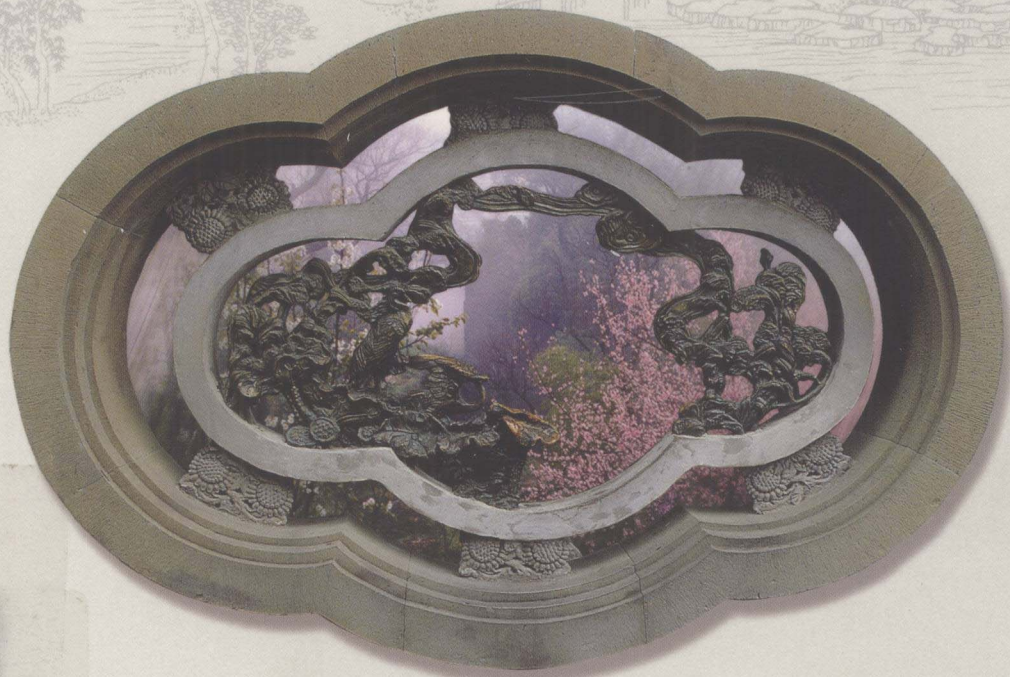


刘士林 主编

江南

文化精神

(图文本)



上海大学出版社

江南文化精神

刘士林 主编

上海大学出版社

·上海·

图书在版编目(CIP)数据

江南文化精神/刘士林主编. —上海:上海大学出版社,
2009.1

ISBN 978-7-81118-292-7

I. 江... II. 刘... III. 文化史-研究-华东地区
IV. K295

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 107243 号

策 划 姚铁军

责任编辑 焦贵平

责任校对 叶道莲

朱琳璐

装帧设计 柯国富

技术编辑 金 鑫

江南文化精神

刘士林 主编

上海大学出版社出版发行

(上海市上大路 99 号 邮政编码 200444)

(<http://www.shangdapress.com> 发行热线 66135110)

出版人:姚铁军

*

南京展望文化发展有限公司排版

上海第二教育学院印刷厂印刷 各地新华书店经销

开本 787×960 1/16 印张 24 字数 393 千字

2009 年 1 月第 1 版 2009 年 1 月第 1 次印刷

印数:1—3 100

ISBN 978-7-81118-292-7/K·048 定价:48.00 元

目 录

01

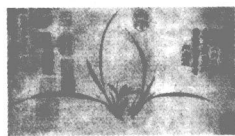
绪篇：在江南发现诗性文化精神 / 刘士林



- 一、寻找江南的配置与主体条件 3
- 二、从符号到人物：江南文化精神的真实载体 8
- 三、“为江南文化所化之人”的类型与阐释 14
- 四、江南文化精神的“在”与“说” 25

02

遗民篇：习习熏风中的未眠人 / 田崇雪



- 引言：在历史的夹缝中 33
- 汪元量：一个“位卑未敢忘忧国”的琴人 37
- 郑思肖：到头谁似一盆兰？ 43
- 黄宗羲：在白色的天幕下 51
- 顾炎武：流亡是我的美学 58
- 张岱：石在，火种是不会灭绝的 66
- 张煌言：义帜纵横二十年 72
- 归庄：终剩归庄万古愁 79
- 林琴南：真不该跟孩子们吵架 84
- 结语：文化神州系谁身？ 87

