谓的“言”,其内涵比今天常用的“语言”一词要丰富得多,由“言亡而大义息”的说法来看,“言”负载了许多的文化意义,乃是上古的圣哲彝训和前言往行,堪为传世之“经”。下面这段话将此意讲得更为清楚:

上古圣人之治天下,至矣。其道在于器数,其变通在于事物,其纪纲伦类,律度曲折,莫不有义。[……]其治之若此,至于承弊改法,圣人继出,损益文质,先后迭施,治有异而不相废,道有同而不相袭,故其言语文字,或始之以陈其义,或终之以纪其成,言与事迁,书与世易,盖皆可以为经。(叶适,《叶适集》693)

“言”与圣人之治相关,三代的应对酬答之语、典诰训誓之词、祭祀祝祷之文,都属于“言”的范围。从功能上来说,“言”产生于政治行为中的交际需要,具有政治实践性的品格,表现出显著的行为性,^②而“文”则指向书面文本的文采追求。从史官记录人主公卿口语时的润饰,到专业文人的“徒耀文词”,都属于“文”的行为。“言”是实际发生过的语言活动,是“道”的自然显发,“文”则是语言的第二形式,三者构成“道(大义)一言一文”的三级递进关系。不过,与“道”和“言”的切近关系相比,“文”和“道”的关系终究具有间接性。

“文立”则“言亡”是叶适对于古文源流的“大判断”。至于“言”是如何散而为“文”的,又是如何“文立”而“言亡”的?叶适认为,从“言”之纷然往来,到“文”的蔚起云蒸,并非是简单的语言的发展变化,其背后是学术思想和文化形态的巨大转捩。

首先,在三代“郁郁乎文”的大语境下,有言有文,两者在“治”的基础上相融相即,无论“言”或“文”,都是“斯文”的承载者。叶适在《周南仲文集后序》中说“夫文者,言之衍也。古人约义理以言,言所未究,稍曲而伸之尔”(《叶适集》219)。曲而伸之,即是文意的疏通理顺和适当文饰,这对“达意”的精确化和完善化是必要的。但是,叶适最为关注的却是,“文”在历史变迁中经历了一个逐渐强化的过程,这却导致了“言”的衰落。综合叶适的分析来看,此一衰变经过了两个重要关纽:

(一)“言”的经学化。本来,三代时期“治道一而义理明”(叶适,《叶适集》158)，“言”是对义理和事功的承载和涵容。在周衰道失、圣王不作的情况下,孔子“哀先王之道将遂湮没而不可考, [……]知其言语文字之具者,犹足为训于天下也”(叶适,《叶适集》694),因此编定五经,推明礼乐之器数,以拯救斯文。“言”成为“经”,即三代政治行为中产生的鲜活言语,如今定型为《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》等文化遗产;伴随此语言行为的经典化,必然是事功精神的被淡忘和丧失。这里,虽然叶适亦将孔子崇奉为圣人,但究其深衷,孔子在他的思想体系中只不过是一位搜补遗文坠典的文献专家,对“道”的重建并无更大贡献。^③

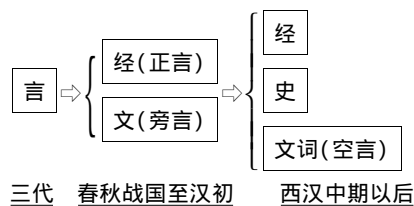
(二)“经”与“文”并兴。孔子去世之后,三代精神罔存,学术多歧,争鸣不已。伴随此过程的是“文”的蔚然兴盛。“文”虽亦源出于“言”,却是“言”的歧出和变异,由此出现了“经”、“文”杂出并陈的局面。叶适对两者作了清晰的界分:

凡正言之理无不具,而隐显上下交相明者,古人所以为经也。旁言之必酌于理,使是非得失有所考者,后人所以为文也。(《习学》324)

经为后世儒者所宗奉,叶适称之为“正言”,其特点是正大峻洁,畅达条贯,且为义理之准绳;与之相对的是“旁言”(文),主要指子部作品,比如战国的荀子、孔丛子,西汉的贾谊、陆贾、刘向的著作,也包括汉代初期的制诏等,“犹有其意与言也”,但义理已非纯粹,与五经相比已等而下之。

