

在永恒的过程中

——论“五四”新文学变革的文化模式

赵普光

内容提要 文学的变革,不是“断裂”,而是对此前传统文学再阐释。这种再阐释即对原文化形态的策略性误读。为了变革当前的文学,而从传统中寻找符合需要的资源,对其进行“再阐释”的现象,本文称之为“汲古求新”的文学变革模式。这种模式常表现为两种方式:一是“隔代遗传”,即越过离当前变革最近的一段历史,上溯到更早的历史传统中的资源和根据,以反抗和否定当前要变革的现实;一是“同情弱者”,即寻求传统中处于弱势和边缘地位的资源,以抗拒和否定当前正统的文学势力。“五四”新文学的变革往往遵循着这样的模式。“汲古求新”的变革模式隐含着面对中西文化传统时“五四”新文学家们显在姿态与潜在心态的歧异与对冲、矛盾与统一、相反与相成的复杂情况。具有普遍性的这种文化模式,也表明任何革命都不是彻底的断裂,而是永远处在“藕断丝连”的过程之中。

关键词 汲古求新 “五四”新文学 文化模式

赵普光,南京师范大学文学院副教授 210097

南京大学文学院博士后 210093

一、事实与描述

文学的变革,从来都是在对此前传统文学再阐释的基础上开始的。此再阐释包括对本土传统文化的继承与外来文化的对话交流两个方面。而这种继承与对话,决非原文化形态的“复制”,而是对原文化形态的重新解读,解读后的文化已经并非原文化形态的“事实”,而是原文化的一种“描述”。从事实到描述之间,存在着巨大的信息的丢失与错位,从而造成了误读。而这种误读,在很大程度上,往往是变革者的策略性选择,是为了当下文化的建设、变革的需要。

所谓历史,兼具客观与主观的层面,既包含事实的本身,也包含对事实的描述,而我们面对的历史往往都是“事实的描述”而已。相似的,“历史”中的“文化”在横向波及影响和纵向流动的时候,也只是波及和流动着“描述的文化”,如严绍璦所说:“一切所谓的‘文化的对话’,都是在‘描述的文化’

本文为中国博士后基金特别资助项目“现代中国作家学者化现象研究”(批准号:2013T60514)、中国博士后基金面上项目(批准号:2012M511710)及江苏省博士后基金项目(批准号:1301084C)阶段性成果。

的层面上进行的。”^[1]因此,我们的“建立在不正确的理解的基础上”的“文化阐释”,才能真正发生,也才能产生绩效。面对原来的文化,文学变革往往在两种基础上实现,一种是对传统文学文化典籍的重读,一种是对域外文学文化典籍的引介。无论是对传统重读,还是对西方的引介,都是一种“文化阐释”,那么这种文化阐释毫无疑问地也是停留在“描述的文化”层面,所以这种阐释是建立在“不正确理解的基础上”,从而产生了“误读”。在这里,重读传统与介绍域外的活动就扮演了“文化继承”和“文化对话”过程中的“媒体”作用,发挥了“中间桥梁”的功能。而这一“媒体”的作用在于,经过建立在“不正确理解的基础上”的“文化阐释”之后,传统文化与西方文化仅仅作为一种想象性的符号,在中国文化中发生符合新文学家、思想家所需要的“化合”,从而变异成为服务于当下文学、文化乃至社会变革的思想资源。一个典型的例子是,文艺复兴之后的西方文学文化,经过“文化阐释”后,其在中国的时空中可以赋予其任何的意义,而与其西方文化本体的事实价值没有必然关系了。这中间的变化,就如同严绍璁在他的文章中所举出的两个完全相反的例子一样,中国的儒学可以在欧洲发挥批判封建的理性作用,在日本则也可以表现其维护封建的思想力量,而中国儒学在“同一个历史时代里产生完全相反的精神作用”,并不取决于儒学本体的价值,而取决于欧洲思想家和日本德川思想家的不同的“文化阐释”。事实上,五四新文学在初生时期,对原文化的阐释,也正发挥着这样的“中间桥梁”,也就是“媒体”的作用,从而使得西方文化成为符合新文学建设和新文化运动的理论资源。

由此可见,这种严重错位与误读是任何两种文化之间进行“对话”时都难以避免的现象。因为任何的“文化的交流”都是一种文化“再阐释”,西方文化经过新文学家的“阐释”,作为一种“描述的文化”被赋予新文学家变革现实抵抗传统所需要的文化和社会功能,这才是最重要的。比如说,当时的胡适等把欧洲文艺复兴肇始和成功归因于语言文字的变革^[2],其实就暗含着将变革语言文字作为五四文学革命的突破口,为提倡白话文而反对文言文寻找合法性依据的深意。

文化交流中的“再阐释”模式,不仅适用于跨越空间的“文化对话”,而且也同样适用于超越时间的历史的“文化传递”。我们可以考察,在这个继承的过程中,策略性误读、阐释、“描述”,与“原文化形态的事实”之间到底发生了怎样的变化、偏移、甚至扭曲。比如“四大奇书”在现代作家和明代文人那里有着截然不同的看法。“明代文人从不把‘四大奇书’与当时民间的通俗文学如弹词、平话等量齐观,而把它们看成符合自己爱好和趣味的文学。”^[3]比如蒋大器《三国志通俗演义·序》:“前代尝以野史作为平话,令瞽者演说,其间言辞鄙谬,又失之野,士君子多厌之。若东原罗贯中,以平阳陈寿《传》,考诸国史,自汉灵帝中平元年,终于晋太康元年之事,留心损益,目之曰《三国志通俗演义》。”^[4]绿天馆主人《古今小说序》中曰:“然如《玩江楼》、《双鱼坠记》等类,又皆鄙俚浅薄,齿牙弗馨焉。暨施、罗两公,鼓吹元胡,而《三国志》、《水浒》、《平妖》诸传,遂成巨观。”^[5]从时人的议论来看,当时明人对经过了施、罗等人编著的“四大奇书”与弹词、平话等,并不一样看待,分明有着雅俗之别。他们认为前者是

