

doi:10.3969/j.issn.1672-4348.2020.02.005

论林纾对韩愈的承续与调协

王婷

(复旦大学 中国古代文学研究中心, 上海 200433)

摘要:清末民初,于道衰文敝之时,林纾大力推尊韩愈,欲以韩愈复古之道匡正社会秩序。他对韩愈的承续,主要表现在道统思想、卫道济世、文道观念、古文与小说创作等方面。对韩愈其人其文,林纾有沿袭,又颇具选择,既有时代之因,又由其迥异的个人际遇。探讨林纾与韩愈的这种关系,亦可廓清不同时代下思想与文学的因袭与沿革。

关键词:韩愈;林纾;承续;调协

中图分类号: I206

文献标志码: A

文章编号: 1672-4348(2020)02-0125-08

On Lin Shu's inheritance of and adjustment to Han Yu's ideas

WANG Ting

(Research Center for Ancient Chinese Literature, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: At the end of the Qing Dynasty and the early Republic period, Lin Shu represented Han Yu vigorously under the circumstances of turbulent events and growing crisis. He wanted to redress the social morality with the retro method of Han Yu. His inheritance of Han Yu was mainly manifested in the aspects of ethic ideology, defending traditional moral principles, guarding the world, writings for conveying truths, creation of ancient prose and novels. Lin Shu has followed Han Yu both in his conduct and his writing, while being quite selective, which is due to the impact of the times and totally different personal experiences. Exploring such a relationship between Lin Shu and Han Yu can also clear the lineage and evolution of thought and literature in different times.

Keywords: Han Yu; Lin Shu; inheritance; adjustment

“文运之盛衰,关国运也。”^{[1]146}有唐一代,韩愈倡言道统,开展古文运动,进一步推动文学与社会政治生活的联系,振儒学于式微之时,挽世事于衰颓之际,所谓“文起八代之衰,道济天下之溺”^{[2]845}是也。昌黎之后,虽世人对其褒贬不一,然朝代更迭,时殊世异,韩子之光未尝稍减。至清末民初,于中西文化交汇之背景下,林纾大力推崇韩愈,志在做道统之接续者。他称自己“治韩文四十年,其始得一名篇,书而黏诸案,晷之。日必启读,读而复晷,积数月始易一篇。四十年中,韩之全集凡十数周矣”^{[3]659},嗜好韩文之情可见一斑。其在金台书院、五城中学、京师大学堂等地授

治古文时,多以韩文为范例;创作《韩文研究法》,以精深之见解评析韩文;《选评〈古文辞类纂〉》更以昌黎之作为核心。时人亦多将其与韩愈比肩,齐白石曰:“韩子文章妙众官,换人凡骨胜金丹。此翁合是传人未?著万篇书在世间。”^{[4]卷一14}左绍佐称林纾:“开明学说,屏斥淫辞,挽狂澜于既倒,则孟、韩之事也。”^{[4]卷一7}林纾在当时的文坛颇有声名,钱基博称:“民国更元,文章多途……取法唐宋,则推林纾为宗盟。”^{[5]137}作为当时的“文坛宗盟”,林纾在道丧文衰之际,从韩文入手推尊韩愈,正是欲从文统出发来捍卫道统,以儒家之道纠时弊、正人心、立道德,进而反拨社会中的全盘西

收稿日期: 2019-12-22

作者简介: 王婷(1994—),女,甘肃张掖人,博士研究生,研究方向:中国近世文学(元明清文学)。

化主张,力图回归华夏文化本位。考察林纾对韩愈的承续与调协,亦可从侧面彰显其文化价值。

一、道统思想

陈寅恪在《论韩愈》一文中褒赞韩愈“建立道统,证明传授之渊源”^{[6]319},实切中肯綮之语。韩愈虽未明确提出“道统”一词,但在《原道》中,却对道统内涵与谱系做了具体界定,其言“博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之焉之谓道,足乎己无待于外之谓德”^{[2]15}，“斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉”^{[2]20}。昌黎排斥佛老，将所言之道确立在以仁义为核心的儒家体系中，上承尧舜，下迨孟轲，由此而建构“道统”论。退之将道追溯至尧舜先王之道，从儒家观念出发，力图将修身之道与社会治理相联系，对此，《新唐书·韩愈传》亦有所体认：“至贞元元和间，愈遂以六经之文为诸儒倡，障隄末流，反剏以朴，划伪为真……其道盖自比孟轲，以荀况扬雄为未淳，宁不信然？至进谏陈谋、排难恤孤、矫拂媮末，皇皇于仁义，可谓笃道君子矣。”^{[2]841}春秋战国时，孔子以“爱人”“克己复礼”等为“仁”的具体表现，是外在的政治束缚失去控制力时，转而诉诸君子人格的养成，欲以个人自觉的道德修养来维护社会秩序，显然，在这里，道德品性的养成肩负起了崇高的使命。《新唐书》谓韩愈“皇皇于仁义”，而这种仁义之道与先秦诸子所倡的既有相通之处，又有相异性——昌黎不仅关注道德之养成，更根植现实土壤，强调发挥士大夫在政治社会中的作用，“进谏陈谋、排难恤孤、矫拂媮末”是也。