“经”一旦确定下来即具权威性和稳定性,“文”则涵括众家,且变动不居。西汉以降,“文”又逐渐“缚为辞章”。汉代众作林起,对辞章、藻

采的追求使得“言”所蕴含的治教精义几乎被抽空,沦落为“在义理之外”的“空言”。叶适指出这是道术分裂的结果:“孔子没,统纪之学废。汉以来经、史、文词裂而为三,它小道杂出不可胜数,殚聪明于微浅,自谓巧智不足以成德,而人材坏矣”(《叶适集》208)。“统纪”,也就是宋人常言的道统,^④是融治道、性理、文学而为一的;“统纪废”,也就是道统的中断和涣散。曾经可以“斯文”涵括的一元文化,变为经、史、文词分裂并立的多元文化。比如,刘歆《七略》中专门辟出“六艺略”、“诸子略”、“诗赋略”等,对诸家学术予以分门别类、辨析源流,便是汉代学术纷然歧出的反映。学术的专门化体现于文章领域,乃至出现了专意于文辞的专业作家,^⑤尤其是司马相如、枚乘这样的大赋作家,他们夸饰文采,流波滋蔓,重“文”风气不可遏止。对此,叶适予以尖锐批评,认为他们“以文采炫耀,其人辞多而实寡”(《习学》527),即如司马迁发愤之作《史记》,其文笔亦不免夸饰,且以气行文,叶适认为其中多“无用之空文”,以实录精神相沿的史统到司马迁而散坏。至东汉末年,汉灵帝更是设立鸿都学,大量文人结集于此,使得词赋小技掩盖了经术,成为刻意的创作。至此,越来越多的学人从无意为文转向有意为文,语言文字开始从政治行为中剥离和独立出来,形成了社会政治语言和文学语言的明显分际。以上叶适所述的言文流变过程可用下图表示:



“言”与三代治道具有同构性和整一性,因此治道的逐渐衰落与言的衰落乃是同一过程,且互为因果。借用美国文化学者拉尔夫·林顿(Ralph Linton)对文化结构的描述,可以看得更为清楚:

在任何文化的组合结构中,普适性文化提供了他的整个形式和内聚力,并且还提供了一个极为完整而稳定的内核。普遍的兴趣和偏好看来支配着这个内核,并且,由此支配着整个文化的组合结构。用一个自然现象作十分不恰当的类比:在

文化中其他的普遍要素似乎是以其与普遍兴趣的关联而组织起来的,这种方式或多或少和一个晶体围绕晶核而产生结晶的方式相同。(克鲁克洪 24)

道统的分裂和衰变,也可以理解为,普适性的文化兴趣——文化的晶核——已经失去内聚力,导致了经术、史、文词的分裂和不相干,象征着文化晶体的最终解体。这同时也便是由言到文的质变,如叶适所说,“大道既废,专为虚词”(“习学”712)。反过来说,一旦在某个时代文学形式被过分强调夸大,便意味着对事实真相(道)的远离和社会文化的衰落。

所以,叶适的“言文之辨”是儒家传统文艺观念的明显反映,不过,叶适的重言轻文乃是源于“回向三代”的学术视野,^⑥即这样一种几乎被公认的假定:三代是政治文化的黄金时代,乃斯文之所在,至高且完美,道德义理俱善。三代声明文物之治的浑沦气象和后世政治形态的分裂,乃是宋人惯用的叙述模式。如欧阳修在《新唐书·礼乐志》中指出的:“由三代而上,治出于一,而礼乐达于天下;由三代而下,治出于二,而礼乐为虚名”(欧阳修 宋祁 307)。朱熹在此基础上更进一步指出:“然彼(欧阳修)知政事礼乐之不可不出于一,而不知道德文章之尤不可使出于二也”(3653)。欧阳修强调的是三代礼乐政治的混融一体,朱熹则着眼于德性与文章的浑沦不分,一重治道,一重性理。二者都认为战国秦汉之际文化理想的失落,导致文化变古,名实分离。这成为叶适言、文之辨的历史语境。叶适阐发治道,更接近于欧阳修,而眼光更为宏阔。在他看来,三代时治道完满自足,语言和文学形式对于表达“志”亦是充足的,过度的“文”是斯文衰落的表征和对“言”的损害。

二、由后以准前:循言求道与为文宗经

虽然三代精神不存,但三代之“言”仍留存于“经”之中。古人的政治事迹,尤其是祭祀、占卜、战争实务,皆有专官记录,后经众人尤其是孔子的整理和编定,逐渐成为独立于行为之外的文本体系,即经历了一个经典化的过程;叶适则以历史的眼光,要由五经出发,重新审视和还原其经典化的过程,即通过文本的诉求,以体认三代的原始政治

