

· 思想史研究 ·

归有光的文学思想与欧阳修经学的关系

吴正岚

(南京大学 中国思想家研究中心, 南京 210093)

摘要: 归有光的文学和经学思想都从欧阳修的经学中吸取了重要的理论资源。归有光文学理论的主干是文章“自得”、“诗者出于情”等命题,强调文学个性、尤其是内容的独特,主张文学表现亲情和仁民爱物之情,推崇文学的内容充实和真诚自然;其经学思想的核心是“以自得之见求圣人之心”,提倡独立见解、重视以普遍人情为本的仁政。归氏的上述思想都渊源于欧阳修本于人情、“六经非一世之书”的经学和文学主张;归氏还对欧阳修的思想加以发展,在“爱亲之心”一端突破了礼教的限制而纯任自然人性,并强调爱亲之心与仁政的内在联系。归氏的经学和文学思想堪称明清之际文学理论革新和清中叶儒学改革的先导。

关键词: 归有光; 欧阳修; 文学; 经学

基金项目: 教育部人文社会科学研究青年项目 (08JC751024)

对于明代中后期文学思想新变的理论动力,学界多从阳明心学尤其是王学左派、佛教思想的影响等角度加以考察,而明代中后期文人的经学思想对文学理论变革的推动作用,尚未引起足够的关注。明代嘉靖以降,杨慎(1488-1559)、归有光(1506-1571)、唐顺之(1507-1560)、焦竑(1541-1620)等人继承和发展了北宋欧阳修、苏轼等人的经学思想,并从中汲取文学革新的思想资源。这些文人的经学如何与阳明心学相辅相成又各有侧重地推动明代文学思想的革新,是一个值得探讨的问题。与此相关联,关于归有光的文学思想的内涵和渊源,以往的研究或者试图揭示阳明学的“自然良知”之说与其文学中的人伦之美的逻辑联系^①,或者将归有光视为唐宋派中对心学有所存疑而又接受其心本论的特例^②。本文试图考察归有光对欧阳修经学思想的继承和发展,揭示其文章“自得”和“诗者出于情”等文学命题的内涵,分析其经学思想为文学理论提供的思想资源,从而把握归有光在明清之际文学思想新变中的重要地位。

一、文章“自得”和“诗者出于情”的文学理论

归有光的文学理论以驳斥当世的科举之文和七子派的模拟剽窃、雕章琢句的文风为出发点,具有鲜明的批判性。众所周知,归有光是明代中后期反对七子派模拟之风的骁将,其《顷思尧文集序》斥责当世文人“未始为古人之学,而苟得一二妄庸人为之巨子,争附和之,以诋排前人”^③。此说讥刺以王世贞为盟主的七子派模拟文风的用意,经过钱谦益《列朝诗集小传》的记载和补充,

① 如陈书录:《明代诗文的演变》,南京:江苏教育出版社,1996年,第284-295页。
② 如黄卓越:《明中后期文学思想研究》,北京:北京大学出版社,2005年,第205页。
③ 《震川先生集》卷二,上海:上海古籍出版社,2007年,第21页。

得到了进一步凸显^①。同时,归氏还反复批评科举时文的剽窃和模拟之病:“天下之学者,莫不守国家之令式以求科举。然行之已二百年,人益巧而法益弊,相与剽窃,以烂坏熟软之词以为工。”^②归氏还指出,模拟剽窃和雕章琢句是两种并存共生的文学弊端,所谓“今世乃惟追章琢句,模拟剽窃,淫哇浮艳之为工”^③。而文风的华靡常导致内容的浮泛;华靡与浮泛相互结合时,文风就败坏到了极点:“文太美则饰,太华则浮。浮饰相与,敝之极也,今之时则然矣。”

针对当世文风的流弊,归有光提倡文学个性即“自得”。其说云:“余谓文章,天地之元气。……虽彼其权足以荣辱毁誉其人,而不能以与于吾文章之事;而为文章者亦不能自制其荣辱毁誉之权于己,两者背戾而不一也久矣。故人知之过于吾所自知者,不能自得也。己知之过于人之所知,其为自得也,方且追古人于数千载之上。”^④这里强调了“自得”的文章不为权势所移、甚至不为世人所知而遥契于古人的特点,其实质就是迥异于流俗的个性化文学。由此可见,“自得”说的锋芒直指剽窃模拟的文风。如果说反对模拟剽窃文风是归氏文学理论的基本出发点,那么,追求文学个性的“自得”说当是其文学思想的核心观点之一。与“自得”说相类似,“独出于胸臆”^⑤、“性灵”^⑥等命题也传达了提倡文学个性的意图。

“诗者出于情”^⑦是归氏文学思想中与“自得”说相辅相成的另一重要层面。其创新性不仅在于指出了情作为文学创作的动力和内容,更体现为对爱亲之情等普遍人情的肯定。寻绎归氏所谓“情”的含义,可以发现他谈得最多的是爱亲之情。比如他在《陟台图咏序》一文中提到的“迫切之情”是孝子念亲之情^⑧;夏太常的子孙珍爱祖先的竹画,“非囿于竹者也,情也”^⑨,这里的“情”同样是孝子贤孙对先人的追思。在《震川先生集》中,归有光约 90 次提及具体情感意义上的“情”,其中 65 次是指爱亲之情。

