

中国古代

袁济喜 著

文论精神

ZHONGGUO GUDAI
WENLUN JINGSHEN

山西教育出版社

ZHONGGUO GUDAI
WENLUN JINGSHEN

I206.2/153

2005

中国古代 文论精神

袁济喜 著



山西教育出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

中国古代文论精神/袁济喜著. —太原: 山西教育出版社, 2005. 7

ISBN 7-5440-2900-X

I. 中… II. 袁… III. 文学理论-研究-古代
IV. I206.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 031623 号

山西教育出版社出版发行

(太原市迎泽园小区 2 号楼)

山西新华印业有限公司人民印刷分公司印刷

新华书店经销

2005 年 7 月第 1 版 2005 年 7 月山西第 1 次印刷

开本: 787×960 毫米 1/16 印张: 25

字数: 367 千字 印数: 1—3000 册

定价: 39.00 元

目 录

C O N T E N T S

1	:	绪 论
2	:	第一节 中国古代文论精神的分析
9	:	第二节 中国古代文论精神的文化特性
20	:	第一章 儒家文论与精神价值
21	:	第一节 “观乎人文以化成天下”
47	:	第二节 文艺精神与人格本体
66	:	第二章 老子的精神哲学与文论
67	:	第一节 “澹然独与神明居”
73	:	第二节 “玄之又玄，众妙之门”
83	:	第三节 从人生反思到精神解脱
97	:	第三章 庄子精神与文论
98	:	第一节 真正的忧患精神
107	:	第二节 “独与天地精神往来”
113	:	第三节 “至人神矣”
124	:	第四节 形神论与审美观
128	:	第四章 《淮南子》与文论精神
129	:	第一节 道论与宇宙精神
138	:	第二节 精神与人生
145	:	第三节 审美精神的建构

150	:	第五章 王弼哲学与六朝文论精神
151	:	第一节 两汉经学末途与王弼变革的互因
162	:	第二节 王弼重释儒道的精神智慧
170	:	第三节 王弼贵无论对文论精神的深化
184	:	第四节 方法论的泽溉
197	:	第六章 郭象与文论精神的世俗化
198	:	第一节 “万物万情，趣舍不同”
204	:	第二节 “各当其分，逍遥一也”
217	:	第七章 《列子》对文论精神的浸染
218	:	第一节 徘徊于有无之间
227	:	第二节 命运的再释
234	:	第三节 从狂欢到悲歌
242	:	第八章 “气感说”与生命精神
242	:	第一节 气感说与原始思维
251	:	第二节 感应说与生命精神
258	:	第三节 “观”的审美意蕴
265	:	第九章 神感说与文论精神
265	:	第一节 《周易》与神感说
275	:	第二节 从神感到神思

目 录

C O N T E N T S

281	:	第十章	形神论与古代文论
281	:	第一节	形神论与人物品评
294	:	第二节	形神论与生理论
300	:	第三节	形神论与文艺心理
311	:	第十一章	文艺批评与精神价值
311	:	第一节	瞻形得神与文艺品赏
319	:	第二节	“沿波讨源，虽幽必显”
329	:	第十二章	前期佛学与文论精神
329	:	第一节	前期佛学与人生解脱
336	:	第二节	从精神到信仰
340	:	第三节	佛学与文艺精神
348	:	第十三章	禅宗与文论精神
348	:	第一节	从前期佛学到禅宗思想的内在理路
356	:	第二节	禅宗与文艺精神的再构
367	:	第三节	审美境界与心灵自由
379	:	第十四章	中国古代文论精神与传承
379	:	第一节	中国古代文论精神与中华忧患意识
383	:	第二节	中国古代文论精神的生生品格
389	:	主要参考书目	
391	:	后记	



