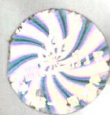
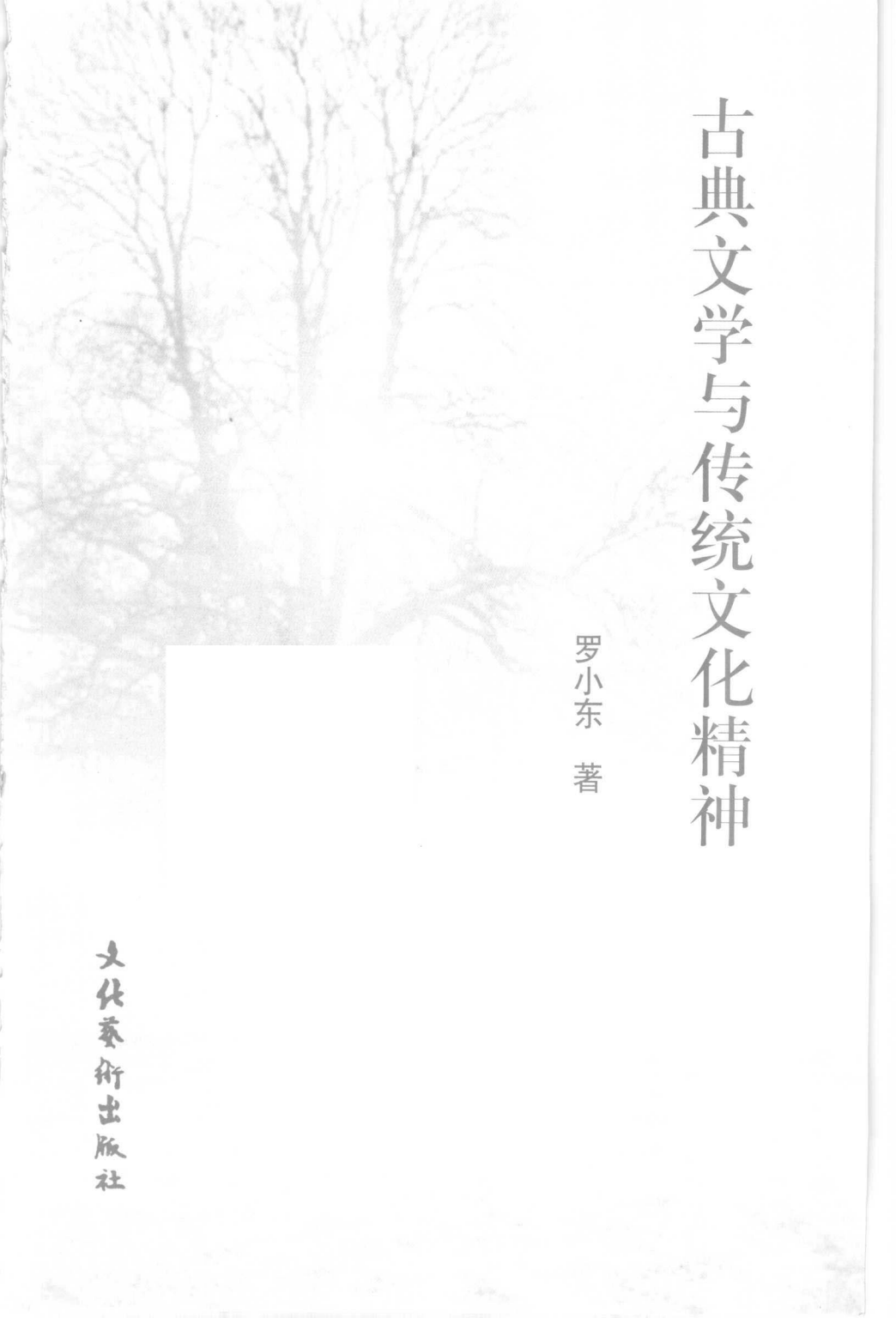


