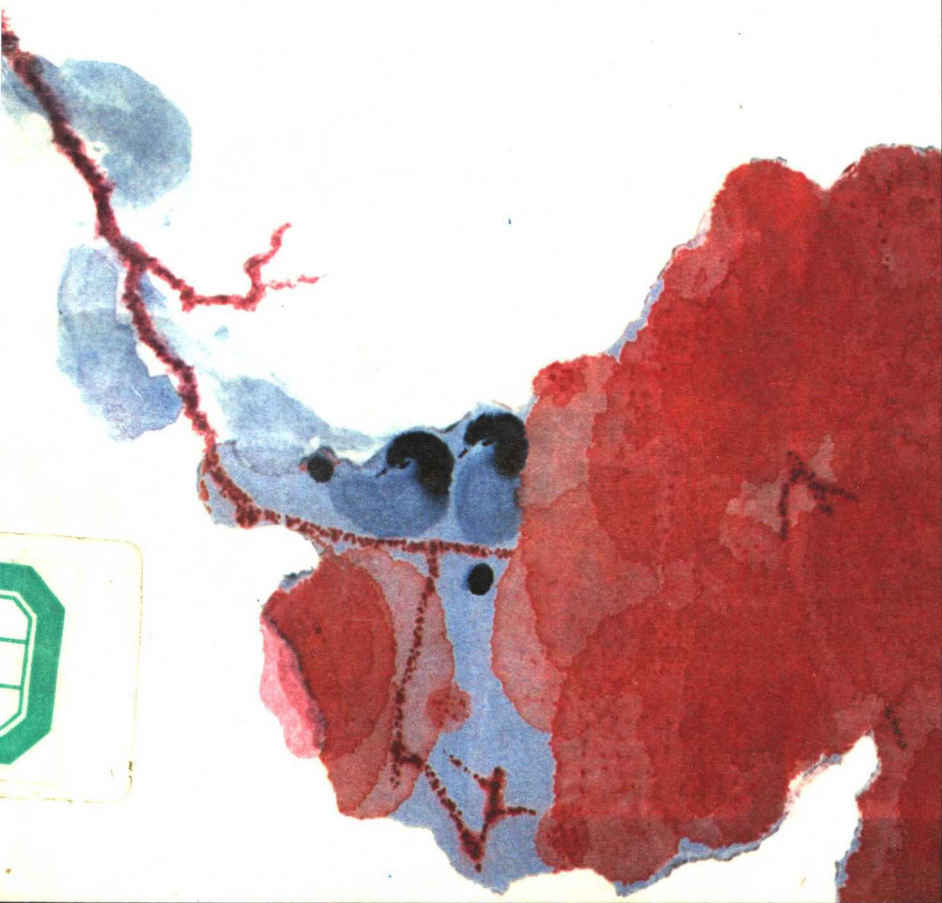


文学史

文学史 第三辑 陈平原 陈国球 主编

STUDIES IN
LITERARY
HISTORY No. III

北京大学出版社



本书的出版得到香港科技大学人文学部的资助,特此致谢。

文 学 史

第 三 辑

陈平原 陈国球 主编

图书在版编目(CIP)数据

文学史 第三辑/陈平原,陈国球主编. —北京:北京
大学出版社,1996. 6

ISBN 7-301-02833-4

I. 文… II. ①陈… ②陈… III. 文学史-研究-中国
IV. I 209

书 名: 文学史 第三辑

著作责任者: 陈平原 陈国球 主编

责任编辑: 张凤珠

标准书号: ISBN 7-301-02833-4/I · 368

出版者: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

电 话: 出版部 62752015 发行部 62559712 编辑部 62752032

排 印 者: 北京大学印刷厂印刷

发 行 者: 北京大学出版社

经 销 者: 新华书店

850×1168毫米 32开本 12 75印张 330千字

1996年6月第一版 1996年6月第一次印刷

定 价: 22.50元

主编 陈平原

陈国球

编委 (按姓氏笔画为序)

王宏志

陈平原

陈国球

陈清侨

钱理群

葛兆光

目 录

文化与文学

从出世间到入世间

——中国宗教与文学中理想世界主题的转变 葛兆光(3)

即物即理 即境即心

——略论两宋理学家诗歌对物与理的观照把握 张 鸣(42)

发乎情,止乎礼义

——林纾的妇女观 夏晓虹(63)

“流亡者文学”的心理指归

——抗战时期知识分子精神史的一个侧面 钱理群(85)