03

流人篇：江南大地上的异乡者 / 洪亮



- 引言：世上皆游子，诗人多流放 93
- 刘禹锡：前度刘郎今又来 102
- 柳宗元：独钓寒江雪 114
- 白居易：江州司马青衫湿 128
- 王禹偁：马穿山径菊初黄 141
- 范仲淹：寸怀如春风，思与天下芳 144
- 苏舜钦：吹入沧溟始自由 149
- 欧阳修：庐陵事业起夷陵 155
- 苏轼：问汝平生功业，黄州惠州儋州 165
- 黄庭坚：千林风雨莺求友 182
- 结语：另一种流放 187

04

山人篇：青峰遮不住的寂寞与徘徊 / 冯保善



- 引言：大江以南，山人诗人如云 193
- 孙一元：丘也东西南北人 200
- 谢榛：百年一流寓 213
- 徐渭：茅屋老畸人 224
- 王穉登：在清浊之间 239
- 陈继儒：闲人不是等闲人 251
- 结语：知识人毕竟是知识人 264

05

学人篇：午后飞扬的激情与思绪/刘士林 刘永 洪亮 仇寅华



引言：国学与江南文化刍议	269
胡瑗：宋代的孔子和宋学的开山	271
周敦颐：光风霁月	275
朱熹和陆九渊：哲人江南有约	277
王阳明：旷世奇儒	283
顾宪成：欲扶大厦于将倾	287
钱谦益：四海宗盟五十年	294
方以智：诗性智慧的生活理想	300
魏禧与彭士望：易堂真气，天下罕二	305
朱舜水：乘桴浮于海	312
戴震：焕然一新的理学新探索	318
结语：江南的学问与诗意	329

06

绪余篇：红颜与帝子的江南旧事/刘士林 田崇雪 冯保善



红颜知己掀谈	333
遭逢乱世的才子佳人	336
陈芸与沈复：爱的挽歌	351
一片不适合铁石心肠的江南	361
李煜：一江春水向东流	364
朱耷：袈裟·道袍·青衫	371

后记	377
----------	-----



留园



01 绪篇：在江南发现诗性文化精神

刘士林

- 一、寻找江南的配置与主体条件
- 二、从符号到人物：江南文化精神的真实载体
- 三、“为江南文化所化之人”的类型与阐释
- 四、江南文化精神的“在”与“说”

一、寻找江南的配置与主体条件

“水是眼波横，山是眉峰聚。欲问行人去那边？眉眼盈盈处。”

诗人王观这首《卜算子·送鲍浩然之浙东》，是对于古代江南最生动最逼真的写照。

尽管在此之前，美人这个比喻已经被使用得有些滥，但却可以说，只有当她与美丽的江南结合在一起，这个一直在口耳中流浪与颠沛的意象，才终于实现了古人所说的“之子于归，宜其家人”。

不仅是诗人，即使是学术研究，在这个充满了感性活力与形式美的对象面前，也超越了灰色的理论形态，成为一种美的历程。

正如康德说的美具有共通性一样，在1999年写作《千年挥麈》时，我也是从女性的角度界定江南古典美的：“江南的美，是一种烟雾缭绕的‘雌性的丽辉’，一种可以吸附所有冲动与力量的山谷，一种可以溶解所有郁积与顽固的清溪，一阵可以表达所有疑问与痛苦的风声，一缕可以照亮所有深度与黑暗的光线……这就是古人讲的那种玄之又玄的万物之母与众妙之门。”^①尽管我是标准的北方人，当时到南京生活才两年，或许，这正如王夫之所说：“古今之世殊，古今人之心不殊也。”^②

除了美，由于经济社会发达与文化人才辈出，江南实际上一直是学术界的一个热点。而我们把自己的探索叫“江南美学与文化”，其核心范畴是“江南诗性文化”。如果问这与其他的研究有什么不同，我想，是我们推动了江南文化从实学向美学的学科飞跃。

以江南地区的界定与阐释为例，可以很好地说明这一点。

“什么是江南”是江南文化研究的基础。前人关于江南地区的界定不少，各种说法也有或大或小的差别，如江南往北可以延伸到皖南、淮南的缘江部分，

① 刘士林：《千年挥麈》，百花洲文艺出版社2000年版，第215页。

② 王夫之：《庄子解》，中华书局1964年版，序第1页。



而往南则可以达到今天的福建一带。但中心区域在今天的长江三角洲,则是明确无疑的。如李伯重所说:

明清经济史上的江南地区,应包括明清的苏、松、常、镇、应天(江宁)、杭、嘉、湖八府及由苏州府划出的太仓州。这一地区亦称长江三角洲或太湖流域,总面积大约4.3万平方公里,在地理、水文、自然生态以及经济联系等方面形成了一个整体,从而构成了一个比较完整的经济区。^①

如严耀中所说:

从纵观约两千年的历史着眼,并顾及政治、经济、文化等各个方面,故近世学者则常取其中间之说,即以长江下游为江南者居多。恰如钱大昕指出:“今人所谓江南,古之江东也。”若以整个佛教传播史的角度上讲,尤其如此。所以本书所说的江南,基本范围是浙、赣、闽三省以及苏南、皖南、淮南的缘江部分也可算在内。其中除福建外都在长江三角洲。它们自然条件相似,经济联系密切,文化习俗上至少隋唐时人们就把它视为一体。^②

最大的问题不在这里,由于偏重从经济学或历史学的角度立论,这些说法大都可划归入实学一类,这是它们在总体上相差不大的根源。尽管这也是一种江南,但却不是我们心目中的文化江南,其原因在于——

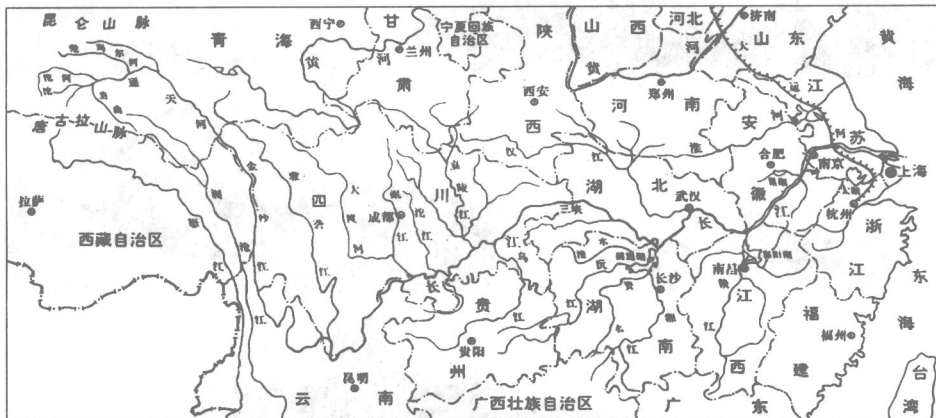
由于政治区划是根据实际的统治需要作出,经济划分是基于江南地区的物质生产关系,因而可以把它统称为一种实用主义者的江南地图。精神文化当然与政治、经济关系密切,所以不是说这种政治经济地图不对,而是说由于绘制地图的重点和原则不同,特别是最重要的审美精神在其中被整体地忽略了,所以不能用它来直接地

