

# 《沧浪诗话》与宋代理学

吴承学

**内容提要** 严羽《沧浪诗话》受到禅学与理学的双重影响，前者显著，后者隐约，且往往被遮蔽。考察《沧浪诗话》与理学之关系，不仅需要进行词语相似性的比对，更需要理论观念与思维方法层面的探寻。《沧浪诗话》论诗术语及对诗歌审美本质的理解，无疑受到禅学的影响，但在诗学理想、诗学门径与批评方法等方面的思考，则窥涉理学奥府。《沧浪诗话》把“不假悟”置于“透彻之悟”之上，是基于理学家的圣贤人格之别思维模式而获得逻辑自洽的。《沧浪诗话》与宋代理学的关系可以从诗歌理想与人格理想、诗歌境界与圣贤气象、学诗门径与学理门径等方面找到关联。严羽身处理学高涨的时代，从小就接受理学的熏陶，所以《沧浪诗话》的知识构成，既深植于传统诗学与禅学，也受到宋代理学的影响。

**关键词** 严羽；《沧浪诗话》；理学；圣贤人格；气象

## 一 被遮蔽的影响

任何理论都不是凭空产生的，总是在前代与同时的思想影响下形成的，严羽《沧浪诗话》也是如此。宋代思想史中，理学和禅学的影响尤其重要，《沧浪诗话》明显受到传统诗学与禅学的影响，而与理学的关系，则是一个比较模糊而尚未得到深入研究的问题。研究理论“影响”之难，在于难以量化，仅靠文本的相似度并不能完全得以确认。不同时代、不同地域出现的相同或类似社会观念、文化现象，既可能是由人类共通或相类的心理、思维促成的，也可能是在相似的文明背景和思想传统下共生的。有些影响是显性的，有些影响是隐性甚至变形的，它们是处于比较内在和深层的思想方法，甚至受到其它影响的遮蔽。有些思想观念的“影响研究”，可以得到确证；但多数情况下，“影响研究”往往具有不确定性，它只是揭示出历史上存在的一种可能。尽管如此，对思想观念的“影响研究”仍然值得探索，因为它可能拓展认识的空间与深度，并发现原先被遮蔽的不同思想观念之间，存在相互沟通的潜流与暗道。

《沧浪诗话》与宋代理学两者之间，表面看来

似乎有些隔阂与矛盾。

严羽说：“妙喜自谓参禅精子，仆亦自谓参诗精子。”他是从“参禅”引申出“参诗”来的。严羽又说：“仆之《诗辨》，乃断千百年公案，诚惊世绝俗之谈，至当归一之论。其间说江西诗病，真取心肝刽子手。以禅喻诗，莫此亲切。是自家实证实悟者，是自家闭门凿破此片田地，即非傍人篱壁、拾人涕唾得来者。李杜复生，不易吾言矣。”（《答出继叔临安吴景仙书》）他标榜自己的理论“以禅喻诗”，是“实证实悟者”，“非傍人篱壁、拾人涕唾得来者”。《沧浪诗话·诗辨》也明确提出“论诗如论禅”。严羽论诗，许多理论与概念皆用禅语，所以与禅学之间的关系是不辩自明的。

《沧浪诗话》与理学的关系则非常模糊。严羽《沧浪诗话》及现存其它文字，皆不提及理学家，也未引用理学家语。理学之要，在讲义理与心性，《沧浪诗话》皆不及之。《沧浪诗话》在“诗体”一节中，“以时而论”，宋代有“本朝体”“元祐体”“江西宗派体”；“以人而论”，宋代有“东坡体”“山谷体”“后山体”“王荆公体”“邵康节体”“陈简斋体”“杨诚斋体”。其中只有“邵康节体”与理学诗歌相关，但对之未置一辞。严羽对宋代理学诗歌不加评论，也未引用理学家的诗论，故

无法由此判断严羽对于理学的态度。理学家论诗文极重人品，而严羽则仅就诗论诗，不涉及此问题。宋代理学家讲“道者文之根本，文者道之枝叶”<sup>[1]</sup>，为诗好说理。受理学影响，宋诗也有重理轻情的倾向。《沧浪诗话·诗辨》则明确反对诗歌说理，批评“本朝诗尚理而病于意兴”，主张“诗有别趣，非关理也”，“不涉理路，不落言筌，上也”<sup>[2]</sup>。此语往往被理解为对理学家诗的批评。如王士禛《师友诗传统录》引严羽之语并加阐释：“昔人论诗曰：‘不涉理路，不落言筌。’宋人唯程、邵、朱诸子为诗好说理，在诗家谓之旁门。”<sup>[3]</sup>“别趣”之“别”，乃是相对于“理”而言。严羽又批评“以议论为诗”，此既是一些诗人之病，亦是理学家为诗之病。刘克庄曾说：“近世贵理学而贱诗，间有篇咏，率是语录讲义之押韵者尔。”<sup>[4]</sup>由于以上诸多原因，或多或少给人留下《沧浪诗话》与理学之间存在隔阂、矛盾甚至对立的印象。

学术界尚没有对《沧浪诗话》与理学之间的关系进行系统深入的研究，但对此问题已有涉及：一是文献基础，一批笺注类著作给术语与文本的相似性研究提供大量文献，成为相关研究的文本基础：胡才甫《沧浪诗话笺注》开其端，郭绍虞《沧浪诗话校释》拓其宇，张健《沧浪诗话校笺》集其成。一是理论探寻，即从严羽的生平与师承找到与理学相关的线索，这是由钱锺书先生开启的路子<sup>[5]</sup>。

钱锺书在《宋诗选注》说：“当时跟《沧浪诗话》的主张最符合的是包恢《敝帚稿略》里几篇文章，而据《樵川二家诗》卷首黄公绍的序文，严羽是包恢的父亲包扬的学生；当然，徒弟的学问和意见未必全出于师父的传授，不过假如师兄弟俩的议论相同，这里面就有点关系。”<sup>[6]</sup>他还在注释中提示，包恢《敝帚稿略》一书中：“卷二《答傅当可论诗》、《答曾子华论诗》、卷五《书徐子远〈无弦稿〉后》，马金编戴复古《石屏诗集》有包恢序，《敝帚稿略》漏收，里面的议论也可参照。”<sup>[7]</sup>钱锺书最早从学术渊源入手，揭示出严羽与包恢诗学思想的相关性。受其影响，一些文学批评史研究者进而明确指出：“严羽、包恢的文论思想与包扬的理学思想应有明显的传承关系。”<sup>[8]</sup>

