

May 2020

The Characteristics of Chinese Creative Culture and Its Form of Existence

Xuan Wu

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Wu, Xuan. 2020. "The Characteristics of Chinese Creative Culture and Its Form of Existence ." *Theoretical Studies in Literature and Art* 40, (3): pp.1-14. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol40/iss3/18>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

中国创造性文化的特性及其存在形态

吴炫

摘要: 中国文化与西方现代文化可以打通的创造性体现在:一,伏羲“先天八卦”“籍自然创人文符号”以及《史记》和《东坡易传》“尊儒道创个体哲学”,都是一种“尊重现实又改造现实”的中国式隐性文化创造经验,以“整体中的个体创造”区别于西方二元对立之创造。二,远古对生命力的崇拜、上古对生命的呵护为殷商文化艺术的创造奠定了基础,但在中国文化发展中一直未得到哲学的提升,一定程度上使得中国文化现代化中断了对自身“生命—生命力—创造力”的有机关系思考。三,从殷墟的“雌雄对等玉雕”到先秦诸子的“思想对等争鸣”,再到唐宋的“文化对等交流”,不仅可以提供解构西方“二元对立”的思路,而且可为中国现代哲学美学提供“创造关系多元对等”的文化哲学观念。四,中国“分与合”的历史演变,文学经典中作家深层的个体化理解内容穿越表层儒道文化内容的张力,是创造性文化与规范性文化“对等互动”的存在形态,启示我们可以用“对等互动的中国文化”替代百年来“主导决定的中国文化”的认知。

关键词: 中国的隐性创造; 尊重性改造; 生命与生命力; 对等互动

作者简介: 吴炫,文学博士,上海财经大学人文学院讲席教授,中华文化理论原创中心主任,主要从事文学理论、美学和哲学研究。通讯地址:上海市杨浦区武东路100号,200433。电子邮箱:wuxuanmail@163.com。本文系上海财经大学国家重大社科基金预研究项目“中国文学创造通史”的阶段性成果之一。

Title: The Characteristics of Chinese Creative Culture and Its Form of Existence

Abstract: Chinese creative culture intersects with modern Western culture in the following aspects. First, Fuxi's *xiantian bagua* (Prenatal Eight Trigrams Numbers), “creating symbols of humanity via nature,” and the idea of “respecting Confucianism while creating philosophy of individualism” discussed in the *Records of the Grand Historian* and *The Yi Commentary of Su Shi* all represent the Chinese-style implicit creative experience of “respecting and transforming reality.” Such experience — “creation of the individual within the whole” — is distinguished from creation out of binary opposition in the West. Second, the worship of vitality and the cherishing of life in ancient times, which laid the foundation for Yinshang cultural and artistic creations, have not been promoted philosophically in the development of Chinese culture. To a certain degree, intellectual reflections upon the organic relationship of “life-vitality-creativity” has been interrupted in the Chinese cultural modernization. Third, the “male-and-female-equivalent jade carving” of Yinxi, the “ideological contest of equivalence” of the pre-Qin periods, and the “equivalent cultural exchanges” of the Tang and Song dynasties not only can offer resources for deconstructing the Western “binary opposition,” but also can provide the cultural philosophy of “diverse and equivalent relationship of creativities for modern Chinese philosophy and aesthetics. Fourth, the historical evolution of Chinese understanding of “divide and unite,” and the deeply individualized thinking of writers in literary classics penetrating and creating tensions in Confucianism and Taoism are existing forms of “equivalent interaction” between creative culture and regulative culture. The idea that “Chinese culture is characterized by equivalent interaction” can replace the perception of “a dominantly determined Chinese culture” that has been accepted for nearly a hundred years.

Keywords: China's implicit creation; reality-respecting transformation life and vitality; equivalent interaction

Author: Wu Xuan, Ph. D., is a chair professor of art and humanities in Shanghai University of Finance and Economics and the director of the Center of Original Chinese Cultural Theory. His research areas include literary theory, aesthetics and philosophy.

Address: No. 100, Wudong Road, Yangpu Area, Shanghai 200433, China. Email: wuxuanmail@163.com This article is supported by the Pre-research Project for National Major Social Sciences Foundation of Shanghai University of Finance and Economics.

构建中国现代文化理论的主体性,以达到和中国传统文化与西方文化同等对话的境界,这可能是中国多数学者的共同期待。但就这种主体性所赖以立身的关于“中国文化”的理解、以及基于这种理解所产生的中国自己的现代文化创造问题而言,学术界和理论界一直未能提出“中国有无自己的创造性文化”之命题,并使得中国文化的现代性问题一直围绕西方现代哲学的移植而展开,其理论预设是中国文化缺乏可以与西方现代性打通的创造性哲学基因。

造成这种状况的原因,多少来自王国维开始的、从儒道释文化去认知“中国文化”并与康德美学关联后所展开的思考,这开启了“功利的中国文化”与“超功利的西方文化”相冲突的思维模式。王国维得出中国尚无“纯粹之美术”的结论,虽然也意识到“纯粹美术上之著述,往往受世人之迫害”(王国维 296)这一很微妙的中国问题,但并未从“受迫害的纯粹美术”和“不纯粹的美术”的关系中去把握中国文化内部可能存在的“现代—传统”的张力关系,当然就不会注意到殷商、先秦、唐宋这些崇尚平等多元、个体创造力的文化经验与“中国式的纯粹美术”的内在联系。因此,他在具体的文学批评实践中就会忽略《红楼梦》与“女娲补天拯救苍生”的尊生命文化的内在关系,也就会用西方现代“解脱人生无聊之痛苦”的生命哲学观念去把握《红楼梦》中的生命问题。由此一来,中国自己的尊重生命和生命力的文化创造所显示出的弱功利性研究,一定程度上就成为了学术研究的盲点。中国现代哲学美学一直把对个体、生命力、思想创造和多元平等的审美放在西方文化符号系统中,为西方的科学、民主、自由、独立这些现代性思想如何与儒道释文化相融而焦虑,并以“中西融汇”的思路进行人为的融合实践,这就造成中国人文社会科学在儒道释文化与西方文化之间进行拼凑实践的局面。诸如以中国儒道释美学为本体,西方“主客体”概念在王国维的《人间词话》中被等同于“有我”和“无我”;而如果以西方理论为本体,中国文化的整体

性就可能被忽略(如康德的“美的超功利”难以描述中国非纯粹性的审美经验)。也由于对中国文化的基本认知没有改变,因此不少学者已习惯对儒道释文化思想作现代解释:如将儒家的“以民为本”与西方的人本主义等同(邓群英 211—12),或者将儒家的“修齐治平”对人的修身要求与西方的人文批判精神相提并论。^①这种用西方文化去拓展儒道哲学非现代性内容的阐释方法,也是建立在忽略中国自己的现代性文化哲学研究之基础上的。

所谓“中国创造性文化”,是指其在性质上与西方尊重个体、生命力、创造力的现代性文化有相通的一面,但在文化哲学的意义上它又是未成形的,尚未化为具体而清晰的政治哲学、伦理哲学、教育哲学和艺术哲学,且多处于边缘化的隐性状态。这种文化虽然难以在古代中国显在地构成与儒道释文化之间的平衡张力,也难以直接为中国现代文化哲学、美学和文艺学建设提供思想和理论支持,却一直通过民间的文化和文学艺术实践体现其不可被忽略的重大作用,并直接造就了今天中国人所赖以自豪的中国文化艺术的创造性成果,使得我们不仅可以对诸子散文、唐诗宋词、四大名著这些常识性的文学创作进行审美,而且可以对“殷商对等雌雄玉雕”“先秦诸子思想对等”“唐宋多元文化对等”这些多元对等的文化性创造进行审美,更可以思考殷商文化艺术创造与其生命力崇拜、唐宋文化艺术创造与其生命力的宽松关系,并启发我们:当提到“中国文化源远流长、生生不息”的时候,究竟是指儒道释还是区别于儒道释的中国创造性文化?如果是指前者,那么中国创造性文化的位置在对“中国文化”的理解中应该怎样确认呢?如果两者都包括,那么我们在说“中国文化”的时候是否已经一定程度上忽略了中国的创造性文化?

