

在审美与意识形态之间

中国当代文学理论反思

李春青 著

当代中国文学研究中存在的一系列重要问题进行了全面深入的分析。作者认为，当代美学的萌芽形态价值取向，与普世性（即当代中国人之思想分子的身份意识直接相关。因此说，首先系统性地引入到理论知识层面的理论，知以文人理论的知识，以及中国文学理论的知识，以中国文学理论的知识。这种知识在西方文化语境中，早已是一种普遍存在的现象。在中国当代文学理论中，这种知识在西方文化语境中，早已是一种普遍存在的现象。在中国当代文学理论中，这种知识在西方文化语境中，早已是一种普遍存在的现象。



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

在审美与意识形态之间:中国当代文学理论研究反思/李春青著. —北京:北京大学出版社,2006.5

ISBN 7-301-10622-X

I. 在… II. 李… III. 文学理论-理论研究-中国-当代 IV. I206.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 034686 号

书 名: 在审美与意识形态之间——中国当代文学理论研究反思

著作责任者: 李春青 著

责任编辑: 张雅秋

标准书号: ISBN 7-301-10622-X/I·0802

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn> 电子信箱: pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752022

排 版 者: 北京军峰公司

印 刷 者: 北京汇林印务有限公司

经 销 者: 新华书店

650mm × 980mm 16 开本 21.75 印张 346 千字

2006 年 5 月第 1 版 2006 年 5 月第 1 次印刷

定 价: 27.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024;电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

目 录

第一章 导论:从传统到现代	(1)
一 从传统文人到现代知识分子	(1)
二 从精英文化到大众文化	(17)
三 大众文化与现代审美意识	(26)
四 中国文论传统及其现代命运	(37)
五 言说者的身份认同与中国文学理论的历史演变	(46)
(一) 古代知识阶层的身份认同与文论之关系	(47)
(二) 近代以来知识阶层身份的重新确认	(53)
(三) 文化研究与文学理论的合法性危机	(57)
第二章 对中国当代文论影响至深的几种西方文学观念	(66)
一 “摹仿说”产生的知识论背景	(67)
二 现实主义文学批评理论的知识论基础及基本精神	(71)
三 表现论文学观念及其价值论基础	(81)
四 唯美主义文学观念及其文化意味	(84)
五 反思现代性思潮的兴起与文学观念的演变	(86)
六 后现代主义思潮与文学理论	(92)
第三章 马克思主义与中国现当代文学观念	(97)
一 陈独秀、李大钊与马克思主义文学理论在中国的传播	(98)
(一) 陈独秀思想轨迹扫描	(98)
(二) 陈独秀对马克思主义的接受过程	(107)
(三) 陈独秀的文学思想及其与马克思主义的关系	(112)
(四) 李大钊接受马克思主义的过程	(117)
(五) 李大钊的文艺思想	(120)

二	鲁迅及“左翼”理论家的马克思主义文学观·····	(123)
(一)	鲁迅接受马克思主义之前的文学思想·····	(123)
(二)	过渡时期的文学思想·····	(127)
(三)	成熟时期的文学思想·····	(131)
(四)	左翼批评家的马克思主义文学观·····	(144)
第四章	现代以来影响中国文论的西方文论关键词·····	(153)
一	中国现代文论知识论模式的转换·····	(153)
二	“新时期”以来活跃于中国文论界的 西方文论关键词举要·····	(157)
(一)	康德的审美无功利说·····	(158)
(二)	以“三论”为代表的“新方法”·····	(159)
(三)	文艺心理学·····	(160)
(四)	“作者死了”·····	(160)
(五)	文本中心主义诸概念·····	(161)
三	接受者的批评视角·····	(181)
(一)	现象学的基本观点·····	(181)
(二)	哲学阐释学的文学批评·····	(182)
(三)	接受美学的主要观点·····	(186)
(四)	接受者视角之于中国文学理论的意义·····	(188)
第五章	对当代文学理论若干基本问题的反思·····	(191)
一	文学理论的“自性”问题·····	(191)
(一)	问题的提出·····	(191)
(二)	社会文化价值观念的召唤·····	(192)
(三)	文学现象对文学理论的牵引·····	(195)
(四)	文学理论的“自性”·····	(198)
(五)	关于“文学的本质”问题·····	(200)
二	关于文学理论的命名·····	(207)
(一)	命名的二重性·····	(207)
(二)	命名的合法性问题·····	(211)
三	走向阐释的文学理论·····	(214)

