

靈

靈根與情種

胡曉明 著

先秦文學思想研究

根

與

情

種

百花洲文藝出版社

先秦文学思想研究

灵根与情种

胡晓明 著

百花洲文艺出版社

灵根与情种
PDG

本項目受上海高等學校青年教師學術基金資助

(赣)新登字第 005 号

书 名： 灵根与情种

——先秦文学思想研究

作 者： 胡晓明

出 版： 百花洲文艺出版社(南昌市新魏路 5 号)

发 行：

经 销： 各地新华书店

印 刷： 南昌市红星印刷厂

开 本： 850×1168mm 1/32

印 张： 9.25

字 数： 23 万

版 次： 1994 年 12 月第 1 版第 1 次印刷

印 数： 3,000

定 价： 10 元

ISBN7—80579—495—2/I·412

邮政编码： 330002

小 引

几乎没有人怀疑，了解文化史、思想传统，对于了解文学史的必要性了。但是本书的写作方法依然显得有点特别：一般只当作背景、前提的文化问题、思想问题，这次索性进到里面去，成为本书的主题。真正的主人大方出场了。除了作者个人的研究旨趣而外，这里仍有客观的缘故，因为就先秦文学的断代史研究而言，至今仍有种种憾事——

一是仍然不够尊重中国文化本身的特性。虽然，今天已经没有人像郭沫若在1929年《中国古代社会研究》自序中那样说：“只要是一个人，他的发展，无论是红黄黑白，大体相同……中国人不是神，也不是猴子，中国人所组织的社会也不应该有什么不同。”但是，相当多的“强中学以就西学”的现象，仍然是潜在的主导性的观念。譬如无批判地接受现代西方文化人类学、神话学的原则与方法；简单套用现代文艺学中的现实主义、浪漫主义的概念；刻意去划分阶级、粗暴地使用“精华”与“糟粕”二分法；以及随意以现代人的各种好恶去曲解古人……等等。我们仍然

缺少真正站在中国文化的学术立场，内在地理解、认识、然后阐说先秦文学的研究著述。这其实不仅仅是先秦文学，甚至广而言之，是现代治中国学术的某种通病。1930年，陈寅恪先生在《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》中写过一段话：“凡著中国古代哲学史者，其对于古人之学说，应具了解之同情，方可下笔。盖古人著书立说，皆有所为而发。……所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如此之苦心孤诣，表一种同情，始能批判其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论。”时至今日，中国哲学史已有更多更好的著述，但陈先生的这一番真知灼见，却渐为更多的有识者奉为圭臬。

先秦文学研究的另一憾事，是仍有语文障、文学障。破解古代语言文字，确是极重要的基础；但又只是初步的工作，透破语文的目的，在于呈露文字语言背后活的生命。活的思想、情感与生命，是文学研究更为宽广的层域。这在先秦文学，显得尤为艰难，又尤为重要。此外，文学不仅仅是文学，——这是一个极简单的常识，但是现代人心目之中，往往横梗着一现代人进化的、优越的文学观念，虽貌似科学，然而却又是极狭隘、僵硬的文学观念，视先秦时代为“文学没有自觉”的时代。这是现代人的“文学障”。其实，正如刘师培《广阮氏〈文言说〉》所云：“三代之时，凡可观可象，秩然有章者，咸谓之文。”今人也能正确认识：“自然界的森罗万象和人类社会的诸种伦理规范、仪礼典章制度、言论文辞著作、诗歌音乐舞蹈、绘画编织等文学艺术和工艺美术，都可谓之‘文’”（顾易生、蒋凡《先秦两汉文学批评史》），既有“文”，就应已涵具了那个时代的文学的自觉意识。这里至少有以下三点须进一步辨明：第一，文学有进化，这是明白的事实，但并非全部的事实；一个民族文学的根本精神，不是能用进化一语所能概括的。第二，先秦人的文学观念，实际上乃是一种“大文学”观念，换言之，先秦人的文学自觉，即人文创造的自觉，精神价值的自觉。第三，我们更倾向于文学是“演化”的，更倾

向于“一个时代有一个时代的文学”的说法。唐诗宋词元曲，不能代替《诗经》《楚辞》诸子所独具的永久魅力。以魏晋六朝人的文章观念视先秦文学，先秦自然没有那种时代意义上的自觉；然而以今人的文学观念视魏晋六朝人，他们又何尝有今天意义上的“自觉”呢？“后之视今，犹今之视昔”，可是相当多的人却舍不得放下头脑中那一份简单进化的文学观念，切实地进入先秦人自己的文学世界，因而就缺少了真正的内在视角。——我每当走进博物馆，看到那些原始鄂伦春人的林屋的现代复制品，那些玻璃橱窗内苗族、布依族、白族的刺绣，……心里就会感到有一种悲哀；毕竟它们原先都存在于那样一种鲜活的、原本属于自己的生态里！

