

钱钟书论韩愈

刘 顺

(复旦大学 中文系, 上海 200433; 兰州大学 文学院, 兰州 730000)

摘 要:韩愈为中古思想文化转型的重要人物,钱氏秉其“以变为常”之文学史观,于文本细读之中,推知昌黎之双向接受,并进而体察昌黎为诗文转折关捩原因之所在,同时秉同情了解之态度,于昌黎言行之不合处作平情之论。钱氏论韩出以札记形式,故而形式略觉零散,但细味之,则系统而有条理与钱氏解诗之范式有本末并照之趣,可由此而知钱氏谈诗之“一以贯之”者,并可于钱氏之性情作玄想之体会。

关键词:诗学范式;连类之法;文本细读;诗史互证;接受史

中图分类号:I207 **文献标识码:**A **文章编号:**1009-1505(2012)03-0064-13

钱钟书在其著于特定历史时期,即“兰真无土、桂不留人”^[1]之岁的两部学术大作《谈艺录》与《管锥编》中均多次论及作为中唐思想与文学典范人物的韩昌黎,虽韩愈身后,论韩者不绝,今人吴文治排比爬梳,迄清末已得相关者四册之多,然传统学人解韩之语,所关涉者,以诗文技法与论世知人为焦点,卓识之中,亦有囿于时代,反失论世知人之真精神者。钱氏论韩,以诗话之形式言,同于传统学人,但中西汇通之眼界与能力,却非前人所及,故能于旧材料而有新见解。较之现代学术逐步建立以来的韩愈研究,钱氏之论,融通中西,却不失中国文化之本位,故能于本民族文化有真切之体会,于其所面临之问题及其未来的影响与位置均能有真关切与真思考。此外,钱氏论韩立足文本细读,不妄己意猜测古人,亦不奉他人之言为科条,因而每能于陈陈相因中出合理而新异之论断。钱氏论韩自形式而言,虽乏系统,但细细体味,则其论韩与其诗学念又如丸之走盘,相映成趣。故尝臬测味,由论韩之说进窥钱氏谈艺所“一以贯之”者,亦为理之当然。惟钱氏诸论,明珠耀人、理脉暗伏,而行文雅洁、多用典故,故解人难索,灵心妙赏多隐于龙鳞豹文之中。^①今以钱氏论韩愈为题,虽不免佛头着粪之嫌,然期以现

收稿日期:2011-12-20

基金项目:教育部青年项目“中唐文儒思想与文学研究”(10YJC751052);兰州大学2010中央高校基本科研业务项目(人文社科类)“宋儒身体诗学研究”(10LZUJBWZY054);兰州大学文科基金项目“中唐文儒思想与文学研究”(LZUGH09015)

作者简介:刘顺,男,安徽定远人,兰州大学文学院副教授,复旦大学中文系博士后,主要从事中国思想与文学研究。

①“钱钟书受到的误解主要来自于他独特的连类的研究和著述方式。如果说《七缀集》由于是论文集,《谈艺录》由于具有传统诗话形式,它们所运用的连类的著述方式还能够为学界所认可的话,那么《管锥编》则没有那么好的命运了。有人将《管锥编》当做‘备稽检而供采择’的类书,认为它只有材料的铺排而没有思想的创新,有人认为钱钟书著作‘缺乏在思想史上自成一家之言所必需的整体性、条理性、逻辑性。’”参见何明星:《钱钟书的“连类”》,载《文艺研究》2010年第8期。更有甚者则将钱氏等同于在看客的掌声中,自我沉醉的绝食艺人。参见刘皓明:《绝食艺人:作为反文化现象的钱钟书》,载《天涯》2005年第3期。

代学术之方式,于钱氏诸说便宜分疏,取便理解,亦可为读钱自证之一例?下文遂以“文学史视域中之韩愈”、“接受史视域中之韩愈”、“思想史视域中之韩愈”与“钱氏解诗之范式”为题,强为说解,并祈正于学界方家。

一、文学史视域中之韩愈

“文学史”之名,虽起于晚近,然考诸史书之文苑传,亦可推见准“文学史”之理念存而有年。其论人、论文多准之儒家诗教之说,而以“风雅正变”“衡文及人”为着眼之要。故而,钱氏说艺,虽以“大文学”之观念为取向之方,然强以“文学史视域”名其论韩之片断,亦非无据殊甚。以“文学史”之视域而言,千载论韩,以其“诗文之新变”为焦点而有相关之衍生。钱氏之论,以论“变”、论“韩氏诗文之变”与“韩愈之双向接受”(见第二部分)为框架而相互勾连,与古人说韩离合依违之间,见自家之解会。

1. 论“变”。钱氏长于西学,并有“我一贯的兴趣是所谓的现象学”^[2]之自述。《管锥编》册四论范缜《神灭论》:

《儒林传》载范缜不信因果,答竟陵王曰:“人生如一树花,同发一枝,俱开一蒂,随风而堕,自有拂帘幌坠于茵席之上,自有关篱墙落于粪会之侧。”李白《上云乐》:“女娲戏黄土,散在六合间,蒙蒙若沙尘。”当代西方显学有言人之生世若遭抛掷(der existenzial Sinn der Geworfenheit),窃谓范李会心不远也。(《管》1424)

“der existenzial Sinn der Geworfenheit”,《存在与时间》陈嘉映、王庆节本译为“被抛境况的存在论意义”^[3]。此一海德格尔意义上之“被抛”,并无流俗意义之悲观、宿命色彩,钱氏引此以作会通,有新解在焉。“这样看来,钱钟书从《存在与时间》第五十八节‘召唤之领会,罪责’中引述被抛的论说,可说是别具只眼。因为作为操心的实际性的存在方式,‘被抛’在《存在与时间》中出现频率极高,在第一编第三十八节就有专题论述‘沉沦与被抛状态’,而只有在第五十八节中才明确地说明了‘被抛’的非因果性:‘不能简简单单把某种以此在方式“引起的”缺欠,把某种要求的不满足归算到“原因”的有所缺欠上去。……有罪责并非作为某种欠债的结果出现,相反,欠债只能“根据于”一种源始的有罪责才成为可能。’”^[4]“被抛”着眼之点,非为现成性的结果,而是被抛的生成性的因素。作为以“去存在”“能存在”为在世方式的个体来说,“被抛”不是自伤于命运不可把捉的自怨自艾,而是担荷命运、活出人生的自我提点,由此,“变”遂具有本体论之价值。^①于诗文而言,由浑而划、随缘成变乃为诗文者之不得不然。

诗、词、曲三者,始皆与乐一体。而由浑之划、初合终离。凡事率然,安容独外。……诗文相乱云云,尤皮相之谈。文章之革故鼎新,道无它,曰以不文为文,以文为诗而已。向所谓不入文之事物,今则取为文料;向所谓不雅之字句,今则组织而斐然成章。谓为诗文境域之扩充,可也;谓为不入诗文名物之侵入,亦可也。《司空表圣集》卷八《诗赋》曰:“知非诗诗,未为奇奇。”赵闲闲《溢水集》卷十九《与李孟英书》曰:“少陵知诗之为诗,未知不诗之为诗,及昌黎以古文浑灏,溢而为诗,而古今之变尽。”盖皆深有识于文章演变之原,而世人忽焉。(《谈》29-30)

个体“在世”不得不在、不得不变,诗文亦然。若人生之意义与价值定之于个体变化之自觉与变化之能力,于诗文之域而言,有创造、能树立乃为个体文学史之历史位置之最终亦最高之标准:

^①“通过贯穿全部的意识生活,直接向下深入到它的基底结构,胡塞尔觉察到了冲动与本能的作用。他写到:起初有一种本能的奋斗,事实上,全部生活就是不断的奋斗,尤其是本能和冲动充满并决定我们的全部意向生活。”参见A·D·史密斯(Smith. A. D, 1953-):《胡塞尔与笛卡尔式的沉思(Husserl and the Cartesian meditations)》,赵玉兰,译,广西师范大学出版社2007年版,第173页。