[1]严绍璁:《文化的阐释与不正确理解的形态——18世纪中国儒学与欧亚文化关系的解析》,孙康宜、孟华主编《比较视野中的传统与现代》,北京大学出版社2007年版,第211页。

[2]胡适在《文学改良刍议》中明确断言:“欧洲中古时,各国皆有俚语,而以拉丁文为文言,凡著作书籍皆用之,如吾国之以文言著书也。其后意大利有但丁(Dante)诸文豪,始以其国俚语著作。诸国踵兴,国语亦代起。路得(Luther)创新教始以德文译《旧约》《新约》,遂开德文学之先。英法诸国亦复如此。今世通用之英文《新旧约》乃一六一一年译本,距今才三百年耳。故今日欧洲诸国之文学,在当时皆为俚语。”参胡适《文学改良刍议》,《胡适文集》第3卷,〔北京〕人民文学出版社1998年版,第27页。

[3]林岗:《明清之际小说评点学之研究》,北京大学出版社1999年版,第35页。

[4]蒋大器:《三国志通俗演义序》,见黄霖、韩同文选注《中国历代小说论著选》,〔南昌〕江西人民出版社1982年版,第104页。

[5]绿天馆主人:《古今小说序》,见黄霖、韩同文选注《中国历代小说论著选》,〔南昌〕江西人民出版社1982年版,第217页。

雅的,而后者民间的流传,仍是上不了台面的“不文”的鄙俚野史。但是在五四时期的新文学家(如郑振铎、阿英)那里,则将二者完全混同起来,认为《三国》《水浒》等章回小说,与平话、弹词、俚曲等一样都是民间的俗文学,将章回小说与平话、俚曲等量齐观。之所以会出现这样认识的不同,是因为新文学家急于从历史中寻找符合自己变革需要的资源,从而发生了这种对古代雅俗之别的观念的遮蔽与误读,且这种误读是有意为之的。

二、汲古与求新

对于同一种文化在历史流动中的“继承”,也往往会存在着后代人对前代文化的“再阐释”,而这种“文化阐释”其实就是阐释者为了当前的文化变革而对以往的文化进行自觉的“阐释”与误读,而得以“延续”的文化也在很大程度上失却了原有的面目与价值,成为一种“描述的文化”而与“事实的文化”无关了。如周作人一再推崇的李贽,周氏认为李贽“疾虚妄”的精神十分可贵,然而,周氏书话中的“李贽”,其实也与历史中本来面目的“李贽”并不一样了。当然,在周氏这里,是否符合历史原样的李贽并不重要,重要的是通过这种“榜样”的树立与推崇,进而能表达宣扬自己所主张的理念。

由于晚清以来中国政治、经济的危机导致了人们对中国文化的认同危机,尤其是从五四开始,大批的先觉者欲引西方文化来重建新的文明。这一努力一直贯穿着整个20世纪,至今远未结束。然而往往容易被漠视的是,在这一西化的主潮下,一直存在着一批试图通过凭借传统的资源变革现实,以建立新的文化传统的努力者,他们构成了一条现代文学文化建构中独特的价值取向。这一“汲古求新”的文学变革策略,在五四文学革命中得以发挥得淋漓尽致。从晚清始到民初贯穿五四时期,直至三十年代,都有一股以传统反传统进而重塑传统的思潮。这里的以传统来反传统,即通过找寻汲取传统中的边缘的具有生命力的因素来变革现时的文学文化现状,以达到新变的目的。

笔者把这种为了变革当前的文学,而从传统中寻找符合需要的资源,对其进行策略性“再阐释”,以促进、推进新文学发展的策略,称为“汲古求新”的文学变革模式。在文学发展的历史上,溯求往古及援求传统中非主流因素以实现反抗乃至变革现时文学的现象十分常见。唐代以韩柳为代表的“古文运动”即是汲取传统以变革现实^[1],明朝前后七子的复古运动^[2]亦属此类。这在世界文学史上也不鲜见。14世纪欧洲文艺复兴运动的兴起也是以“恢复古代传统”为口号和旗帜,来寻找古代传统中的活力因素,最终为了获得文艺的乃至精神的再生。根据法国保罗·富尔的考察:“文艺复兴”(Renaissance)一词就其本义而言,指死去的上帝再生。它照搬了希腊神学中的“再生”这个词。此词是指在新的基础上重新开始。从16世纪开始,“文艺复兴”渐渐被视为恢复传统,以至后来人们甚至“宁愿将文艺复兴约简为对古代的崇拜”^[3]。所以有学者就说:“若从纯粹学术的角度来看,文艺复兴也是采取文化复古主义的口号。”^[4]

[1]其实钱谦益早在评论明代前七子的文学复古主张的时候就指出:“弘、正之间,有李献吉者,倡为汉文杜诗,以叫号于世,举世皆靡然而从之矣。然其所谓汉文者,献吉之所谓汉,而非迁、固之汉也;其所谓杜诗者,献吉之所谓杜,而非少陵之杜也。彼不知夫汉有所以为汉,唐有所以为唐,而规模焉就汉唐而求之,以为迁、固、少陵尽在于是,虽欲不与之背驰,岂可得哉!”参钱谦益《牧斋初学集》卷七十九《答唐训导汝澐论文书》,上海古籍出版社1985年版。另参今人袁行霈、罗宗强主编《中国文学史》第二卷,〔北京〕高等教育出版社1999年版。是著第367页中有云:“倡导复古而能变古,反对因袭而志在创新,乃是韩愈古文理论超越前人的大关键。”