释古与清华学派 徐葆耕(112)

诗 学 研 究

现代中国散文之转型 陈平原(133)

中国现代象征主义的诗学范畴 吴晓东(156)

“用思困人”及其他 戴 燕(187)

小 说 研 究

非小说·指涉·文学 陈丽芬(203)

台港文学研究

- “五四新文学”与两岸文学之缘…………… 赵 园(217)
从文学史看台港文学…………… 陈炳良(255)

文学与艺术

艺术史的现代挑战

- 从人文主义观点到多元诠释…………… 文洁华(269)

从现代到当代

- 从米罗的《吠月的犬》谈起…………… 奚 密(283)

文学史著检讨

关于文学史写作问题

- 以柳存仁《中国文学史》为例…………… 陈国球(293)

“一部最初的中国新文学史”?

- 论司马长风的《中国新文学史》…………… 王宏志(319)

翻译·评介

《后设历史》引论：历史诗学

- …………… 海登·怀特 著 林凌瀚 译(355)

作者简介…………… (396)

编后记…………… (398)

Contents…………… (399)

文化与文学

从出世间到入世间

——中国宗教与文学中理想世界主题的转变

葛兆光

据说主题学(thematics 或 thematology)是专门研究文学主题的,按照通常的说法,The story often change, but the theme was junk,一旦人们用不同的故事讲一个主题,或者主题在不同的时代发生了变化,那么主题学就有了英雄用武之地:前一种情况的研究使人们看到各种故事里“主题”的分身之法,仿佛《西游记》中孙行者、者行孙、行者孙都是一回事但可以在不同场合下对付银角大王的魔瓶;后一种情况的研究则使人们看到不同时代人们思想的变迁。韦勒克说过,诗歌多是“老生常谈”^①,但“老生常谈”为什么人人吟唱代代不绝,其中必有奥秘。除了技巧的花样翻新之外,“主题”的永恒魅力和不断演进也是使它历久弥新的原因,所以主题学研究在文学史尤其是思想史上至少有着资料性意义。

不过,学科的分类又常常变成画地为牢作茧自缚。面对横看成岭侧成峰的“本文”(text),人们在自觉不自觉中常站稳了自己的脚跟便一眼觑定,确立了自己的登山路径,于是不再旁骛。其实,视角与路径并没有垄断登山的专利,学科的分类也只是佛家所谓的“权宜方便”,像文学研究中的阐释学、接受学、文化学、符号学、主题学就常常交叉得难分彼此,但那些命名者却偏偏要立宗开派而且打出旗号,于是后来者无可奈何之余也只好习惯成自然地承认这些命名者的权益,在那些旗帜下为自己找一个立足之地,除了一些敢于另立山头自树一帜的好汉之外。

下面将要讨论的“理想世界”是宗教和文学的一个永恒主题。

所谓“理想世界”，就是人们对生活最美好的设想，通常在这个理想化了的世界中生活的人都拥有富庶的生活、永恒的生命和自由的心境，这在古今中外都无一例外。不过，各个时代关于理想世界的设想并不一致，各个民族关于理想世界的设想也不一致，各个宗教以及它们影响下的文人心目中的理想世界更是千差万别，信奉耶稣的天主教信徒绝不会想到自己的天堂里有胡麻、仙桃和玉女，口诵弥陀的佛门弟子也绝不会设想隆穹尖顶的天堂外有圣母玛利亚在轻轻呼唤，古代文人绝不会想到还有一个电灯电话楼上楼下土豆烧牛肉式的理想世界，现代文人也不会把与世隔绝的桃花源或交通不便的若耶溪看作生命终焉的归宿。于是，在这种种差异中，主题的研究就凸显了它的意义，横向牵惹了“比较”(compare)，纵向又涉及了“历史”(history)。但是，由于上述理由，本文关于理想世界的分析与叙述只是主题研究(study of theme)而不是主题学(thematics 或 thematology)，因为我并没有严格限定自己只使用一家招数或一种兵器；这里只试图通过对中国宗教与文学中理想世界主题“从出世间到入世间”的转变的描述来观察思想的历程，故而既不是严格意义上的文学主题学研究也不是传统意义上的思想史研究。

一 天堂·仙境·极乐净土：出世间的理想世界

人们都知道在西方“理想世界”的种种表述语词中最常见的是“天堂”，这个“天堂”的尽善尽美可以在但丁《神曲》关于“九重天”的描述中淋漓尽致地领略。不过正如一些学者所指出，这个“天堂”其实就是凡人被逐出来的伊甸园(eden)，那只是一个神灵专用的世界，《旧约全书·创世纪》说：