(一) 文学理论为什么被规定为阐释?	(214)
(二) 谁是文学理论言说的倾听者?	(218)
(三) 文学理论的合法性问题	(219)
(四) 关于文学理论功能的二律背反	(221)
四 文学理论还能做什么	(224)
第六章 文学理论学科面临的新课题	(229)
一 日常生活审美化与文学理论学科存在的合法性问题	(229)
二 理论的贫困与文学理论的出路	(238)
(一) 理论的贫困	(238)
(二) 文学理论的危机	(243)
(三) 文学理论的出路何在?	(247)
三 关于文学理论边界之争的多维解读	(250)
四 文学理论的中介性与合法性	(256)
五 文学理论知识形态的转型问题	(261)
第七章 中国当代古代文论研究反思	(268)
一 为什么研究古代文论的问题	(268)
(一) 在对待古代文论的态度上存在的主要问题	(268)
(二) 古代文论研究的现代意义何在?	(274)
二 如何研究古代文论的问题	(278)
(一) 重建文化语境	(279)
(二) 尊重不同文类间的互文本关系	(284)
(三) 在文本、体验、文化语境之间穿行	(290)
(四) 文化诗学的其他方法论问题	(296)
第八章 中西对话视野中的当代中国文学理论建设	(304)
一 “中国古代文论的现代转换”是不是伪问题	(304)
二 中西文论对话的学理依据何在	(311)
三 在中西对话中建构中国当代文学理论的可能途径	(318)
四 中国当代文学理论的发展前景问题	(326)
后 记	(341)

第一章 导论:从传统到现代

中国是举世公认的文明古国,延绵数千年的中国古代文化源远流长。但是如果平心静气地想一想,我们说的“文化”究竟指的是什么?是不是那些汗牛充栋的典籍和成箱盈筐的字画?是不是那些发着幽幽绿光的青铜器和线条漫灭的画像砖?是不是那些已成断壁残垣的亭台楼阁或隐藏于深山大川间的佛寺道观?究竟是什么?是三皇五帝的神圣光环还是诸子百家的翼翼独造?是秦始皇的赫赫武功还是刘氏王朝的汉官威仪?是魏晋的风流还是隋唐的豪迈?是儒者的进德修业还是禅家的见性成佛?是阮籍的长啸还是贾岛的苦吟?毫无疑问,无论是历史叙事还是吟咏情性,是官样文章还是个人遣怀,一言以蔽之,在现代汉语语境中,所谓中国传统文化,至少是作为主流的中国传统文化,就是指古代知识阶层即文人士大夫创造的文化,就是儒、释、道三大传统以及在它们涵盖之下的经、史、子、集。那么人数占绝对优势的人民大众呢?他们创造的文化呢?正如在传统的历史叙事中人民大众就像小数点之后的零是毫无意义的一样,在传统文化观念中,人民大众的文化创造也是可以忽略不计的。看现实的学术界常常呼唤的继承传统文化、弘扬民族文化等等,实质上还是指“大传统”,即知识分子文化,或精英文化而言的。尽管在千百年的历史过程中,人民大众创造了无比伟大的物质文明和精神文明,但是由于这些文明在话语层面的长期缺席,故而大都隐没于幽眇难测的历史深处或者作为历史遗迹默默地矗立在那里。因此,我们所要反思的中国传统文化的当代命运问题,也主要是针对传统的精英文化而言的。也正是因为如此,我们的反思必须从主体,即文人士大夫入手。

一 从传统文人到现代知识分子

“知识分子”这个概念无论是指 19 世纪俄国那些不满沙皇统治的贵族

青年,还是指 20 世纪西方国家那些社会的批判者,抑或是被认为奉行“工具理性”的现代科学技术的拥有者,都与中国古代的“文人”相去甚远。就是中国“五四”前后那些穿着西服或长袍,高喊“打倒孔家店”或“整理国故”的大学教授也与传统文人有着根本性差异。我们有时也将中国古代的“文人”称为“知识分子”,那纯粹是在最广泛的意义上使用的,是很随意的用法。但是有一点是可以肯定的,那就是一个世纪以来,中国传统意义上的“文人”正向着现代意义的“知识分子”转化。而这一转化过程也就是目前学界大家都在谈论的所谓中国的文化“现代性”的过程。任何人,要想弄清楚中国传统主流文化在当代究竟是怎样演变的,首先必须弄清楚中国传统的“文人”是怎样向着现代的知识分子演变的。而要弄清楚“文人”这一“演变”的过程,首先必须知道他们原来是怎样的。

那么中国传统文人有哪些基本特征呢?概而言之,大约有下列几点:

其一,处于主人和奴仆之间。说主人,是从他们自己的主观意识或话语建构的角度来说的。也许可以说,古往今来世界上没有哪个国家的知识阶层像中国传统文人那样有那么强烈的主人意识了。我们都知道中国古代社会是家天下的君主政体:君主一旦取得最高统治权就将这个国家视为自己的了——他们无不梦想“万事而为君”。大多数君主都像一个家长那样来管理国家,也像家长一样对“国家”富有责任感。但是也有很多败家子君主并不珍惜祖上创下的基业,缺乏起码的主人翁意识,骄奢淫逸、胡作非为。历朝历代都有这样的君主,否则也不会出现那样多的改朝换代了。但是,一个很奇怪的现象是:中国古代的文人士大夫,也就是士人阶层,却有着较之君主更为强烈的社会责任感和历史使命感。他们以天下为己任,认为自己有责任“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”(宋儒张载语),有义务“致君尧舜上,再使风俗淳”(杜甫诗),有权利“格君心之非”(孟子语),在面临国家存亡或朝代更迭之时,他们的忧患意识较之帝王更有过之而无不及,他们的正统观念较之君主更加强烈。他们奉行“出为帝王师,处为万世师”的人生理想:或作为循吏恪尽职守,为维护现实制度的合法性不遗余力;或作为布衣之士著述立说,为人世间制定法则。他们的主人意识是那样强烈,以至于认为离开了自己这样的社会良心,世界就会变得混乱一片、漆黑一团,因此深信“天不生仲尼,万古如长夜”的道理,并且拥有“当今

之世，舍我其谁”的豪情壮志。他们从内心里其实很轻视帝王们，认为如果没有自己这样的文人士大夫的教诲与匡正，他们就会成为愚昧懵懂的昏君或生杀予夺的暴君，所以就将他们对待文人士大夫的态度作为对其进行价值评判的基本依据之一。他们在以老师的身份教导君主的时候又十分懂得技巧，譬如，他们“祖述尧舜，宪章文武”——塑造一系列上古时期的圣明君主形象来为现实的君主树立榜样；他们对夏桀商纣之类口诛笔伐——将一切亡国之君一概塑造为荒淫无耻、残暴昏庸之辈，为现实的君主确立警戒。他们还精心地创造出—一个称为“道”的形而上范畴作为宇宙间一切价值的最高本原，用它来约束限制甚至引导君权的力量。他们一旦说到“大道”或“天道”如何如何，“圣人之道”或“君臣之道”怎样怎样，那就是要向着君主言说了。“圣人”有时是文人们歌颂君主的，但作为比较固定的含义是指孔子。对于中国古代的文人士大夫来说孔子是一个象征符号，他象征着权力，不是物质性的权力，而是话语权力。所以在文人士大夫眼中，孔子这个“素王”较之任何现实的君主都更有权威性，他是一面大旗，是支撑文人士大夫社会责任感的—精神力量。所以汉代治公羊学的经生们才会造出“以《春秋》当新王”——以为《春秋》（孟子和汉儒都以为是孔子所作）这样一部史书的意义足以抵得上一代圣明君主。他们的逻辑是：既然已经“礼崩乐坏”、“王纲解纽”——君主已然不能承担维护世间法则的重任，那么自己就必须当仁不让地承担起这一任务。一部《春秋》于是就成为唯一的价值准则，唯有它可以使世间知道还有是非善恶。所以孟子感叹道：“《春秋》，天子事也！”战国以降，文人士大夫们常常借助圣人的力量来教导当权者，于是在今天看来极为迂腐可笑的“子曰”、“诗云”在他们那里有着极为重要的作用——在他们千百年间营造的文化语境中，即使君主在圣人面前也要毕恭毕敬，因为他们也很清楚，违背了圣人的意志也就等于公开以天下的文人士大夫为敌，而一旦在文人士大夫眼中失去了合法性，一个君主甚至一个王朝的气运也就行将完结了。君主代表的是现实的权力，圣人代表的是话语的权力。

除了“道”和“圣人”之外，文人士大夫还经常抬出“天”或“天命”来作为压迫君主服从自己的意愿的有效方式。“天”或“天命”是极不确定的东西，这是一种无所不能的神秘力量，世上一切对人来说不可知、不可为的事情均可归因于它。自西汉中叶儒学在文人士大夫与君权的“共谋”下成为主流意

识形态开始,对“天”或“天命”的解释权落到了文人士大夫手中。⁽¹⁾在这里话语权力的拥有者们采用了一种极为有效的策略:他们将“天”或“天命”以君权合法性的最高证明的形式提供给君主们,一旦君主接受了这种观念,其隐含的话语权力就立即发挥效力了——文人士大夫们动不动就会抬出天意来恫吓君主,即使是建一座宫殿这样的事情,如果有人不同意,也常常会举出何处地震、何处陨石这样的自然现象为口实,劝君主改变主意。在正常情况下君主都是战战兢兢、如履薄冰地守着自以为是自家的天下,对于文人士大夫“以神道设教”的言说虽然是半信半疑,但在宁可信其有、不可信其无的心态的驱使下,也就不再坚持自己的意见。文人士大夫这种策略也就屡试不爽。宋代一位宰相就曾说过,唯一能令皇帝畏惧的就是天,如果他连天都不怕了,那还有什么事不敢为呢!所以在解释天意这件事情上文人士大夫与君主之间也是心照不宣的事:君主给文人士大夫一定的言说权,但他们在运用这种权利约束君主的同时还必须用它来为君权确立合法性服务。一旦文人士大夫的话语权威胁到君权的稳定,君主或君权的实际执有者就会毫不客气地动用现实的物质性权力来狠狠打击他们,东汉之末、晚明清初都曾出现过这样的情形。君主和整个君权系统在实际上是天下的主人,文人士大夫在自己的想象中是天下的主人,二者一旦发生冲突,吃亏的当然是后者。所以中国古代主流文化的基本精神与演变趋向,可以说就是士人阶层与君权“共谋”的结果。