面貌和实践特征。

总的来看,经与言的关系较为微妙,一方面,相对于后世经、史、文词的人为分界,“言”具有原初的、根本的意义。叶适认为,道在五经,文字可以载道,“虚文者,实用之所因以见,非舍言语文字之外有所谓实者也”(《叶适集》746)。另一方面,五经之所以高明伟大,在道而不在文;道之流行发用,并不有待于文字。说到底,语言作为社会和人类的活动的表意符号,其背后是人类文化系统和共同心态,正如卡西尔(Ernst Cassirer)所指出的:“语言、艺术、神话、宗教决不是互不相干的任意创造。它们是被一个共同的纽带结合在一起的。[……]我们必须深入到这些活动的无数形态和表现之后去寻找的,正是言语、神话、艺术、宗教的这种基本功能。而且在最后的分析中我们必须力图追寻到一个共同的起源”(96)。为政治、道德、文学寻找一个一元化的共同基础和根源,正是叶适所致力目标。人们一向以“斯文”盛赞三代文化,但叶适作为谋求中兴事功的思想家,显然不满足于此笼统的描述,他想进一步探寻到三代文化结构的“晶核”。

为此,叶适主张循言以求道,以阐释和还原五经的真精神。这大概包括两个方面,一是由经书之言探究三代圣王之用心,即循言以知心。他认为:

夫生于数千载之后,既不及亲见圣人之行事,循其言语动作而可以得其心,与接闻其风声而可以知其人矣,其所以学为圣贤者,独其言在耳。是故孔子录之为经以示后世,其意反复深切,将使学者因是言而求之,而可以得尧、舜、禹、汤、文、武、周公之心,与知其为人而无疑也。(《叶适集》710)

语言文字是圣王言语行为的记录,由语言文字可以探求圣王的为人和用心。就《诗经》来看,其婉曲比兴,温柔在诵,实为王者之迹。比如《召南·驺虞》篇中葭蓬方茁,猗猗五获,而驺虞独不受害,可见万物各遂其性,风俗调美,亦可窥知周代圣人调驭天下的中庸之道与高明之心:其治天下,“养天下以中,发人心以和,使各由其正以自通于物”(叶适,《叶适集》613)。再如由《尚书·大禹

谟》中舜帝所以告诫大禹的人心、道心之“十六字诀”，亦可以窥见人之“常心”：“天有常道，地有常事，人有常心，于《书》见之”（叶适，“习学”60）。所谓“常心”，即上古帝王兴事造业、布政出令时“酌天下之心以处其中”的中和之心，强调的是情感的静穆与纯正，以及内心与外物的和谐。这种返求诸性命的思路，和当时的众多理学家略为相似。

二是循言以知事。语言亦是历史事迹的记录和表征，叶适认为“言与事迁，书与世易”，语言也是历史性行为，且总是与一定的历史语境相关。在当时情境下圣人说什么，如何说，都成为探究古道所值得关注的重要事件。叶适在《进卷》中指出，要理解五经的真意，不能谨守五经空言，“无验于事者，其言不合，无考于器者，其道不化。论高而实违，是又不可也”（《叶适集》694）。而典章仪制、官法财计、纪纲法度等，凡经世之务，无不包括在“事”的范围之内。所以，叶适反对程朱一系理学家专注于心、性、情的精微之辨，而忽略了历史经验的重要性。因此考求圣人之言，必得见诸事业，通于事物，才能真正明晓三代治道的精神。从这个角度看，经学家拘守五经文字而不求于心，以及理学家“妙己而粗物”的内外悬隔的思路，一为学而不思，一为思而不学，都是偏执一端，不能把握“道”的真意。

“言”乃是心物交接的媒介，是圣王之心与圣王之事的文字表现，叶适由“言”以求圣人之道，实际强调了三代之治的高明心境与实践品格：事物即道，圣人顺应物性，“会之以心，验之以物”，将治理政务与教化人心合一，两者达成“内外交相成”（“习学”207）的高度和谐，故能“极天下之高明而道众人之中庸”，众人默然不喻，又无往而非道，才有了三代的宽闲平和与风俗淳美。

反过来看，三代之“言”即是治道的自然投射，循言以求道的过程，也是即道以察言的过程，从而形成对“言”和“道”的循环阐释。即是说，叶适为三代治道划定了圆周，自然就确定了语言文字在其中的扇面^⑦，从而由本源上为“言”合理定性。而作为一位文学家，叶适对三代“道”与“言”的探寻，也是确立文学标准的过程。那叶适理想的文学形态又有何特质呢？

