



文学

冷成金 著

与

文化

的张力

文学植根于文化，但又总是试图超越文化，离心力的弹性平衡就形成了一个文学与文化的张力场。在这样一个场中，文学与文化相互制衡又相互渗透与促生，充满了生机与魅力。只有置身于这样的场中，才能使文学研究上升到一个虚灵的境界。

WENXUE YU WENHUA DE ZHANGLI

学林出版社

冷成金 著

文学
与文化
的张力

学林出版社

图书在版编目(CIP)数据

文学与文化的张力 / 冷成金著. —上海: 学林出版社,
2002. 5

ISBN 7-80668-312-7

I. 文... II. 冷... III. 文化-研究-中国
IV. G12

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 022661 号

文学与文化的张力



作 者——冷成金

责任编辑——乐惟清

封面设计——周剑峰

出 版——学林出版社(上海钦州南路 81 号)

电话:64515005 传真:64515005

发 行——新华书店上海发行所

学林图书发行部(上海钦州南路 81 号 1 楼)

电话:64515012 传真:64844088

印 刷——江苏常熟市第四印刷厂

开 本——850×1168 1/32

印 张——10.625

字 数——24.5 万

版 次——2002 年 5 月第 1 版

2002 年 5 月第 1 次印刷

印 数——3000 册

书 号——ISBN 7-80668-312-7/I·82

定 价——18.00 元

绪论：建立中国古典文学研究的文化视界

新时期以来,中国古典文学在研究方法上经历了一系列的变革,首先是突破庸俗的政治学、社会学的研究方法,其中最值得称道的应该是突破了庸俗的阶级斗争理论、唯物主义和唯心主义对峙的模式以及所谓的儒法斗争论,使中国的古典文学研究从荒谬的状态中初步摆脱出来。继而是以辩证唯物主义作指导,以“实事求是”的态度对“十七年”研究方法的短暂的回归,接下来便进入了所谓的“百花齐放”的状态。这其中仍然有政治学、社会学的研究方法,但经过了超越性的回归,这种研究方法已经变得较为客观而平和;美学热的兴起以及古代文学研究界对文学的审美思维的重视导致了人们对王国维的重新发现,使人们更加钟情于所谓的“纯文学”,但由于美学理论自身的局限,王国维的思想和研究成果的内部矛盾,尤其是中国传统的杂文学观念,使这一研究方法始终难以占据整个古典文学研究的主导地位。尤其是 20 世纪 80 年代中期以来,随着国外各种理论和批评思潮的不断引入,西方文论界近百年来的种种理论和思潮对中国当代文论进行了轮番轰击,对古代文学的研究方法也产生了深刻的影响,如形式主义、新批评等以注重文本内部结构的研究方法、原型批评方法以及文化人类学的研究方法,另外还



绪
论



有文化分析、文化阐释、文化诗学、文艺文化学的研究方法等等，一时难以尽数。

然而，在诸多的研究方法中，似乎从文化的视角出发研究中国的古代文学，或曰建立中国古典文学研究的文化视界应该是较为符合中国文学的实际和较为迫切的。

文学是文化的一个子系统，文学的发展最终受制于文化的模式，而文学又是文化的载体，文学对于文化具有超越功能。关于这些文学与文化的普遍性的关系，学术界已在一定程度上达成共识，此处不再加以论述。需要看到的是，中国文化的特质决定了中国文学与中国文化的内在联系，形成了自己鲜明的特点。

一旦具体到中国的文学与文化，就需要对此处的文化加以界定。在诸多的文化定义中，笔者较为倾向于哲学家恩斯特·卡西尔的有关的定义。卡西尔在《人论》中说：“我们不能以任何构成人的形而上学本质的内在原则来给人下定义；我们也不能用可以靠经验的观察来确定的天生能力或本能来给人下定义。人的突出特征，与众不同的标志，既不是他的形而上学本性也不是他的物理本性，而是人的劳作。正是这种劳作，正是这种人类活动的体系，规定和画定了‘人性’的圆周。语言、神话、宗教、艺术、科学、历史，都是这个圆的组成部分和各个扇面。”（《人论》，甘阳译，上海译文出版社1985年版，第87页）卡西尔从语言、神话、宗教、艺术、科学、历史等方面来规定人，也就是规定文化，具有相当的普遍性，但具体到中国的文化与文学中的“文化”，就很不适应，因为卡西尔的“艺术”已经包含了文学，而宗教当中包含了哲学，历史当中包含了政治，因此，如果借鉴卡西尔的关于文化的定义，可以将其中的一些概念分解，组成符合中国文化与文学实际情况的“文化”概念，这就是以语言、神话、宗教、哲学（包括社会思潮）、政治（包括政治意识形态）等为主要成分