一、伏羲、司马迁、苏轼的中国隐性思想创造之启示

作为中国文化符号诞生的标志,伏羲“先天

八卦”的创造经验是什么,《易经》和《易传》并没有展开论述。在伏羲为什么取“— —”“— — — —”通过“三重画”制作“八卦”的问题上,仅以“观物取象”和“以通神明之德,以类万物之情”(《易·系辞》)说其原因,一定程度说明儒家哲学尚未重视“先天八卦”何以可能这一人的主体创造性问题,自然会导致将人的主体创造性活动纳入儒家“天道”的“一总多”的思维方法之中。

由于远古现实只能是自然现实,自然现实又以自然的生命运动现实为突出表征,这就使得这种生命运动既可以被印度密教理解为“爱欲”并产生犍子氏的《欲经》(石海军 1),也可以被古希腊哲人理解为“天体运行”并产生探求知识真理的科学,当然也可以被中国的先哲理解为天地运动现象产生“阴阳八卦”,故自然现实和自然生命运动现实是通过文化的不同理解而呈现不同的性质,此并非“阴阳”所独占。学术界曾用“结绳记事”“男根女阴”“日月简化”“龟卜裂纹”诸说来解释“阴阳八卦”的生成含义和象征意味,这些静态和物化的解释虽然各成一说,但并未涉及“阴阳”与“八卦”谁决定谁的问题。老子的《道德经》以“道生一、一生二、二生三”的“生生”说来解释“八卦”的形成,强调“负阴抱阳”,但未解决“八卦”的对称性关系之问题;《易传》以“阳阴、男女、夫妇、君臣、尊卑”来解释“八卦”的伦理性含义,以“仁义”比附“阴阳”,一方面无形中排斥了包括墨家的“兼爱”在内的先秦诸子学说与“阴阳”的关系问题,另一方面也疏离了天文之“阴阳八卦”的非等级性含义;更有郭象的“独化”说突破《易经》“多样统一”的“生生”思维,有苏轼的《东坡易传》用日日新的生命自由来解释“一阴一阳谓之道”从而突破了《中庸》“大德”的统摄,说明“八卦阴阳”是可被后人不断进行再创造理解的。正像《圣经》中的“彼岸”分别被西方的古代、近代和现代文明做了“教会至上”“理性至上”“生命至上”之不同的解释一样,《易经》《易传》《道德经》对“先天八卦”的解释如果并非天经地义不可撼动,那么当代性的“释卦”就是同样可能的。

也就是说,从人的创造的角度看“阴阳八卦”,不仅“阴阳”是先哲伏羲对自然生命运动的创造性理解,“八卦”也可以是伏羲利用“阴阳”作为材料来建立不同事物及其关系的再创造性理解。这种双重创造很可能使得“阴阳八卦”具有

象征不同天象事物对等交流的意味,敦促我们的思维从“阴阳生八卦”转换到“八卦统阴阳”。“统阴阳”是“利用阴阳生命运动作为材料”的意思,体现出中国文化“尊重生命相反相成运动现实”的一面,而“立八卦”则是改造阴阳符号的人为创造,“八卦”对“阴阳”就是“尊重又改造”的关系:“八卦”在象数上由“阴阳”组成,但如果只看到“阴阳”在活动,“八卦”的不同结构就会弱化为事物的形态差异,天象的不同性与不同天象的“阴阳对等互动”关系也不可能得到揭示。如果伏羲用“— — — —”“— — — —”两个符号表达的是对“天与地、昼与夜、冬与夏、男与女”具有“分”与“合”的交互意味的理解。自然天象的生命运动具有的这种性质,是太极图“阴阳对等互渗”形成的基础,“阴阳八卦”就是“阴阳”的放大。如果“分”是对称之分,讲的是不同性质事物的对等性、均衡性,那么就指事物的对立性和冲突性。合,则是说不同性质事物均处在一个彼此影响渗透的统一体内,是一种内部对等互动的整体,不同性质的事物就组合成一个统一体而保持互动性,所以合不是“多样统一”,不是“整一”而是“整体”。再者,伏羲用“— — — —”和“— — — —”作“八卦”,之所以不是七卦和九卦,是因为只有八卦才能形成卦与卦之间分离而对等的格局。并立缠绕的阴阳鱼使得“— — — —”“— — — —”在这种理解中并不具有孰高孰低之意,“八卦”由此也不具备哪一卦更为重要之意,从而使“阴阳”与“八卦”可以区别《易经》“阳上阴下”和《易传》“天尊地卑”的解释。最后,用“— — — —”“— — — —”来建构八卦,这两个象数符号就是“八卦”建构所凭借的共同材料。按照材料不能决定结构的常识,“八卦”就是“人为创造”的而不是“阴阳演变”的。《易经》《易传》中的“阳上阴下”是儒家意义上的“阴阳”,《道德经》的“负阴抱阳”是道家意义上的“阴阳”,“随物赋形”则是苏轼《东坡易传》意义上的“阴阳”,“八卦”因此成为不同文化理解的象征。

如此,伏羲创造出不同于西方古希腊文化、印度密教文化的“先天八卦”,其用意之一,就有可能在于解释作为性质不同的事物象征的“八卦”是怎样通过互动形成一个和谐的天象世界的,这个世界不一定是《易传》所解释的“等级性”的伦理世界,也不一定是《道德经》所解释的“主次化”的逻辑世界。“太极八卦图”中的“阴阳鱼”并立

互渗,作为“整体内的多元对等互动”的世界观,既可以表征天与地、水与火、昼与夜、冷与暖的“对等互动”关系,也可以隐喻人类与自然的“对等互动”关系,还可以描述殷商、先秦、魏晋和盛唐“思想互动共生”关系,甚至也可以解释世界七大宗教的“文明互动”关系,从而具有从天象到文化的更普遍的解释力。如果中国远古文化的创造可以阐发为先贤对自然现实内部“分离、对等、统一”的理解,也可以引申出人类与自然、文化与文化“分离、对等、统一”的理解。那么这种独特的文化性理解就使得中国文化不可能产生西方那种人类与自然具有冲突性的二元对立思维,也不可能产生基于这种思维的“纯概念”“纯形式”的形而上创造观,当然也不可能产生“个体至上”的文化哲学,而是以尊重和表现现实为前提的“在整体中求创造”的“隐性创造”或“潜在创造”,“分离、对等”不仅是内在的、深层的,而且“卦卦之间”和“创造之间”之“分离、对等”也推导不出“进步—落后”“高低”和“中心—边缘”的二元对立关系。

无独有偶,司马迁和苏轼也是“尊重既定思想现实又内在改造之”的中国隐性思想创造的典范。《史记》和《东坡易传》突破了儒家“宗经阐释”的模式,一定程度上可以成为建立当代“中国批判学”而不是“中国阐释学”的资源。所谓“中国批判学”是通过阐释对象来改造对象,而“中国阐释学”并不触动对对象性质的改造,它在原理上就是依附性的,这使得以“注经”为生存方式的中国思想世界存在不同的工作性质:王弼以“无”阐释老子的“道”但并未改造老子的“道”,郭象则以多元的“独化”改造老庄一元的“道生万物”,其差异在是否满足“注经”而走向对“经”的改造。中国文化的整体性决定了中国的创造者从来不是“拒绝”“打倒”“轻视”现实世界的批判者,也不是“断裂”之、“革命”之、“脱离”之的创造者,而是尊重现实世界又内在改造现实世界。司马迁称孔子为“至圣”,在《孔子世家》《儒林列传》记载孔子思想的发展轨迹,在《太史公自序》中称孔子学说是“为天下制仪法,垂六艺之统纪于后世”,对儒家“仁政”和秦始皇统一中国也持一定的肯定态度,把“民心向背”看作历史进步的标准,这在一定程度上使司马迁被后人理解为儒家集权的拥戴者。^②司马迁对儒家“三不朽”中的“立言”也

十分推崇,虽然“立一家之言”才是司马迁的用心所在。与此相似,苏轼成长时期受道家影响颇多。“我愿我儿愚且鲁”这样的诗作体现了苏轼对道家思想的认同,其《东坡易传》不仅对《易传》“一阴一阳谓之道”是认同的,而且承接了《易经》“卦”“爻”等概念。苏轼没有表现出对“道”为宇宙万物本源的否定,没有反对儒家仁义礼智等观念,文学上更未公开反对“文以载道”。学术界以往只是从个人心胸的角度解释苏轼的大气(孙明材 41—45),认为其是融通三教,但靠什么去融通则语焉不详。从中国创造经验的角度去看待这个问题便容易看出端倪:中国思想创造是要把既有思想观念化为材料的创造,所以不能采取拒绝或排斥某种思想甚至另起炉灶的做法。所谓“融通三教”,是指苏轼的哲学中有儒道释之思想材料,与伏羲用“——”“——”两个自然生命运动符号作为“八卦”的“材料”是一样的。但“融通”只是材料吸收,不是思想本身的创造性建构。司马迁和苏轼只是把儒道释作为“——”“——”这两个符号的材料,然后就可以内在地去建立自己独特的思想之“卦”了。

