

中国语言文学导论

钱乃荣 主编

上海大学出版社

·上海·

图书在版编目(CIP)数据

中国语言文学导论 / 钱乃荣主编 . — 上海: 上海大学出版社, 2001. 9

ISBN 7 - 81058 - 389 - 1

. 中 钱 文学-中国-高等学校-教材 . I2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 062621 号

上海大学出版社出版发行

(上海市延长路 149 号 邮政编码 200072)

江苏句容排印厂印刷 各地新华书店经销

开本 890 × 1240 1/32 印张 14 字数 397 000

2001 年 9 月第 1 版 2001 年 9 月第 1 次印刷

印数: 1 - 2100

定价: 24 .00 元

编者名单

主编 钱乃荣
编者 孙小力 吴仁援 贺圣迪
钱乃荣 葛红兵
(按姓氏笔画排)

前 言

《中国语言文学导论》是一本适用大学本科的公共课教材,也是一本中国语言文学知识的普及读本,同名课程将首先在上海大学理、工、文科的新生中普遍开设。

如何对理、工、文科学生开设适合 21 世纪时代要求的公共基础课,加强大学生的人文素质修养,在当前是一个值得深入思考和认真研讨的课题。在上世纪 80 年代,针对教育恢复期间中小学基础教学的严重脱节,《大学语文》教材对理工科大学和文科非中文专业的新生在补充和加强语文知识方面,曾经发挥过重要作用,取得了骄人的业绩。但是,到了 20 世纪末,大学新生的知识结构已经不同了,他们在中学时期已经接受了较为扎实的语文基础知识训练,他们从最近通行的高中语文新教材中可以学习较为系统的古文(包括科技古文)、现代文篇章,学生进大学后在文章选读和语文基础训练方面再进行加加补补的学习已经失去了原来的教学意义。后来我们试图用加强实际训练的《基础写作》、《应用写作》、《现代汉语》等课程来弥补中学基础的缺陷。尽管这几门课今后作为选修课对需要加强这方面知识的部分系科的学生还可以继续开设,但是,作为覆盖全校的、主要用于提高全体学生中文素质、进行人文精神的基础教育的公共课,是到了进行重新设计的时候了。为此,我们尝试编写这本《中国语言文学导论》教材。

我们的认识是:应该充分利用学生过去已经积累的大量作品和语文知识,重在进行梳理和归纳。引导学生认识和发扬中华民族自古以来在语言和文学中传达的文化精神,进行爱国主义和人文素质的教育,提高学生对中国语言文学基本精神的理性解释能力,从宏观上了解其历史流变过程,掌握规律,以利于他们在较高的认识水平上再去接触更

多的中国文化,学会自己去分析今后所遇到的新作品和新的语言文学现象。这是我们当前着手改革中文公共课和编写这本教材的指导思想。

我们提出了编写教材的大纲,请来了陈伯海、陈思和、王晓明、潘悟云、王文英、陈尚君、游汝杰、孙逊、刘永翔、方明光、曹旭、巢宗祺、杨文虎、朱国庆、黄锦章等近 20 名上海地区各高校和社科院的知名教授和专家,以“中文公共课教育如何为提高大学生人文精神建设和中文素质培养作贡献”为题,集思广益,进行了畅所欲言的讨论,专家们对此课程的设置甚为赞成,提出了不少积极建议,大家非常支持这本教材的早日问世。

在主编和各位编者一起对编写纲要进行了反复认真讨论的基础上,贺圣迪撰写了第一章和第六章,钱乃荣撰写了第二章和第三章,孙小力撰写了第四章和第七章,葛红兵撰写了第五章、第十章和第十一章,吴仁援撰写了第八章和第九章。主编增删并审定全稿,对有些章节作了较多的改动。

在教材编写的方法上,我们主张吸取国外有些教材的长处,整个教材只是提供给教师一个可供自由选择的知识和资料范围,教课时应任教师删选和发挥,不必像中学教学或从前的教学习惯那样每节都教或面面俱到。如果确有必要,我们打算编写摘要和列表性的辅助读物《中国语言文学知识便览》,与之相配套。

