

近代文学的突围

袁摇进摇著

上海

目录

观念 :变革与转换

传统的文学观念摇摇园猿

文学社会运行机制的变化摇摇园源

文学本体的认识摇摇园缘

个性解放与局限摇摇园愿

文学语言的嬗变摇摇园员

思潮 :对流与融合

文学思潮刍议摇摇园员

西方传教士的影响摇摇园缘

复古思潮的末路摇摇园愿

小说 功利与审美

如何看待近代小说 源 怨

变革的征兆 源 袁

政治的双重作用 源 苑

传世与觉世 源 毅

激情与个性 源 远

两个移动 源 猿

影响 源 猿

中外小说近代变革的比较 源 猿

觉醒与逃避——论民初言情小说 源 猿

小说读者的变化 源 员

文化 精英与大众

文化中心的北移与南下 源 苑

新文化的奠基人 源 袁

“左联”文艺大众化的教训 源 猿

《鸳鸯蝴蝶派散文大系》前言 源 猿

后记 源 员

观念 :变革与转换

传统的文学观念

摇摇中国古代是世界上最重视“文学”的国家；“文”在中国一直占有特殊重要的地位。早在先秦，甚至可以上溯到周、商，中国就已经产生了“文士”，并逐步形成社会阶层，掌握文化，控制和管理社会。相信依靠“文”能够治理好国家，并且把“文”作为治国的最高境界，一直是中国统治者的信条，所以他们才会用“文学”考试来选拔治国的官吏。这些状况，在世界其他国家几乎是没有的。因此，与中国一衣带水的日本，曾经把中国称为“文学国度”。

考察中国古代“文”的概念，不难发现它的涵义经历了一个不断丰富与发展的过程。先是不断扩大，后来一度又有人试图给他以更明确的较狭隘的定义，这一定义比较接近近代的文学观念。但是，广义的“文”一直占着优势，从来也没有被废弃过。所以古代的“文”只有一小部分与今天的“文学”重合，它的涵义要比现代的“文学”宽泛得多。

从字源学的角度来研究“文”这个字的最早含义大约是一

种有序的形象色彩的组合。“物相杂，故曰文”。①它可以是色彩，也可以是花纹，更可以是一种有序的表象与规则，如“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下”。②“文”总是“有序”的，内含着某些规则或者规律。无序的形象色彩，不配称作“文”。礼乐制度作为一种美好的“序”，也成了“文”，所以孔子赞美“周监于二代，郁郁乎文哉”③。字是符号，汉字由“象形”、“指事”、“会意”而来，后来又扩展为“形声”造字法，总的说来，不脱花纹与形象。于是“文者会集众彩，以成锦绣，会集众字，以成辞义，如文绣然”④，可以算是形象花纹的延伸。到符号成为系统，“字”也变成了“文”。春秋战国之际，“文”已经包含了学问、典章制度、文饰、撰述、美好的评价等诸多含义的概念。广义的“文”的各种含义，差不多在春秋战国时期都已具备，而且一直沿用到清末。当时也出现了“文学”、“文章”等概念，如孔子评价他的学生“文学，子游，子夏”⑤；子贡称赞孔子“夫子之文章，可得而闻也”⑥；孔子称赞尧之为君“焕乎，其有文章”⑦。只是这些“文学”、“文章”的概念，都不是指今天意义上的“文学”。

对于后来的文学观念来说，先秦“文”的含义中有两条特别重要：一是所有用文字记载的都可以称作“文”，推而广之，所有

① 《周易大传·系辞下》，高亨《周易大传今注》，第 248 页，齐鲁书社 1989 年版。

② 《周易大传·贲卦彖传》，同上书，第 449 页。

③ 《论语·八佾》。

④ 《释名·释言语》。

⑤ 《论语·先进》。

⑥ 《论语·公冶长》。

⑦ 《论语·泰伯》。

的学问也都成为“文”；“文”与“学”连在一起便成了“文学”，这也是先秦时代“文学”的含义；二是“文”的“花纹”、“纹饰”的意义引伸为美和修饰，它派生为“文采”。孔子云：“质胜文则野，文胜质则史”^①、“言以足志，文以足言，不言，谁知其志？言之无文，行而不远”^②、“其旨远，其辞文”^③，都是这个意思。于是，“文”又被看作是一种修辞要求，表达手段，它后来衍生为一种载体，一种工具，一种手段。这种对“文”的实用要求后来便形成儒家正统文学观的核心部分。