五经之中，叶适尤以《尚书》和《诗经》为三代之“言”的典范和文学范型。他教导弟子吴明辅说：“足下有志古人，当以《诗》、《书》为正”（《叶适集》554）。叶适以《尚书》为诸经之首，而

“《诗》为《书》之次，而《春秋》又次之，孔氏之统纪毕矣”（“习学”316）。其中，《尚书》本是政治公文和档案，其记言往往是三代公卿大夫的口语，随口而发，自言其志而已。出于行政效率和交流方便的考虑，文字简明得体即可，没有必要在修辞方面过度费神。《尚书·毕命》中，康王对臣下亦有“词尚体要，不惟好异”（孔安国、孔颖达245）的告诫。从人心的角度来说，圣王要守其常心以通于物，反对“君臣上下相饰以智、相斗以巧、愈出愈奇、愈用而愈疑”（叶适，《叶适集》698）。摒弃智、巧、奇、疑之心，以一颗平常心形于文词，则其语言平实适用，堪为后世散文的最高典范。叶适说：“文字章，义理著，自《典》、《谟》始。此古圣贤所择以为法言，非史家系日月之泛文也”（“习学”51）。如《尚书·盘庚》中的文字，盘庚的语言就是平易纯熟的口语。叶适分析说：

盘庚五迁，民咨胥怨。话而告之，前后谆复，其辞切近，皆酬对臣庶之常语，众人所可识，非有文采义理以震耀之也。周诰亦同。而韩愈乃以为佶屈聱牙，若难知难解，何也？当更熟考。（“习学”54）

三代之文以达意为目的，质朴自然，不事雕琢，在论说表意方面是最没有限隔的。而后人忽略了语言的历史流变，乃目之为古奥晦涩，以为古文的特点便在于此，这实际是一种误会。

论及《诗经》，叶适也强调其平和蕴藉、温柔敦厚的情致，秉性“中和”，乃能出以雅言：

夫为言之旨，其发也殊，要以归于正尔。美而非谄，刺而非讦，怨而非愤，哀而非私，何不正之有！后之学《诗》者，不顺其义之所出而于性情轻别之，不极其志之所至而于正变强分之，守虚会而迷实得，以薄意而疑雅言，则有蔽而无获矣。（“习学”64）

美、刺、哀、怨皆能顺义所出，得其中正，是他对儒家中和思想的理解，也是他理想的诗歌风格和美学标准，认为后世之诗也应该得“性情之正，哀乐之中”（叶适，“习学”701）。

叶适将《诗》、《书》之“言”视为散文和诗歌

的典范,乃是为文宗经思想的体现。“文本于经”是中国传统文学理论中的重要观念。^⑧此前刘勰、程颐等人皆以五经的语言最为完美。比如刘勰所标举的“宗经”称五经“简言以达旨”、“博文以该情”、“明理以立体”、“隐义以藏用”(15),即认为经文美善,后人作文在文法、思致、情采方面应向五经看齐;程颐宗尚六经之文,乃是本于圣人性情涵养之深醇:“人见六经,便以谓圣人亦作文。不知圣人亦摅发胸中所蕴,自成一文耳。所谓有德者必有言也”(程颢 程颐 239)。和他们不同的是,叶适的崇尚《诗》、《书》,其实是超越了五经而宗“道”。即叶适之“道”并不局限于五经,唐虞三代之治皆可为经,五经不具有惟一的价值和权威性,^⑨因而这种“道”也可以在当下重新鲜活。如果谨守三代文字而不知“道”则是本末倒置。叶适在《习学记言》中指出:“《典谟》、《训诂》,固非笔墨之巧所能转移,而其体制亦各随世不同。(苏)绰作《大诰》,令为文者皆依此体,止是皮毛上模出一重粗俗;使如此而便为尧舜三代之文,则俚儒迂叟先极其工,而豪俊之士反搁笔无措矣”(525)。在叶适看来,“道”存在于日用常行之间,以事功为表现形态,是鲜活而动态的,叶适欲以此“道”贯通古今,克服三代与后世之间的人为分裂。文是“道”的体现,亦应随时变化,恰当得体。而北魏苏绰、北宋王安石以复古为名而倡“拙散断鄙”的拙劣文风,则是画地为牢的做法,显得矫揉且荒谬。对一味泥古的文风的批评,体现了叶适历史流变的眼光和浓厚的现实关怀精神。