贞元、元和时,韩、柳、刘、钱、元、白凿险出奇,为古今诗运之关键。后人称诗胸无成识,谓为中唐,不知此中也者,乃古今百代之中,而非有唐之所独,后此千百年,无不以是以为断。(《谈》145)

钱氏论诗,以中国传统诗歌可分为“唐诗”与“宋诗”两型,前者以丰神情韵见长,后者以筋骨思理见长。唐、宋之分,有关时代,而实为体格性分之殊,此即钱氏“诗分唐宋”之说。虽钱氏《宋诗选注》于宋诗不无揶揄微词之处,然于宋诗能于唐诗而外自我树立,另成风格,则大端认可。^①诗分两型而名之以唐、宋,则中唐于诗歌史之地位,遂因之而定,韩、柳、元、白诸人之贡献与位置亦因之而定。^②钱氏论韩每多揄扬,与吏部之能变自关联紧密。为文须变,然变须有方,“文字弦歌,各擅其绝。艺之材职,既有偏至;心之思力,亦难广施。强欲并合,未能兼美,或且两伤,不克各尽其性,每致互掩所长。”(《谈》27)诗文体分多门,作者才有专长,加之前美俱在,惟善变者,能尽其变,而另辟新境^③:

每见有人叹诗道之穷,伤己生之晚,以自解不能作诗之嘲……而当其致慨“诗亡”之时,并世或且有秉才雄鹗者,勃尔复起,如钟记室所谓“踵武前王、文章中兴”者,未可知也。(《谈》29)

文体递变,虽新中存旧、变中有常,后继无须前仆,然文体之新、非才高力大者,不克能办^④,此为诗文新变之定律,亦可越界而适用之于诗文评论之域:

谈艺之特识先觉,策勋初非一途。或于艺事之弘纲要旨,未免人云亦云,而能于历世或并世所视为碌碌众伍之作者中,悟希赏独,拔某家而出之;一经标举,物议金同,别好创见浸成通尚定论。……又或月旦文苑,未克识英雄于风尘草泽之中,相骥驥于牝牡骊黄以外,而能于艺事之全体大用,高瞻周览,症结所在,谈言微中,俟诸后世,其论不刊。^[5]

衡诗一如作文,贵能因时生变,发他人之未常发、见他人之不能见,以此转一时之风气、新众人之耳目——“变”之时义,可谓大矣。

2. 论“韩愈诗文之变”。两晋之际,骈文正式成体,沿及梁、陈,弊端丛起,而有“词肥义瘠”之讥^⑤,南北不免。北周宇文泰、苏绰颁《大诰》令朝廷公文依之取法,可为中唐诗文革新运动之肇端。至隋李谔,波澜更壮,由“公文”而兼及“私著”。“开皇四年普诏天下,公私文翰,并宜实录;其年九月,泗州刺史司马幼之文表华艳,付有司治罪。”^[6]唐初修史,“合南北之长,成彬彬之美”为理想文学之典型;官方而外,民间如王勃、陈子昂、李白等亦有一洗六朝文弊之抱负,然官私合力、双管齐下仍不改骈文大

^①宋诗相较唐诗之异日人吉川幸次郎(Kojiro Yoshikawa 1904-1980)亦有述及,参见其著:《中国诗史(Chugoku shishi)》,章培恒等,译,上海复旦大学出版社2001年版,第262-265页。

^②韩氏在中唐文坛之地位与影响亦可参看宇文所安(Stephen Owen, 1946-):《中国中世纪的终结:中唐文学论集(The End of the Chinese “Middle Ages”: Essays in Mid-Tang Literary Culture)》,陈引驰,陈磊,译,北京三联书店2006年版,第7页。

^③“韩昌黎生平所心慕力追者,惟李、杜二公,顾李、杜之前,未有李、杜,故二公才气横恣、各开生面,遂独有千古。至昌黎时,李、杜已在前,纵极力变化,终不能再辟一径,惟少陵奇险处,尚有可推扩,故一眼觑定,欲从此辟山开道、自成一家,此昌黎注意所在也。”赵翼:《瓠北诗话》,北京人民文学出版社1998年版,第28页;“往往有公认为非文学之数据,无取以入文者,有才人出,具风炉日炭之手,化臭腐为神奇,向来所谓非文学之数据,经其着手成春之技,亦一变而为文学,文学题材之区域,因而扩张,此亦文学史中数见不鲜之事。”钱钟书:《中国文学小史序论》,见《钱钟书散文》,浙江文艺出版社1997年版,第486页。

^④一典范确立之后,后世仿效者随之而起,学不知变或学不能变,弊端遂生。“至于明人之学杜,钱钟书以为完全是滑稽可笑的功夫,明人以‘每篇必有人名地名’以求实字入句,钱钟书称之为‘舆地之志、点鬼之簿’;明人‘作悲凉语’则被钱氏讥为‘无病呻吟’;明人‘逞弘大之观’,钱氏称之为‘瞎唐体’。凡此种种,可推见钱钟书对‘杜样’的态度是‘即使可学亦不必学’,……时非天宝,官非拾遗,这样依古为样,却缺乏了实际创作的背景基础,所作只是不伦不类的优孟衣冠而已。”参见徐国能:《钱钟书杜诗学论》,载《东华人文学报》2008年第15期。

^⑤“捶子坚而难移,结响凝而不滞,此风骨之力也。若瘠义肥辞,繁杂失统,则无骨之征也。”祖保泉:《文心雕龙选析·风骨》,安徽教育出版社1985年版;“盖魏晋之世,偶体已兴,时会所趋,词肥义瘠。”参见钱钟书:《管锥编》,中华书局1996年版,第1184页。

盛之局。^①必待吏部出,风气始为之变。

文如苏绰,固不足矫“徐庾之弊”,即如陈子昂、萧颖士、独孤及、李华、元结辈,尚未堪于王勃、骆宾王、张说争出手。必得韩愈、柳宗元、刘禹锡其人者,庶乎生面别开,使一世之人新耳目而拓心胸,见异思迁而复见贤思齐,初无待予君上之提倡、谈士之劝掖也。倘不获韩、柳,而仅有李观、吕温、樊宗师之徒,则“古文”之“显”未可保耳。(《管》1553)

“古文”至韩、柳之时,足以新人耳目、摆荡一时,实因吏部、柳州之文章,于骈文之外,另立典型,并世之人知所向方,非如前此诸人,倡导有心而实践乏力。韩愈“古文”之作,既为一代文宗,韩诗之作又当古今诗运关键之地,昌黎于中国文学之贡献于此决矣!