古典文学 与 传统文化精神

罗小东 著



文化艺术出版社



古典文学与传统文化精神

罗小东 著

文化艺术出版社

图书在版编目(CIP)数据

古典文学与传统文化精神/罗小东著. —北京:文化艺术出版社, 2001. 1

ISBN 7-5039-2013-0

I. 古… II. 罗… III. ①古典文学-文学研究-中国

②哲学思想-研究-中国-古代 IV. I206.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 24900 号

古典文学与传统文化精神

作 者: 罗小东

责任编辑: 帅雯霖

装帧设计: 姿态工作室

出版发行: 文化艺术出版社

地 址: 北京市丰台区万泉寺甲 1 号 100073

网 址: <http://www.whysbook.yeah.net>

电子邮件: whyscbs@126.com

电 话: (010)63457556(发行部)

经 销: 新华书店

印 刷: 河北省三河市文化局灵山红旗印刷厂

版 次: 2001 年 1 月北京第 1 版

2001 年 1 月第 1 次印刷

开 本: 850 × 1168 毫米 1/32

印 张: 11.25

字 数: 250 千字

书 号: ISBN 7-5039-2013-0/I·873

定 价: 20.00 元

版权所有,侵权必究。印装错误,随时调换。

目 录

第一章 神话:原始文化形态的意味…………… (1)

- 一、古代神话的思维特性
- 二、古代神话的基本构成与意味

第二章 孔子的人格理想与实践…………… (28)

- 一、经世致用的人生取向
- 二、“仁”的内涵
- 三、文学作为人格实践的方面

第三章 庄子的生存焦虑与解脱之道…………… (54)

——兼论庄子的文学观

- 一、生存的焦虑
- 二、逍遥的境界
- 三、庄子的文学观

第四章 儒学式微与邺下风流 (83)

- 一、儒学式微的汉末情境
- 二、文人集团的形成与邺下风流
- 三、悲歌慷慨的邺下诗坛

第五章 古代隐逸文化与陶渊明 (118)

- 一、隐逸文化溯源
- 二、陶渊明归隐的客观情势
- 三、陶渊明的归隐理想与人格实践
- 四、陶渊明诗歌的自然之美

第六章 王维与禅宗文化 (154)

- 一、由入世而奉佛习禅的转变
- 二、王维的禅修内涵
- 三、王维诗歌的禅意

第七章 元代前期士人的精神追求与元杂剧 (191)

- 一、功名意识在历史剧中的叠印
- 二、爱情作为事功失落后的慰藉
- 三、神仙道化中的“寂寞枯井”

第八章 元代末年的士风与诗风 (208)

一、淡化功名 相尚风雅

二、出乎性情 贵在脱俗

第九章 明代中后期的文化嬗变与《金瓶梅》 (233)

一、稳定系统下的无序

二、传统价值体系的动摇

三、在现实的反思中求永恒

余 论

第十章 传统女性观的裂变与《红楼梦》 (327)

一、对于古代女性世界的审视

二、女性自我价值失落的展现

三、女性无可逃离的悲剧

四、裂变中的缺憾

第一章 神话:原始文化形态的意味

一、 古代神话的思维特性

神话是处于原始社会的远古初民对于自然和社会的幻想性产物,它暗含着初民对宇宙和人类起源、自然现象和社会生活的原始理解,及对自然的征服和支配的愿望。神话反映了人类初期的精神活动和思维特性,是人类文化最初始的表现形态之一。作为初民对自然和社会的一种幻想性虚构,神话与后来的诸如寓言或志怪那样的艺术形式存在着根本性的区别。后者的虚构,是一种目的十分纯粹或明确的虚构,其能指与意指之间、结构与意义之间存在着必然的联系;而神话,即使在它的各种形象符号之下隐匿着某种意义,那也是我们后人分析的结果,而在初民那里,它并非是一种自觉的意识。此外,神话与艺术创作的另一个根本性的区别还在于,初民对于自己所创造的这个神话世界是深信其有,就像周围可感可触

的客观实在世界一样,它们是浑然一体密不可分的;而艺术的创造者们则完全可以将那个虚构的世界和自己所生活于其中的这个实在世界区别开来,虚构的世界仅是一个想象中的存在。

