

# 中国文论大观念的语义根源

——基于20世纪“人”系列关键词的考察

李建中

**内容提要** 20世纪中西文化碰撞语境下,中国文论建构出以“人”为大观念的系列关键词。但学界对“人”系列关键词的语用及解诂,表现出近“西”而远“中”的倾向,故因其单向溯源而导致理论盲区。轴心期中国文化元典对“人”的建构与拆解、诂训及语用,作为“人”之文论大观念的语义根性,从知识谱系、文化心理乃至文化无意识等多重层面,制约、规训、启发和引导20世纪中国文论“人”系列关键词的赓续与新变。“人”之汉语语义的原生、沿生与再生,既构成一部20世纪中国文论的观念史和思想史,又构成21世纪中西文论对话的话语依据和通约前提。

## 引言:何为“大观念”

20世纪50年代,美国不列颠百科全书出版公司出版了一套六十卷的《西方世界伟大著作》(Great Books of the Western World),辑录三十个世纪之中一百四十多位西方哲人的里程碑式的经典。这套书的前两卷是索引形式的《论题集》,从六十卷“大著作”中概括出一百零二个“大观念”,按字母顺序排列: . Angel to Love(从“天使”到“爱”); . Man to World(从“人”到“世界”)①。《论题集》的中文版以《西方大观念》为书名于2008年出版,其《导论》对“大观念”的描述是:“为每一个时代的人类所关注,它们覆盖了人类思辨探究和实践兴趣的全部范围。”②可知“大观念”的“大”,既是时间的又是空间的,既是延展的又是掘进的,既是思辨的又是实践的。通俗地说,“大观念”之“大”可表述为“命大”、“幅大”、“力大”。

“命大”,是指观念的理论生命或曰思想灵魂,从轴心时代一直“活”到全球化时代,通变恒久,亘古亘今;“幅大”,是指观念的覆盖面与纵深度,既经纬天地又透彻骨髓,既弥纶群言又深契文心;“力大”,是指观念的指涉强大,张力弥漫,其内在的诸多义项充满悖论和紧张,其外在的诸多指涉旁及万品,繁复而丛杂,其衍生(构词)与再生(造词)功能生生不息,其理论的震撼力及思想的穿透力如暗夜中的闪电。本文以中国文论“人”系列关键词为例,在厘清20世纪

本文为国家社科基金重大招标项目“中国文化元典关键词研究”(批准号:12&ZD153)成果

“人”论纪事的前提下, 捋捋“人”的单向溯源与视域盲区, 尝试“人”的语义重溯与观念重建, 从而为求索中国文论大观念的语义根源提供新的路径及方法。

## 一、20世纪“人”论纪事

20世纪初的“五四”运动波澜壮阔, 后“五四”时代<sup>③</sup>更是风起云涌。就中国文论这一特定领域而言, 以“人”为大观念的系列关键词<sup>④</sup>在其中起了兴风作浪的作用, 风浪之大, 或鼓动历史之帆, 或酿成灭顶之灾。在某种意义上甚至可以说, 一部20世纪的文学理论批评史, 就是一部以“人”为大观念的演变史。百年之间, 围绕着以“人”为大观念的系列关键词, 如人性、人情、人学、人道主义、人的文学、人民文学等等, 既有破坏性的拆解亦有建设性的重构, 既有涵泳学理的争鸣亦有充满火药味的批判。在这个意义上也可以说, 20世纪一部以“人”为大观念的演变史, 又是一部波云诡谲、险象环生的斗争史。

关于20世纪的“人”论纪事, 可以有两种叙述方式: 一是“大事记”, 二是“代表作”。先看“大事记”<sup>⑤</sup>:

- 20年代, “人的文学”之滥觞;
- 30年代, “阶级性”与“人性”的对峙;
- 40年代, “人民文学”与“人的文学”的对立;
- 50年代, 在俄苏“文学是人学”的框架内重返“人的文学”;
- 60年代, 在“无产阶级文学”的框架内重创“人性论”;
- 70年代, “人的文学”成为禁区;
- 80年代, 人道主义大讨论;
- 90年代, 人文精神大讨论。

按照通行的文学思想史或文学理论批评史的叙事模式, “五四”时代是“‘人’的发现”的时代, 而1918年岁末《新青年》刊发周作人《人的文学》, 可谓标志性事件。“五四”时期, 周作人“人的文学”、周树人“为人生而艺术”、梁实秋“人性的文学”和胡适“自由的文学”, 这些文学主张或文学观念与他们各自的各体文学作品一道, 共同谱写成关于“人的文学”的交响, 成为“五四”新文化运动以“人”为大观念的文学思潮的主旋律, 并构成后“五四”时代关于文学论争的“人”论背景。从20世纪20年代末开始, 左翼阵营的无产阶级文学家和文学理论家, 如瞿秋白、郭沫若、蒋光慈、成仿吾等提出“革命文学”的口号。如果说“人的文学”的关键词是“人性”, 那么“革命文学”的关键词则是“阶级性”。于是, 20世纪20—30年代, “革命文学”的“阶级性”与“人的文学”的“人性”之对峙, 便成为20世纪以“人”为大观念的文学理论批评的第一次论争。