绪 论

中国古代文论是中国古代文化的有机组成部分。传统的目录学一般将此类著作归为“诗文评”范围，也就是指对于诗文的评论部分。^① 中国古代文学理论大多通过这些具体的批评与品赏而体现出来，因而狭义的文学理论也就是人们常说的文学批评。不过，这一看法有着历史的局限性。站在我们今天的角度来看，中国古代文论属于中国古代文化的一部分，是指古代中国的人们依据一定的哲学观与美学观，对于文学现象以及相关的自然、社会和精神现象所作的阐述，其中既有着深邃的理论，亦不乏印象式的随感。从人文社会科学的发展来说，人们对于学科的界定随着时代的演进而变化，这就像中国历史上的“文学”与“文章”的概念，也是随着先秦至六朝的变迁而有所损益一样。中国古代文学与文论作为一门现代意义上的学科，其体系与理论方法毫无疑问是在 19 世纪中叶以来的西学东渐之后才建立的，并不是在古代文化的自然增长与发展过程中生成的。^② 今天我们对于中国古代文论这门学科与学问的认识和界定，也应当随着今日学术的交叉与互动而有所发展，既要传统的文献学与个案研究出发，也要重视从文化与精神的层面去加以阐释，以使中国古代文论在解释与研究中生生不息，走向将来；这本身也是中国古代文论发展的根本原因。正是基于此，从精神价值的深度去开掘中国古代文论的形而上之人文蕴涵，是今日中国古代文论研究的必然要求和趋势，它与中国古代文论的范畴与通史等研究领域的工作是齐头并进、互相促进的。而目前对于中国古代文论精神的专门而系统的探讨尚有很大的遗缺，因此本书尝试对于此课题作出自己的探讨思考，应当是有着学术价值与现实意义的。

①参见《四库全书总目·集部四八》卷一九五《诗文评类》，中华书局影印本 1965 年版。

②参见王齐洲：《中国古代文学观念论稿·文学观念与中国古代文学研究》，湖北教育出版社 2004 年版，第 16 页。

同时，一个更重要的问题是，中国古代文论在今天是否还有着内在的生命力，是否还有着近年来学界常说的“合法性”生存价值与新陈代谢的机能？面对“全球化的语境”，在建设新的文论精神方面，中国古代文论能否焕发出自身的光彩，注入应有的生命活力？——我以为，在微观研究的基础之上，深入探讨与开掘其内在精神价值，是一个重要的环节，可以对这一问题作出相应的回答。这是今日从事中国古代文学理论研究时无法回避的问题。

第一节 中国古代文论精神的分析

所谓精神价值，一般来说是指人类的精神创造中体现出来的价值所在。中国古代文论作为中国古代精神文化的有机组成部分，其中有着丰富的精神蕴涵与内在价值。这是它生生不息、历久弥新的生命力表现。

精神在中西方均被认为是宇宙间人类与外物相通的元气精灵一类。“精神”一词的拉丁文为“spiritus”，意思是轻薄的空气、轻微的流动、气息等，这和中国古代《管子》与《老子》、《周易》等书中将精神视为天地精气流于人的胸中的说法，有着相似之处。古代中国人在看待精神问题时，从天地精气与人生相结合的维度去考察，而不是简单地将精神视为物质的属性，是形体的附着。他们认为天地与宇宙的本体是人的意识无法完全认识的，它是超验的，其内在规律被称为“阴阳不测之谓神”。古代哲人一方面将精神看作天地之气在人身上的禀赋，另一方面将其作为一种可以超离人身的实体，精神与人身，是不即不离的关系。这样对待精神问题，是深有意味的，它启迪了中国古代文论家在看待文艺精神问题时具有辩证的眼光，也使古代文论与文艺面对的世界具有了生生不息、重在体验、不可穷尽的气韵风神，这一观点，说明了古代中国人对于文艺精神价值与天地之精神（元气陶铄的产物）的特性是深有所契的，也是中国古代文论与美学之所以充满生命力的灵奥所在。