韩愈以仁义总结其道，并要求作用现实，已为学者所识。钱基博《韩愈志》曰：“《原道》之作，不始韩愈；《淮南鸿烈解》、刘勰《文心雕龙》，皆以《原道》弁其书；而与愈同题而异趣。盖韩愈原道于仁义，二刘原道于自然；韩愈将以有为焉，二刘任性自然；此其较也。”^{[7]120}钱基博将韩愈与刘安、刘勰所倡之《原道》相比较，认为昌黎“原道于仁义”“将以有为”，正是意识到昌黎道统论的内涵所在，而韩愈强调的仁义与有为，乃基于深刻的现实根源。一方面，唐统治者提倡佛老，欲以此巩固政治统治，却极大冲击了儒家之道及传统的社会

秩序。如代宗时，僧侣出入宫禁，势倾王公。另一方面，安史之乱后，唐代的国力整体呈下滑趋势，虽其间不乏改革振兴国家之举，但盛世却杳如黄鹤。《旧唐书》曰：“德宗在位岁久，稍不假权宰相。左右幸臣如裴延龄、李齐运、韦渠牟等，因闲用事，刻下取功，而排陷陆贽、张滂辈，人不敢言。”^{[8]410}在这种积弊丛生的现实中，韩愈强调儒家仁义观，正是为了排斥佛老教义，重新确定儒家之道的核心地位，恢复尊亲之道，为唐王朝的兴盛寻找一剂良药。

林纾在相异的时代下，眼见外力逼拶日甚，内患渐深。而在新文化运动的推进下，甚至出现了诸如全盘西化等一些失重的主张，面对这种现实，他褒赞韩愈之功，言：“退之八代扶衰手，压卷终推《原道》篇。举世方沦洪水厄，大书真可国门悬。把茅佛祖能呵骂，寸管乾坤看转旋。”^{[4]卷一6}于是志在做孟、韩道统之接续者，“无孟、韩之道力而甘为其难，名曰卫道”^{[3]644}，体现出重构道统、复兴古文的使命感。而在具体实践方面，他与韩愈相比，又呈现出新的态势。

宋初柳开、石介等人重提韩愈之道统，究其实质，其道各有不同。而自欧阳修之后，宋儒渐渐向着内修的道路迈进，最终发展为理学。宋儒注重心性之养成，强调“理”与“气”。林纾推尊韩愈道统论，在一定程度上，又绍述宋代理学家，其道统思想，荦荦大者乃以韩愈道统论与宋学相结合，一方面想要实现儒家理想，积极用世，另一方面又注重内修，谓：“窃以为道者，尽人合天之谓也。天理所有，道即寓焉。见得存心涉世，皆有个天理在焉。处处体天，便是道；处处徇人，便非道，中间须有一番克治工夫。求到自然地位，渐渐见理明白，觉人事功名富贵之事，得之不为通，失之不为穷。”^{[9]卷下}强调宋儒心性之学，以积理养气之功来挽救人心不古之弊。林纾追求事功与心性的兼顾与融合，这既是基于个人经历，又是清末民初现实激荡的结果。

相对于韩愈丰富的仕途经历，林纾是以布衣终其身，而他的家人也都是再普通不过的寻常百姓。父亲辗转各地经商，还时常亏本，有时甚至连回家的路费都没有，林纾童年饱受饥饿之苦。基于这种生活环境，他始终站在寻常百姓的角度，希冀以个人自觉的道德养成进而上升到家国秩序的匡正，在社会中形成一种“国家思想”，“专顾身家是病，一

掺入国家思想便是药,即中国即有转机矣”^{[10]101}。

“革命之后,伦纪夷灭,名节沦丧,以叛父离母为达节,妇人自请离婚于官中者,岁且百数。礼防既溃,奚所不可。”^{[3]630}林纾的道统观与韩愈呈现不同,究其实质,乃其与韩愈所排斥的对象不同。韩愈的道统论,打击的对象是“去仁与义”的老子和“弃君臣,去父子,禁生养”的佛教。而林纾则主要针对西学东渐下的“新道德”。其《致育德中学青年的信》曰:

赐书以孟、韩见待,读之汗浹于背。仆伏处京邑,年垂七十,以卖文、卖画自活,不敢问及世事。以叛伦逆长者,闹如蛙蝇。复有大力者,拥最上之皋比,率之为禽兽行,名曰新道德,实则示之以忤逆淫荡。凡能力反道德者,均谓之新。视杨、墨、佛、老之祸,酷之万倍。杨、墨、佛、老均不足祸人,而孟、韩尚力攻之。今人倡率人类反于禽兽,孟、韩虽作,又将如何?^{[1]182}