40年代, 毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》发表《讲话》“作为一个历史性的文献, 它在对于阶级性的阐述中, 使文学表现的领域发生了新的延伸和拓展, 它使‘工农兵文学’和‘人民文学’新的口号取代了‘人的文学’的合法性, 从而使中国现代文学构筑了新的历史地平线”<sup>⑥</sup>。随着40年代末中华人民共和国的建立, 毛泽东的“文艺为工农兵服务”, 作为“为人民服务”这一宏大叙事的子叙事, 理所当然地成为文学界的权威话语或主流意识形态。如果说, “革命文学”与“人的文学”还能构成事实上的对峙并最终打成平手(如20—30年代左翼文学阵营与梁实秋的论争), 而“人民文学”与“人的文学”则因时空阻隔和力量悬殊, 大体上形成“一片倒”的局面。当然, 若站在一个更高的层面审视, 无论是“人的文学”, 还是“人民文学”或者“工农兵文学”, 都是建立在“人”之大观念之上或者以“人”为思维中心的, 虽然“人”与“人民”,

“人”与“工农兵”在词义的诠释及语用上并不能简单等同。这一点 本文后面将会论及。

到了50年代的中、后期,在“百花齐放,百家争鸣”的语境下,“工农兵文学”或“人民文学”的主旋律之中出现一种“变奏”:1957年上半年,先是巴人的《论人情》,后是钱谷融的《论“文学是人学”》。这种声调并不高亢的变奏,却似乎让我们听到了“五四”时期“人的文学”的回响。平心而论,无论是巴人还是钱谷融,并没有违背宏大叙事的话语规则,或者说他们完全是在主流意识形态的框架中言说关于“人”的文学理论和批评。比如巴人,是在充分肯定“阶级性”的前提下讨论“人情”,而钱谷融,更是在高尔基“文学是人学”的理论场域内讨论文学创造和文学批评之中“人”的内涵。在我们今天看来,两篇文章谈的都是常识,既是人之常情<sup>⑦</sup>,又是世之常理。但在那样一个不讲常识(无论是“常情”还是“常理”)的时代,巴人和钱谷融后来的厄运人所共知,人皆叹惋。

巴人《论人情》呼唤“魂兮归来,我们的文艺作品中的人情呵”<sup>⑧</sup>!钱谷融《论“文学是人学”》也呼唤“深厚的人道主义精神”,呼唤“用一种尊重人、同情人的态度来描写人”<sup>⑨</sup>。然而,他们唤来的不是“人情”而是“人厄”,不是对人的尊重与同情,而是对人的非人式迫害与戕贼。从50年代末到整个60年代,一浪高过一浪的对“人情”、“人性”、“人道主义”和“人的文学”的批判,终于酿成万众失声,终于使得“人性论”和“人的文学”成为雷区和禁区。十年浩劫之中,因其“人情”与“人学”之论,钱谷融还只是被他的学生点名道姓地批斗,巴人则被莫须有的罪名所逼疯而最后惨死在故乡的小木屋。

人类终归要回归常识,回归人类知性关于“人”的共识。从80年代的“美学热”和“人道主义思潮”到90年代的“人文精神大讨论”,其间虽然也有回旋、暗流甚至陷阱,但其总体趋势毕竟是对“人”的常识或常理的回归。70年代末,朱光潜《关于人性、人道主义、人情味和共同美问题》,是对马克思《1844年经济学—哲学手稿》的回归,是对关于人的价值、尊严、解放和自由等马克思主义常识的回归。80年代初,王若水《为人道主义辩护》实质上是为人类思想史关于“人”的常识辩护,只是将14—16世纪欧洲文艺复兴的人道主义和人本主义,拉来作为马克思主义的同盟军。80年代中、后期,刘再复关于“人的主体性”的系列文章及著述,则既是对50年代钱谷融《论“文学是人学”》和巴人《论人情》的回归,亦是对“五四”时代周作人“人的文学”的回归。至此,整个20世纪(从“五四”时代到后“五四”时代)关于“人”的大观念,有了一条大致贯通的脉络和线索。

基于上述简略的20世纪“人”论叙事,我们可以开出一个相应的“人”论“代表作”,既是从学理上为“人”论纪事提供参考文献,亦是为后面的论述提供理论前提:

- 1918年12月,周作人《人的文学》;
- 1928年2月,蒋光慈《关于革命文学》;
- 1943年10月,毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》;
- 1957年1月,巴人《论人情》;
- 1957年5月,钱谷融《论“文学是人学”》;
- 1960年2月,姚文元《批判巴人的“人性论”》;
- 1979年3月,朱光潜《关于人性、人道主义、人情味和共同美问题》;
- 1981年1月,若水《为人道主义辩护》;
- 1985年11月,刘再复《论文学的主体性》;
- 1986年12月,何满子《现实主义与人道主义——与刘再复同志商兑》。

## 二、“人”的单向溯源与视域盲区

“五四”时代是西学强势进入中国的时代,也是中西观念正面碰撞的时代。20世纪以“人”为中心的文论大观念的建构是中西文化碰撞的结果,其间既有西学东进之外缘,亦有汉语词根转义或再生之内因。由“大事记”和“代表作”所立体呈现的20世纪“人”论纪事,争论的双方或多方虽然观点各异,但在对“人”系列关键词作词义溯源或者说在寻找各自的理论资源时,却表现出相似的思维路向:对“外”的关注远大于“内”,对“西”的热情远高于“东”,故酿成前者对后者的遮蔽。以“人”为中心的文论大观念是中西文化碰撞的产物。俗话说“一个巴掌拍不响”,研究两个巴掌是如何拍响的,怎能只问其一而不究其二?

周作人1918年在《新青年》发表《人的文学》,认为要谈“人的文学”先得从“人”这个字说起。这当然是很有道理也是很重要的。问题是,周作人认为说“人”字,不能去看“天地之性最贵”或者“圆颅方趾”这一类古代汉语的解释。因为在他看来,中国文化四千余年一直在“闹人荒”,并没有解决“人”的问题。现在要做的工作是“辟人荒”,是去重新发现“人”。周作人“辟人荒”的路径是撇开古汉语“人”的词义之源,转而从西方15世纪文艺复兴说起,并将问题归结为“‘从动物进化的人类’。其中有两个要点(一)从‘动物’进化的(二)从动物‘进化’的”<sup>⑩</sup>。诠释“人”这个汉字,从“动物”与“进化”两大义项切入,也是很有道理、很重要的。问题是,古汉语的文献里面这类材料多得是,用得着舍近求远、弃中取西吗?《大戴礼记·易本命》篇云:“倮之虫三百六十,而圣人为之长。”<sup>⑪</sup>王充《论衡·商虫》篇约言“倮虫三百,人为之长”之后接着说:“由此言之,人亦虫也。”<sup>⑫</sup>《论衡·自纪》篇亦讲:“人亦虫物,生死一时。”<sup>⑬</sup>说的都是人的动物性。《说文解字》释“人”,云“象臂胫之形”,段注称:“人以纵生,贵于横生,故象其上臂下胫。”<sup>⑭</sup>“上臂下胫”讲的是人的“纵生”(直立行走),而纵生(直立)之人是从横生之兽进化而来。故《说文》“人,天地之性最贵者也”段注曰:“禽兽草木皆天地所生,而不得为天地之心。惟人为天地之心,故天地之生此为极贵。”<sup>⑮</sup>纵生贵于横生,上臂下胫、圆颅方趾的人贵于禽兽草木。从汉代的许慎到清代的段玉裁,古代文献对“人”的诠释不也含有某种“进化”的意味吗?当然,反对旧文化提倡新文化、反对文言文提倡白话文的“五四”中人对这些视而不见,是可以理解的。正是因为周作人只从西方文化中找“人”这一文论大观念的语义根源,故将《西游记》贬为“鬼神书”,将《聊斋志异》斥为“妖怪书”,将《水浒传》骂为“强盗书”,并统统归之于“非人的文学”<sup>⑯</sup>。

四十年后,钱谷融写《论“文学是人学”》,虽然也提到“无论从东方的孔子、墨子,从西方的苏格拉底、柏拉图等人的言论著作中,都可以发现这种精神,这种理想”<sup>⑰</sup>,但其思想资源之主体,其理论兴趣之重心,依然是西方而非东方。文章三万余言,反复引用季摩菲耶夫的《文学原理》、高尔基的《读者》和《我怎样学习写作》,却没有一条材料是来自东方、来自中国的。文章一上来就谈高尔基的“文学是人学”,并说“我们简直可以把它当作理解一切文学问题的一把总钥匙,谁要想深入文艺的堂奥,不管他是作家也好,理论家也好,就非得掌握这把钥匙不可”<sup>⑱</sup>。将“文学是人学”视为文学理论的“钥匙”亦即我们今天所说的“关键词”,当然是很有道理也是很重要的,但文章对“人”系列关键词的理论溯源却是有偏差的。文章指出,“高尔基把文学当做‘人学’,就是意味着:不仅要把人当做文学描写的中心,而且还要把怎样描写人、怎样对待人作为评价作家和他的作品的标准”,并反复强调“伟大的文学家必然也是个伟大的人道主义者”<sup>⑲</sup>。显然,在钱谷融这里,高尔基“文学是‘人学’”的理论源头,与当年周作人笔下“人的文学”的理论源头一样,是欧洲的文艺复兴,是文艺复兴为反对中世纪的专制主义而兴起的人性