但《沧浪诗话》与包恢、包扬理学思想存在传

承关系，只是一个推测。严羽与包恢诗论的相似之处，须略加辨析。《敝帚稿略》一书诸体兼备，但论诗者不多。有些序文，往往就所序诗人特点加以演绎，并非特别的独立主张。少数文本虽与严羽说法相似，但难以据此证实两者之间存在某些先后传承关系。如包恢《答傅当可论诗》认为诗之体“有似造化之未发者”，“冲漠有际，冥会无迹，空中之音，相中之色”<sup>[9]</sup>。而《沧浪诗话·诗辨》亦云：“盛唐诸人，惟在兴趣，羚羊挂角，无迹可求。如空中之音，相中之色，水中之月，镜中之相，言有尽而意无穷。”所以，有学者认为，严羽与包恢的话“不仅论旨类似，而且用语亦有相同之处”<sup>[10]</sup>。据此材料即认为严羽受到包恢的影响，未免失之简单化。“无迹”一说，早见前人。“空中之音，相中之色”，也是前人之陈言。胡仔《苕溪渔隐丛话》已引《复斋漫录》记张芸叟（舜民）评诗：“王介甫之诗，如空中之音，相中之色，人皆闻见，难可着摸。”<sup>[11]</sup>按，张舜民为北宋文学家，英宗治平进士，远早于包恢。据此无法断定《沧浪诗话》“空中之音，相中之色”数语受包恢之影响。从现有文献看，钱锺书所说的严羽与包恢“师兄弟俩的议论相同”之说，难以得到确认。不过，他从师承关系指出严羽与包扬之间“有点关系”，这确是一个审慎和富有启发性的说法。严羽，生卒年不详，主要生活在南宋后期宁宗、理宗时期。据顾易生等《宋金元文学批评史》推算，《沧浪诗话》大约作于端平元年（1234）至淳祐四年（1244）之间<sup>[12]</sup>。严羽曾在包扬门下研习理学，而包扬则先后师从陆九渊和朱熹。所以，从严羽生平与师承看，确与理学有些关系，其学脉渊源，可以追溯到朱、陆。包恢的父亲包扬，曾师从朱熹四十年，包恢也曾随父亲一起听朱熹讲学：“某之先君子从学四十余年，庆元庚申之春，某亦尝随侍坐考亭春风之中者两月。”<sup>[13]</sup>莫砺锋在钱锺书观点基础上，又有所推进。他在谈到朱熹和严羽在以李杜诗为宗的立场完全一致时说：“严羽的家乡邵武与朱熹晚年讲学之地建阳为邻县，严又师从朱熹的弟子包扬，则严羽很可能对朱熹的论诗之语是有所闻的。”<sup>[14]</sup>虽然这也只是一种推测，但他已进一步指出严羽诗学受朱熹影响的可能性。

王士禛说过一段意蕴深刻的话：“道成而上，艺成而下。时代变迁，其理一也。六朝人画，多写古圣贤列女及习礼彝器等图，此如汉儒注疏，多详于制度名物之类也；宋、元人画，专取气韵，此如宋儒传义，废传疏而专言义理是也。”<sup>[15]</sup>他认为，“艺”之嬗变是由隐微难言之“道”决定的。绘画与经学看似毫无关涉，但六朝人画与宋元人画，分别与汉儒注疏和宋儒传义气息相通，它们都反映出同时代类似的知识、旨趣与风尚，这就是“道”。这种说法具有学术史的普遍意义。宋代理学与诗学之间的关系，远比绘画与经学密切，其相通相合更是自然而然的。宋代理学是以儒学为基础，兼收佛、道思想而形成的新儒学。经过有宋一代发展，理学逐渐演化出规模庞大的学术体系，同时对社会政治、文化艺术等诸多方面产生辐射。在《沧浪诗话》成书的南宋理宗绍定、淳祐年间，理学不仅已臻于成熟，而且得到官方的表彰尊崇，传衍授受颇为兴盛。当时，理学作为士人阶层普遍具有的一种知识背景，对其时的思想、学术的构成规则和运行秩序产生重要影响。笔者认为，《沧浪诗话》对诗歌审美本质的理解，无疑受到禅学的影响，但在诗学理想、诗学门径与批评方法等方面，则与理学关系比较密切。论及“影响”，学界一般比较关注和侧重于语辞层面，这种方法是必要的。但所谓“影响”，有深层，有表层；或明显，或隐约。所以，研究《沧浪诗话》与宋代理学的关系，除了词语相似性的比对之外，还需要具备理论的穿透力，深入思想观念与思维方法层面，去探寻曾经被遮蔽的“影响”。

## 二 诗歌理想与人格理想

数十年来，笔者在研读《沧浪诗话》过程中，觉得最难理解的便是在“第一义”之悟中，严羽何以会在“透彻之悟”之上，设置一个“不假悟”的诗歌境界，其用意是基于什么逻辑方法？他说：

禅家者流，乘有小大，宗有南北，道有邪正；学者须从最上乘，具正法眼，悟第一义。若小乘禅，声闻辟支果，皆非正也。论诗如论禅：汉魏晋与盛唐之诗，则第一义也。大历以还之诗，则小乘禅也，已落第二义矣。晚唐之

诗，则声闻辟支果也。学汉魏晋与盛唐诗者，临济下也。学大历以还之诗者，曹洞下也。大抵禅道惟在妙悟，诗道亦在妙悟。且孟襄阳学力下韩退之远甚，而其诗独出退之之上者，一味妙悟而已。惟悟乃为当行，乃为本色。然悟有浅深，有分限，有透彻之悟，有但得一知半解之悟。汉魏尚矣，不假悟也。谢灵运至盛唐诸公，透彻之悟也；他虽有悟者，皆非第一义也。（《诗辨》）