但是从另一个方面看,中国古代的文人士大夫又有比世界上任何一个知识阶层更强烈的奴仆意识或者说是自虐意识。首先,他们只想做辅佐别人、匡正别人的谋士、谏臣,至多是教导别人的老师,而从来不敢想当君主。⁽²⁾似乎他们生来就是给别人服务的。通俗小说中常说的“学成文武艺,售于帝王家”是他们的信条。只要有“识货者”,他们就肯将自己的聪明才智丝毫不剩地交给他。张良出身韩国贵族,满腹经纶,不去自己揭竿而起,自立山头,却服务于泼皮无赖般的刘邦;诸葛亮为世家子弟,天下奇才,交游广泛,不去自立门户,却专等卖草鞋出身的刘备来做自己的主人。凡有文人士大夫出身而妄图做主人的,必定遭到同类的唾骂,西汉之末的王莽被后世文人骂了千百年,实际上王莽骨子里才是个士人价值观的真正实践者。后汉的刘秀虽然出身太学,本也属于文人士大夫阶层,但后来却成为地方豪强,

否则也不会有称帝为王的雄图大志。民间所谓“秀才造反,十年不成”云云,实有深刻道理。

其二,文人士大夫们不仅做奴才,而且还运用自己的才智与特长编出一套做奴才的大道理来。例如,诸葛亮不仅为刘备做奴才,而且还为刘备的儿子做奴才,后代文人就用一个“忠”字为他命名,说什么“三顾频繁天下计,两朝开济老臣心。出师未捷身先死,常使英雄泪沾襟”。似乎只有像诸葛亮这样做才符合做人的标准,倘若他取刘禅而代之,必然得到千古的骂名。方孝孺为建文帝尽忠而遭灭族,这是好的;倘若他臣服了朱棣,那就叫做“失节”。实际上他服从了朱棣,继续为国家发挥自己的聪明才智,不是更好吗?可惜人们不这样想。不管朱棣如何雄才大略,不让乃父,在人们的心目中都是一位篡位之人。对方孝孺的赞扬就是对朱棣的否定。明清小说里常常赞扬“忠仆”,在文人士大夫的价值观里,正是要人们都做这样的“忠仆”。“士为知己者死”、“忠臣不事二主”是他们的信条。文人从骨子里就将自己摆在从属的位置上,这是他们与君权合作的前提条件。经过长期的考验之后,直到宋代立国,君主们这才真正了解了文人士大夫的这一甘愿做奴仆的本性,不再像防贼一样防着他们了,有宋一代的帝王们可以说是将文人士大夫真正当做一个战壕里的战友了。宋、明(成祖之后)、清(康熙之后)三代真正形成了王室与文人合作的君主官僚政治,或曰文官政治。也只有在这样的情况之下,文人士大夫的主人意识才多少获得了成为现实的可能性。譬如在北宋庆历至元祐年间,谁是主人,谁是奴仆,是很难分清的。

其三,在仕与处之间。出仕做官是中国古代文人与生俱来的梦想。孔子不是说“学而优则仕”吗?不是说“学也,禄在其中矣”吗?不是说“沽之哉!沽之哉!我待贾者也”^[3]吗?孟子不是也说“士之仕也,犹农夫之耕也”吗?后世的历代士人基本上都是将做官当做人生第一要务的。至于别的事情,那只是做官不成之后不得已的选择。看历代那些赫赫有名的文人,有哪一个不是将做官放在人生选择的首位?大辞赋家司马相如为什么写《封禅书》?大儒扬雄为什么写《剧秦美新》?大诗人杜甫为什么上《三大礼赋》?都是为了做官。韩愈那样傲视古今,以道统自任,被后人赞为“文起八代之衰,道济天下之溺”(东坡语),但是为了仕途的畅通写了多少阿谀逢迎甚至谀墓的文字?西晋倡言玄谈,平日口不言世务的大名士王衍为经营家族势