和人道主义思潮。但有学者考证,高尔基的原话并非“文学是‘人学’”,而是“文学是‘民学’”(‘人学’)的最好源泉”。高尔基所说的“民学”(“人学”)也并非是欧洲文艺复兴意义上的“人性”和“人道主义”,而是人类学意义上的“民族志学”或“人种志学”<sup>⑨</sup>。

当然,无论是14—16世纪的文艺复兴运动,还是16世纪后出现的人类学研究,均可以成为我们讨论20世纪“人”论大观念的文化背景和思想借鉴,而属于人类轴心期文明的中国文化元典,则更应该成为我们探讨以汉语的“人”为中心的中国文论大观念的思想资源。遗憾的是,20世纪中国内地文学理论界的“人”论溯源是单向的:从20世纪初俄苏文学的“文学是人学”,溯至19世纪马克思主义的“人的全面解放与自由”,溯至18世纪法国启蒙运动的“人的理性与觉醒”,溯至16—17世纪人类学研究的“人的种族与进化”,直至14—16世纪欧洲文艺复兴的“人文主义”。将文艺复兴以来的西方人本思想视为“人”观念的语义之源,成为20世纪中国文论界的共识。

在一个更大的领域内考察,近“西”远“中”而单向溯源,是所有学科的“通病”。其普遍性缘由是“五四”所定下的“反(本土)传统”之基调以及这一基调在后“五四”时代的周期性增量和升高。就“人”这一文论大观念而言,其特殊性还表现在,“五四”反传统之初就不“审”而“判”地将汉语的“人”论视为“审判”对象。后“五四”时代随着西方话语霸权在文论界的确立,受强势话语的统驭和规训,文论界对本土资源只好视而不见,甚至连“视”的勇气和耐心也没有了。久而久之,“人”系列关键词的单向溯源就成了一种思维惯性,甚至发酵为一种“新”的理论传统。

这种单向溯源在时间与空间上都是有缺陷的,或者说单向溯源导致了“时”与“空”两个维度的视域盲区。就时间而言,雅斯贝尔斯之所以将自公元前800年至公元前200年的六个世纪命名为“轴心时代”,是因为“正是在那个时代,才形成今天我们与之共同生活的这个‘人’”<sup>⑩</sup>。用《庄子·天下》篇的话说,那是一个“道术”尚未裂变为“方术”的时代,是一个尚能“见天地之纯,古人之大体”<sup>⑪</sup>的时代。人为何(与如何)成为人,或者说人之所以为人,这些根本问题,无论是西方苏格拉底三代师生,还是东方道、释、儒三家宗主,均作了精深的思考和天才的回答,从而构成了人类文化史和精神史的一个轴心,以至于我们今天讨论人文科学的任何问题,都别无选择地要返回这个轴心。因此,诠释“人”系列关键词,探讨以“人”为中心的文论大观念,仅仅将语义根源溯至14世纪是完全不够的,是说不清楚的。在西方,兴起于14世纪意大利的文艺复兴只是流而非源,而东方中国的14世纪就更不是源了:14世纪的中国已经到了明代,三千年文明已经过去了两千多年,传统文化已经到了晚期或者说暮年。

就空间而言,共同构成轴心期之辉煌的人类几大文明,于后轴心时代在各自的区域内走上不同的发展道路,形成不同的理论模式。西方是“神—人”模式,中国是“天—人”模式,西方是神学语境下“人的世俗化”进向,中国是天人语境下“人的人文化”进向。单向溯源,详“西”而略“中”甚至取“西”而舍“中”,实际上是混淆了两种不同的理论模式,也混淆了两条不同的思维路径,从而导致理论偏见甚至盲区。第一,单向溯源实质上低估了汉语“人”之“词根”的巨大作用,即“人”作为汉语词根,如何从文化无意识和知识大谱系的层面规定和影响中国文论“人”系列关键词的建构与解构,导引和制约“人”系列关键词的赓续与新变。第二,单向溯源同时也低估了汉语“人”之语义溯源对20世纪中国文论大观念建构的肇始意义:中国传统文化根深蒂固的“人”之大观念,在20世纪如何流变,如何衍生,如何转义,如何再生,对这些问题的求根与解密,只能从“人”之汉语词义溯源开始。