郭绍虞先生《校释》处理“不假悟”一语时，在“注”中只引用许学夷《诗源辩体》、胡应麟《诗薮》诸语，并没有进一步说明。而在“释”部分，虽对此段所疏解甚详，重点辨析了“第一义之悟”与“透彻之悟”之同异，但仍未提及“不假悟”一语。严羽拈出汉魏的“不假悟”与谢灵运至盛唐诸公的“透彻之悟”者，意在凸显汉魏古诗的天成高古与谢灵运至盛唐诗追求尽善尽美两者间的差异，这是比较简单易懂的。至于“不假悟”与“透彻之悟”的内涵，历代诗评家见仁见智，所论甚多<sup>[16]</sup>，且大多认为严羽这种表述存在禅理疵误和语言矛盾，而无人进一步探讨严羽表达方式可能依据的内在逻辑。所谓“透彻之悟”就是已悟到第一义，达到了最高境界之悟。何以在此之上，又有更高的“不假悟”境界呢？一些研究者认为这个表达在逻辑上不够严密，台湾学者张健教授很早就说：

沧浪的行文并不曾做到十分谨严的地步。前面将“汉魏晋与盛唐之诗”并列为“第一义”；后文突然又来了一则补充意见，把它拦腰切成两段，而云“汉魏尚矣，不假悟也”。如此，则又把“惟悟乃为当行，乃为本色”那一句肯定的断语否决了。<sup>[17]</sup>

近年，香港学者张健教授也说：“严羽说诗道在妙悟，说惟悟乃为当行、本色，都是强调悟的普遍性，但这里却说‘汉魏尚矣，不假悟也’，汉魏却是例外；前面说汉魏晋与盛唐并列为第一义，这里却将汉魏分离出来。”<sup>[18]</sup>“严羽说诗道在妙悟，是从逻辑上说的；说汉魏不假悟是从历史上说的。严格说来，其逻辑表述与历史表述之间是存在不周密处的。”<sup>[19]</sup>也有人认为，“不假悟”之说是受佛教影响的：“‘不假悟’是就主体悟性获得的途径而



言的，‘透彻之悟’则是就主体悟性的深浅而言的，两者属于两个完全不同的分类系统，因此不应强分高下。”<sup>[20]</sup>这种说法未顾及《沧浪诗话》中“不假悟”与“透彻之悟”其实是有高下之分的。

从文本的角度看，在“第一义之悟”中，“透彻之悟”之上又设置“不假悟”，禅宗文献里似乎没有这样明确的分类方式。虽然，禅宗也有“假悟”一词，如《景德传灯录》“京兆米和尚”：“师令僧问仰山曰：‘今时还假悟也无？’仰曰：‘悟即不无，争奈落在第二头。’师深肯之。”<sup>[21]</sup>按照禅门宗旨，第一义是说不得的。所以米和尚令僧去问洞山，洞山不说，让此僧去问仰山。仰山说：悟是有的，无奈落在第二头。因为如果答假悟，就落了有；如果答不假悟，就落了空。仰山的回答，非有非无，不着空有两边，所以得到了米和尚的首肯。在这个语境中，“悟”是“落在第二头”（即“第二义”）的。而在《沧浪诗话》语境中，“透彻之悟”与“不假悟”都属于“第一义之悟”，但“不假悟”的层次又比“透彻之悟”高。正如林理章所说的：“谢灵运至盛唐诸公之诗最多只能达到‘透彻之悟’，较汉魏为低。汉魏之后的诗人当中，有些诗人，如李白与杜甫，尽管能够超越有意识的技巧，但他们仍须经过有意的学习训练的阶段，才能达到‘忘掉’所有有意的诗艺法则的境地。”<sup>[22]</sup>张健也认为，虽然严羽本人没有明确的说明，“汉魏诗与谢灵运及盛唐诗的高下其实是隐含在严羽诗学当中的问题”<sup>[23]</sup>。所以，严羽的这个诗歌意境层次的分类法，显然与禅学顿悟无形，理不可分的观念存在抵牾。

严羽这种分类法既非本自禅宗，那么它是基于什么样的思维模式而获得理论逻辑的自洽？当我们把这段话放到宋代这个理学盛行时代的文本背景中，严羽在“第一义”的“透彻之悟”之上又设置“不假悟”，这种分类的思路逻辑便隐约可辨了。

传统儒家和宋代理学把圣人分为两种境界：

尧与舜更无优劣，及至汤、武便别。孟子言性之反之。自古无人如此说，只孟子分别出来。便知得尧、舜是生而知之，汤、武是学而能之。文王之德则似尧、舜，禹之德则似汤、武。要之皆是圣人。<sup>[24]</sup>

大抵生而知之，与学而知之，及其成功

一也。<sup>[25]</sup>

按，《孟子》曰：“尧舜，性之也；汤武，身之也；五霸，假之也。”尧、舜、商汤、周武王“皆是圣人”，“其成功一也”，但是两者又稍有差异，境界不同。尧、舜是“性之”，即是天生的圣人，是不用修习、生而知之的。商汤、周武王是“反之”，即通过后天的学习而归其本善天性，所以是学而能之。朱熹解释说：“尧舜天性浑全，不假修习。汤武修身体道，以复其性。五霸则假借仁义之名，以求济其贪欲之私耳。”<sup>[26]</sup>朱熹传承程子之说：“性者，得全于天，无所污坏，不假修为，圣之至也。反之者，修为以复其性而至于圣人也。程子曰：‘性之反之，古未有此语，盖自《孟子》发之。’吕氏曰：‘无意而安行，性者也，有意利行，而至于无意，复性者也。尧舜不失其性，汤武善反其性，及其成功则一也。’”<sup>[27]</sup>这种把圣人分为“性之”“反之”的本意，就是在最高层次的理想人格中，还要再区分其中微妙的境界分殊。这本是早期儒家对人格心性的剖析、体会，经过宋儒的阐释和发明，遂成为理学的一种重要观念。“性之”与“反之”、“生而知之”与“学而能之”之间，不但有价值的高下之分，也有时间的先后之别。这种现象也很重要，它反映出中国本土文化的崇古传统。我们姑且称这种理论为“圣人差别说”。