三、由前以视后:叶适文以代降的文学史观

叶适对三代文化精神的重构,采取了“明前”与“视后”相结合的思路。如叶适自己所述:“不深于古,无以见后;不监于后,无以明前”(“习学”269-70)。由后以明前,这与众多理学家类似,是一种逆向的思路;但不同于理学家以“天理”来裁断历史、建构道统的“以后准前”的眼光,叶适强调不但要“明道”,而且要“行道”以经世致用;若欲“行道”,则须遵循一种由前视后的历史态度,从而能够在政治庶务中酌古而用今,以期重开华夏大业。此为顺向的思路。由此,“测之古”且“证之今”,瞻前顾后,相为印证,以探求儒家之道

的真相,体现了一种历史主义的导向。体现于文学观念,叶适亦秉持了推源以溯流、酌古以察今的思路,自然形成了较为完整的文学史观。

文学史观,乃是透过文学从古至今的流变,阐发自我的文学观念和评价。而对一位文学家来说,不管他有无意识到,他对文学史的描述和评价往往要遵循或参照某一种价值系统。叶适的价值系统是从三代文献中抽象总结出来的。叶适认为三代“以德为言,以义为事”,共同构成文质彬彬的统治气象,其语言则是“内理”(德、义)与“外事”的自然表达。明达性理,又不废外事,乃是“道”的精神指向,且为语言文字所含蕴、负载,其风格充实、简约、顺畅,堪为最高典范:“夫古之圣王,教养天下之英才,尽其性命之理,使言语文字各极其至,故能不约而自合”(“习学”529)。三代之言尽善尽美,即是“道”之所在,这成了叶适评鹭历代文学的先在视阈。若以道衡文,后世之文皆不能完备,往往在德、义、事方面有所缺失,叶适又说:“凡后世所谓文字义理,是时皆已备尽,不可附加。[……]未有后人未备而犹待后人备之者也”(“习学”418)。由此出发,他的文学史观具有明显的“文以代降”的色彩,这种思想贯彻于其文学史的具体描述和评价中。

对于历代文学的发展流程,叶适尤为关注的有四个时段,且各有特点:

- (1) 三代之文的与道合一;
- (2) 汉代以来,诗文古意犹存;
- (3) 魏晋六朝文的流于绮靡;
- (4) 唐宋文的向古复归。

在他看来,秦汉不及三代,魏晋六朝又不及秦汉,唐宋文虽有起色,但毕竟不如上古之文。对于古今散文之流变,叶适藉评论吕祖谦编定的《皇朝文鉴》做了宏观的概括:

上世以道为治,而文出于其中。战国至秦,道统放灭,自无可论。后世可论,惟汉唐。然既不知以道为治,当时见于文者,往往讹杂乖戾,各恣私情,极其所到,便为雄长。(“习学”695)

此段意为,三代之文,皆知道德之实而著见于行事,是德与事的统一;其风格简直宏大,质实近情;后世虽有汉唐之文,但与三代相比其精神已不侔

矣。叶适说:“自三代诰誓既绝,至汉制诏遂为空文,然犹有其意与言也。又降而后世,言与意皆亡,但襞积故实矣”(“习学”302)。两汉制诏深厚文雅,称雄后世,犹有三代遗意。叶适就曾提到,汉代诏令如汉文帝《赐赵陀书》、光武《封禅泰山书》,大多质实近情、明白如话,与三代文风最为接近。

至于魏晋六朝文则流于绮靡,亦且为世教沦丧之兆,叶适甚少褒词。虽然建安文人诗歌颇有气格,“两京余泽,由七子尚存”,但在七子之后,“文体变落,虽工愈下,虽丽益靡,古道不复庶几遂数百年”(《叶适集》607)。“(曹)植犹有汉余体,(陆)机则格卑而气弱”(“习学”426-27)。至于六朝,“文”之繁兴更成为世运衰落的前兆,比如陈后主的《题孙瑒志铭》诗,叶适认为后主“为如此之文,则其国虽欲不亡亦不可得也”(“习学”488)。

和魏晋六朝的绮错华靡之文相比,唐宋之文表现出浓厚的淑世情怀,唐宋士人积极预身社会政治,且以气节相砥砺,颇能振起衰颓。即以唐宋最著名的几位学人来说,韩愈、欧阳修以复兴古道为己任,为文人楷模;张载、程颐为当代学人树立成德之教,开道学风气。但他们仍各有所偏:

若夫言语之缚为词章,千名百体不胜浮矣。韩欧虽挈之于古,然而益趋于文也。经传之流为注疏,俚笺臆解不胜妄矣。程张虽订之于理,然而未几于性也。凡此皆出孔氏后,节目最大,余所甚疑。(《叶适集》200)

