

而随着科学知识积累,地理大发现,商业扩张,刺激了16—17世纪的科学革命、18世纪的工业革命,迅速增长的生产力确立了科技理性价值的同时使欧洲的资本主义发生了质的变化,逐渐形成了工业资本主义,资产阶级迅速壮大起来,至启蒙运动一方面是更加积极地张扬理性精神,热衷研究自然科学和人文科学,乐观地相信历史的进步和人对自然、对自我的认知和把握能力,以人文精神为基础的“自由、平等、博爱”成为那个时代的口号,另一方面则要求将商业中的等价交换原则、雇佣原则、代理原则等一系列原则引入政治,构建现代政治制度,突破封建等级制度的束缚,由此将要建构的是作为市民社会之私人生活领域重要补充的公共政治空间,理性的公共性向度和规则性向度在这个公共空间的建构过程中得以体现。

总之,启蒙运动的思想家尽管在细节方面彼此不同,却“一致认为,自然现象,无论是物理现象或精神现象都为规律所制约,人类的精神生活和道德生活都是自然的必然产物。”^①这个狂飙突进的时代,带给后世的是一次较之“文艺复兴”更为深刻的变革,或者可以说是“分化”,即:传统农业经济与现代工业经济;传统乡村社会与现代都市社会;传统专制政治与现代民主政治;传统以信仰为根基的文明与现代以理性为根基的文明的裂变过程,而现代化就是这个“分化”和“裂变”的过程。

三 现代性(modernity)

所谓“现代性”(modernity)是指伴随社会的物质和制度的现代化转型过程中,与之相适应的人的精神层面的属性。假如说,现代化更多指向一种物质层面和制度层面的变革的话,那么现代性则侧重于描述与现代化相适应的人的精神层面的现代属性。

按照福科的说法,现代性应该被理解为“一种态度”:“所谓‘态度’,我指的是与当代现实相联系的模式;一种由特定人民所作的志愿的选择;

^① [美]梯利著、伍德增补:《西方哲学史》,葛力译,商务印书馆2000年版,第427页。

学基础。因为整合的世界才能符合人类对普遍、自由的要求。而审美较之一切自然学科、哲学思索更为看重物我合一的完融生命体验,这唯有在自由中才能真正达成。20世纪以来,美学家们所建立的表现说、移情说、对话理论试图打破的就是主客二元的认知对立,从而建立一种更为友好的交流、对话、体验的审美模式,构筑更为完整的审美世界。

另外,作为人学的文学到了现代以来,随着人的独立意识的增强,也在谋求自身的独立性,而要建立文学的独立性就必须找出文学不同于一般文化的属性,这个属性就是科学、哲学所不具备的审美特性。因此,我们说文学虽然离不开社会现实,并且与一般文化相联系,但文学不是现实的反映、复制,不是一般文化的等价物,它的性质不是由它们决定的。文学有两个基本层面,一个是现实层面,在这个领域文学受制于社会、文化;一个是超现实的审美层面,在这个领域文学以其审美意义超越社会、文化,文学成为社会、文化的异质因素,它以自由的名义批判现实。审美层面是文学的最高层次,因此审美意义是文学的本质。文学必然要求一个符合审美要求的完融世界,对于社会、文化获得现代性,文学并不肯定这种历史进程,相反它在现代化过程中洞察了人性的异化和自由的丧失,因而它反抗理性的统治,批判现代化。通过这种对理性的批判,文学捍卫了人的自由,并为人解释了生存的真义。只有当文学达到这种历史水准时,它才获得了文学的现代性,才属于现代文学的范畴。

2 从传统文学中走出的现代文学

古典时代,文学依附于意识形态,或作为神学的奴婢、或作为载道的工具,不可能充分实现文学的审美本质。现代文学则有意识地摆脱了意识形态的控制,一方面,它不再以社会功利主义为己任,通过追问人类的存在,为人类构建意义的世界,独立地承担起审美批判的职能,另一方面则随着市场经济的发展,文学的通俗形态充分发挥其消遣娱乐功能,以世俗的角度瓦解着意识形态的神圣性。

