

人的覺醒 與文學的自覺

胡令远 著

兼论中日之异同

弁 言

作为当年的博士学位论文,这部小书自写迄至杀青付梓,忽忽已近十载,念之令人感慨不置。

个中缘由,一是一直以为毕业后所从事的工作与论文原来的内容有较大距离,二是觉得它难以给出版社带来利润,覆瓮或者是它应有的命运。但每当逢年过节去拜望导师之时,总有一种愧对恩师的感觉。因为当时王运熙老师因平常用功过勤至患目疾已经多年,在我毕业前只能将这十数万字的论文,一字字念给他听,然后再据先生的意见反复修改——这样情形的师生相对,也不知有多少次,才得以改毕。

另我在攻博期间,有幸得到中日联合培养的机会,日方导师是爱知大学的中岛敏夫教授。中岛先生毕业于东京大学,对中国非常友好,《人民日报》海外版曾报道过他的事迹。除留学期间得其无微不至的关照外,我回国后,碰巧中岛老师按爱知大学的规定——连续任教二十年,可以得到一年的学术假期,而来北京语言文化大学进行自己的课题研究。为了字斟句酌地修改我的论文,中岛先生整整花了近两个月——几占了他在日本六分之一的宝贵时间。后来还专门到上海参加我的论文答辩会,连日本人最重视的相当于我国春节的“新年”也顾不上过了。近两年有机会到日本短期访问,遇到先生时,感觉也一如在王运熙老师处。

此外,这十年来,随着对日本社会文化研究的深入,越来越感到以往我国的对日研究太多急功近利,从明代所谓的倭患研究再到后来即近、现代的两三次研究高峰,这一情形并未有多大改变。而这与日本对中国的全面深入研究是十分不对称的。而要真正理解现实的日本及中日关系,首先要对日本的方方面面进行扎实的研究,然后在此基础上,再通过综合的、融会贯通的研究才能达成。又在文化一面,因为两国关系的特殊性,所以需要将两者进行历史的、深入的比较研究才行。

古代日本在接受中国文化时,呈现出自然与人为两种选择的情形。引进中国的典章制度及相应的思想,当然是有意为之。但在审美领域如文学,自然选择的倾向表现得比较明显,即只有符合日本人审美趣味的作品,才能走进日本知识阶层的文化沙龙和精神园地。另外,自然选择还包括由先天条件而来的选择,如由于日本民族语言自身的特点,日本的诗歌只有音数律的限定,而无平仄、叶韵等的要求,这样,和歌不可能成为像中国的律诗那样的诗型,因而他们只能在自己用汉语创作的“汉诗”中来体验诗歌的节律音韵之美,但要自如地以此形式传神地表达大和民族的感情,其实是戛戛乎其难的。

本书是以审美为中介,来探讨思想史和文学发展史关系的尝试。既然在古代的中日之间曾有过如此密切的文化关系,那么,将以上尝试所得出的一般结论,与日本文学自身的发展、特别是在接受中国文学影响的同时逐渐形成了自己民族文学的性格的具体情形相观照,也应该是可能、且饶有意味的。在这样的观照中会发现,一些我们自己作为金科玉律的文学理念,一些我们自己认为最有价值的文学作品,在他民族却可能适为相反的存在。探讨其中的原因固然重要,但首先接受这样的事实或许更重要,因为它能有助于改变我们某些传统的思维方式,以期更接近文学的真实。

十分感谢我所尊敬的学长——复旦大学出版社社长贺圣遂先

生,有了他的成人之美的热诚帮助,这本小书终得以付梓,在我也了却了一桩心愿。因系十年前的旧稿,这次作了较大修改和补充,但限于水平及时间,一如当初深感还有很多不能令人满意之处。在此,期待着大家的批评和教示。

最后,除对两位导师表示诚挚的谢意外,同窗郑利华、高克勤、吴兆路、沈波等皆多有帮助,在此也表示由衷的感谢!