“圣人差别说”之外，宋代理学家还发明“圣贤差别说”。“孔颜乐处”是儒家追求的精神境界。“孔颜”并称，可见颜回也达到最高的精神境界，但和孔子相比，境界又有差异，这也是理学家的发明。程颐曾把颜回和孔子作比较，说颜回：“视听言动皆礼矣，所异于圣人者，盖圣人则不思而得，不勉而中，从容中道，颜子则必思而后得，必勉而后中。故曰：颜子之与圣人，相去一息。”<sup>[28]</sup>孔子是圣人，故“不思而得，不勉而中”；颜回是贤人，故“必思而后得，必勉而后中”。二者之间差距很小，又很微妙，近乎“性之”和“反之”的差异。

我们在考察理论影响时，不能只看语言的关联度，还要看思想方法的关联度。严羽虽然未引及理学家之语，但在诗歌最高境界“第一义之悟”中的二分法，可能有意无意受到理学“圣人差别说”“圣贤差别说”之影响。《诗辨》多次提到“第一义”：

“学者须从最上乘，具正法眼，悟第一义。”“论诗如论禅，汉魏晋与盛唐之诗，则第一义也。”严羽论诗，“以汉、魏、晋、唐为师”，它们都是第一义之悟，是正法眼，最上乘，但又进一步分为“不假悟”（汉、魏）、“透彻之悟”（晋、唐）两种。表面看来，这与孟子的“性之”和“反之”在语言上毫无关联度和相似性，但在思维方法上是完全一致的。汉、魏、晋、唐之诗，都达到诗学的最高境界“第一义之悟”，如果说，它们可类比于理学所说的“圣贤”人格的话，所谓汉魏之诗的“不假悟”，便可等同于“性之”，晋唐之诗的“透彻之悟”，便可等同于“反之”；“不假悟”便是“生而知之”、“不思而得，不勉而中”，“透彻之悟”便是“学而知之”、“必思而后得，必勉而后中”。而且，如上文所言，“圣人差别”有价值的高下之分，也有时间的先后之别。严羽的“不假悟”（汉、魏）与“透彻之悟”（晋、唐）之间，明显也是先后相承、以古为尊的。汉魏之诗质朴真切、浑然天成，达到了诗歌的最高境界，而晋唐开始有意作诗、注重艺术形式，也达到了诗歌的最高境界。这两者就近乎圣贤“性之”与“反之”之别了。这是理学家的人格境界与诗学家的诗歌境界的异质同构。《沧浪诗话》把“不假悟”置于“透彻之悟”之上，是基于理学家所弘扬的理想人格模式而获得逻辑自洽的。这在当时语境中，是自然且平常的，既不费解，也不存在矛盾。

### 三 诗歌气象与圣贤气象

宋儒特别强调“圣贤气象”，如朱熹《近思录》卷十四集中论列古代自尧舜以降历代人物“气象”。有人物之“气象”，即有时代之“气象”。钱穆在《近思录札下》中认为：宋代理学家提出“气象”二字，对中国文化精神有着重大意义<sup>[29]</sup>。正如圣人分为“性之”“反之”，在所谓“圣贤气象”中，也有一个需要辨识的微妙差异，这其实是古代一种特殊的人物品评传统。宋代论诗人与时代的“气象”，这种理论实与理学有密切关联：

学圣人者，必观其气象。<sup>[30]</sup>

圣人之言，气象自别。<sup>[31]</sup>

凡看文字，非只是要理会语言，要识得圣

贤气象。……学者须要理会得圣贤气象。<sup>[32]</sup>  
理学所用“气象”有泛指、特指二义。气象可以泛指人的状态和现象，气度，气概，气派。气象也可特指圣贤气象，是一种理想人格。理学家讲“气象”目的就是推崇“圣贤气象”。

以“气象”评诗，始于唐代，如皎然《诗式》有云：“气象氤氲，由深于体势。”<sup>[33]</sup>李汉《昌黎先生集序》有云：“至后汉、曹魏，气象萎尔。”<sup>[34]</sup>气象原指事物的整体景象、风貌，是事物本质的外现。宋人以气象论诗，这种风尚的形成，与内部的诗学传统和外部的理学风气都有相关性。张健谓：“严羽所言气象，当受到当时诗学传统与理学的影响。”<sup>[35]</sup>所言甚是。理学家论诗也讲究气象浑成，如朱熹说：“诗须是平易不费力，句法混成。如唐人玉川子辈句语虽险怪，意思亦自有混成气象。”<sup>[36]</sup>严羽论诗，与此相通，他认为：“诗之法有五：曰体制，曰格力，曰气象，曰兴趣，曰音节。”（《诗辨》）严羽诗学的“气象”有二义。一是泛指诗的总体风貌，如：“唐人与本朝人诗，未论工拙，直是气象不同。”“虽谢康乐拟业中诸子之诗，亦气象不类。”（《诗评》）这里的“气象”不带褒贬，近乎风格之义。另是特指一种具体的风格，特指阔大壮美而浑然无迹，这是一种理想诗风。凡是强调“气象”，自然而然就会从泛指转到特指。《沧浪诗话》的“气象”也是如此。“汉魏古诗，气象浑沌，难以句摘。”“建安之作，全在气象，不可寻枝摘叶。”“‘迎旦东风骑蹇驴’绝句，决非盛唐人气象。”（《诗评》）这种“气象”，实指一种高古浑朴的诗风，而不是泛指的风格概念。严羽以气象论诗，而其审美指向就是雄浑气象。严羽的“气象”有泛指特指二义，与理学的“气象”之泛指特指二义，在逻辑层面上也是相通的。

《沧浪诗话》一些话题虽受佛学与理学的双重影响，但与理学的相关性更大。严羽说：“盛唐诸人，惟在兴趣，羚羊挂角，无迹可求。”（《诗辨》）“汉魏之诗，词理意兴，无迹可求。”（《诗评》）这里的“无迹可求”一语见于佛学，值得注意的是，此语亦屡见于宋代理学家的“圣贤气象”说：

仲尼，元气也；颜子，春生也；孟子，并秋杀尽见。仲尼，无所不包；颜子示“不违如

愚”之学于后世，有自然之和气，不言而化者也；孟子则露其才，盖亦时然而已。仲尼，天地也，颜子，和风庆云也；孟子，泰山岩岩之气象也。观其言，皆可以见之矣。仲尼无迹，颜子微有迹，孟子其迹著。<sup>[37]</sup>