古典文学带有保守性,形成了经典规范。现代文学则以反传统、打破规范为宗旨,这是现代文学的非理性所致。古典文学的理性内容和形式

有反思、批判和超越精神制约的现代性走到了自己的反面。

第三节 现代性与文学思潮

一 文学的超越现实的本质

1 古典时代文学不具备独立性所以其超越性未被承认

文学所具有的超越现实的审美属性被作为文学的本质属性得以确认是文学获得独立价值的基础,是文学现代性的一个重要表征。因为在古典时代无论中外,文学大多数时候以两种形式存在:要么是主流意识形态的附庸(在中国是载道的工具,在欧洲是神学的奴婢),要么是消遣娱乐的玩意儿。尽管中国在魏晋时代就提出了“盖文章,经国之大业,不朽之盛事”之说,赋予文章崇高的地位,但是并没有真正揭示出文章的独特价值,而是仅仅就其对国家政治和个人立言传名等实际功用而言的,至明代虽然在文学中有了“不拘格套,独抒性灵,信手信腕,皆成律度”之说,但以之为信条形成的文字又皆是不为社会主流认可的娱情遣性的小品文,不能被视为文学之正统。在西方,古希腊时代强调文学具有的“卡塔西斯”即情感宣泄的作用,古罗马时贺拉斯又在《诗艺》中阐述了文学寓教于乐的功能,这样,实用化的娱情、认知功能倾向在文艺界持续了千年,也未能真正发掘到文学的超越现实的本质。只有在文学进入现代之后,文学卸下了载道和娱乐功能后,充分地发挥出其审美功能,审美超越性才能成为文学的本质属性获得承认。而文学的审美超越性的确认又和两个问题紧密联系在一起,第一是文学的独立性,第二是文学的超越性。

2 文学的独立性是文学超越性的基础

只有在文学是独立的,具有独立的存在价值这个前提被承认的情况下,文学的超越性才可能被承认。作为工具、附庸的文学是不可能超越的。

作为人学的文学,是在人发现了自身,确认了自身(包括整体的人相对于神和个体的人相对于群体的人)所具有的独立性之后才获得独立

表一般的完成这个解释是相当粗糙和机械的。因此,后代的哲人在思索人的问题时,必然将站在笛卡尔止步的地方开始其思考的起点。

笛卡尔在“我思故我在”的命题中发现了“我思”和“我在”之间深刻的对立,并在这个发现的基础上提出了“精神实体”和“物质实体”两个实存的命题,分裂了宗教思维中唯一实体的一元论的完融性与无限性;同时也就分裂了人的思考和人的存在,使人自身分裂为“思者”和“被思者”,于是本是自然之子的人脱离了自然,人的思考脱离了人的存在,再进一步说人与自身的历史,人的现实处境与理想也随之相互脱离,这样的裂变一方面赋予了人一个从未有过的高度和视角可以像神一样对自然、自身,自身的过去、现在、未来进行观察、研究和思考,并在理性的指导下做出合乎理性的解释、规划和安排;另一方面,笛卡尔哲学中所强调的理性分析、归纳、限定和从根本上提出的明晰、抽象、确定性要求排斥了传统、神秘和模糊,它确认了人的理性认知能力却又从根本上支解了人生的整体性,因为它以“合理性”和“可解释性”取消了人们一直以来对于未知的敬畏,助长了人们对于未来的乐观,消解了人生中的含混、模糊和神秘,也消解了人对自然、自身、对历史、现状的整体体验和对未来、未知的想象。由此出发形成了一种普遍主义历史观,即认为人类历史是从自然状态到政治(社会)状态,从理性迷误到理性统治,从黑暗到光明的过程,由此预定了启蒙主义的光明前景。这种普遍决定论和目的论的泛滥使人的理性得到高扬的同时却将人变成了理性的工具,理性取代上帝成了目的,历史在人们不知不觉中再一次走向了它的反面。

浪漫主义者强烈地感受到这种分裂:一方面对自然的征服、对外界物质世界贪婪地攫取中工具理性不断获得胜利,人的主体性不断膨胀,在机械地面对自然的过程中毁灭了自然原有的神秘和尊严,另一方面人自身也在对外界物质的攫取中,在普遍主义的决定论和目的论中,丧失了灵性,丧失了对生命的敬畏,丧失了追求生命独特性体验的冲动,正如刘小枫所说“‘沉于物,溺于德’的见解得到了历史的证实。”^①浪漫主义兴起

① 刘小枫:《诗化哲学》,山东文艺出版社1986年版,第4页。

的进步观得到最大多数的承认。中世纪由此被视为愚昧落后的、已经被抛弃的世纪,而未来则充满了令人期待的可能。但是,如刘小枫所说“正是在唯理主义和经验主义以为大功告成的十七、十八世纪,浪漫思潮在历史的沉沦中却应运而生了。”^①“在历史的沉沦中应运而生”的浪漫主义不满于理性主义,尤其是工具理性的单向度发展对于人精神的僭越,不满于理性主义以所谓的合理性对历史作出的“黑暗到光明”、“野蛮到文明”,“自然状态到理性状态”等的一系列普遍化、简单化人类历史与文明的读解;不满于理性主义将“合理”的“现代文明”作为普世的文化标准而对各个文化整体的优劣作出的三六九等的判断。^②

在18世纪的最后十年中悖逆着启蒙主义所倡导的理性精神,德国浪漫主义者以其保守的姿态提出了“回到中世纪”的口号,为此他们被指斥为“‘病态’、‘复古’、‘非理性’、‘颓废’、‘反动’”长期以来被视为德国文学史上的一股“浊流”。^③这里就埋下了一个问题,如果仅仅只是反抗启蒙理性中被强化了的工具理性和普世主义的话那么回归传统就既可以回归中世纪的传统,也可以回归古希腊的传统,但为什么浪漫主义却放弃了古希腊传统,选择了更具宗教意味的中世纪传统,也就是说为什么他们最终都将自己心灵欲望之地安置在中世纪的信仰中,而不是在古希腊的