值得注意的是,归有光对于文学作品中的爱亲之情,特别强调其作为普遍人情的特点。比如,他指出,寿文记载寿星年龄的用意是传达人子的悦乐之情:“生于世几何年,是人之所同也。自七十至于百年,是人之所常有也。虽然,君子之为情也近;使其父母生于世几何年,自七十至于百年,不亦为人子者之所乐耶?”^⑩在此,“君子之为情也近”一说,凸显了爱亲之情作为普遍人情的特征。而爱亲之情是匹夫匹妇皆有的普遍人情:“夫先意承志,孝子之至也,泰伯能得之。故泰伯之所为,乃匹夫匹妇之所为当然者。夫惟匹夫匹妇以为当然,是天下之至情也。”^⑪这是引用《礼记·祭义》说明尽孝的最高境界是善承父母之意,从而晓之以道。而这种孝道之至是匹夫匹妇都认为理所当然的天下至情,即普遍人情。必须指出,除了爱亲之情,归有光还强调君臣、官民之间的有情相爱(说详下)。

二、“以自得之见求圣人之心”的经学思想

文章“自得”和“诗者出于情”是归氏文学思想的核心命题,若论其深层意味和理论渊源,则

① 《列朝诗集小传》丁集中《震川先生归有光》,上海:上海古籍出版社,1959年,第559页。

② 《陆允清墓志铭》,《震川先生集》卷十九,第473页。

③ 《沈次谷先生诗序》,《震川先生集》卷二,第30页。

④ 《项思尧文集序》,《震川先生集》卷二,第21页。

⑤ 《戴楚望后诗集序》,《震川先生集》卷二,第29页。

⑥ 《冯会东墓志铭》,《震川先生集》卷十九,第464页。

⑦ 《沈次谷先生诗序》,《震川先生集》卷二,第30页。

⑧ 《陟台图咏序》,《震川先生集》卷二,第46页。

⑨ 《怀竹说》,《震川先生集》卷三,第81页。

⑩ 《孙君六十寿序》,《震川先生集》卷十三,第328页。

⑪ 《泰伯至德》,《震川先生别集》卷一,第696页。

不能不探究归氏的经学思想。与其文学思想的反对科举时文相类似,归氏的经学思想是为救治科举之学的弊端而提出的。他多次指出科举之学以记诵时文为高的实质,并将“通经学古”视为纠正这一弊病的良方。比如,《山舍示学者》云:“近来一种俗学,习为记诵套子,往往能取高第。浅中之徒,转相放效,更以通经学古为拙。”^①至于“通经学古”的具体方法,他在回顾汉代以来的经学发展历程时提出:“宋儒始以其自得之见,求圣人之心于千载之下。……而淳祐之诏,其书已大行于世,胜国遂用以取士,本朝因之。”^②在此,归有光提出了“以自得之见求圣人之心”的经学思想,并将朱熹之学视为这一学风的代表。实际上,从经学史的实际状况和归有光的理论渊源而论,北宋欧阳修的经学更当得起这一称誉(说详下)。

1 经学“自得”

归有光追求经学“自得”,主要强调的是突破一家之学,提倡卓然独见。他认为科举之学的株守一家是当世学术僵化和孤陋的根源所在:“今世贡举之格,要以为一定之说,徒习其辞而已。”^③这就导致“学士大夫循常守故,陷于孤陋,而不自知也”^④。有鉴于此,他十分赞赏具有独特见解的经学研究。比如,他称誉其友陆允清的经学道:“允清之于经,盖学之而求其解;于中有所不能自得,虽河洛^⑤、考亭之说,辄奋起而与之争,可谓求得于其心者矣。”^⑥在此,“自得”之学是指敢于质疑考亭(朱熹)等权威的成说,追求独树一帜的学术见解。归有光还曾感慨“学者之于古人之书,能不惑于流俗而求自得于心者,盖少也”^⑦,可见,“自得于心”的实质是不为流俗所左右,敢于独辟蹊径。

2 “求圣人之心”的内涵

与追求“自得之见”这一学术思想相结合,归有光还将“求圣人之心”作为经学研究的宗旨。这是针对当世之学片面讲求语言的异同、忽视圣人之道而发的,同时提倡本于普遍人情之仁政。

“求圣人之心”首先意味着经学研究的目的是探寻圣人之道而不是一味较量语言的异同。归有光自身的经学正以此为标的。其《洪范传》自称“不敢自谓有得箕子之心于千载之下,然世之君子,因文求义,必于予言有取焉矣。”^⑧以下这一说法更明确地揭示了“求圣人之心”的用意:“故欲明经者,不求圣人之心,而区区于言语之间,好同而尚异,则圣人之志,愈不可得而见矣。”^⑨可见,讲学者试图纠正拘于一家的学风,却又陷入了一味讲究语言异同的泥潭,“求圣人之心”的主张首先是为了救治这一学术流弊而提出的。