本书的研究，在某些方面，仍然不免显得粗浅简单，亦不免有其它种种的“障”。但是仍须说明的是：本书企图从思想史角度，研究先秦文学，并非想为先秦文学争取更大的地盘，而是深感只有从思想史的角度下手，才能真正照明先秦文学里头的活的精神生命。我总固执地相信，研究中国文学的大路，重要的是由中国哲学与历史文化思想的中心，一层一层地透出去，而不应只是从分散的文体、语言、风格、作家的研究，再慢慢地综合起来。没有思想的文学，只是僵死的文学、幽暗的文学、一团人欲的文学，文学史的研究者的心灵不应只是在一棵大树的叶面上盘桓，而更应深入其树汁流淌的根干，体会那些枝叶与枝叶如何交会于中心的根干的。以中国文化思想为主位的研究心态，即不止是凭吊古迹，不止是参观博物馆，不止是分析古代的化石，而应是视我们的研究对象为一整幅活的生命，活的生命灵根，活的生命的情种。这里，请引用牟宗三先生《关于文化与中国文化》一文中的一段话：

我现在之看文化，是生命与生命之照面，此之谓生命之通透；古今生命之贯通而不隔。我生在这个文化生命之流中，只要我当下归于我自己的真实生命上，则我所接触

的此生命流中之一草一木，一枝一叶，具体的说，一首诗，一篇文，一部小说，圣贤豪杰的言行，日常生活所遵守的方式，等等，都可以引发我了解古人文化生命之表现的方式。古人以真实生命来表现，我以真实生命来契合，则一切是活的，是亲切的，是不隔的。古人文化生命之精彩，成就，与夫缺陷病痛，都是我自己真实生命之份上事。古人之痛痒是我自己之痛痒。在这种生命之贯通上，我眼前的真实生命得到其恢宏开扩的境地。

这一番话，作为本书的引子的结束语，或许是再好不过的了。

目 录

小引	(1)
----	-----

上篇：神话与传说	(1)
----------	-----

一、神话传说与民族心灵史/4

《古史辨》派——神话文学派——西方人类学理论
——心灵史

二、重生的精神/9

动物——山川——气象——工具——祖先——再说陶纹
——余论

三、和谐的种子/26

宇宙系统的均衡——人际关系的和谐——人天
系统的和谐

四、刚健的崇尚/44

太阳——大禹——夸父

五、人文的演进/56

动物神话传说的人间化理性化——从天帝神话
到古史系统——神祇的人情化、人性化

中篇：《诗经》与《楚辞》

[68]

一、《诗经》中的“天”、“人”观念/70

周人“天”的观念由殷人“帝”的观念而来——“天”的观念中的敬德思想——“天”的观念中的忧患意识——“天”的神学性质及其权威地位的瓦解——小结

二、《诗经》所表现的道德与欲望的关系/81

肯定欲望的合理——否定欲望的淫滥——欲望向情感和心灵的升进：《月出》、《关雎》、《蒹葭》

三、《诗经》中的“大夫议政”与“庶民议政”/95

从严亲慈父之风到“孤臣孽子”之心——从借天道以行人道，到庶人议政、饥者歌其食

四、《诗经》中的人伦主题/103

哀鰥寡的人性精神——夫妇间的人伦温情

五、《诗经》中所体现的“华夷观念”/112

文化尊严之自觉——《采芣》的文化意蕴——余论

六、《诗经》中的农业人生咏唱/122

人与大自然之间的情感联系——周代史诗中的农业人生文化意蕴——祭祀诗中的农业人生礼俗——农事诗中所体现

的农业人生性格

七、屈子之自沉心事及其文化意蕴/136

对南方学派的叛逆与对北方学派的继承——与北方学派的区别——殉文化理想：屈子自沉之文化意蕴之一——殉情：屈子自沉之文化意蕴之二

八、“芬芳悱恻之美”：《离骚》的艺术境界/159

关于三个虚构人物——关于两段神游——关于“众芳芜秽”——关于“佩”——关于“死亡”

下篇：《论语》《孟子》与《庄子》

[168]

一、《论语》与孔子的人格世界/170

孔子的平凡与伟大——孔子的真实与正大——从孔子的交友之道看其性情之真而且正——孔子之深于情与深于人生经验——孔子的刚健精神——孔子的谦和雍容圆融豁达——孔子心中的大事因缘

二、《孟子》与孟子的人格世界/213

孔孟异同及其战国时代的特殊问题——仁者心体本然光明：孟子的赤子之心——知耻、养气、持志：孟子的大丈夫精神——充实而光辉：孟子“文气”的艺术境界

三、《庄子》的心灵境界 /243

《庄子》一书与两个“庄子”——庄子：还人于天的哲人——“游”的诗意——“丑”：生命的内在力量

结语：先秦时代的文学自觉

[268]