① 刘小枫:《诗化哲学》,山东文艺出版社1986年版,第5页。

② 赫尔德被伯林视为“民粹主义”、“表现主义”、“多元主义”的创始人,而多元主义最重要的特征就在于:“它承认文化和价值系统具有潜在的无限多样性,它们有着同样终极的价值,没有相互衡量的共同标准,这使得以下信念没有逻辑上的连贯性:有一条达到人类完美的普遍正确的理想道路,所有的人、所有的地方和时代都在寻找这条道路,只是成功的程度各有不同。”也就是说作为德国浪漫主义的先驱之一的赫尔德在德国浪漫主义发轫之初就是以反抗法国启蒙主义以来所遵循的那一套学说——认为“自然万物有一种永恒不变的结构,世界的差别和变化,遵循着普遍而固定的规律。这些规律从原则上说,可以通过理性和受控制的观察来发现,而自然科学的方法是其中最成功的运用。”为己任,为德国浪漫主义注入了反抗法国以理性主义为核心的普遍主义、唯物主义的诉求。以上两段引文见[英]以赛亚·伯林:《反潮流:观念史论文集》,冯克利译,译林出版社2002年版,第26—27页,第194页。

③ 李赋宁、彭克巽:《〈欧洲文学史〉第2卷——十九世纪欧洲文学》,商务印书馆2001年版,第14页。

出一套现成的新文化来。你必须等到青草长高,羊吃了青草长出毛,你才能用羊毛制作一件新大衣。你必须经过若干世纪的野蛮状态。”^①中世纪对于欧洲人而言就是这个养草进而养羊的时代。经历了这个时代以后的欧洲在精神文化上从此有了一件名叫“基督教”的羊毛衫可以用以抵御来自现实、现世世界的种种冷暖变故。

中世纪的基督教文化是经过日耳曼、基督教和希腊罗马三重文化因素的整合后逐渐形成的欧洲共有文化。在这一文化构成中,作为入侵者的蛮族文化、作为固有传统的希腊罗马文化和新鲜血液的东方希伯莱文明分别为其提供了习俗、理性和信仰三大基本要素,其中希伯莱的信仰传统构成了这一文化的核心理念。在整个中世纪的进程中,这一文化精神又经历了一个从教父神学转化到经院神学的不断深化、精致化、学者化的历程,在不断疏离世俗的国家事务的过程中深化了对内心、灵魂的探索,形成了一种以心灵崇拜为核心的信仰主义体系。在这个思想体系内,建构起来的是一个二元对立的世界,强调因信仰而获得灵魂的永生,宣扬原罪及道成肉身的救赎,它由此提出了一系列关于生—死、灵—肉、永恒—毁灭、天堂—地狱、上帝—魔鬼、今生此岸—永恒彼岸的二元论命题。在这些命题中,当它触及人性时,就不再是就人性本身来讨论人性,而是将人性中的善与恶分别予以人格化——即上帝和魔鬼——来讨论了。于是人不再是由自己负责的,在一念天堂与一念地狱之间,就成为了属上帝的圣灵与属撒旦的邪灵的争斗,人性的和谐性事实上在这种二元对立的争斗中被瓦解了。要想重新获得和谐与圆满就只能正视人性的局限、分裂而归于上帝,在对上帝的无限和永恒中顺服,而与这个圆满、永恒相对的既有人所固有的血性和人的局限(而人本来自尘土,仅仅是暂时的),还有来自地狱的魔性和毁灭,此二者(人与魔)皆无力达至永恒、完满与和谐。

当19世纪兴起的浪漫主义思潮在向中世纪回眸时,他们重新发现了

^① [英]T.S.艾略特:《基督教与文化》,杨民生、陈常锦译,四川人民出版社1989年版,第205—206页。

纪随着火药的传入,尤其是15世纪德国人发明了前装滑膛枪以后,在整体格局上将人类的战争由原来的冷兵器时代带入热兵器时代,由此瓦解了骑士制度。于是,骑士精神在骑士制度消亡后作为一种凝结了中世纪贵族与宗教文化的结晶保存了下来,渗透到整个欧洲文化中。这就是与贵族精神相系的荣誉、忠诚、自由;与宗教精神相连的虔诚、谦逊、神圣;与典雅爱情相关的对女性的尊重、爱慕和崇拜。19世纪浪漫主义一代诗哲揭下启蒙理性在中世纪门扉上打下的“黑色”封印,重审中世纪文化,骑士精神就成了他们发现的又一支对抗启蒙理性的重要思想资源。