“求圣人之心”的命题还蕴涵了对于普遍人情的重视。归有光之所以将求圣人之道解经宗旨表述为“求圣人之心”,当是由于“圣人之心”与普遍人情的内在联系。归有光之于六经,最重视其中的顺民之性的仁政思想。比如,为了强调《尚书·泰誓》《尚书·洪范》“作民父母”中顺民之性的内涵,他还特别说明“夫古之君子为民上,有父母之道。非以自尊奉,厉威严,日从事

① 《震川先生集》卷七,第 151页。类似的说法还见于《史论序》(《震川先生集》卷二,第 34页)、《与潘子实书》(《震川先生集》卷七,第 149页)、《沈贞甫墓志铭》(《震川先生集》卷十九,第 472页)。

② 《经序录序》(《震川先生集》卷二,第 33页)。

③ 《送蒋助教序》(《震川先生集》卷九,第 215页)。

④ 《经序录序》(《震川先生集》卷二,第 33页)。

⑤ “河洛”疑为“濂洛”之误,即濂溪周敦颐、洛阳程颢、程颐。

⑥ 《陆允清墓志铭》(《震川先生集》卷十九,第 473-474页)。

⑦ 《荀子叙录》(《震川先生集》卷一,第 20页)。

⑧ 《震川先生集》卷一,第 15页)。

⑨ 《与潘子实书》(《震川先生集》卷七,第 150页)。

于文书法令而已。其实如家人之相与，饥寒疾苦，无所不知，而悉为之处。”^①《周易》中的生民思想也是他反复致意的。以《易经渊旨》^②而论，对于《周易》经传中一些并无明确的生民之意的语句，如“先王以明罚敕法”（噬嗑卦之《象》）、“刚过而中，巽而说行”（大过卦之《象》），《易经渊旨》也赋予其“好生之德”、“天施地生”的意味^③。

顺民之性的仁政思想是六经的核心观点，圣人之心则是实现仁政的关键。在《泰伯至德》中，归有光明确提出了圣人之心顺应人情的内在依据：“天下之情，天下人之所同，……惟圣人之心为至公而无累，故有以尽乎天下之至情。”^④由于圣人之心一方面有着与天下人相同的普遍人情，另一方面又独具至公而无累的特征，因而能够尽天下之至情。归有光从不同角度论述了圣人之心这两种特征。如“人心与天地上下同流……学者当识吾心亦如此，非独尧、舜、周、孔之心如此也”^⑤，强调了圣人之心与学者之心的相通；另一方面，归氏又论述了圣人之心无偏私的观点，如“圣人顺因天下之理，不累于有我之情”^⑥。正因如此，“圣王之居人上也，必以其心从天下之欲，不以天下之人从其欲”^⑦，才成为可能。

归有光对六经中顺民之性的仁政思想格外关注，这与他对明东南地区民生疾苦的深刻体认有关。明代吴中地区赋税繁重^⑧，达天下财赋之半，长期的过度征敛导致民穷财尽。嘉靖三十二年（1553）至三十九年倭寇侵扰苏淞^⑨，百姓的境况更是雪上加霜。归氏在《上总制书》《送周御史序》《卧石亭记》《唐行镇免役夫记》^⑩等文中都抒发了他对内外交困下的民众的深切同情和忧虑。可以说，抚恤东南民生是归有光最为关注的政治问题。

三、归有光对欧阳修经学的继承和发展

关于归有光文学对欧阳修的传承和发展，明王世贞《震川先生小传》有“千载有公，继韩、欧阳之说”，徐渭亦誉归有光文学为“今之欧阳子”^⑪。事实上，归氏对欧阳修的经学思想也多有吸收并加以发展，在爱亲之心一端突破了礼教的限制，强调爱亲之心是仁政的内在依据。

1 “自得之见”与欧阳修“六经非一世之书”的一致

归有光的经学自得说以纠正明代株守一家的学风、提倡卓然独见为基本宗旨，这一观点最直接的思想资源便是欧阳修的“六经非一世之书”。欧阳修此说的主要意图是为了支持其见解独特的经学思想。欧阳修在经学上反对舍经从传的学风，主张从六经文本出发探究其本意，而当时赞同者寥寥无几，在《廖氏文集序》中，欧阳修认为“夫六经非一世之书，其将与天地无终极而存也，以无终极视千岁，于其间顷刻尔”^⑫，因此，他坚信人们总有一天会赞同他的观点。《答宋咸书》亦云“六经非一世之书也，其传之谬非一日之失也，其所以刊正补缉亦非一人之能也。使学者

① 《太仓州守孙侯母太夫人寿诗序》《震川先生集》卷十二，第304页。

② 《四库全书总目》卷七《易类存目一》不疑《易经渊旨》的真伪。笔者认为此书与《震川先生集》的思想颇为一致，为真的可能性较大，参见拙作《论〈易经渊旨〉与归有光思想的一致——兼论〈易经渊旨〉的真伪》（《周易研究》2009年第3期）。