钱氏论昌黎诗文之新,或以文体论,或以文法论。字里行间常有奇赏独见,不求与古人合而不得不合,不求与时人异而不得不异。以古文而言,钱氏于其文体之变,每有会心,故举数例,以概其余:^②

按(庾)信集中铭幽谏墓,居其大半;情文无白,应接未遑,造语谋篇,自相蹈袭。虽按其题,各人自具姓名,而观其文,通套莫分彼此。惟男之与女,扑朔迷离,文之与武,貂蝉兜牟,尚易辨别而已。斯如宋以后科举应酬文字所谓“活套”,固六朝及初唐碑志通患。韩愈始破旧格,出奇变样,李耆卿《文章精义》至曰:“退之诸墓志,一人一样,绝妙。”(《管》1527)

门人李汉所编之《昌黎先生集》以碑志为文体分类之一,采文百余篇,约占全集四分之一数,为韩愈文章之大类。以墓主之身份类型而言,则涵盖王侯将相、学者文人、名士奇人等,面向广泛。^③六朝碑志重声律典故、骈四俪六,为金石之骈文,内容以赞誉为主,而着墨之点,众人一面,格套陈陈,及韩愈则文体一变,精彩遂出。“韩愈对碑志文问题的改变,可以分几个方面来谈:一、是以散文代替骈文;二、是改变碑志体例;三、是将碑志化为传记文学;四、是将以叙事为主的碑志文融入议论。”^[7]叶国良考索韩愈碑志诸文,“文起八代之衰”之语,如仅用于形容韩愈对碑志文之改革,亦属恰当,吏部乃碑志文发展史上最重要之人物^[8]。钱氏以为名家名作,往往破体,惟其能破,故而可为旧文体拓新疆界,亦可于旧文体之外另辟新途。昌黎古文横绝为其能破能立,于文为然,于诗亦然:

南宋刘辰翁评诗,寻章摘句,小道恐泥,而《须溪集》卷六《赵仲仁诗序》云:“后村谓文人之诗,与诗人之诗不同。谓其言外,似多有所不满。而不知其所乏适在此也。文人兼诗,诗不兼文。杜虽诗翁,散语可见,惟韩苏倾竭变化,如雷霆河汉,可惊可快,非无复可憾者,盖以其文人之诗也。……”颇能眼光出牛背上。与金之赵闲闲,一南一北,议论相同。(《谈》34)

须溪为“文人之诗”张目,以非如此不能尽诗之变,钱氏许其卓识。韩、柳古文并称,然柳诗婉约琢敛,不使虚字、不肆笔舌,未尝如吏部以文为诗,故终不及韩之能倾极变化也。

文体之变必与文法之变相踵而行,后者可谓前者成败之关键。钱氏谈艺颇重文本^④,常能与古人灵心互契,解艺之妙,时惊四座。故而于韩氏诗文文法之变,细腻处明其妙,横阔处知其肆,所论涉及遣

①“初唐、盛唐时期,主流文体仍是骈文,唐初官修各史,论赞俱用骈体,初唐四杰即以骈文知名。同时,从初唐陈子昂开始,一批有识之士公然挑战骈文,倡导古文。要求文道不仅统一、宣传儒学,而且要求文章内容的充实雅正,但他们并不反对骈体文体,而且他们的主要创作也是骈体,如倡导古文的李华,其《吊古战场文》即是一篇声情并茂、激动人心的骈文。然而孤鹤一鸣,陈子昂的呐喊并没有得到及时的响应。”参见朱丽霞:《从韩愈古文运动的失败看唐代骈文的文体地位》,载《学术月刊》2007年第7期。

②昌黎古文所涉文体甚多,而新变之处亦甚多。具体论述可参看兵界勇:《唐代散文演变关键之研究》,台北台湾大学中文系论文集2005年版。

③韩愈碑志文主题及相关问题之研究,可参见王别玄:《韩愈碑祭文中的生死观研究》,嘉义南华大学文学研究所论文集2009年版。

④“语言中心论或文本中心论思想,体现了钱钟书对文学艺术的本源理解意向。他不是空洞地谈语言,而是将语言和具体的诗歌作品分析紧密联系在一起。”李咏吟:《语言中心论与钱钟书的诗歌价值论美学》,载《广东社会科学》2008年第4期。

辞、构句、用韵、谋篇、立意等诸方面。以句法为例：

《怀沙》：“伯乐既没，骥焉程兮。”《注》：“言骥骥不遇伯乐，则无所程量其材力也。”按《九辩》五：“却骥骥而不乘兮，策驾骀而取路。当世岂无骥骥兮，诚莫之能善御。见执辔者非其人兮，故骗跳而远去。”又八：“国有骥而不知兮，焉皇皇而求索。……无伯乐之善相兮，今谁使乎誉之。”皆承此意，而词冗味短。杜甫《天育骠图》：“如今岂无骥裹与骅骝，时无王良、伯乐死即休，跌宕昭彰，唱欺无尽，工于点化。……”韩愈《杂说》四：“世有伯乐，然后有千里马。千里马常有，而伯乐不常有。呜呼，其真无马耶，其真不知马也？”，又只言“不知”，以摇曳之调继斩截之词，兼“卓犖为杰”与“纤徐为妍”，后来益复居上。（《管》618-619）

钱氏说艺尤擅“连类”之法^①，将古今中西相关之述“捉置一处”，明其流变、较其异同。故而常能于旧材料得新见解。其论韩氏重韵曰：

“性别官商、识清浊，斯自然也。观古今文人，多不全了此处；纵有会此者，不必从根本中来。言之皆有实证，非为空谈。年少中谢庄最有其分。手笔差易，文不拘韵故也。”按《诗品·序》记王融论声律，并推范、谢，可以参证。陆厥《与沈约书》亦以此节与约《谢灵运传·论》中“灵均以来此秘未睹”一节并举。……手笔不拘韵，尚是皮相之谈。散文虽不押韵脚，亦自有官商清浊，后世论文愈精。遂注意及之，桐城家言所标“因声求气”者是，……姚范《援鹑堂笔记》卷四四：“朱子云：‘韩昌黎、苏明允作文，敝一生之精力，皆从古人声响处学’；此真知文之深者”（《朱文公集》卷七四《沧洲精舍谕学者》：“老苏但为学古人说话声响，极为细事，乃肯用功如此”）；吴汝纶《桐城吴先生垒书·尺牍》卷一《答张廉卿》：“承示姚氏论文，未能究极声音之道。……近世作者如方姚之徒，可谓能矣，顾诵之不能成声”；均指散文之音节（prose rhythm），即别于“文韵”之“笔韵”矣。古罗马文家谓“言词中隐伏歌调”（est autem etiam in dicendo quidam call·tus obscurior），善于体会，亦言散文不废声音之道也。（《管》1278）

钱氏既取本国文献以资参照，明“手笔不拘韵”为说艺术家皮相之谈，而“究极声音之道”为古文大家苦心之所在，此亦惟知文深赏者可言之；复取西方之说以为佐证，进而推定散文不废声音之道为东西之共识。钱氏于韩文文法之变着墨甚多，而论文论诗并无此疆彼界之隔，故论诗之变可自论文之语推敲得见，其以黄公度“以古文伸缩离合之法以入诗”乃昌黎以文为诗之意，可资为证。^②

二、接受史视域中之韩愈

钱氏论韩文字之中，并无“接受史”字眼之标显，然其于文本细读之中，“爬罗剔掘”，清理文辞字句、意象章法之脉络，已足可与今日以理论形态示人之“接受美学”，东海西海，相照互应。^③昌黎处古今文（诗）运关键之位置，故而钱氏论韩于明其所变之外，要点有二：考索昌黎于前人之接受；梳理后人于昌黎之承继。

昌黎于前修之接受以类型而言，首为经史诸子：

韩愈论文尊《经》，《进学解》曰：“口不绝吟于六艺之文。”王质《雪山集》卷《于湖集序》曰：“文章之根本皆在《六经》；非惟义理也，而其机杼物采、规模制度，无不备具者。”……韩愈之“沉浸酿郁，含英咀华”，又与“倾沥液，漱芳润”共贯。……董其昌《容台集》卷四《餐霞十草引》：“作者虽并尊两司马，而修词之家，以文园为宗极。……自汉至唐，脉络不断；丛其胜会，《选》学具有。昌黎以经为文，眉山

^①“所谓‘全征献’就是钱钟书所说的‘连类’、‘参印’、‘合观’、‘旁通连类’、‘捉置一处’等等。”季进：《钱钟书的话语空间》，载《文学评论》2000年第2期。

^②钱锺书：《谈艺录》，北京中华书局1996年版，第34页；“以文为诗”观念之讨论可参看吴淑娟：《以文为诗观念的嬗变》，载《中央文哲研究集刊》2000年第17页。