的文化概念,而后两者对文学的影响则更为直接和具体。

辨析文化的概念对于探讨中国的文学与文化的关系是十分重要的,因为此处的文化是从文学的视角出发来考察中国特殊的历史状况来界定的,决非随意而为。在上述五种成分中,语言对中国文学的影响是基础性的,而哲学(包括社会思潮)和政治(包括政治意识形态)对文学的影响则是直接和具体的,甚至可以这样说,主要是后两者塑造了中国千姿百态的文学,我们探讨中国文化与文学的关系,也主要是这两者与文学的关系,也正因为如此,这种研究方法才和文化人类学等其他研究方法区别开来。

在这样的基础上,我们可以探讨中国文学与文化关系的特点。这些特点主要表现在三个方面。首先,中国传统的天人合一的思维方式和体用不二的哲学观念使中国文学与文化产生了深入的内在联系,这种思维方式和哲学观念使得文学与文化始终难以明确地区分开来,在这种文化观念的统摄下,文学往往处于器、用的层面上,在理论上获得独立的品格就相对困难。然而,这并不是说中国文学就缺乏独立性,恰恰相反,中国文学正是在与这种思维方式和哲学观念的抗争中凸现出了自己特有的独立品格,且在两者形成的巨大张力中得到了坚强而富有韧性的发展,这种坚强和韧性正是因其深深地扎根于文化之中而获得的。因此,中国文学在这个意义上就是中国文化的最好的载体。但要看到的是,这里的载体(文学)决不仅仅具备单纯的负载功能,更重要的是在这个张力场中中国文学的“逃逸本性”使之具有了对文化的超越功能,从而使文学与文化形成了一种相互转化和提升的良性关系。我们在研究中国文学时,会时时感受到这种关系,也只有理解了这种关系,才能真正明白中国文学的特点,在评价中国文化时,才不致于过于僵化、武断和封闭。



其次,中国的杂文学观念使中国的文学与文化产生了一种天然亲合,使中国文学的概念具有极强的开放性。中国的杂文学观念是由天人合一的思维方式和体用不二的哲学观念决定的,即使我们今天来坚持所谓的纯文学观念,也还是感到有些困难。因此,中国文学很难用体裁来界定,而应该依据是否具有审美属性来界定。其实,我们决不用因为我们没有纯文学观念而自卑,相反,以是否具有审美属性来界定文学的概念应该更符合文学的本质。在中国人看来,凡是具有一定的审美属性的以语言、文字表现的文化作品便是文学,不一定要是小说或诗歌,即使在形式上是小说或诗歌,如果是枯燥的议论或说教,也会被摒除于文学的殿堂,这正维护了文学的纯洁性。不从文学的外在形式来界定文学,而是从文学的内在规定性来界定文学,正是中国杂文学观念的实质。这样界定文学,恰好表现了中国文化的基本特点,也使中国文学的概念不是呈收敛状态,而是呈现出极强的开放性。

第三,中国数千年绵延不断的文化造就了中国文学与文化的内在联系的连续性。在人类文明史上,像中国文化这样从古至今一以贯之而从未中断的几乎可以说是绝无仅有的,这就使中国文学与文化的关系保持了一种强固的连续性,文化史与文学史并行不悖,相互彰显,使得文化评价与文学评价也相互渗透,任何一方面的缺失,几乎都会使其评价陷入矛盾和尴尬的境地。