韩、欧虽兼赅复兴古道与振起衰文的重任,但他们在辞章方面下了太多的工夫,文人的色彩太重;张、程性理之学虽能一洗汉代以来繁琐订诂的章句注疏之学,但过分关注心性而反对文章,以至于“理学兴而文字坏”,其偏弊亦暴露无遗。因此,综观唐宋之文,亦鲜有合于正道者。

综合以上言论,大体可以归纳出叶适文学史观的以下要点:

首先,叶适秉持统绪观念,注重三代精神的承传。他多次提到的“统纪”,也即道统,是对政事、道德、文学的最高精神的统会和承传。在叶适眼里,统绪的失传成为文化史上的一条基本的线索,

而且从未真正接续;苏绰和王通等人略能接续统纪,但于文章、道德方面却不能相称;韩、欧与张、程或以文为道,或以性理为道,皆执于一偏,各道其道;因此弥合分裂的文统与道统,修复中断了一千余年的三代“统纪”,兼容治道与言语、道德,才是复兴三代治道的正轨,但纵览秦汉以来的诗文精神,距离这个目标都太远。

其次,从语言风格上来说,“言”是内涵深刻义理丰富的文字,是“事理”、“心理”和“文理”的统一;专提“文”则多指文词,即形式雕琢而思想薄弱的文字。强调了“理”的根本性意义,必然会贬低了“词”:“使理果胜,则词何足云?”(“习学”554)。因此,重言轻文、重理轻词便成为叶适评鹭文学价值的根本标准。比如他认为某些诗文的缺点在于“词多而实寡”、“辞繁而理寡”、“德义不足而文华有余”(“习学”527、373、473),即文胜于质,这几乎成了许多作品的共同缺陷。相反地,“当于义理”、“该切义理”(“习学”453、454),则成为后世作品较为一致的优点。

其三,从文体上来说,叶适对于不同文体的批评标准有所差异。对于文,鉴于其外延丰富和形式自由,具有较强的工具色彩,叶适的态度十分严苛,认为“为文不能关教事,虽工无益也”(《叶适集》607)。但具体到诗,因为其审美特质相对丰富,与社会语言距离较远,叶适的眼光较为宽容:从时代来说,他尊古而不陋今,认为韩愈所谓“魏晋以来无善鸣者”的说法过于绝对,不能将魏晋至后世的诗歌一笔抹杀,其中许多诗篇亦堪讽咏(“习学”701)。从评价角度来说,亦较为多元:除了诗“德”、诗“事”之外,他又颇关注诗“艺”,即如唐诗,虽然“反求于内,不足以定其志之所止,唐人所短也”(《叶适集》221),但又认为其物象缤纷,意兴宛然,既具风神情韵而又意象丰满,此是唐诗所长。对诗歌艺术特质的关注,显得较为客观公允,体现了一位学者型文人的诗学思考。

另外,具体到文章内部,依文体不同,叶适的评价亦各有高下。吕祖谦的《皇朝文鉴》将宋代文章按文体编集,以类相从,从叶适就《文鉴》所作的笔记,亦可明显见出叶适对不同文体的态度。综合各种文体来看的话,他对四六文、赋、经义之作大多予以鄙弃,因为这些文体大多为应举而作,其形成缘于时代的重文意识,纯为技能,而无关治统。这一方面,制科的宏词科考试最为显例,因为

词科考试大多用骈俪体,应举的士子在辞章方面争奇斗巧,和实用的精神正相背驰,叶适说:“自词科之兴,其最贵者四六之文,然其文最为陋而无用”(《叶适集》803)。相对而言,他更关注制诏、奏疏、章表等应用性的文字,作者可藉以展示自我的经世眼光和才略;此类文体在写作时应该质实近情,各当其用,若过分突出了藻采,必然会损害其经国治世的作用。如汪藻的诏敕名作《皇太后告天下手书》,句式整饬排偶,其中“汉家之厄十世,宜光武之中兴;献公之子九人,惟重耳之尚在”一句尤为警切,但褻积故实,反倒遮蔽了主旨,是以文害意(“习学”712)。