先秦时代文士认为，“文”是形而下的，有序的。有序的形象的“文”显示了呢？显示了“道”。“天文”是“道”的显现；“人文”也是“道”的显现，中国古代的宇宙观是“天人合一”的，“人”就是“小宇宙”。由于“天道远，人道迩”^④，要了解“道”，还是从“人”入手方便。事实上，中国古代除了探究与农业关系密切的历法、灾异，以及为探究历法而研究天文、气象等等，对宇宙之“道”的兴趣，远不像古希腊人那么强烈。他们对“道”的兴趣，主要放在人事上。“文”之所以有序，是“道”在起作用；“道”是形而上的，看不见摸不着，它要通过“文”显现出来。广义的“文”，其每一条含义背后，常常能看见“道”的影子。这是中国古老的“文”的观念，它几乎一直延续到封建社会的解体。它也成为中国古代文学观念的核心，无论是儒家还是道家，甚至后来的佛家，都把它作为文学观念的前提。

① 《论语·雍也》。

② 《左传·襄公二十五年》。

③ 《周易大传·系辞下》，高亨《周易大传今注》，第 284 页，齐鲁书社 1989 年版。

④ 《左传·昭公十八年》。

非学术的表现情感的文学作品一经问世,便按照它自身的规律向前发展,逼迫人们去认识它,总结它们的规律。于是,文学之“文”逐渐成为广义的“文”中重要的一枝。只是,文学与礼教政治同属于“文”本身也说明了它们之间有着密切的联系。汉代有人用“文章”来称文学之“文”,与学术之文的“文学”相对应。^①六朝又有“文笔之辨”,有韵为文,无韵为笔。文学力图从文字著述记载等非文学作品中独立出来,摆脱实用文体的束缚,以表现情感为主。文学家们也试图揭示文学之“文”的特性。探讨文学创作规律的陆机《文赋》应运而生。萧子显标榜“文章者,盖情性之风标,神明之律吕也”^②。萧绎进一步明确:“今之儒,博穷子史,但能识其事,不能通其理者谓之学;至如不便为诗如阎纂,善为章奏如柏松,若是之流,泛谓之笔。吟咏风谣,流连哀思者,谓之文。”^③他们对文学特征的理解,已经比较接近今人的认识。这种认识在当时一度还曾经以《文选》为代表,在文坛上占据了统治地位。

某些六朝文学家反对文学以经传为典则,主张今人之作胜于古人,葛洪认为:“古者事事醇素,今则莫不修饰,理自然也。”^④公然指出《诗经》不如《上林》、《羽猎》、《二京》、《三都》之汪鬯博富也”。这种主张已经近似于近代的“文学进化论”,也是中国古代最大胆的文学主张之一。不过,葛洪本人无意循着文学表现“情性”的路子进一步思考下去,完善自己的主张,探究文学的本体。而对六朝大多数文学家来说,当他们探究文