那么,神话是如何产生的?在初民们那里,他们当然也是用与我们相同的眼睛来看世界,也与我们一样能感觉到客观自然的湿度、温度和冷暖等,甚至,据世界各地的人类学者收集的研究资料表明,原始民族对于自然界的植物、动物和区域方向的辨识能力,还远超于我们这些已经开化进步文明程度很高的现代人。但是即使这样,他们与现代人仍存在着一个根本的区别,那就是他们是用一种与我们完全不同的意识来感知客观世界的,他们对于客观世界的神秘属性更感兴趣。在初民的眼里,客观存在物和各种自然现象,它们既是其自身,同时又可以是其他性质不同的物种或现象。这正如法国著名人类学家列维·布留尔所揭示的那样,在初民和原始民族那里,好像有一个能够到处渗透的弥漫的本原,一种遍及宇宙的广布力量在使人和物有灵性,在人和物里发生作用并赋予他(它)们以生命。^①灵或神灵,是占据初民意识的主要观念,不仅人在生前死后有灵(如人夜间做梦被视为灵的活动,人死后其灵可以给活着的人造福或作祟等),而且日月星辰、山川草木、鸟兽鱼虫也各有其神灵,如太阳之神叫羲和,水之神叫河伯,风之神叫飞廉,火之神叫祝融等等。在《山海经》中,诸山山系均有自己的山神,如《南山经》中的隤山山系,其山神是

“神状皆为鸟身而龙首”的怪兽;《西山经》中的钐山山系,其山神十个为“人面而马身”,七个为“人面牛身,四足而一臂,操杖以行”,且它们还同时兼有“飞兽之神”的资格。

这种神或神灵观念的产生,源于初民对客观自然现象缺乏科学的了解和自然力对于初民生存的影响与控制。在原始时代,初民对于周围的自然现象如天地的形成、风雨雷电的产生、日月的运行、人的生老病死、动植物的生态变化、自然界有规律的运动等感到惊奇,他们要弄明白这一切是怎么发生的,然而,在那个蒙昧无知、文明还远不见曙光的时代,这种试图所最终达到的只能是一种幻想式的解释:神灵,是无所不在的神灵主宰着宇宙间的万物。而初民由于生产力的低下,对于自然界有着极大的依赖性,他们必须从大自然中直接获取食物,这种获取尤其是对动物肉的获取,对于只有石头树棍可以利用的初民来说并不是一件轻而易举事情。在《山海经》中,我们看到有一种名为“视肉”的东西,据说它形如牛肝,食之不尽,这或许可以说明正因为肉类食物的难以获取,才使初民幻想出了这种十分理想不费吹灰之力就可获得的美味。生存的依赖性,除了表现在食物的获取方面外,还表现在自然灾害和凶猛动物等对人类的毁灭性影响方面。女娲神话对于洪水滔天、蛟虫猛兽食人攫弱的描写留给我们的印象是深刻的,在《山海经》中则有大量所谓某某山神怪兽“见则风雨水为败”、“见则天下大旱”、“见则虫蝗为败”、“见则食人”的文字,虽然这里说的是某种山神怪兽一旦出现就会带来灾难,但从这些

文字中,我们仍不难体会到自然灾害等曾给初民带来的摧毁性打击以及这些打击过后所留下的长久性的恐惧记忆。所有这些对于自然现象的不理解、对于自然界的生存依赖、对于自然力的畏惧,在初民的心里形成了一种合力,使他们以为万物皆有灵,自然现象连同初民自身的生存无不被涂抹上一层神秘的色彩,因此在初民面前所展现的世界是一个有区别于我们的感官所知觉的世界,这个世界为神灵所支配,人、动物、植物、自然,各个种属领域之间没有限定不变的必然界限,相反,在神灵的作用下,它们是可转化和可流动的,人面可以长在牛身、马身、蛇身上,溺水而亡的女子变成了鸟,风雨是龙的吐纳所致……神话世界那种种令人目眩的变化无不源自于此。