^③钱锺书与接受美学之关系可参见李清良、钱钟书：《“阐释学”循环辨析》，载《文学评论》2007年第2期。

以子为文,近时哲匠壬允宁、元美而下,以史为文。于是诗、赋之外,《选》学几废:“盖龙门登坛,而相如避舍矣”。已早发阮氏之论矣。(《管》1182-1183)

昌黎为中唐之际以儒学为核心重建华夏文化之本位运动的核心人物,六经非特为其诗文取材之资源,亦为其思想发端与深化所从出之地。^①六经而外,昌黎受子史之影响处甚多:

《汉书·古今人表》置老子于“中上”、列子于“中中”、庄子即“严周”于“中下”,轩轾之故,不可致诘矣。《文心雕龙·诸子》篇先以“孟轲膺儒”与“庄周述道”并列,及乎衡鉴文词,则道孟、荀而不及庄,独标“列御寇之书气伟而采奇”;《时序》篇亦称孟、荀而遗庄,至于《情辨》篇不过借庄子语以明藻绘之不可或缺而已。盖刘勰不解于诸子中拔《庄子》,正如其不解于史传中拔《史记》、于诗咏中拔陶潜;综核群伦,则优为之,破格殊伦,识犹未逮。《全唐文》卷四九五权德舆《醉说》:“《六经》之后,班、马得其门,其若恚如中郎,放如漆园;庄、马已跳出矣。”韩愈《进学解》:“左、孟、庄、骚,太史所录。”《送孟东野序》复以庄周、屈原、司马迁同与“善鸣”之数;……文章具眼,来者难诬,以迄今兹,遂成公论。(《管》467)

蜀人刘咸忻以天宝、大历以还为中国学术四大变局之一,并推寻韩愈诸人思想之源,而归其一起于孟、荀、扬雄、王通,^②与钱氏之论桴鼓相应。

经史诸子之影响,昌黎文中有夫子自道之语,足相发明。钱氏之识见,要在披览韩文之际,抉发文苑之影响,在钱氏所提及,予韩氏以影响之诸人中,陶潜频次甚高:

唐以前惟陶渊明通文于诗,稍引厥绪,朴茂流转,别开风格。如“结庐在人境,而无车马喧”;……唐人则元次山参古文风格,语助无不可用,尤善使“焉”字,“而”字;如“而欲同其意”;……五古“而”字起句,昔人尚有。“焉”字押韵,前此似仅刘桢、张九龄、宋之问、张说诗中各一见耳。昌黎荟萃注家句法之长,元白五古亦能用虚字,而无昌黎之神通大力,充类极尽,穷态极妍。(《谈》73)

昌黎五古句法有得于陶潜,而其以文为戏之笔调,在中书君看来亦由陶氏《止酒》一首开其端。至论韩愈非为文人之学而为诗人之学处,钱氏又取陶潜以为参照:

同光而还,所谓“学人之诗”风格都步趋昌黎,故昌黎掉文而不掉书袋,虽有奇字硬语,初非以僻典隐事骄人。……《书》曰:“仆少好学问,自五经之外,百氏之书,未有闻而不求,得而不观者。然所志惟在其意义,至礼乐之名数,阴阳土地星辰方药之书,未尝一得门户”云云,则亦如孔明之“仅观大略”,渊明之“不求甚解”。(《谈》177)

虽然陶潜读书之法予韩氏之影响,难寻确然之证,但韩氏既熟知其文,此影响之存在,自非全无依据。相较韩氏接受陶潜影响之平静、淡然,“李、杜文章在,光焰万丈长”却给韩氏带来了深深的“影响焦虑”。惟吏部力大,故能于工部未及用力之奇险处,另辟新境,自成一家。吏部好为“文人之诗”,三人而外,于诗语、诗意、诗势诸方面受前修之影响所在多有。略举一例如下:

《世说·言语》顾恺之说会稽山水:“千岩竞秀,万壑争流”,只状其形于外者为争竞,鲍并示其动于中者为负气,精采愈出;参观《全梁文》论吴均《与朱元思书》。后人如杜牧《长安秋望》:“南山与秋色,气势两相高。”僧祖可句:“乱山争夕阳(陈善《扞虱新话》卷八引,陆游《老学庵笔记》卷四引作“乱山争落日”),沾丐匪一。”杜甫《青阳峡》:“溪西五里石,奋怒向我落”,石之“奋怒”犹山之“负气”;韩愈《南山》:“或蹙若相斗,……赌胜勇前购”,亦即写山石之“争”也。(《管》1314)

昌黎广取兼收而能以己力加以转化,终使北周已降之文体革新至此大局终定,虽其地位确立又须经数百年而后可,但吏部“文起八代”之誉自是实至名归。吏部身后,人为文,颇受关注,后学呶呶,名不寂寞。

^①参见日人副岛一郎(Soejima Ichiro, 1964-):《气与士风——唐宋古文的进程与背景》(Qi and the Intellectual Atmosphere: the process and background of Tang and Song ancient prose),王宜媛,译,上海古籍出版社2005年版,第81-100页。

^②参见蒙文通:《经史抉原》,成都巴蜀出版社1995年版,第403-413页。

后世吏部接受史之话题焦点多定型于两宋,于“文人与儒者”“学问与性灵”“尊体与破体”之论争中,见接受者态度与取向之异。在唐后的韩愈接受史中,欧阳修于“韩愈再发现”居功至伟——虽北宋对于韩愈的重视始自穆修,但欧阳修领袖文坛之影响却非穆修所能企望。“唐后首学昌黎诗,升堂奥者,乃欧阳永叔”(《谈》177)，“退之之文,得欧公而后发明”(张戒《岁寒堂诗话》卷上),^①与柳开、石介诸人标举韩氏排佛,重视韩氏载道之文路径有差,欧阳修重新定位韩愈的文人与儒者的双重身份,以“韩富孟穷”为韩愈、孟郊诗歌之特质,并进而以已期韩、以圣俞拟孟:^②

欧公《读蟠桃诗》云:“郊死不为岛,圣俞发其藏。嗟我于韩徒,足未及其墙。而子得孟骨,英灵空北邙。”邵博《闻见后录》在曾仲成言:“圣俞谓苏子美:永叔要作韩退之,强我作孟郊。虽戏语亦似不平。”……尝试论之。二公交情之笃,名位之差,略似韩孟。若以诗言,欧公苦学昌黎,参以太白、香山,而圣俞之于东野,则未尝句摹字拟也。(《谈》166)

虽圣俞古诗,初不师法东野,但随时间之推移,欧阳比拟之本心终得梅氏认可。在对昌黎儒者与文人双重身份的接受中,充沛的生命力道感与无施不可的创作才能,成为北宋初中叶之际昌黎之特质。然而,在质疑与反思渐成时代风气的社会背景之下,对于韩昌黎的接受无可避免的出现了多元化的倾向,而足与欧阳成两端对照者为王安石:

韩昌黎之在北宋,可为千秋万岁,名不寂灭者。欧阳永叔尊之为文宗,石徂徕列之于道统。即朱子《与汪尚书书》所斥为浮诞轻佻之东坡门下,亦知爱敬。子瞻作碑有“百世师”之称;少游进论,发“集大成”之说。……要或就学论,或就艺论,未尝概夺而不与也。有之,则自王荆公始矣。(《谈》62)

昌黎的文士性格以及由此而导致的思想根基不稳与难有精妙深入之思的不足,是招致以儒者、诗人、思想家自期的半山严厉批评的重要原因。但在半山诗文文本之中,或明用其句,或暗用其意,昌黎之影响所在多有。钱氏遂引列许登堡反其道也是模仿之说,一探半山之本意。^③而半山“终身何敢望韩公”之心曲偶现,也自难掩批评背后的深深认同。^④是时并为大家的东坡与鲁直的韩愈接受,或重“得古今之变”之新变精神与率意为文突破文体限制之文本实践;或从“无一字无来处”的强调凸显昌黎诗歌的古典意义,虽体现了个体思想观念对于昌黎形象的切分与建构,但“性灵与才力”已成关注焦点之一。^⑤