首先,是以贵族的精神取向对抗启蒙主义以来的平民价值取向。这一点,朱伟奇先生在他的《中世纪骑士精神》一书中有过分析。他说:“‘骑士’的本质就在于它的作用和功能,而不在于相对的物质财富。……尽管他们在等级、血统和财富上,贵族和骑士存在区别,但是他们都是骑士,享有共同的观念和情感,享有共同的战斗方法和军事文化,并通过战争的社会作用而被统一起来。”因此“确定骑士的社会身份,不能完全依照所拥有的社会财富,而是主要根据他们的社会功能作用,是否拥有共同的情感价值观念。”^①财富——作为一般等价物在对“骑士”的指认上在骑士制度崩溃前就几乎无效,剩下两项就是骑士的“社会功能作用”和“共同的情感价值观念”,而在15世纪以后,人类进入热兵器时代,骑士的“社会功能作用”沦丧,于是能够作为指认“骑士”身份的标志就只剩下那份“共同的情感和价值观念”了。这种“共同的情感和价值观念”能够超越物质财富、超越社会功能作用,超越时代存留下来,本身就显示了它所具有的超越性品质,因此,它自身就成为了人类精神价值追求的一个极具审美品格的典范。这种超越性的价值观念首先就是对荣誉的维护,对胜利的渴求,对勇气的真诚赞颂,这对于片面地强调“平等”价值的启蒙理性无疑是一种有力的反拨。化入到浪漫主义思潮中就是勇敢地主动地追求自由精神、卓立人格,于是有了拜伦、雪莱笔下的与天神作对、

^① 朱伟奇:《中世纪骑士精神》,陕西人民出版社2004年版,序言第10页。

与此同时,民族资本在1927年后迅速萎缩。南京政府税收的改革,尤其是“统税”的设立,因其是“从量税而非从价税”且税率均在50%以上,这就增强了外商洋货在中国市场的竞争力,却使民族工商业举步维艰,但政府不但不予以扶持,而是通过收买、引进银行家进入政府的方式控制金融界,而后以资本运营、税收政策等方式挤兑了在20世纪20年代初发展起来的工商业资产阶级的实力,以国家的权威终结了经济领域的自由竞争,事实上也在思想文化界打压了自由主义精神的发展,而整体上转向了一种专制、独裁、集权的政治经济模式,控制了民间资本的发展空间,抑制了民间资本的创造性。由此中国的现代化发展、工业化进程其主动权又从民间移向了官方。

总体上说,南京政府自成立以来基本上遵循了孙中山当年立定的“节制私人资本,发展国家资本,推重农业发展和手工业发展”的经济政策。这一政策从理论上说是固本而后图发展的举措,但在实践中却不可避免地伤害和抑制了刚刚发展起来的民族资本,再加上国民党内部腐败,新军阀连年混战也在事实上内耗了大量的国内财力。随着20世纪30年代世界经济危机,西方诸国向国内大肆倾销,日本侵略加剧,东北、华北事变,中国国内的经济环境在20世纪20年代中期以后每况愈下,一代具有创新开拓精神的企业家的实业救国梦由此幻灭,整个民族资本发展进入低谷。

直至20世纪30年代,随着大战迫近,为固本自卫,南京政府才又更多地注意经济计划工作。1931年11月开始筹备全国经济委员会,至1935年4月资源委员会应运而生。值得注意的是,这一时期南京政府在发展工业中更多的是关注具有战略意义的重工业和基础工业建设,正是在这一时期贯通了粤汉铁路,向西延展了陇海铁路,这一时期,全国公路建设由1928年的21000公里增加到1937年7月的11万公里,到抗战爆发前,基本形成了一个全国公路网,共有21条干线,15条支线,其中碎石路面的约4万多公里,泥土路面的公路6万多公里。^①在经济政策好转

^① 数据源于王洵、于秋华:《中国近现代经济史》,东北财经大学出版社2004年版,第169页。

放绿灯。……它就激励了人们在里面交流思想,激发人们智慧的火花。因此作家和画家特别爱去咖啡馆。”^①一句话,咖啡馆为人们制造公共的精神空间提供了一个公共的物质场所;如果说咖啡馆延伸了男性在私家屋宇下的交往的话,那么百货公司则延伸了女性闺阁交往的圈子,扩大了女性的交往范围,甚至以其橱窗模特、各式广告为女性提供了模仿的范例;成为妇女间面对面交流的公共场所。到现代,很多心理调查表明购物是妇女(无论职业妇女还是家庭主妇)减轻自身心理压力的一种常见方式。由此,可以发现影院、咖啡馆、百货公司共同为现代人提供的是一种更为随意的、可以以个体身份彼此面对的公共空间,一种较之书籍、报刊更为直接的物质化公共空间,人们在这类场所中,脱离了私人屋宇的范畴,以个人的方式相互面对,在不考虑人的物化的前提下,应该说,这是人的主体性提高走向独立的一种表现。