因痛心纲纪废弛,故而他视“新道德”的危害远甚于佛老之祸。他的学生林凯为其七十生辰作寿序,曰:“方战国之世,生民之病极矣,匪独暴政恣行而已,又邪说并作。古先圣人之道,不绝如发。然一时大儒,如卜子夏、孟子、荀卿,皆绵其寿,以延道统之传……今世变日亟,政乱学荒,深识远见之士,辄相与咨嗟太息,谓人欲横流,罔知所届,将率天下而反于禽兽,而老师宿儒,为师矜式。”^{[4]卷二6}以孟、韩而称林纾,并言其“将率天下而反于禽兽”,于此种种,都反映出林纾在捍卫道统方面所处的地位与所做的努力。

在不同的时代背景下面对不同的社会问题,韩愈与林纾二人,皆旨在通过倡导儒家道统,形成一种凝聚人心的力量,进而恢复传统之道,“道存天下,使伦常日用无所乖戾”^{[3]649},体现出传统士大夫在儒道式微之时立足传统文化对社会的匡正,虽各有其道,然旨归则一。

二、卫道济世

在险恶的政治与社会环境中如何自处,如何安顿个体生命,长期以来一直是士大夫关注的命题。面对社会危机,韩愈与林纾举起道统的旗帜,

在救世意识的推动下,迸发诸多卫道济世之举。

“道之中有伦常焉。伦之为言序,常之为言庸。序则不乱,庸则不怪。”^{[3]649}韩愈将道统论溯源于尧舜,很大程度上是因为先王之道中严正有序的等级秩序,“君者,出令者也;臣者,行君之令而致之民也;民者,出粟米麻丝、作器皿、通货财,以事王者”^{[2]17},若君、臣、民能各司其职,各守其道,则社会秩序井然,从源头上就切断了社会中出现的诸如藩镇割据、佛寺林立等危机,故而他在《原道》特别标举伦纪纲常,认为此乃儒学之根本。而林纾眼见“新青年”在追求民主与科学的过程中,传统的社会秩序趋于崩塌,言:“中国四千余年,以伦纪立国,汝何为坏之……尔乃敢以禽兽之言,乱吾清听!”^{[11]82}在大厦将倾之时,他“层层攻驳,不遗余力,总以扶植名教为宗旨”^{[10]324}。面对社会的欧风美雨,林纾直探社会之纲常伦理,盛赞了诸多为国献身的忠义之臣,而对于钱谦益这样变节的人臣,即使其文采斐然,也予以唾弃,强调“知有君父,不知有祸福”^{[3]651},并多为孝子贞女作传,以褒扬他们的行径。

士大夫在社会中往往扮演着重要的角色。韩愈形容当时的士人,言:“夫今之人务利而遗道,其学其问,以之取名致官而已。得一名,获一位,则弃其业而役役于持权者之门,其事业功德日以忘,月以削,老而益昏,死而遂忘。”^{[2]739}因为痛心这样的现状,故而他多强调官员应有的道德,希望官员身居其位而能作用现实。阳城为谏议大夫,官五年而无一谏,韩愈作《争臣论》讽之,并对士人进一步提出要求:“君子居其位,则思其官;未得位,则思修其辞以明其道;我将以明道也,非以为直而加人也。”^{[2]126}无论是“思其官”,亦或是“明其道”,昌黎对士人的要求,都指向了为社会现实服务。林纾也意识到了韩愈的这种志向,所以他在评韩愈《答卫中行书》一文中说:“书为经乱后悟道之言,通篇着眼在‘忠’与‘志’二字。圣人之汲汲于仕,以救世为事也;己之汲汲于仕,亦颇以救世为志也。”^{[12]160}评《给事中清河张君墓志铭》谓:“昌黎每叙忠烈之士,恒字外出力,末叙其友爱,即补足仁字之意。盖死节,义也;爱其手足,仁也。非仁不能成义,非义不足辅仁。”^{[12]332}

