

733

2006.6
Z6-76

国文学现代性的起源语境



• 郑家建 著



上海三联书店

上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

中国文学现代性的起源语境/郑家建著.

—上海:上海三联书店,2002.6

(三联文博论丛)

ISBN 7-5426-1695-1

I.中... II.郑... III.现代文学-文学研究-中国

IV.I206.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 038612 号

中国文学现代性的起源语境

著 者/郑家建

丛书策划/苏 梦

责任编辑/刘宏伟

装帧设计/范桥青

责任校对/郑铭祥

出版发行/上海三联书店

(200235)中国上海市钦州南路 81 号

<http://WWW.sanlian.com>

E-mail/sanlian @ online.sh.cn

印 订/华东师范大学印刷厂

版 次/2002 年 7 月第 1 版

印 次/2002 年 7 月第 1 次印刷

开 本/890×1240 1/32

字 数/170 千字

印 张/8.625

印 数/1-3100

ISBN7-5426-1695-1

I·193 定价:17.00 元

目 录

总 序	钱谷融(1)
-----------	----------

序	钱谷融(1)
---------	----------

导论 中国现代性问题的起源语境	(1)
-----------------------	-------

——以中国传统空间知觉方式的变迁为观察点

第一章 寂寞的前驱	(21)
-----------------	--------

——严复与中国近代自由主义思想

第一节 严复自由主义思想的体系化的发展过程	(25)
-----------------------------	--------

第二节 严复的自由主义思想体系的特征	(40)
--------------------------	--------

第三节 先行者的新文化构想	(57)
---------------------	--------

第二章 置身于思想史背景的“五四”	(66)
-------------------------	--------

第一节 历史的探源:中国早期启蒙思想与“五四”	(66)
-------------------------------	--------

第二节 历史的潜流:清代学术、思想与“五四”	(85)
------------------------------	--------

第三节	20 世纪中国思想文化视野中的“五四”……	(108)
第三章	文学史的新视野	(130)
第一节	文学史的叙述问题	(130)
第二节	现代学术空间中的“新文学”	(139)
第三节	20 年代小说理论视野中的“人物”	(146)
第四章	小说类型研究:理论与实践	(165)
第一节	小说类型研究:哲学基础与方法论	(165)
第二节	小说类型研究:话语方式及其功能	(183)
第三节	小说类型与小说诗学	(197)
第四节	小说类型与文学传统	(207)
第五章	文本的诗学分析:小说、散文	(219)
第一节	文本的叙事分析与寓意的文化解读	(219)
第二节	创作与理论:内在交融的文本解读视角 …	(240)
第三节	诗与真:回忆的文本	(250)
后 记		(266)
主要参考书目		(267)

导 论

中国现代性问题的起源语境

——以中国传统空间知觉方式的变迁为观察点

在哲学的意义上,时间和空间是指运动着的物质的存在方式和基本属性,前者体现了物质运动的顺序性和持续性,后者则体现了物质存在的伸展性和广延性。^①同时,从人类认知的角度来看,时间与空间又是人类感知世界的两种基本方式。对此,康德在他的《纯粹理性批判》中曾明确地说道:“是以在先验感性论中,吾人第一、须从感性中取去悟性由其概念所思维之一切事物,使感性单独孤立,于是除经验直观以外无一物存留。第二、吾人又须从经验直观中取去属于感觉之一切事物,于是除感性所能先天的唯一提供之纯粹直观及现象之纯然方式以外,无一物存留。在此种研究途程中,将发现有两种感性直观之纯粹方式,用为先天的知识原理,即空间与时间。”^②这段话也许过于抽象了一些,事实上,在康德看来,空间和时间,不是概念,而是我们知觉器官的一部分,是“直观”的两种形式。正如罗素在《西方哲学史》中所做的一个形象性阐释:假如你总戴着蓝色眼镜,