这表现在,司马迁是从《史记》的人物选择和人的评价来潜在改造儒学观念的,其创造经验是以“人”对“仁”的内在改造。司马迁在尊重孔子的历史性影响的基础上将儒家的“一视同仁”改造为“一视同人”,后者才是《史记》的实践原则。从“仁”到“人”虽然只是一字之差,但已建立起司马迁自己的历史书写的价值坐标。与儒家的《汉书》以及后来《资治通鉴》对帝王将相的历史书写不同的是,司马迁将平民、妇女和商人写入了历史,而且注意到人的复杂性和局限性,将败者项羽和成者刘邦的品质局限和性格缺点均展示出来。这种历史观既解构了儒家等级性的人的观念,又改变了“历史事件”对“人”的统摄思维,更在学术上赋予儒家的“立言”以“立一家之言”的个体创造的含义,突破了“代圣人言”的“宗经”传统,“人”与“个体之人”的打通,“立德”“立功”的性质也就相应地改变为个体思想创造之德、之功了。这种改变,在中国文化思想史上具有中国的人本主义或人道主义原创的意义。同样,《东坡易传》之所以在中国易学界独树一帜,在于苏轼赋予“道”以人的生命自由运动之性情和“万物各有其志”的个体思想创造之含义,不仅改变了儒家伦

理化的“天命之道”，而且使人的欲望、性情和思想，不再统一于儒家之“大德”，所以苏轼的“万物并育而不相害”区别于《中庸》的“万物并育而不相害”。苏轼认为：“天一于覆，地一于载，日月一于照，圣人一于仁，非有二事也”（苏轼 168），这种将圣人之道与天道分离、万物各有其性质的理解，突破了孔子“天、地、人（仁）”的“三才”类比，呈现出万物各有其志的特性。苏轼还认为：“中有主则物至而应，物至而应则日新矣。中无主则物为宰，凡喜怒哀乐皆物也，谁能使新之？”（苏轼，《东坡书传卷七》；曾枣庄 舒大刚主编，第二册 3）我主宰物则能有所创新，反之则不可能。中者，心也，主者，我之主见也。这就赋予“道”以多元的对世界独特理解的意味，接近西方的主体论和个体论。苏轼对“中有主何以可能”的思考尚未突破“阴阳运动”，从而使“主”还带有自然运动的特性。尽管如此，但苏轼在文学创作上独特的哲学意味，却为“中有主何以可能”提供了实践性的注解，即苏轼的“中有主”直接产生于苏轼对儒道哲学的尊重、批判和改造，为中国文学的独创性经验奠定了具有示范性作用的文化基础。司马迁和苏轼的主张和实践都可以概括为“尊重儒道思想现实又内在改造儒道思想”的中国式的“穿越文化现实”的经验。“尊重”构成了司马迁、苏轼与既定思想的整体性、亲和性关系，“独特的改造”则构成了司马迁与苏轼的批判创造性。

这种“尊重现实又隐性改造现实的中国文化哲学创造的经验”，可以在三个方面成为中国文化现代创造的思想取向。一、“隐性的个体哲学创造”是一种不破坏群体世界、文化世界和自然世界的独特的存在性世界，从而构成中国式哲学创造的内在性、温和性、启示性。如果只是看重创造物表层的内容，往往看不见这样的深层的另类世界。这样的隐性创造理念避免了西方二元对立思维所造成的创造与创造之间显在的二元对立和现实冲突，一方面形成了中国整体性文化内部的丰富多元，从而与中国人的内在自由相辅相成，另一方面又形成了中国创造的非断裂性的文化特点，从而使中国创造在尊重前人的基础上展开。但继承前人有解释阐发和解释批判之别，只有继承又内在批判改造才属于思想创造，而解释阐发则属于变器不变道的学术创新。二、中国隐性创造是创造者的一种与世界发生关系的强大力量，

可以突破自然世界与既定文化的各种束缚规范。创造性个体由于不是反抗群体的个体性存在，也不是从属群体的依附性存在，而是可以“化既定世界为材料”的存在，这就意味着政治、时代、环境等都不能决定个体是否有创造、能创造，所有的个体的创造问题都是个体的创造能力和创造智慧的问题，而不是这种能力和智慧被压抑的问题。严酷和贫困的生存状态不再是创造是否可能的理由，因此，西方文化对中国的强势影响也不是中国个体只能依附阐释西方思想的理由，儒道文化对个体的规范性要求同样不是个体只能“释经”的理由，因此，中国现代性文化的“个体自由取决于外部”的问题将调整为“个体创造取决于自身”的问题。三、在创造的意义并不存在儒道释文化可以拯救西方个体主义弊端之问题，也不存在西方个体主义文化是中国文化现代化价值取向的问题，因为这样的问题都是非创造性思维实践的结果。无论是“非中即西”还是“亦中亦西”，抑或“中学为本西学为体”，均走在或依附或排斥或拼凑既定的中西方思想观念的弱创造性道路上，属于选择、移植、依附、解释既定中西方思想的儒家治学方式。错位于创造所需要的批判改造既定的中西方思想的实践，是与忽略中国自己的文化哲学创造经验的研究相辅相成的。几百年来中国缺乏重大的思想文化创造的状况一直延续到今天，其原因很大程度上在于中国学人缺乏批判创造性思维，来审视自己在创造的观念以及在创造方法上存在着的上述缺陷。

二、远上古文化对生命力的崇尚与创造性文化的基础

从新石器至夏商，这一漫长的历史时期是中国远古和上古初期文化创造的辉煌时期。但殷商甲骨文、青铜器、武术、气象学、军事、乐舞等令中国人自豪的文化艺术创造与这一段历史时期是怎样的文化关系，这样的关系是否具有中国创造性文化基础的启示，值得学术界认真对待。

今人虽然难以通过当时的文字直接接触那段时期本真的精神风貌，但并不等于这段时期的石器、壁画、图腾、玉雕等物化形象不能对我们传达现代性的信息，也不等于《尚书》《诗经》等儒家记载的文本就可以完全复原这段时期人的精神文化

状况,关键还在于我们能否从考古文化和后人文本的批判创造性思维中辨析理解。一方面,由于异于儒家伦理文化的内容不会得到肯定性的评述,夏桀、商汤、纣王等在国人眼里基本上是道德负面的形象,他们的人性化形象因为考古资料的缺乏可能被遮蔽了;另一方面,人们对《山海经》《诗经》所涉及的奇异神话及民间情感生活的理解,被束缚在了正统史家的“荒诞不经”“朴质无邪”的理解上,而没有上升到“尊重生命和生命强力”的文化意义上来认知。所幸的是,随着近八千年历史的湖南高庙文化遗址和杭州萧山文化遗址等远古遗迹的发掘,特别是殷墟“妇好”墓中大量动物雕刻的玉器、铜器、甲骨文的发掘,使得自新石器至殷商的物质和精神文化已经传达出比周代以后的文字更为真实生动的尊重生命和文化图景。依托这些丰富的可直观的图像信息,我们会产生周代以后儒家伦理文化的建立是否就是中国文明发展唯一可能的思考,也会产生中国文学经典中对柔弱生命的关怀、对创造生命的神力的审美、对爱欲所体现的生命力的礼赞,是否与远古上古文化更为亲和从而更为接近中国现代性文化所需要的资源之问题。

首先是呵护生命的神力崇拜。《山海经》的“女娲补天”对苍生的拯救和“后羿射日”^③对自然的强力抗争,确立了中国文化对生命和生命力礼赞的价值取向,具有生命作为“力量”远大于生命的“延续”性质的现代启示意味。前者是女娲在与权力斗争中关爱生命的力量,区别于阮籍的“无君论”、黄宗羲的“抑君论”、道家的“无为而治”等围绕君权思考治国问题的思维方式,具有在君权崇拜之外建立生命信仰的意义;后者则是中国文化中非常难得的人抗争自然律令的生命强力的礼赞,不仅与后来的“人定胜天”“征服自然”的人类主体性有血脉上的联系,而且建立起了“抗争权力”和“抗争自然”相互交织才能完成的呵护生命的思维方式。这两者必须联系起来理解的理由在于:“天灾”的根本是在“人祸”,“人祸”的根本是在权力者的利益争夺,而统治者的利益争夺必然会无视百姓的生命。所以理想化的政治不仅以掌握权力为目的,而同时以呵护所有的生命幸福为宗旨。理想化的文化是在权力之外应该有人担当弱势生命群体关爱的责任,使得生命神性崇拜可以与权力崇拜并立,构成文化内部的制