这本教材是在上海大学校长和教务处的直接关注和支持下编写的,是贯彻大教育、大学科的培养思想,重在培养人才的综合素质,改革创新大学本科教材的规划下的一本初创性的教材,必须在试用不久后根据学生的反馈意见进行修订。我们衷心期望各方学者、教师、学生对本书提出意见。

主编 钱乃荣
2001 5 13

目 录

第一章 中国传统文化思想与语言文学.....	1
第一节 天地观.....	1
第二节 人生观	13
第三节 社会观	22
第四节 文化观和审美观	29
第二章 汉语的特点及其流变	43
第一节 现代汉语的特点	43
第二节 现代汉语的形成	53
第三节 汉语演变中的文化背景	67
第三章 汉字的特点及其流变	74
第一节 汉字的形成	74
第二节 汉字的特点	78
第三节 汉字的流变	97
第四章 中国古代文学精神.....	104
第一节 中国古代文学精神的历史考察.....	104
第二节 群体载道的文学精神.....	117
第三节 贴近人性的文学精神.....	129
第五章 中国现代文学精神.....	152
第一节 中国现代文学的诞生.....	152
第二节 现代文学的文体特征.....	155
第三节 现代文学的价值坐标.....	165
第四节 现代文学的精神诉求.....	168
第六章 中国小说的历史流变.....	196

第一节	古代文言小说	196
第二节	传统白话小说	205
第三节	20 世纪小说	214
第七章	中国散文的历史流变	250
第一节	中国散文的初次鼎盛和发展	250
第二节	古代散文的复兴和没落	255
第三节	20 世纪的散文	270
第八章	中国诗歌的历史流变	287
第一节	中国诗歌的滥觞与发展	287
第二节	古代诗歌的鼎盛时代	300
第三节	诗歌的百年流变	317
第九章	中国戏剧的历史流变	330
第一节	中国戏剧的形成	330
第二节	古典戏剧的黄金时代	337
第三节	戏剧的百年流变	347
第十章	“五四”新文化运动与“五四”新文学革命	376
第一节	书斋里的“五四”和广场上的“五四”	376
第二节	“五四”新文学	387
第三节	“五四”文学审美精神的内在实质	400
第十一章	改革开放以来的文学	408
第一节	改革开放前夕的中国文学	408
第二节	新时期的中国文学	416
第三节	市场经济之下的当代文学格局	428
主要参考文献	439

第一章 中国传统文化思想与语言文学

中国语言和文学,是中华民族长期形成和发展起来的人类智慧结晶,具有悠久的历史传统。在中国古代社会公元七世纪以前形成发展起来的中国传统文化思想,直接影响和决定着中国语言文学的面貌,渗透在中国长期的文化遗产之中。在概述中国语言文学的发展历程和文化精神之前,有必要先有重点地介绍一些中国古代文化思想的缘由和概况。

第一节 天 地 观

一、气和阴阳五行

古人认为,气是世界的物质本原。气的观念,按西汉司马迁所说,在黄帝时已有。“气”原指自然现象。“气”是象形字,像云起之貌。东汉许慎《说文》曰:“气,云气也。”云为气象要素,进而发展为六气之说:“天有六气。……六气曰:阴、阳、风、雨、晦、明也。”(《左传·昭公元年》)在《楚辞·九辩》里,战国诗人宋玉用“气”来描写悲秋的气氛:“悲哉!秋之为气也,萧瑟兮草木摇落而变衰。”东晋王羲之《兰亭序》中则另一番景象:“天朗气清,惠风和畅。”东汉王充《论衡·自然》中认为:“天地合气,万物自生。”

后来古人将自然之“气”引申为人生的气力和精神,代表人的元气生命力。《墨子·辞过》中论及食物与人的关系时,说圣人“以为民食,其为食也,足以增气充虚,强体适腹而已矣”。这里的气便指人的气力。《庄子·庚桑楚》说:“欲静则平气。”这里的“气”指的是人的精神、情绪。

《论语·季氏》：“少之时，血气未定，戒之在色。”这里的“气”便是指人的生命力或先天的气质。

再进一步，古人把“气”用在人生方面表示人的主观精神和“气节”。如《孟子·公孙丑下》：“我善养吾浩然之气。”这种“浩然之气”后来就成为文学中歌颂与天地合为一体的人的精神气节，如北宋王安石《祭欧阳文忠公文》：“其出处进退，又庶乎英魄灵气，不随异物腐散，而长乎在箕山之侧与颖水之湄。”南宋文天祥《正气歌》：“天地有正气，杂然赋流形。下则为河岳，上则为日星；于人曰浩然，沛乎塞苍冥。”