潘兴嗣曰：孟子告齐王之言，犹孔子对定公之意也，而其言有迹，不若孔子之浑然也。盖圣贤之别。……真氏曰：孔孟之言，可以见圣贤气象之分。<sup>[38]</sup>

孔子、颜回、孟子都是圣贤，但三位圣贤存在差异：孔子“无迹”，颜回“微有迹”，孟子“其迹著”，这是三个有所区别的层次。“无迹”当然是最高的。虽然佛学也讲“无迹可求”，但理学家用到评价圣贤气象的不同层次，意思已有根本差异。钱穆《近思录随札下》评“仲尼无迹，颜子微有迹，孟子其迹著”说：“此条观圣贤气象，古人少言，明道始提出。”<sup>[39]</sup>宋儒阐发的一个重要话题就是圣贤气象之别，“无迹”是最高的人格境界。严羽诗学则把“气象”与“无迹”结合起来，以“气象混沌”“无迹可求”为诗学的最高境界。对于汉魏“难以句摘”与晋以后诗“方有佳句”（《诗评》）之间差异的批评，近乎重构了理学家衡估圣贤从“无迹”到“微有迹”“其迹著”的思维轨迹。

宋代理学家的人物品评，既讲人物气象之别，也讲时代气象之异。朱熹说：“大抵自尧、舜以来，至于本朝，一代各自是一样，气象不同。”“三代人物，自是一般气象；《左传》所载春秋人物，又是一般气象；战国人物，又是一般气象。”<sup>[40]</sup>严羽诗学批评与此也是相通的。他论诗讲“辨家数”：“辨家数如辩苍白，方可言诗。”（《诗法》）就是要分清诗人及其时代风格，这需要具备敏锐的识力，也就是严羽强调的“一只眼”。“大历以前，分明别是一副言语，晚唐分明别是一副言语，本朝诸公，分明别是一副言语，如此见方许具一只眼。”（《诗评》）“一只眼”之说为禅学、诗学、理学所共用，皆指特别的眼光，并不具有特别的影响理论意义。严羽论诗借用“一只眼”的禅语，重点在于能辨识“气象”，故思维方式更近于理学。

严羽说：“坡谷诸公之诗，如米元章之字，虽笔力劲健，终有子路未事夫子时气象。盛唐诸公之

诗，如颜鲁公书，既笔力雄壮，又气象浑厚，其不同如此。”（《答出继叔临安吴景仙书》）这里评苏轼、黄庭坚诗“有子路未事夫子时气象”，此句有两种版本，另一为“有子路事夫子时气象”。郭绍虞《沧浪诗话校释》：“二说相较，以不用‘未’字为长。”如果放到宋代理学的语境里，似以用“未”字的可能性更大。此喻明显是使用黄庭坚评论米芾书法的话。黄庭坚《跋米元章书》：“余尝评米元章书，如快剑斫阵，强弩射千里，所当穿彻，书家笔势亦穷于此，然似仲由未见孔子时风气耳。”<sup>[41]</sup>而“仲由未见孔子时风气”的比喻，溯其源头似借鉴自宋代理学家对于《论语》的解释。程颐在回答弟子时解释道：

潘子文问：“由之瑟奚为于丘之门”如何？

曰：“此为子路于圣人之门有不和处。”伯温问：“子路既于圣人之门有不和处，何故学能至于升堂？”曰：“子路未见圣人时，乃暴悍之人，虽学至于升堂，终有不和处。”<sup>[42]</sup>

可见“子路未见圣人时”在当时是一流行语，指子路在师事孔子之前，性格“暴悍”，师事孔子之后，虽然升堂，但“终有不和处”。严羽用此意思批评苏黄诗风，虽笔力劲健，而缺乏浑厚之气，这也是把理学家的人物品评思路用到诗歌批评上的实例。

#### 四 学诗门径与学道门径

严羽论诗强调“立志须高”。《沧浪诗话·诗辨》开宗明义即说：“夫学诗者以识为主：入门须正，立志须高；以汉魏晋盛唐为师，不作开元天宝以下人物。若自退屈，即有下劣诗魔入其肺腑之间；由立志之不高也。行有未至，可加工力；路头一差，愈骛愈远；由入门之不正也。”提出学诗者“入门须正，立志须高”之说。虽然，“立志”并不是儒家所独有的理论，不同时代，不同人物对于“志”的阐发也各有不同，但“立志”之说，确是儒家最早提出来的。《论语》记载子夏解释“仁”的内涵，就包括了“笃志”：“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。”《孟子·尽心上》更明确提出“尚志”：“王子垫问曰：‘士何事？’孟子曰：‘尚志。’曰：‘何谓尚志？’曰：‘仁义而已矣。’”<sup>[43]</sup>所



谓“尚志”，就是高尚其志，崇尚志节。程、朱理学讲求理想和理性意志，非常重视“立志”，激励人们以圣贤作为理想人格的典范和人生追求的目标。宋代理学推崇的人生追求，就是要从士到贤，从贤到圣。所以宋代理学家特别强调“立志”，朱熹尝谓：“学者大要立志。所谓志者，不道将这些意气去盖他人，只是直截要学尧舜。”<sup>[44]</sup>所谓“学者须是立志”就是要“以圣贤自期”。

中国诗学有一个从“言志”发展到“立志”的过程。宋代之前的诗学强调“言志”，宋代以后，理学家的“立志”说逐渐浸染了诗学批评。朱熹把志之高下作为诗歌评价的核心，“言志”也就兼有“立志”的内涵了。他在《答杨宋卿》中说：“诗者志之所之，在心为志，发言为诗。然则，诗者岂复有工拙哉，亦视其志之所向者高下如何耳。”<sup>[45]</sup>把志之高下，作为判断诗歌优劣的关键。《沧浪诗话·诗辨》：“夫学诗者以识为主：入门须正，立志须高；以汉、魏、晋、盛唐为师，不作开元、天宝以下人物。”严羽提出诗学追求的最高目标与下限。他的“立志须高”之说从传统和现实而言，受到理学的影响应该更多些。