人性精神是晚周成熟的中国文化主体精神——
中西文学精神方向之不同——由人性精神，导出
对人间价值的全幅关爱，以及以真实人生为
素材的文学创作——由人性精神，导出人格的
自由与尊严，以及由此而来的以人格为阶位的
艺术境界——“天人合一”是理解先秦文学之
钥，但在孔子孟子庄子，又有着不同的表现形式
——先秦文学的自觉，正是人文创造的自觉，人
性精神的自觉。

后记

[281]

主要参考书目

[283]

上篇 神话与传说

一个民族的神话传说，不仅是该民族文学艺术的源头活水，而且是该民族文化精神的源头活水。中国文化自觉地以此为源头活水，最明显的例子，即如三皇五帝传说的庄严虔敬崇高，与龙凤传说的悠久广大深远。但是，引发我对中国早期神话传说进行文化哲学层面的思考的，倒是西方文化经典中《圣经》中的两段话。先引《旧约》中的《创世纪》：

要生养众多，遍满地面，治理这地；
也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各
样行动的活物（第1章第28节）。

这一命令语式有力、坚决、明确。但同样明确的召唤，即出现于《新约》中的《马可福音》：

若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架，来跟从我。因为凡要救己生命的，必丧掉生命；凡为我和福音丧掉生命

的，必救了生命。人就是赚得全世界，赔上自己的灵魂，有什么益处呢？人还能拿什么换灵魂呢？（第8章第34—37节）

依第一段，人类若是不能做自己生存大地的主人，就不能成其为人；而依第二段，则人类若是不能放弃他在此世的生命，亦不复成其为人。这两段虽然出自《圣经》中不同的文化系统，——犹太教文化系统与基督教文化系统，但从本质上说，恰恰最真实地体现了西方文化精神的内在张力：一方面是强烈的征服、控制自然物界的欲望，另一方面则是虔敬的探求、皈依灵魂家园的渴求；一方面是一往而不反的入世性格，另一方面则是回向无限、回向永恒与不朽的超越企向。这一文化本质及其内在张力，不是一种理论上的说解，而是一个真实的存在。

人类已越来越清醒地认识到，他的使命并不仅仅是谋求在物质上掌握环境，而同时是在精神上掌握自身。这一点，东西方文化从根本上说是有其共识的。但西方思想却分开来讲，分开来发展。而中国传统思想从它的最早源头那里，就从来没有分开来过。如大《易》中说的开物成务、正德利用厚生、大人与天地合其德；如《礼记〈哀公问〉》引孔子语：“不能爱人，不能有其身；不能有其身，不能安土；不能安土，不能乐天；不能乐天，不能成其事。”中国传统思想以天道统人道，以人道尽天道，天人同体同源同仁。其现实关怀与终极关怀，其生命欲求与生命安顿，向来是合在一起说的。

《圣经》以及古希腊神话传说对于西方文化与文学的决定性的影响，启发我思考中国神话传说与中国文化的重要联系。文化是一整幅大势的生命活动。本书是从这一叙述角度来讲先秦文学的。因而，有关龙凤传说究竟是如何反映西（炎黄集团）胜东（夷人集团）的史实，伏羲女娲究竟是否兄妹关系，尧、舜、禹的具体

神格身份以及具体的某种崇拜对象，《山海经》中司守之神或居住之神如何与具体的地名、山名相对应，以及黄帝、炎帝、共工、太昊、少昊、颛顼前后相承的名次顺序与增损过程究竟为何，等等，从本书的角度来说，都无暇一一作细致专门的考订。从中国哲学与文化精神的学术立场来看中国文化，从中国文学的学术角度来看中国文化，——不止于神话传说，全书亦此一思路。

一、神话传说与民族心灵史

本篇研究上古神话的宗旨，乃是透过神话传说，去了解中国先民的心灵史。在讲述主题之前，有必要对于国内外相关的一些理论与方法，作出一番简要的论辩。

首先要涉及到本世纪二、三十年代重要的学术思潮——《古史辨》学派。此一学派可远溯晚清今文经学的疑古思想，以及继起的康有为有关“孔子托古改制”的思想。由怀疑古文经学到怀疑群经诸子，由怀疑群经诸子及儒家传说到怀疑夏以前的整个古史系统，古史辨派以其煌煌七大册的学术实绩，对中国旧史观进行了摧陷廓清的工作，可以说是“革”了旧古史的“命”。其所创立的“层累的古史观念”，乃是建立在重理性、重科学的时代精神之上的。经过近几十年的考古学发掘与研究，《古史辨》派的学术旨趣与方法、结论，已渐为后人所超越。大的方面如夏代历史真面目的初露曙光，小的方面如原先被此一学派判为伪书的《孙子兵法》、《文子》、《鹖冠子》等，已由近年来出土的竹简、帛书等证明其不伪，重新肯定其为先秦著作。对于《古史辨》学派的错误主张以及其影响予以厘清，是目前史学界正在进行的工作，本文的着眼点却不在于此。我所注意的是他们有关“信史”与“神话”关系的说法及其背后的独断心态。请以《古史辨》出到第七册时，董书业先生一段“大略结论”为例：