伴随着这种神灵观念形成的是初民原始思维方式的形成。在初民的幻想中,神灵是一种有意志、有情感的存在,从上面那些“见则风雨水为败”的文字我们大概可以推测,在初民的意识里,当神灵们处于喜乐之时,是隐匿不现的;而当神灵们有怒有哀时,便会以诸如风雨水旱之类的灾害现象出现并降祸于人间。为了让神灵息怒止哀或祈求神灵的保护,必须向神灵恭敬祀奉。这样,我们便从《山海经》里看到了诸多对山神们敬献祠礼的不厌其烦的记述,如献给雒山山神们的是“毛用一璋玉瘞,糗用稌米,一璧,稻米、白菅为席”;献给铃山山神们的分别是“毛用雄鸡,铃而不糗,毛采”和“毛用少牢,白菅为席”,如此等等。这种由初民而来的祭祀神灵的活动一直延续至后世,《左传·昭公元年》曰:“山川之神,则水、旱、厉疫之灾,于是乎崇之;日月星辰之神,则雪、霜、风、雨之不时,于是乎崇之。”而即使在今天,从民间一些祭祀活动中也还

可见其影子。

神灵被初民们想象成一种人格化的存在,这是因为当他们面对自然现象试图寻求解释的时候,在他们的思维里采用了简单类比的方法。他们从人自身出发,把世间的万物想象成与人一样具有七情六欲和喜怒哀乐,向神灵们贡奉食物以求消灾降福的举动,或许就是由于在洪荒时代食物匮乏一直是困扰初民生存的大敌之一,能够有美味果腹是最大的快乐,因此就把这种快乐形式推及到了神灵的身上。但是,仅有类比的思维方式是不足以说明初民何以会在漫长的岁月里能够对这种类比的结果达到坚信不疑的程度的。可以肯定,在初民的思维中,应该还有一种更坚固的东西支撑着那个仅是在观念和幻想中而不是在具体的感(知)觉中存在的神话世界。这个东西就是情感的统一性原则。著名德国人类文化学者恩斯特·卡西尔在他的《人论》中深刻指出,神话更多的是依赖于情感的统一性而非逻辑的法则,情感的统一性是原始思维最强烈最深刻的推动力之一。^②神话的真正基质是情感,这种情感的内力使初民深深相信,有一种基本的不可磨灭的生命一体化沟通了多种多样形形色色的个别生命形式,在空间和时间中,人的生命是没有确定界限的,它扩展于自然的全部历史和人的全部历史中。从卡西尔的论述我们进一步加深了对神话的认识和理解。所有前面我们论及到的关于神灵的产生、关于不同生命形式间的流动变化、关于自然界客观性的丧失以及对超自然力的崇拜等等,都无不可以从初民对于生命一体性和不间断的统一性的强烈情感信仰得到充分的解释。正是这种坚定的情感信仰使初民蔑视死亡和相信生命的不可毁灭,对于生命的幻想衍生出了绚丽多彩奇异怪诞的神话世界。

二、古代神话的基本构成与意味

与经过高度整理、规模宏大和富于系统性的古希腊神话相比,我国古代神话是零散的和缺乏系统性的,但是,这决不意味着它的贫乏。它在反映我国远古初民的原始思维方面,有着与人类同步发展的思维轨迹。也就是说,有一些现象是初民所普遍关心的,比如在关于宇宙和人类的起源、关于人与自然的关系、关于祖先的来源等问题上,我国神话与外国神话一样都表现出了共同的关注和兴趣。下面我们分别进行阐述。

1、关于宇宙和人类起源的神话

天地浑沌如鸡子,盘古生其中。万八千岁,天地开辟,阳清为天,阴浊为地。盘古在其中,一日九变,神于天,圣于地。天日高一丈,地日厚一丈,盘古日长一丈。如此万八千岁,天数极高,地数极深,盘古极长。固天去地九万里。^③

首生盘古,垂死化身。气成风云,声为雷霆,左眼为日,右眼为月,四肢五体为四极五岳,血液为江河,筋脉为地里,肌肉为田土,发髭为星辰,皮毛为草木,齿骨为金石,精髓为珠玉,汗流为雨泽。身之诸