三 人际关系的改变

以上铺陈了近现代以来,中国工业文明的发展和都市文明的兴起状况,这一切最终都将落实到人的改变上来。

随着人们日渐脱离土地,进入都市,一方面人的流动性增强,另一方面人在谋生过程中、在面对生活的各种问题时,不同于以往面对土地时仰望、企求上天的风调雨顺,此时更多的是通过人自身的技术、知识和各种全新的社会经验去应对。在这个过程中,对人的技术、智慧的要求较之以往无疑是提高了,这样一方面既增加了人在都市中的不确定感(少去了上天、祖先、家族的庇护),但随着个人通过技术、知识等手段对外界认知的扩大,个体的主体精神也不断随之加强,这是个人主义发生的基础——个体独立地以自身的技术、知识通过平等的方式与他人交换而得以谋生。人流量、物流量、信息量增大,以市场交换原则为主导的经济运行方式在城市中的普遍化,为个人主义的兴起提供了萌芽的温床。

^① [英]威廉·冈特:《美的历险》,肖聿译,江苏教育出版社2005年版,第78页。

默契批判资本主义文明,如何娴熟地运用弗洛伊德理论做其“自叙传”式的小说,其所宣泄的仍是关于弱国子民的耻辱感,关于恃才傲物的天才怀才不遇的不平气。无论郭沫若如何声嘶力竭地呼喊那个象征完融的“一”和“全”,它也无法指向一种真正的超越精神,只能沦为一种稚拙的模仿甚至让今天的读者读来显得做作而煽情。而第一部长篇小说作者张资平,其创作手法上虽取法自然主义颇多,但事实上其作品尤其是后期作品则更多延续了传统的言情小说套路,即便是较好的作品也止步于以个人主义的爱情观反抗封建传统的婚恋观而不再朝前推进。总体而言,正如郁达夫对浪漫主义的认识:“他对于过去,取的是遗忘的态度,对于现在,取的是破坏的态度,对于将来,取的是猛进的态度。这一种倾向的内容,大抵是情热的、空想的、传奇的、破坏的。”^①一样,当他们抱定了“我们实际上要把固有的习惯打破,要想做一番新的事业的时候,总要有一种浪漫主义的思想在前开道才行。”^②的观念和态度时,他们就已然把浪漫主义与启蒙主义中的狂飙突进混淆在一起了,一路高歌猛进的态度事实上是一种——直线性,非循环性和不可重复性的时间观念的外显,这完全属于现代理性的时间观念,是一种进化论观念。这与浪漫主义反进化论的口号“返回自然、返回中世纪”背道而驰,却与启蒙主义的乐观精神异曲同工;他们所表达的热情、空想、传奇和破坏是一种乐观的、面向未来的时代精神气质。所以,即便在他们的作品中有感伤的成分也是这种狂飙突进中受挫而导致的郁闷,是对“现代”求而不得的愤懑,它不同于浪漫主义和此后的现实主义、现代主义是对已经实现的现代的质疑,是对已然情形的无奈,是面对曾经理想的“现代”与现实中实现的“现代”之间差距的恐慌、拒斥,以及由这种差距而产生的对于人、对于生命本身的怀疑。一句话,创造社整体上缺乏真正的形而上精神质素。至少在“创造社”初期,无论他们的创作还是他们的理论认识,对于“现代”的理解是不曾达

① 郁达夫:《文学概说》,《郁达夫全集》第5卷,浙江文艺出版社1982年版,第82页。

② 郁达夫:《文学概说》,《郁达夫全集》第5卷,浙江文艺出版社1982年版,第90页。

从梁启超那里,中国的保守主义知识分子,又一次听到了令他们振奋的中国文明优于西方文明的论述;从杜威那里,中国的自由知识分子坚守了自己的“民主”“自由”的立场,却放弃了自己在中国新文化建设中继续宣传的立场,退出了那个时代舞台的中心;从罗素那里,似乎又印证了最近半个世纪以来的“中西”“体用”之说,并在经历了四五年的传统文化的重估之后,开始重估那份刚刚从西方引进的以“科学”和“民主”为旗帜的新文化。所有的这一切,都积极地构成了对“五四”新文化运动的反拨。

四 西学深入,重估中西方文化也形成了对五四新文化运动的反省之势

随着西学东渐,国人对西学从最初的囫圇地拒绝或吸收,转变为一种审慎。到20世纪20年代,一些学者在对东西方文明和某些西方哲学理论研究的基础上,对西学有了更为深入的了解,这时形成了一个真正的反对派。

此时上文已提及的重估传统开始转向了重估西学。上文强调的是在欧战背景下西方人自己对现代文明的重估;而事实上,在中国自身文化中此时也有了一批称得上学贯中西的学者(尤其出现在保守主义领域内),开始对大力引进西学的新文化运动健将提出有分量的质疑。以梁漱溟等为代表的一批持保守主义的学者是他们的代表,他们对中西方文化作出了新的阐释。1920至1921年间,梁漱溟就“东西方文化及其哲学”这个论题,在北大和其他地方发表过多次讲演。这些讲演于1921年被集录成册。在梁漱溟的比较中,我们看到的不再是新文化战士那样将东西文化之区别视为新旧文化之间的非此即彼的选择,而是一种在共时的地域空间上做出的文化比较,在这个比较中又引入了极为现代的“意志论”学说,成为了自新文化运动发出挑战以来,第一次对儒家学说和东方文明的系统而有力的捍卫,也是新文化运动以来所遇到的最具有效力的一次对新文化运动的反拨。