中国古代文论家从大的宇宙观高度去领略与看待文艺现象与精神问题，而不是将文艺仅仅作为认识的对象，这样的思维在《文心雕龙》中体现得很清楚。要认识

中国古代文论对于精神价值的判断与认识,《文心雕龙》的思想体系是一座堂奥,有助于我们对于中国古代文论精神问题的了解。《文心雕龙》的第一篇《原道》,总汇了自老子、《周易》以来儒道对于文学与宇宙的看法,创建了宏大的文学精神价值体系。文章一开始,就明确将文艺现象与天地之美相贯通,称之为“人文”,并且强调“人文之元,肇自太极,幽赞神明,《易》象唯先”,明确提出文艺是属于人文的范畴,从天地人互相联系的总体范围去思考文艺问题。而“人文”的本源是来自于“太极”即宇宙万物的精神本体,《易》之卦象是对于宇宙神明(精神)的演示,这可以说是中国古代人对于文艺精神价值的总体看法与方法论,它与我们今天对于文艺精神价值问题偏重从意识与存在的关系上去推论,是大不相同的。这也是传统文化中关于精神价值问题看法的精华部分。因此,那种从西方哲学的认识论观点出发,去判定文艺与文论中的精神问题,断言文艺的精神离不开人的意识,除意识之外别无价值可言的观点,既不合乎中国古代文论的文化特征,也无助于我们认识文艺学科的内在特性。持这种观点去研究中国古代的精神价值,恐怕难得其确解。一味用西方文化背景下的本质主义与唯理主义来解释文艺的精神与现象,往往会方枘圆凿,难以自圆。中国古代文艺的精神哲学虽然推重精神的价值作用,但是并不主张用唯理主义来看待文艺的特性,相反他们认为文艺的神髓正在于不可言说、只可意会的浑沌之美中,精神价值存在于非言说、非认识的实在之中。中国古代文论家对于文艺精神价值的体认,与黑格尔的精神现象学重视意识对于本质的认识不同,更倾向于德国哲学家胡塞尔的现象学那样的立场,中国古代人强调从主观经验的角度去对待现象存在,强调从生命高峰体验与感受的角度去体会现实世界,“万物皆备于我”、“心斋”、“坐忘”是他们对待外部世界的基本立场与价值观念,因此文论精神的意义在于经验与超验的有机统一之中。

从哲学角度来说,所谓价值观念,是指从主体的需要出发,对于各种对象所作的评价和取舍。这种评价是一种综合性的主体评价,既有情感的因素,也有理性的因素;既有道德的成分,也有审美的成分。中国文化从本质上来说,是一种主体性极强的价值论文化,是从世俗人生的角度来建构文化基础的。但是他们对于世俗人

生有着特定的理解，由于中国古代社会本质上是一个非宗教的社会，因此，重精神轻物质，是中国从先秦儒道开始确立的人生价值观，也是古代哲人看待精神价值的基本观念。而文艺的审美精神，正是具有替代宗教陶冶中国人心灵、净化中国人的世俗生活的终极关怀上的意义。千百年来，这种观念一直影响着中国的道德观与文艺观。这种精神尺度不仅渗透在文艺创作中，更深深地融入文艺批评之中。因为文艺批评与文艺创作相比，具有更大的精神蕴涵，是人的自我意识在文艺批评领域中的显现。本书探讨的文论精神价值，主要是指这种通过文艺批评著述体现出来的精神价值观念，具体而言，它包括文艺和审美活动中的精神作用，从事文艺批评时的精神尺度，以及文艺作为精神文化产品的意义所在等等问题。这些研究对象都是属于形而上的问题，它通过具体的文艺观念、范畴、命题而表现出来，但在运用这些观念与范畴时，有着作者自己的精神价值观念，无论是有心为文还是无心为文，潜在的精神价值观念都会起着指导作用。最明显的莫过于汉魏六朝时代聚讼纷纭的围绕屈原作品的评估问题，文本还是那个文本，注疏也无大的歧义，然而在价值判断上却是大相径庭，见仁见智。从解释学的角度看，中国古代的文论更是明显地表现出这一点。

中国古代文论本身就是一种精神产品，它是人们自觉地对文艺现象的反思与总结，文艺批评的发达与否，是一个时代的精神文化发达与否的重要标志，古希腊与意大利文艺复兴时代的状况便说明了这一点。人们所以将中国古代的魏晋南北朝称为“文学的自觉时代”，很显然不仅是因为这一时代产生了许多优秀的文学作品，更主要的是因为这一时代还涌现出许多文学理论与文学批评著作，其中尤以《文心雕龙》为经典。这些文学理论著作自觉地表示出对先秦两汉以来文学现象的总结，它们引入新的人生价值观念，以继往开来、高瞻远瞩的风范，卓然标峙于中国文学理论史上。这些著作体现出来的反思意识是非常强烈而明显的，其中的精神意蕴更是引人注目。如果我们将中国古代文论作为中国文化的一个部类，其中的精神价值是一个完整体系的话，那么它所涉及的就是中国古代文论深层的精神本体的问题，是中国古代文论的灵魂所在。中国文化的核心是人生价值论，它集中体现在对伦理