严羽“入门须正，立志须高”之说和理学家“以圣贤自期”有异曲同工之妙，他们同样强调立志须高，取法乎上。朱熹在《通鉴纲目》中，记载唐太宗作《帝范》赐太子，谓：“汝当更求古之哲王为师，如吾，不足法也。夫取法于上，仅得其中；取法于中，不免为下。”<sup>[46]</sup>严羽则说：“以汉魏晋为师，不作开元天宝以下人物。若自退屈，即有下劣诗魔入其肺腑之间；由立志之不高也。行有未至，可加工力，路头一差，愈鹜愈远，由入门之不正也。故曰：学其上，仅得其中；学其中，斯为下矣。”这些说法从造语到理路可谓若合一契。

理学的“立志”，是要求人生的目标要“高”，要以古代圣贤为学习对象培养理想人格；严羽的“立志须高”，是要求诗学的理想要高，以汉魏晋盛唐为师而臻高妙之诗境。严羽和理学“立志”的具体内容虽然不同，途径却是一致的，都强调入门须正，立志须高。朱熹说：“鄙意更欲贤者百尺竿头进取一步，将来不作三代以下人物……”<sup>[47]</sup>严羽说的“不作开元、天宝以下人物”，和朱熹语气

如出一辙，两者之间的关联是隐然可辨的。

宋代文化高度发达，读书成风。理学家极重视读书，读书与学道，都有一套程序途径与方法。这对于《沧浪诗话》提倡的学诗法也产生了影响。伴随印刷等书籍传播方式与科举制度的革新，读书成为宋代社会生活的重要部分。在此过程中，理学家把读书与见道结合起来，首次总结出一套系统的阅读理念及思考方式，并成为广泛流行且影响巨大的经典读书法，其中朱熹的贡献尤为关键。理学家的读书法既有针对性，其对象主要是读儒家经典，又有普适性，也适合读儒学之外的各类书籍。比如，“熟读”与“涵咏”的方法，当然并非始于理学家，古人早就有“读书百遍而义自见”之语（《三国志·魏志·王肃传》），宋人也有许多人论及，但理学家拈出来作为读书见道之法，既用之论读儒家经典，也用之论读书读诗，故其影响就远非一般谈读书者所能及。陆九渊教人读书，曾云：“向时曾说将《孟子·告子》一篇及《论语》《中庸》《大学》中切已分明易晓处朝夕讽咏。接事时，但随力依本分，不忽不执，见善则迁，有过则改，若江海之浸，膏泽之润，久当涣然冰释，怡然理顺矣。”<sup>[48]</sup>朱熹是读书法的集大成者，影响最大。他曾多次指出熟读之重要，如：“读书之法，先要熟读，须是正看背看、左看右看。看得是了，未可便说道是，更须反复玩味。”<sup>[49]</sup>“但熟读平看，从容讽咏，积久当自见得好处也。”<sup>[50]</sup>例如作为儒家经典的《诗经》，就是吟咏讽诵的基本功课之一。朱熹说：“《诗》，如今恁地注解了，自是分晓，易理会。但须是沉潜讽诵，玩味义理，咀嚼滋味，方有所益。若只草草看过，一部《诗》只三两日可了，但不得滋味。”<sup>[51]</sup>朱熹《诗经》读书法所提倡的根本方法就是“熟读”和“讽咏”，经此反复咀嚼，细心玩味，方能有所体悟。

严羽把理学家的读儒家经典之法，运用在体会和批评诗歌上，也强调“熟读”和“讽咏”，真切地体会作品的情感。如其说：“读《骚》之久，方识真味。须歌之抑扬，涕洟满襟，然后为识《离骚》，否则如戛釜撞瓮耳。”（《诗评》）何文焕《历代诗话考索》认为：“《沧浪》谓读《骚》者，须歌之抑扬，涕泪满襟，乃识《骚》之真味。不知

涕泪满襟，殊失雅度。恐当日屈子未必作是形容也。”<sup>[52]</sup> 民国钱振鍠《谪星说诗》则说：“此语真可供人呕吐。试思对书哭泣，是何景象？无所感触而强作解人，岂非装哭！”<sup>[53]</sup> 此二人以读《骚》流涕为可怪失度，甚至虚伪，此等解说，皆为苛论。《沧浪诗话》之意，在于表达其强烈感动的情绪，并无不妥。将这种情绪放到当时的理学语境中，就更容易理解。严羽此说极可能受朱熹的影响。朱熹提到《九章》数篇时，曾说：“原之作，其志之切而词之哀，盖未有甚于此数篇者，读者其深味之，真可为恸哭而流涕也。”<sup>[54]</sup> 导致产生这种相似的原因，显然来自严羽接受朱熹“虚心涵泳，切己体察”观念的阅读经验。

严羽学诗之法“入门说”与宋代理学的学道门径“入头说”有相通处。严羽说：“行有未至，可加工力。路头一差，愈鹜愈远，由入门之不正也。”（《诗辨》）按“路头”与“入头”相同，即犹“入门”，宋儒多用此语形容治学穷理的层次与路径。朱熹在《答胡季随》中指出：“大抵讲学须先有一入头处，方好下工夫。”<sup>[55]</sup> 先要“入门”须正，然后“下工夫”才有效果，不然，当是南辕北辙，愈鹜愈远。关于如何领略“入门”与“工夫”的思辨关系，朱熹多有详细阐释：“若理会得入头，意思一齐都转；若不理得入头，少间百事皆差错。若差了路头底亦多端：有才出门便错了路底，有行过三两条路了方差底，有略差了便转底，有一向差了煞远，终于不转底。”<sup>[56]</sup> 体会理学家强调“入门”与“做工夫”之间思维逻辑，能够发现严羽的“入门说”与其由“加工力”到“悟入”的学诗立场是关系极为密切的两个方面。“入门”是方向，学诗路径先要找到正确方向；“做工夫”是方法，沿着正确方向不断用功揣摩感悟，诗艺才能有所精进。

关于如何“做工夫”，宋人观念中存在“自下至上”和“自上至下”两种学诗取径。前者如张戒说：“国朝诸人诗为一等，唐人诗为一等，六朝诗为一等，陶阮、建安七子、两汉为一等，风骚为一等，学者须以次参究，盈科而后进，可也。”<sup>[57]</sup> 表面看来，虽然严羽也有将古今诗歌分等之说，并提倡“以次参究”，和张戒颇相类，但细看其学诗方式却是完全不同的思路。张戒不满于将学诗眼光限