① 参阅罗根泽《中国文学批评史》第 1 卷,上海古籍出版社 1984 年版。

② 《南齐书·文学传序》。

③ 萧绎《金楼子·立言篇下》。

④ 葛洪《抱朴子·钧世篇》。

学本体,推根溯源时,大多却是回到“字源学”上,向古代的“文”认同。就连当时相信文学高于一切的梁简文帝萧纲在驳斥扬雄的“文学乃雕虫小技,壮夫不为”论时,也是以“道”为凭借:“窃常论之,日月参辰,火龙黼黻,尚且著于玄象,章乎人事,而况文辞可止,咏歌可辍乎?”^①将文学归于“道”的显现,因为不如此,文学便成了技艺。于是,文学“体天经而总文纬,揭日月而诣律吕”^②。当时集文学批评之大成的刘勰,把文字之“文”与自然现象的花纹之“文”合二为一,将文学的发生归于“道”,将“原道”作为文学的本质。“言之文也,天地之心哉”。“原道心以敷章,研神理而设教”。“道沿圣以垂文,圣因文而明道”。“辞之所以能鼓天下者,乃道之文也。”^③由于“文”是天地之“道”的显现,所以作文者就必须本以“道心”;“道”因为“文”而得以传播四方,流传后世;“文”也借重于“道”而得以传播和流传。这个提法与先秦孔子对“文”的认识并没有很大差异,所以也为后世士大夫所广泛认同。只是萧统、萧纲和刘勰都不是道学家而是文学家,他们都是努力探究文学规律,试图帮助文学独立的,他们笼统地标榜宇宙之“道”,而并不说明“道”是什么,其实是借助于“道”来突出“文”的价值。论证的重点是在“文”上。

然而,这种做法本身也暴露了“道”对“文”的压力,一部《文心雕龙》体虑思精,博大恢宏,系统地总结了文学创作的经验,成为中国古代文学理论中最宏博的巨作。尽管刘勰在文学理论上总结的经验已经远远超过了经学的藩篱,但是他依

① 萧纲《答张赞谢集书》,转引自罗根泽《中国文学批评史》(一),第 页,上海古籍出版社 年版。

② 萧纲《昭明太子集序》,同上。

③ 刘勰《文心雕龙·原道》,人民文学出版社 年版。

然将“原道”、“征圣”、“宗经”作为文学的根源和总纲,而不敢立足于当时的纯文学作品寻觅它们的本体。尽管他们是借助于“道”来突出“文”的价值,但是这种做法本身也就证明了即使是在六朝礼崩乐坏之际,“道”在文人心目中仍然拥有至高无上的地位,任何对“文”的强调都不得不向“道”认同。六朝是中国古代文学批评最为大胆的时期,是主张文学独立最力的时期,但是从未有人出来否定过“文”与“道”的联系。连当时主张文学最力的批评家也要借重于“道”来突出“文”的地位,更不用说以后各朝的批评家了。因此,“文”是“道”的显现,是中国传统文学观念的核心。

“道”是什么?各家各派自有不同的看法,作为“自然”,作为“上帝”的“道”假如隐藏在事物后面,那自然另当别论。所谓“道可致而不可求”。但道只有在不说出来时才是主宰,“道”一旦被各家各派说出来,也就成了各家各派之“道”。“道”一旦成为社会规范,也能变成异己力量,中国自先秦以来,致力于求“道”的,一直是“士”。孔子说:“士志于道。”^①“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”^②阐明的就是“士”的职责。据说,“士”又分“文士”和“武士”,致力于求“道”的自然主要是“文士”。“士”在上古主要泛指各部门掌事的中下层官吏。^③后来,“士”成为“士、农、工、商”的“四民之首”,成为一个社会阶层,已经不完全是在官位上的现任官员,而更多的是掌握文化,随时准备成为官员的“民”。

① 《论语·里仁》。

② 《论语·泰伯》。

③ 武士在汉以后已经不能作为社会阶层存在。可参阅余英时《士与中国文化》第 2 页。

做官从政始终是“士”的主要出路。孔子说：“学而优则仕。”^①孟子说：“诸侯之失国家也，犹农夫之失田也。士之失位也，犹农夫之失田也。”^②都把做官从政作为“士”的职业。这也是很自然的：“士”既然有志于行“道”，而推行“道”最简便的方法便是获得权柄，依靠做官行“道”，所以“士”常常游说王侯，或谋求官职，试图依靠王权来推行“道”。