道德与精神信仰的重视上面。“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，道也就是形而上的精神价值，器则是指具体的器物与运用，在文论领域，技术的层面被视为器用范畴，道与器的体用关系是十分明了的。这种思想在《文心雕龙》的体系安排中表现得很清楚，典型地展现了中国古代文论的体用观。比如《原道篇》中明确指出：

爰自风姓，暨于孔氏，玄圣创典，素王述训，莫不原道心以敷章，研神理而设教，取象乎《河》、《洛》，问数乎蓍龟，观天文以极变，察人文以成化；然后能经纬区宇，弥纶彝宪，发挥事业，彪炳辞义。故知道沿圣以垂文，圣因文以明道，旁通而无滞，日用而不匮。《易》曰：“鼓天下之动者存乎辞。”辞之所以能鼓天下者，乃道之文也。

这段话是中国古代文论精神原则的经典表述，也是刘勰在《文心雕龙》中建构文艺思想的精神价值观。在刘勰看来，中华文化从传说中的伏羲到儒家的圣人孔子，都是缘于精神的原则来创作文章的，他们的文学价值观念，构成了内心世界的精神动力。刘勰认为，他们秉承宇宙之道与万物之灵来创立文化，教化人民，归根到底，这些圣人之所以为圣人，并非其自身如何神而又神，而是在代精神立言，是精神价值的传承者。刘勰生活在一个从人的精神到文学精神全面趋于崩溃的年代，因此，他对于文学精神是极力倡导的，力图通过对于文学精神的再建来建构新的人生精神，刘勰一再强调圣人的不朽就在于精神意义的传承，所谓“原道心以敷章，研神理而设教”。刘勰确立的这种文学精神价值观，在中国古代文论发展史上具有代表性。值得注意的是，刘勰在这里运用《周易》中的说法，将辞作为形而下之器用，而形而上者乃是道，“故知道沿圣以垂文，圣因文以明道，旁通而无滞，日用而不匮”。就《文心雕龙》的建构来说，刘勰开头用“文之枢纽”五篇作为道的总体纲领，然后才是作为器用的文体论二十篇，以及作为创作论和批评论的二十四篇。“文之枢纽”的开头五篇不仅作为宣言，而且贯穿在《文心雕龙》的全书中，《序志篇》则为全书的总论。当然，在具体分析与评论中，刘勰有着许多矛盾的地方，但是这并不能说明他放弃了自己的道论思想。刘勰是自觉地运用道器体用之说来看待文学现

象的。推而广之，我们也可以发现，中国古代文论中这种道器意识是十分自觉的。比如苏轼受道家老庄思想影响，用道与器、道与技等体用范畴来说明文学创作现象，从事文艺批评。在后来一些有影响的诗论与文论中，我们大抵都可以看到这种举本统末的方法，比如严羽的《沧浪诗话》、王夫之的《姜斋诗话》、叶燮的《原诗》等就是如此，即令是在一些体系相对来说比较松散自由的文论，比如金圣叹的小说评点、李渔的戏剧理论中，这种体用关系也很明显。

不仅在文学理论领域是这样，就是在其他各门文艺理论中，这种道器体用关系的意识也是很浓重的，显示出中国古代文论家鲜明而强烈的主体精神。越是在一些优秀的文艺理论家那里，这种意识就越是强烈。比如嵇康的《声无哀乐论》对主观精神与意志的强调是很明显的。嵇康显然很受玄学与道家思想的浸染，将“无声之乐”作为他乐论的精神价值本体，用来统率具体的音乐现象，所以有的研究者将他的音乐世界分成“概念世界”与“现实世界”两部分。^①再比如南朝谢赫的《古画品录》，其第一法即“气韵生动”，是宗率其他“五法”的纲领。这“气韵生动”可以说是统领其他“五法”的道的范畴。清代石涛的“一画法”，更是说明了作者重视绘画精神价值，将其作为本体作用的画论观念。在中国古代文论中，那些有形的范畴、观念，都是建构在这种精神价值论基础之上的。观念论、技术论与价值论的浑然不分、互相渗透，可以说是中国古代文论与西方文论相区别的重要标志。中国古代也有专门讨论结构与技巧的文论篇章，比如诗文中的声律、对偶、修辞诸问题，戏剧理论中的结构问题，书画理论中的骨法用笔等问题，但是古人从来没有将这些形式结构问题孤立起来看待，而是放到一个大的美学与文学精神价值的系统中去思考。类似西方的结构主义与形式主义的批评理论在中国不可能产生，因为中国古代文论的价值观念与西方人有着根本的不同。包括中国古代文论在内的中国传统文化，从本质上来说，是一种价值论文化，它注重精神蕴涵的指导作用，重视人文思想的建构，在此基础之上，来融合其他的范畴与观念。因此，精神与器用的水乳