③ 《易经渊旨》卷上，四库存目丛书本。

④ 《泰伯至德》《震川先生别集》卷一，第694页。

⑤ 《与沈敬甫》《震川先生别集》卷七，第861页。

⑥ 《圣人之心公天下》《震川先生集》卷七，第150页。

⑦ 《河南策问对二道》《震川先生别集》卷二，第778页。

⑧ 《明史》卷百五十三《周忱传》，北京：中华书局，1974年，第4213页。

⑨ 《明史》卷二百五《张经传》第5409页。

⑩ 分别见《震川先生集》卷八、卷十一。

⑪ 《列朝诗集小传》丁集中《震川先生归有光》，第560页。

⑫ 《欧阳修全集》卷四十三，北京：中华书局，2001年，第615页。

各极其所见,而明者择焉,……可以俟圣人之复生也。”^①这是说,对于六经的误读非一日之失所致,也非一人之力所能纠正,学者当各尽所能地刊正补辑之,以期恢复六经的本来面目。显然,这一说法为反对定于一尊提供了理论依据。与“六经非一世之书”相表里,欧阳修还提倡“卓然自立之言”^②,反对“泥于疏说”^③等依傍前人的经学。

归有光借用欧阳修的“六经非一世之书”来阐述其不株守一家的观点,并进一步突出了其中所蕴涵的提倡独特见解的因素。归氏在历论宋元学者的卓越之见后提出:“欧阳子曰:‘六经非一世之书,其将与天地无终极而存也。以无终极视千岁,于其间顷刻尔’^④。则予之待于后者无穷也。嗟夫,士之欲待于无穷者,其不拘牵于一世之说明矣。”^⑤这段论述以欧阳修之说为依据,明确提出了不拘于一世之说的观点;归氏还表达了“夫经非一世之书,亦非一人之见所能定。而学者固守沉溺而不化……”的看法^⑥,这就进一步彰显了不拘一家、各抒己见的倾向。值得注意的是,归有光还曾把不拘一家与“果于信传”的问题联系在一起:

然在千载之下,以一人一时之见,岂必其皆不诡于孔氏之旧,而无一言之悖者?世儒果于信传,而不深惟经之本意,至于其不能必合者,则宁屈经以从传,而不肯背传以从经。规规焉守其一说,白首而不得其要者众矣。^⑦

由此可见,归有光不仅吸收了欧阳修“六经非一世之书”的观点来提倡学术个性,而且完全赞同欧阳修用此说来支持的舍传从经说。正是在这一意义上,欧阳修“六经非一世之书”可说是归有光之不拘一家说之最重要的来源。而且,归有光进一步明确了此说与崇尚独到见识之间的逻辑关系,使之实际上成为“自得之见”的另一表达方式。

2 “求圣人之志”与欧阳修“达圣人之志”的关系

归有光“求圣人之志”的经学思想受到了朱熹“求圣人之志”的启发,在命题形式上又接近于阳明心学,但其具体内涵与朱王之学有很大差异,而更接近于欧阳修的“达圣人之志”。

(1) “求圣人之志”与“达圣人之志”的共同点

归有光“求圣人之志”强调以普遍人情为本的仁政思想,与欧阳修“达圣人之志”的解经宗旨一脉相承。

欧阳修“达圣人之志”的主要特征是重视普遍人情。欧阳修在《本末论》中指出《诗经》的解读包含诗人之意、太师之职、圣人之志、经师之业等四个层面,其中“求诗人之意”和“达圣人之志”是解诗之本,太师之职和经师之业不过是读诗之末;由“知诗人之意,则得圣人之志也”一说,可以推测“圣人之志”与普遍的喜怒哀乐之情的契合^⑧。以下说法明确揭示了“圣人之志”与普遍人情的相通之处:

论曰:诗文虽简易,然能曲尽人事,而古今人情一也,求诗义者以人情求之,则不远

① 《欧阳修全集》卷四十七,第667页。

② 《与荆南乐秀才书》,《欧阳修全集》卷四十七,第661页。

③ 《十五国次解》,《欧阳修全集》卷六十一,第887页。

④ 在此,归有光引用欧阳修的文字而于“千岁”前少一“数”字。

⑤ 《经序录序》,《震川先生集》卷二,第33-34页。

⑥ 《与潘子实书》,《震川先生集》卷七,第150页。

⑦ 《送何氏二子序》,《震川先生集》卷九,第195页。

⑧ 《诗本义》卷十四,文渊阁四库全书本。

矣。然学者常至于迂远,遂失其本义。^①

古今人情相通,因而依据人情可求得诗义。正因如此,《诗本义》在解释《关雎》《蟋蟀》《击鼓》《丘中有麻》《女曰鸡鸣》《出车》《节南山》《十月》《宾之初筵》《生民》《有駜》等诗的旨趣时,批评了毛郑之说的不近人情。诗义可以人情求得,说明“圣人之志”本是符合人情的,所谓“圣人之言,在人情不远”^②。

欧阳修的政治思想也主张先王之治本于人情。他指出:“尧舜三王之治,必本于人情,不立异以为高,不逆情以干誉。”^③欧阳修所谓“人情”的内涵比较复杂(说详下),但其中无疑包含了好生恶死等自然人性。“人情重怀土”^④、“生为可乐而死为可哀,人之常情也”^⑤等说法,都说明了人情的普遍性和自然性。