[2]参黄霖等主编:《中国文学史》第四卷,〔北京〕高等教育出版社1999年版,第79-83页。其中第80页云:“李梦阳等……以复古自命,在某种意义上具有重寻文学出路的意味,借助复古手段而欲达到变革的目的,这是前七子文学复古的实质所在。”

[3][法]保罗·富尔(Paul Faure):《文艺复兴》,冯棠译,〔北京〕商务印书馆1995年版,第5页。

[4]陈来:《90年代步履维艰的“国学”研究》,见《传统与现代:人文主义视界》,北京大学出版社2006年版,第271页。

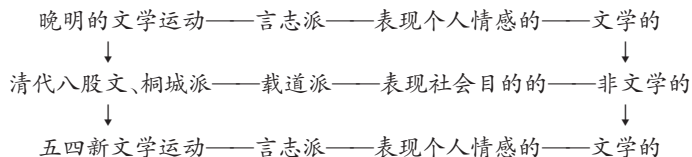
汲古求新的文学变革模式,最典型的方式是,越过离当前变革最近的一段历史,上溯到更早的那段传统,寻找其中的资源和根据,以反抗和否定当前的现实,这一方式可形象地称之为“隔代遗传”。比如五四文学革命中,为了否定颠覆清代以来的文学传统,新文学家就将目光投向了清代以前的更早的文学历史。

五四风潮过去不久,文坛兴起了对晚明文学、小品极度推崇的热潮。很多新文学家都是以晚明乃至更早的作品作家为谈论和挖掘的内容。例如周作人对明代文人笔记杂述的抄录谈论就颇具有代表性,不仅引起了当时很多人的关注,而且一度很有一些人追模效仿。典型的如周作人在《新文学的源流》中就明确地将五四新文学的渊源,越过了清代而追溯到了晚明。这种策略和方式,即我所说的“隔代亲”。周作人说:明末的文学运动“和民国以来的这次文学革命运动,很有些相像的地方。两次的主张和趋势,几乎都很相同。更奇怪的是,有许多作品也都很相似”^[1]。于是,周作人试图勾勒出中国文学发展的一个模型来,中国长期的文学史内部矛盾运动中,“是像一道弯曲的河流,从甲处流到乙处,又从乙处流到甲处。遇到一次抵抗,其方向即起一次转变。”而矛盾的双方即是“诗言志——言志派”与“文以载道——载道派”双方的此消彼长,共同促成了这个周期性发展的曲线。这可以说是他的“文学史观”^[2]。我们看周氏的推论,其“汲古求新”的全部目的已经显示得十分清楚了,“汲”晚明之“古”引为同道,与其将清代桐城派定为“靶子”的思路是一致的。只有将晚明的文学视为言志,将其纳入到自己的论述理论框架中,作为“描述的历史”的晚明文学自然成为了五四新文学的有力资源。所以,“汲”晚明之“古”,实在是为了立当下新文学运动变革之“新”的合法性。正如止庵所言:“周氏如此议论,其立场仍在文学革命运动一方面,与其说是赋予公安派以新的特别的价值,不如说更是揭示文学革命运动兴起并非出乎偶然。”^[3]

这种“隔代遗传”的汲古求新模式具

有普遍性。如研究西方现代哲学的胡适,在阐释人的主体性价值观时,几乎很少提及西方主体论哲学大师黑格尔等人的思想观点,相反却从传统的孔子儒家学说寻找其历史根源,进而认定:个性本位的主体性思辨哲学,中国早在两千多年前就已存在,只是我们不肖的后人没去加以理解和继承而已^[4]。从这个角度去理解,我们就会对中国人的思维模式有新的认识了。众所周知,近代以来我们常常批评中国人的“尚古”倾向。其实用“汲古求新”模式,特别是“隔代亲”策略来看,这也正是中国人的聪明之处,他们并非不喜欢新,并非不求新求变,而总是习惯于借古人古代的名号去行自己的变革之实。他们深谙“名不正则言不顺,言不顺则事不成”的道理。明七子认为唐以后的文章就衰落了,要恢复到唐前的气象。然而事实上是不可能,而且唐之前的文章也是复杂多样的,绝非铁板一块统一无二的,但是在他们,已经把唐前的文章简化为一个符号,演变成“描述的历史”,而非“事实的历史”,在这个符号的保护下,行当下变革之实。这些方法,在五四新文学运动中又一次为新文学家们所采用。

尽管胡适与周作人在文学史观上颇有分歧,但二人的文学史研究在为当下的新文学变革与发展寻找出路、依据和动力的目标上并无二致。胡、周二氏都是将文学发展作为“描述的历史”,而非“事实的历史”看待,途径有异,而目的则一。如同胡适对自己所书写的文学史的真实性的怀疑,周作人



[1]周作人:《中国新文学的源流》,〔石家庄〕河北教育出版社2002年版,第27页。

[2]关于周作人的文学史观在中国文学史上的地位及其优缺点,参朱晓进《二十世纪中国文学史观的反思》,〔北京〕《中国社会科学》2006年第6期。

[3]止庵:《关于〈中国新文学的源流〉》,见《中国新文学的源流》,〔石家庄〕河北教育出版社2002年版,第3页。

[4]胡适:《中国古代政治思想史的一个看法》,欧阳哲生编《胡适文集》第12卷,北京大学出版社1998年版。

其实对自己所谓的新文学运动的“来源”只是作为“描述的历史”，也有着清醒的意识，所以他在谈到废名、俞平伯等人与竟陵派的相似处的时候说：“然而更奇怪的是俞平伯和废名并不读竟陵派的书籍，他们的相似完全是无意中的巧合。”^[1]也在这个意义上讲，周氏的文学史描述并不比胡适的更接近文学历史发展的真实性。二人的区别可能更在于对自己理论阐释的态度，胡显得似乎更为决断、无可置疑，周似乎稍显冷静和通脱，所以周氏后来又一再补充说：新文学运动“与前一期的新文学运动即公安派全然相同，不过这相同者由于趋势之偶合，并不由于模拟或影响”^[2]。