① 参阅杨义:《中国叙事学》,人民出版社1998年版,第120页。

② 康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译,商务印书馆1997年版,第50-51页。

那么,可以肯定,你看到的一切都是蓝的。同样,由于你在精神上老是戴着一副空间眼镜,你一定永远看到一切东西都在空间中。^①正因为时间和空间与我们的存在具有如此深刻的联系,因此,对于时间与空间的感知、沉思与表达,一直是人类哲学、科学、思想和艺术创造的重要内涵之一。比如,在中国,春秋时期,《国语·楚语下》中就记述了楚昭王问询的一段话:“《周书》所谓重、黎实使天地不通者,何也?若无然,民将能登天乎?”战国时代的《庄子·天运》一开篇就问道:“天其运乎?地其处乎?日月其争于所乎?孰主张是?孰维纲是?孰居无事推而行是?……”。在《管子·九字》和《鬼谷子·符言》中也是直截了当地问道:“一日天之地,二日地之人,三日人之四方、上下、左右、前后,荧惑之处安在?”当然,古人的这种时空追问能成为旷世奇音的,当推《楚辞·天问》:“遂古之初,谁传道之?上下未形,何由考之?冥昭瞢暗,谁能极之?冯翼惟象,何以识之……”^②——这些对时间、空间的追问、沉思,千百年来,一直回荡在中国人的心灵世界之中,可以说是“与日月兮齐光”。同样的,在西方,古希腊的赫拉克利特就曾断言:一切皆流,无物常住,就形象地表达了他对时空的思考。古罗马的奥古斯丁就说过:时间究竟是什么?没有人问我,我倒清楚,有人问我,我想说明,便茫然不解。^③——这是一种永恒的疑惑,它困扰着所有人类的智慧。因为在这其中,对时间感知的背后,渗透的是人类如何理解、把握自身的历史。而在对空间的感知中,则显示出人类如何地把握、

① 罗素:《西方哲学史》(下册),马元德译,商务印书馆1997年版,第250页。

② 引文转见钱钟书:《管锥编》,第2册,中华书局1986年版,第607页。

③ 奥古斯丁:《忏悔录》,商务印书馆1963年版,第242页。

感知、建构自我与周围世界的关系。^① 它的意义就如王逸在《楚辞·天问》的《补注》中所言：“天地事物之忧，不可胜穷……天固不可问，聊以寄吾之意耳。”也就是说，在对时空的具体知觉之中，将折射出人类精神结构中感受、想象和超越的深刻图景。所以，我以为，从时空的知觉形式来切入思想史的研究，将会展示出一幅独特的理论前景，这也将是一个富有生机的研究方法。



当然，人类对时间的知觉和对空间的知觉，不是到了近代才具有的，也不是从康德式的抽象哲学出发的。应该说，它在早期人类生活中就形成了。人类是从日常的生活起居，昼夜的更替，四时变化和对日月星辰的观察，开始形成他们的时间知觉和空间知觉。^② 法国心理学家古约尔在对原始部落心理的长期研究后，得出的结论就认为：人的时间意识是人对世界体验的漫长演化过程的产物，例如，“未来”这一时间意识的形成就依赖于感觉的积累，它与古代人判断未来事件能力的增长密切相关。从尼安德特人埋葬死者的活动到后来人类制造准备将来使用的各种工具（如带钩的鱼叉、鱼钩和带针眼的针等）都是由于对未来的考察。^③ 同样的，人类空间知觉的产生也是相类似的。可以想象，在远古时代，人类首先意识到的是自己处在一个茫茫大地上，一个渺小的生命，这种“大”与“小”的相对性体验是人类空间

① 参阅汪晖：《旧影与新知》，辽宁教育出版社1996年版，第179页。

② 杨义：《中国叙事学》，人民出版社1998年版，第76页。

③ 转引自G.J.威特罗：《时间的本质》，科学出版社1982年版，第23页。

知觉的第一次感知。为了生存的需要,人类无时无刻不在防范四周危险物的侵袭,这样,就在自己与外界之间建立起一种关系,这是人类空间知觉的第二次感知。由于分工的产生,个体开始逐渐地意识到自己在一定空间内的作用和责任,这是人类空间知觉的第三次感知。由此,人类建构起了一个初步完整的空间知觉方式。然而,随着分工的进一步发展,生产工具的不断发明,语言和文化的进步,导致了人类生活形态出现分化,并呈现出地域性和民族性的特征,这就决定了每一个人的时间知觉和空间知觉不仅有着人类的普遍性、共通性,同时,也有着因民族、历史、地域、文化等特殊因素而产生的区别性特征。