衡机制。由于“女娲补天”之“天”,是“天为苍生”的“天”,是百姓得以生息之天;而儒家文化的“君权天授”之“天”,是“权力合法性”之“天”;“权力之天”强调的是“天命”而不是“生命”,而“生命”最重要的不是“活着”而是“抗争的强力”并在抗争中体现自身的尊严。前者之“天”会被后者之“天”破坏,是这两则神话传达给我们的最重要的文化警示。女娲和后羿作为呵护生命的力量,其意义就在于:儒家文化的英雄观是“舍生取义”,但不会追问这“义”在根本上是否具有呵护生命尊严和尊重生命力之问题。《女娲补天》《后羿射日》与西方的《血战钢锯岭》《生死时速》中的英雄观相通的地方在于:英雄是拯救被伤害、被损害的生命英雄,并且常常是在和权力的抗争中体现其英雄性,所以这样的英雄也是拯救人类的英雄。“女娲”作为女神不是在“共工”“颛顼”“蚩尤”这些部落首领的战争之间产生的,而是超越了政治、阶级、族群的立场,以生命本身的关怀为目标才成为可能的,这样的拯救不仅具有补“权力争夺造成苍生灾难”的“残缺之天”的现代性意义,而且具有启示文学内容应该超越文化、政治、阶级、等级差异才能成为全人类共同的审美对象的意义。“后羿”则可以作为人的生命强力与自然搏斗的英雄之象征,是被“女神”精神感召的百姓的英雄。这样的英雄可以成为制约权力滥用的中华民族审美信仰建立的启示,从而具有了这样的当代意义:如果政治权力分管世俗世界,生命神性分管信仰世界,两者并辔而立相互影响,就可以作为对“阴阳对等互动”的新的阐释,这与“上帝的归上帝,恺撒的归恺撒”的欧洲中世纪政教分离的文化打通了。

其次是创造生命的神力崇拜。殷商文化妇好墓等发掘,为我们进一步了解夏商文化对生命力的崇拜提供了考古依据,这也许比《尚书》《山海经》这些后人的文字记载更能说明夏商文明区别于周代礼仪文明的内容。在殷墟妇好墓的800多件玉器的发掘中,蝉、鸟、虎、龙、凤、鹰、鹤的玉雕占了相当的比重,^④这是我们把握殷商文化的重要依据。从玉器渊源上,这些动物玉雕一定程度上是对夏代之前的湖北石家河东夷文化的继承,同时又有了多元化的发展。石家河文化有虎、鸟、蛇、龟四神崇拜,其中少昊是一只管护“生长”的神鸟,这与先民认为自己的祖先来源于鸟有关,以

至于《诗经》说“天命玄鸟，降而生商”^⑤。但无论是石家河文化还是夏商文化，鸟、蛇、虎等崇拜意味着远古先民是将人类生命来源作为神性崇拜的，意味着文化崇拜的对象是生命创造的无形力量，而不是后来规范生命力的皇权和圣人的“圣旨”。商代妇好墓穴中发掘的龙玉佩，形态多样——片状、筒状、圆状且龙身短小，意味着龙作为自然性的生命创造之一是日常化的、丰富多彩的，有别于从黄帝开始就作为历代君王的权力、尊贵象征的、能呼风唤雨的“帝王之龙”。《说文》释龙为“龙，鳞虫之长，能幽能明，能细能巨，能短能长，春分而登天，秋分而入渊。”而闻一多在《伏羲考》中认为龙是“只存在于图腾中而不存在于生物界中的一种虚拟的生物，”“不拘它局部的像马也好，像狗也好，或像鱼，像鸟，像鹿都好，它的主干部分和基本形态却是蛇”（闻一多 21）。这说明龙具有明显的文化再造的性质，目的是加强权力统治的权威性，平民百姓没有资格自诩为“龙”。也就是说原始的龙、鸟、虎崇拜等，是被儒家、道家和封建帝王所压抑和排斥的生命神力文化。虽然中国先人不会从今天的“创造”的观念来解释生命神力崇拜的产生，但这样的力量至少可以包含对“人何以产生”的创造性力量之神奇想象，并将这种想象寄托在动物身上。这样的生命神力崇拜不仅产生了于半坡遗址发现的“人面鱼纹彩陶”，而且产生了殷商文化以“力”为美的武术、青铜、桑林^⑥，更重要的是产生了中国第一个女军事家妇好。而先秦诸子在中国历史上的第一次疑古思潮，则将生命神力世俗化为圣人和权力崇拜，这在《毛诗故训传》《吕氏春秋·行论》《韩非子·说疑》《庄子·盗跖》中均有描述。汉代公孙弘的《春秋公羊传》和董仲舒的《春秋繁露》则在皇权天命化的道路上达到登峰造极的状态。周代以后的先圣先王崇拜之所以堵塞了中国人发挥神奇的生命创造力想象的道路，是因为“生命力的神奇”转化为“权力的强大”，其国诸于人的就是对权力的审美膜拜，从而使中国文化走向了将生命神力视为“怪力乱神”的发展道路。

再次是生命快乐的神力崇拜。原生化的生命快乐主要体现在性爱快乐产生的性爱崇拜。性爱崇拜区别于儒家由“生殖崇拜”发展到“婚姻崇拜”的信仰文化，由性器官崇拜到性交崇拜再到生殖崇拜，构成了中国远古生命力崇拜的原始文

化的有机性内容。这种内容一定程度上是人类远古文化崇拜的共通所在：印度密教的性欲崇拜、古希腊的爱神崇拜和狂欢节、冰岛阳具博物馆、伊朗生殖器公墓等，无不揭示出生命神力崇拜在远古以性器官崇拜为基础的普遍性，而是否重视这样的普遍性，直接关系到一个民族的文化走向。在新疆呼图壁县和内蒙古阴山地区，考古学家发掘的原始社会后期和新石器青铜器时代的岩石图腾中，有不少人和动物各自性交狂欢的图腾。这些图腾中男性和雄性动物的阳具奇大变形，女性则宽胸细腰肥臀，是性器官、性交快感和性生殖崇拜的综合体现。远古人无法解释性快感来源的原因，自然会对性爱器具本身产生神奇的审美想象，形成“性具一爱欲”的图腾。中国古代建筑中也经常可以看见一种叫“玄武”的图案，这种图案一般被解说为“龟蛇”，但据考证这是一种“蛙蛇合体”的性交图案（赵国华 289）。“蛙”是女阴的象征，“蛇”是男根的象征，是性爱崇拜的文化现象。《诗经·国风》中大量的描写男女性爱追求的诗歌成为《诗经》最有艺术生命力的部分，其中《郑风·溱洧》和《郑风·褰裳》最能体现青年男女小河边性爱嬉戏的快乐心情。性爱的意义就在于性爱欢娱本身，传达的是一种在后来儒家男权文化和婚姻文化下所难能见到的原生态生命力的平等交融之美。这种不具婚姻占有意识的文化，与后来秦宣太后借用和丈夫过性生活的情态讨论国事、^⑦高唐神女主动追求男性侍寝均是相通的，与印度的吉祥天女爱神、古希腊阿芙洛狄忒女神和罗马的性狂欢也是相通的。如果不是儒家的“节制欲望”和道家的“淡泊欲望”通过权力和内心逐渐抑制了这种文化，使得秦汉以后通过《易传》和《道德经》的“生生”思维将性爱纳入婚姻承传和淡泊欲望之中，“性本身之美”就可能会与“性伦理之美”“性淡泊之美”构成中国多元并立的关于生命认知的文化，中国人就不会进入一种表面“性压抑、性淡泊”、暗地里“性享乐、性沉迷”的逆反循环之中，性爱文化也就不会扭曲为“感官的丑陋”和“感官的享乐”。儒家意义上的“正当”之所以是文化的异化，是因为“节制”使人成为表面上的正人君子，而“享乐”使人成为私下里的淫逸之辈，而道家的“淡泊”则使得人的生命力萎缩。中国人从“遮蔽生命力”必然发展到“轻视创造力”：生命力不能得到正常的展现，人的生命状态