耶和華上帝在東方的伊甸立了一個園子，……使各樣的樹從地裏長出來，可以悅人的眼目，其上的果子好作食物，……有河從伊甸流出來滋

润那园子……第一道名作比逊，就是环绕哈腓拉全地的。在那里有金子，并且那地的金子是好的；在那里又有珍珠和红玛瑙……^②

可是由于亚当、夏娃不慎在蛇的诱惑下吃了禁果，于是被逐出乐园，上帝派人手持“四面转动发火焰的剑把守住生命树的道路”，于是凡人再也不能重返伊甸园，只能把它当作梦想中的天堂。张惠娟《乐园神话与乌托邦》一文曾引古英诗《凤凰》(Phoenix)及14世纪《曼德维尔游记》(Mandeville's Travels)对这一理想世界的喟叹：

看啊，我曾听说那至美的地方，
在遥远的东面，人间虽曾闻名，
却无人得见，也无人得游，
罪恶使人被逐，神力是那么伟大。

凡人所不敢入，若无神之特殊恩典。^③

显然，西方主要是基督教的“理想世界”具有两种相辅相成的特质，一是尽善尽美象征安乐与幸福，一是与人类悬隔只供神灵享用。

早期中国思想世界也有过类似的想象，我们可以举两类例证：一是《庄子》、《楚辞》及《山海经》里的“山”，顾颉刚先生曾指出在《山海经》中昆仑是一个有特殊地位的神话中心^④，其实不只是《山海经》也不只是昆仑，《庄子》想象“藐姑射山”有“肌肤若冰雪，淖约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气、御飞龙而游乎四海之外”的仙人^⑤，《淮南子》虽想象“昆仑”出白水，人可以“饮之不死”，但昆仑之上又有“凉风之山”，人可以“登之而不死”，凉风之上又有“悬圃之山”，人“登之乃有灵，能使风雨”，从悬圃便可以登天帝所居住的天之中^⑥，《河图·括地象》则想象仙人所居之神山，“出五色云气，五色流水”^⑦。但是，尽管那“山”如此美妙诱人，它只对仙人开放而将世人拒之门外。屈原在《离骚》中说，他受了人间的委屈，于是乘龙御凤四处奔游，先到了苍梧舜陵，后又到了昆仑，昆仑之外

是咸池,他“折若木以拂日兮,聊逍遥以相羊”,让望舒、飞廉、鸾凰、凤鸟相继前往昆仑天门通报,但当他到了天门,却被帝阍倚门斜望,不理不睬,只能怅然延伫而归^⑧。在这一类“理想世界”中,“山”就是一个象征,神奇美妙却难以攀登还远离人寰。^⑨二是稍后起的“岛”,它是海上的“山”。《史记·封禅书》中记公元前4世纪时齐威王、齐宣王和燕昭王先后派人去访蓬莱、方丈、瀛洲,传说它们在渤海中,“诸仙人及不死之药皆在焉,其物禽兽皆白,而黄金银为宫阙”^⑩;又有十洲,也是仙岛一类,《云笈七签》卷二十六说其上有“五芝玄涧”、“神仙灵官”、“不死之草”,^⑪但是,人未到时看见它如云霓飘浮海上,到了那里它反在水下,风就将人与船吹开,“终莫能至”,尽管“世主莫不甘心焉”,但也只能望洋兴叹。在这一类“理想世界”中,“岛”也是一个象征,它玄奇瑰丽却难以寻觅又远在海上。显然,“昆仑及蓬莱,其上鸟兽饮玉井,皆生不死也”^⑫,无论是“山”还是“岛”,作为理想世界都具备伊甸园式的特质,它是尽善尽美的乐园,在那里便意味着自由的心境、永恒的生命和富庶的生活^⑬;但它是凡人的禁区,与尘世悬隔意味着它只是可望而不可及的另一个世界。李白《梦游天姥吟留别》开头两句:“海客谈瀛洲,烟涛微茫信难求,越人语天姥,云霓明灭或可睹”,正好说的是“岛”和“山”这两类古人心目中理想世界的邈远微茫^⑭。