力费过多少心思？当然，文人士大夫的以做官为第一要务并非完全是出于谋私利的目的，他们在很大程度上是为了有所作为，为了实现自身的价值。因为他们有“治国平天下”的宏图大志，有强烈的主人意识，所以唯有做官才能实现其“仁民爱物”、“博施济众”的圣贤理想和“大同”、“小康”的社会理想。^[4]但是由于社会历史的原因，他们建立了那样一个“官本位”的价值坐标系，自己也就受制于它。一旦能够挣脱这种束缚，士人们就在精神上真正获得了自由。

但是，另一方面文人士大夫又常常标榜“处”的价值。孔子大讲“天下有道则见，无道则隐”、“危邦不入，乱邦不居”、“邦有道，不废；邦无道，免于刑戮”、“邦有道，则智；无道，则愚”的道理。意思很清楚，就是：在社会安定、有秩序、君主礼贤下士、没有被杀头危险的条件下，就出来做官；相反，在社会动荡、君主昏聩、人命危浅、朝不保夕的情况下就躲起来。这就是所谓“既明且哲，以保其身”。孟子继承了孔子的思想，提出有名的“达则兼济天下，穷则独善其身”的说法，遂成为文人士大夫千古恪守的人生准则。如此看来，他们首要的任务是“自救”而非“救世”。只有在生命没有危险的时候才会考虑出仕。那么这就有一个问题了：谁为他们提供这样安全且受到尊敬的现实条件呢？他们显然没有靠自己的力量创造这样一个环境的企图。这里就透露出做奴仆的心理了：我为你服务，你当然要保障我的安全，并有起码的尊敬，否则我就不伺候！他们为什么不说乱邦必入，危邦必居呢？这样才是真正的“治国平天下”嘛！他们就像世故老人那样圆滑，缺乏自我牺牲精神——这又是古代士大夫阶层的致命弱点所在。

当然，也有少数人主张退隐是出于维持个体精神自由的目的。例如庄子和陶渊明就是这样的。他们觉得做官不自由，不能随心所欲，所以就逃离官场。这样的人在中国古代只是个别现象，不能说明问题。但是有一种情况却是极为普遍的，那就是所谓“大隐隐于朝”——将“出”与“处”统一起来，在出仕的同时“独善其身”。这是极为高明的立身处世之道，是最成熟的文人士大夫方能达到的境界。依据中国古代文人士大夫自己的历史叙事来纵观他们人格类型的演变，从朝代顺序来看，两汉文人在“出”与“处”两个方面都未能做得很好，在宗室、功臣、外戚、宦官的几重压迫下，他们根本没有可能建功立业。像贾谊、司马相如、晁错、公孙弘、司马迁、扬雄、范滂、李膺、陈

蕃这类出仕的文人士大夫的代表人物都未能在政治上有所建树，只是留下了一个响亮的名字而已；而隐居之士除六国遗民如“商山四皓”之类，大都默默无闻，根本没有进入主流文化的视野之中。汉代文人士大夫在中国政治史、文化史上最杰出的贡献是成功实现了与君权系统的结盟，并且使以儒学为主的士人话语体系最终获得霸权地位。

两晋南朝人在“处”的方面有比较突出的表现，像阮籍的“醉”、嵇康的“锻”、谢安的“高卧东山”、陶潜的“躬耕田园”、陶弘景的炼丹修道、宗炳的醉心山水，等等，都成为千古传诵的佳话。而他们在清玄之风中孕育出来的思想文化也成为中国传统文化中的瑰宝。但他们在“仕”的方面却表现极差，就是说，他们是靠牺牲政治的理想与建树来获得个体精神方面的成就的。相比之下，隋唐人在“仕”的方面表现突出。像做过宰相的娄师德、狄仁杰、张柬之、姚崇、宋璟、张九龄、裴度、李吉甫、陆贽等等，在政治上都有过极为突出的贡献。考之历朝历代，文人士大夫出身的名相之多，没有一个可与唐代比肩的。难怪唐代的文人大都尊奉“宁为百夫长，不做一书生”的信条。然而在“处”的方面唐代文人就显得有些委琐卑微了：不得已而“处”时常常发出“不才明主弃，多病故人疏”的酸楚之叹或激愤怨怼的不平之鸣；仕途顺遂时，他们高呼“仰天大笑出门来，我辈岂是蓬蒿人”，遇到挫折时就只能低吟“安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜”来自我安慰了。而且除了一些诗文辞赋之外他们也少有其他文化话语方面的创造。