胡令远

壬午于春申西岸

目 录

弁 言.....	1
第一章 绪 论.....	1
第二章 东 汉	14
一、东汉儒学的变异与士之个体自觉	14
二、士之个体自觉与新审美意识	29
三、新审美意识与文学的自觉	50
第三章 汉末——建安	59
一、汉末士人的价值取向及其变化	59
二、建安文学自觉之基础	69
三、文学的自觉时代	77
第四章 正 始	96
一、正始玄学的现实人生主题与士之个体意识的深化 ...	96
二、正始文学自觉之表现	118

第五章 西 晋	135
一、士之个体自觉与西晋文学观念的演进	135
二、西晋文学自觉之表现	146
第六章 东 晋	159
一、东晋的时代精神	160
二、田园诗的审美主体意识与文学的自觉	168
三、文学自觉之一端:玄言诗向山水诗的演化	181
四、葛洪的文学观——文学自觉的曲折观照	188
余 论	192
终 章 人的觉醒与文学的自觉——中日异同论	194
一、中日诗歌的特质与文学的自觉——《诗经》与 《万叶集》	195
二、诗歌体式转变的自然、社会要因与文学的自觉 ——从《万叶集》到《古今和歌集》	211
三、貌合神离的杂糅——“和歌”、“汉诗”之中国文学 理论批评受容论	227
主要参考征引书目	233

第一章 绪 论

就中国思想史、文学史而言,魏晋时代可称作人的个体意识的觉醒和文学的自觉时代,这几乎已是学术界的公论。也多有论者将西方的文艺复兴时代与中国的魏晋时代相提并论。正如现代西方学者将文艺复兴的源流追溯至十二三世纪一样,治中国中古思想史、文学史的学者也往往将魏晋之际的新思潮追溯至有汉一代。的确,无论是人的觉醒,还是所谓文学的自觉,我们都能在汉代找到它们的先声。如果不将魏晋时代与后汉的思想、文学作一综合考察,我们就很难析清源流,作出合理的解释。本书着重于魏晋而首论汉代,即是出于这一考虑。

不过,在中国中古思想史和文学史的研究中,仍然存在一个很大的难题:即人的觉醒主要属于思想史之分野,而新的审美意识的出现与文学的自觉则属于美学史和文学史的范畴。两者虽在根本上有相通之处,但毕竟属于不同的畛域。例言之,如春秋战国时期的诸子百家,其思想的活跃、理论的缜密,在我国思想史上可以说鲜有能出其右者,后世的魏晋玄学及宋明理学基本上仍在其牢笼之下,但文学的自觉却未能与之俱生。学者在分论思想史及文学史时,对于人的觉醒和文学的自觉皆多所洞见,但在两者的关系问

题上却甚少阐发或语焉未详,成为中国思想史及文学史关联研究中的一个缺憾。本书窃不自量,拟对上述关系进行深入探索,并由此一角度显现该时期文学嬗变的轨迹。

于此,首先遇到的一个困难是如何理解和界定“人的觉醒”这一概念。著名华人学者余英时先生在其所著《士与中国文化》⁽¹⁾一书中,对这一问题有所触及,并有不少中肯的意见。在这里想加以参酌辨析,以求究明上述概念的内涵及其与文学自觉的内在关联性。

在该书第六章《汉晋之际士之新自觉与新思潮》中,余先生首先在“士之自觉”(即“人的觉醒”的同义语)这一概念范畴的界定上,将士人阶层的自觉划分为“士之群体自觉”与“士之个体自觉”两个方面。首先,余先生认为“士之群体自觉”为:

惟自觉云者,区别人己之谓也,人己之对立愈显,则自觉之意识亦愈强。东汉中叶以前,士大夫之成长过程较为和平,故与其他社会阶层之殊异,至少就其主观自觉言,虽存在而尚不显著。中叶以后,士大夫集团与外戚宦官之势力日处于激烈争斗之中,士之群体自觉意识遂亦随之而日趋明确。⁽²⁾