就会沉浸在如何满足生命欲望的私人空间之中,形成萎靡人格,当然就谈不上超越生命欲望的人类文化创造。

生命、生命力、创造力之所以是有机性的文化关系,可以从三个方面去看:首先,从历史的角度去看,唐宋以后的中国缺乏重大的思想文化创造,这与儒家权力文化在明清以降抑制人的生命感知、欲望和生命力息息相关。所谓“崖山之后无中国”的“中国”,如果只是指儒家气节的丧失,而认为中国人的生命强力崇拜还没有丧失,那照样可以抵御一切外族侵略。这种强力不是儒家的杀身成仁,而是战之能胜的力量。元曲和明清小说则直接表达这种被压抑的生命之反抗以及这样的反抗为什么会以悲剧结束的文化原因。再向前追溯,秦代的焚书坑儒和汉代的独尊儒术对中国人生命力的打压,直接影响到这一时期的思想文化创造:始皇所修的长城,某种程度上也象征中国人的生命开始了封闭防御而不是勇猛进击的文化思维。生命如果缺乏生命力,就会产生从始皇开始追求长生不老到清末卖国求和所揭示的中国人生命异化之局限。而唐代文明之所以是世界文明的巅峰,很大程度上与北魏孝文帝引入鲜卑族注重生命力的文化有关。百年来的中国学术界忽略殷商、唐代文化的艺术文化创造力与爱欲自由、个体想象、生命强力的内在联系,是与南宋以降的中国政治文化忽略生命力的强大抗争力量有关的,并使“自强不息”的“强”“强在哪里”成为一个模糊的命题。其次,从文化比较的眼光去看:中国上古远古文化的太阳神和动植物崇拜,与日本公元三世纪产生的神道教的太阳神和动植物崇拜不谋而合,但与中国的动植物神崇拜渐渐被先圣和先王崇拜替代不同的是,日本的神道教文化始终是作为与传入的佛教分庭抗礼的本土文化而存在的,这是后来日本可以分离神性崇拜和权力依附并成功进行明治维新的文化性原因。日本祖先弥生人多为混血,且与中国的东北游牧族、黄河流域、吴越、广西云南等地有不同程度上的血缘关系,使得日本血统的“杂”天然地与生命的“丰富”产生亲和关系。这种丰富性在相当长的时间内使日本的神道、佛教、儒教并存,故而日本始终没有丧失动植物和太阳神崇拜的文化主体性,并将男性性器崇拜节延续到今天。丰富性使得日本善于学习一切优秀的文化,而文化主体性则使得日本

始终具有主体的审视特性,从而在明治时期提出“文化独特”之命题。通过徂徕等哲学家的努力,日本近代文化哲学告别中国的宋明理学,开启“人道”分离于“天道”的现代化历程,这正是文化主体的创造性体现。再次,从学理层面上看,一是尊重生命的死亡意识会使得生命通过创造来超越死亡,而回避生命的死亡意识就只能通过养生尽可能延长有限的生命,生命最后的感觉就是无奈于死而不是欣慰此生。所以创造是摆脱生命死亡空虚感的唯一方式,是中国人很难明白的生命创造力哲学。二是远古文化的性欲崇拜和爱情崇拜,其实是一种突破婚姻而引领人性超功利现实的力量,不仅会产生“纯情之美”,且能使人的生命产生抵抗侮辱、伤害、侵犯的自身的强大力量。这是为海伦而战比为权力而战更具有力量之缘由。当这样的生命力面对自然世界的时候,对古希腊来说,就产生了征服宇宙的生命力量,并产生了探寻天体的科学;对于殷商文化来说,生命力量的竞技展示也产生武术、青铜的创造。人类文化的发展是依靠生命在抗争中因失败而产生的创造冲动而成为可能的,而在柔弱和依附的生命状态中很难产生思想和科学的创造冲动。三是中国晚近文化以“民族救亡”为目的的中国近现代技术变革,并不是“生命—生命力—创造力”一体化的现代路径,而依然是儒家意义上的“延续传统、延续生命”的思维路径。生命存活的紧迫大于生存质量的考虑,必然产生“孱弱的生命—先进的武器”这一近现代中国的奇异扭曲的文化景观。与中世纪欧洲打压爱神使得欧洲的文化创造进入黑暗的王国相似,蔑视性快乐和纯粹爱情的儒家文化将性贬低成生殖的工具,生命的想象力、抗争力和创造力同步萎缩自然就会构成中国晚近文化至今的衰落走向。

三、先秦和唐宋多元文化对等交流的经验

日本学者平势隆郎在其《从城市国家到中华:殷周一春秋战国》一书中认为:“‘天下’包括若干的新石器时代以来的文化地域。虽然每个文化地域的范围随着时代变化也多少有些扩大或缩小,但是基本的范围是固定的。并且这一文化地域从面积而言,基本相当于现在的日本那么大”(平势隆郎 11),这一见解对理解春秋战国至先

秦形成思想上百家争鸣状态的原因,对审视秦王朝的大一统国家在文化和文学上带来的问题,应该都是有意义的。更重要的是,我们有可能在平势隆郎的“天下”和“每个文化地域”关系的看法的基础上,阐发出中国文化早期就具有的一种具有现代意义的“一元内的多元文化创造对等交流”的观念。

首先,春秋五雄在周天子的领导下还具有文化政治的统一性,这种统一是形式上的盟主(天子命名诸侯与诸侯供奉天子),内容上则因为分封制的实行而体现出多元对等并立的格局。这种格局与殷商“雌雄对等”的玉雕文化和少数民族的男女平等文化(刘祥学,“瑶族社会” A05)是否有关,与“先天八卦”的“多元对等”结构是否有关,值得考证和分析。这种“多元并立”与战国七雄的“多元相争”的区别在于:春秋五雄的战争本质上是实力展示和武力交流,而不是战国七雄争权夺地的战争。尊民、尊生命、尊对方、尊英雄,是交战双方都愿意遵守的共同文化观念,所谓“吾两君不相好,百姓何罪?”^⑧老百姓不能直接参加打仗,上战场是军人的事,这种观念体现出军民有别、各司其职的分离对等意识。尊生命是指战斗只在战车之间进行,一旦有敌军负伤,战斗立即停止,让伤员回自己的军营,且老年俘虏也必须放回养老,所以战争的目的不是杀戮而是竞技。尊对方是指战斗必须征得对方同意击鼓后方可进行,且双方战车数量必须相等,《史记》中说“君子不困人于厄,不鼓不成列”,^⑨说的就是宋襄公与楚成王之战。战争决不能以强欺弱,更不能兵不厌诈。而尊英雄则是指春秋五雄本质上是“争英雄”的“霸”,而不是“霸占”“吞并”之“霸”。争英雄之“霸”是竞技比赛,而吞并之“霸”则是占领和统治。如果春秋五雄争的是冠军,那么我们就要将其与秦始皇吞并列国的争霸区别开来。在争斗性竞技中我们能看见对百姓、对生命和对手的尊重,这意味着战争的原本含义不是侵略,而是自我价值的实现。以此推衍,国与国之间的竞争也就不是掠夺,而是出于生命天性的争强好胜。强和胜的意义不是权力性的而是美学性的。如果“强国”和“英雄”是优秀的含义而不是要求他国及其百姓的臣服,那么,军民之间、生命之间、敌我之间和国家之间既相互区别又相互尊重之文化认同,就构成了春秋时期“文化天下”的一元共识,也是

“止戈为武”“武有七德”这些中华民族古老的战争思想可以和西方中世纪的骑士精神相通的地方,并与现代平等、尊重、呵护生命的人文观念相衔接。如果将这种文化观念引申到文学与文化、精英与大众等关系上的话,我们就会发现:文学相对于文化和政治来说虽然是一种弱勢的“现实存在”,但却作为与文化和政治不同的“非现实性存在”而具有心灵感召的巨大力量。文学可以参与对人类未来、国家和民族命运的思考,但不能用文化和政治的观念化方式来关怀天下;文学可以像平民那样上战场,但并不操“观念”之戈而是靠“体验”关注战争;“体验”虽然不如观念的关怀有现实的教化规训力量,但却以丰富独特的意味发挥超现实的精神想象和启示力量。以此类推:精英与大众、雅与俗的关系也不是高与低、指导与被指导的关系,而同样是对等互动的关系:精英是被尊敬的,大众是被尊重的;精英要做的是与其他精英公平竞技,去赢得天下人的尊敬和影响力;大众则是尊敬所有的英雄的群体并且因为养育英雄而被尊重。这样,无论是文化精英还是文学精英,都不是在大众面前居高临下的高贵者、傲慢者。为此,我们应该调整关于春秋战国时期笼统的“战乱”性理解,甚至也需要调整对中国各历史时期关于“战乱即混乱”的贬义性理解,深入到这个时期的文化内部去发现一个个具有现代审美意义的“文化性春秋”。