林纾目光如炬,一针见血地指出清末社会的弊病:“方今小人之多,任事之难,在古实无可比例。盖上有积疑之心,下有分功之思。”^{[3]569}他虽

然没有为官的经历,但是大清举人的身份却使他有诸多为官之友,面对清政府的腐败、官员的不作为,林纾对官员亦提出了相应的要求:“廉者,居官之一事。非能廉遂足尽官也,六计尚廉。汉法吏坐脏者,皆不得为吏。鄙意此特用以匡常人,若君子律身,固已廉矣。一日当官,忧君国之忧,不忧其身家之忧。宁静淡泊,斯名真廉。”^{[3]565}林纾对这一问题的思考,意在强调官员的家国责任感,希望他们以切实的作为关注民瘼,挽救社会。在他的送序文中,亦有对具体问题的思考。林作舟将为官阳山,林纾分析了阳山虽地处偏远,但韩愈亦曾在此任县令,且其间民风淳朴易治,并指出在此为官要注重简除苛政,“为民图所安,俗既简而民安,则颂易闻”^{[3]570}。清政府与列强的数次战役皆以失败告终,大量的赔款最终由百姓负担,“大府日亟亟以督其监司,监司又日亟亟焉以督其郡县”,周松孙即将去如皋任职,林纾从为官与为医的角度指出“良医处一州,使举州之人无病焉,医之力莫致也;良宰处一州,使举州之人无病焉,宰之力足致之矣”^{[3]573},希望友人周氏能协调上下,身兼医、宰之能。

儒家强调要温柔敦厚,而韩愈在具体的实践过程中,又时常以极大的勇气“奋不顾流俗”,做出反抗:宪宗大迎佛骨之际,作《谏佛骨表》,险些丧命;任监察御史时,又上《御史台上论天旱人饥状》,被贬连州阳山令。虽颠沛流离,然其心未改,“抵排异端,攘斥佛老,补苴罅漏,张皇幽眇;寻墜绪之茫茫,独旁搜而远绍,障百川而东之,汇狂澜于既倒”^{[2]51}。

林纾对这种勇气的强调,更打上了时代的烙印,即抵御列强的侵略与蚕食。近代化的资本主义国家凭着坚船利炮将清廷一步步推入半殖民地的深渊。过去的“天朝上国”,如今“大清门外,竟有巨炮安置,然则大内寝宫,均在敌人锋镞之下,天下伤心之事,无有过于此矣”^{[10]288}。眼见列强虎视眈眈,林纾言“国者,吾命所系属。不勇,无以卫国;不仁,吾群亦无以成勇”^{[3]617},并先后数次至御史台,陈筹饷、练兵、外交与内治四策,所作所为,显示出积极的救世之心。他以韩愈为向往的对象,心有“韩愈情节”,这种道德勇气转化为一种自信,助益他在新文化运动中与新派青年论战,即使是螳臂当车,被冠以“封建余孽”之恶谥也再所不惜。“自新思潮新文学之说,器腾于世,而世

之学风世习,乃至政教,罔不幡然态变,犹如河汉江海之受飓风,掀怒涛,而又油然云作,沛然雨骤,其影响所及,孰能知之?先生(林纾)挺身而当其敌,则敌之万矢,集于一身矣。”^{[4]卷一2}

不啻如此,二人的这种刚正之勇气还体现在捍卫师道、启迪后学上。《吕氏春秋》曰:“是故古之圣王,未有不尊师者。尊师则不论其贵贱贫富矣。若此,则名号显矣,德行彰矣。故师之教也,不争轻重尊卑贫富,而争于道。”^{[13]72}自魏晋以来,门阀盛行,而师道废矣,韩愈在“今之世,为人师者众笑之,举世不师,故道益离”的情况下,作《师说》,勇于为师,招收弟子,他的弟子亦成为古文运动的践行者。师道之不昌,林纾感慨曰:“夫师道之见诋,当韩时而已然,矧今日伦纪毁裂,偶拥人师之虚号,攻诘陵践,不稍宽假。”^{[3]621}虽然有此嗟叹,但他先后在多所学校任教,所授内容多为《史记》《汉书》、古文辞及宋儒心性之学。新文化运动以来,传统文化的生存空间遭到挤压,古文甚至无立锥之地,因此他希望通过以己之力挽救古文,曰:“世变方兹,文字固无济于实用,苟天心厌乱,终有清平之一日,则诸君力延古文之一线,使不至于颠坠,未始非吾华之幸也。”^{[3]617}而针对学堂中不学《论语》的现象,林纾深感痛惜,言:“近人谓圣言幽远,不切于用。至中学以下,废斥《论语》,童子入手,但以家常行习之语导之,已不审伦常为何物。一遇暴烈之徒,启以家庭革命之说,童子苦于家训,反父母爱劳之心为冤抑,一触之,如枯菅之炽烈,焰光熊熊矣。”^{[3]658}不学《论语》必然导致学生不审伦常,而社会中出现的家庭革命,以争言父母于己无恩为先进,其源头正是忽视师道,他给唐文治的书信中便强调“师道不立,天下决无正人”^{[3]658}。

需要说明的是,二人的济世之举,既缘于长期以来儒家修齐治平的人生理想,又有个性的影响。欧阳修《六一诗话》引前人之言,谓“退之为人木强”^{[14]272},虽言其作诗之性,然其人亦可以“木强”称之。林纾在《冷红生传》中说自己“木强而多直”^{[3]577},这种执着与张狂之气,虽然在文人学士中存在着某种普泛性,但恰好成为他们积极用世、捍卫道统的内在驱动力,诚如昌黎所言“士之特立独行,适于义而已,不顾人之是非,皆豪杰之士,信道笃而自知明者也”^{[2]72}。