如前所述,归有光的“求圣人之志”说也重视普遍人情、推崇仁民爱物,这与欧阳修的“达圣人之志”颇为接近。尤其值得注意的是,欧阳修《仁宗御集序》颂美了禹的勤俭之功:“夫惟一人劳于上,则天下安其逸,约于己,则天下享其丰。此禹之所以圣,勤俭之功也。”^⑥在此,禹的劳己逸人、约己丰人的勤俭之功,与归有光所谓“以其心从天下之所欲”的圣人之志,可谓若合符节,这就进一步证明了归有光的“求圣人之志”与欧阳修的“达圣人之志”有着不可忽视的渊源关系。

(2)“爱亲之心不可以纪极”:“求圣人之志”对欧阳修“达圣人之志”的变革

归有光的“求圣人之志”对欧阳修的思想是有所发展的。欧阳修对自然人性的态度是既充分尊重又加以节制,而归有光则强调“爱亲之心”作为自然人性而不受制约的特点,并主张“爱亲之心”是仁政的内在依据。

欧阳修所谓人情的实质是本于自然人性而有所节制。欧阳修对礼的定义说明了其“人情”是有所节制的:“夫礼之为物也,圣人之所以饰人之情而闲其邪僻之具也。其文为制度,皆因民以为节,而为之大防而已。人目好五色,为制文物采章以昭之;……又惧其佚而过制也,因为之节。”^⑦《本论中》有类似的观点:“故凡养生送死之道,皆因其欲而为之制。饰之物采而文焉,所以悦之,使其易趣也。顺其情性而节焉,所以防之,使其不过也。”^⑧先悦之,后防之,是欧阳修对于自然人性的基本看法。

归有光与欧阳修一样将“圣人之志”建立在普遍人情的基础上,但他在“爱亲之心”一端已突破了礼教大防而纯任自然人性。他论述丧礼可以过的原因是:“孝子不忍死其亲,徘徊顾恋于松楸狐兔之间而不能归,此可以观其情之至,而礼之所本。……昔者圣人之为丧礼,而取诸《大过》嗟夫!天下之事苟至于过,皆不可以为礼。而独于爱亲之心,则不可以纪极。故圣人以其过者为礼,盖所以用其情也。”^⑨在此,归有光明确提出爱亲之心是不可以纪极即没有限度的,与此相关的丧礼也就不妨“至于过”了。丧礼可以过的观念出自易传《系辞下》韩康伯注。《系辞下》云:

① 《诗本义》卷六《出车》。

② 《又答宋咸书》《欧阳修全集》卷七十,第1015页。

③ 《纵囚论》,《欧阳修全集》卷十七,第288页。

④ 《送慧勤归余杭》,《欧阳修全集》卷二,第24页。

⑤ 《祭蔡端明文》,《欧阳修全集》卷五十,第708页。

⑥ 《欧阳修全集》卷六十五,第953页。

⑦ 《辨左氏》,《欧阳修全集》卷六十一,第882页。

⑧ 《欧阳修全集》卷十七,第289页。

⑨ 《书家庐巢燕卷后》,《震川先生集》卷五,第118页。明初宋濂(1310-1381)亦云“孝子之于父母,欲报之情何有纪极”,但同时他又视之为“礼之变者也”(《阎府君墓碣》,《銮坡后集》卷一,《宋濂全集》第二册第575页,杭州:浙江古籍出版社,1999年),而归有光则强调丧礼的本质就是“以其过者为礼”即纯任自然人性。

“古之葬者厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數，後世聖人易之以棺槨，蓋取諸《大過》”韓注曰：“取其過厚。”韓注將這段文字解釋成喪禮應當過厚，可能是依據《論語·八佾》“喪與其易也寧戚”，同時吸收了小過卦的《象》“君子以行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉。”對於喪過乎哀這一前人成說，歸有光賦予其以人情為本的意义，從而強調愛親之心不受節制的特点。此說表明，就愛親之心一端而論，歸有光所謂人情是不受禮教制約的自然人性。與此相聯系，他在親情方面提出的“情之所在，即禮也”^①、禮之損益輕重聽於人^②等觀念，也體現了對自然人性的遵循^③。

與順任愛親之心相適應，歸氏還在仁人孝子之心一致的前提下，將愛親之情視為仁政的基礎。其說云：“昔者三代之世，有民社之寄，必取夫孝友令德之人，以能慈祥豈弟，不肯虐用其民，而務生全之。”^④孝友令德之人能夠慈祥豈弟、生全百姓，類似說法還見於《送王子敬還吳奉母之建寧序》^⑤。他還以仁人之心與孝子之心的內在契合來論證孝弟者能行仁政：“抑仁人孝子之心，一也。古之仁人，殺一草一木為非孝；今吾民之疲瘁已甚，內有賦役之重，外有蠻夷之擾，君皆有事焉。能推其仁心，是所謂一舉足而不敢忘父母也，其棠陵之鄉之人也耶！”^⑥其中，“仁人孝子之心一也”的說法，顯然脫胎於《論語·學而》之“孝弟也者，其為仁之本與”。這段論述還化用了《禮記·祭義》中有关孝道的論述，如“夫子曰：‘斷一樹，殺一獸，不以其時，非孝也’”、“一舉足而不敢忘父母”等說法，來論證仁政出於孝道，其關鍵在於“推其仁心”。