虽然上面我们对人类的时间知觉和空间知觉的最早起源的追溯,只能是推测性的。但从现有的典籍和考古发现的情况来看,我们还是能够把握和描述出早期人类的时间知觉和空间知觉的基本形态和特征。比如,在中国,据《尸子》一书的记载,中国人在战国时期就提出了“上下四方曰宇,往来古今曰宙”的说法,这里的“宇”和“宙”就是时间和空间的概念。后期墨家在《经上》和《经说上、下》中也提出:“宇,弥异所也”、“宙,蒙东西南北”;“久,弥异时也”、“久,合古今旦莫。”这里的“宇”和“久”也就是空间和时间的概念。后期墨家还认识到空间、时间与具体实物的运动存在一定联系,空间与时间二者之间也存在一定联系,指出:“远近,修也;先后,久也。民行修必以久也。”还猜测到空间和时间都是有限和无限的统一,指出:“穷,域不容尺,有穷;莫不容尺,无穷”。“久,有穷,无穷。”^①当然,对于早期中国人

^① 参阅《中国大百科全书·中国哲学卷》(第2册),中国大百科全书出版社1987年版,第422页。

的时空观来说,表达相对比较完整的思想,应该算是《淮南子·齐俗训》中的一段论述:“朴至大者无形状,道至眇者无度量。故天之圆也不得规,地之方也不得矩。往古来谓之宙,四方上下谓之宇。道在其间,而莫知其所。”^①

我们再来看看在考古发现中所呈现的早期中国人的时空观念。比如,近年发现的青铜器上的铭文,由铭文中赐命的词句包括善尽职守不可辱于先祖,并且最后一定会有“子子孙孙永保用”的字样,张光直先生认为,这说明了早期中国人已经意识到时间的世代延续性。1987年6月,在安徽含山凌家滩的一座史前墓葬中,发现了一组玉龟和玉版。玉版是方形的,上画图形,用矢形标出八方,李学勤先生认为,这是“天圆地方”这种古老的宇宙观念的体现。^②

在西方,从公元前6世纪到公元前3世纪,古希腊的思想家如泰勒士、毕达格拉斯、亚里士多德、欧几里德、阿基米德等人都发展和补充了很多的几何学原理,并形成了一个较为严密的体系。在这一体系中,物体的形状及它们之间的相互排列关系被抽象为点、直线、平面、线段、角、圆角等概念。这种对物体空间特性的描述,后来在欧几里德几何学中被普遍化为:空间在所有点上和方向上的同类性和连续性。同时,他们在对天文的观察中,也形成了许多关于宇宙的整体模型。比如,毕达格拉斯学派从数的观点来思考天体的运动,认为圆球形是最完美的立体几何形状,因此宇宙必定是球形的,所有的天体都以匀速围绕着圆形轨道运动。后来,柏拉图的学生欧多克索又提出了同心球宇

① 转引自杨义:《中国叙事学》,人民出版社1998年版,第121页。

② 李学勤:《走出疑古时代》,辽宁大学出版社1997年版,第117页。

宙模型,在这个模型中,地球是宇宙的中心,日月和行星都在同心透明球体上绕地球运行,这些都说明了古希腊人对空间的思考已经达到了一个比较成熟的阶段。^①

从上面材料的分析,可以看出,人类的时一空意识从最早的混沌、朦胧已发展到一种比较清晰、逻辑的表述,说明了人们对外在世界的变动不居和内在生命的永恒交替、流逝,已经有了一种秩序性的整理。同时,对自己与外界的距离、关联,以及自己的“在场”的位置性,有了一种框架性的确认。从此,人类的时一空意识,一端就联结着对宇宙的想象与体验,另一端就联结着对自己在特定的意义空间内的位置、责任和作用的确定。就是仗着这一“阿里阿德涅线团”,^②人类才摸索着走出了混沌初开时的“迷宫”。

在这里,更值得注意的是,在人类早期的空间一时间意识中,空间往往比时间获得更多的关注。也就是说,在关于空间一时间的表述形态中,空间往往是置于表述顺序的第一位置。为什么会这样呢?这是一个在哲学史、科学史和心理學史上都是十分有意义的问题。前苏联学者符·约·斯维杰尔斯基认为:“这是因为分析时间的特性困难多,而且似乎实际的必要也比较少。”^③英国学者 C. J. 威特罗则从科学史的角度分析了这个问题:“许多数学家和物理学家也对时间的真正意义抱怀疑态度。