其次,先秦诸子百家的产生是中国文化思想史上最为辉煌的创造景观,但是这样的景观是否已经一去不复返,要看我们如何认知这种思想创造所产生的文化机制,并且在貌似不可能的情况下自觉实践这样的文化机制。吕思勉先生在《先秦学术概论》中认为:“历代学术,纯为我所自创者,实止先秦之学耳”(吕思勉 3),说的是先秦这种“纯为我所自创”的文化基础是“王官之学”式微后的“学在民间”“思在个体”。孔子的《论语》多半来自私塾内与学生的交流,老子“其学以自隐无名务”,应友人相约写《道德经》,庄子则“宁游戏污渎之中自快,无为有国者所羁”,墨子则是中国历史上唯一的农民出身的哲学家,自称“布衣之士”,“上无君上之事,下无耕农之难”。如果我们说春秋的特殊性在于其官方权力的式微,使得孔子、老子、庄子和墨子只是特定时代的产物,那么我们依然无法解释宋朝皇权统治下成

为农民后的苏轼,为什么在黄州写出了哲学思想独特的《东坡易传》。至于“愤科举之学锢人,思所以变之”的明代黄宗羲,从民间诗社到兵败隐居,以年老多病拒绝赴京修《明史》,则是将“学在民间”由先秦的时代风气转化为后世的个体信念,说明这种文化创造的基础也是可以潜在延续到中国的近代和现当代的。民国学人章太炎以大勋章作扇坠、三次入狱也不改自己革命主张,鲁迅疏离旧日多已崇贵的同学,以“我为流人”的身份躲在上海公寓中写杂文进行战斗,而木心则以“岁月不饶人,我也未曾饶过岁月”的流浪方式进行创作,均体现出纯粹个体立场的坚守对于成就他们独立思想的重要。古代的屈原、司马迁、苏轼、曹雪芹,当代的莫言、余秀华,基本也是在民间底层独处状态下写出人生最优秀的作品,这与依靠磨镜片为生的斯宾诺莎,卖掉议长职位的孟德斯鸠,终生隐居在小城哥尼斯堡的康德,与先秦诸子和历代杰出的思想家、作家思想创造的状况也是一样的。那么,“学在民间”“思在个体”就是古今中外思想家和作家创造的共同文化经验,值得希望创作出好作品的中国文学界高度重视。

只是,中国的这种与现代性可以打通的文化创造经验,有一个从“自在”转化为“自觉”的发展历程。政治文化处在宽松时期,这种民间和个体文化就处在“自在”状态,实践起来比较容易,与政治文化总体上是相辅相成的。唐太宗本身就酷爱诗乐,是唐代政治文化与艺术文化交融的基础。而政治文化处在要求一切个体从属意识形态的时期,就需要思想家和作家的个体自觉才能自我实现。秦汉是形式化的一元实质上的多元,明清是形式与内容的统一,其个体文化只能成为“潜在的存在”。先秦的显在多元和唐宋以后的潜在多元就构成中国多元文化两种不同的存在方式。同时,无论是“自在的多元”还是“自觉的多元”,均是在皇权政治的一元化领导下实现的。其关键问题在一元的文化观念是否以“相互尊重、影响和促进的对等关系”对待天下,放松中心和边缘、主流和非主流的等级性划分。而就“思在个体”的文化经验而言,无论是政治文化宽松时期还是意识形态的一元化时期,它要求个体思想创造的动因和方法只能来自个体自身的自觉和智慧,这就是百家争鸣多元并立的迷人之处,也是苏轼视王安石为政治主张不同的个体依然尊重之的原因,

更是《红楼梦》能够产生在清代文字狱时期的原因。关键是,“学在民间”和“思在个体”是需要付出不在意世俗利益的代价的,如此才能因为创造历史而进入历史。中国当代作家要产生有历史性影响的文学作品,中国当代文学理论要建构能够呵护个体思想创造的文学观念,是否应该从中获得某种启示呢?

再次,如果春秋不同的地域文化形成先秦百家思想创造相应的土壤且成对等格局的话,那么,当秦始皇统一中国并且经过汉武帝的儒家政治强化,发展到北魏、唐宋“文化交流多元对等”,这样的变动有没有先秦文化的内在轨迹呢?从孝文帝同时尊重汉族、佛教、古希腊、波斯、巴比伦文化到唐太宗的“自古皆贵中华,贱夷狄,朕独爱之如一”^⑩的对等政治文化观念,唐代前后的文化对等意识已经突破了中国文化内部地域文化的对等格局,将中华文化与世界文化放在一律平等的视野中去看待了,这是从北魏开始至唐代文化比殷商和春秋文化更从容大气的重要原因。“上畏皇天之监临,下憚群臣之瞻仰”的李世民的平等人格与唐玄宗尊儒、崇道、不抑佛的平等策略,引发景教、摩尼教和祆教在社会的同时传播,使得唐代的“中华之大”并不是大在“唯儒独尊”上,而是大在我中华文化与世界文化“对等交流”的胸怀之上,大在文化内部儒道释可以多元并立之上,也大在可以产生“高唐女神”和武则天这样的尊重女性生命力的文化之上,从而突破了秦汉文化“大小”“优劣”“非此即彼”等文化等级性思维。唐代贞观文化建立起来的全面开放,不仅体现在大量外国思想引入,域外风俗习惯、生活习俗进入中国人的生活,还同时建立了对外输出、传播交流的文化机制,形成了东亚各国学习唐代政治和文化的蔚为大观和唐僧西域取经这种文化互动的格局,并直接影响到男女文化平等、人才竞争机制平等、^⑪雅俗文化平等这些非等级性文化的建立。不仅武则天可以成为继殷商的妇好之后的大唐统治者,入仕的多种途径也为唐代选拔人才建立起相对公平的文化机制,更有娱乐性的燕乐和世俗化的唐传奇之兴盛将贞观文化推向繁荣。而安史之乱后的唐代多元对等文化之所以没有保持下去,又是因为贞观文化过于依赖李世民的個人血统和见识,没有吸取先秦思想创造的经验,将司马迁的“一视同人”上升到一种不同于儒道释哲学的中

国人道主义文化上来建构,从而没有建立起以尊重人和生命为基础的多元共生的政治哲学和文化哲学。一旦哲学上没有建立“多元对等互动”^⑩的世界观,文化和政治的多元就缺少了思想基础来保证其制度的延续或回溯性出现。如同鲁迅所言,铁屋子打碎后不能盖起一座新屋子,原本冲破铁屋的人们只能再次回去,并且可能比原来的生活更糟。唐代没有产生与孔子、老子、墨子媲美的哲学家,是因为唐代没有抓住机遇将“多元对等”的文化胸怀转化为“多元对等”的文化政治哲学建构,没有抓住机遇建立一套不同于《易传》和《道德经》的对伏羲“先天八卦”的释义学,没有与此同时挖掘殷商文化的生命力和女神崇拜,从而建立起一种男女平等、爱欲与婚姻平等、庶民与贵族平等、尊崇经典与审视经典对等的哲学和伦理思想。而宋代苏轼《东坡易传》的“易之所贵者,贵乎阳之能御阴,不贵乎阳之凌阴而蔑之也”“立阴以养阳也,立臣以卫君也”(曾枣庄 舒大刚主编,第一册 233)的“阴阳平衡、君臣平衡、官民平衡”的政治哲学思想,又由于缺少政治哲学所需要的方法论证和实施步骤之阐发而难具政治实践的价值,也缺乏相应的政治家来研究和实践这样的政治哲学思想。这是我们今天只能感叹“唐宋文明”似乎一去不复返却不知道原因何在的问题节点。

四、中国创造性文化的多种存在形态

那么,以尊重生命和生命力为基础的中国创造性文化,在近三千年的中国文化史中是一种怎样的存在形态呢?这样的存在形态会对中国当代个体创造和理论原创构成怎样的启示呢?这不仅关乎学术界对“有中国创造性的中国文化是什么”的重新认知,也关乎中国现代性文化基于这样的认知是否能走出一条和西方不同的发展道路。

其一,“中国创造性文化”在中国历史发展中是一种波浪形的存在。学术界需要将西周文化、秦汉文化、元代文化、明代文化、清代文化与殷商文化、先秦文化、魏晋文化、唐宋文化、北洋时期^⑪文化结合起来,才能看出中国文化内部一直存在着的尊重生命、生命力、个体创造、多元共生的文化哲学因子,与生命、生命力、创造力的伦理统一