总的看来,叶适的文学价值观以三代为理想,标帜甚高,所推崇的“言”,其实是事功、道德、文字的多维统一,语言文字本身只具有承载义理和治道的价值,其独立价值和形式色彩被努力淡化,相应地,叶适事功思想的思想底色得以凸显。作为永嘉学派的代表人物,“教人就事上理会,步步着实,言之必使可行,足以开物成务”(黄宗羲《全祖望》1696),是包括叶适在内的永嘉学者的学术追求。以此作为评判标准,叶适对后世作家的审美追求,虽然亦有个别肯定,但总体上持否定态度,体现了显著的崇古和功利色彩。

余 论

从叶适的整个思想体系来看,三代治道理想成为一种无所不在的话语存在,叶适藉此重建了古往今来的文化秩序。此种秩序一旦确立,难免会造成观念的狭隘和苛刻,用以评判文学尤易流于此弊。从叶适的评论可以看出,他对从汉至唐的历史语境明显缺乏同情的理解,因此多出以苛评。沈立岩先生指出,中国古代文学在强调文学的非自足方面有一个漫长而又强大的传统,其兴趣明显偏向于政治和道德方面,并不鼓励文学的超然与独立倾向。更有甚者,则坚持要把文学活动纳入到社会政治生活和道德生活的辖域之中(沈立岩6)。当然,此种倾向乃是以儒家学者为主体。作为儒家事功学派的代表人物叶适,其言文之辨、重言轻文更是此种观念的典型体现。

叶适的重言轻文观念难免显得严苛,但与程颐一系的后学大多“崇性理,卑艺文”(周密15)相比,叶适以事功为“道”之精神指向,具有丰富

的实践性和外向性,其品质与程、朱一系的性理本体思想已自不同。朴实适用的语言文字固然可以更好地合乎道、体现道,而修辞、句法、文气的适当讲求在一定程度上亦可与“道”相融相成,并不必然地妨碍和损害道。这就为文学的审美品质留出了一席之地。

因此,叶适严苛的批评标准并非一以贯之,他的为文好尚也常常不自觉地流露出来。比如他从崇实的文学观念出发,对欧、王、曾、苏偶有疵议,认为它们“往往不过记叙铭论,浮说闲语,而着实处反不逮唐人远甚”(“习学”602)。文、道两者应当内外相济,而宋四家却表现出文胜于质的偏向。但若仅就文而论,他对这些文章名家其实非常崇拜。他“于欧公四六暗诵如流”(吴子良498),更称赞苏轼为“古今论议之杰”(“习学”744)。从他的《进卷》等作品中还可以看到苏轼文风的影响。叶适对欧、苏之文的赞赏,对唐诗的钦慕,与本于“道”的持守而对之作出的批评,在叶适的文学批评中参互错出,难免时有矛盾,这实际显示了作为儒学事功派的叶适与散文家叶适之间的纠结和错位。

注释[Notes]

① 刘勰在《文心雕龙·总术》中反驳了颜延之的说法:“请夺彼矛,还攻其楯矣。何者?易之文言,岂非言文?若笔不言文,不得云经典非笔矣。将以立论,未见其论立也。”参见刘勰《文心雕龙注》,范文澜注(北京:人民文学出版社,1958年)655。

② 关于语言的行为性(Speech Act),英国哲学家奥斯汀(J. Austin)有深入的分析。他认为语言应该是行为的一部分,且把语言研究从以句子本身的结构为重点转向句子表达的意义、意图和社会功能,从而突出了语言的行为性与社会功能。他又将整体的语言行为分为三个层次:以言表意行为、以言施事行为、以言取效行为。参见杨玉成“奥斯汀论言和行”,《哲学研究》1(2004):68-72。在上古三代的君臣酬答、行人专对、典谟发布等语境中,对话者的语言明确表现出意向性、表意性、实效性等行为性特点。

③ 对叶适的这种认识,现代新儒学的巨擘牟宗三先生曾在著作中提出尖锐批评。参见牟宗三:《心体与性体》上册(上海:上海古籍出版社,1999年)210。

④ 叶适所标榜的道统谱系为“尧—舜—禹—伊尹—文—武—周公”,参见叶适:《习学记言序目》卷四十九《皇朝文鉴》·序(北京:中华书局,1977年)735-41。

⑤ 郭绍虞先生指出,汉代便出现了“文章之士”和“文学

之士”的区分,即将文学与学术区分开来,表现了汉人对于文学认识的提高。参见郭绍虞《中国文学批评史》(上海:上海古籍出版社,1979年)26-29。

⑥ 参见余英时:《朱熹的历史世界》第一章《回向三代》(北京:三联书店,2004年)184-98。

⑦ 恩斯特·卡西尔(Ernst Cassirer)在《人论》(*An Essay on Man*)中指出:“正是这种人类活动的体系,规定和划定了‘人性’的圆周。语言、神话、宗教、艺术、科学、历史,都是这个圆的组成部分和各个扇面。”(上海:上海译文出版社,2004年)95-96。借用这一比喻来阐述叶适的文化观,则三代文治之精神如浑论的圆周,语言文字乃是其中的一个扇面。