① 参阅杨河:《时间概念史研究》,北京大学出版社 1998 年版,第 10 页。

② 阿里阿德涅:古希腊神话中弥诺斯和帕西淮之女,她有一个线团帮助忒修斯走出迷宫。

③ 符·约·斯维杰尔斯基:《空间与时间》,上海人民出版社 1959 年版,第 11 页。

相比之下,他们对空间的概念要喜爱得多,这在某种程度上是因为空间在我们面前是整体出现的,而时间则是一点一点来到的。过去只能从不可靠的记忆来回顾,‘将来’是不可知的,只有‘现在’可以直接经验。”^① 然而,在我看来,这其中潜藏着的则是一个关于人存在的认同感的问题。人作为一个主体,正如巴赫金所言:“我的的确确存在着,……我以惟一而不可重复的方式参与存在,我在惟一的存在中占据着惟一的、不可重复的、不可替代的、他人无法进入的位置。”“我的惟一的位置,就是我存在之在场的基础。”^② 正是这种惟一的位置存在感,促使主体在生命的进程中,不断地反思、建构和认同自己与外界的关系,自己与事件的关系。因此,空间的感知就在本源上与人类的存在感紧紧地融合在一起,成为了人类第一性的知觉形式。

这种空间—时间的时空知觉形式,对早期人类的思维方式和文化形态,都具有极其重要的影响。比如,在西方,荷马史诗《奥德修纪》主要是以奥德赛回乡这一空间变换的方式来结构整部史诗的叙事。赫西俄多斯的《神谱》中,是把神的谱系与宇宙的起源(空间)联系在一起的。据赫西俄多斯说,最初产生的是卡俄斯(洪荒混沌),然后是该亚(大地)、塔耳塔洛斯(地狱)和厄洛斯(爱情)。由卡俄斯生厄瑞波斯(黑暗)和尼克斯(黑夜),两者结合产生埃德耳(光明)、赫墨斯(白昼),大地生海,与天结合又生河,海、天、河各有其神所司,而后天降雨使生命萌芽于自然之中。^③

① G.L.威特罗:《时间的本质》,科学出版社1982年版,第116页。

② 巴赫金:《巴赫金全集》,第1卷,河北教育出版社1998年版,第41页。

③ 参阅《神话词典》,商务印书馆1985年版,第271页。

在中国,从今人对原始宗教的研究表明,“巫”是中国原始宗教中的一个很重要角色,并且,“巫”的诞生早于“史”。“史”的功能是“记事”(偏向时间知觉),而巫的功能是“绝地天通”(空间上下的自由能力)。^①从巫到史,不仅说明早期人类已经从“巫觋”之中走出,进入一个理性叙事萌芽的阶段,而且也说明了空间知觉作为第一性的感知形态,已经融合了时间知觉。这一点,在中国原始神话思维中也可以看出,比如,空间位置的“域外性”一直是原始神话思维、神话想象的一种重要方式。如《史记》中曾记载邹衍的一段话:“乃探观阴阳消息,而作怪迂之变,《终始》、《大圣》之篇十余万言。其语闳大不经,必先验小物,推而大之,至于无垠……”可见,这种“先验小物,推而大之”的空间推衍的思维方式是古人一个重要的对外界的感知方式。所以,按邹衍的理论,才有可能把“九州”向外扩大,变九个“九州”,再把这九个“九州”,再向外推衍,变成八十一个“九州”。

二

正如我们在上面已经强调指出的那样,由于生存环境的差异,分工的发展以及语言、文化的差异,人类早期的时间—空间知觉的一致性开始逐渐分化,各自民族性、地域性和历史性等具有区别意义的特征就占据着决定性的地位。因此,我们现在有必要把研究的视线集中在中国传统的空间知觉的特征及其演变上来。

我以为,中国传统空间知觉的特征可以从以下几个方面来探讨:

^① 参阅陈来:《古代宗教与伦理》,三联书店,1997年版。

第一,中国人对空间的知觉总是呼应着对天地之道和宇宙秩序的想象与建构。比如,《礼记·礼运》中就说道,“夫礼必本于天”。《郊特牲》中又说:“取法于天,是以尊天而亲地也。”《墨子》中也说:“(圣王)既以天为法,动作有为必度于天。”《文子》中也说:“能戴大圆者履大方,……是故真人托期与灵台而归居于物之初。”“帝者体太一,王者法阴阳,霸者则四时。”^①从这些扼要的引述中可以看出,以天地之道和宇宙秩序来建构和想象空间形式,是中国古代一个基本的空间知觉形态。这样的一种空间知觉形态在一些考古发现中也能够得到说明,最典型的是近几年在新石器时代遗址所发现的“玉琮”,它的外部被雕成方形,这与古人对大地的想象相类似;它的内部又是圆形,这与古人对天穹的想象相类似,而且它的中间是空的。据张光直先生研究,“琮是天地贯通的象征,也便是贯通天地的一项手段或法器。”^②又比如,在凌家滩考古发现的玉版上面,有一个奇特的图形,任何人乍看之下,都会联想到八卦,所以,李学勤先生得出结论说:“我们可以认为,玉版的图纹和所谓‘规矩纹’是一脉相承的,所体现的是中国远古以来(天圆地方)的宇宙观念。”^③所以,在《吕氏春秋》中,就有这样的一段话:“天道圆,地道方,圣王法之,所以立上下。”^④由于这种通过对天地之道和宇宙秩序的