文体常中有变,自来皆然,惟昌黎”以古文之法入诗”力破框格,遂生层层之波澜:

吕惠卿首称退之能以文为诗。魏道辅《东轩笔录》卷十二记治平中,与惠卿、沈括等同在馆下谈诗。沈存中曰:“韩退之的诗,乃押韵之文尔”。吕吉父曰:“诗正当如是。诗人以来,未有如退之者”云云。吉父佞人,而论诗特殊卓尔。(《谈》33)

沈括以昌黎之诗为押韵之文,乃为诗歌“尊体”之意识,既以诗歌有别于文以彰其纯粹,也希于唐人之影响中别出新路,另树风格。吉父则径认退之为诗人之最,肯认文体之变为常道,惟善变者能尽其美,故“破体”为新变之必然,宋人生唐后,研索文体变化可能之范围也自是宋人创新要点之一。钟书许吉父之见为殊卓,也因其对于“变”之道的终极认可。若学不知变,则必有格套陈陈之患,“余则更进一

①“第一读者的理解将在一代又一代的接受之链上被充实和丰富,一部作品的意义就是在这过程中得以确定,它的审美价值也是在这过程中得以证实。”H R 姚斯(H. R. Jauss, 1921—), R·C·霍拉勃(Holub·C·Robert):《接受美学与接受理论》(Reception Aesthetic and Reception Theory),辽宁人民出版社1987年版,第25页。

②“他所诠释的韩愈无疑是他个人理想人格的投射。欧阳修是以‘韩富孟穷’代表韩愈、孟郊风格的特质。……但是欧阳修称‘韩富’是因为韩愈在作品里面呈现坚强的姿态,展现其生命丰沛之志意与力量。这样丰沛强大的意志,不因生活的困窘而退却自沉,韩愈有着与世俗对抗的坚持,也有着好奇心,并以此书写人生、关心生活,因而书写题材才能不受局限。”张蜀蕙:《书写与文类——以韩愈诠释为中心探究北宋书写观》,台北政治大学中文系论文集2000年版,第八章相关论述。

③见钱钟书:《中国诗与中国画》,《七缀集》,上海古籍出版社1985年版,第1页。

④可参见谷曙光:《论王安石诗学韩愈与宋诗的自成面目》,载《清华大学学报》2010年第1期。

⑤此问题参见张蜀蕙:《书写与文类——以韩愈诠释为中心探究北宋书写观》,台北政治大学中文系2000年论文集。

解,诗文之累学者,不由于其劣处,而在于其佳处。……其在于人,佳则动心,动心则仿造,仿造则立宗派,宗派则有窠臼,窠臼则变滥恶,是则不似,似则不是,以彼神奇,成兹臭腐,尊之适以贱之,祖之翻以祧之,为之转以败之。”(《谈》171)明清学韩者众,成败与变通之能力关联莫大焉。(《谈》175-179)

三、思想史视域中之韩愈

中唐之际乃华夏民族思想史之一关键时期,在严重的社会与文化危机面前^①,士人或主动或被动地参与到危机应对策略的思考之中。昌黎对“重建华夏文化之本位”之历史使命的自觉承担,深刻影响了中国思想的近世转型,而自身也构成历史书写的重要部分,史家陈寅恪尤许其卓识撰文称道。^②然在华夷之辨的问题框架之下,昌黎言与行特别是与佛家徒关系之问题遂成公案一则,聚讼不休。钱氏论韩愈所及颇广,此公案亦为其考察之范围。

1. 文献之考订。昌黎与佛教徒大颠交往之有无,与退之《与大颠书》关联紧密,而李汉昌黎文集恰无此三书,且言搜罗无遗、无有失坠,争论遂生:

退之与大颠三书,适可与灵源与伊川二简作对,而聚讼尤纷纭。东坡说以为伪,欧公跋以为真。陆放翁《老学庵笔记》卷六谓黠僧所造,以投欧公之好,故第三书引《易系词》作《易大传》。朱子作《韩文考异》始定为退之之笔。陈兰甫《东塾集》卷二《书伪韩文公与大颠书后》谓责韩公不当与大颠来往则可,必欲以伪书为真,则虽欧公、朱子不可掩后人眼目。(《谈》65)

世人于《与大颠书》生出无穷波澜,或证其有,以表叹惋;或明其无,以见昌黎排佛之坚;或更步步追索,欲究论各家观点背后所隐含之个体情性与准派别利益。钱氏以较长篇幅梳理此公案论辩史之关键人物与代表观点,并以相关材料证李汉序说之不足尽信:

后来崔东壁《考信录提要》卷上、凌扬藻《蠹勺编》卷二十二皆据李汉序以定三书之伪,实隐本其说而推行之。然张溥《云谷杂记》卷二早言:昌黎知制诰,李汉竟未收。柳子厚《天说》引昌黎论天之文、刘梦得《柳集序》举昌黎远吊之书、《五宝连珠集》载昌黎分韵得“寻”字五律,皆在散逸,安得自矜无有失坠云云。王白田《读书纪疑》卷十六亦谓据柳子厚《与韩愈论史官书》、《段太尉逸书》、《答韦珩书》、《送僧浩初序》,退之皆有书与子厚,四书今不见集中,刘梦得柳文序所谓“退之以书来吊”,韩集亦无,李汉之言,岂其然乎。(《谈》66)

李汉序说自矜无有失坠,或本无为昌黎隐晦与佛教徒交往之意,毕竟“唐之儒者,未尝以退之与大颠往来,而疑其信持佛法也”(《谈》67),且其所集昌黎之《与孟尚书简书》一文已逗露昌黎与大颠交往之实有。后世有欲曲为昌黎护者,必力证李汉序说之无误,实因于儒佛此疆彼界,过严之划而至。华夏文化危机应对之时,渐失自信之消息于此逗露。

昌黎排佛予中土佛教以巨大之压力,为排解计,佛教信徒遂因《与大颠书》而别起波澜,另构退之与佛教交往诸事,钱氏亦明其非:

五代刘昉辈作《旧唐书》,苛责昌黎,而亦以斥释老称之,谓据此事,增益罪状。惟契嵩《镡津文集》卷十九《非韩》第十四论《马汇之行状》特记刺血书佛经事,谓昌黎外专儒以护其名,内终默重佛道;第十七论《与孟简书》,略谓昌黎强掩,言愈多而迹愈见,以理自胜云云,已信其法,佛教顺理为福,与大颠游,谈理论性,已厕其福田利益矣;又引韩子问道大颠,三平击床悟入一事,谓昌黎尊大颠而毁佛,如重子孙而斥祖祢云云。深文周纳,游谈无根。(《谈》67)

^①参见包弼德(Bol Peter K, 1948-),斯文:《唐宋思想的转型》(This Culture of Ours: Intellectual Transition in Tang and Sung China),刘宁,译,南京江苏古籍出版社2001年版,第四章之论述。

^②参见陈寅恪:《论韩愈》,《金明馆丛稿初编》,北京三联书店2001年版。

昌黎排佛本夷夏之大防以为立论,欲以排佛兼斥道之手段收拾人心、应对是时之政治及社会文化之危机,但若究论韩氏理论构建之系统与精妙,则去宋明儒有间,然其所论对于中土佛教之社会根基,有动摇之力,故引发佛教徒高度关注,以纸上之硝烟弥补现实之危机遂为佛教徒首选之徒。^①钱氏明其无稽,意为还原历史之本来面向,并由此而于昌黎之言行作同情之了解。