在探讨了中国文学与中国文化的关系的基础上,我们就可以讨论是否需要建立中国文学研究的文化视界,如果需要,应该建立什么样的文化视界。

民族是一个文化的概念,没有自己的文化便没有自己的民族。每一个现实中的民族在接受文化信息时都是以自己的“前

◇
◇
◇绪
论◇
◇
◇

理解”为基础的,而这些“前理解”中的绝大部分是在历史积淀中传承下来的,任何一个民族要想改造自己,都要从改造自己的“前理解”开始,否则,便会招致天谴,这样的教训,犹在眼前。我们在经历了那样多的惨痛的失败以后,也许还是要老老实实地回到传统中,看看我们的传统中究竟隐含着些什么东西,如何评价和转化这些东西。建立文学研究的文化视界,便是这种工作的重要组成部分。

将文学置于文化的背景中加以研究,既不是什么新路,更不是什么捷径,相反,这种方法古今中外皆有之,相对于某些新潮的方法,它更是显得迂远。但我们在经历了研究方法的“喧哗与浮躁”之后,还是应该返本归根,当然,这在吸收了新思想以后的超越性的回归。

那么,接下来的问题就是建立怎样的文化视界。其实,这恐怕只能讲一些大致的原则,因为文化分析不同于一般的所谓方法、技巧,需要有深厚的学养,而遇到的问题更是千差万别,无一定之规可以遵循。我们如果借用以前的老话,就是首先要将文学置于历史文化背景中来考察。然而,这里不是指千篇一律的苏联模式的作家作品分析,也不是传统的知人论世,而是指真正的历史文化的考察。如苏轼在词史上的贡献,如果仅仅将其置于文体层面来考察,就只能得出苏轼扩大了词的题材范围、创立了豪放派、开创了苏辛词派等结论。但是,如果放到历史文化背景中来考察,就会发现,苏轼实是顺应历史潮流,得风气之先,将世俗感性提升到了生命本体的高度,融时代的价值感与审美要求于一体,从而为词“立法”,使词成为时代精神的表现形式,这才是苏轼在词史上的真正意义。因此,这里的历史文化分析是指对时代文化精神的分析,不是一般的时代背景的考察,与史料性的考证和评价取向不同。



其次,要善于探询其中的文化意蕴。真正优秀的文学作品是具有超越时空的功能的,这是因为它诉诸人们的文化心理,具有一定的普遍性,不依靠具体的历史条件而存在。这样的文学作品在历史上是很多的,但问题是我们往往知其然而不知其所以然。如果我们能够探询出其中的文化意蕴,就会进一步地深入理解。例如,人们读陈子昂的《登幽州台歌》,每每感动,却很少有人事先知道此诗写作的“时代背景”,何以会如此,就是因为《登幽州台歌》已超出了原有的怀古意义,表达了中国式的悲剧意识,同时也表现了中国人的“觉醒”方式和价值建构的方式,对于中国人来讲,每一次阅读,都会使人产生一次思考价值、追询价值、确立价值的冲动和渴望。再如苏轼的[念奴娇]《赤壁怀古》,所以具有巨大的艺术魅力,关键在于它与民族文化心理的深层结构相吻合,高度概括了中华民族文化心理中从起点到终点的整个流程。当我们理清了其中的文化意蕴时,我们思维取向也就自然清楚了。

第三,要在充沛的现代意识的引导下进行价值判断。上述的两点是过程,第三点才是目的,当然,前面的两点也包含着价值取向,并不是单一的“客观分析”,实际上,大多数情况下是分析与判断同在。至于以现代意识为引导,恐怕只能是“运用之妙,存乎一心”了。例如,在对汉大赋的评价上,过去一般认为是歌功颂德之作,最多是“劝百讽一”,无甚思想价值和艺术价值可言。然而,如果以实事求是的态度将其置于先秦至汉武帝时期的政治—文化发展历程上去考察,就会发现,汉大赋在审美本质上是对政治本体的乐感,表现出征服自然、社会的理想和气魄,是人类不可复现的理性之美,具有重大的历史—文化意义。我们拿今天政治化的标准去评价它,显得多么狂妄和幼稚!也许,当我们以历史的态度来实事求是的评价汉大赋的时候,就已经

◇
◇
◇绪
论◇
◇
◇

融进了现代意识。

建立文学研究的文化视界决不是文学研究的唯一方法,也不一定是最好的方法。所谓方法的好坏,还是要依时代的需要而定。当我们从急功近利的浮躁心态中摆脱出来以后,也许会认为这是一种未必是很好,但却肯定有益的方法。