以阿英为例，他也特别留意于宋明两代的人文文化文学。如《读〈狂言〉》中对袁中郎的议论，颇有新见；《屠赤水的小品文》明显着眼于为当时的小品文的理论建设寻找资源；《旧书新话》第一则，抄录了宋袁襄《枫窗小牍》中的一段，并加以议论，在趣味幽默之余更有寓意，含沙射影地讽刺人性中的易于失衡的隐秘心理；“明人笔记小话”组文十篇，分别谈论十部明代笔记类著述，这些书话之所以选择宋明两代的笔记小品，尤其是明代为多，不能不说阿英是为了当时的散文改革与新变寻找渊源。

三、边缘与中心

汲古以求新变的文学变革，还有种常出现的方式，即为了变革现实，寻求传统中处于主流之外的弱勢和边缘地位的资源，以抗拒和否定当前占主流合正统的文学势力，笔者称之为“同情弱者”策略。这种策略，在五四新文学运动中体现得更为明确。如鲁迅钩沉研究古小说，关注稗官野史时留下的思想性批评文字；周作人遁入苦雨斋写作的关于清儒笔记的“夜读抄”；郑振铎在搜集研究宋元以来的戏曲、评弹话本而写作的书话；阿英谈论晚清小说清儒笔记的小品。我们看到，这些新文学家们所关注的，大都是中国传统中的非主流的文学部分，在古代是从来不进入“文学之大雅之堂”的东西。正如有学者指出的：“古典文学历来有雅俗之分，晚清时期新因素的出现，主要是在俗的一边，如小说戏曲等……五四前二三十年中国的雅俗文学都在发生变化，比较显著的、或者说直接影响了新世纪文学走向的是俗文学发挥了前所未有的作用。”^[3]

原本边缘的文学，却被重新定位和推崇，为什么如此？这些“俗文学”，在传统中国是边缘的地位，处处受到压抑，从来不被重视，无法进入到文学场域中，更遑论占据话语正统地位。那么传统中的非主流、边缘文学地位恰恰就与当前呼吁变革者的处境具有相似的地方，自然后者会对前者产生天然的亲近感与认同感。将同情与肯定投给文学历史中的“弱者”，为历史传统中受压抑的边缘成分争地位，其实也正是为当前的变革者争话语权，争夺进入文学场域的入场券，进而为掌握话语权力做准备。这种思维方式，是变革者自然的需要。朱晓进在《二十世纪中国文学史观的反思》中就注意到：“胡适的《白话文学史》既然以白话文学为‘中国文学的唯一的目的地’，就不能不否定或忽略非白话文学的存在意义和价值，这完全是带着五四时期反对文言文、提倡白话文的倾向的，如此描述出来的中国文学发展史，其真实性是很值得怀疑的。”^[4]朱晓进指出了进化论的文学史观的巨大缺陷。在这里，我想说的是，也正是胡适们带着反对文言文、提倡白话文的明确的目的，他们才如此描述中国文学史的发展过程，正是依靠发掘在过去文学历史中处在“潜流”与边缘状态的白话文学，来为当前的语言革命提供历史支持，为当下的变革寻找合法性。对于激进的五四新文学家们，其描述的文学史是否符合历史的本来面貌，他们是顾不上考虑的。因为在胡适的《白话文学史》中文学的历史是为当前变革服务的“描述的历史”，而非“事实的历史”。应该说胡适对此是有清醒的认识的，他对自己

[1]周作人：《中国新文学的源流》，〔石家庄〕河北教育出版社2002年版，第27页。

[2]周作人：《中国新文学大系散文一集·导言》，上海良友图书印刷公司1935年版，第11页。

[3]陈思和：《试论五四新文学运动的先锋性》，孙康宜、孟华主编《比较视野中的传统与现代》，北京大学出版社2007年版，第239页。

[4]朱晓进：《二十世纪中国文学史观的反思》，〔北京〕《中国社会科学》2006年第1期。

所描述的文学史的真实性,其实并不自信,否则他也就不会断言:“历史是任人打扮的小姑娘”了。

基于此,明清的野史笔记一度成为新文学家关注的热点。无论是鲁迅、周作人还是阿英,明清野史笔记是他们涉及的最重要的内容之一。就连多谈域外文学的叶灵凤也曾明确表示对笔记的喜爱与关注。鲁迅对古代的笔记杂述等关注很多,研究亦深,借古讽今、以古鉴今是他的出发点。深谙传统笔记杂述的黄裳就曾说:野史笔记等“曾给先生(指鲁迅——笔者注)以不小的影响,正是鲁迅思想形成的重要来源之一”^[1]。以《书苑折枝》三组文章为例,鲁迅就选择了宋代张耒《明道杂志》、宋代周密《癸辛杂识》、宋代唐庚《文录》、元代《东南纪闻》、明代陆容《菽园杂记》、清代褚人获《坚瓠九集》、清代严元照《蕙櫨杂记》、清代陈祖范《掌录》等中的“意有所会”“录其尚能省记者”数则,并加上案语,加以评点与阐发。如在摘录宋唐庚《文录》时鲁迅对《南征赋》的评论:“《南征赋》,‘时廓舒而浩荡,复收敛而凄凉。’词虽不工,自谓曲尽南迁时情状也。”后加上案语说:“今日用之《民气赋》或《群众运动赋》,亦自曲尽情状。”^[2]鲁迅时刻以关注现实变革的眼睛去透射历史上的笔记杂述文献。另如《书苑折枝(三)》引述明陆容《菽园杂记》四“僧慧谏涉猎儒书而有戒行,永乐中尝预修《大典》,归老太仓兴福寺……尝语坐客云:‘此等秀才,皆是讨债者。’客问其故,曰:‘洪武间秀才做官,吃多少辛苦,受多少惊怕,与朝廷出多少心力,到头来小有过犯,轻则充军,重则刑戮,善终者十二三耳。其时士大夫无负国家,国家负士大夫多矣。这便是还债的。近来圣恩宽大,法网疏阔,秀才做官,饮食衣服舆马宫室子女妻妾,多少好受用,干得几许好事来?到头全无一些罪过。今日国家无负士大夫,天下士大夫负国家多矣。这便是讨债者。’”对此鲁迅感慨道:“无论什么局面,当开创之际,必靠许多‘还债的’;创业既定,即发生许多‘讨债者’。此‘讨债者’发生迟,局面好;发生早局面糟;与‘还债的’同时发生,局面完。呜呼‘还债的’也!”^[3]鲁迅的议论发挥,可谓深刻尖锐。过去的历史,较之今日,又何尝没有如是之慨叹。正如鲁迅曾在《忽然想到(四)》中所指出的:“至于唐宋明的杂史之类,则现在多有。试将记五代,南宋,明末的事情的,和现今的状况一比较,就当惊心动魄于何其相似之甚,仿佛时间的流驶,独与我们中国无关。现在的中华民国也还是五代,是宋末,是明季。”^[4]