它改变了原先的文化比较方式——将历时性的新旧对比中的取舍关

条件下,“科学”变成了“科学主义”,先是在“非宗教运动”中小试牛刀,打败了对手。

到1923年2月14日,曾在1918年随梁启超访欧的张君勱在北京大学作题为“人生观”的讲演,他认为,五四事件以后,有太多的中国人得出这样的印象:科学能够解决所有的问题,但事实上,科学(科学态度)在很多方面与人生观不同,后者是一个人对他与外部世界关系的态度。前者的性质是客观的、逻辑的、分析的、因果性的和一致的,而后者的性质是主观的、直觉的、综合的、非决定论的和独特的。而对中国文明的重估和重建问题正是由“人生观”所决定的。由此引发了一场持续了近一年之久的“科玄”论战,至1923年对辩论中的主要文章作了收集整理,共达23万字。论战最终以“科学神”战胜“玄学鬼”告结束。这个结果使得科学主义取得了近乎君临天下的地位,从而排挤了传统的道德伦理,也排挤了西学中的宗教和哲学,造成了形而上学的失落,在中国文化转型过程中形成了超验世界的空白。这个空白在“五四”落潮后,由苏联传入的“哲学”以“科学的科学”“科学与世界观的统一”的名义而填补,由此将科学主义暗中转换为意识形态霸权,而人生问题的如何解决却被长久地悬搁排除在主流思潮之外,成了不需要思考和解决的问题。但事实上,作为人这种需要超越、也需要追问的生命形式而言,生命是需要理由的,科学主义也好、意识形态也好,它们可以在一定时期内掩盖生命作为一个问题被追问的必要,然而这种置换终究不能抹杀掉问题的存在。在主流的话语中,在主流的文化范围中,这个问题被回避、搁浅了,但这些问题仍以非主流的方式存在着,这也正是文化、艺术、文学、哲学有兴味的地方。

六 五四前后比较小结

20世纪20年代,国际上,人类经历了一次史无前例的人与人之间的大屠杀,留给了欧洲知识分子一个令人沮丧的欧洲。而战后欧洲惨淡的经济状况,不但使得左派分子不相信西方的政治制度,也使某些重要的自由主义分子,对西方政治制度特别是代议制政府能够普遍地解决现有的

这一思路最早可追溯到清末民初的王国维。在西风东渐过程中他接受了来自德国的叔本华的意志论哲学思想^①,并以此梳理了中国传统的文艺思想,在西方传统美学所崇尚的优美与崇高之外,提出了具有东方美学特征的“古雅”这一审美范畴,并毫不讳言地指明其价值“自美学上观之诚不能及优美及宏壮,然自其教育众庶之效言之,则虽谓其范围较大成效较著可也。”^②由此,可以领略出这一范畴的提出所包含的王国维对于人生的关怀——“教育众庶”。在其著名的《人间词话》中,他总结中国传统艺术,进行充分系统的阐述,最终拈出“意境”二字为中国传统艺术的最高审美范畴,以此二字方可与正在传入中国的西方文艺的最高审美范畴——“典型”相媲美相衡。无论是提出“古雅”还是拈出“意境”,王国维所做的这些看似书斋的工作,都附着上了他将西方现代哲学思想与中国传统文化的精微、深沉之处进行对接的理想,附着上了他寄希望于文化、美学以自强民族的希望,从根本上说,他试图找寻一条延续中国传统文化命脉的道路,一条区别于西方现代性却能让中国走出颓境的路子。这条道路的选择与积极向西方学习的改良维新派和主张“全盘西化”的五四文化启蒙主义者都相去甚远。

事实上,当王国维为中国传统文化拈出“意境”作为最高审美范畴时,已然发现了艺术具有的创造一个超越于现实功利的“境界”让人获得美的愉悦乃至生命解脱的秘密。这种“境界”的获得与宗教追求所达至的“彼岸”是具有相通性的。但是也正如叔本华所表述的那样,较之艺术的解脱宗教的解脱才具有永恒性。然而中国传统文化无疑宗教精神是稀薄的,因此19世纪初当普鲁士人回归中世纪从其民间文学、传统文化中

① 这也许是一种偶然的巧合,但也许也是中国传统国学中对于英美大陆以理性主义为基础的现代经验主义和理性主义的本能拒斥,当一代国学大师对中国传统文化进行总结时,他所接受、吸收的是来自德国的非理性哲学思想的代表——唯意志论,而其后,沿着这条具有民族保守主义倾向的道路前行的一整代学人,可以说他们所努力完成的一切都和19世纪初那一代德国先知们所奋斗的路径有相通之处。