三、文道关系

韩愈与林纾皆因其文而享誉文坛,对他们而言,文章是救世之一途。在“文以明道”的旗帜下,他们一方面立足经义,使文章彰阐圣道,另一方面,为使文章不丧失原有的生命力,又重视个人情志的表现。

由前所论,韩愈所言之道乃以仁义为核心,注重现实功用的儒家之道,而文学作为民族精神的载体与寄托,通过明道而发扬其济世之功。韩愈言文,亦立足仁义,其曰“必出于仁义,其富若生蓄,万物必具,海含地负,放恣横纵,无所统纪,然而不烦于绳削而自合也”^{[2]602}。在这种仁义之道的前提下,韩愈以道与文密不可分的联系界定其古文理论:“然愈之所志于古者,不惟其辞之好,好其道焉耳”^{[2]196}，“盖学所以为道,文所以为理耳”^{[2]291}。昌黎虽在《争臣论》中指明士大夫“未得位,则修其辞以明道”^{[2]126},但在《柳子厚墓志铭》中不难发现,对他而言,“文学辞章”的作用显然是要大于“为将相”的。“其文学辞章,必不能自力,以致必传于后如今,无疑也。虽使子厚得所愿,为将相于一时,以彼易此,孰得孰失,必有能辨之者。”^{[2]572}由此,韩愈便从更高的角度确定了文章的价值,即此乃不朽之大业。对于“性本好文学”且心怀家国的韩愈来说,必然要使文章契合儒道,“使其道由愈而粗传”^{[2]241},来发挥文学的社会作用。

“道沿圣以垂文,圣因文而明道”^{[15]3},也就是说,道圣文三者乃浑然之一体。而《六经》集圣贤智慧思想之大成,为“恒久之至道,不刊之鸿教”^{[15]21}。六朝之际,铺采摘文,亦造成骈文危机,文章内容空洞,流于堆砌辞藻。唐开国以来,余风犹存。《新唐书·文艺传序》言:“高祖、太宗,大难始夷,沿江左余风,絺句绘章,揣合低卬。”^{[16]5725}为纠正六朝以来的浮靡之风,韩愈为文,必先立足圣贤之理,使文章回归到昭显道德、发扬儒道的道路上来,由此,注重经在文章中的作用便成为必然,“所能言者,皆古之道”^{[2]163}，“所著皆约《六经》之旨而成文”^{[2]173}。《旧唐书·韩愈传》谓昌黎之文,乃“经诰之指归”,实关注到其内容以经典为依归的特点。

林纾重视文与道的关系,承续韩愈所倡,提出“敷文明道”的主张。即使在古文遭到“新青年”

的抨击、必欲尽废的情况下,林纾仍然坚持文章对于社会的重要作用。“同处大陆之上,目睹滔天泯夏之贼,劫勒君父,残贱国众,既无遗噍,而吾亦将不独完其身与家,顾又无权以与之抗,则发为悲号以警觉世士。”^{[3]570}1914年,林纾受孔教会邀请做演说,题为《论古文虽为艺学,然纯正者乃可载道》,其间不殚辞费,推举昌黎,显而易见,“昌黎读书多,信道笃,析理精,行之以海涵地负之才,施之以英华浓郁之色,运之以神枢鬼藏之秘”^{[10]79}。所言“读书多”,正是韩愈“性本好文学,因困厄悲愁,无所告语,遂得穷究于经传史记百家之说,沈潜乎训义,反复乎句读,砉磨乎事业,而奋发乎文章”^{[2]160}这样的经历。昌黎以文章为其事业之一端,博观百家,含英咀华,以其宏通之见识,最终由博而返约,“非三代两汉之书不敢观”,林纾认为“古文之味皆自来”^{[17]6534},在此基础上直陈“儒先之书”的作用,其中必然包括了韩愈这样的古文名家,且昌黎之文,本“与六籍共尽”^{[18]20}推尊昌黎之文,在一定程度上,就是强调为文要以六经为指归。