^①参见侯外庐等编著：《中国思想通史》第3卷《嵇康的心声二元论及其社会思想、逻辑思想》，人民出版社1957年版，第123页。

交融，相互促进，客观上也形成了中国古代文化重感受、重直觉的特性。

从学术的互融角度来说，中国古代文论同文化的内在联系十分密切，在一定意义上，是从文化派生出来的一门学问。中国传统的学术与文化有着天然的结合，具体表现在不像西方那样强调学科的区划，将研究对象孤立起来对待，而是注重总体把握，从大文化的思路去看待和思考单个的学科对象，由此形成研究对象与范畴不甚严密，这是中国传统学术的不足之处。但从另一方面看，其长处是将单独的学术对象置于整个文化的平台上去看待，注重对象之间的内在联系。中国人传统的《周易》中的八卦认识方式与先秦时形成的阴阳五行认识方式，都显现了这种善于从大的方面去把握和认识对象的特性。中国古代文论的总体文化特性也反映了这一点。从它的来源来说，一是文学艺术的创作实践，二是哲学思想的启迪。且不说二者之间的内在联系，首先从文学观念来说，中国传统的人文之说，是从天地人三者浑然不分的角度出发来考虑问题的，所谓“兼三材而两之”的说法便是此种文化思维的表述。天地人之文，在古人看来，是宇宙现象的不同表现而已，而精神现象便是此种“文”的自我意识与自我确证。《周易·贲卦·彖传》就提出：“刚柔交错，天文也；文明以止，人文也。观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”王弼注：“止物不以威而以文明，人之文也。观天之文，则时变可知也，观人之文，则化成可为也。”这表明了中华文化从很早开始就确立了将人类文化置于宇宙一体中去考察的恢弘视野。在古汉语中，“文”与“纹”相通，用来指各种纹饰，引申为包括语言文字在内的各种文化符号与典章制度，以及用文物典章来教化百姓。《周易》认为，刚柔交错、文质兼备是自然现象，而人类的文明却要止以其分，从容中道，即“文明以止”。这是指人类与动物的不同，在于有意识地用自己的文明成果来进行教化。文学是人类从整个天人关系中派生出来的产物，它不是孤立的产物，是囊括天地人三者的大文化圈的结晶。先秦时代的“文学”概念并不同于六朝时代的“文学”，而是指儒学为主的学术，后来才慢慢衍变为审美意义上的“文学”一词。不过仔细思考一下，便不难领悟伦理学意义的文学与美学意义上的文学，其中相通的正是精神蕴涵，一则偏向伦理，一则偏向审美判断。依照康德的哲学与美学，伦理学和美