3 “求聖人之心”說與朱子學、陽明心學的区别

歸有光“求聖人之心”的經學思想，從命題形式上看，很接近於重視“心”的陽明學；歸有光本人則將朱熹之學視為“求聖人之心”的代表，實際上，他的“求聖人之心”說與朱子學、陽明學迥然不同。

朱熹所謂“求聖人之心”包含了學者之心不如聖人之心的理論預設。比如，朱熹論述《尚書》的解讀曰：“唐虞三代事，浩大闊遠，何處測度？不若求聖人之心。”^⑦這一說法與歸有光的“求聖人之心”在字面上完全一致，但內涵相差甚遠。朱熹曾論為學曰：“熹竊謂人之所以為學者，以吾之心未若聖人之心故也。……故學者必因先達之言，以求聖人之意；因聖人之意，以達天地之理。”^⑧“求聖人之心”之所以必要，是因為學者之心不如聖人之心；學者必須通過讀聖人之書，才有可能使其心同於聖人之心。顯然，這一觀點不同於歸氏的主張聖人之心具有普遍人情、通乎學者之心。

歸有光多次指出其經學思想與陽明心學的分歧。除了前文所述的講學之風過分講究語言的異同、好為異論之外，歸氏對陽明心學的偏重本体也頗為不滿。其說云：“《論語》之書，孔子與其門人論學者最詳。其答諸子之問仁，……皆自其用處言之，未嘗塊然獨守此心也。”^⑨這就點明了歸氏之學與陽明心學的分歧在於致用與守心的不同。與此相聯系，歸氏着重駁斥了陽明學“聖人

① 《題立嗣辨后》《震川先生集》卷五，第121頁。

② 《亡儿孙圻志》《震川先生集》卷二十二，第535頁。

③ 不可否認的是，歸有光也曾批評孝子的過哀：“故曰：先王制禮，不可過也。……余憫嚴子日誦《蓼莪》之詩，將復生無節乎？”（《錢江精舍記》《震川先生集》卷十五，第396頁）在此，歸氏所謂禮不可過的實質不是以禮制來約束愛親的自然人性，而是反對因愛親的自然人性而損傷自然生命。

④ 《陟台圖咏序》《震川先生集》卷二，第46頁。

⑤ 《震川先生集》卷十，第224頁。

⑥ 《卧石亭記》《震川先生集》卷十五，第387頁。

⑦ 《朱子語類》卷七十八，北京：中華書局，1994年，第1983頁。

⑧ 《答石子重》《陶庵先生朱文公文集》卷四十二，朱傑人等編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第貳拾貳冊，第1920頁。

⑨ 《答顧伯剛書》《震川先生集》卷七，第148頁。

之一贯而谓之精,学者之忠恕而谓之粗”的观点。归有光认为孔子的“吾道一以贯之”就是忠恕,忠恕无圣贤之别,只有工夫生熟的不同。忠恕和一贯的实质都是推广仁心^①。类似的说法又见于《忠恕违道不远》“抑此所谓忠恕者,先儒以为学者之忠恕耳。尝试推之,程子之言曰:充拓之,则天地变化,草木蕃。天地万物一也。宇宙合,由忠恕之故;宇宙浇漓,由不忠恕之故。”^②由此可以推测,归氏主张一贯即忠恕,正由于其思想的主要宗旨是以普遍人情为本的仁政,与推广仁心的忠恕之道有着本质的契合;而阳明学讲究一贯与忠恕的精粗之别,其实质是重本体而轻发用,显然与归氏的思想倾向大异其趣。

四、归有光的文学理论与经学思想的关系

当我们把握了归有光经学思想的内涵和渊源之后,就能更进一步地了解他的文学理论以简略的语言形式所传达的深刻意义。归有光的经学思想对欧阳修经学多有沾溉,其文学理论也受惠于欧阳修的经学和文学思想并加以发展;其主要特征是提倡通过文学内容的独特来追求文学个性,主张文学表现以亲情为中心的普遍人情和仁民爱物之情,推崇文学的内容充实和真诚自然。

1 “自得之见”的经学与文学内容的卓然独立

归有光追求自得之见的经学对于文学“自得”的观念有着深刻影响,这不仅表现在他以“自得”这一命题来反对剽窃模拟,提倡文学个性,还体现为实现文学自得的方式,即通过文学内容上的卓然独立来追求文学个性。比如,他赞誉戴楚望之诗“独出于胸臆”,并论述其诗歌的特点是“今天子初年,郊丘、九庙、明堂诸所更大礼,楚望日执戟持囊殿陛下,以所见播为歌诗。……予读其《九哀》,盖不肯迎承时意,至与权臣相失,几陷不测。其存心如此。”^③可见戴诗的个性特征在于描写朝廷的礼乐制度、不奉迎权臣的气节等独特的内容。归有光的文道论也重视文学内容的独辟蹊径:“以为文者,道之所形也。……其旨远,其辞文,……夫道胜,则文不期少而自少”^④,这一说法兼重内容上的“旨远”和形式上的“辞文”,但显然更偏向于“道胜”即内容的卓然独立。追求文章的道胜,似乎是老生常谈,但归氏此说意味着通过内容上的自得之见来追求文学个性,因而它已洗尽了道学气味,而转变为明代中后期新兴文学思潮的重要成分。