① 李伯重:《多视角看江南经济史》,三联书店2003年版,第448~449页。

② 严耀中:《江南佛教史》,上海人民出版社2000年版,第2页。

充当文化江南的地图。^①

由于江南地区的界定已经解决，接下来最重要的是论证江南文化与中国文化的关系，以及以审美为主题的江南文化精神是如何在历史中生成的。



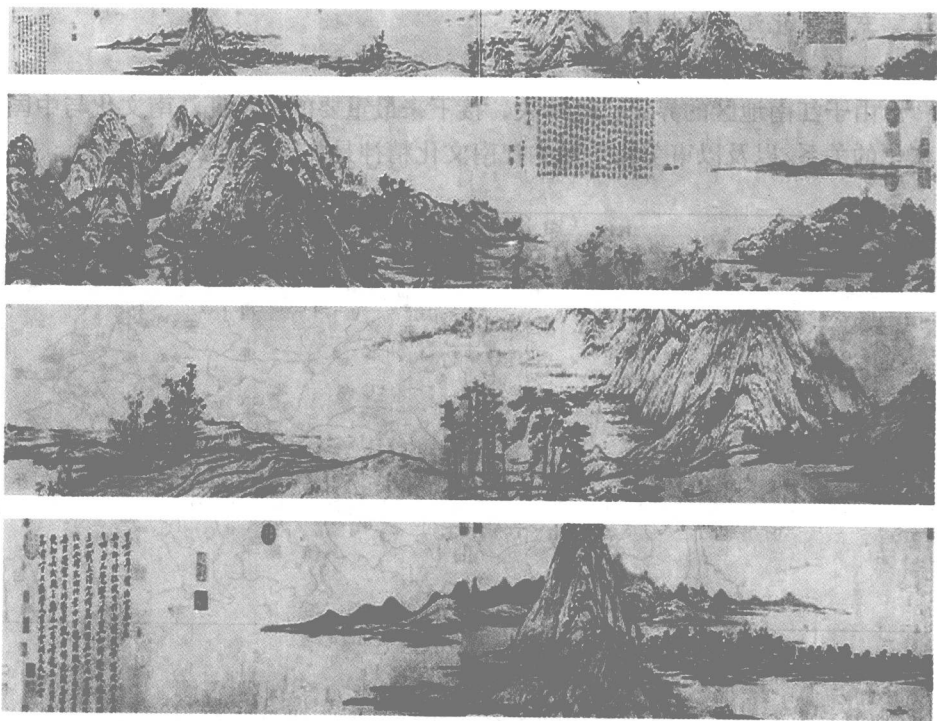
长江流域图

关于江南文化与中国文化的关系，我们一方面借助于20世纪以来考古学的发展，以破除黄河中心论为起点，在空间上区别长江文化与黄河文化，这就为江南文化找到了自己的文化背景与渊源——

晚近几十年来考古学发现表明，早在新石器时代，长江文化就已经发育得相当成熟，它根本就不是黄河文化的传播产物，两者之间是一种“本是同根生”的关系。江南文化不仅在这里可以找到自己真正的根，以往许多常识化的东西，也都面临着重新评估的现实审判。

另一方面，又是以区别江南文化与中国其他区域文化，特别是与在中国古代占据主流的齐鲁文化为基础，阐明“人文精神发生最早、积淀最深厚的中国文化，正是在江南诗性文化中实现了自身在逻辑上的最高环节”。

^① 刘士林：《西洲在何处——江南文化的诗性叙事》，东方出版社2005年版，第27页。



富春山居图

第一,仅仅有钱、有雄厚的经济基础,即政治家讲的“财赋”,并不是江南独有的特色,在中国,“天府之国”的巴蜀,在富庶上就可以与它一比高下。第二,政治家讲的文人荟萃,也不能算是它的本质特征,这是因为,孕育了儒家哲学的齐鲁地区,在这一方面是更有资格代表中国文化的。江南之所以会成为中国民族魂牵梦萦的一个对象,恰是因为它比康熙最看重的“财赋”与“文人”,要再多一点东西。多一点什么呢?这也可以在比较中去发现,比如,我们可以说,与生产条件恶劣的经济落后地区相比,它多的是鱼、稻、丝绸等小康生活消费品;而与自然经济条件同等优越的南方地区相比,它又多出来一点仓廩充实以后的诗书氛围。一般说来,富庶的物质基础与深厚的文化积淀已经够幸运了,特别是在多半属于孟子说的“救死恐不赡”的古代历史中,但江南文化的“诗眼”,使它与其他区域文化真正拉开距离的,诚实说却不在这两方面,而是在于,在江南文化中,还

有一种最大限度地超越了儒家实用理性,代表着生命最高理想的审美自由精神。儒家最关心的是人在吃饱喝足以后的教化问题,如所谓的“驱之向善”,而对于生命最终“向何处去”,或者说心灵与精神的自由问题,基本上没有接触到。正是在这里,江南文化才超越了“讽诵之声不绝”的齐鲁文化,把中国文化精神提升到一个新境界。^①

在中国,谈江南诗性文化,必然要提到影响深远的实用理性说。而只有解释了诗性与审美如何从实用理性与实用文化中挣脱与解放出来,才可能自圆其说。对此我们又提出了江南轴心期理论。德国哲学家雅斯贝尔斯把公元前8—前2世纪称作人类的轴心期,在他看来,尽管此前人类已存在了很长时间并有了很多重要的创造,但由于他们作为人的根本标志的哲学意识尚未觉醒,正是在经历了轴心期的精神觉醒后,人类才真正完成了从自然向文明的飞跃。^②江南轴心期的意思则是说,在江南文化的历史中,有相当长的时间是没有江南精神的;只在经历魏晋南北朝时代的审美精神觉醒之后,江南民族才启动从野蛮到文明、从本能到审美的升级程序,进入到一个全新的版本并具有了半壁文化江山的意义。