“山”、“岛”神话是先秦两汉“理想世界”主题的主干,也是《国语·楚语下》中所说的“绝地天通”的产物。据人类学家和思想史家的研究,人类文明的“轴心时代”都曾发生过一种“分离”——人与神分离、理智与幻想分离、巫术与宗教分离、人类与自然分离。分离的结果之一就是“民神异业”,世俗人们得到了理性而失去了幻想,职业巫士作为中介把现实的此岸与虚幻的彼岸隔开,人要“通天”即步入神的世界只成了梦中的事情,那个原本缥缈的理想世界是离人越来越远了,没有巫士,或后世的道士的援手或指引,那个世界永远拒人于千里之外,除非你在极偶然的情形下交了好运或在极虔诚的心情中得到怜悯,于是,这就引出了与道教极有关系的、

在中国文学中流传极广的“遇仙”与“游仙”两大原型。

我们以“刘阮入天台”故事为例谈“遇仙”话题，它本来未必属于道教的专利（最早收在《幽明录》、《续齐谐记》等书中），但被道教中人收入《列仙传》后就纳入了道教谱系，它说的是汉明帝永平五年（62）刘晨、阮肇入天台山迷路遇仙之事。我在《想象力的世界》一书中曾指出^⑧，这一故事有三点需要注意：第一，他们都是在极偶然的情况下误打误撞入仙境的，刘、阮迷路后攀上桃树摘果充饥，又下山涧喝水，才从涧水流淌中发现入山途径；第二，入仙境后即获得富庶生活与美妙享受，甚至还包括长久的生命，像他们的饮食是“胡麻饭、山羊脯、牛肉”^⑨，他们娶的仙女“姿质妙绝”、“言声清婉”，他们住的房舍“皆施绛罗帐，帐角悬铃，金银交错”；第三，仙境与人间依然有天地悬隔之遥，当他们半年后苦苦哀求返乡，却发现人间已是沧桑，“亲旧零落，邑屋改异，无相识，问讯得七世孙，传闻上世入山迷不得归”，于是在晋太元八年（383）又回到仙境^⑩。这个故事后来流传极广，道教除《列仙传》之外，五代王松年《仙苑编珠》卷上也把它当作道教觅寻理想世界的例证，文人也多有吟咏此事的诗歌与戏曲。像晚唐人曹唐《大游仙诗·刘晨阮肇游天台》七言五首^⑪，元人马致远《误入桃源》杂剧一出及明人王子一《误入桃源》、杨之炯《天台奇遇》等等，都是这个故事的铺陈敷演^⑫。至于照猫画虎另编一套的小说更是不胜枚举，像唐代《逸史》“崔生”一则记崔生因驴走失误入青城山而遇仙，《会昌解颐录》“张卓”一则记张卓因驴奔跑误入仙洞而娶仙女，《原化记》“采药民”一则记采药人偶入玉皇第五洞室而会三仙女。^⑬直到蒲松龄《聊斋志异》，其卷三《翩翩》一则写罗子浮与翩翩，也还是来自这一原型的翻版。在这里，“山”是美好仙境的象征，也是与世隔绝的象征；“入山不返”既是对仙境的艳羡也是对尘世的背弃，越是与世隔绝越有资格充当理想世界，因而道教对“山”有着特殊的兴趣。不只是《五岳真形图》，东晋葛洪《抱朴子》内篇卷十七专门设《登涉》一篇讲入山之法，他说：“余少有入山之志，由此乃行学遁甲书，乃有六十多卷。”

为什么要入山?这“山”不是尘世的山而是仙境之山,入山就等于寻找到了理想世界,而入这种“山”并不容易,要斋戒,要佩符,要会禁法,甚至还要舍弃人间一切俗世之乐。在“崔生”与“张卓”二则之末都有一个类似的结尾,仙人接引他们入山时,以拄杖画出一条河,在河上搭桥,当他们步桥而过,身后的桥“随步旋灭”,真是“悬崖绝壁高千丈,缘萝袅袅不可攀”^②，“蓬莱咫尺无由到,始信仙凡迥不同”^③,理想世界原本是要和世俗世界隔得远一些的。