气在人体成为浩然之气，人可通过自身的修养，使之充实扩大，直至充塞天地宇宙。这样，“气”就成为修养人所固有的精神力量，一种人的道德精神。这种观念发展到魏晋南北朝时，被引进文学理论。孟子所说的精神修养便转化为作家的主观思想情志及体现于作品的艺术风格。用在文学批评上，“气”就引申去解释文学风骨、作家作品的气质，其基础也是生命力。如三国魏曹丕《典论·论文》中说：“文以气为主，气之清浊有体，不可力强而致。”南朝梁刘勰《文心雕龙·风骨》：“意气骏爽，则文风清焉。”直到盛唐之际，以气论诗文之风一直颇盛。

《管子·内业》中提出：“人之生也，天出其精，地出其形。”天的清气或精气形成了人的意识思维、地的浊气或粗气构成了人的骨肉形体。到了宋朝，朱熹进一步将它上升为理学原理：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生必禀此理，然后有性，必禀此气，然后有形。”因此，北宋苏辙论文归结道：“文者气之所形。”（《上枢密韩太尉书》）

阴阳，是中国古代宇宙观中对文学有着重大影响的又一思想范畴。

阴阳思想源于对天气的观测，本指大地有无日光照耀。日光灿烂谓之阳，云气蔽日称为阴。《易传·系辞上》说：“阴阳不测之谓神。”说的是天地间化万物的二气，即阴气和阳气。屈原曾在《楚辞·九歌·大司命》中唱道：“乘清气兮御阴阳。”

古人又把“阴阳”与天地万物联系在一起。《淮南子·天文训》中说：“天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。”《庄子·则阳》也说：“天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也。”《管子·四时》

中也说：“阴阳者，天地之大理也。”阴阳之气即天地之气，西汉董仲舒说：“天地之所为，阴阳之所起也。”（《春秋繁露·精华》）

随着人类社会与对人的认识的发展，这一对用以描述天气现象正相对立的观念，舍弃其具体气象内容，保留其正相反对的意义，被广泛地用于指称各类相反相成的事物与现象。《易传·系辞上》中说：“一阴一阳为之道。继之者善也，成之者性也。”先秦时已形成如下思想：所有的物体都是正反相对立的阴阳统一体，由阴阳两方面组成。如以天、日、春、夏、东、南、男、木、火、温、热、实、刚、腑、心、肝、皮肤、运动、处上、外在、明亮、亢进、强壮等为阳，与之相反的地、月、秋、冬、西、北、女、金、水、凉、寒、虚、柔、脏、肺、肾、筋骨、静止、居下、内在、晦暗、减退、虚弱等为阴，并认为居于统一体内的二者相互作用，导致该事物的变化。《周易》中明确提出“一阴一阳之谓道”，把阴阳之间的相互作用视为宇宙万物运动的基本原则。董仲舒进而解释说：“物莫无合，而合各有阴阳。”（《春秋繁露·基义》）楚国屈原在《楚辞·九章·涉江》中唱道：“阴阳易位时不当兮。”把阴阳进一步引用到社会中表示君臣关系。

阴阳学说于文学的关系，也有两方面。它在作为诗文等文学作品描述论说对象的同时，又对文学的形式发生影响。前者如贾谊《鸟赋》：“且夫天地为 兮，造化为工；阴阳为炭兮，万物为铜。”后者如“文章中的文笔对偶，诗词中的韵律平仄，风格上的阴阳刚柔”。

五行，即“木、火、土、金、水”，古人称五行为构成各种物质的五种基本元素。《孔子家语·五帝》说：“天有五行，水、火、木、金、土，分时化育，以成万物。”古人常以此说明宇宙万物的起源及变化。董仲舒小结说：“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。”（《春秋繁露·五行相生》）五行与各类事物相对应，形成一个囊括自然和社会的宇宙图式。如“木、火、土、金、水”对应“时序”为“春、夏、长夏、秋、冬”，对应“生化过程”为“生、长、化、收、藏”，对应“气”为“风、暑、湿、燥、寒”，对应“志”为“怒、喜、思、忧、恐”，对应“音”为“角、征、宫、商、羽”，对应“色”为“青、赤、黄、白、黑”。古人又将五行相对于五种德行，称“仁、义、礼、智、