虫，因风所感，化为黎甬。^④

这两则神话资料出自三国时代吴人徐整之手，而在此之前的古籍中均未见有记载，因此可以推测，这是当时流传于南方的神话，也有研究者认为是受印度佛经的影响而后起的创世神话。它以一种幼稚的观念解释了宇宙的起源和万物的生成，塑造了一个创世主的神话形象——盘古。在前一则神话中，盘古原与天地浑沌一体，天地开辟后，又与天地同生同长；在后一则神话中，盘古将死，其身化生为宇宙万物，亦即宇宙万物为盘古之新的生命形态。这些奇特的神话构思，浸润着一种“天人合一”、“万物一体”的哲学原质。秦汉间的哲学家普遍认为，宇宙起源于“浑沌”：“天地未形，冯冯翼翼，洞洞漉漉，故曰太始。”“太始”中的“元气”判析为清浊二气，“清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地”，宇宙天地因此而生。^⑤盘古开辟天地的神话仿佛是这一哲学观念的脚注，或许正是这一浓厚的哲学意味，成为了该神话为后起之说的一个有力佐证，而无论它受印度佛经影响与否。

于盘古创世神话之前，在北方地区曾流传过更为原始、更具洪荒气息的准创世神话，那就是记载于《山海经》中的关于烛龙（又谓“烛阴”）的故事：

钟山之神，名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不饮，不食，不息，息为风，身长千里。在无启之东。其为物，人面，蛇身，赤色，居钟山下。^⑥

西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，身长千里，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃

明,不食,不寝,不息,风雨是谒。是烛九阴。是谓烛龙。^⑦

收录于《山海经》“海外北经”和“大荒北经”中的这两则关于烛龙(烛阴)的神话故事,实际上是同一个故事的变体和重复,二神实乃一神,不过是它们所处的方域不同而已,这种同异参差互有错落的现象在《山海经》中常常可见。这个可以不食不饮不息、两眼开启闭合即可为风为雨为冬为夏为明为晦的天神,已经包含着造物的意识,因为所谓明晦,即代表着太阳和月亮的出没运行,而冬夏则意味着寒冷和炎热的季节变化,再加上风雨等,这些都是宇宙和自然的最典型的特征。现在关键的问题是,这个人面蛇身半人半兽非人格化的神,是否可以将它视为造物主?这就涉及到初民的另一个重要观念——图腾的问题。

图腾是原始民族所迷信而崇拜的物体,图腾可以是动物、植物,甚至可以是被视为动物的天体。英国学者麦克伦南认为,古代各民族在史前时期经历过图腾阶段,不同的部族有不同的图腾,同一图腾部族的成员相信他们是由该图腾繁衍而来,图腾是族民的保护神,族民不能杀害、砍伐或食用他们以为图腾的那种动物或植物。而弗洛伊德则进一步指出:“从这些事实中,我们得到了一个极可能的结论,即在某一时期图腾文化似乎曾经在更进一步的文明进化中扮演了一个铺路的工作,也就是它在初民和英雄及神话时代之间形成了一个过渡时期。”^⑧西方人类学者对于图腾的研究尤其是弗洛伊德的见解对于我们理解烛龙(烛阴)的神话极富启发性。正如许多研究者所指出的那样,人面蛇身的龙蛇形象,是我国原始时代众

多氏族部落的图腾、符号和标志。闻一多先生在其《伏羲考》中曾将《山海经》中所见的人面蛇身或人面龙身的诸神列出总表,其表如下:

中	《中山经》(次十)	首山至丙山诸神	皆龙身人面
南	《南山经》(次三)	天吴之山到南禹之山诸神	皆龙身人面
	《海内经》(南方)	延维	人首蛇身
西	《西山经》(三次) 《海外西经》	鼓 轩辕	人面龙身 人面蛇身尾交首上
北	《西山经》(首) (次二)	单狐之山至隄山 诸神 管涔之山至敦题 之山诸神	皆人面蛇身 皆蛇身人面
	《海外北经》又 《大荒北经》	烛龙(烛阴) 相柳(相繇)	人面蛇身赤色 九首人面蛇身 自环色青
	《海内北经》	貳负	人面蛇身
东	《海内东经》	雷神	龙身而人头