既然“道”是靠王权来推行的，“士”推崇的“道”当然大多是“治国平天下”之“道”。说起来“道”是宇宙之“道”，可是却很少有人真正从自然科学出发去认识宇宙，探寻宇宙之“道”。中国古代不乏伟大的天文学家和自然科学家，但是却无人承认他们在求“道”上的地位。先秦的“百家争鸣”，是中国思想史上最活跃的时期，无论是儒家还是墨家，无论是名家还是法家或者是阴阳家，都对“政治”极为关心，都将自己发现的“道”建立在“政治”基础上，为“政治”服务。就连看起来最为超脱的道家，其始祖老子也设计了一套“小国寡民”的政治模式。对宇宙人生自然之“道”比其他各家更为注重的庄子，也写了《人间世》与《应帝王》两篇，并不能忘情于政治。所以司马迁的父亲司马谈一语道破：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为政治者也。”^③先秦诸子虽然百家争鸣，但关心注目的焦点却都在“政治”上。这也并不奇怪，因为各家各派学说都源于“士”这一阶层，他们都要受到关心礼乐制度的“士”传统的影响，都要受到“士”阶层的社会职业责任的制约。说句不算夸大的话，中国的“士”的命运

① 《论语·子张》。

② 《孟子·滕文公下》。

③ 司马谈《论六家要旨》《史记》第 84 卷。

是与“政治”连在一起的,几乎可以算作是一种“政治动物”。

先秦也有一些避开政治的“隐士”,如孔子曾经遇到过的长沮、桀溺、荷蓑丈人,还有隐居西周的伯夷、叔齐等,伯夷、叔齐为了武王伐纣而隐居首阳山,这本身就是他们身上“政治情结”的反应,是他们反对西周政治举措的政治行动,带有浓厚的政治色彩。而长沮、桀溺、荷蓑丈人之类的“隐士”,虽然我们已无法考证他们的隐居出于何种动机,但是他们一旦遁入山野,便只求温饱,与农夫无异,尽量不再去了解政治形势。如果他们作为“山野之民”仍在关心政治,实际上是随时准备出来做官,与“四民之首”的“士”无异。所以真正的“隐士”背离了“士”的传统,脱离了“士”的阶层,只是作为一种“独善其身”的道德形象,存在于“士”的理想人格之中,作为他们政治上失败的退路。

假如我们把“士”放到世界文化中加以观照,也许更能看出它的政治性。倘若我们把“道”看成是世界各民族对世界、对人生规律的哲理性思考,那么,不同民族的不同求“道”者,作为一个社会阶层的职业和社会地位,在相当程度上决定了他们所求之“道”的侧重点。雅斯贝尔斯所说的“轴心时代”,是世界上几个最古老的文化发展的鼎盛时期,那时形成的思想,至今仍在影响着人类社会。^①在生产力低下的社会,只能由少数人掌握文化。在古代印度,求“道”的是担任祭司的“婆罗门”,他们是印度的第一种姓,垄断知识,他们关心的是维护“婆罗门教”,所以他们的求“道”带有强烈的宗教色彩,对人死之后的“轮回”、“转世”考虑得很多,因此他们缺乏“历时性”的时间观念。释迦牟尼创立与婆罗门教不同的佛教,否定种姓制度,但在“求道”的

^① 参阅雅斯贝尔斯《历史的起源与目标》,华夏出版社 1989 年版。

出发点上,受到婆罗门教的影响,对“普渡众生”、“跳出轮回”抱着强烈的兴趣。在古代以色列,作为社会阶层负责求“道”的是以“先知”面目出现的“祭司”,他们所求的“道”,也就必然是宗教性质的,与人死之后进“天堂”还是“地狱”联系起来。在古希腊,求“道”的是“自由民”中的“智者”,他们不担任宗教职务,所以他们所求之“道”也就不具有宗教性质。“智者”往往不担任公职,以传授知识为职业,所以他们常常并不关心现实世界的改造,而致力于纯知识的抽象性思考。这样,他们便建立了诉诸“理性”的哲学和科学的思考,并确立了数学等学科的逻辑基础,创立了新的抽象思维方式。由于他们的身分、兴趣与近代的知识分子最为接近,所以他们的所求之“道”在近代社会中也发挥了最大的作用。