② 王国维:《古雅之在美学上之位置》,周锡山编校:《王国维文学美论著集》,北岳文艺出版社1987年版,第41页。

有点神光了。”因为“这些人与其说是本然的，毋宁说是当然的人物；这不是著者所见闻的实人世的，而是所梦想的幻景的写象”^①周作人点出了废名笔下的人物的双重性——一方面他们平凡，但同时他们又是作者意念、想象中的，因此他们身上具有了凡俗与梦幻的双重属性；他们既触着了生活最平实的底子，又负载起了废名在他们身上所安放的生命之思。这就是压在竹林中三姑娘身上幼年失怙的哀愁（《竹林的故事》），柚子妹妹慷慨、倔强与日渐拮据家境中的窘迫（《柚子》），李妈这位公共母亲在人情与名誉之间作抉择时所背负的无人知晓的孤寂和伤痛（《浣衣母》），陈大爷面对毛妈妈与王胖子之间的暧昧时的难堪（《小午放牛》），爱热闹的陈老爹典卖彩衣、锣鼓、砍伐门前柳树时的无奈和忧伤（《河上柳》），自出生就得不到爱护与关注的阿妹对于生命的渴望（《阿妹》），“桃子好吃”一语中所照亮的生之愉悦与死之大悲（《桃园》），然而所发生的这一切又都出奇安静，甚至连一声稍重的叹息都听不到，在这样的静默中压抑了太多生命的悲愁，克制了太多本应自由流动的情感，哈代式的生命之悲静静地流淌在废名竭心尽力所勾画的镜花水月般的世界之后。这大概就是周作人在评论废名这些作品时所说的“冯君的小说我并不觉得是逃避现实的。”^②的来处。确实在废名的这些小说中，有着人生最本质的伤痛与最现实的烦忧。这是废名第一阶段作品的一大特征。

到写作长篇小说《桥》和《桥》以后的《莫须有先生传》与《莫须有先生坐飞机以后》废名的文章则从田园转向了庄禅尤其是禅佛的静定一路上去了。这个转变最初在《桥》中已现端倪，到《莫须有先生传》废名对这种手法的运用几达化境，完全进入了一种人物心灵世界的书写。就此刘西渭分析的精到在我看来至今仍无人能及，他把创作《桥》的废名与此前的冯文炳作对比：“冯文炳先生徘徊在他记忆的王宫，而废名先生，渐渐

① 周作人：《桃园·跋》，废名：《莫须有先生传》，广西师范大学出版社 2003 年版，第 404 页。

② 周作人：《竹林的故事·序》，废名：《竹林的故事》，广西师范大学出版社 2003 年版，第 3 页。

与视角的独特,于是他的作品开始着意地刻画他所熟悉的“湘西下层人民的人生现实”以及他正在经历的都市社会的形形色色,由此开始构建一个以“湘西苗疆”与“现代都市”为二元的城乡世界,在这个世界背后所隐含的则是他对传统与现代这对矛盾的思索。在他的思索中,因其对于乡土的强烈依恋,以及他在城市所遭遇到的种种尴尬,他的思考是偏向于文化保守主义的,字里行间中见出的是对乡土蛮荒中所孕育的具有本原性质的强悍、质朴生命的赞美和对城市文明中因市场交换而被金钱、物质所腐蚀的虚伪、作假、萎缩生命的嘲讽和鞭挞。这一时期除了最初发表的《柏子》、《有学问的人》而外,还发表了《菜园》、《牛》、《会明》等重要的作品,并结集出版了《雨后及其他》、《龙朱》、《虎雏》、《神巫之爱》、《石子船》以及代表作《边城》、《八骏图》、散文集《湘行散记》。这一时期的作品一方面有沈从文对种种得自蛮荒苗疆原始生命力的竭力描摹和渲染,在《雨后》、《神巫之爱》、《龙朱》、《虎雏》中,他试图在这些自然儿女真挚、淳朴的情爱中映证或者构建一个没有压迫、没有征服的世外桃源,通过他们的爱情,尤其是他们的爱情与他们所处环境的相宜来展示湘西、湘西人淳厚、素朴的风俗和人性,为此他刻意滤掉了爱情中的微妙、复杂与多样,让人与人之间的情感来的单纯而又热烈;另一方面则是对于自己所身处的城市的鞭笞和嘲讽,在《七个野人和最后一个迎春节》、《石子船》、《丈夫》中可以看到城市、现代所携的强悍入侵态势对传统乡土文明的清洗以及固有道德体系的败坏,在《八骏图》中作者则指示给了人们那种已被城市的种种规则、制度扭曲的病态人性。应该说,以元气充沛的荒山大泽为参照反思城市现代文明对人性的种种扭曲,批判当时所流行的简单化的历史进步观,在沈从文是相当自觉的,在为《边城》写《题记》时他表明,希望他的读者是些“对中国现社会变动有所关心,认识这个民族的过去伟大处与目前堕落处”的人,希望自己的作品能给这些人一种“勇气同信心”^①。到《八