### 三、“人”的语义重溯与观念重建

无论东方还是西方,“人”的大观念同时建构于雅斯贝尔斯所说的轴心时代,在中国则是从殷商甲骨文到周秦大小篆的时代。徐中舒主编《甲骨文字典》,对“人”的解释是“象人侧立之形”,并引《说文》“(人)象臂胫之形”而称“《说文》说形近是”<sup>②</sup>;又称“甲骨文象人形之字尚有‘大’、‘天’、‘夫’象人正立之形;‘女’象人跪坐之形”<sup>③</sup>。《甲骨文字典》释“文”时亦称:“象正立之人形,胸部有刻画之文饰,故以文身之纹为文。”<sup>④</sup>而“文化”之“化”,《甲骨文字典》的解释是“象人一正一倒之形”<sup>⑤</sup>,依然是“象(两)人之形”。由此可见,甲骨文的“天”、“人”、“文”、“化”四字(见图1),因同为“象人正立(或侧立)之形”,故构成一个关于“人”的字族或系列,而甲骨文作为轴心期中国最早的文字,则理所当然地成为我们对“人”之大观念作词义溯源时的原始之“元”。



图1

先说“天”。《说文》:“天,颠也。至高无上,从一大。”段注曰:“颠,人之顶也,以为凡高之称。”<sup>⑥</sup>《说文》释“大”称“天大,地大,人亦大焉,象人形”<sup>⑦</sup>。《周易》八经卦中的“乾”,其卦象是天、地、人三“大”之合一,故可视为轴心期中国文化元典对“天人合一”之大观念的象喻式言说。今人关于“天”的解释很多,如冯友兰讲“五义”<sup>⑧</sup>,庞朴讲“三义”<sup>⑨</sup>,张岱年既讲“三义”亦讲“二元”<sup>⑩</sup>。若从辞源的层面考察,“天”这个汉字的本元性特征是“一体”,就字形论是“天”与“人”一体,就字义论是诸义(“五义”、“三义”或“二元”)一体。“天”出生伊始便与“人”浑然一字(体),须臾不离。“天”在“人”的头顶(“仰以观于天文”<sup>⑪</sup>),也在人的心中(君子心“畏天命”<sup>⑫</sup>),既是人的法则(“人法地,地法天,天法道,道法自然”<sup>⑬</sup>),亦是人的疑窦(“天何所沓?十二焉分”<sup>⑭</sup>)。

既然轴心时代汉语的“天”与“人”密切相关,那么后轴心时代若欲诠释汉语的“人”,则须将“人”放回到“天人”结构之中,进而在“人”与“天”的复杂关联之中去求索“人”这一大观念的丰富内涵和无穷智慧。如果说,孔子将“畏天命”置于“君子三畏”之首,隐含着原始儒学的生态敏感,那么老子的“法天”则布露出道家文化的生态智慧。同处轴心时代,继北方的老子“法天”、孔子“畏天”之后,南方的屈原以其诗人之哲思与哲人之诗性,发出疑“天”之“问”。而屈原的“天问”,作为轴心时代所特有的生态启蒙,是既关乎天道(自然生态)更关乎人事(政治生态)的。《说文》“天,颠也”段注:“臣于君,子于父,妻于夫,民于食,皆曰天是也。”<sup>⑮</sup>倘若君不善待臣民,弄得老百姓有衣食之虞甚至有性命之忧,则臣民难免“怨天”甚至“咒天”了,于是就有了老臣杜工部的“眼枯即见骨,天地终无情”<sup>⑯</sup>,也有了民女窦娥的“天也,你错勘贤愚枉做天”<sup>⑰</sup>!

在中国轴心期文化的“天人”结构之中,“天”是“人”的巅顶,亦为“人”的语境。中国文化(包括文学和文论)对“人”的意义言说和观念建构,须在“天”的语境之下展开并深入。刘勰《文心雕龙》的主旨是说“人之文”,可是首篇《原道》先要说“天地之文”,所谓“玄黄色杂,方圆体分”,所谓“丽天之象”、“理地之形”,然后由天地两仪说到“人”:

惟人参之,性灵所钟,是谓三才;为五行之秀,实天地之心。<sup>⑱</sup>

刘勰论“人”，沿用了《周易·系辞下》“有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之”<sup>④0</sup>和《礼记·礼运》“人者，天地之心也，五行之端”<sup>④1</sup>的语义资源，赓续了轴心期文化“天人合一”的理论思路。“人”在天地之间，汇聚天地性灵，成为三才之一。正是因为“在天”的语境下说“人”，刘勰才能够将“人”界定为“五行之秀，天地之心”，然后由“人”的定义推演出“文”（即“文学”）的定义：