真正能够融“出”与“处”、“进”与“退”于一身的是宋代的文人。如果从赞扬的角度我们可以这样来描述宋代文人的这种新型人格：他们平和闲适、从容不迫，立朝为官则刚正切直、义正辞严，退而还家则温文尔雅、潇洒风流。是传承了上千年的精神文化以及可遇不可求的历史情境使宋代士人得以成就如此丰富的人格结构与精神世界。他们可以说是比较全面发展的人，比较完整的人。宋代士人的主体精神具有三方面的价值维度：一是寻求人生存在的最高价值依据，即探索人何以为人、如何为人的问题；二是关心世事，力求凭自己的努力来重新安排社会秩序；三是对个体生命价值的高度重视，向往着心灵自由的境界。第一个价值维度使宋代文人成为有道德的人，他们就像东汉末年的士大夫那样重视个人操守，同时也使他们在儒家固有的道德伦理之学方面大有建树；第二个价值维度使他们人人成为出色的

政治家,在制度革新等方面获得很大进步;第三个价值维度又使宋代文人在超越形上价值层面上大有创获:无论是对主体心性的深入探求还是对自然之理的寻觅都超越了前人。而且也促使他们在审美领域获得了极为辉煌的成就。这意味着,宋代士人主体精神的张扬使他们试图在人生的各个重要生存空间都有所收获。这种对三维价值的追求就构成了他们精神生活的丰富画卷,而三者间的关系也就成为制约着宋代学术与宋代诗学学术品格与价值取向的意义结构。如果从批评的眼光来看待宋代文人的“人格追求”,我们则可以说宋代文人是成熟的、狡猾的,他们继承了前辈们在千百年间积累的正反两个方面的经验,学会了与君主打交道的最佳方式,找到了最聪明的自救之术。他们多了一些看透一切的大智慧,却少了一些笃实执著的追问精神;多了一些适可而止的灵活,却少了一些义无反顾、勇往直前的创业精神;多了一些高雅微妙的文人情趣,却少了一些终身恪守的坚实信仰。正是他们塑造了后世中国读书人灵活机变、凌空蹈虚的人格类型。

其三,在圣与凡之间。常常有人惊异于中国古代文化如此博大精深却始终未能像其他伟大文明那样形成统一的、作为灵魂的宗教信仰。时至今日,儒家学说究竟有没有发展为儒教,依然是学界争论不休的话题。在这里我们的意见是:中国古代文人在运用想象力开拓精神空间时更多地接受了口头的或书面的历史叙事,而渐渐忽略了神话叙事;^[5]通过对历史叙事的不断重写、改写,“层累地”建构起一个个圣贤形象,从而构成了类似基督教或佛教、伊斯兰教之神界^[6]的圣贤境界。这一圣贤境界有如下特点:第一,与宗教精神相比,它的道德性更强。我们知道,任何宗教都带有道德的性质,具有道德的功能,但是其神性的内涵却又总是占主导地位。中国古代文人开出的这种圣贤境界却主要是属于道德范畴的,所以它不能称之为宗教信仰。例如,就儒家的圣贤境界来说,其基本价值准则是仁、义、礼、智、信等,这都是道德规范。第二,与一般的道德规范相比,它的超越性更强。圣贤境界从大的方面来说是属于道德范畴,但是又明显地不同于一般的道德规范。一般的道德规范是提供一套“应该原则”——告诉人们应该怎样做,不能怎样做。圣贤境界却是旨在提升人的心灵,让人们不仅做一个“世间完人”,而且成为精神上的“超人”,从而超越社会生活层面。第三,圣贤境界的最高旨趣是“合外内之道”(《中庸》语)——充分发挥人秉受于天的潜能(所谓“尽己

之性”或“穷理尽性以至于命”),从而使“人之道”,即人世间的法则,与“天之道”,即天地万物的自然法则相同一,使人的行为能够“赞天地之化育”,使人的个体生命积极参与到宇宙大生命的运作之中。这与马克思在《1844年经济学一哲学手稿》中讲的“作为完成了的自然主义等于人本主义;作为完成了的人本主义等于自然主义”不是十分相近吗?所以说,圣贤境界既是极为高远的人格理想,又是极为高远的社会理想。中国古代文人十分清楚,人的本性是天(自然)所规定的,人无论如何了不起,都只能“事天”——顺应自然万物运演法则行事,而不能“逆天”——违背自然法则行事。宋儒大讲的所谓“天理”,其实就是自然之理,就是包括穿衣吃饭在内的人伦物理^[7]。譬如父母养育子女,子女孝敬父母,在他们看来是天经地义的,这就是天理,如果这样做了,就是“事天”;反之,就是“逆天”。就一时一事而言,这是极易做到的。但是如果耍“处处体认天理”、“造次必于是,颠沛必于是”,那却是难于上青天的事情。倘若做到了这一点,而且还从容自得、乐在其中,那就是圣贤境界了——所谓“孔颜之乐”正是圣贤境界的基本标志之一。