正是在这样一种内在的精神历程之后,一种不同于北方道德愉悦,一种真正属于江南文化的诗性精神,才开始在血腥的历史风云中露出日后越来越美丽的容颜。由此可以得出一个结论:江南本身是南朝文化的产物,它直接开放出中国文化“草长莺飞”的审美春天。在它的精神结构中充溢的是一种不同于北方政治伦理精神的诗性审美气质。也可以说,尽管和北方与中原一样共同遭受了魏晋南北朝的混乱与蹂躏,但由于它自身天然独特的物质基础与精神条件,因而才从自身创造出一种完全不同于前者的审美精神觉醒。它不仅奠定了南朝文化的精神根基,同时也奠定了整个江南文化的审美基调。从此,中国民族的审美意识才开始获有了一个坚实的主体基础,使过于政治化的中国文明结构中出现了一种来自非功利的审

① 刘士林:《西洲在何处——江南文化的诗性叙事》,东方出版社2005年版,第209页。

② [德]雅斯贝尔斯著,俞新睦等译:《轴心期》,《史学理论》1988年第1期。



美精神的制约与均衡：一方面有充满现实责任感的齐鲁礼乐来支撑中国民族的现实实践，另一方面由于有了这种可以超越一切现实利害的生命愉快，才使得在前一种生活中必定要异化的生命一次次赎回了它们的自由。所以说正是有了这“半壁江山”，中国文化的基本构架才真正明确下来。如果说北方文化是中国现实世界最强有力的支柱，那么江南文化则构成了中国民族精神生活的脊梁。

如同西方哲人说人类文明产生于轴心期的精神觉醒一样，也正是在经历了大灾难之后的南朝文化中，一种具有诗意栖居内涵的江南才成为一个务实民族倾心向往的对象。^①

发掘与阐释江南文化的诗性与审美本质，绝不同于遗老遗少的发思古之幽情，在学术上，它有助于我们重新和全面认识中国美学与文化的意义。

二、从符号到人物：江南文化精神的真实载体

关于学术表达，刘梦溪先生将之分为两种方式：一是“借符号讲话”，“哲学家，特别是那种纯哲学家，他们往往用符号讲话，对他们而言，最重要的是范畴、概念”；二是“借人物讲话”，“因为历史是人物的活动，离开人物的活动，就无所谓历史”。一般说来，西方学者多使用符号讲话，而中国的学术与人物的关系更密切。西方学术在当下的强势地位，给我们带来了一定的负面影响，如梦溪先生指出：“现在学术界有一些年轻人也愿意借符号讲话，但是由于准备不足而往往流于空疏。……这样的空疏之学，与其借符号讲话，还不如借人来讲。”^②这两种话语方式，对于我们阐释江南文化精神有重要的启示。

历史学家多以人物说话，这是世界的通则，但以中国历史著作最为典范。如钱穆先生指出：《尚书》、《左传》与《史记》，既是“中国史书中三个阶段，也是三种体裁。……《尚书》是记事的，《左传》是编年的，而《史记》是传人的，中国历史体裁不外此三种：事情、年代、人物分别为主。一切历史总逃不过此三项。

① 刘士林：《西洲在何处——江南文化的诗性叙事》，东方出版社2005年版，第38页。

② 刘梦溪：《学术思想与人物》，河北教育出版社2004年版，第363~364页。



留园

《尚书》是一件一件地写,写出就是一篇篇的《尚书》。《春秋》与《左传》是一年年地记载,而太史公的《史记》,就一人一人地写下”。^①如果说《史记》是其中最好的,就不妨说以人物为中心是中国史学的秘密。至于为什么会这样,则与中国文化形态相关,这是我们在研究中国文化时不自觉地摸索出来的。与西方文化是理性文化相对,我们把中国文化称为诗性文化。关于两者的差异,一言以蔽之,即,如果说“西方文化的深层结构在他们的哲学中,那么中国民族的最高智慧则在中国诗学里”。如果要形象一点,则可以西方哲学与中国诗歌都关注过的芦苇为例——