心生而言立，言立而文明，自然之道也。<sup>④2</sup>

这里的“心”当然不是“文心”，而是“天地之心”，亦即“人”，这里的“自然”又可置换为“天地”或“天”。可知《文心雕龙》论“文”，以“人”为“本”，既是本源又是本原，以“天”为“境”，既是起始又是归依。刘勰以“天”为语境、以“人”为本元的文学本体论，深刻地影响到了中国文学理论批评。直到清代，刘熙载依然在刘勰视“人”为“天地之心”的意义上给“文学”下定义，其《游艺约言》曰：“文，心学也。”<sup>④3</sup>其《艺概·诗概》又曰：

《诗纬·含神雾》曰：诗者，天地之心。”文中子曰：诗者，民之性情也。”此可见诗为天人合。<sup>④4</sup>

20世纪60—70年代，“人性论”和“人的文学”在内地成为理论禁区，内地的文学理论界正名副其实地“闹人荒”。当此之时，徐复观在海外则以“心的文化”和“心的文学”之研究，为汉语界的“人”论“辟人荒”。由此可见，在“天”之语境许可的前提下，汉语批评界“辟人荒”的语义资源，既可以是西方的“文学是人学”，亦可以是中国的“文，心学也”。

在甲骨文中同象“人立之形”，“天（人之颠顶）”是“人”的语境，“文（人之纹身）”是“人”的创作，“化（人向之变化）”则可意会或引申为“人”之创作（即“人之文”）给人自身所带来的变化。而中国文论的大观念，正是在这样一个以“人”为中心的系统之中被建构、被诠释、被语用，并逐渐形成一系列的研究领域或学科。其一，天地之性人为贵，中国文化的“贵人”传统，积淀为文学人类学内涵，如前述高尔基的“文学是‘人学’”。其二，观乎天文以察时变，观乎人文以成教化，鼓天下之动者存乎辞，天地之间的人文教化，或者说文学对于天地人间的意义和价值，凝聚为文学伦理学精华。其三，人为天地之心，心生言立而有文学，故“文”本于（即自于）“人”，本于（即自于）“人心”，故汉语的“文，心学也”亦可理解为“文，人学也”，而此一层面的“文学是人学”则形成文学心理学的学理前提或依据。其四，文乃纹身之文，最早的“文”是刻画于人体之上的，文与人（体）同一。虽然随着人类心智及能力的提升，“文”的创作由“近取诸身”扩展为“远取诸物”，但取喻于自身即人体进而将文学生命化或人格化则成为文学理论批评的基本路向和阐释策略，最终构成文学文体学的理论和方法。

上举甲骨文中诸“人”，或正立或侧立，究竟是“人”的正面形象，代表了轴心期中国文化对“人”的价值建构和对“人”的生命力张扬。但是，“人”毕竟是天地间异常复杂的生物体，其身份之繁众，命途之歧丛，乃至寿夭、荣辱、贵贱、苦乐、悦郁、好恶等诸多的可知与不可知或可说与不可说，在天下诸种生物之中可能是无与伦比的。以人的身份性定位即自我指称为例，《尔雅·释诂》对“我（身、予）”的合训共有三条材料：

印、吾、台、予、朕、身、甫、余、言，我也。

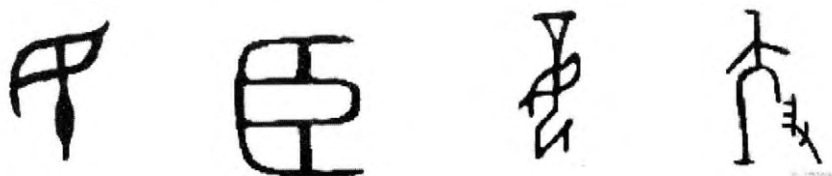
朕、余、躬，身也。

台、朕、赉、畀、卜、阳，予也。<sup>④5</sup>

三条材料用了十八个字，除了“朕”三见、“余”两见以及“赉、畀、卜”三字为“给予”之“予”，共有十二个字是“我”的同义词，而我们知道英语中的“我”只有I和ME。

《尔雅》是轴心期中国文化元典，其《释诂》中十二个不同的“我”仍然属于轴心期文化对“人”的正面建构。而轴心时代的“人”，在被建构的同时亦在被拆解，在被颂扬的同时亦在被戕害，如下面这四个字：民、臣、妾、刖（见图2）。