李庆《中国文化中的人的观念》，学林出版社，1996年，第149页。

信”为“五常”。五行相生,五行相胜,这一学说与阴阳元气之说相配合,盛行于汉魏,流传到唐宋,直至封建末世犹被奉为金科玉律,其内容在古典作品中多有描述。如北宋欧阳修《秋声赋》说:“夫秋,刑官也,于时为阴;又兵象也,于行用金。”作为五行在德行上体现的五常,更是古代文学作品的“文之质也”(北宋石介《上蔡副枢书》)。

二、崇尚自然

人类是自然演化的产物。来自自然的人,起初没有把自己同自然界区分开来;后来,虽区分开来,却没有对自然的整体意识,有的是对一个个具体自然物的天、地、日、月、山、川、土、石、禽、兽、草、木等及其类别的认识。殷商时期的卜辞谈及人之外的不少自然物,但非常简单。

在中国思想史上,首先论述自然,将其作为一个重要范畴使用的,是道家学说的创始人老子。他在《道德经》中说:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”(《老子》第二十五章)这里的“法”是效法、依循的意思。上述引语是说,道之运行是一种自然而然的过程,它对于万物也不加干涉而任其自化自成。老子认为宇宙运行的基本规律是无意识、无目的、无作为的自然而然。这种自然而然的天然之变既然是宇宙万物的本然状态,它理当为世间之人所效法,作为指导行为的基本准则,人的一切行为包括圣人治理天下理当遵而效行,人们的活动应无悖于自然。老子的学说为后世众多的人继承发展,形成传统思想的崇尚自然意识。

老子的自然崇拜直接引申出他的“无为”思想,他说:“道常无为而无不为。”(《老子》第三十七章)他主张“莫之爵而常自然”(《老子》第五十一章),圣人“以辅万物之自然而不敢为”(《老子》第六十四章)。提倡无为,反对人为,提倡崇效自然的圣人,在其活动中,应辅助万物的自然发展而不去从事悖于自然的有为。他的这些言论对后世也造成一定的影响。

老子学说阐明了在人之外的物质世界是一个自成自化的自然过程,但所说的自然并非指自然界,又对于人的行为对象之自然界究竟怎样,他并没有说清楚。在他之后的思想家循此而进,在两汉时期解决了人的行为的自然问题;到魏晋南北朝时,赋予自然以与社会对立的自然

界的意义,相继将先民崇尚自然的意识推向新的高潮。

汉代人对自然观念的发展,表现在下列两方面:其一,是发挥人的能动性,要求人在行为上因物之自然而促使它发展;其二,是用自然与偶然说明奇异的遇合,否定目的论哲学。

西汉刘安说:“天致其高,地致其厚,月照其夜,日照其昼,阴阳化,列星朗,非其道而物自然。”(《淮南子·泰族训》)他在继承老子万物自然而然地存在与发展的基础上,主张人在与万物发生关系时,应采取的态度是:“天下之事不可为也,因其自然而推之。”(《淮南子·原道训》)这是说人的行为因物之自然,循理乘势而行。他反对人在物之自然面前无所作为,认为“感而不应,攻而不动”(《淮南子·修务训》)是错误的对策;也反对人之作为有悖于物之自然而动,“若夫以火 井,以淮灌山,此用己而背自然,故谓之有为”(同上)。他认为在人与自然事物的关系中,“夫地势水东流,人必事焉,然后水潦得谷行;禾稼春生,人必加工焉,故五谷得遂长。听其自流,待其自生,则鲧禹之功不立,而后稷之智不用”(同上)。这是说人以不应不动的态度去对待物之自然,就不可能使自然物在自然而然中更为完美。物之自然的完美,有赖于人的感应与迫动,也使人得以从自然界索取自己生存与发展所必须的物质资料,也使自然环境转化为宜人居住、生存与发展的环境。因此,他主张人在与自然关系中,理当感而应、迫而动,只是人的应动要“循理而举事,因资而立功,权自然之势”(同上)。刘安以人的活动背于物之自然为有为,顺于物之自然为无为,对老子的自然无为之说作了发展。东汉王充继承刘安之论又有所发展。他在提倡自然的同时说:“然虽自然,亦须有为辅助。耒耜耕耘,因春播种者,人之为也;及谷入地,日夜长大,人不能为也。或为之者,败之道也。”(《论衡·自然》)他以宋人揠苗助长的寓言为例,说明人之“欲为自然者”必然遭到失败。在他看来,物在其生长死灭过程中的自然而然,于人因于物之自然而然的有所作为,对物所起的作用各不相同,不能互相替代。