从上表可以看出,在远古的华夏大地特别是北、西、南地区,以蛇为图腾的氏族分布极广,《山海经》中所记载的诸如“轩辕之国在穷山之际,其不寿者八百岁。在女子国北。人面蛇身,尾交首上”这样的神话片断,它所透露给我们的或许就是这样一个信息:即一个属于轩辕部落的人们,他们以蛇为图腾,而该图腾在作为符号形态出现时,被以“人面蛇身,尾交首上”的图形绘在了族民们的身体、武器或用物上,以求得图腾

的保护,免除天灾人祸病痛的苦难。根据西方人类学者的研究,在图腾文化中,图腾不仅被视为族民祖先的象征,而且族民还相信自己死后会回到祖先那里去,精魂将化为与图腾相同的动(植)物,因此,以某一图腾来称谓属于该图腾的部落氏族,甚至视该部落氏族为该图腾,便应是很自然的事情。由于图腾时期是初民过渡到神话英雄时代的一个阶段,作为文明发展过程中的一个不可或缺的重要积淀,这种图腾思维意识或图腾文化现象必然会浸染或影响到后一个时期出现的神话。既然初民相信自己死后精魂可以化为与图腾相同的动物,那么,很难理解在初民的意识里,图腾是一种与自己完全不同的物类,而一旦我们得出初民视自己与图腾同类的结论,则我们对《山海经》中那个半人半兽的烛龙(烛阴)神是否有资格充当造物主或者准造物主的问题就能给与很大的宽容。应该说,烛龙(烛阴)神话是华夏初民对于宇宙自然现象生成的一种解释。而自然现象是由烛龙的某一身体功能变化而成的,这种“化”的观念是中国古代神话中关于物质生成的一个十分重要的观念。鲧死后化为黄龙,夸父之杖化为邓林,禹化为熊,涂山女化为石,女娃化为鸟……人、动物、植物、山石之间可以互为变化,这种观念或许是初民从蛹羽化成蝶的生物现象中直接感悟,并与神灵和生命一体性的情感结合夸大而来。它是初民对于宇宙万物起源的一种幻想式理解。

事实上,正如许多研究者所言,在中国神话中并无一个至高无上的绝对的造物主,与化生创造了自然的烛龙(烛阴)相对的,是创造了人类的神——女媧:

女媧,古神女而帝者,人面蛇身,一日中七十

变。^⑨

女娲，古之神圣女，化万物者。^⑩

天地开辟，未有人民，女娲抟黄土作人，剧务力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人。^⑪

实在说，女娲的形貌亦不甚佳，与半人半兽的烛龙一样残留着动物形态的怪异痕迹，但是人们却无有争议地愿意把她当做人类的始祖看待，这里的原因显然是由于在关于她的神话中已经揉进了人化的色彩，在她的神性中揉进了人性。女娲对于人类的功绩无疑是巨大的，她创造了人类，化育了万物，而且在天崩地裂洪水滔天人类面临灭顶灾难时，补天治水，使人类得以继续生存和繁衍（见后分析）。正因为此，女娲成为了华夏初民所崇奉的另一个创世主神。

黄帝和帝俊也是两个具有创世造物主资格的神。黄帝的形貌虽非如人面蛇身的烛龙（烛阴）、女娲那般可怖，但也是十分奇特的。《太平御览》卷七十九引有一段战国时期佚书《尸子》的对话，问话者是孔子的学生子贡，答话者是孔子。子贡曰：“古者黄帝四面，信乎？”孔子曰：“黄帝取合己者四人，使治四方，不计而耦，不约而成，此之谓四面。”显然，孔子的回答是在不语怪力乱神的理性指导下的对于当时尚在民间流传的“黄帝四面”的神话的一种曲解。在《山海经》中黄帝既是天神也是下方人间的中央大帝，作为中央大帝，就具有君临和治理四方的性质，而这一性质正与“黄帝四面”即黄帝长有四张面孔的神话十分相宜，它显示出了黄帝作为天神和人间神在初民的想象中的非凡特性。“黄”者“皇”也，“皇”为形容词，有光辉伟大之意，黄帝即皇帝，是皇天上帝的意思。黄帝作为上天