对此,我认为这种基于“人己之对立”的群体意识,似应理解为一种潜在的“人的觉醒”——于此具体为“士之自觉”之初步的思想条件或某种准备。因为只有区别人己,才能在与他人、社会或社会集团的相互关系上,反观诸己,从而认识并确立自己的个人存在之意义及其价值。此外,上述基于“人己之对立”的群体意识,还要看其对立之主旨何在,才能确认前述的潜在条件能否真正外化为人

的觉醒。

我以为,这里的所谓“自觉”,应为个体内在的自我觉醒之谓,其最重要的特征在于独立自存的个体自我意识。前所称述的“群体自觉”,如李膺、范滂等人的党锢集团,其抗愤横议、激浊扬清,确实堪为后代士人的楷模,但他们的立意却不外乎“澄清天下”⁽³⁾和“以天下风教是非为己任”⁽⁴⁾;党人的声气相通、相互揄扬则是为了济世匡俗、重振儒学纲维而已。如此,就党人集团行为主旨这一意义来说,似与“自觉”无与。

但若进一步深入分析,则知这时党人们的行为方式已非一般儒学忠臣观念中所谓“武死战、文死谏”——他们作为文臣进行讽喻甚或强项争谏,而是已经有了“要君”之嫌(详见下章),从而与作为儒学大要的君臣纲常已殊不相符。尤其是他们喜欢标新立异、高自名声、横议时事,也已经深违儒家伦理规范倡导的“温良躬俭让”——谦顺守分的处世原则。从这种意义上说,作为个人,他们在与他人及社会的关系中开始有意识地注意、强调自我,而非如一些儒者把自己与皇权、国家完全地认同、合一,并处处抑己以恪守、适从儒家的社会伦理规范,因而这应该视为个体初步自觉之一端。

为了加深对这一问题的认识,我们试从比较的视角,来看一下西方的人文主义思潮。不言而喻,人文主义(Humanism)在西方思想界有其明确的内涵,是指自文艺复兴以来反抗中世纪基督教神学,以人类的现实生存为本位的社会思潮。它反对中世纪基督教神学鼓吹彼岸世界因而对人类自身的情感、欲望予以压抑的教条,否定超越人类现世生存的彼岸世界,鼓励人们追求现世生存的幸福和满足。而中国的士人在思想和行为方式等方面,从被皇权利用来作为统治工具和精神桎梏、从而处于支配地位的儒学传统的

束缚中,在一定程度上解脱出来,由把个人与国家完全认同、个人绝对服从社会以及与此相应的意识,变为重视自我、追求自适的生活和精神自由,我们将这一种现象,称之为人的觉醒或个体自觉。虽然时代与地域不同,但在精神实质上,它显然与西方人文主义思潮有着某种相通和相似之处。当然,现代意义上的人文主义是另当别论的。

与上文所涉及的“士之群体自觉”相应,余英时先生再论“士之个体自觉”为:

所谓个体自觉者,即自觉为具有独立精神之个体,而不与其他个体相同,并处处表现其一己独特之所在,以期为人所认识之义也。⁽⁵⁾

此论甚是,但还应进一步看其独立精神立足于何处?譬如赵壹,可以说是善于标奇立异、以示与人不同而刻意求名的代表。而揆其本意,则在于为世所重、为世所用。因而也就将自己与外界的臧否毁誉连在了一起,这也就如同扑火的灯蛾一般,殊非宝身全行的行为,与前述李膺诸党人同旨。以故,赵壹之徒的标示独特、求名日高的行为,仅应视为个体自觉的初步阶段。庄子说:

百年之木,破为牺尊,青黄而文之,其断在沟中。比牺尊于沟中之断,则美恶有间矣,其于失性一也。跖与曾、史,行义有间矣,然其失性均也。⁽⁶⁾

又:

庄子行于山中，见大木，枝叶茂盛。伐木者止其旁而不取也。问其故，曰：“无所可用。”庄子曰：“此木以不材得终其天年。”夫子出于山，舍于故人之家。故人喜，命竖子杀雁而烹之。竖子请曰：“其一能鸣，其一不能鸣，请奚杀？”主人曰：“杀不能鸣者。”明日，弟子问于庄子曰：“昨日山中之木，以不材得终其天年；今主人之雁，以不材死，先生将何处？”庄子笑曰：“周将处乎材与不材之间。材与不材之间，似之而非也，故未免乎累，若夫乘道德而浮游则不然，无誉无訾，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为。一上一下，以和为量，浮游乎万物之祖。物物而不物于物，则胡可得而累邪！”⁽⁷⁾

名者实之宾——这里的主宾关系其实有时是可以反转的。一般汲汲于求名的人，不少是立意于循名而来之“实”的。如前面提及的赵壹，他之所以长揖三公，其意不过在于以求名动京师、最终为时所用这一“实”而已。如此，则其如庄子所言“故未免乎累”者。至于他到最后“仕不过郡吏”，未能副其初志，则是另一问题了。

此外，朱穆、李固曾讽刺当时“处士纯盗虚名”，即因他们“虽弛张趣舍，时有未纯，于刻情修容，依倚道艺，以就其声价，非所能通物方，弘时务也”⁽⁸⁾。又如后汉的樊英、黄琼、荀爽等人，身在江湖之上，心存魏阙之下，较之笃志儒学、皓首穷经的儒生，或许可以说他们具有一定程度的个体自觉，但此辈先存机心而后有机巧，也是敷衍然可见的。

庄子指出，“为善无近名，为恶无近刑”⁽⁹⁾，其意即在于如此则

可以保身,可以全生,可以养亲,可以尽年。名既可以荣身,也可害身,反宾为主之故。是以烈士殉名,贪夫殉财,皆于觉醒个体之生存有累。我即为我矣,又安能为外在浮名虚誉而殉身害生。老氏曾问曰:“名与身孰亲?”⁽¹⁰⁾庄子宁曳尾于涂中而不愿处文绣之内,庶几可称作个体自觉至于极端的例子。这样的事例求之于后汉,则仲长统、马融、廖扶、周勰、焦先、管宁诸人或差可当之(参阅本书第二章及第三章)。

在中国思想史上,凡涉及人的自觉意识者,多与老庄思想有关联,魏晋的玄学与世情士风亦是如此。前述余英时先生的《士与中国文化》一书,在论士之个体自觉时着重于老庄思想对汉晋士大夫的影响,可以说溯流及源,甚得章法。

第二个问题是何谓“文学的自觉”。

如所周知,鲁迅先生对此曾有精到的阐述,可以说已成为学界的不刊之论。他在指出三曹及明帝皆喜欢文学,因而对当时文学的变化、发展起了很大推动作用之后,特别评价了曹丕的文学观念。他说:

丕著有《典论》,现已失散无全本,那里面说,“诗赋欲丽”,“文以气为主”……后来有一般人很不以他的见解为然。他说诗赋不必寓教训,反对当时那些寓训勉于诗赋的见解,用近代的文学眼光看来,曹丕的一个时代可说是“文学的自觉时代”,或如近代所说是为艺术而艺术(Art for Art's Sake)的一派。⁽¹¹⁾

按“自觉”一语,本指作为主体的个人能退而观诸己,以自我为

中心来反思自我与外界社会、事物及他人之间的关系,以及自我究竟为何物。现在移以形容作为主体情感客体化之存在的文学,其为类比(Analogy),是不言自明的。因而以文学而反观其身,认知文学与政治教化等的关系,当为“文学自觉”的应有之义。曹丕的“诗赋欲丽”,较之扬雄所谓“诗人之赋丽以则,辞人之赋丽以淫”⁽¹²⁾,在对于文学自身价值的重视,及对文学与政治教化之关系的观念方面,显然已有了重大变化。

统观先秦两汉之世,不少时期,诗乐教化之风较盛。曹丕的观念如“文章经国之大业,不朽之盛事”⁽¹³⁾(于第三章详论),诚为前所未有的。把当时的这种现象称之为“文学的自觉”,允为卓识和中肯的评价。