“游仙”故事虽未必是道教专利但也被收入道教仙话的大口袋中,能到仙境的人少之又少,无论是峻拔入云的神山还是波涛浩渺的仙岛,对于凡人来说都有天地悬隔之感。按道教的说法,若欲到达那种仙人境界,只有两条途径,一是前面提及的“偶遇”,但那只是凭运气,一是按道士的通神技术,或请道士引导,或自己修炼通神。据说道士(仙人)会“驭气排空”,也能令人生出羽翼,《庄子·逍遥游》说列子能“御风而行”,更高明的人能“御飞龙而游乎四海之外”,“御六气之变以游无穷”,^④《论衡·道虚》说仙人“含天精气,形轻飞腾,若鸿鹄之状”,《抱朴子·论仙》说仙人“鼓翮清尘,风驰云轩,仰凌紫极,俯栖昆仑”^⑤。当然可以使凡人到达梦寐以求的神山仙岛,如果凡人一旦有了通神之技或修炼成道,那么当然也可以遨游四海之外去寻访神灵仙人。《太平经》卷七十一中就说,凡人成道,则“乘云驾龙,周流八极”^⑥,所以唐玄宗游“广寒清虚之府”要凭借道士罗公远的法术,“取拄杖向空掷之,化为大桥,其色如银”^⑦,或“因天师作术,三人同在云上游月中,……三人下若旋风”^⑧;而李隆基要寻找杨太真的精魂,也只好请“临邛道士鸿都客”来“排空驭气奔如电,升天入地求之遍”^⑨。在这里,“岛”也是神奇仙境的象征,海岛求仙只能靠“游”,这“游”不是凡人乘舟而是仙人(道士)指路,“忽闻海上有仙山,山在虚无缥缈间,楼殿玲珑五云起,其中绰约多仙子”,毕竟都是在凡人无由到达的仙境中,真是“迢迢碧落断尘埃,霞堂云阁几重开,欲寻东海黄金灶,仍向西山白玉台”^⑩。虽然道教方术给人以无限期望,但是仙凡路遥。孟郊《送

无怀道士游富春山水》末句已说到这种艰难：“蓬莱浮荡荡，非道相从难”，游亦不易；李峤《送司马先生》一诗头两句也写出了这种惆怅：“蓬阁桃源两处分，人间海上不相闻。”^⑨就连有道士援手的唐明皇与杨太真，也只能长相忆，永相隔，“此恨绵绵无绝期”，弄得世人悲从中来，长叹“玉颜眇眇何处寻，世上茫茫人自死”^⑩，在期望中怀着绝望，在绝望中怀着侥幸的期望。道教理想世界实在是诱人，而到达这一理想世界的途径又实在是艰难，“仙、人殊趣异路”实际上是暗示世人的一句箴言，而世俗人们偏偏对这一理想世界趋之若鹜，全不管“镂冰雕朽，终无必成之功”的忠告^⑪。于是义无反顾地走上道教修炼的艰辛历程，“叩头自搏而鸡鸣”，“碎首以请命”，“九叩头三搏颊”，试图以苦苦自虐来换取仙人的欢心，忍饥受饿，独处山林，餐风饮露，与世隔绝，试图以背弃寰尘来赢得理想的世界^⑫。

比起道教来，佛教理想中的极乐世界虽然单纯却更加诱人，《无量寿经》的“西方净土”、《妙法莲华经》的“灵山净土”、《华严经》的“莲华藏世界”、《药师经》的“净琉璃世界”等等都是极美好极恬静的。我们举两个例子，一是早期的《长阿含经》卷二十中的“须弥”，它仿佛东土的“昆仑”，是一座高四万二千由旬的峻峭山峰，在那里一天等于人间五十年，吃饭有七宝妙器盛百味食，喝水有宝器盛甘露，一经饮食“如酥投火，身体长大便与天等”，洗浴入池，则有香树垂枝，人可取树上香涂身，又有各种华衣乐器“随意所取”，到了园林之中，“无数天女，鼓乐弦歌，戏笑相向”，园林中“池沼清澄，华果荣茂”，全无人世间的恐怖、烦恼、忧愁和焦虑^⑬；一是后世极其崇信的“净土”，《阿弥陀经》说：“有世界名曰极乐”，为什么“极乐”，乃是因为：