图2



与图1一样，图2中的四个汉字依然是“象人之形”；不同的是，图1是被建构、被树立、被颂扬的“人”，图2则是被拆解、被打压、被戕害的“人”。首字是金文的“民”，描画的是人的眼睛被锥刺，其中，意指受酷刑（锥刺目）的奴隶<sup>④6</sup>。次字“臣”，被绑缚并牵引的男子，《说文》有“臣，牵也，事君者，象屈服之形”<sup>④7</sup>；“臣”后面的“妾”则是头戴刑枷的女子，《说文》称“有罪女子给事之得接于君者”<sup>④8</sup>。上古常有部落之争，争战事毕，倔强者，杀之；屈服者，男性为“臣”，女性为“妾”，虽说同为事君者，毕竟是有罪之人。末字为“刖”，象“一足被刖”之人形。如果说，前三字均为“受刑之人”，“刖”则为“刑余之人”，合起来是一幅悲怆、惨烈的“贱民受难图”。

轴心时代的中国是一个君贵民贱的社会，所以孟子才有“民贵君轻”<sup>④9</sup>之吁。到了20世纪，“民”逐渐获得与“人”同等的地位，从而有了“人民”一词。近代社会，随着“率土之滨，莫非王臣”（《诗经·北山》）<sup>⑤0</sup>之家天下的解体，和“一夫多妻”之婚姻制的废除，“臣”与“妾”也双双失业。而现代社会，“人道”成为常识，“仁爱”成为常理，灭绝人性的刖刑早已成为历史。但是，诞生于轴心时代的这四个汉字依然“活着”，不仅活在我们的日常话语之中，而且“活”在20世纪以“人”为中心的文论大观念之中。不同的是，它们不是“活”以原义（即词根义），而是“活”以转义（即再生义）。分述如下：

一曰人民。“人民”既不同于“人”亦不同于“民”，而是被涂抹上过多过重的意识形态色彩。随着意识形态的变更，“人民”之色彩（语义、语调以及语用、语境）亦与时俱变。变来变去，变去变来，“人民”终于变成一个空泛的概念，一个漂浮的能指，一个人皆可用的话语工具。

二曰臣妾。现代社会作为职业或身份的“臣妾”已不复存在，但作为心态或人格的臣妾却依然故我。“臣妾”之心理认同，其君形之宰，当然不是家天下的帝王，而是世俗社会的权力与金钱。在这个意义上可以说，20世纪的文学，既不乏有“臣妾”心态或人格的作家，更不乏有“臣妾”体貌和体性的作品。

三曰刖刑。现代法制社会“刖刑”已经废除，但奥威尔《1984》中的那种“控制盘”却大有用途并大行其道：当奥布兰不断以拨高控制盘而增大受刑者的疼痛度相威胁时，再有思想再有个性化的温斯顿也不得不认同“2+2=5”。明白了这一点，我们就不难理解，在20世纪50—70年代，为什么不断有人加入痛批“人性”、“人道”和“文学是人学”的行列。



## 结语 21世纪，“人”的再生

站在21世纪的理论高度，重溯“人”系列关键词的语义根源，重建以“人”为中心的文论大观念，可以有五大发现。

第一，“人”之汉语语义的源起、流变与转义，既构成一部20世纪中国文论的观念史和思想史，又构成21世纪中西文论对话的话语依据和通约前提。追溯“人”的语义根源及现代再生，方能真实展示20世纪中国文论大观念之神与貌。“人”如此，“道”、“文”、“气”、“体”等关键词亦然。

第二，源于轴心时代的“人”之建构与拆解，乃至“人”之“三训”（形、声、义）与“六训”（正、反、通、借、互、转）构成“人”这一中国文论大观念的全部内涵及外延。而“人”的内在张力、外在指涉力以及强大的繁衍力和生命力，既是重建21世纪中国文论大观念的思想资源，又是激活传统文论使之发生现代转型的内在驱动。

第三，中国轴心期文化元典关于“人”的释义及语用，成为后轴心时代关于文学本体论建构的语义根基。正如刘勰于公元5世纪末据《周易》、《礼记》等元典的“人”论资源建构起“心生言立，言立文明”的文学本质论，我们在21世纪初亦可据《管子·权修》“人者，身之本也”<sup>①</sup>建构文学的生命本体，据《礼记·表记》“仁者，人也”<sup>②</sup>建构文学的伦理本体，据《尔雅·释诂》“言，我也”<sup>③</sup>建构文学的语言本体。

第四，“人”与“文”的四种关联，成为20世纪文学理论批评四大学科的内在支撑及合法性依据：“文贵人”形成文学人类学，“文为人”形成文学伦理学，“文自人”形成文学心理学，“文似人”形成文学文体学。21世纪这四大学科能否持续发展，在某种程度上取决于对“人”、“文”等文论大观念的汉语语义溯源。

第五，“人”对“天”的三种心态，衍生为21世纪后现代语境下中国文论大观念的人文关怀及普适价值：“问天”时的生态启蒙，“畏天”时的生态敏感，“法天”时的生态智慧。在这个意义上可以说，追溯中国文论大观念“人”的语义根源，能够为21世纪全球生态文明建设做出贡献。