此外,如前所说,所谓“文学的自觉”,本为类比。以前述之义来说,是作为创作主体的文人观文论文,意识到文学的独立价值,而非客体化的文学本身的内省自察。因而创作主体——“人”的觉醒表现于作品之中,也应为“文学自觉”的一种表现形式。

文学是人类审美意识的产物,主体审美意识的自觉导致“文学的自觉”的出现。而前者又是“人的觉醒”的一种表现形式,所以说主体——“人的觉醒”的具体的审美化表达也应该是“文学自觉”之一端。

钱穆先生也曾论及中古之际文学自觉的情形,及与老庄思想的关系,他指出:

文苑立传,事始东京,至是乃有所谓文人者出现。有文人,斯有文人之文。文人之文之特征,在其无意于在人事上作特种之施用……其至者,则仅以个人自我作中心,以日常生活

为题材,抒写性灵,歌唱情感,不复以世用攬怀。是惟庄周氏所谓“无用之用”,荀子讥之,谓其“知有天而不知有人”者,庶几近之。循此乃有所谓纯文学。故纯文学作品之产生,论其渊源,不如谓其乃导始于道家。⁽¹⁴⁾

按“纯文学”一语,本导源于西方美学术语“纯艺术”(fine art)。而“纯艺术”为西方思辨美学的一个套语,是指一种完全的理想状态——即所谓无功利性的(disinteresting)、超脱的(detached)、拉开距离的(distanced)审美状态,实际上并无任何具体的文学作品可作为楷模。虽然如此,如果以人们一般所理解的它的引申义来类例中国中古文学自觉的状况并述其渊源所自,也自有道理。余英时先生则把它易之为“文学自觉”,并指出,“据此,则文学之自觉乃本之于东汉以来士大夫内心之自觉,而复与老庄思想至有渊源。”⁽¹⁵⁾可以说与钱先生的看法有同归之感。

就文学自觉的本义,即主要对文学自身独立价值的认识和重视而论,人的觉醒虽未必有直接的作用,但却提供了这种自觉产生的必要土壤,也即有非常重要的间接作用。关于这一点,从以下两个方面可以得到说明。

其一,汉代承袭先秦时代礼乐教化思想,以文学作品作为政治教化的工具,但事实上,也有另外的情形。譬如汉武帝的所谓感叹不与司马相如同时、宣帝曾评价辞赋“大者与古诗同义,小者辩丽可喜”⁽¹⁶⁾等等,显然汉武帝的欣赏司马相如,是源于文学的审美愉悦功能,而不是它的美刺讽劝作用。光武帝也是从两个方面来认识和评价文学的功能的。而且,他还因欣赏杜笃的“辞高”而赦其罪。另外,傅毅也曾以“文雅”而显名朝廷。这些都是时人,包括最

高统治者重视文学审美作用的佐证。

当然,在当时一般人的心目中,文学的地位同俳优、倡乐并无多大的差异——不过是无关宏旨的雕虫小技而已。汉灵帝因好辞章篇籍而宠爱一批文学之士,就曾招致蔡邕、阳球诸人的竭力反对。但自东汉巾叶以降,与儒学传统的渐趋式微相表里,士大夫的个体自觉程度显著增强(参阅第二章第二节)。特别是到了汉末,王纲解纽、礼崩乐坏、中原板荡,一部分士人既然为政、务本皆不成或不能,又无所或无意于立德,遂寄意于辞章篇籍,以讽世嗟时;而处于时代浪潮、旋涡之中的风云人物,也借助诗赋或抒发豪情壮志,或嗟叹时乖运蹇。到了建安时代,文章之于儒学,遂有田常夺齐之势,文学也就进入所谓自觉时代。从这一过程,我们可以窥知人的自我意识的觉醒与文学自觉之间之一般关系。