于某家，而是以“盈科而后进”（《孟子》语）的方式一步一步逐段体悟，先从反思本朝诗病入手，由近及远，不断匡矫汰除，返璞归真，即其所谓：“苏黄习气净尽，始可以论唐人诗。唐人声律习气净尽，始可以论六朝诗。镌刻之习气净尽，始可以论曹、刘、李、杜诗。”<sup>[58]</sup> 这也是古人的一种学诗方法，走的是自下至上、自今入古的路径。严羽虽然也主张熟读熟参作品，但他的学习路向和张戒的诗学主张完全相反：

工夫须从上做下，不可从下做上；先须熟读楚辞，朝夕讽咏以为之本；及读古诗十九首，乐府四篇，李陵、苏武，汉、魏五言，皆须熟读。即以李、杜二集，枕藉观之，如今人之治经。然后博取盛唐名家，酝酿胸中，久之自然悟入。虽学之不至，亦不失正路。此乃从顶颡上做来，谓之向上一路，谓之直截根源，谓之顿门，谓之单刀直入也。（《诗辨》）

他主张“工夫须从上做下，不可从下做上”。这里使用的“顶颡”“直截根源”“顿门”“单刀直入”等概念，造语是禅宗式的，但实施方法又是理学式的。严羽主张学诗须以顶尖作家作品作为研究对象，这一“工夫须从上做下”之说，与理学提倡的为学功夫须“从上面做下来”的主张相通：

大凡为学有两样：一者是自下面做上去，一者是自上面做下来。自下面做上者，便是就事上旋寻个道理凑合将去，得到上面极处，亦只一理。自上面做下者，先见得个大体，却自此而观事物，见其莫不有个当然之理，此所谓自大本而推之达道也。<sup>[59]</sup>

严羽将李杜视作古往今来的高标楷模，学诗应从此“自上至下”，如同登山先站上顶峰放眼，继而再次第俯瞰群峦。如其所谓：“即以李、杜二集，枕藉观之，如今人之治经。然后博取盛唐名家，酝酿胸中，久之自然悟入。”（《诗辨》）又说：“论诗以李杜为准，挟天子以令诸侯也。”推源严羽提倡李杜的论诗观念，很可能受到朱熹影响。即朱熹所指：“作诗先用看李、杜，如士人治本经。本既立，次第方可看苏、黄以次诸家诗。”<sup>[60]</sup> 从《沧浪诗话》“李杜为宗如治经”的比喻“袭用”朱熹的例证<sup>[61]</sup>，可以看出理学对严羽的影响，不仅表现为



一种思维上认知规则的接纳和衍绎，在某些具体的诗学观点方面，也有所渗透和转移。

## 余 论

本文讨论《沧浪诗话》与宋代理学的关系，这不意味着它只受到或主要受到理学的影响，而是因为此前这个问题颇被忽略，甚至被遮蔽，故特别拈出。在南宋后期学术语境中，《沧浪诗话》所受的影响具有多源性与不确定性。事实上，其理论源头已是互相纠缠，难以理清。宋代理学与禅学表面势同水火，实际上多有融合。理学力排佛教，但其本体论、认识论与修持方法都吸收一些佛教的思想方法<sup>[62]</sup>。清人颜元甚至批评宋儒是“集汉晋释、道之大成者”<sup>[63]</sup>。近人吕思勉则说：“理学者，佛学之反动，而亦兼采佛学之长，以调和中国之旧哲学与佛学者也。”<sup>[64]</sup>严羽诗学具有与禅学、理学糅合的特点，其术语多用禅学，而其思维方式往往窥涉理学奥府。前者影响较为显著，后者影响较为隐约，而且往往被遮蔽。由于诗话的文体与讨论对象的关系，《沧浪诗话》没有反映出理学的核心内容“天道性命”观念，也没有明确地采用理学观念来论诗，但是，在南宋这个特定时期，理学不仅仅是居于儒学学术主流的学问，也是士人普遍理解领会和实际运用的一种知识，甚至成为决定知识阶层思想形成的基础。严羽从小就受到理学的熏陶，并已积淀为其无意识与潜意识，往往会不自觉地流露出来。所以，《沧浪诗话》受到传统诗学与禅学影响，同时也受到宋代理学的影响，这是自然不过之事。

[1] 朱熹撰，黎靖德辑：《朱子语类》卷一百三十九，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》，第18册，第4314页，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版。

[2] 本文引用《沧浪诗话》及所附《答出继叔临安吴景仙书》一文，用郭绍虞《沧浪诗话校释》，人民文学出版社1983年版。凡引此书，只在文中夹注篇名。本文所引严羽文献，多参考《沧浪诗话校释》及张健《沧浪诗话校笺》，上海古籍出版社2012年版。

[3] 王夫之等撰：《清诗话》，第152页，上海古籍出版社1978年版。

[4] 刘克庄《跋恕斋诗存稿》，辛更儒笺校：《刘克庄集笺校》卷一一一，第10册，第4596页，中华书局2011年版。

[5] 学界略有涉及到这个问题的论著，如莫砺锋《朱熹文学研究》，南京大学出版社2000年版；曹东《试论严羽诗论与南宋理学的关系》，载《洛阳师专学报》1998年8月，等等。

[6][7] 钱锺书：《宋诗选注》，第437页，第438页，生活·读书·新知三联书店2002年版。

[8] 赖力行，李清良：《中国文学批评史》，第195页，湖南教育出版社2003年版。

[9] 包恢：《答傅当可论诗》，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》卷7328，第319册，第286页，上海辞书出版社、安徽教育出版社2006年版。