文章阐明经义,与此同时,表达个人情志,并不悖乎儒道。《文史通义》有言:“学者惟拘声韵之为诗,而不知言情达志,敷陈讽谕,抑扬涵泳之文,皆本于诗教。”^{[19]20}韩愈重视文章发扬道统的作用,但其文亦具有相对的独立性,并不是道学的附庸,所以朱熹才会说韩愈“裂道与文以为二物”。究其实质,昌黎以“不平则鸣”的口号,要求文家从现实经历出发,张扬情志。其《送孟冬野序》曰:“大凡物不得其平则鸣……人之于言也亦然;有不得已者而后言,其歌也有思,其哭也有怀,凡出乎口而为声者,其皆有弗平者乎!”^{[2]260}退之由物之鸣转而言人之鸣,历叙天地人物,以回环往复之气势,尽显本色。“‘不平则鸣’之‘鸣’,并不仅仅局限于儒家,而是相当广泛,甚至包括韩愈所反对的杨、墨、老、庄等。当其‘道’不得行之时,方假之以鸣,表露其心迹、彰显其思想……韩愈之‘不平’,亦不仅仅拘滞于遭受打击、迫害、排挤、压抑等类不平,而是比较宽泛,乃指其‘道’之不得行、‘意’之不得通。”^{[20]27}昌黎“四举于礼部乃一得,三选于吏部卒无成”^{[2]173},又目睹过汴、徐幕府中的种种丑态,见多了世态之炎凉,故而“不平则鸣”之作颇多。以《答崔立之书》为例,此文写自己经过几次吏部考试,认识到科场黑暗。“夫

所谓博学者,岂今之所谓者乎?夫所谓宏词者,岂今之所谓者乎?诚使古之豪杰之士,若屈原、孟轲、司马迁、相如、扬雄之徒进于是选,必知其怀惭乃不自进而已耳。”^{[2]186}昌黎自比先贤,不愿与小人争名,在悲愤之中自明其志,林纾评此文:“将有唐科举之学,骂到一钱不值,其下亦实无可奈何。”^{[17]6451}

林纾在韩愈“不平则鸣”的基础上,进一步扩大了表现的内容与范围,将之放在生活中一切事物的表现上。“盖道味之甘平如稻穀,且人之需道以生者,如游空气。”^{[3]649}一言以蔽之,生活本身便是道。这很大程度上,源于近世以来对个人精神的抉发与性灵的推崇,也正由此,林纾的作品中,包含着广阔的社会景象,上至帝王政教,下至市民、乞丐生活状态等。此外,他反复强调“阅历”对文章的影响,就是希望文家注重日常生活,“以阅历证书理”“以书理佐阅历”^{[9]卷下},发现生活本身,以追求内在情志的释放。因此,从这个角度出发,可以说,在文道关系的主导下,韩愈所追求的是一种更高意义和层面上的情志,即大思想家与文学家心中的‘道’,而林纾更关注到人本身,注重表现大众内心世界的独立性。

要之,在“文以明道”与“不平则鸣”的结合下,发扬文章的美刺传统,二人有着“直百世以俟圣人而不惑,质诸鬼神而不疑”^{[2]220}的坚定信念,希望有更多的人能“从于寂寞之道,以之争名于时也”^{[2]221},而二人对社会现实的密切关注,实为道注入现实色彩,体现出复古之道与现实之道的密切结合。

四、古文与小说创作

韩愈作为一代文学巨擘,无论是同时代的士人,如柳宗元、李翱、皇甫湜之类,抑或是后世文人,如柳开、欧阳修、归有光、桐城名家等,皆不同程度地从韩文中汲取创作养分,足证昌黎之作,固未绝于晚唐,而影响于后代极深远也。林纾身处古文的末期,面对报章体的盛行与“新青年”对古文的抨击,有感于“中国之文敝久矣。余惧其长此而渐尽也,欲自奋以广古人之传”^{[3]650},深识总结古文创作之法的必要性,“所苦英俊之士,为报馆文字所误,而时时复掺入东人之新名词”^{[1]147},故而依据自己多年研治古文的经验,总结创作之法。考察起来,这种方法,在一定程度上正与昌黎

古文相契合。

因韩愈“为文顿接若不相属,能蕴至理于不言之中,贬褒弗见明,文每从旁侧,寓其无穷之慨,且因事设权,每制一文,必创一格”^{[3]648},故而他在《春觉斋论文·流别论》“选文定篇”时,虽然各朝各家皆有所囊括,但是从数量上看,韩愈的文章最多,且多加以精深分析。具体而言,林纾共论述骚、赋、史传、碑志等十五类文体,在以文章为例进行探析时,往往会以韩愈之文为例,如其论哀辞,言:“《昌黎集》中,哀辞凡两篇,一《哀独孤申叔文》;一为《欧阳生哀词》,哀欧阳詹也……词中既哀詹矣,又哀其父母,见詹之死,尚有父母悲梗于上,所以可哀也。”^{[17]6347}论说一体,曰:“《昌黎集·颜子不贰过论》则应试之文,味同嚼蜡;《诤臣》一论,似朋友规谏之书,未尝取已往之古人口诛而笔伐之。”^{[17]6351}又,赠序之文,谓:“韩集赠送之序,美不胜收。东坡称《李愿归盘谷序》为第一,鄙意不敢谓然。李愿之人品,不嫌于昌黎之心,不欲昌言而颂其美,故诤愿之言以为言,但能谓之狡狴,而所谓吞言咽理者之未见也。其最难著笔者,则莫如《送浮屠文畅师序》及《送廖道士序》。”^{[17]6360}而这种对韩愈之文的青睐,亦可见其《选评古文辞类纂》。除此,他还专门撰写《韩文研究法》一书,以俟学者能真知韩文文心之妙也。