学作为人的主体性确证方面，在精神力量的平台上，它们是可以互位的，文学审美不能脱离伦理精神的浸染，而伦理之中也隐含着审美的成分。这是可以肯定的。

另外，由于文学本身也是一种精神产品，是人的自我意识的体现。因此，作为一种学术研究的对象，它有各种层面的问题可以被人们观照与探讨，“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”，人们不妨从各种角度去接近与窥探。既可以从微观的角度去作文献学、鉴赏学层面的考索，也可以从宏观的角度去领悟其精神蕴涵。从方法论上来说，既有一种由文献入手的索隐与鉴赏，也有以一种以中国传统的老庄玄鉴直观、得意忘言的把握，还有禅宗不立文字，直指本心的会悟，后者对于文学理论的精神价值的建设贡献更大。从人类学意义出发的哲理思考，虽然并未言及文学现象，甚至从表面来看是反文学的，但是由于它从人生忧患的深度出发，触及文学作为人学的精神价值论，即人的存在依据、人的精神痛苦与解脱的问题，因此，它对中国古代文论的影响与贡献，相对于一些微观的鉴赏与考辨更能抓住文学理论的本质所在，即文学理论是一种形而上的人文蕴涵的承载与形而下的现象阐释的有机融合，没有形而上的精神价值，这种文学理论严格说来不是文学理论，而是一种写作教材与文献整理。当然，我们不能否认，在文学理论中，形而上的理论与形而下的阐释并非对立，而是可以有机融合在一起的。不过，在中国历史上，一个明显的事实，便是对中国古代文论的精神蕴涵产生直接而巨大影响的，倒是老庄与禅宗，他们表面不谈文艺，甚至是反对美文的，然而由于他们的思想触及人类文明与人性异化，以及人生自由、思想解放的深层问题，因此他们对于中国古代文论的影响，比具体的诗格诗法之类要深远得多。这既是无可争辩的事实，也是令人深思的问题。因此，从中国古代文论所赖以产生与发展的文化土壤来说，我认为中国古代文论就其精神价值的特点与属性而言，更接近于哲学文论而不是文学文论。文学文论是其表层的形而下之器，而哲学文论才是其深层的灵奥，不能摸清楚这种精神价值所在，只是在文献考辨与整理上下功夫，做得再好，也无法登堂入室，只能在户外徘徊。哲学文论所以是中国古代文论的灵魂，是因为它涵括了中国古代文化的精华，即以那种深挚的人道精神与人文情怀，去看待文学活动，思考文学问题，应答文学在特

定时代面临的人生问题与精神解脱的问题。先秦、魏晋南北朝和明代中后期的文论，所以在中国古代文论史上特立独行，超逸俗流，盖出于这种人文思想与精神蕴涵。

第二节 中国古代文论精神的文化特性

中国古代文论精神的研究与认识不能离开对于它独特的形态的综合考察。如果我们不能把握它的独特性，简单地从西方文论与美学的尺度出发，就很难把握其内涵与意义，所谓“阐释”云云，在今天不过是一种空中楼阁，也很难谈得上真正意义上的与西方文论的对话与交流。因此，著者在多年的中国古代文论的研究中，始终强调对于这种特性的研究是中国古代文论向现代中国文论化生的基本条件。^①

中国古代文论的精神价值的生成，是中国古代人类与天地相处，希求与自然界和谐相伴，获得生存与发展的原始心态的产物。之所以将其称作为原始心态，是因为这种心态集情感、认知与欲望于一体，表现出浑茫不分、物我为一的特点，它虽是原初的、蒙昧的，但是却具备了强烈的审美生命的活力，是人类审美与艺术的童话年代，由此也决定了中国古代文论精神形态的童真性与张力。在中国明代出现近代形态的工商市民阶层的时候，不是如西方文论在近代的演变那样，是自然科学价值观念与方法进入文学观念与形态中，反倒是本真论与童心说成为明代浪漫派的口号，“独抒性灵，不拘格套”，是他们建构文学精神论的思想武器，这一现象是发人深省的，说明中国文化自始至终也没有摆脱这种建构在农业文明基础之上的原始心态与精神结构。

钱穆在《中国文化史导论》的《弁言》中提出：“各地文化精神之不同，穷其根源，最先还是由于自然环境有分别，而影响其生活方式。再由生活方式影响到文化精神。”^② 这大致也可以用来说明中国古代文论精神的形成原因与特点。因为中国古代文论本属于中国文化的一部分。古时的中国，从地理位置上来说，是处在相对

^①参见袁济喜：《古代文论的人文追寻》，中华书局2002年版。

^②钱穆：《中国文化史导论》（修订版），商务印书馆1996年版，第2页。

隔绝的空间之中，北边是荒漠，东部是大海，西边是茫茫戈壁，南面是原始丛林与崇山峻岭，中华民族的生存环境虽然相对稳定，处于黄河、长江流域一带，属地球的北温带，气候适中，四季分明，然而面临的各种自然灾害却不少，有水患的侵害，季风的劲吹，地震的频发，山火的屡生，参之以今天所见的《淮南子》等古籍，以及人类学家的研究，可以知道处于这块地方的先民，生存是相当不易的。而农业与畜牧业相结合的生产方式与生存之道，对自然界的依赖和利用是基本的前提。先民对于自然界的心态是复杂的，他们既对自然抱有亲和之情，因为自然是衣食住行等基本生活资料的来源；同时，又对自然界频发的灾难恐惧忧患，这种深层的忧患情结，是由生存的本能催发而来的。出于这样一种心态，他们很自然地要从对象那儿获得自由与精神的体认，从人生出发去认识对象的本质。这是中国古代文化的基本出发点，也是建构其精神价值观的支点。有人将中国人的理性称作为实用理性与实践理性，其原因也是出于此。