其二,新的审美意识的勃兴。东汉自巾叶以后,随着士大夫个体自觉的增强,民间音乐的悲苦之音成为一种普遍的审美趣味。“亡国之音哀以思”,传统儒学所深戒者,此时已为士大夫所普遍喜好(参见第二章第四节)。这种新的审美意识的确立,使文学更加偏离功利性的桎梏,在更高的程度上成为审美愉悦的对象。还有很重要的一点,即这种新的审美意识是随民间音乐而来的,文人新作品如要符合这种新的审美意识,就必须与音乐的精神相一致。显然,只有诗歌最能符合这种要求。是以东汉巾叶以后,诗歌在文学创作中所占的比例逐渐增加,至建安时期,则蔚然而成五言腾踊之新局面。

文学自觉之另一义,即个体自觉在文学中的审美化表达,与东汉巾叶以降“人的觉醒”之间的关系更为复杂。《世说新语·伤逝》载:

王戎丧儿万子，山简往省之，王悲不自胜。简曰：“孩抱中物，何至于此？”王曰：“圣人忘情，最下不及情；情之所钟，正在我辈。”简服其言，更为之恻。⁽¹⁷⁾

此处王戎应对之语，正可以借来描述人的自觉与其审美化表达之间的关系，以下略作申述。

鲁迅先生曾经就文学和现实人生的关系作过一番精辟的论述，他指出：

据我的意思，即使是从前的人，那诗文完全超于政治的所谓“田园诗人”，“山林诗人”，是没有的。完全超出于人世间的，也是没有的。即使是超出于世，则当然连诗文也没有。诗文也是人事，既有诗，就可以知道于世未能忘情。譬如墨子兼爱，杨子为我。墨子当然要著书，杨子就一定不著，这才是“为我”。因为若做出书来给别人看，便变成“为人”了。⁽¹⁸⁾

就个体意识的自觉，或曰“人的觉醒”这一角度而言，杨朱当然是极端的例子。但于东汉巾叶以后，因避祸而绝志世外的人物却非少数：

（廖扶）父为北地太守，永初中，坐羌没郡下狱死。扶感父以法丧身，悼为吏。及服终而叹曰：“老子有言：‘名与身孰亲？’吾岂为名乎！”遂绝志世外……州郡公府辟召皆不应。就问灾异，亦无所对。⁽¹⁹⁾

其他如矫慎、陈留老父、庞公、焦先、扈累（并见《三国志》卷十一《管宁传》裴注引《魏略》及《高士传》）诸人，避世之决绝尚远过于廖扶。避世远遁以全身养生，不以名害身，这种高度的个体意识的自觉，自然也就如鲁迅先生所说，他们是不会以诗文自累的，适可谓“圣人遗世而忘言”了。

因此，就个体意识的自觉在文学中的审美化表达而言，最值得我们注意的应是那些“情之所钟，正在我辈”的文人骚客。他们既具有相当高度的自我意识——冲破了儒学传统的束缚，儒学的价值伦理观已不再能够使他们深信不疑；但他们又执著于现实的人生，无力、也不愿振翮远遁，只能在现世的人生中挣扎、寻觅，探求自己生命的意义和心灵的慰藉。故或叹老嗟卑，或自作旷达，或哀叹人生无常，或自怨我生不辰，或作抗愤疾俗之言——他们的这些作品，正可以视为文学创作中“人的觉醒”的审美化表达。在此后的建安、正始、太康、东晋的文学作品中，这种情形愈加明显。

综上所述，我们可以看出，人的觉醒和文学的自觉之间的关系是相当复杂的，且两者自身也是容易招致误解的范畴。澄清这些概念，对思想史和文学史的综合、融通研究来说，是一项不可或缺的工作，也是本书以下各章论述的一个要点。

此外，无论是“人的觉醒”，还是“文学的自觉”，就其一般意义来说，无疑应理解为它既是社会文明进步的产物，又是这种文明进步的标志。但是，对其中的一些具体问题，还应作客观的分析。若杨朱之“拔一毛而利天下，不为也”，这从某种意义上虽似可视为个体自觉之极致，但在实际上则不免鄙吝之讥。而齐梁之际的文学，