① 此处引文转见于葛兆光:《天崩地裂》,载《上海文化》,1995年第2期。(在本节写作过程中,我有许多材料和观点是直接得益于葛先生著作的启发,特此说明并致谢)

② 张光直:《中国青铜时代二集》,三联书店1990年版,第71页。

③ 李学勤:《走出疑古时代》,辽宁大学出版社1997年版,第119页。

④ 此处引文转见于葛兆光:《天崩地裂》,载《上海文化》,1995年第2期。

想象来建构自己对空间的基本范畴和感知方式,而这种天地之道和宇宙秩序又被想象成“天圆地方”,所以,“圆”与“方”就成了中国人空间知觉的基本范畴。而这对中国人的秩序感、结构感的生成具有本体性的意义。对此,著名学者许倬云先生则做了一个哲学化的概括:“中国人总认为宇宙秩序有条有理,时间从零点开始,而宇宙的结构是一层层的同心圆”,“中国的时空观念是由抽象形上向形下具象推衍的,因而忽略了很多不对称不和谐的东西。但它有一个特长即整齐有序,而且容易归于本原之‘一’,这与从具体形下一层层总结而上的方法不同”。^① 这种“圆”、“方”的空间知觉的基本范畴不仅渗透到中国人生活的各个方面,而且对中国人的思维方式也产生了极其重要的影响:“在中国人的思想里,这个天地所表现的宇宙秩序要比一个哲学的或政治的概念宽广得多,当一个古代人面对世界的时候,这个秩序也就是他的时间和空间的框架;无论他是在处理自然问题还是在处理社会问题的时候,他都会不由自主地用这个框架来观照,在这个框架的背后隐隐约约支持它的就是人们头上的‘苍穹’和脚下的‘大地’”。^②

第二,这种空间知觉的基本形式,从根本上塑造了中国人的伦理秩序,或者说,是中国人伦理秩序观的宇宙论基础。既然,中国人所设想的空间——宇宙秩序是一层一层的同心圆,天体围绕北极旋转而成一个圆,地则类似井或亚字形的一个方,天地都有一个中心。这个中心就是超越时空而存在的一个点,那就

^① 许倬云:《中国文化与世界文化》,贵州人民出版社 1991 年版,第 84 页。

^② 葛兆光:《天崩地裂》,载《上海文化》,1995 年第 2 期。

是一个永恒的不动点,或者说是同心圆的圆心。^①那么,相对应的,在现实的社会结构中,就很容易拟想出一套以皇权为中心,不断向外推衍的差序格局,或者可以这样说,这种以皇权为中心的不断外衍的差序格局只是整个天道秩序的一部分或一种表现形式。这种空间知觉的伦理化,在汉代,由于阴阳家的不断改造,得到了最完善的表述和概括。“……唯天子受命于天,天下受命于天子。”“王道之纲可求于天”。这样,世俗的社会结构,仿佛成了天道秩序的一个巨大的投影,这就进一步地强化了世俗社会结构中的等级制的合理性和权威性,这样的一套天地之道与世俗结构的对应理念,成为了中国封建社会的等级制的先验性的基础。“天网恢恢,疏而不漏”,即使想造反的人,多少也得三思而行。

第三,然而,在另一方面,中国人在对空间运动的理解上,又表现出极大的灵活性。对于这一点,我们只要以古代哲学对“易”和“道”的诠释为例,即可以说明。《易纬乾鉴度》云:“易一名而含三义,所谓易也,变易也,不易也。”郑玄依此义作《易赞》及《易论》云:“易一名而含三义:易简一也,变易二也,不易三也。”钱钟书先生在《管锥编》第一册中对此作了进一步的论述:“‘易一名而含三义’者,兼背出与并行之分训而同时合训也。《系辞》下云:‘为道也屡迁,变动不居……不可为典要,唯变所适’,变易之谓也;又云:‘初率其辞,而揆其方,既有典常,’不易与简易之谓也。足征三义之殽斲而非背驰,然而经生滋惑焉”。接着,他引了张尔歧《蒿庵闲话》中的一段话,然后评论道:“盖苛察文义,而未洞究事理,不知变不失常。一而能殊,用动体静,固