这表明鲁迅等新文学家之读古书,是时刻着眼于质疑、批判的角度。正是带着对正统传统文化典籍的深刻怀疑,鲁迅自然关注到了正统之外,处于边缘的野史杂记及其他资源。翻看鲁迅的购书日记等可以明显地感觉到他读书的“别出手眼”,正是与周作人一致的“别择”读书法。周作人曾自述阅读的经验道:“教我懂得文言并略知文言的趣味者,实在是这聊斋,并非什么经书或古文读本。《聊斋志异》之后,自然是那些《夜谈随录》、《淞隐漫录》等假聊斋;一变而转入《阅微草堂笔记》……”^[5]尽管这里周氏所言都是文言小说,但在传统的分类法中仍是子部杂家,本也是属于野史笔记的^[6],在传统观念中是处于边缘地位的。而在周氏的“搜书看书的准则”范围内“笔记类”书籍的范围甚广,“子

[1]黄裳:《谈“掌故”》,《珠还记幸》,〔北京〕三联书店2006年版,第31页。

[2]鲁迅:《书苑折枝(二)》,《鲁迅全集》第8卷,〔北京〕人民文学出版社1981年版,第182-183页。

[3]鲁迅:《书苑折枝(三)》,《鲁迅全集》第8卷,〔北京〕人民文学出版社1981年版,第185页。

[4]鲁迅:《忽然想到(四)》,《鲁迅全集》第3卷,〔北京〕人民文学出版社1981年版,第17页。

[5]周作人:《周作人回忆录》,〔长沙〕湖南人民出版社1982年版,第622页。

[6]刘叶秋:《历代笔记概述》把笔记分为三大类:“第一是小说故事类的笔记。始魏晋迄明清的志怪、轶事小说,从晋干宝的《搜神记》、南朝刘义庆的《世说新语》到清纪昀的《阅微草堂笔记》、王昶的《今世说》等,都属于这一类。第二是历史琐闻类的笔记。始魏晋迄明清的记野史、谈掌故、辑文献的杂录丛谈,从晋人伪托汉刘歆的《西京杂记》、唐刘餗的《隋唐嘉话》、李肇的《尚书故实》到清王士禛的《池北偶谈》、褚人获的《坚瓠集》等,都属于这一类。第三是考据、辨证类的笔记。始魏晋迄明清的读书随笔、札记从晋崔豹的《古今注》、唐封演的《封氏闻见记》、宋沈括的《梦溪笔谈》、戴埴的《鼠璞》等到清钱大昕的《十驾斋养新录》、孙诒让的《札迻》等,都属于这一类。”(参见刘叶秋《历代笔记概述》,北京出版社2003年版,第4页。)刘叶秋所言的笔记范围,也是周作人说的笔记。这都属于周氏博览的对象。

部杂家大部分在内”^[1]。他这一阅读趣味的形成与鲁迅的影响关系甚大^[2]。以致周作人一直庆幸这一阅读趣味带来一生的影响:“不佞因为书房教育受得不充分,所以这一关也逃过了,至今想起来还觉得很侥幸,假如我学了八大家文来讲道学,那是道地的正统了,这篇谈杂学的小文也就无从写起了。”^[3]

周氏兄弟的“别择”读书法,本身就暗含着选择寻求非正统、非主流的文学、思想资源的努力。周氏的阅读,尤其是对中国古代典籍的阅读选择都集中在笔记、小说、乡邦文献等非正统的杂述,这些书籍按照传统的分类归于子部杂家。他在自述读小说经验时说:“我的经验大概可以这样总结的说,由《镜花缘》、《儒林外史》、《西游记》、《水浒传》等渐至《三国演义》,转到《聊斋》,这是从白话转入文言的径路,教我懂得文言并略知文言的趣味者,实在是聊斋,并非什么经书或古文读本。”^[4]这里必须要强调,周作人所举的这些古代小说,在今天看来自然是非常熟知了,在所有正统的文学史讲述中都要作为重点去谈的,但是在周氏读书的年代,这些书籍依然是不入流的排斥于正统之外的东西,更遑论在诗文为正宗、小说为小道的古代了。