⑧ 参见吴承学、陈赞:“对‘文本于经’的文体学考察”,《学术研究》1(2006):119-24。

⑨ 先秦诸子往往引用三代文献来作为自己政治理论的依据,必然以自己政治理论作为选择标准,各取所需;儒家从三代文献中搜罗剔抉,编定经典,亦是如此。这也难免会遮蔽了三代精神的真相。这也是叶适探求三代治道的思路。

引用作品[Works Cited]

恩斯特·卡西尔《人论》。上海:上海译文出版社,2004年。

[Cassirer, Ernst. *An Essay on Man*. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2004.]

程颐 程颢《二程集》。北京:中华书局,1981年。

[Cheng, Hao, and Cheng Yi. *Collected Works of Cheng Brothers*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1981.]

郭绍虞《中国文学批评史》。上海:上海古籍出版社,1979年。

[Guo, Shaoyu. *A History of Chinese Literary Criticism*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1979.]

胡寅《斐然集》。北京:中华书局,1998年。

[Hu, Yin. *Collection of Brilliance*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1998.]

黄宗羲 全祖望《宋元学案》。北京:中华书局,1986年。

[Huang, Zongxi, and Quan Zuwang. *An Academic History of Song and Yuan*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1986.]

克莱德·克鲁克洪《文化与个人》,高佳等译。杭州:浙江人民出版社,1986年。

[Kluckhohn, Claude. *Culture and Individual*. Trans. Gao Jia, et al. Hangzhou: Zhejiang People's Publishing House, 1986.]

孔安国 孔颖达《尚书正义》。北京:中华书局,1980年。

[Kong, Anguo, and Kong Yingda. *Critical Commentaries on The Book of Documents*. Beijing: Zhonghua Book

Company, 1980.]

刘勰《文心雕龙注》,范文澜注。北京:人民文学出版社,1958年。

[Liu, Xie. *Literary Mind and the Carving of Dragons Annotated*. Annotated. Fan Wenlan. Beijing: People's Literature Publishing House, 1958.]

马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书》(一)。上海:上海古籍出版社,2001年。

[Ma, Chengyuan, ed. *Bamboo Slips from the Chu State During the Warring States Collected in Shanghai Museum*. Vol. 1. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2001.]

欧阳修 宋祁《新唐书》。北京:中华书局,1975年。

[Ouyang, Xiu, and Song Qi. *New History of the Tang Dynasty*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1975.]

沈立岩《先秦语言活动之形态观念及其文学意义》。北京:人民出版社,2005年。

[Shen, Liyan. *The Formal Concept in the Language Activities During the Pre-Qin Period and Its Significance for Literature*. Beijing: People's Publishing House, 2005.]

吴子良《荆溪林下偶谈》,《景印文渊阁四库全书》集部第1481册。台北:商务印书馆,1986年。

[Wu, Ziliang. *Casual Talks in the Jingxi Woods. Complete Library of the Four Treasuries Wenyuange Edition*. Collections. Vol. 1481. Taipei: Commercial Press, 1986.]

扬雄《太玄集注》,司马光集注。北京:中华书局,1998年。

[Yang, Xiong. *Collected Annotations to Taixuan Collection*. Annotated. Sima Guang. Beijing: Zhonghua Book Company, 1998.]

叶适《习学记言序目》。北京:中华书局,1977年。

[Ye, Shi. *Catalogued Notes on Learning and Research*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1977.]

——:《叶适集》。北京:中华书局,1961年。

[———. *Collected Works of Ye Shi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1961.]

余英时《朱熹的历史世界》。北京:三联书店,2004年。

[Yu, Yingshi. *Zhu Xi's Historical World*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2004.]

周密《浩然斋雅谈》。北京:中华书局,2010年。

[Zhou, Mi. *Refined Talks from the Haoran Studio*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2010.]

朱熹《朱熹集》,郭齐、尹波点校。成都:四川教育出版社,1996年。

[Zhu, Xi. *Collected Works of Zhu Xi*. Punctuated & Proofread. Guo Qi and Yin Bo. Chengdu: Sichuan Education Publishing House, 1996.]

(责任编辑:查正贤)