至于黄帝颛顼帝喾尧舜禹等，确实有无其人虽不

可知，但是他们的身上附有很多的神话，却是事实。把这些神话剥去，他们的真相也就所剩无几了。……总而言之，夏以前古史十分之七八是与神话传说打成一片的，它的可信成分贫薄到了极点！（《古史辨》第七册上，《自序》二）

“夏以前的古史”这个大问题留待史学家去考论。这里要提的异议是：即使古史大部分是神话、是传说，是否凡是神话传说，真的“可信的成分贫薄到了极点”么？真的与民族历史的“真相”就了无关系了么？历史“学”上的“真实”，与历史本身的“真实”，究竟是怎样的一种关系？西方神话（尤其在《古史辨》学人看来即古希腊神话）的概念，亦即五四文学思想背景中的神话文学的概念，能否范围中国上古神话并说明其意义？这些问题，童先生以及古史辨派学人都未曾仔细想过，却匆匆下了一个“大略结论”。从近几十年来西方人类学者对于神话的研究成果来看，无论是史学领域对于现存未开化民族口述传说传统的重视，还是文学领域对于原型与神话，原型与人类精神历史的重视，都早已抛弃了纯文学纯虚构的神话老观念，一致认为神话与小至一个村落、一块地域、一个族别，大至一个民族的心灵史，有着相当深刻的千丝万缕的关系。其实本世纪初王静庵先生就说过：“传说与史实相混而不分，史实之中，固不免有缘饰，而传说之中，亦往往有史实之素地。”（《古史新证》）这句公道话，只是《古史辨》派的最后一个集大成者杨宽先生，给予了必要的重视。而杨宽的名著《中国上古史导论》，虽限于当时的考古学水平，尚未能从神话传说中深透地理解神话与传说的涵蕴，但他以殷周民族的兴衰，来考论东西两系神话传说的分化演变，无疑已渐渐转变了彻底疑古的旧风气，也渐渐显出了王国维那段话中所含的真知灼见。杨宽先生最后对于神话传说与民族心灵史的关系肯定到何种程度，这是另一个问题，但《中国上古史导论》在此两方面所做的沟通工

作，却至今尚未过时，这是他能超越其学派本身限制的缘故。

接下来有必要论辩的是近现代极有影响，占主流地位的神话文学派的观念。袁珂先生等人所代表的这一学派，对于中国神话资料的大量爬梳整理，对于中国神话史的科学化系统化，居功甚伟。但是他们对于中国上古神话的一种“纯神话”的态度却不能不说显示了此一学派的重要局限性。譬如，袁珂先生在谈到“舜”的神话时，将《天问》中的“舜服厥象”解释为“舜让自己的弟弟象服气”。他非常重视这一句，举出殷朝已经驯服野象的事实作证，并提出以下论断：“舜受迫害”，乃是此一神话的原义。无非是反映了舜作为殷民族的祖先神与野象搏斗，并最终驯服野象的事实。袁先生进而说，其后野象被拟人化，成了舜的弟弟，以至发展成骨肉相残的传说，他还说：后世儒家学者为宣传适合于他们封建统治阶级的孝悌道德，利用了这个故事，并在《孟子》等典籍中加以歪曲^①。这里所表现的学术心态，即一种超历史的狭隘的纯神话心态。又譬如，刘城淮先生在谈到“有周一代，没有一个人像希腊的荷马与《神谱》作者似的，对神话进行过系统的全面的整理、加工，使之愈益美盛”；“周王与许多士大夫，还不断将残留的神话历史化、政治化、伦理化，……神话人物化成了历史人物。由此，神话蒙受了难以估量的损失”。^②姑且不论这里谈中国神话，却带有浓厚的西方中心论的色彩，——这是现代治中国文学者的通病，——且只论其仅仅将神话当作神话，仅仅将文学当作文学，实际上是相当狭隘的学术视角。你何以不愿意承认，无论是“舜”的传说也好，神话人物历史化也好，都是先秦神话发展的内在必然？都是中国神话内在生命的整幅波动？如果神话——→传说——→历史的过程，恰恰是体现一个民族真正的心灵史，而你却又何以不愿顺着此一心灵史的脉络去讲，而偏偏要从外面来讲呢？再进而言之，中国神话中的人性精神、和谐精神等，到底是因后代人文精神发达，而投射于神话中去的呢，还是后代的人