建立文学研究的文化视界的研究方法永远处于一种动态的过程之中,因为从现代意识和现代理论中汲取营养是这种研究方法的活的灵魂,否则便会僵化。一旦僵化,其后果尤为可怕,刚刚过去不久的对传统的“革命”,也是一种文化视界,当然,它是一种反文化的文化视界。因此,我们在建立文学研究的文化视界时,要时刻保持清醒而警惕的头脑。



目 录

绪论：建立中国古典文学研究的文化视界 (1)

上编 文化视野中的苏轼研究

一、从《东坡易传》看苏轼的情本论思想 (3)

二、宋学背景中“三苏”蜀学的基本特征 (15)

三、“自由人格”
——苏轼黄州时期的人格论 (30)

四、“天地境界”
——苏轼岭海时期的审美化人生 (45)

五、苏轼的山水诗与自然诗化的走向 (63)

六、苏轼的情本人性论 (84)

七、苏轼以情为本的《中庸》论 (98)

八、情本文艺观与理学文艺观
——苏轼、朱熹文艺观之比较 (112)

九、宋词繁荣的历史—文化背景与苏轼在词史上的贡献 (125)

中编 文学之维与文化之维

十、汉赋之美的文化解读 (139)



- 十一、情感与形式:人的觉醒与骈文之美 (151)
- 十二、中唐至北宋文学的文化—审美嬗变论纲 (170)
- 十三、诗词“文化欣赏”举隅 (176)
- 十四、在政治、哲学、文学之间
——唐宋古文运动的文化品格 (187)
- 十五、在“载道”与“崇文”之间
——传统散文中的文、道观 (222)
- 十六、中国审美观念的转向与小说禁毁的文化动因 (247)

下编 文学研究的文化关怀

- 十七、金庸小说的文化意义 (263)
- 十八、余秋雨散文的文化取向 (280)
- 十九、道德宿命与文化理想
——《聊斋志异》与新时期山东作家群道
德意识之比较 (293)
- 二十、中国传统事功精神的基本特征 (303)
- 二十一、儒家伦理·基督教伦理·普世伦理 (315)
- 目 后记 (328)

上编 文化视野中的苏轼研究



一、从《东坡易传》看苏轼的本论思想

“三苏”父子当时虽然以文章名冠天下，但他们对自己的学术观点也极为重视，不仅苏轼晚年认为自己“一生得意处，惟在‘三传’”（《东坡易传》、《书传》、《论语传》），就是蜀学阵营中的成员也持这种观点，如秦观说：“苏氏之道，最深于性命自得之际。其次则器足以任重，识足以致远，至于议论文章，乃其与世周旋，至粗者也。阁下论苏氏而其说止于文章，意欲尊苏氏，适卑之尔！”（《淮海集》卷3《答傅彬老简》）至于蜀学的基本特征，历代多有论述，基本认为是会通诸家，以儒为本。四库馆臣在综论前代的学术时，也这样评论蜀学：“苏氏之学，本出入于二氏之间，故得力于二氏者特深。”（《四库全书总目》卷146）全祖望则特别重视其中的两家对蜀学的影响，认为，“苏氏出于纵横之学而亦杂于禅”（《宋元学案》卷99）。在这些评论中，最权威的还是朱熹的评论，他说苏氏“早拾苏（秦）、张（仪）之余绪，晚醉佛老之糟粕”（《宋元学案补遗》卷99，《苏氏蜀学略补遗》），认为蜀学是“学儒之失”，是不得其正而流于异端的杂学。今天看来，这样的论述恐怕不符合蜀学的实际，简单的一句“三教合一”，对于研究苏轼的思想也不会有太大的益处。

以“三苏”为代表的蜀学与宋学的主流一理学一有着明显的

◇
◇
◇

一、从《东坡易传》看苏轼的本论思想

◇
◇
◇

不同,在疑经方面表现为重变,在重视对理的阐发时发展出了重情、重自然的一面,在“三教合一”的方法论上,不是单向的吸收,而是以情为本进行多维整合。《东坡易传》是蜀学的核心著作,对当时和后世曾发生过很大的影响,但很少有人研究,侯外庐的《中国思想通史》提及时也是冠以“唯心主义”草草了事。实际上,《东坡易传》在关学、闽学、蜀学、洛学、新学诸学中独树一帜,具有十分丰富的思想。这里仅就其中表现出的情本论思想加以探讨。