中国求“道”者的社会地位与这些民族都不同。在中国最早负责求“道”的是贵族,因此才会有伏羲、周文王创立“八卦”的传说,他们都是某一部落的首领。从西周到春秋之际,贵族的衰落使得求“道”的职责转移到“士”的手中。“士”是由中下层官吏发展而来的社会阶层,又负有振兴由于贵族衰落而造成的社会“礼崩乐坏”的局面的责任。由于中国当时的社会不依靠宗教为支柱,而依靠以伦理道德凝结成的礼乐制度为支柱,所以中国的“士”对宗教和抽象理性没有兴趣,而对伦理道德、礼乐制度特别有兴趣。与他们原先的中下层官吏地位相联系,他们对政治最感兴趣。除了极少数的学派之外,他们大都有一种“事功精神”,学习知识、修身养性的目的都是为了“治国平天下”。在所有学派之中,“儒家”学说又最接近于“士”的本性,所以在中国能够占统治地位,为士大夫们广泛认同。在儒家思想中“未知生,焉知死”,人的生死问题被挂了起来,从而与宗教思

辨划清了界限。“天道远,人道迩。”自然现象的探索被搁置起来,此后对某些自然现象的关注一直是个别士大夫的个人兴趣爱好。对于儒家来说,无需宗教式的思辨,也不必抽象的形式化地探索自然次序,儒家思想就立足在具体现实的人际关系之中,考虑如何安排以礼乐制度为核心的社会秩序。“克己复礼,天下归仁焉”^①,代表了“儒士”的思想出发点。

君王用“士”甚至尊“士”为师友,因为“士”有“治国平天下”之“道”。“士”为了具有“治国平天下”的“道”,则必须“格物、致知、正心、诚意、修身、齐家”,先做一番内省。这番内省就是为了得“道”,有了“道”,才能做到“居庙堂之高,则忧其民;处江湖之远,则忧其君”^②,具有“治国平天下”的胸怀。从而,也就铸造了“士”的理想人格。

明确了“士”与“道”的关系,认清了“道”的内涵,我们才能理解,为什么中国古代尽管产生了大量的文学作品,但是在观念上占统治地位的始终是广义的“文”,狭义的“文学”、“文章”,始终不能取代广义的“文”的概念。虽然也有人从文学自身的规律出发,试图划清文学与非文学的界限,但却不能为历代士大夫所广泛认同。因为广义的“文”是“道”的外化,它与“道”始终是联系在一起的,一旦从文学自身的规律出发提倡狭义的“文学”、“文章”,就会偏离求“道”的立场。“道”是形而上的,要靠广义的“文”显现出来,所以“士”后来又常被人称作“文人”,从事“文”的写作,推行“文”的政治,是他们的职业和使命。“文人”的不朽事业便是:太上有立德,其次有立功,其次有立

① 《论语·颜渊》。

② 范仲淹《岳阳楼记》。

言。虽久不废，此之谓不朽。”^①“立德”是为后世作伦理道德的楷模，垂法后世；立功是为帝王治国平天下；立言就要作文，目的是传“道”。“文以载道”与“以文治国”结合起来，成为中国封建专制社会的特点。

因此，至少是在观念上，“文”是一种崇高的理想境界，在中国占有特殊的重要地位。“以文治国”一直是中国人的理想境界和追求的目标。“偃武修文，四方来朝”。中国人相信用不着武力征服异族，只要依靠“文”治的力量，就可以使得外国甘居藩属，承认中国的“宗主国”地位。“文治”的“文”，当然不止包含着“文学”，但是“文学”在其中起着极为重要的作用。所以，作为帝王的曹丕才会这样谈论“文学”：“文章，经国之大业，不朽之盛事。年寿有时而尽，荣乐止乎其身，二者必至之长期，未若文章之无穷。”^②中国历代统治者和士大夫们都相信，朝代的鼎盛和国祚的绵长，往往与“文”有关；相反，朝代的衰微与国祚的变更，也可以从“文”中透出消息。六朝虽然提倡文学独立，产生了众多优秀的文学作品，但从正统士大夫的眼光看来，六朝朝代不断更替，就是“文学”衰微的明证，强调文学独立，不言“道”或虚张“道”的门面，便是造成“文”的衰微的原因。“至于魏晋，文风下衰。宋齐以降，益以浇薄。”唐代变更六朝文风，恢复“道”的地位，所以“有唐三百年，用文治天下”^③。唐代的“文”帮助唐代兴盛与国祚绵长，成为唐朝延续三百年的原因。“某闻前代盛衰，与文消息。”^④是故文章以薄，则为君子之