2. 同情之理解。昌黎《与大颠书》之有无在唐后成聚讼之公案,要在儒佛之疆域渐严,彼此势同水火,遂以当世之标准苛求古人,以“文如其人”为解释学之根本要律,而渐失“知人论世”之真精神。并进而由昌黎与佛教徒之交往论及昌黎日常生活之行为,或恹其大纯小疵,或言其阳儒阴释,无论巧为之辩,或深文周纳均难免一曲之蔽。钱氏之阐释学追求“积小以明大,而又举大以贯小;推末以至本,而又探本以穷末;交互往复,庶几乎义解圆足而免于偏枯。”(《管》171),遂能于昌黎之言行有同情理解之可能:

俞文豹《吹剑录》谓:韩公潮州之行,豪气烁尽,谢表披诉艰辛,真有凄惨可怜之状。至于佛法,亦复屑意,答孟简书云云;见《宗门统要》,疑其诞漫,“观公此书,似不诬也”。夫《与孟简书》明言不屑意于佛法,俞氏岂善读书者。马永卿《懒真子》卷二道王忬语,谓退之号毁佛,实则深明佛法,其《送高闲上人序》,得历代祖师向上休歇一路,所见大胜裴休《圆觉经序》云云。更为望文牵合矣。余常推朱子之意,若以为壮岁识见未定,迹亲僧道,乃人事之常,不足深责;至于暮年处困,乃心服大颠之“能外形骸”,方见韩公于吾儒之道,只是门面,而实无所得。非谓退之即以释氏之学,归心立命也,故仅曰:“晚来没顿身己处”。(《谈》68)

昌黎排佛斥道多自社会生活层面着眼,于儒家心性之学虽有发明,^②然理论之构建要非韩氏所长,且处中古思想二元世界观向近世一元世界观过渡之初期,问题之提出尤较问题之分析与解决更为重要,韩氏虽终不能于儒家心性之学有创新自得之处,但韩氏之功绩不因此而减。^③故钱氏虽如朱子,感慨昌黎见客即接,见佛皆打,尺地寸宅,乏真主宰,但并无因此,即以昌黎信佛^④,亦未自昌黎诗文中可觅佛教之影响,而深文周纳,且质疑昌黎排佛之初衷也:

韩愈《早春呈水部张十八》第一首发端:“天街小雨润如酥”名句传诵,而此喻亦见之于佛书。……苟五百家之流者见之,亦将谓韩隐用释典耶?(《管》117,册五)

韩愈《纳凉联句》:“牛喘甚焚角”暗合西故。王余佑尝据“莫笑田家老瓦盆”句谓杜甫通拉丁文;使其知此事,不识于韩愈又将何说。(《管》399)

后世以执“文如其人”之论者并由此而进论韩氏日常之行为,故而昌黎之教子与昌黎之服食丹药遂亦引来质疑无算,前者之过在于不识舍利禄而专言品行,为宋以后道学家之常论,故以己身所处之思想语境强求古人;而后者则因昌黎身心至老无安顿之处,故多叹老伤逝之语而有服食之行为。于此或可待以善意之理解,必求全于古人则多失人矣。钱氏由此而论“文如其人”之不足:

①“《涌幢小品》卷一八:‘攻佛者惟昌黎一篇,浅浅说去,差关其口。故佛子辈恨之,至今晓晓,若不共天。其余极口恣笔,自谓工矣;味之,翻是赞叹夸张,却不为恨。’《阅微草堂笔记》卷一八记僧明玉语即申明此意:‘辟佛之说,宋儒深而昌黎浅,宋儒精而昌黎粗。然而披缁之徒畏昌黎而不畏宋儒,衍昌黎而不衍宋儒也。……使昌黎之说胜,则香积无烟,祇园无地。……使宋儒之说胜,……不过各尊所闻,各行所知。’”钱钟书:《管锥编·册五》,北京中华书局1997年版,第116页。

②“退之首先发现小戴礼记中大学一篇,阐明其说,抽象之心性与具体之政治社会组织开始融会无碍,即尽量谈心说性,兼能济世安民,虽相反而实相成。”陈寅恪:《论韩愈》,《金明馆丛稿初编》,北京三联书店2001年版。

③参见陈弱水:《柳宗元与中唐儒家复兴》,《唐代文士与中国思想的转型》,广西师范大学出版社2009年版,第246-289页。

④林伯谦以为“就家学而言,韩氏世习儒业,昌黎三岁而孤,故无由得宗教陶染,以广涉佛典、亲炙奥蕴。若其倡为古文、尊皇极、斥异端,视佛教为夷狄,必欲弃去而后快,实早源于兄会授以儒门诚正修齐之道也”可与钱论相参。见其著:《韩柳文学与佛教关系之研究》,台北东吴大学中文系1991年论文集,第561页。

立意行文与立身行世,通而不同,向背倚伏,乍即乍离,作者人人殊;一人所作,复随时地而殊;一时一地之篇章,复因体制而殊;一体之制复以称题当务而殊。若夫齐万殊为一切,就文章而武断,概以自出心裁为自陈身世,传奇、传记,权实不分,睹纸上谈兵、空中楼阁,亦如痴人闻梦、死句参禅,固学士所乐道优为,然而慎思明辩者勿敢附和也。凿空坐实(fanciful literal-mindedness),不乏其徒。(《管》1389)

文章与立身行世各有其则,故而评价之道亦异,由文衡人或由人衡文均有失于诬之处,而惟作还原历史语境之努力,与古人处同一之境,虚心体察,方为理解古人有效之途径。^①

四、钱氏解诗之范式

钱氏谈艺说诗多会心抉源之赏,然其煌煌巨著《谈艺录》、《管锥编》则以传统之诗话及读书札记之形式示人,与现代学术重形式之条理而有系统差异甚显,且行文典雅,颇难读解,故学界偶有迷宫之叹、零碎之惋。虽钱氏《管锥编》之语言形式有出于特定历史语境之不得不然,^②但看似出于兴会之致的读书札记背后却藏有钱氏解诗所“一以贯之”之范式。上世纪八十年代以来,钱学渐受关注,解人亦多,间有佳作,钱氏诗学思想渐露真容,归其要点,略作申发,或有要点如下:

1. 重文本细读。无论《谈艺录》、《管锥编》,抑或《宋诗选注》,文本细读之法一直为钱钟书氏视为谈艺根本之法,故屡以“涵咏文本”之说示人,而尤重文本之语言、结构、意象与语境之体察与读解,兹以语境为例、举一端以测全貌^③:

“文同不害意异”,不可以“一字一之”,而观“辞”(text)必究其“终始”(context)耳。论姑卑之,识其小者。两文偕属,即每不可以单文子立之义释之。寻常笔舌所道,字差同而不害词意异,字义异而不害词意同,比比都是,皆不容“以一说蔽一字”。(《管》170)

文本中之字、句、段、篇以及文本之与作者、作者之与时代均有密切关联,而构成解释学循环之整体。因此,积小明大、以大明小之本末相生之术,乃理解文本必由之径,即钱氏所谓不可“究其终始”之道也。“钱钟书的‘语境’观与瑞恰慈的‘语境’理论有着高度的一致性,都主张突破一字一句的辨析,在更大文本语境或辞(text)中考察‘语词’的复义性,从而对文本获得更为真切的解读。”^[9]由此文本细读之法,钱氏多于古人之不着痕迹处明其用心:

陶潜《五柳先生传》。按“不”字为一篇眼目。“不知何许人也,亦不详其姓氏”,“不慕荣利”,“不求甚解”,“家贫不能恒得”,“曾不吝情去留”,“不蔽风日”,“不戚戚于贫贱,不汲汲于富贵”;重言积字,即示狷者之“有所不为”。酒之“不能恒得”,宅之“不蔽风日”,端由于“不慕荣利”而“家贫”,是亦“不屑不洁”所致也。“不”之言,若无得而称,而其意,则有为而发;老子所谓“当其无,有有之用”,王夫之所谓“言”无者,激于言“有”者而破除之也”(《船山遗书》第六三册《思间录》内篇)。如“不知何许人,亦不详其姓氏”,岂作自传而并不晓己之姓名籍贯哉,正激于世之卖声名、夸门地者而破除之尔。(《管》1228-1229)