从以上三点我们不难看出,中国古代文人的圣贤理想之中实际上已经包含了宗教的因素。我们完全有理由认为,圣贤人格实际上乃是神性和人性的复合体。或者说是这是一种神性化的人性或者人性化的神性。所谓“合外内之道”或“天命之性”与“气质之性”的统一,实际上正是将人性提升到了神性的高度。在这个意义上看儒学可以说是一种“神”或“上帝”不在场的宗教:“神”或“上帝”的品质都被理解为人的品质了。

然而,圣贤毕竟不是上帝或诸神,他们就是生活中存在的或曾经存在的人。所以除了“圣”的一面之外,他们还肯定会有“凡”的一面。例如孔子那是千古传诵的“圣人”,考其行事的确有许多凡人不及之处。但是,据章太炎先生说:“孔学本出于老,以儒道之形式有异,不欲崇奉以为本师……,而惧老子发其覆也。于是说老子曰:‘乌鹄孺,鱼傅沫,细要者化,有弟而兄啼’”(见《庄子·天运》,意谓已述六经,学皆出于老子,吾书先成,子名将夺,无可如何也)。老子胆怯,不得不曲从其请。逢蒙杀羿之事,又其素所怵惕也。胸有不平,欲一举发,而孔氏之徒,遍布东夏,吾言朝出,首领可以夕断。于是西出函谷,知秦地之无儒,而孔氏之无如我何,则始著《道德经》以发其覆。藉令其书早出,则老子必不免于杀身之祸,如少正卯在鲁,与孔子并,孔子之

门,‘三盈三虚’(见《论衡·讲瑞篇》),犹以争名致戮,而况老子之凌驾其上者乎?呜呼!观其师徒之际,忌刻如此,则其心术可知。”^[8]如果孔子诚如太炎先生所说,则其凡俗之处较之中人犹有过之,去圣贤之境岂可以道里计!孔子年代久远,太炎先生之言或有捕风追影之嫌,然后世圣贤之凡俗处则历历可数,无可逃遁也。元明之后儒者言圣贤必及于程朱,观程朱之行事凡俗之处亦随处可见。在当时,程伊川在司马光、吕公著、韩绛等人眼中乃是凛凛然君子,终日正襟危坐,动止有礼,无丝毫瑕疵可言,所以他们极力向皇帝举荐他;但在苏东坡及其门人弟子眼中,他就成了不折不扣的伪君子。如左谏议大夫孔文仲就上书弹劾说他“人品纤污,天资险巧,贪黩请求,原无乡曲之行,奔走交结,常在公卿之门”。^[9]有许多史籍记载,东坡与伊川失和之由:元祐初,司马光去世,在葬仪问题上伊川主张用古礼,东坡深不以为然,以为不近人情,遂出言讥刺。又文武百官在太庙中参加完一项隆重的典礼仪式后,东坡主张去吊唁司马光,伊川反对说:《论语》上说:“子于是日哭,则不歌。”东坡立即回答说:《论语》并未说“子于是日歌,则不哭”。因此激怒伊川。由此事例来看,东坡比较通达开明(实际上在东坡的眼中,即使是孔子也是可以嘲笑一番的,何况是程伊川呢!看《东坡志林》就有以嘲讽口吻谈论孔夫子的话),伊川就显得迂腐做作。朱熹的学问博大精深,思想也透彻深刻,但是为人毕竟也有俗的一面。例如他与陆象山的关系,只因学术见解有所不同,就心生芥蒂多年,并未能摆脱一般文人的通病,离光风霁月的圣贤胸襟相去甚远。

当然,这并不是说孔孟程朱等人没有“圣”的一面,在他们的精神世界中的确追求着那种摆脱凡俗的圣贤境界,而且常常也能够驻足其间,的确有超出常人之处,否则也不会有那么多聪明才智之士心甘情愿地追随他们了。但是他们“毕竟也只是个人”,也有人所共有的七情六欲,所以常常表现出“俗”的一面来,这是很正常的事情。我们并不能因此而轻视他们追求的那种“圣贤境界”的重要性,因为这是中国古代文人自己开出的一种重要而独特的精神价值,是中国古人自己的心灵寄托之所,其作用并不亚于基督教之于西方中世纪的教士。这种精神境界不在于是否真的有人达到了,即使没有人真的达到儒者所描述的那种“合外内之道”的精神的高度,但是它作为一种获得合法性(即被普遍认同)的精神价值在时时提升着或者说召唤着人

们的心灵,使人的心灵有安泊栖息之所,在“虽不能至,而心向往之”的过程中得到净化。这就像西方的基督徒未必有人真的做到时时处处符合《圣经》的精神和原则,但这并不影响基督精神的伟大作用是同样的道理。