① 《左传·襄公二十四年》。

② 曹丕《典论·论文》。

③ 姚铉《唐文粹序》。

忧。”^①由此也就产生了因治国需要而对文学现状的担忧。文章成为治国的途径,挽救文章也就是挽救国家,扭转运。这就必须确信文章具有“治国平天下”的神通。“匹夫而为百世师,一言而为天下法;是皆有以参天地之化,关盛衰之运。”^②正因为“文”是“道”的外化,所以王安石才将“文”归结为:“尝谓文者,礼教治政云尔。其书诸策而传之人,大体归然而已。而曰‘言之不文,行之不远’云者,徒谓辞之不可以已也,非圣人作文之本意也。”^③礼教治政以“文”为中介。

文人如此推崇“文”的作用功能,当然也不乏自吹自擂、自抬身价的意味。但在中国,文人的这一主张也确实得到帝王们的认同,统治者们确实认为以“文”治国是太平盛世的必要条件;“文”关系到朝代的盛衰,国运的昌明。中国的帝王一统江山或征伐蛮夷之后,往往便要提倡文学,用文学来粉饰太平,以便“文治武功,相得益彰”。帝王们轻视或较少提倡“文”的,纵然武功卓著,也是一大缺陷。就连毛泽东都觉得“惜秦皇汉武,略输文采;唐宗宋祖,稍逊风骚;一代天骄,成吉思汗,只识弯弓射大雕”^④。所以乾隆皇帝以他的“十全武功”自豪,也以他会做诗且做的诗多而自豪,并且受到后人的称道。那些不会做诗文或者懒得做诗文的帝王,便在身边养几个文章老手,将帝王的文告诏书,用漂亮的文辞表达出来。甚至连李自成这样的农民起义领袖,也要请文人创作漂亮的骈文来讨伐明室。“以文治国”的观念最典型地体现在帝王选拔治国的官吏的考试——科

① 范仲淹《上时相议制举书》。

② 苏轼《潮州韩文公庙碑》。

③ 王安石《上人书》。

④ 毛泽东《沁园春·雪》。

举上。在尝试过世袭、推荐等各种办法后，统治者确立了选拔官吏的科举考试，考试的内容虽然也曾经有过“明经”、“博学鸿辞”等考经学、知识的科目，但都远不及考“文学”，只是处在补充“文学”的地位。从唐代考诗赋，宋代考策论到明清的考八股文，考“文学”在历代科举中都占据了统治地位。颇有意思的是与政治关系直接的策论在科举考试中的比重远不如文学的诗赋、八股。这种做法意味着历代统治者确信熟练掌握“文学”的人能够帮助帝王治理国家，所以通过考文章能够选拔治国的官吏。这种信念与这种做法在世界上是如此独特，以至英国的卡莱尔在听说中国“试图让文学家来担任他们的统治者”时会觉得这是“中国人一件最有趣味的事”^①。

统治者对“文”的重视影响到中国民间，民间对“文”也产生了一种莫名其妙的敬畏。例如“敬惜字纸”是中国民间许多地方的风俗，写有文字的纸不能随便处理，而必须送到文庙去专门焚化。随便践踏字纸的人据说会遭到神谴。“其罚为贱为眇，为愚为天，犯辄应，故自好者咸用是为兢兢。”^②民间的这种风俗自然是受到统治者对“文”尊崇的影响，晚清的孙宝瑄就认为“我国字纸不可不敬惜之故”，是因为“我国文字，能载道，岂可轻视”^③。又如，在中国民间充满各种关于文章神通的传说：李白在敌国试图入侵中国之际，代皇帝写了一封充满文采、恐吓对方的回信，便吓退了前来挑衅的敌国；陈琳为袁绍起草的讨伐曹操的檄文，因为写得好，竟然一下子治愈了曹操的“头风病”，诸

① 卡莱尔《论英雄和英雄崇拜》，中国国际广播出版社 1985 年版。

② 梅曾亮《惜字纸说》。

③ 孙宝瑄《忘山庐日记》，民国 19 年 12 月 1 日，上海古籍出版社 1983 年版。