古人文本之佳处,每掩于陈陈相因之论述,惟于文本细读涵咏者能逸出此评论之常态,而为文本

①“那种认为艺术纯粹是自我表现,是个人情感和经验的观点,显然是错误的。尽管艺术作品和作家的生平之间有密切的关系,并不意味着艺术作品仅仅是作家生活的摹本。”勒内·韦勒克(Rene Wellek, 1903-1995),奥斯汀·沃伦(Austin Warren, 1899-1986):《文学理论》(Theory of Literature),刘象愚等,译,江苏教育出版社2005年版,第79页。

②“用典雅的语言,迂回隐晦的方式,是故意要让一般人,包括红卫兵,看不懂,因为这东西是‘私货’,是官方和御用文人不能容忍的。”艾朗诺(Ronald Egan, 1948-),《钱钟书写〈管锥编〉的动机与心情》,上海书评—东方早报网, <http://www.dfdaily.com/html/1170/2010/11/14/537003.shtml>;焦亚东:《钱钟书文学批评语体特征形成的原因》,载《青海社会科学》2009年第4期。

③有关钱氏对英美新批评的接受,详见季进:《钱钟书与现代西学》,上海三联书店2002年版。

功臣,既明文本之佳,复知后世论者失诬之处。”陆氏(按:放翁)“古文”亚于诗,亦南宋一高手,足与叶适、陈傅良骖靳,然其论诗文好为大言,正如论政事焉。其鄙夷齐梁初唐文若此,亦犹其论诗所谓“元白才倚门、温、李其自郅。”……皆不特快口扬己,亦似违心阿世。”放翁文雄一世,然评点古人有过情之论,钱氏自文本细读之中,察其夸大不实之处,足为世人予古人诗学思想之接受提供借鉴之样板。

2. 连类之法。“连类”为钱氏谈艺说诗之主要方式,何明星将其连类方法之运用,归纳为强调、申发、印证、探微、辨异、明变等六类,^①虽然连类之法,外在之表现为资料之广罗旁搜以为证,然材料引证之同时,亦见钱氏探微析理功力之醇厚,故每一论出,则如老吏断狱,铁案如山,为时人所推重:

穷理析义,须资象喻,然而慎思明辨者有戒心焉。游词足以埋理,绮文足以夺义,韩非所为叹秦女之媵、楚珠之椟(《外储说》左上)。王弼之惇惇告说,盖非获已。《大智度论》卷九五《释七喻品》言,诸佛以种种语言、名字、譬喻为说,钝根处处生着。不能得意忘言,则将以词害意,以权为实,假喻也而认作真质,斯亦学道致知者之常弊。古之哲人有鉴于词之足以害意也,或乃以言破言,即用文字消除文字之执,每下一语,辄反其语以破之。《关尹子·三极》篇云:“螂蛆食蛇,蛇食蛙,蛙食螂蛆,互相食也。圣人方亦然。……唯善泻药,腹中物除,药亦泄尽”。释典如《维摩诘所说经·见阿閼佛品》第十二、僧肇《实藏论·广照空有品》第一,其此例之蔚为大观者乎。拟象比喻,亦有相抵互消之法,请征之《庄子》。罗璧《识遗》卷七尝叹:“文章一事数喻为难,独庄子百变不穷”,因举证为验。夫以词章之法科《庄子》,未始不可,然于庄子之用心未始有得也。说理明道而一意数喻者,所以防读者之囿于一喻而生执着也。星繁则月失明,连林则独树不奇,应接多则心眼活;纷至沓来,争妍竞秀,见异斯迁,因物以付,庶几过而勿留,运而无所积,流行不滞,通多方而不守一隅矣。西洋博格森说理最喜取象设譬,罗素尝嘲讽之,谓其书中道及生命时,比喻纷繁,古今诗人,无堪伦偶。(《管》12-14)

钱氏为说明“象”于义理之阐释与文情之抒发作用有异,遂旁引博证,而探幽抉微、步步深入,而结论有令人击节之妙。钱氏于文本之细读中引生相应之问题,并出之于札记之方式,乃因钱氏于系统理论构建之质疑,以眼里唯有长篇大论,轻视片言知语言,为肤浅庸俗之看法,且思想史上无数之系统、条理之理论体系多难经时间之冲洗,而个别之见解却长保其影响。

钱氏以“连类”之法为著述之主要方式,质疑系统理论而外,反分割限制重融会贯通亦为重要原因。“在钱氏那里,不但古今‘打通’、中西‘打通’,而且哲学与文学、小说戏曲与历史、诗与音乐、书与画亦‘打通’,说明他善于在不同文化、不同时期、不同学科之间建立联系,在‘打通’的过程中探赜索隐,微显幽阐,发现具有普遍意义的哲理、心理、诗心、文心。”^[10]在钱氏看来,时人之研究过受语言(雅与俗)、文体、学科、古今与东西之限,易画地为牢,不知“东海西海,心理攸同;南学北学,道术为裂”之妙理,所见过狭,所得有限。然“打通”要在舍筏登岸,若抱梁溺水不知“和而不同”之精义,则为死于句下,去连类之意远甚。而连类之法,古今、中西互参,亦有民族文化与他族文化地位平等之意识存焉。^②

3. 反诗史之说。诗史关系之讨论与“文如其人”之话题常有纠连,钱氏反诗史之说,自《谈艺录》中已见其端:“比见吾国一学人撰文,曰《诗之本质》,以训诂学、参以演化论,断言古无所谓诗,诗即纪事之史。根据甲骨钟鼎之文,疏证六书,穿穴六籍,用力够劬。然与理堂论诗,同为学士拘见而已。”(《谈》36)钱氏批评此类阐释之法事多虚构,与其目之为“古诗皆史”,毋宁“古史皆诗”。然诗史互证之说,至陈寅恪《元白诗笺证稿》出,而为一时影响颇具之诗学范式。^③诗史互证一方面以历史文本为依据去发掘文学文本的原义或者所谓隐含的深意,同时又试图通过对文学文本的解读,以发现文本中所暗

①参见何明星:《钱钟书的“连类”》,载《文艺研究》2010年第8期。

②参见黄维梁:《“东海西海、心理攸同”——纪念钱钟书百年诞辰谈其核心学说》,《深圳特区报》2010年11月19日。

③参见胡晓明老师:《陈寅恪与钱钟书:一个隐含的诗学范式之争》,载《华东师范大学学报》1998年第1期;左汉林:《论陈寅恪与钱钟书的“诗史”之争》,载《湖北社会科学》2004年第5期。

含的当时社会、历史事件以及意识形态等因素,从而达到对历史真实更为充分的理解和把握。诗史互证,希图在文学解读与历史把握的互动中,达到双赢的目的,但历史研究与文学解读,有不能且不可弥补的裂隙。无论是“以诗证史”还是“以史证诗”,都有不可避免的遗憾。陈寅恪先生的诗学范式,虽然为历史研究提供了新的思路,也对治了文史过于分化的弊病,但此范式之过渡使用,必然给诗歌本身造成伤害:知识的确证伴随着诗意的丧失。以陈先生的《元白诗笺证稿·长恨歌》为例:

“总而言之,温汤为疗疾之用之主旨既明,然后玄宗之临幸华清,必在冬季或春初寒冷之时节,始可无疑。而长生殿七夕私誓之为后来增饰之物语,并非当时真确之事实一点,亦易证明矣。”