王充还以其物之自然的观点反对当时的神学目的论。神学目的论认为天有意安排万物,使物发生种种关系,以体现其创生的目的。当时有人宣扬天生五谷用作人的食品,天又生长丝麻用作人的衣料。王充

认为这“不合自然”。他说人性“知饥知寒,见五谷可食,取而食之;见丝麻可衣,取而衣之”(《论衡·自然》)。这才是一种自然。他又指出河中的白鱼跃入周武王所乘之舟,刘琨担任弘农太守时有虎渡河而去,有人认为是天降于人世的瑞祥,这是不实之说。他强调鱼跃虎去均为物之自然,偶尔为乘舟的武王、居官的刘琨碰到。他以自然与偶然的结合,说明某些奇异罕见之事,否定了受命于天、天佑善人等目的论命题。自然论与偶然性相结合,对当时还无法说明的一些自然现象作了原则性的抽象解说,虽还不足以说服人,但充实了自然之说,维护着唯物主义。

汉代思想家对自然之说的发展,强化了汉民族崇尚自然而然,反对人为地改变自然本性的心理。可见,汉代思想家所说的自然,固守老子自成自化的自然而然之义,并非与社会相对之自然界。

与社会相对的全面的自然观念,是魏晋南北朝时期的思想家发展传统自然之见而形成的。古人谈天,不仅指明暗变化的空宇,还包括悬于空间的一切之物;古人说地,不只是山丘原野之地域,也兼及于为它所载之物。天地的观念原先与宇宙相同。如夏侯玄说“天地以自然运”(《列子·仲尼》张湛注),自然一词在魏晋玄学中由自然而然之性衍生了其他的含义。先是以自然称谓自然而然而存在运行的宇宙本体,自然开始与太极、元气、无等概念具有相同的内涵,并由此而与名教相对,在王弼思想中形成名教出于自然的理论。嵇康、阮籍循此进而提出“越名教而任自然”(《嵇康集·释私论》)的命题。他们在把自然视为天地万物所从以生的原始本体的同时,又认为“自然无外”(《嵇康集·达庄论》),天地万物都为其所包容,成为有秩序的统一整体。天地万物在自然之中,各有其地位、特性和运动,只不过是气的盛衰之变,而气本身不因这种自然界的改变而有所损伤,自然界也是一个和谐的整体。根据《达庄论》等文的论述,阮籍所说的自然确实为自然界与自然现象的总和,成为与社会相对的观念。

自然观念,无论是物的自然而然性质、宇宙本体或是自然界,在中国古代均受一般人和学者、文士的崇尚。它对文士诗人的影响,一方面作为诗文论说描述的对象而受到颂扬,另一方面又成为评论诗文高下的根据或准则。

作为品赏的自然,描绘物品自然性质的秀美与高尚,如晋郭璞《江赋》:“播匪艺之芒种,挺自然之嘉蔬。”西晋孙楚《菊花赋》:“彼芳菊之为草兮,禀自然之醇精。”宋苏轼《定惠海棠》:“自然富贵出天资,不待金尊荐华屋。”写自然景致对人的陶冶。又如南朝江总《修心赋》:“保自然之雅趣,鄙人间之荒杂。”清廖燕《与某翰林书》:“窃尝论文莫大于天地。凡日月、星辰、云霞之常变,雷电、风雨与夫造化鬼神之不测,昭布森列,皆为自然之文章。况山川、人物与鸟兽、鳞介、昆虫、草木之巨细刻画,在人见之以为当然,不知此皆造物细心雕镂而出之者,虽以圣人之六经,视此犹为蓝本,况诸子乎?故善文者,岂惟取法于圣人、诸子,并将取法于天地。”作者信仰宇宙中有造物者,认为物之形状、生态、属性、特征,并非自然而然,乃造物者刻意为之。所以,他所说的“自然之文章”不是自然而然的文章,而是自然界的文章。那种天道瞬息万变的观念,往往构成了创作者心中的虚无浪漫的幻想世界,在文学上便形成了一派浪漫主义的创作风格。