^① 沈从文:《边城·题记》,刘洪涛、杨瑞仁编:《沈从文研究资料》(上),天津人民出版社 2006 年版,第 41 页。

德升华的是生命的节制——属于边地的曾经傲人的酒神般的激情、飞扬的生命似乎果然随着《七个野人和最后一个迎春节》消失了,出现的是日神般的理性、均衡、恰当、和谐与节制,这种变化使沈从文后期的作品在传统乡村与现代都市的对立中,又加入了酒神和日神相互对立的一维,表现出了伦理主义与历史主义的二律悖反。沈从文在写作《边城》中已然意识到了自己风格的这种变化,在《水云》中他写道:“我的新书《边城》出版了……可是生命真正意义是什么?是节制还是奔放?是矜持还是疯狂?是一个故事还是一堆人事?……这件事在我生命中究竟已经成为一个问题。”^①关于生命真正意义的追问,在这一时期开始困扰他。确实无论节制还是奔放、矜持还是疯狂、故事或是一堆人事,皆是人性的表达。理解到这一点后,1936 年在写《习作选集代序》时,沈从文终于给自己立定了超越于城乡之上的新的人性基点,他说:“我只想造希腊小庙。选山地作基础,用坚硬石头堆砌它。精致,结实,匀称,形体虽小而不纤巧,是我理想的建筑。这神庙供奉的是‘人性’。”^②此语应可视为我以上分析的注脚。概言之,这一阶段沈从文的观察视角从城乡之间、传统与现代之间的对立转向了抽象人性的思考,并且对人性充满了信任,试图建一座希腊小庙将其供奉。

沈从文创作进入第三阶段,随着他对人性认识的深化,文章又随之起了变化。这一阶段的起始我认为可以划在“七七”事变爆发后。战争以剧烈的方式毁灭了人们曾经赖以生存的城市和乡村,以更为直接的方式将人逼迫到生死的边界上拷问关于人性的问题。假如说,在战前,人性的问题还有纸上谈兵、隔靴搔痒成分的话,那么大规模炮火的洗礼,瞬间的阴阳两隔、家破人亡以及漫长的颠沛流离,则让人们直接面对了人性的问题——生死、善恶、勇毅与怯懦在硝烟中还出了原型。这期间,沈从文除

① 沈从文:《水云》,刘洪涛、杨瑞仁编:《沈从文研究资料》(上),天津人民出版社 2006 年版,第 86 页。

② 沈从文:《习作选集代序》,刘洪涛、杨瑞仁编:《沈从文研究资料》(上),天津人民出版社 2006 年版,第 51 页。

界,不论哪一国,只是一乱堆的残暴和罪恶”的看法,收拾了负笈留学之初想要成为中国的汉密尔顿的政治野心^①,此后一心投入到文艺和教育的事业中,用一副完全超离于现实政治之外、脱离开工具理性与知识理性的诗化心眼来观照审视世界,这或许就是他所说的康桥教他睁开的那一只慧眼。

正是这只慧眼让他明白了“我们决不可以为单凭科学的进步就能看破宇宙结构的秘密。这是不可能的。我们打开了一处知识的门,无非又发现更多还是关得紧紧的,猜中了一个小迷谜,无非从这猜中里又引起一个更大更难猜的迷谜,爬上了一个山峰,无非又发现前面还有更高更远的山峰。这无穷尽性便是生命与宇宙的通性。”^②因此,回国后,经康桥重塑了的徐志摩,不断以自己笔下流丽的诗文描述自然的万千风情(如《我所知道的康桥》、《翡冷翠山居闲话》),讲述异域的风俗人情(如:《巴黎的鳞爪》),思索可能由死亡带来的终极自由和解脱(如:《爱的灵感》)乃至在悼念性文章《我的祖母之死》的极度悲伤中仍不能忘情于对死亡的探究。他醉心于自然物候的变化,无论是雪花的飘落还是秋叶的坠下,又缠绵于个人的情爱而不得不拿出与整个现实世界决裂的勇气而呵成《这是一个怯懦的世界》。在这些文字中,诗人始终睁大了一双探询的眼睛来观照这个纷繁的世界,始终敞开了心扉来体验生命的每一点滴的赐予,无论是人、是物,是悲、是喜涌现于诗人眼目、心底的都是生命的形式,于是诗人方可忘情地醉心、缠绵于斯,他自觉地拒绝规避了由理性主义、知识主义所建构的机械的物性的世界,还了世界本有的神性面貌,还了人间原存的灵性生命。

总之,这位一生渴望着飞翔的诗人,凭借其酝酿于西方文学花园中的灵性生命在现实之外建构了属于自己的乌托邦(无论是自然、异域还是

① 徐志摩:《猛虎集·序言》中写道:“在二十四岁以前我对于诗的兴味远不如我对于相对论或民约论的兴味……我自己最高的野心是想做一个中国的 Hamilton!”见韩石山编:《徐志摩全集》第3卷,天津人民出版社2005年版,第392页。

② 徐志摩:《话》,韩石山编:《徐志摩全集》第3卷,天津人民出版社2005年版,第98页。