又“邵博《闻见后录一九》云:‘白乐天长恨歌有夕殿萤飞思悄然,孤灯挑尽未成眠。之句,宁有兴庆宫中,夜不烧蜡油,明皇自挑灯者乎?书生之见可笑耳。’……夫富贵人烧蜡烛而不点油灯,自昔已然。北宋时又有寇平仲一端故事,宜乎邵氏以此笑乐天也。”^[11]

如读《长恨歌》者,心中已存陈先生此番考证在,则读至“七月七日长生殿,夜半无人私语时”,觉乐天臆想,颇为可笑;至“夜灯挑尽不能眠”,则觉乐天,想宫闱之生活,如同普通百姓对于帝王生活之想象,不过家语村言。如此,虽能从历史文本,证明文学家之天马行空,多为虚说妄语,但诗人苦心营造的另一世界,转眼坍塌。历史和诗歌有着不同的言说对象和言说方式,更有甚者,第一流的诗歌可以进行非对象的言说,但第一流的历史写作却无法做到这一点。历史需要确证,需要知识,诗歌可以在语言中,自我取足。诗意的世界,只有寄托于敏感的心灵方有可能,但历史知识,却可以普泛传播。以史证诗,作为一种文化探索,具有重要的方法论的意义,但对诗歌的伤害却难避免。于此,陈寅恪先生也有所预料。“若有以说诗专主考据,以致佳诗尽成死句见责成,所不敢辞罪也”^[12]钱氏于陈寅恪诗史互证说之合理性,自不乏相应之了解,但钱氏依然于五八年撰成的《宋诗选注》序中对此作出批判性回应,且于1978年意大利米兰欧洲汉学家第26次年会上点名批评陈寅恪诗学范式繁琐无谓而又失之琐碎。随后出版的《管锥编》又有论及:

盖“诗史”成见,塞心梗腹,以为诗道之尊,端仗史势,附合时局,牵合朝政;一切以齐众殊,谓唱叹之永言,莫不寓美刺之微词。远犬吠声,短狐射影,此又学士所乐道优为,而亦非慎思明辩者所敢附和也。学者如醉人,不东倒则西欹,或视文章如罪犯直认之招状,取供定案,或视文章为间谍密递之暗号,射覆索隐:一以其为实言身事,乃一己之本行集经,一以其为曲传时事,乃一代之皮裹阳秋。楚齐均失,臧谷两亡,妄言而姑妄听可矣(参观《周易》卷论《干》、《毛诗》卷论《狡童》)。(《管》1390)

钱氏谈艺重文本细读与出于本家体悟之鉴赏,且其重连类、打通的学术理念,自难于或流于简、或失之鲁,虽便于学步而易成遮蔽的诗史之说以较高之评价。而四九之后,阶级分析法大行于世,“唯心”“唯物”“进步”“落后”“革命”“反革命”“大众的”“小资产阶级的”等两元对立的字眼充斥学术研究领域。^①诗学研究自难独善其身。诗史说与此时期之诗学研究法颇有形式之关联,故而,钱氏反诗史之说,亦为时代语境之所限使然。^②然钱氏之说,于陈寅恪先生诗史互证之法所内涵的学术意义缺乏应有的理解,而杂有意气相争之情味,失其力求“知人论世”的真精神。但反诗史之说背后,自隐然可察钱氏于华夏文化飘零失根之际,哭心招魂,自任托命之人的孤往情怀。于此同时,藏于解诗范式之争背后的个

①“当不断地人为地制造运动,把这种‘两军对垒’理论模式普及到广大群众和社会生活中去时,便很容易极为简单化地把一切坏的事物、现象都归入以‘剥削’为基础的所谓资产阶级、资本主义范畴,把一切好的事物、现象都归入以‘劳动’为基础的无产阶级、社会主义范畴。于是,在这里,无产阶级、社会主义与资产阶级、资本主义便变成了‘劳动’与‘剥削’、‘公’与‘私’、‘善’与‘恶’的对立与斗争。本来具有特定历史内容的唯物史观的范畴,逐渐变成了超时代的道德伦理范畴。道德的观念、标准、义愤日益成了现时代的政治内容。政治变成了道德,道德变成了政治。”李泽厚:《中国思想史论》,安徽文艺出版社1999年版,第1013页。

②参见刘顺:《钱钟书诗学思想的语境与意义》,载《山西师大学报》2006年第5期。

人之性情与谈艺之终极取向,亦为钱氏解诗范式异于时代与他人要因之一。^①

韩愈为中古思想文化转型的重要人物,钱氏秉其“以变为常”之文学史观,于文本细读之中,推知昌黎之双向接受,并进而体察昌黎为诗文转折关捩原因之所在,同时秉同情了解之态度,于昌黎言行之不合处作平情之论。钱氏论韩出以札记形式,故而形式略觉零散,但细味之,则系统而有条理与钱氏解诗之范式有本末并照之趣,可由此而知钱氏谈诗之“一以贯之”者,并可于钱氏之性情作玄想之体会。

参考文献:

- [1] 钱钟书. 谈艺录[M]. 北京:中华书局,1996:1.
- [2] 钱钟书. 给朱晓农的信[M]// 胡范铸. 钱钟书学术思想研究. 上海:华东师范大学出版社,1993:23.
- [3] 马丁·海德格尔. 存在与时间(Sein und Zeit)[M]. 陈嘉映,王庆节,译. 北京:三联书店,1999:326.
- [4] 黎兰. 钱钟书与前期海德格尔[J]. 厦门大学学报,2010(1).
- [5] 钱钟书. 管锥编[M]. 北京:中华书局,1996:1446.
- [6] 魏征. 隋书·李谔传[M]. 北京:中华书局,2000.
- [7] 谢敏玲. 韩愈之古文变体研究第六章第二节(贰)[D]. 台北:政治大学中文系,2006.
- [8] 叶国良. 韩愈冢墓碑志文与前人之异及其对后世之影响[M]. 台北:大安出版社,1989:98.
- [9] 季进. 钱钟书与现代西学[M]. 上海:上海三联书店,2002:142.
- [10] 党圣元. 钱钟书的文化通变观与学术方法论[J]. 中国社会科学,1999(4).
- [11] 陈寅恪. 元白诗笺证稿[M]. 北京:三联书店,2001:24-38.
- [12] 陈寅恪. 韦庄秦妇吟校笺[M]// 陈寅恪. 寒柳堂集. 北京:三联书店,2001:122-156.

Qian Zhong-shu's Discussion on Han Yu

LIU Shun

(Department of Chinese, Fudan University, Shanghai 200443, China;
Chinese School, Lanzhou University, Lanzhou 730000, China)

Abstract: Han Yu was an important figure of ancient culture and thoughts transformation. Qian Hong-shu took a “flexible” literature historical view as his observation angel to infer the inter-influence of Han Yu then he tried to construe why and how Han could be a figure of Chinese literature history. Mr Qian’s study could give a reasonable interpretation about Han Yu’s words not matching his deeds. Qian’s opinion on Han looked dispersed for its reading notes form, but in fact it is structured and harmony. When you know this, you have found a probably way to understand Qian and his poetic paradigm.

Key words: poetic paradigm; the category link way; reading close;mutul proof of history and poetry; receptive history

(责任编辑 彭何芬)

^①参见胡晓明老师:《陈寅恪与钱钟书:一个隐含的诗学范式之争》,载《华东师范大学学报》1998年第1期;朱利安·班达(Julien Benda 1867-1956):“知识分子的活动,本质上不追求实践的目的,只希望在艺术的、科学的或形而上学沉思的活动中获得快乐,简言之,他们旨在拥有非现世的善,他们总是说‘我的王国不在这个世界,’。朱利安·班达:《知识分子的背叛》(Betrayal of the intellectuals),余碧平,译.上海人民出版社2005年版,第78页。