追求文学内容的独树一帜的观点,也可以追溯到欧阳修的文学思想。欧阳修不满于宋初西昆末学的浮华靡丽文风,主张由“道胜”而达到“文至”:“圣人之文虽不可及,然大抵道胜者文不难而自至也。”^⑤此说以六经为文章典范,强调道胜即文章内容的卓然独立,无疑对归有光追求自得的文道论有着重要的先导作用。

2 “求圣人之心”的经学观念与“诗者出于情”的联系

归有光“诗者出于情”的文学思想与其“求圣人之心”的经学观念是相互呼应的。如前所述,归有光将爱亲之情视为文学之情的主要内容,并强调爱亲之情作为普遍人情的特点。“诗者出于

① 《答顾伯刚书》《震川先生集》卷七,第149页。

② 《震川先生别集》卷一,第698页。按:程子此说出自《二程外书》卷十二:“或问明道先生:‘如何斯可谓之恕?’先生曰:‘充扩得去则为恕。’‘心如何是充扩得去底气象?’曰:‘天地变化草木蕃。’‘充扩不去时如何?’曰:‘天地闭贤人隐。’”朱熹《四书或问》卷二引作:“程子所谓充拓得去则天地变化而草木蕃,充拓不去则天地闭而贤人隐。”但朱熹同时又强调“必自其穷理正心者而推之,则吾之爱恶取舍皆得其正,而其所推以及人者亦无不得其正。……是以圣贤凡言恕者又必以忠为本”,可见朱熹更强调“忠”而不是“恕”,这也正是归氏之学与朱子学的根本不同。

③ 《戴楚望诗集后序》,《震川先生集》卷二,第29页。

④ 《雍里先生文集序》,《震川先生集》卷二,第26页。

⑤ 《答吴充秀才书》,《欧阳修全集》卷四十七,第664页。

情”与“求圣人之心”在重视普遍人情上之所以如此契合，当是缘于二者都与欧阳修“达圣人之志”的经学思想密不可分。“诗者出于情”一说实际上源自欧阳修《诗本义》卷十五《定风雅颂解》所引隋王通之说：

王通谓“诸侯不贡诗，天子不采风，乐官不达雅颂，国史不明变”，非民之不作也。诗出于民之情性，情性其能无哉？职诗者之罪也。通之言，其几于圣人之心矣。^①

在此，欧阳修分析秦汉以降诗不作的原由，引用王通《中说》的观点，并称赞其说符合圣人之心。归有光也是在类似语境下提出这一问题：

文中子曰：“诸侯不贡诗，天子不采风，乐官不达雅，国史不明变，斯已久矣，诗可以不续乎？”盖《三百篇》之后，未尝无诗也。不然，则古今人情无不同，而独于诗有异乎？夫诗者，出于情而已矣。^②

这段文字中，“古今人情无不同”之说，也表明了“诗者出于情”与欧阳修经学思想的内在联系。以普遍人情为本是欧阳修“达圣人之志”和归有光“求圣人之心”的理论前提，也是“诗者出于情”之“情”的重要内涵。

归氏“诗者出于情”的特色之一在于：文学既要表现爱亲之心等普遍人情，又要承载仁民爱物之情。如前所述，归氏“求圣人之心”的经学思想重视爱亲之心和仁政爱民的内外合一；而作为文学命题的“诗者出于情”也兼有这两个层面。实际上，归氏所反复提及的“情”，除了爱亲之情外，就是官民之情。其说云：“吏之来，皆四海、九州之人，无亲知之素。一旦以天子之命，卒然而相临如是者，岂法度威力之所能为哉？夫亦恃其有情以相爱而已。”^③此外，他在《太仓州守孙侯母太夫人寿诗序》《唐行镇免役夫记》《吴山图记》^④等文中都赞美了官员与百姓之间的情谊。

“诗者出于情”在反对文学雕章琢句、强调内容充实这一层面也与“求圣人之心”相通。如前所述，“求圣人之心”的经学思想首先是针对讲学之风一味讲究语言的异同、忽视圣人之道而发的；而“诗者出于情”以及相关的文质论也包含了类似的主张。比如，归有光为了纠正雕章琢句的文学流弊而提倡文学的质实，所谓“欲文之美，莫若德之实；欲文之华，莫若德之诚；以文为文，莫若以质为文。质之所为生文者无尽也”^⑤，此说一方面可以理解为文章形式上的素朴，另一方面也强调了文章内容的充实。