的文化哲学之间的“互动”性关系。这种可以开启“中国文化”新的理解方式的互动关系,在中国历史发展中被日常化地描述为“分”与“合”。从《易传》的“阳上阴下”的思维去看,“合”是正面的历史评价,而“分”是非正面的历史评价;而从“八卦对等互动”^⑫的思维去看,“分”与“合”是两种类型的文化对等交流的历史形态,并无高低优劣之分。一般说来,殷商、春秋、先秦、魏晋、唐宋、北洋文化是“分”的历史时期,文化思想呈现多元化状态,社会形态也相对丰富复杂;而西周、秦、汉、元、明、清总体上是呈现“合”的历史时期,文化和思想相对统一明晰。“分”与“合”的历史时期虽然各有长短,但大致呈现波浪形的演变轨迹。“合”的历史时期政治和社会相对稳定,符合中国老百姓安居乐业的审美愿望;而“分”的历史时期,生命状态的敞开使思想和艺术处在创造的状态,文化艺术创造的繁荣就会出现,所以“合”与“分”各有其特点和利弊。学术界以往在“中国文化”的认知上,偏向于从“合”的历史时期来把握,并将“稳定”和“统一”作为文化的正宗认知的审美坐标,而将“分”的历史时期作为不和谐非统一的文化阶段将之边缘化,往往会忽略中国文化思想艺术的辉煌创造恰恰集中出现在“分”的历史时期。在中国文化现代性问题上,“合”为正宗的观念会得出中国文化与现代性是相冲突的判断,也会推导出中国文化自身很难发展出一种与西方现代性相通的文化的看法。这样的对中国文化的认知既难以解释中国文化创造的辉煌是怎么形成的问题,也难以唤起中国人植根于自己的文化经验以实现中华民族通过文化再创造,立于现代世界之林的激情和方法,当然就不可能在理论的意义对处于“分”的历史时期的中国文化进行分析、改造和提升,特别是不会注意从中国历史“分”与“合”的演变中去把握一个充满生命力和创造力涌动的“中国文化”。换句话说,对“中国文化”的理解之所以不能仅仅从主导和正宗的角度理解为“儒道释互补”和“儒道文化源远流长”,是因为“分合互动”的关系才是中国文化“阴阳互动”的表征,也是“---”“----”原始符号含义的表征。历史性地将“中国文化”理解为尊生命、尊生命力、尊创造力的文化因子与抑生命、抑生命力和抑创造力的文化因子之间的“对等互动”,一定程度上就会提升殷商文化、春秋文化、先秦文

化、魏晋文化、唐宋文化、北洋民国文化在中国文化现代化进程中的重要作用,突破对其“远古文化”“边缘文化”“非主流文化”的判断定势,在文化的意义上就会将儒道释文化从中国文化的主导性理解调整为对等性理解,“互动性”“丰富性”的中国文化理解就会替代“主从性”“单一性”的中国文化理解,“互动性文化结构”就可能替代“主导性文化内容”的“中国文化”之观念。

其二,“中国创造性文化”在儒道主流文化中是一种潜在的存在,但同样也是对等儒道文化哲学的存在形态。在西周、秦、汉、明、清这些政治和文化相对统一的历史时期,殷商文化、先秦文化、魏晋文化、唐宋文化的创造性文化因子其实并未消失,而是转化为了民间的个体化实践,潜在地发挥着与儒道释文化互为影响的作用。这种作用往往以民间创作的形式出现,通过文学艺术和思想的个体创造呵护着中国尊重生命、人性、情感、平等的文化基因,一定程度上展现了个体对现实群体性文化的审视、批判和创造。无论是在中国思想史、中国文学史还是中国艺术史中,我们都会发现杰出的思想家、作家和艺术家都是生活创作在民间的,即便身在朝廷,往往也是秉持民间尊重生命、想象、欲望、情感、个人的立场才能产生杰作。汉代的司马迁被汉武帝施以宫刑依然可以创作《史记》,说明编纂国家史书的太史令依然有一定的个体化理解的自由度;曹雪芹在家族衰亡特别是文字狱时期写出不朽作品《红楼梦》,似乎可以纠正时代和地位决定文学创造的思维方式;而王充是在审视“奉天法古”和“天人感应”思想基础上倡导天、人、物不是同类不能相合的观念,其“何则?异类殊性,情欲不相得也”^⑮的自然主义哲学观,恰恰是针对儒家的天人合一观念而进行改造的。元、明、清的王实甫、关汉卿、汤显祖和洪昇的戏剧,更是将生命和爱情建立在对封建礼教的反抗基础上。如果没有封建礼教的现实性制约,这种反抗也不会强烈到使汤显祖说出“情在而理亡”的地步。虽然在现实的意义上艺术的反抗是微弱的,但艺术的精神启示和影响力却是历史性的,这正是文化强大的标志所在。至于明代的黄宗羲和清代的戴震,通过表达一种君权统治下的现代法治思想和用理性重新审视人的欲望的意念,其思想贡献可以说不亚于先秦和魏晋杰出的思想家。其间的奥妙,至少得力于在这样的时

期士人可以展开与儒道释文化的互动。虽然这样的互动在这样的历史时期是一种边缘化声音,但由于有思想家的生命感受作为思想建构的基础,故其影响力在政治和文化统一的时期,反而可能产生比先秦诸子思想家更具有现实意义的思想功效。与此同时,我们可以依稀辨认出尊重生命力和男女平等的远古文化,在历代以文学艺术形象出现的踪迹:《诗经·国风》对人的世俗欲望的尊重疏离了“大雅”和“小雅”的儒家规范,虽然一直在《诗经》的历代评价中不占主要地位,但“窈窕淑女,君子好逑”一直成为民间的千古生活传唱;花木兰、杨门女将这些不输男性的生命强力符号,与殷商的“妇好”的尚武精神有文化血脉上的关系,使得中国文化中男女平等观念依然在文学艺术中源远流长。汉代的吕雉、北魏的冯太后、唐代的武则天和清末的慈禧太后,表面上实行的是专权政治,但背后焉能没有“不输男性”的女性观念在强力支撑?这就是慈禧也会欣赏花木兰^⑯的原因。

其三,“中国创造性文化”与儒道释文化的“互动”形成了中国文化和文学经典的多层次文本结构,通过经典的流传而富有生命力,这是中国文学经典何以可能的文化哲学性原因。一方面,由于创造性文化要求作家以哲学性的“个体化理解世界”为基础构思独特的故事、情节、人物、意境、意绪,就形成了经典解读中“文化规范文学的表层内容”和“文学穿越文化的深层内容”的层次性。多数读者习惯从主流文化观念切入文学经典的显在内容,但作品深层的创造性内容却以难以言说的体验潜在制约着读者的理解。读者容易看到《水浒》弃恶扬善的儒家文化内容,也容易看到儒家文化轻视的《金瓶梅》之于权贵骄奢淫逸生活的描写,但作家对这些内容的审视、批判中所传达的“个体化理解”之哲学意味,则具有审视轻视生命的文化之品格:《水浒》的深层意蕴通过梁山的悲剧表达作家对“兄弟之义廉价性”的批判,《金瓶梅》的深层意蕴则表现在对儒道的伪善人格及其背后的骄奢淫逸生活的双重批判,分别提出了“忠和义该如何相处”以及“中国人的欲望健康究竟应该是怎样”的问题。这些问题均具有中国文化哲学创造的意义。另一方面,中国文学经典以“个体化独特理解世界”的哲学创造张力穿越儒道释文化,因为穿越张力的强和弱,会形成经

典文学、优秀文学和一般文学的文学创作价值的差异。说创造而不说“创造程度的差异”，就不能辨析依附儒道哲学的解释创新与突破儒道哲学的思想独创的价值差异，中国的创造性文化哲学的特性就很难说明。一般的文学由于体现出对各种群体性、时代性观念的依附，只能选择既定的世界观进行“个性化阐释”，其“对等互动”的功能就相对较弱。从队戏《唐僧西天取经》到杨景贤的杂剧《西游记》，再到吴承恩的小说《西游记》，我们不仅可以看出人性人欲的世俗性文化在经典创作中增强的轨迹，而且可以看到“猪八戒”这一人物形象在小说《西游记》中，已通过对其吃喝玩乐这种日常生活内容的尊重，具有消解唐僧的圣性之宏大叙事和审视孙悟空轻视人性的英雄主义的文学功能，从而显示其创造程度较高的品格。故中国当代文化哲学创造的潜在性和程度性，就成为一个通过文学经典可以得到说明的命题被提出。