崇尚自然对文学评论的影响,是形成诗文自然论。蔡钟翔、曹顺庆先生认为它发端、成熟于魏晋南北朝,拓展于唐代,入宋以平淡为美,至明为冲破道学藩篱的利器,在清与近代是这一文学理论的总结时期。中国文学家以自然为审美理想,在师造化观念的指导下,以创造这一意境为作品的最高品位。他们长期以无意、无法、无工为自然论的美学内涵,提出真、拙、淡、本色等范畴,阐述自然与兴会、情性、修养、学力的关系。这不仅对中国文学的特征深有影响,而且陶冶了中华民族的性格。

这里需说明的是:在中国古代,那种强调“崇尚天然”而形成的对社会人生采取的“无为”态度,那种认为天是世界本体,无私无欲是本真状态,虚心无伪,“静固之道”(管子)、“虚壹而静”(荀子)的思想观念与处世态度,长期以来跟儒家的强调有为、学思、格物致知的思想,构成了一对矛盾统一体。

参见蔡钟翔、曹顺庆《自然·雄浑》,中国人民大学出版社,1996年,第3—240页。

三、天人合一

“天人合一”，是我国古代形成的“宇宙社会与人类一体化”的哲学思想。

天人合一说认为：自然与人、天道与人道、自然之道与人世之道间，存在着相类、共通、和合与统一。《尚书·泰誓上》说：“惟天地，万物父母；惟人，万物之灵。”《易传·文言》中说：“大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。”这是古代天人合一思想正式形成时的解说。《庄子·齐物论》“天地与我并生，而万物与我为一”之说则与之不同，认为天地、万物与我同为气所聚之物。

《易传》的天人合一观认为天与人相通，二者都是元气聚合的产物。天与人对于万物都有化育之德。在《易传》作者看来，日月、四时、鬼神均从属于天，日月是气在空宇所成之象，其特征为施放光明；四时是气运行的季节变换，其特点是先后相替的序次；鬼神乃气往来屈伸生成万物的运动，其特性是有吉凶。而人的活动，也具有明、序、吉凶等属性，分别与气之日月、四时、鬼神相合，也就与天相合。这种天人相合的思想，盛行于中国古代，尤其是两汉时期，延及文学。后汉王景作《金人论》说：“颂洛邑之美，天人之符，文有可采。”（《后汉书·王景传》）

《周易》中又说：“顺乎天而应乎人。”（《易传·彖传》）认为人的行为又“先天而天弗违，后天而奉天时”。即大人的行为无论发生在天道规律的或前或后，皆无悖于天，主张“人”和“自然”的和谐统一的一体化。直到宋元间文人的作品仍在演绎天人合一，如北宋欧阳修《秋声赋》中说：“夫秋，刑官也，于时为阴；又兵象也，于行用金。是谓天地之气，常以肃杀而为心。”又如元代林景熙在《蜃说》一文中，描绘所见海市蜃楼，说：“向之有者在，而海自若也。”接着又道：“噫噫，秦之阿房、楚之章华、魏之铜雀，陈之临春、结绮，突兀临云着何限，运去代迁，荡为焦土，化为浮埃，是亦一蜃也。”

天人合一思想的进一步发展，形成了天人感应之说。这种学说，在今传文献上初见于《吕氏春秋·应同》。其后，为董仲舒所发展。他强调

人为天之副,二者同类相通,天能关及世间人事,人的行为能感动上天,使其更改原先安排。他说天与人各有阴阳,“天地之阴气起,而人之阴气应之而起;人之阳气起,而天地之阳气亦宜应之而起,其道一也”(董仲舒《春秋繁露·同类相动》)。文学家接受这一思想,将其形之于文学作品。如北宋范仲淹《岳阳楼记》:“若夫淫雨霏霏,连月不开;阴风怒号,浊浪排空;日星隐耀,山岳潜形;……登斯楼也,则有去国怀乡,忧谗畏讥,满目萧然,感极而悲者矣。至若春和景明,波澜不惊,上下天光,一碧万顷;……登斯楼也,则有心旷神怡,宠辱皆忘,把酒临风,喜气洋洋者矣。”写出了天人的感应。至于天之应人而变,在元代关汉卿《窦娥冤》里,说窦娥死亡,天气剧变,六月天大雪飞舞是个典型。