在远古时代，人类在生产力极不发达的情况下，对自然界的认识与利用处于蒙昧时期。自然界作为一种异己的力量与人类相对峙，它以恐怖、神秘的色彩呈现于古人面前。根据法国人类学家列维-布留尔在《原始思维》一书中对原始思维的研究，原始人生存面临各种强大的自然灾害与各种天敌，这些对象构成人类的集体表象。这些集体表象是“恐惧、希望、宗教的恐怖，与共同的本质汇为一体的热烈盼望和迫切要求，对保护神的狂热呼吁——这一切构成了这些表象的灵魂”^①。先民们在与洪水猛兽的搏击过程中，对自然的观察与体认，常会为浓郁的神秘意识所笼罩。与此同时，他们对天道人事的执着探求，对天人合一境界的热切追求，也一定夹缠着“与共同的本质汇为一体的热烈的盼望和迫切要求，对保护神的狂热呼吁”。远古神话中出现的包牺氏、神农氏，还有后来的黄帝等传说人物，其实都带有生民们创造这些人物时的宗教猜测的成分，寄寓着先民寻求保护神的复杂心态。《周易》中体现在阴阳八卦之中的神秘主义与认知方式，正是先民们那种在与自然界搏击中闪现出来的焦灼、忧惧、崇拜等情绪的凝聚和写真。那个时期人们对于精神价值观

^①列维-布留尔：《原始思维》，商务印书馆1981年版，第27页。

的认识，显然具有宗教和审美的特点，也离不开实用目的。到了春秋战国时代，随着神学的衰落与理性精神的发扬，自然界不再是以宗教膜拜的对象出现在人们面前，而是以其亲切坦荡的风姿展露在人们视界之中，其精神价值获得相对独立，人们对它的认识与表现也呈现出新的面貌。《诗经》中的许多优秀诗篇即是说明。

由于远古生民对自然界的本质认识，是与原始宗教那种寻求自我与对象汇为一体的心态紧密相联，天地在人们的心目中不是作为客观观察的对象，而是作为相亲相和的对象，因此天人不分、物我一体的思维，造成中国古代人的精神价值观具有浓重的泛神论的特点，往往介于宗教与自然之间。这种精神价值观与人们的审美心态暗合。中国古代先民从很早开始，就形成将精神与现象世界杂糅一体、浑茫不分的文化特性。庄子尝云，古之人在浑茫之中，说的就是古人的这种原始心态。从精神的生成来说，古人并不认为精神就是人的意识。现代人将精神理解成人类专有的自我意识。这种自我意识是建立在人与自然、主体与客体对立的基础之上的。这类从黑格尔哲学出发的精神生成论，与中国古代的泛神论意义上的精神论是两码事。中国古代人将精神作为宇宙间普存的始基——元气的一种形式，它是清气，飞扬于天，故名为精神，而人的精神意识乃是这种清气的禀赋与转化，是一种特定的驻留方式而已，老庄特别强调这一点。因此，所谓精神是一个大的概念，是涵括人与自然的观念，并不专指人的思维与意识。建国之后的文艺学首先是从主客二分的精神论基础上去谈文艺作为意识形态的，这与中国古代从人与自然统一的泛化的精神价值论角度去认识文艺与其他人类精神活动的观念，有着根本的差异。

从泛化的视阈去看待精神问题，显然有着原始思维物我不分的痕迹，但从激活与葆真的角度来说，却是深得文艺精神与文论精神妙谛的。因为文艺精神在于人类与自然的相互促进与相互生成，而不能脱离原生态成为单纯的技术制作。古往今来，文艺与文论的精神一旦成为主体的自我造制，便往往成为无本之木、无源之水，鲜有生命力。从先秦开始，用阴阳二气的调和转化来解释精神，是一种普遍的观念。比如庄子说：“夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。”（《庄子·知北游》）老子提出：“道生一，一生二，二生三，三生万