陈寅恪论唐代小说,言:“中国文学史中别有一可注意之点焉,即今日所谓唐代小说者,亦起于贞元元和之世,与古文运动实同一时,而其时小说之作者,实亦即古文运动之中间人物是也。”^{[21]2}中唐时期,传奇渐趋兴盛,韩愈身处其时,影响所及,不仅创作了《毛颖传》《送穷文》这类“以文为戏”的作品,他的一些墓志铭亦显示出通俗化与生活化的色彩。如《国子助教河东薛君墓志铭》中描写薛公射标靶的情景:“君执弓、腰二矢,指一矢以兴,揖其帅曰:‘请以为公欢。’遂适射所,一座皆起,随之。射三发,连三中的,的坏不可复射。中辄一军大呼以笑,连三大呼笑,帅益不喜,即自免去。”^{[2]406}薛公射艺之精与豪侠之气尽显。《试大理评事王君墓志铭》中,王适假称官人娶妇一事,可谓形象传神。

韩愈此类作品,打破了传统文体的叙写模式,为古文的创作注入了生机与活力,而这些创新之处,不仅是加入了传奇特色,在一定程度上亦是受《史记》影响。对此,林纾亦有所体认:“昌黎文如

《史记》，心中要如何立说，笔辞都随赴之，断不肯丝毫放松其体物工夫，且最擅场。”^{[17]6 549}《韩文研究法》更通过具体作品的分析来论证，其曰：“《唐故观察使韦公墓志铭》政绩多可纪，则序言不能不详，此文每录一事，必有小收束，学《史记》也”^{[17]6 465}；“《毛颖传》为千古奇文，旧史讥之，而柳子厚则倾服，至于不可思议。文近《史记》，然终是昌黎真面目，不曾片语依傍《史记》”。^{[17]6 473}林纾将韩愈之作视为一个连接点，上承司马迁的史传笔法，并声称“中国文章魁率能家，具百出不穷者，一惟马迁。一惟韩愈”^{[1]40}，融合传奇与史传笔法，创作了大量的古文作品。如《清学生刘君腾业暨未婚守节妻陈贞女合葬铭》中叙述陈氏女在知晓未婚夫刘腾业去世的消息后，数次与家人抗争，想要为其守节，可谓层层转折。“此篇墓志以叙述人物事迹为主，省去传统以大量篇幅追踪先祖的方法，描写贞女一往无前又颇具唐传奇的笔法。”^{[22]436}

林纾因翻译小说而驰名文坛，揆诸实际，不仅他的古文受到了韩文这种叙事手法的影响，实则他的译作亦显其风。周作人曾经指出，林纾“译司各特、狄更斯诸人的作品，其理由不是因为他们的小说有价值，而是因为他们的笔法有些地方和韩愈相象”^{[11]190}。实际上，林纾深谙昌黎笔法，又因本身不识西文，在听到友人口述小说文本时，便会不自觉与韩文笔法作一比对，进而在创作的过程中不自觉地掺进一种代入感，他在《伊索寓言》叙中针对寓言体的虚构性，指出：“昌黎之碑罗池，神柳侯之灵，固有其事耶？伊索为书，不能盈寸，其中悉寓言。夫寓言之妙，莫吾蒙庄若也。”^{[1]6}在《洪罕女郎传》跋语中，认为哈葛德写作善设伏线，并与韩愈相对比，言昌黎“文章巧于内转，故百变不穷其技。盖着纸之先，先有伏线，故往往用绕笔醒之，此昌黎绝技也”^{[1]40}。他对与自己一同译书的友人王庆骥说：“生尝与余译孟德斯鸠氏之书，孟书幽渺奥折，即之无穷，然亦据理而成文。若韩愈氏，则朴古该简，间亦吞咽不遽尽，其词变幻，或过于孟书。生果以穷孟者穷韩，则韩亦何不可为者？”^{[3]621}因王氏曾与林纾先后合译多部西方著作，尤以风靡一时的《巴黎茶花女遗事》为代表，而在王氏向林纾请教如何学习韩文之文时，林纾给出的答案亦是与孟德斯鸠的笔法相联系，即以穷孟之法来穷韩之文，则韩愈之文