其国众生，无有众苦，但受诸乐，故名极乐。

极乐国土，七重栏楯，七重罗网，七重行树，皆是四宝，周匝围绕，是故彼国名为极乐。

极乐国土，有七宝池，八功德水，充满其中，池底纯以金沙布地，四边阶道，金银琉璃玻璃合成……池中莲花，大如车轮，青色青光，黄色黄光，赤色赤光，白色白光，微妙香洁。

微风吹动宝树及诸宝及宝罗网，出微妙音，譬如百千种乐，同时俱作，闻是音者，自然皆生念佛念法之心。

当然更重要的是能够在极乐净土生活的人都得到了解脱与超越，“皆得不退转于阿耨多罗三藐三菩提心”^⑧。

可是，要到达佛教极乐世界也极不容易，《无量寿经》说心向西方者必须“专心系念一处，想于西方”，这“想”并不是随意想象的“想”，而是十六种苦苦思维。《阿弥陀经》说持诵佛号，不是想念就念想停即停，而是要“一心不乱”、“心不颠倒”，一天两天七天，才能在临终往生净土。依照释昙鸾《略论安乐净土义》的说法，人要有“舍家离欲而作沙门”、“发无上菩提心”、“专念无量寿佛”、“修诸功德”、“愿生安乐国”这五因缘才有希望^⑨。要依照善导《往生礼赞》的说法，念佛之外人还要忏悔，想往生“上品上生”的要忏悔到“身毛孔中血流，眼中出血”，想往生“中品中生”的要忏悔到“遍身热汗从毛孔出，眼中血流”，就是只想往生到“下品下生”的，也得“遍身彻热，眼中泪出”，大忏大悔一番^⑩。可见从此岸到彼岸路途遥远，从此岸看彼岸一片渺茫，心向往之，而难能至。尽管《法华经》有“化城”之喻，但化城也是虚幻，须得信仰者坚毅隐忍、一心不乱，才能靠近；而极乐净土也有如众妙之门，人进一步它退一步，总是与人世悬隔得很远很远。

“天堂”、“仙境”、“极乐净土”以其远离人间的自由、永恒与幸福，成了宗教及文学热情歌颂的对象。人有一种难以改变的痼疾，越是得不到的东西越珍贵，越是看不着的世界越美妙，海市蜃楼式的景观常常令人梦寐以求，而“梦寐以求”四个字恰巧说明它只是“南柯一梦”式的子虚乌有。可是，宗教正需要那种与人世悬隔的“彼岸”来维系人的信仰，没有这种可望不可及的“理想世界”，信仰

者会失去追寻的目标也会失去追寻的动力；“理想世界”与人间世界靠得太近，它也会失去诱人的光环和幻想的色彩。那座彼岸的海市蜃楼可能是假相，但千万不可戳破，正仿佛“水至清则无鱼”一样，人心至清，则理性会看破一切，而道德、精神便无以维系。所以需要有一个尽善尽美又远离人间的“理想世界”，道教的“仙境”和佛教的“净土”似乎都是在向人们述说那个虚玄缥缈的世界。《妙法莲华经》卷二《譬喻品第三》中有一个著名的“火宅”故事告诉人们，整个世界就像一个发生了火灾的宅院，而芸芸众生却如沉湎于玩耍的幼儿一无所知，佛陀为了唤醒幼儿般的“迷子”只好急中生智诓骗他们，说宅外有羊车、鹿车、牛车在等待他们。这个故事背面傅粉地暗示了人们，那彼岸的美妙无非是虚构的三车，但人们应该相信它的真实赶快离开苦难的世间，所以末尾的偈语说：

今此三界，皆是我有。其中众生，悉是吾子；而今此处，多诸患难。唯我一人，能为救护；虽复教诏，而不信受。于诸欲染，贪着深故；以是方便，为说三乘。令诸众生，知三界苦；开示演说，出世间道。

什么是“出世间道”？就是远离人类现存世界，到缥缈的彼岸去，到仙境去，到极乐净土去。在古代中国的文学世界中，这种“出世间”的思想趋向曾经十分浓烈，以“游仙”诗为例，曹丕《游仙诗》就以“西山”（昆仑）为理想世界，他想象自己在那里得到了“仙童”赠予的丸药，于是“服药四五日，胸臆生羽翼。轻举生风云，倏忽行万亿。流览观四海，茫茫非所识”。为什么“非所识”？因为“四海”是世俗人间，他已经到了理想世界，人间对于他反而陌生了。^⑧曹植《游仙诗》里则说，人世间寿命不过百年，而百年里又多是忧愁，所以他期望着如赤松子、王子乔一样蝉蜕，在黄帝飞升的鼎湖追踪昔日的仙人，于是幻想着“翱翔九天上，骋轡远行游。东观扶桑曜，西临弱水流。北极登玄渚，南翔陟丹丘”，东西南北地遨游，就是不肯在人间驻足。^⑨齐袁象《游仙诗》“并驭排帝闕，连吹入天阙。万古一方