宇宙生成论是《东坡易传》的一个基本主题,在有如何生于无、有与无的关系上,苏轼并不像《老子》那样认为“有生于无”,而是将运动看成是有与无之间联系的方式,将道的本质规定为运动,即“易”。苏轼在解释“生生之谓易”时说:

相因而有,谓之生生,夫苟不生,则无得无丧,无吉无凶。方是之时,易存乎其中而人莫见,故谓之道,而不谓之易。有生有物,物转相生,而吉凶得丧之变备矣。方是之时,道行乎其间而人不知,故谓之易,而不谓之道。圣人之作《易》也,不有所设,则无以交于事物之域,而尽得丧吉凶之变。(《东坡易传》卷7,以下引《东坡易传》仅标卷数。)

“无得无丧,无吉无凶”的“道”是人的经验感受不到的,人所能感受到的,是“物转相生,而吉凶得丧之变备矣”的“易”。圣人作《易》,是为了“尽得丧吉凶之变”,因此,“道”不是僵硬的,不是外在于人的,而是无时无处不与人共存共生着的“易”。更应该看到的是,“得丧吉凶”是人的情感判断和价值判断,因此,“易”(“道”)也就必然导源于人的情感。在苏轼那里,“道”与“一”是同一个概念,像对待“道”的态度一样,认为“一”是“不可执”的,他说:“天下之理未尝不一,而一不可执,知其未尝不一而莫之

◇
◇
◇

一、从《东坡易传》看苏轼的情本论思想

◇
◇
◇

执，则几矣。”（卷7）如果懂得了“一”“不可执”而“莫之执”，也就差不多了。既然这个无善无恶、无止无动的抽象的“一”是不可捉摸的，苏轼就采取了存而不问的态度，那么，什么才是“可执”的呢？只有具体的事物、活生生的情感才是可以把握和依靠的。

上述思想在人的性命论问题上得到了充分的发挥。在论及何谓性时，苏轼说：“君子日修其善，以消其不善，不善者日消，有不可得而消者焉；小人日修其不善，善者日消，亦有不可得而消者焉。夫不可得而消者，尧舜不能加焉，桀纣不能亡焉，是岂非性也哉！君子之至于是，用是为道，则去圣不远矣！”苏轼认为人性是不可移易的，“尧舜不能加焉，桀纣不能亡”，恒定不变，不以人的主观意志为转移，是人性的基本特征。朱熹作《杂学辩》攻伐诸家“异端邪说”，首选苏轼，他对此话的态度可谓意味深长：“苏氏此言，最近于理。夫谓‘不善日消，而又不可得者’，则疑若谓夫本然之至善矣。谓‘善日消，而有不可得而消者’，则疑若谓夫良心之萌蘖矣。以是为性之所在，则似矣。”朱熹知道苏轼所说的那个不变的东西并不是天理，恐怕是“与犬羊之性无以异”的动物的“自然性”，所以，朱熹对待苏轼人性论的态度是十分微妙的，他一方面对苏轼人性论的深刻之处不无覬覦，另一方面，他又对苏轼人性论的内容保持着高度的警惕，所以他连用两个“疑”字。朱熹的眼光是独到的，参之苏轼的其他论述，可知苏轼所说的人的这个恒定不变的东西就是人的本真情感。例如，苏轼在《扬雄论》说：“人生而莫不有饥寒之患，牝牡之欲，今告乎人曰：‘饥而食，渴而饮，男女之欲，不出于人之性也。’可乎？是天下知其不可也。”在《韩愈论》中，苏轼说：“喜怒哀乐，苟不出乎性而出乎情，则是相率而为老子之‘婴儿’也。”这些都说明苏轼将人的本真情感看作人性的。

关于性命之论，最具有代表性的是《孟子·尽心下》中的一

◇
◇
◇

一、从《东坡易传》看苏轼的情本论思想

◇
◇
◇