阅读的“非正统的别择”,带来了思想的独异与批判。周作人说:“至于思想方面,我所受的影响又是别有来源的”,在儒家的“仁”与“中庸”之外,更看重“智”和“勇”。而具有“智”“勇”者在中国尤显可贵,因为“这一种人在中国却是不易找到,因为这与君师的正统思想不合,立于很不利的地位,虽然对于国家与民族的前途有极大的关系与价值。上下古今自汉至于清代,我们找到了三个人,这便是王充、李贽、俞正燮,是也”^[5]。在这里,周作人还提出:“我想中国人的思想是重在适当的做人,在儒家讲仁与中庸,正与之相同,用这名称似没有什么不合;其实正因为孔子是中国人,所以如此,并不是孔子说教传道,中国人乃始变为儒教徒也。”此处,周氏之所以指出中国文化是产生孔子的土壤,换句话说,儒教的“仁与中庸”的思想,或“适当的做人的思想”正是中国文化的产物,实际上是在强调中国文化的巨大同化和侵蚀作用。在这种文化中,人人都很难摆脱它的改造与影响,更进一层,周氏在暗示他所找到的符合他的标准的王充、李贽、俞正燮的思想的可贵与特异。

鲁迅、周作人、阿英等人无一例外都把视线投向边缘的稗官野史,尤其是明代以后的笔记杂述,于正统之外为新文化变革寻得思想资源恐怕是最主要的原因。我们知道,古代官修的正史都是正统思想倾向非常明显,集中记载典章制度、帝王将相,为占居社会主流与话语权力的人和阶层歌功颂德,而对当时社会的下层情况、文人寒士的活动、朝野轶闻等涉及极少。尤其是“宋代以后的史书,只成其官样文章,动涉忌讳,或避而不谈”。清修《明史》把清兵在江南的残酷血腥镇压,人民群众的抗清事迹等等都删削殆尽,《清史稿》中对“清嘉庆年间川、陕、楚三省的白莲教起义及太平天国的建立,记载不详,甚至加以污蔑……以失去修史的真相”。“明、清时代的官修‘正史’不但农民起义的事迹难以窥见全貌,就是一个时代的政治、经济状况,于‘正史’记载中也看不清楚。”^[6]历史上的“正史”既然如此不可信,尤其是明清的“正史”更是失去应有的真实,后世的新文学家们自然要从历史上处于边缘地位的野史笔记中去披沙拣金了。所以鲁迅不无偏激地断言:“历史上都写着中国的灵魂,指示

[1][3][5]周作人:《我的杂学》,《苦口甘口》,〔石家庄〕河北教育出版社2002年版,第62页,第60页,第63-64页。

[2]对于周作人所谈到的笔记小说、野史杂记,鲁迅大多曾专门论及。如《夜谭随录》,鲁迅谓其“记朔方景物及市井情形者特可观”。(《中国小说史略》,《鲁迅全集》第9卷,〔北京〕人民文学出版社1981年版,第211页。)关于《淞隐漫录》等鲁迅认为:“其笔致又纯为《聊斋》者流,一时传布颇广远,然所记载,则已狐鬼渐稀,而烟花粉黛之事盛矣。”(《中国小说史略》,《鲁迅全集》第9卷,〔北京〕人民文学出版社1981年版,第216页。)对《阅微草堂笔记》鲁迅的评价似乎更高:“惟纪昀本长文笔,多见秘书,又襟怀夷旷,故凡测鬼神之情状,发人间之幽微,托狐鬼以抒己见者,隽思妙语,时足解颐;间杂考辨,亦有灼见。叙述复雍容淡雅,天趣盎然,故后来无人能夺其席,固非仅借位高望重以传者矣。”(《中国小说史略》,《鲁迅全集》第9卷,〔北京〕人民文学出版社1981年版,第213页。)

[4]周作人:《周作人回忆录》,〔长沙〕湖南人民出版社1982年版,第622页。

[6]谢国桢:《明清野史笔记概述》,见《明末清初的学风》,上海书店出版社2006年版,第86-87页。

着将来的命运,只因为涂饰太厚,废话太多,所以很不容易察出底细来。正如通过密叶投射在莓苔上面的月光,只看见点点的碎影。但如看野史和杂记,可更容易了然了,因为他们究竟不必太摆史官的架子。”“那么,如去读史,尤其是宋朝、明朝史,而且尤须是野史,或者是杂说。”^[1]

但是必须指出,新文学家关注明清野史笔记,并不仅仅是因为“正史”真的全部都是谎言,我们必须充分地重视新文学家之前的那个清朝的上层正统观念对于明代野史的看法,必须充分注意到有清以来笔记杂述的地位的边缘与低下。其实在我国肇始于秦汉,盛行于唐代,尤其是在宋朝得到更大发展的野史笔记^[2],在唐宋的时代里,一般学人并不真的如后来的清朝人那样鄙视野史逸闻,“到了宋朝几乎是每一个作家都写一本笔记”。唐、宋、明的正统史学家都会自觉采用一些野史笔记的说法以扩充历史^[3]。然而到了清代,正统官方的意见对于明代的笔记野史贬抑否定甚烈。如官修《四库全书总目提要》中说:“明人恣纵之习,多涉疏舛”,“焦竑亦喜考证,而习与李贽游,动辄牵佛书,伤于芜杂”等等。由此可见,新文学家之前的清代,对于明代的文人、文风尤其是野史笔记是否定的和不屑的。笔记的写作来源是街谈巷语,内容博杂,而且不本经典,这就决定了笔记的边缘自由的地位。按照刘叶秋的说法,古代“小说”和笔记其实是混淆在一起的,从来没有明确的划分:“前人并不注意区分什么叫小说,何者为笔记”。而汉班固以来把“街谈巷语,道听途说者之所造”的作品归入小说,把这些不本经典的论述,比于小道,叫做小说,把琐闻、杂志、考证、辨订等无类可归的记录,也一律称为小说。既然将二者混为一起,自然所受待遇相似了,可见在正统观念里对于笔记历来也是轻视的,视为小道的^[4]。如此处于压抑边缘的野史杂记,却往往有深刻的思想、批判的锋芒,近于放诞不羁的叙述,往往更能以偏激的姿态接近历史的本相。如李卓吾、何心隐等的菲薄儒教的言论、逸事,非笔记杂述中不能见。这些边缘的东西就给新文学家们提供了难得的资源和启发。因为边缘的异端的,本身就具有颠覆正统的作用。