^① 参阅葛兆光:《天崩地裂》,载《上海文化》,1995年第2期。

古人言天运之老生常谈。”^①从“易”一字含三义可以看出,中国古人对物体在空间的变易与不易、变与常、动与静,往往采用一种辩证的、灵活的知觉方式。这一特点,在对“道”的诠释上,也许表现得更有意思些。《老子·二五章》中云:“字之曰道,强为之名曰大,大曰逝,逝曰远,远曰反。”对《老子》中的这段话,钱钟书先生在《管锥编》第二册中,有一段精彩的分析:“《老子》用‘反’字,乃背出分训之同时合训,足与‘奥伏赫变’(aufheben)齐功比美,当使黑格尔自惭于吾汉语而失言者也。反有两义:一者,正反之反,违反也;二者,往反(返)之反、回反(返)也。……黑格尔曰矛盾乃一切事物之究竟动力与生机,曰辩证法可象以圆形,端末衔接,其往亦即其还,曰道真见诸反覆而反复,曰思惟运行如圆之旋,数十百言均《老子》一句之衍义。”^②正因为中国古人在对空间运动的感知上表现出如此自由往返的灵活性,所以它为中国士大夫应付社会和自我危机提供了一种理论上的依据。比如,《吕氏春秋·大乐》中云:“天地车轮,终则复始,极则复反。”又《圆道》中云:“圆周复杂,无所稽留。”又《博志》中云:“全则必缺,极则必反,盈则必亏。”又《似顺论》中云:“事多似倒而顺,多似顺而倒,有知顺为倒,倒之为顺者,则可与言化矣。至长反短,至短反长,天之道也。”又如《淮南子·原道训》中云:“轮转而无废,水流而不止,钩旋毂转,周而复匝。”又《主术训》中云:“智欲圆者,环复转运,终始无端。”这些话,都含有一个共同的逻辑,那就是由空间的“轮转”、“环流”来解释人生的悲欢离合,这种运用人生体验的空间化的方式来解释所谓命运和必然性,来纾解自

① 钱钟书:《管锥编》(第1册),中华书局1986年版,第6-7页。

② 钱钟书:《管锥编》(第2册),中华书局1986年版,第444-448页。

我心灵的痛苦,就成为中国士大夫的一个重要的人生策略。^①也许,在这个意义上,就能说明为什么是道家的思想而不是儒家的思想对危机中的中国士大夫特别有吸引力。在我看来,正是因为道家的著作和思想中有一种独特的对空间想象的自由感和超越感。

第四,既然对于空间的知觉,总是与“天道”、“天运”这些具有本体性与超越性的概念联系在一起,那就很自然地刺激了中国古人对“空间”的艺术想象力。这又可分为两种形态:(一)中国古人常常是迷恋于对新空间的创建和想象。比如,《庄子》中的空间形态和空间想象,就具有相当的典型性。这种想象和创建的冲动,成为中国文人士大夫标志性的精神特征。这也就是为什么与西方人相比,中国的神话虽然诞生的时间比较迟缓,但神话思维和神话创造却一直连绵不绝。从《山海经》、《穆天子传》到《西游记》甚至《红楼梦》,神话性的创造和想象都让中国士大夫迷恋不已。因为在神话中,总是能很自如地创造出一个新的空间,在这一新的空间中,人们可以自由想象,可以超越世俗生活的种种规范,幻想性地满足自己无法在现实中获得实现的种种理想和要求。在这里,人们就心满意足地建立起一种与新的空间的想象性关系。(二)中国古人在其文学表现中,都喜欢描写幽明两界的相通性。比如,刘义庆《幽明录》中就写有这样的一个情节:三国魏的文学大师王弼注《易经》时,嘲笑东汉经学大师郑玄为“老奴无意(趣)”,夜间就听到著屐声,是郑玄来责备他:“君年少,何以轻穿文凿句,而妄讥诮老子邪?”遂使王弼“心

^① 进一步的论述可参阅余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社1987年版。阎步克:《士大夫政治演生史稿》,北京大学出版社1996年版。