归氏对欧阳修思想的发展，还体现为在爱亲之心一端强调自然人性，使得“诗者出于情”的命题中带有推崇自然真诚的倾向。由不受礼教制约的爱亲之心出发，归氏的文学思想顺理成章地走向了崇尚自然和反对虚伪。他指出：“近来颇好剪纸染采之花，遂不知复有树上天生花也。偶见俗子论文，故及之。”^⑥以往的研究把这段话理解为反对字摹句拟、提倡得其神理的文学，事实上这一比喻还可以理解为：“树上天生花”是自然、真实的，剪纸染采之花却是人为、虚假的，此说寄寓了推崇自然、真诚的文学观念。归有光与友人的书信中也流露出这一文学倾向，比如，《与

① 此说分别出自《中说》卷五：“文中子曰：诸侯不贡诗，天子不采风，乐官不达雅，国史不明变。呜呼，斯则久矣！诗可以不续乎？”卷十：“诗者民之情性也，情性能亡乎？非民无诗，职诗者之罪也。”（文渊阁四库全书本）

② 《沈次谷先生序》，《震川先生集》卷二，第30页。

③ 《赠张别驾序》，《震川先生集》卷十一，第257页。

④ 分别见《震川先生集》卷十二、卷十六。

⑤ 《庄氏二子字说》，《震川先生集》卷三，第84页。

⑥ 《与沈敬甫》，《震川先生别集》卷七，第865页。

沈敬甫》“文字又不是无本源，胸中尽有，不待安排”，《与吴三泉》“自惟鄙拙，不习为古文。聊发其所见，不能彙括为精妙语；徒蔓衍其词，又不知忌讳，俗语所谓依本直说者。”《与沈敬甫》“字所以难下者，为出时非从中自然，所以推敲不定耳。”^①在此，“不待安排”、“依本直说”、“从中自然”等说法都包含了自然真诚、不假人为的文学趣味。

出于自然的爱亲之心在归有光的抒情小文中表现得最为充分，也是其文章动人心弦的根本原因。以往人们多认为，归氏《思子亭记》《倾脊轩记》《寒花葬志》《先妣事略》等名篇的成功之处在于取法司马迁的史传笔法，以细节来表现人伦之美，所论诚为有见。实际上，诸篇中所描写的父子夫妇之情的自然真诚、不加掩饰也是不可忽视的因素。比如，《思子亭记》中，归有光对亡子的追思之深，竟至于建思子之亭，幻想其灵魂有朝一日翩然来归；《先妣事略》写作者娶妻生女后越发思念母亲，由这一精当的心理描写，可以窥见文章所描写的思母之情确实是“血浓于水”的自然人性，而不仅是父慈子孝的儒家教条。方苞称赞归文“至事关天属，其尤善者，不俟修饰，而情辞并得，使览者恻然有隐。”^②此说最为准确地道出了归文中的人伦之美出于自然人性的特征。

五、结 语

从思想史的发展脉络来看，归有光吸取欧阳修经学、崇尚以人情为本的仁政思想，为清代中叶的儒学变革开辟了道路。欧阳修本于人情的人性论和政治思想，是对战国荀子、汉贾谊至唐陆贽这一思想史传统的继承和发展。苏轼《居士集序》称欧阳修“论事似陆贽”^③，可见欧阳修的思想与陆贽有渊源关系；实际上这一重人情的思想还可以再向上追溯至贾谊和荀子。归有光吸取了欧阳修的“本于人情”论，又推崇荀子的学说^④，因而成为荀子以来的“人情”论思想链条中的一个重要环节。迄于清代中叶，戴震、汪中、凌廷堪等人重视人情、人欲，推尊荀子，在此基础上实现了儒学思想“以礼代理”的变革，正是对这一思想脉络的继承和发展^⑤。

就文学理论的演变而论，归有光的文学思想是作为模拟剽窃文风的对立面而出现的，其中包含了追求文学个性、推崇普遍人情和自然人性、重视内容充实、崇尚自然真诚等因素，几乎覆盖了明代中后期文学思潮的主要问题。其后李贽（1527—1602）的“童心说”、汤显祖（1550—1616）的言情论当从其理论中吸取了思想养分，公安派袁宏道（1568—1610）等人的“性灵说”在文学个性的层面与其说相通，顾炎武的“文须有益于天下”也与此说一脉相承。正是在这个意义上，归有光的文学思想堪称明清之际文学理论革新的先导。

（责任编辑 朱剑）

① 分别见《震川先生别集》卷七，第 865 页；《震川先生别集》卷八，第 902、903 页。

② 《书归震川文集后》，《方苞集》卷五，上海：上海古籍出版社，1983 年，第 117 页。

③ 《六一居士集叙》，《苏轼文集》卷十，北京：中华书局，1986 年，第 316 页。

④ 《荀子叙录》，《震川先生集》卷一，第 20 页。

⑤ 比如，归有光《贞女论》注张女子未嫁而为夫死或终身不改嫁的做法，是违背礼制的（《震川先生集》卷三，第 58—59 页）。这一观点为清代刘端临、汪中等人所接受，见《新编汪中集》之《文集》第一辑《女子许嫁而婿死从死及守志议》（扬州：广陵书社，2005 年，第 375—377 页）。关于清中叶儒学思想的转变，参见张寿安：《以礼代理——凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》（石家庄：河北教育出版社，2001 年）。