四、姿态与心态

在传统文化与当下文化的对话碰撞过程中,对传统文化的错位“描述”是时常发生的。对于同一个原文化形态事实,不仅在不同的人眼里有着不同的判断,而且同一个人在其不同的著述体例中也存在着相异甚或相反的“描述”。从这种歧异或对冲中,我们可以进一步了解客观上到底是哪种文化哪个传统对作家产生较大的影响及从哪些方面进行影响,可以探究作家在其潜意识层面到底更流连于哪种文化与传统,而不是仅仅简单地凭借作者主观上有意识的自述,这种有意识的自我表白往往可能是不可全信的,是作家的主观认为而已,而在文化潜意识中的依恋可能更能说明问题。

如鲁迅在《青年必读书》中宣称“少读——或者竟不——看中国书,多看外国书”^[5]。但是私下里给朋友的儿子开列书目却全是古书。如果我们去判断传统文化还是西方文化对鲁迅的影响的时候,恐怕就不能仅仅依据他在报纸上有意识的宣言,就武断地判定西方文化对鲁迅思想创作的绝对影响。鲁迅发表《青年必读书》是在1925年,其并未像胡适等人那样给青年人开列什么书目。他在1927

[1]鲁迅:《忽然想到(四)》,《鲁迅全集》第3卷,〔北京〕人民文学出版社1981年版,第17页。

[2]唐宋的笔记,在后世影响比较大的如唐王定保《唐言》、李肇《国史补》,五代王仁裕《开元天宝遗事》,宋孟元老《东京梦华录》、周密《武林旧事》、沈括《梦溪笔谈》、方勺《泊宅编》,这些即使在当时亦为正统史学家认为具有重要的史学意义和文学价值。

[3]如宋代正统的史学家司马光著《资治通鉴》仍采信南唐尉迟偓《中朝故事》、刘崇远《金华子》等。元代修《金史》根据金刘祁《归潜志》为蓝本,宋濂修《元史》则博采朝野遗闻取材于笔记杂史的甚多。(参谢国桢《明清野史笔记概述》,见《明末清初的学风》,上海书店出版社2006年版,第88页。)

[4]参刘叶秋:《历代笔记概述》,北京出版社2003年版,第2-3页。

[5]鲁迅:《青年必读书——应〈京报副刊〉的征求》,〔北京〕《京报副刊》1925年2月21日。

年的一次演讲中再次谈到了这次书目事：“先前也曾有几位先生给青年开过一大篇书目。但从我看来，这是没有什么用处的，因为我觉得那都是开书目的先生自己想要看或者未必想要看的书目。”这句话无疑就为二年前未列具体书目事的原因提供了答案。但鲁迅在这次演讲中毕竟还是说了句：“我以为倘要弄旧的呢，倒不如姑且靠着张之洞的《书目答问》去摸门径去。”^[1]这句话无意间就告诉我们，其实旧学在鲁迅的思维与习惯中根深蒂固，也是他思考问题方式的基础。我们知道，《书目答问》一书与清代重视目录学的特殊实证学术语境有关。在某种意义上，它的存在表明了中国传统知识分子以传统经学为主体而建构的学术世界。张之洞的一番话很能说明问题：“泛滥无归，终身无得（虽多无用）；得门而入，事半功倍。或经，或史，或辞章，或经济，或天算地舆，经治何经，史治何史，经济是何条，因类以求，各有传注。至于经注，孰为师授之古学，孰为无本之俗学。史传，孰为有法，孰为失礼，孰为详密，孰为疏舛。辞章，孰为正宗，孰为旁门，尤宜决择分析，方不致误用聪明。此事宜有师承，然师岂易得？书即师也。今为诸生指一良师，将《四库全书总目提要》读一过，即略知学问门径矣。析而言之，《四库提要》为读书之门径。”^[2]张氏对清代学术前辈的朴学成果的信任与尊重，他对清人运用目录学方法整理古籍的成就是十分熟悉并充分加以肯定的，他的《书目答问》是正统的儒家读书与治学之书。鲁迅仍然认为《书目答问》是弄旧学的一个必要门径，可见鲁迅潜意识中对传统典籍的真实态度了。

所以，尽管鲁迅曾宣称：“不看中国书，多看外国书”。事实上，就鲁迅本人的学养看，他的提法与他自己的实际阅读修养和知识结构是有着极大的反差。如果我们系统地翻阅鲁迅留下来的书话文字的话，就会发现，在鲁迅的阅读视野中，中国传统的典籍恰恰占了更大的分量。鲁迅书话中所话的中国传统典籍占了绝大多数。无论是编辑古书的序跋，点校旧籍的校后记，还是如谈论读书的《忽然想到》、《书苑折枝》组文、《随便翻翻》、《读书杂谈》等等，信手拈来的还是古书上的典故知识，所发议论还是以传统为根据，得心应手。鲁迅给许寿裳的儿子许世瑛所开的书目，里面全部是中国典籍，包括《全上古三代秦汉六朝文》之类^[3]。同一个鲁迅，却开出了截然对立的两个书目。这种矛盾，似乎不应简单地归因于鲁迅“好立异鸣高”^[4]，如果简单地这样看待，就过于皮相了。在我看来，既非真的是为了鸣高，也不仅仅是一种策略，更多的是爱之深责之切的激愤之辞罢了。我们都甚熟悉鲁迅关于魏晋文人反礼教的评价：“表面上毁坏礼教者，实则倒是承认礼教，太相信礼教。……不平之极，无计可施，激而变成了不谈礼教，不信礼教，甚至于反对礼教。”而当鲁迅说出“不读中国书”时候的心理，大概与魏晋文人的心理相似：“其实不过是态度，至于他们的本心，恐怕倒是相信礼教，当作宝贝，比曹操司马懿们要迂执得多。”^[5]