《诗经》中的“赋、比、兴”的文学表现手法也与天人相通的思维模式有关。“赋”讲求文章的对称和谐;“比”采用的是大自然物体与人对照,而“兴”是旁物起兴,源于人、物气息相通。这些手法都在深层次上反映了大自然与人的和谐对应。

后来形成了“天不变,道亦不变”的消极思想,这是一种对天地、社会法则的停滞和无能为力的思想,阻碍了创造力的发展。

而在另一方面,天道与人道非相及的思想,也见于春秋时。春秋子产说:“天道远,人道迩,非所及也,何以知之?”(《左传·昭公十八年》)这种天道与人道两不相干思想,对后世也有深远影响。北宋王禹偁《待漏院记》说:“天道不言,而品物亨、岁功成者,何谓也?四时之更,五行之佐,宣其气也。圣人不言,而百姓亲、万邦宁者,何谓也?三公论道,六卿分职,张其教矣。”天道宣气,人道张教,天人二不相干之意,通过形象的语言表达出来。持天人相分论的学者中,有一部分人主张“制天命而用之”(《荀子·天论》)。本此思想,古人在生产领域多有创造,文人总结其成就为之作文吟颂。北宋王观说:“今洛阳之牡丹、维扬之芍药,受天地之气以生,而大小深浅,一随人为之?拙而移其天地所生之形,故异容异色,间出于人间。”(王观《扬州芍药谱》)

许苏民先生说:“揆诸典籍,无论是讲‘天人合一’还是讲‘天人相分’的人们,都承认一点,这就是人可以‘与天地参’,可以‘赞天地之化

育’，即参与天地化育万物的活动。”古人的田园诗每每反映这种参与思想，东晋陶渊明、北宋范成大都有这方面的文字。后者在《四时田园杂兴》中说：“土膏欲动雨频催，万草千花一饷开。舍后荒畦犹绿秀，邻家鞭笛过墙来。”天地间的化育，伴随着人的参悟，如：“昼出耘田夜绩麻，村庄儿女各当家。童孙未解供耕织，也傍桑阳学种瓜。”

四、有无相生、相反相成思想

在古代思想中，除了强调“同声相应，同气相求”（《易经·乾卦》）的趋同和谐思想之外，也存在讲究事物对立统一与互相转化的学说。老子说：“有无之相生，难易之相成，长短之相形，高下之相倾，音声之相和，前后之相随。”（《道德经》第十二章）

首先，他们认为：“阴阳相照，相盖相治；四时相代，相生相杀。”（《庄子·则阳》）“无平不陂，无往不复。”（《易经·泰卦》）宇宙间存在的是一个矛盾对立的世界。“日中则昃，月盈则食。”（《易传·彖传》）不断在轮转变换之中。

这是很朴素的唯物主义观念。在这种情况下，他们认识到：“万物必有盛衰，万事必有弛张。”（《韩非子·解老》）人们处事必须顺应其变化规律与时间限制而不违反，“损益盈虚，与时偕行”（《易传·彖传》）。

在处世行为中，必须适中不盲为。“过犹不及。”（《论语·子路》）“欲速则不达，见小利则大事不成。”（《论语·子路》）“曲则全，枉则正。”（《老子》第二十二章）

到汉代，司马迁也总结治世盛衰经验说：“进退盈缩，与时变化，圣人之常道也。”（《史记·范雎蔡泽列传》）刘向总结宇宙物极必反的规律，认为：“天地之道，极则反，满则损。”（《说苑·说丛》）

这些天地间的哲理不但在中国哲学和思想史上极为重要，而且在文学创作中影响深远，像《红楼梦》等乐极生悲型的叙事结构和《玉堂春落难寻夫》等历尽艰难大团圆结局的小说戏剧，比比皆是。

许苏民《中华民族文化心理素质简论》，云南人民出版社，1987年，第36～37页。