结 语

“生命、生命力、创造力和多元对等文化”之所以是有内在联系的概念，是因为离开生命力所展现的爱欲崇拜、不顺从不屈服的抗争力以及可以打败外来侵略的战斗能力，生命多半只具有延续和长寿的意义，既无以捍卫生命的尊严，也难以生命的自我创造性实现提供保证，这是殷商文化能够出现拯救生命的女媧、抗争太阳的后羿以及武术和军事同步发展繁荣的原因。而人的创造力尤其是思想的创造力之所以离不开生命力的展现和对生命本源的尊重，是因为生命如果不能用力捍卫自己的尊严，生命的活力和敞开就会被扼制从而使人处在“轻视欲望—沉湎欲望”的恶性循环之中，唐宋文明的文化艺术的辉煌创造与生命的世俗欲望被尊重、爱欲和情感被尊重、个人选择的权力被尊重之间的内在关系，原因也在于此。而生命的创造力如果能够被展现，生命的意志和尊严能够被尊重，生命与生命之间、个体的创造之间和不同的文化创造之间，就自然会因为性质的不同而展现为对等交流的健康状态，从而可以为习近平主席倡导的“茶的含蓄内敛和酒的热烈奔放代表了品味生命、解读世界的两种不同方式。但是，茶和酒并不是不可兼容的”^①这种人类文化共同体理想，提供中国现代性的文化思维方式。

更为重要的是，“生命、生命力、创造力和多元对等文化”的中国现代性文化因子能够提升到与主导性的儒道释文化“对等互动”的地位，也会给中国现代文化哲学建设和现代文艺理论建设提供两个重要的理论建设思路：一是“多元对等”可以不是矛盾的关系而是共生对等的关系。这种共生对等决定了中国现代文化是外在整体性和内在个体性的有机统一。无论是对体制决策者还是普通的个人，都应该遵守这个有机统一的原则。如此，个体依附于群体的传统文化观念和群体服务于个体的西方观念均会被突破，文艺从属文化的传统工具论和文学无涉社会内容的西方自律论，也都相应地会被突破。二是“多元对等”会在文化上将生命、生命力和创造力也看成性质不同彼此影响的并立关系：生命的求生存本能，生命力的自我实现和捍卫尊严的努力，创造力向世界贡献独特的思想符号，就不再是相互决定和从属的关系，中国现代“生命力美学”和“生命创造力美学”就会突破笼统的“生命美学”应运而生。由此拓展到文艺理论上，文学在性质上就不仅是对等于文化的，也是对等于现实的，文学高于现实观念也会被突破。在现实的性质、文化的性质均不再制约文学的性质之后，中国基于自己的文化创造经验建立起来的当代文学本体论或文学存在论，其文学的独立品格，也就不会再是西方文论的翻版，从而有望告别五四以降中国文学理论的现代化在西方文论和中国传统文论间徘徊的弱创造性状态。

注释 [Notes]

- ① 杜维明于2012年5月26日杭州万松正谊堂所作“21世纪儒家批判精神”演讲。参见杜维明：“儒家的批判精神”，《杭州日报》2013年5月27日第5版。
- ② 《史记·殷本纪》中曰：“人视水见形，视民知治不”。
- ③ 后世习惯于把大羿与后羿等同于一人。后羿又称“夷羿”，相传是夏王朝东方族有穷氏的首领，善于射箭。嫦娥的丈夫是大羿而不是后羿，射日神话中的羿是大羿而不是后羿。宋代类书《锦绣万花谷》前集卷一引《山海经》云：“尧时十日并出，尧使羿射十日，落沃焦”。说明古本《山海经》中有大羿射日的故事，但在后来失落了。
- ④ 参见2016年3月8日—6月26日在北京首都博物馆举行的《王后母亲女将——纪念殷墟妇好墓考古发掘四十周年特展》。
- ⑤ 《诗经·商颂·玄鸟》。

- ⑥ 桑林：一种参加者手舞足蹈、铿锵有力的氏族求雨祭祀舞蹈，现已失传。可参见《庄子·养生主》。
- ⑦ 《战国策·韩策二》载：楚围雍氏，韩令尚靳求救于秦，宣太后谓尚子曰：“妾事先王时，先王以骀加妾之身，妾固不支焉。尽置其身于妾之上，而妾弗重也，何也？以其少有利焉。”
- ⑧ 《公羊传·宣公十二年》。《春秋公羊传注疏》（上海：上海古籍出版社，2015年）。
- ⑨ 《史记·宋徽子世家》（北京：中华书局，1973年）。
- ⑩ 《资治通鉴·唐纪十四·太宗贞观二十一年》（上海：上海古籍出版社，1991年）。
- ⑪ 唐代科举既考察儒家经典，也考察诗词歌赋能力，借此通过不同的渠道选拔人才。
- ⑫ 参见笔者：“多元对等互动：基于文化创造的阴阳八卦”，《学习与探索》2（2019）：1—9。
- ⑬ 陈钦：《北洋大时代》（武汉：长江文艺出版社，2013年）。本书主要讲述了以史料为依据，挖掘弘扬北洋大时代自由民主之精神等内容。
- ⑭ 同注释⑫。
- ⑮ 《论衡·奇怪篇》。
- ⑯ 1903年，美国女画家卡尔被邀请到北京颐和园为慈禧画巨幅画像。卡尔与慈禧太后贴身生活数月，曾听慈禧讲述花木兰的英雄故事，慈禧说木兰是英雄，勇敢、忠诚，让人崇拜。
- ⑰ 见习近平：“在布鲁日欧洲学院的演讲”，《人民日报》2014年4月2日第2版。

引用作品 [Works Cited]

- 邓群英：“中国儒家的民本思想与西方的人本主义之比较”，《湖南农机》5（2011）：211—12。
[Deng, Qunying. “Comparison between Confucian Minben Thought and Western Humanism.” *Hunan Agricultural Machinery* 5 (2011): 211-12.]
- 平势隆郎：《从城市国家到中华：殷周一春秋战国》，周洁译。桂林：广西师范大学出版社，2014年。
[Hirase, Takao. *From the City State to China: Shang, Zhou, the Spring and Autumn Period and the Warring States Period*. Trans. Zhou Jie. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2014.]
- 刘祥学：“瑶族社会历史上男女平等现象的环境根源”，

- 《中国社会科学报》2013年1月9日。
[Liu, Xiangxue. “The Environmental Roots of Gender Equality in the History of Yao Society.” *Chinese Social Sciences Today* 9 Jan. 2013.]
- 吕思勉：《先秦学术概论》。南京：译林出版社，2016年。
[Lü, Simian. *An Introduction to Pre-Qin Scholarship*. Nanjing: Yilin Press, 2016.]
- 石海军：《爱欲正见：印度文化中的艳欲主义》。重庆：重庆出版社，2008年。
[Shi, Haijun. *Sammadiithi of Eros*. Chongqing: Chongqing Press, 2008.]
- 苏轼：《苏轼文集》，孔凡礼点校。北京：中华书局，1986年。
[Su, Shi. *Collected Essays of Su Shi*. Ed. Kong Fanli. Beijing: Zhonghua Book Company, 1986.]
- 孙明材：“隐晦的诗旨 豁达的胸怀——读苏轼《六月二十日夜渡海》”，《古典文学知识》1（2012）：41—45。
[Sun, Mingcai. “Obscure Thoughts of an Open Mind—Reading Su Shi’s ‘Crossing the Sea on June Twentieth’.” *Knowledge of Classical Literature* 1 (2012): 41-45.]
- 王国维：“论哲学家与美术家之天职”，《王国维论学集》，傅杰编校。北京：中国社会科学出版社，1997年。
[Wang, Guowei. “On the Duty of Philosophers and Artists.” *Wang Guowei on Learning*. Ed. Fu Jie. Beijing: China Social Sciences Press, 1997.]
- 闻一多：《伏羲考》。上海：上海古籍出版社，2009年。
[Wen, Yiduo. *A Study of Fuxi*. Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House, 2009.]
- 曾枣庄 舒大刚主编：《三苏全书》。北京：语文出版社，2001年。
[Zeng, Zaozhuang, and Shu Dagang, eds. *A Complete Collection of Su Xun, Su Shi, and Su Zhe*. Beijing: Language and Culture Press, 2001.]
- 赵国华：《生殖崇拜文化论》。北京：中国社会科学出版社，1990年。
[Zhao, Guohua. *Cultural Theory of Phallicism*. Beijing: China Social Sciences Press, 1990.]

（责任编辑：王嘉军）