如帕斯卡尔说“人是会思想的芦苇”,它的意思是,人与自然的区别不在其他方面,仅仅是因为他多了一种思想机能。在《诗经·秦

^① 钱穆:《中国史学名著》,三联书店2000年版,第50页。



风·蒹葭》中也写到芦苇,大家都知道“蒹葭苍苍,白露为霜”的名句,如果仿照西方哲人的比喻,可以把它称为“人是一根有情感的芦苇”。如孔子仁学源于“血缘亲情”,如庄子美学强调“人而无情,何以谓之人”,他们的意思是说,人不同于自然界的其他物种,主要原因不在于他会不会“思想”,而是因为他比大自然中的万物多了一颗有情之心。对人自身的认识不同,不仅直接影响到他们对世界的理解,也会在主体内部形成很不相同的“主观能动性”。简单说来,以“思想芦苇”自居的民族最发达的是理性机能,以“情感芦苇”自居的民族最发达的则是审美机能。主体机能发育的不同,也直接影响到他们思考、解决现实问题的思路与方式。如果说解决“思想”问题主要靠哲学,那么最擅长解决“情感”问题的则是诗学,这也是哲学在西方文化中占主导地位,而诗学成为中国文化深层结构的根源。^①

从1992年《中国诗哲论》提出“中国文化是诗性文化”,到以后在许多场合能以形象的方式阐释中西文化,当然有一个相当曲折的过程。而今回顾起来,令人感到奇妙的是,它从一开始就暗合了“借人物讲话”,并始终以人物为中介逐渐深入进去。以《中国诗哲论》为例,它有两种特别之处。首先,它是一本“非概论式的”中国文化原理。当时中国文化已热起来,坊间也有一些著作出版,但大都是概论性的,一般模式是以时代背景、概念界定、范畴罗列、历史流变、现实意义等为主干,最后将中国文化归纳为一些特征或原则。与此不同,《中国诗哲论》既不从中国哲学、史学文献出发,也不模仿西方主流哲学的抽象构架,而是选择了中国历史上的十个诗人为具体对象,并借助他们第一次推开了中国诗性文化之门。这当然是十分幸运的,因为当时的很多东西——从最核心的“中国文化的本体是诗,其精神方式是诗学,其文化基因库是《诗经》,其精神峰顶是唐诗。一言以蔽之,中国文化是诗性文化。或者说,诗这一精神方式渗透、积淀在中国传统社会的政治、经济、科学、艺术各个门类中,并影响、甚至是暗暗地决定了它们的历史命运”^②,到随意发散出来的“不是历史学,不是道德哲学,而恰是古典诗学,才真实地把握和描述出古代中国人的生命本体及其精神

① 刘士林:《中国诗词之美》,海南出版社2006年版,第214页。

② 刘士林:《中国诗学精神》,海南出版社2006年版,第2页。

方式”、“从诗的角度,能更直接、更真实、更确切地描述出古代中国人精神结构中发生过的裂变、演化和跃迁过程”^①等——可以说都是无法论证的。但由于在关键处抓住了人这个最重要的环节,因而《中国诗哲论》还是深深楔入了中国文化的肌理中。

在繁杂庞大的中国诗性文化中,作者谨慎地选择了一些诗人代表。为了区别于一般的“乡原”,他称他们为“诗哲”,他们的哲学价值,是因为他们在诗中,以直觉的方式,直接展示了古代人的精神深度。每个时代都有其特定的精神结构和特殊的高峰体验,而正是这些诗人,以其诗的本体结构,使它们得以在历史长河中凝结、建构和“出场”。而当代理论思维只要“如其本身所是”地把握了它们,也就等于把握住了古典精神方式的历史结构,同时也就等于把握住了古代中国文化的精神本体。^②

诗哲的概念,在当时也受到刘小枫《诗化哲学》、周国平《诗人哲学家》的影响,这是显而易见的。但由于此诗哲非彼诗哲,特别是两者的所思与关心差别很大,具体说来,西方诗哲关心的是上帝、死亡等,而中国诗人却是从日常伦用或人间烟火中揭示存在真相的。其根本原因仍在中西文化之别:理性机能发达的西方人,最擅长的是以抽象的符号替代活生生的个体;对于诗性机能发育更为充分的中国人,则习惯于通过感性的声音、事件让生命自身直接到场。如果深究一下原因,那么也不妨说,与刘、周二位以西方哲学训练与学养见长相反,我曾经的写诗经历与对中国古典诗歌的研习,使我逐渐走向中国诗性文化的另一条道路。

江南诗性文化也是如此。如同当年不经推理



李白

① 刘士林:《中国诗学精神》,海南出版社2006年版,第205页。

② 同上。