[10] 曹东：《试论严羽诗论与南宋理学的关系》，《洛阳师专学报》1998年第4期。

[11] 胡仔纂集，廖德明校点：《苕溪渔隐丛话》后集卷三十三，第257页，人民文学出版社1984年版。

[12] 顾易生等：《宋金元文学批评史》，第377—378页，上海古籍出版社1996年版。

[13] 包恢：《跋晦翁先生二帖》，《全宋文》卷7330，第319册，第313页。

[14] 莫砺锋：《朱熹文学研究》第四章《朱熹的文学批评》，第160页，南京大学出版社2000年版。

[15] 王士禛：《居易录》卷四，《景印文渊阁四库全书》，第869册，第355页。

[16] 参看郭绍虞《沧浪诗话校释》及张健《沧浪诗话校笺》的相关部分内容。

[17] 张健：《沧浪诗话研究》，台北，台湾大学文史丛刊，第22页，台湾大学出版社1966年版。

[18][19][23][35] 张健：《沧浪诗话校笺》，第45页，第48页，第53页，第92页，上海古籍出版社2012年版。

[20] 张勇：《〈沧浪诗话〉“不假悟”义辨》，《安徽师范大学学报》2019年第6期。

[21] 释道原撰，冯国栋点校：《景德传灯录》卷第十一，第269页，中州古籍出版社2019年版。

[22] 林理章(Richard John Lynn)：《正与悟：王士禛的诗论及其渊源》(Orthodoxy and Enlightenment: Wang Shih-chen's Theory of Poetry and Its Antecedent)，原载狄百瑞(Wm.

- Theodore de Bary) 编:《新儒家的展开》(The Unfolding of Neo-Confucianism), 第224页, 哥伦比亚大学出版社1975年版。转引自张健《沧浪诗话校笺》, 第52页。
- [24] 程颢、程颐:《二先生语二》,《河南程氏遗书》卷二上, 王孝鱼点校《二程集》, 第1册, 第41页, 中华书局1981年版。
- [25] 程颐:《伊川先生语四》,《河南程氏遗书》卷十八,《二程集》, 第1册, 第213页。
- [26][27] 朱熹撰:《孟子集注》卷十三、卷十四《四书章句集注》, 第358页, 第373页, 中华书局1983年版。
- [28] 程颐:《颜子所好何学论》,《河南程氏文集》卷八,《二程集》, 第2册, 第578页。
- [29] 钱穆:《宋代理学三书随札》,《钱宾四先生全集》, 第10册, 第272页, 台湾, 联经出版事业股份有限公司1998年版。
- [30] 杨时订定, 张南轩编次:《河南程氏粹言》卷二,《二程集》, 第4册, 第1234页。
- [31] 程颢、程颐:《二先生语三》,《河南程氏遗书》卷三,《二程集》, 第1册, 第67页。
- [32] 程颐:《伊川先生语八上》,《河南程氏遗书》卷二十二,《二程集》, 第1册, 第284页。
- [33] 皎然著, 李壮鹰校注:《诗式校注》卷一, 第18页, 人民文学出版社2003年版。
- [34] 韩愈著, 马其昶校注、马茂元整理《韩昌黎文集校注》, 第1页, 上海古籍出版社1986年版。
- [36] 朱熹撰, 黎靖德辑:《朱子语类》卷一百四十,《朱子全书》, 第18册, 第4326页。
- [37] 程颢、程颐:《二先生语五》,《河南程氏遗书》卷五,《二程集》, 第1册, 第76页。
- [38] 赵顺孙:《孟子纂疏》卷八,《景印文渊阁四库全书》, 第201册, 第6421页。
- [39] 钱穆:《宋代理学三书随札》,《钱宾四先生全集》, 第10册, 第273页。
- [40] 《朱子语类》卷九十六,《朱子全书》, 第17册, 第3252—3253页。
- [41] 黄庭坚:《宋黄文节公全集·正集》卷二十六, 刘琳等点校《黄庭坚全集》, 第2册, 第686页, 四川大学出版社2001年版。
- [42] 程颐:《伊川先生语八上》,《河南程氏遗书》卷二十二,《二程集》, 第1册, 第277页。
- [43] 朱熹撰:《孟子集注》卷十三,《四书章句集注》, 第359页。
- [44][56] 《朱子语类》卷八,《朱子全书》, 第14册, 第280页, 第290页。
- [45] 朱熹:《晦庵先生朱文公集》卷三十九,《朱子全书》, 第22册, 第1728页。
- [46] 朱熹:《资治通鉴纲目》卷四十,《朱子全书》, 第10册, 第2280页。
- [47] 朱熹:《答陈同甫》,《晦庵先生朱文公集》卷三十六,《朱子全书》, 第21册, 第1584页。
- [48] 陆九渊:《与胡达财》, 钟哲点校《陆九渊集》卷四, 第57页。
- [49] 《朱子语类》卷十,《朱子全书》, 第14册, 第317—318页。
- [50] 朱熹撰:《答吴伯丰》,《晦庵先生朱文公集》卷五十二,《朱子全书》, 第22册, 第2421页。
- [51] 《朱子语类》卷八十,《朱子全书》, 第17册, 第2759页。
- [52] 何文焕辑:《历代诗话》, 第821页, 中华书局1981年版。
- [53] 钱振煌:《谪星诗话》, 张寅彭主编:《民国诗话丛编》, 第2册, 第580页, 上海书店2002年版。
- [54] 朱熹:《楚辞辩证》卷下,《朱子全书》, 第19册, 第206页。
- [55] 朱熹:《答胡季随》,《晦庵先生朱文公集》卷五十三,《朱子全书》, 第22册, 第2504页。
- [57][58] 张戒:《岁寒堂诗话》卷上, 丁福保辑:《历代诗话续编》, 第451页, 第455页, 中华书局1983年版。
- [59][60] 朱熹撰, 黎靖德辑:《朱子语类》卷一百一十四,《朱子全书》, 第18册, 第3618页; 卷一百四十, 第18册, 第4332页。
- [61] 严羽著, 郭绍虞校释:《沧浪诗话校释》, 第5页。
- [62] 详见严北溟《中国佛教哲学简史》第五章第三节“佛教思想对宋明理学的影响”, 上海人民出版社1985年版。
- [63] 颜元:《上太仓陆桴亭先生书》,《习斋记余》卷三, 王星贤等点校:《颜元集》, 下册, 第427页, 中华书局1987年版。
- [64] 吕思勉:《理学纲要》编二“理学之源”, 第3页, 商务印书馆2015年版。

[作者单位: 中山大学中文系]

责任编辑: 李超