可为也。

值得关注的是，林纾起初虽因妻子去世后在一偶然的契机下走上了翻译之路，但他的译作，亦是多针对现实而发。陈熙绩言：“吾友林畏庐先生夙以译述泰西小说，寓其改良社会、激劝人心之雅志。自《茶花女》出，人知男女用情之宜正；自《黑奴吁天录》出，人知贵贱等级之宜平。若《战血余腥》，则示人以军国之主义，若《爱国二童子》，则示人以实业之当兴。凡此皆荦荦大者，其益可案稽也其余亦一部有一部之微旨。”^{[11]134}眼见列强侵略，国人受辱，他忿愤激讦，欲“多译有益之书以代弹词为劝喻之助”^{[1]69}。由此，希冀吾国人追求自强，无忘国仇。鲁迅曾言：“没有拿来的，人不能自成为新人；没有拿来的，文艺自不能成为新文艺。”^{[23]40}林纾借用西方小说文本，运以古文笔法，用一种“拿来主义”的方法，以中文沟通西文，其述海外风物，传西方政教之功自是不言而喻，而在古文与小说的双向影响下，林纾追求“以彼新理，助我行文”^{[1]41}，无疑进一步助益其古文创作。

五、结语

不得不承认，无论是韩愈，抑或是林纾，因所处时代的局限，无法真正跳出传统的窠臼。二人身处不同社会时代，有相通性，又颇具差异。清末民初，正是“一个时代的交卸，旧的正在破坏，新的又未建设”^{[11]194}，在这样一个变局下，林纾面对强大的新文学阵营，秉持素志，从道统思想出发，通过道统谱系的建构，寄希望于形成一种凝聚人心的力量，进而回归孝亲之道。在积弊丛生的现实当中，他效韩愈积极用世的同时，又借助手中之笔来揭露痼疾。就文道关系而言，林纾在韩愈“以文明道”与“不平则鸣”的口号下力图描绘宏阔的社会景象，亦从侧面透露出近世以来对性情与性灵张扬重视。韩愈在中唐传奇渐趋兴盛的背景下，创作了一系列“以文为戏”之作，而林纾对其创作之承续，不仅表现在古文之法上，在一定程度上，与这些带有传奇气息的作品也密切相关。他对昌黎之文的浸润，最终使其古文与小说翻译形成双向影响的关系。事实上，林纾以韩愈这样的文坛巨擘来进一步张扬儒家之道，是想要“通过复古的途径来达到理想的文学目标，谋求自身的文学话语权力”^{[24]158}。通过这样一种传统的方

式来反拨新青年的主张,寄希望于回归传统,以此 理性,也恰是林纾本人的文化价值所在处。来表明自己不随波逐流的坚守,实有其内在之合

参考文献:

- [1] 林琴南,吴俊. 林琴南书话[M]. 杭州:浙江人民出版社,1999.
- [2] 马其昶. 韩昌黎文集校注[M]. 上海:上海古籍出版社,2014.
- [3] 《清代诗文集汇编》编纂委员会. 清代诗文集汇编:第 775 册[M]. 上海:上海古籍出版社,2010.
- [4] 朱羲胄. 民国丛书第四编 94·贞文先生学行记[M]. 上海:上海书店,1991.
- [5] 钱基博. 民国丛书第一编 58·现代中国文学史[M]. 上海:上海书店,1991.
- [6] 陈寅恪. 金明馆丛稿初编[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2001.
- [7] 钱基博. 韩愈志[M]. 北京:商务印书馆,1958.
- [8] 旧唐书[M]. 北京:中华书局,1975.
- [9] 林纾. 修身讲义[M]. 北京:商务印书馆,1916.
- [10] 李家骥,李茂肃. 林纾诗文选[M]. 北京:商务印书馆,1993.
- [11] 薛绥之,张俊才. 林纾研究资料[M]. 福州:福建人民出版社,1983.
- [12] 慕容真. 林纾选评古文辞类纂[M]. 杭州:浙江古籍出版社,1986.
- [13] 吕氏春秋[M]. 上海:上海古籍出版社,2014.
- [14] 何文焕. 历代诗话[M]. 北京:中华书局,1981.
- [15] 刘勰. 文心雕龙[M]. 北京:人民文学出版社,1958.
- [16] 欧阳修,宋祁. 新唐书[M]. 北京:中华书局,1975.
- [17] 王水照. 历代文话:第七册[M]. 上海:复旦大学出版社,2007.
- [18] 陶秋英. 宋金元文论选[M]. 北京:人民文学出版社,1984.
- [19] 叶瑛. 文史通义校注[M]. 北京:中华书局,1985.
- [20] 雷恩海. 一种隐性文学现象之考察:以《文心雕龙》思维方式对韩愈的影响为例[J]. 文学评论,2010(5):25-30.
- [21] 陈寅恪. 元白诗笺证稿[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2001.
- [22] 王婷. 辅时及物:林纾古文创作述论[J]. 福建工程学院学报,2019,17(5):433-440.
- [23] 鲁迅. 且介亭杂文[M]. 北京:人民文学出版社,1993.
- [24] 郑利华. 前后七子研究[M]. 上海:上海古籍出版社,2015.

(责任编辑:王圆圆)