中国古代文人士大夫在人间求超越,在洒扫日用间求神圣,试图通过自己的自我拷问、自我鞭策、自我警戒达到抵御外在诱惑与自身欲望的目的,将心灵从对各种利益的追求与角逐中解放出来,进入一个自由的、纯净的意义空间之中,使美感时时充满心田,这是非常正当的合乎人性的要求。用今天的人道主义伦理学观点来看,中国古人实际上是在寻求一种幸福的生存方式。他们的高超智慧使他们懂得,幸福生活并不仅仅在于物质条件的改善(起码的生存条件当然是不可缺少的),更重要的是自家心灵的调节:培养出在各种情况下发现幸福、感受幸福的能力。孔子为什么高度赞扬颜回呢?并不是因为他“一簞食,一瓢饮,在陋巷”,而是在于他即使在如此不堪的生活境遇中依然能够保持精神的愉悦平和。有人或许会说,这不是培养一种阿Q精神吗?这是不同的:圣贤境界并不是抹杀客观价值准则的自我欺骗,而是一种无论在困境还是在顺境都能保持不变的心理状态;不是能够活着就心满意足的犬儒主义,而是使精神或心灵能够与肉体的欲望拉开一定距离,获得某种程度的独立自足性(凡俗之人的喜怒哀乐都直接与肉体欲望或作为其延伸的私利紧密相关,有修养的人能够保持心灵的持久平和)。也有人可能会说,中国古人的这种圣贤境界根本上乃是通过修炼改变人的价值观念:对人人都看重的功名利禄持轻视态度,独自追求自己的价值理想。事实上也并非如此。追求圣贤境界的人并不否定通行的价值取向,否则不是成了自外于人民大众吗?他们所追求的是不以功名利禄“累其心”,也就是说,虽然也在追求着人人都追求的利益,但是并不将心灵系于其上,或得或失均能泰然处之。这或许就是苏东坡所说的“寓意于物而不留意于物”吧!

也许还有人会说:无论中国古代的这种圣贤境界对于人们获得幸福的生存方式多么有益、有效,也不能掩盖一个事实,那就是它无助于科学的发展与社会的民主化进程。如果从直接的有效性来看,这种圣贤文化的确与现代的科学民主不相干。但是还有一个同样不能掩盖的事实是:这种文化从任何角度看都不会与现代的科学民主精神发生矛盾。它们完全是不同层

面的价值,一个是以解决自然和社会的秩序问题为鹄的,一个以解决人内在世界的秩序问题为指归,各有各的用途,是不能互相替代的。如果真正弄清中国古代的这种圣贤文化的真谛,我们就会发现,这是一种以此岸世界为彼岸世界、以人间为天堂、从人性中发现并发掘神性的文化,它不是宗教,因为它拥有宗教的一切积极功能而没有宗教的弊病,它不是引导人向着否定人自身的方向前进,而是引导人们真正认识到如何才能做一个“大丈夫”(孟子语)或“大做一个人”(宋儒象山语),用马克思的话来说就是做一个完整的人、真正的人。从19世纪至今,自然科学的飞速发展创造了极为辉煌的成果,也大大改变了人们的生活方式,但是同时也告诉人们一个不容否认的事实:自然科学永远也解决不了人的心灵问题。为什么越是发达国家越是需要心理医生呢?这说明现代社会有着严重的缺陷,它使人将全副精神用之于营构外部世界了,对自己的心灵世界则缺乏自觉的呵护——远的不必说,试问当今的中国知识分子有几个人能坚持做心灵方面的功课呢?古代圣哲们开口修身、闭口修身,难道都是骗人的鬼话?不是,他们是在告诉人们如何才能使自己的心灵充实完满,如何才能摆脱低级趣味而成为真正幸福的人。

不幸的是一个半世纪以来,随着中国式的现代性工程的开启,随着传统的文人渐渐转变为现代的知识分子,中国古代文化的精髓,即作为中国古人对这个世界极为伟大而独特的贡献的圣贤文化也被当做垃圾而抛弃了。我们的知识分子究竟发生了怎样的变化呢?与祖先相比我们究竟少了些什么?这些又是如何发生的?

现代中国知识分子最大的特点,也是他们的致命弱点,是忘记了对其精神之根的积极培育和自觉维系。一个民族之所以成为一个民族,最为重要的就是其独特的文化生命,即所谓民族之魂。中华民族生生不息数千年而能始终立于世界民族之林,最主要的就是靠着无比强大的文化生命力。然而现代中国知识分子却开始怀疑自己文化的合理性了,甚至仇恨起它来了,对它的强大的生命力尤其愤愤不平了:真是“老而不死”(主张消灭汉字者有之,主张不读中国书者亦有之,说改造中国的唯一办法是几百年的被殖民统治者复有之)!这究竟是为为什么呢?为什么自两汉以降的传统的文人,即使像司马迁般尖锐,王充般求实,阮籍、嵇康般狂放,范仲淹、王安石般求新,二