①② 美国不列颠百科全书出版公司编《西方大观念》第1卷，陈嘉映等译，华夏出版社2008年版，第1—6页，第1页。

③ 胡晓明《略论后五四时代建设性的中国文论》（载《文学遗产》2014年第2期）一文视“建设性”为中国文论之愿景，可理解为对后“五四”时代中国文论“只破不立”之现状的有感而发。

④ 关于“关键词”的界定以及“关键词”作为研究对象与研究方法之区别，参见拙文《关键词研究：困境与出路》（载《长江学术》2014年第2期）。

⑤ “大事记”受旷新年《“人”归何处？——“人的文学”历史的话语考察》（载《中国现代文学研究丛刊》2014年第2期）一文启发。

⑥ 旷新年：《“人”归何处？——“人的文学”历史的话语考察》。

⑦ 严格地说，巴人的《论人情》（载《新港》1957年第1期）并非论文而只是一篇随笔，比如他用古人的“人情练达”来定义“人情”就不太严谨。

⑧ 巴人《论人情》。

⑨⑩⑪⑫ 钱谷融《论“文学是人学”》，载《文艺月报》1957年第5期。

⑬⑭ 周作人《人的文学》，载《新青年》第5卷第6号（1918年12月）。

⑮ 王聘珍：《大戴礼记解诂》，中华书局1983年版，第259—260页。

⑯⑰ 黄晖：《论衡校释（附刘盼遂集解）》，中华书局1990年版，第716页，第1209页。

⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿ 许慎撰、段玉裁注《说文解字注》，上海古籍出版社1981年版，第365页，第365页，第1页，第492

- 页,第1页,第118页,第102页。
- ②0 吴泰昌《“文学是‘人学’”辨》,《艺文轶话》,安徽人民出版社1981年版,第209—212页。另参见刘为钦《“文学是人学”命题之反思》(载《中国社会科学》2010年第1期)。
- ②1 雅斯贝尔斯《智慧之路》,柯锦华等译,中国国际广播出版社1988年版,第69页。
- ②2 参见郭庆藩《庄子集释》,中华书局1961年版,第1065—1069页。
- ②3②4②5②6 徐中舒主编《甲骨文字典》,四川辞书出版社2006年版,第875页,第875页,第996页,第912页。
- ②9 冯友兰论“天”之“五义”:物质之天(天空)、主宰之天(天神)、命运之天(天命)、自然之天(天性)、义理之天(天理)(冯友兰《中国哲学史新编》第1册,人民出版社1982年版,第89页)。
- ③0 庞朴在冯友兰“五义”的基础上归纳出“三义”:物质的天、精神的天和本然的天,分别为形而下的、形而上的和形而中的(庞朴《天人之际学述论》,载《原道》第2辑,1995年4月)。
- ③1 张岱年既讲“三义”又讲“二元”:“天人合一”思想的剖析(载《北京大学学报》1985年第1期)一文称“天有三种含义:一指最高主宰,二指广大自然,三指最高原理”,《中国古典哲学概念范畴要论》一书指出:“在古代哲学关于天的学说中,包含唯物主义与唯心主义两种基本观点的对立。唯物主义所谓天即是无限的客观实在。唯心主义所谓天,或指最高的神灵,或指最高的观念。”(中国社会科学出版社1987年版,第23页。)
- ③2④0④1④5⑤2⑤3 阮元校刻《十三经注疏》,中华书局1980年版,第77页,第90页,第1424页,第2573页,第1639页,第2573页。
- ③3 程树德《论语集释》,中华书局1990年版,第1156页。
- ③4 王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》,中华书局2008年版,第64页。
- ③5 董楚平《楚辞译注》,上海古籍出版社1998年版,第84页。
- ③7 仇兆鳌《杜诗详注》,中华书局1979年版,第524页。
- ③8 关汉卿《窦娥冤》,王季思主编《中国十大古典悲剧集》,上海文艺出版社1982年版,第19页。
- ③9④2 范文澜《文心雕龙注》,人民文学出版社1958年版,第1页,第1页。
- ④3④4 《刘熙载集》,华东师范大学出版社1993年版,第571页,第89页。
- ④6 参见左民安《细说汉字——1000个汉字的起源与演变》,九州出版社2005年版,第243页。
- ④9 焦循《孟子正义》,中华书局1987年版,第973页。
- ⑤0 程俊英、蒋见元《诗经注析》,中华书局1991年版,第643页。
- ⑤1 黎翔凤《管子校注》,中华书局2004年版,第52页。

(作者单位 武汉大学文学院)

责任编辑 乐闲