对于同一个文化形态事实，鲁迅在杂文与学术论著中也有截然相反的“描述”和态度。鲁迅战斗性的杂文写作，高扬着他激烈反传统的大旗，同样对于传统，与杂文中对传统文化的强烈的反抗和诅咒不同的是，鲁迅的学术著述（包括中国小说史略、辑古录，以及题跋引言等形式的古籍书话）却显示出了鲁迅对传统的“复归”及其“温情”“冷静理性”的另一面：醉心于“钞旧书”，自立为“毛边党”。对于鲁迅杂文“反传统”与学术“复古”的矛盾姿态，陈平原有自己的看法，他说：“将醉心于‘钞旧书’的

[1]鲁迅：《读书杂谈》，《鲁迅全集》第3卷，〔北京〕人民文学出版社1981年版，第441页。

[2]张之洞：《輶轩语·语学·论读书宜有门径》，见苑书义等编《张之洞全集》卷272，〔石家庄〕河北人民出版社1998年版，第9790-9791页。

[3]鲁迅：《开给许世瑛的书单》，《鲁迅全集》第8卷，〔北京〕人民文学出版社1981年版，第441页

[4]对于鲁迅所列的《青年必读书》，周作人有自己的看法。他1966年2月29日在给鲍耀明的信中说：“‘必读书’的鲁迅答案，实乃他的‘高调’——不必读——之一，说得不好听一点，他好立异唱高，故意的与别人拗一调。他另外有给朋友儿子开的书目，却是十分简要的。”见《知堂书信》，黄开发编，〔北京〕华夏出版社1994年版，第413页。

[5]鲁迅：《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，《鲁迅全集》第3卷，〔北京〕人民文学出版社1981年版，第513页。

鲁迅和主张不读或少读中国书的鲁迅放在一起,无论如何有点不大协调。除了前后期思想变迁外,更因不同著述形式需要不同思路来应付不同的语境。鲁迅并非一般意义上的‘国学大师’,对传统文化有过迄今为止最为尖刻的批评;可鲁迅对中国古代文化的眷恋又是如此深沉,单是翻阅其每年的书账便能明白这一点。就像鲁迅所说的,‘菲薄古书的,惟读过古书者最力’;可赞赏古书的,不也是‘惟读过古书者最有力’吗?因‘洞知弊病’而菲薄之,与为‘留其精粹’而赞赏之,二者之间并非完全势不两立。相对而言,在注重社会批评的杂文中,鲁迅更多地菲薄古人古书;而在发掘文化遗产的学术著作中,鲁迅则倾向于理解与赞赏古人古书。”^[1]

从鲁迅所论之书,我们可以判断,在鲁迅的知识结构与阅读兴趣中,中国传统的典籍占了绝对多的分量,而所谓西方影响的世界性因素,可能只是表层的显现和鲁迅着意的努力,而在深层次上对其创作起决定性影响的还是传统知识与传统文人气质。其实在中国传统的文人性格气质中,除了中庸礼让的一脉传统外,历来存在着固有的狂狷反叛的性格传统链,这一传统链与鲁迅的个人性格气质、思维方式的关系甚深,可以说鲁迅是这一流脉中的一个高峰。鲁迅面对同一个原文化形态事实,在其不同的著述体例中存在着相异甚或相反的“描述”。对此,笔者曾指出,研究者通过作家书籍阅读和知识构成这一中介和途径,“可以看到二十世纪中国文学在‘汲古求新’的文学变革模式中变化过程及其产生的‘新’与保留的‘旧’的交杂与斑驳。”^[2]而从这种歧异或对冲中,可以窥见作家文化潜意识中的依恋。

综之,文学的变革,不是“断裂”,而是对此前传统文学再阐释。这种再阐释即对原文化形态的策略性误读。“五四”新文学的发生遵循着“汲古求新”的文学变革模式:即为了变革当前的文学,而从传统中寻找符合需要的资源,对其进行“再阐释”。“汲古求新”,不仅是文学变革的范型,而且也是文化变革的模式,这其中还表征着面对中西文化传统时“五四”新文学家们显在姿态与潜在心态的歧异与对冲、矛盾与统一、相反与相成的复杂的文化理路。同时,这种具有普遍性的“汲古求新”的变革模式,说明任何革命都不是彻底的断裂,而是永远处在“藕断丝连”的过程之中。

〔责任编辑:平 啸〕

In the Course of Eternity

—on the Cultural Mode of the May Fourth New Literature Reformation

Zhao Puguang

Abstract: Literary reformation is the reinterpretation of the previous traditional literature, namely, strategic misunderstanding of original cultural forms. What the essay call the mode of literary reformation of “delving into the old to seek for the new” is to reinterpret those appropriate resources from tradition. That mode can be demonstrated in two ways: for one thing, atavism and for another, sympathy for the weak. The May Fourth New Literature Reformation tended to follow that mode, which implied complexities of divergence and conflict, contradiction and union, opposition and complementarity between the explicit profile and latent mindset of the May 4th new writers who were facing Chinese and Western cultures. The universal cultural mode also indicates that any reformation is not a total rupture whereas it is just always apparently severed but actually connected.

Keywords: delving into the old to seek for the new; the May 4th new literature; cultural mode

[1]陈平原:《作为文学史家的鲁迅》,见《文学史的形成与构建》,〔南宁〕广西教育出版社1999年版,第17-18页。

[2]赵普光:《对象、方法与视角:书语与现代中国文学研究》,〔南京〕《江苏社会科学》2013年第3期。