

晚清中国思想文化的意义重构与新文学的发生

黄健, 卢姗

(浙江大学文学院, 浙江杭州, 310058)

摘要: 晚清以降, 在传统文化、传统意义系统出现剧烈震荡时, 现代中国思想文化界既批判传统思想, 又结合“国家民族的改造”目标, 提出了意义重构的问题, 旨在“借思想文化以解决问题”, 并建构起一整套具有现代性价值的意义系统。这不仅呼应了时代变革的诉求, 而且成为中国新文化和新文学发生的逻辑基点。陈独秀、胡适等人大力倡导“文学改良”“文学革命”, 重点是关注新文学在价值层面、意义层面上的整体转换, 期待新文学能够在这两个方面发生根本性的转变: 一是超越传统的“文以载道”的意义约束, 表现现代中国人对个性解放、人格独立及精神自由的向往; 二是通过文化反省与批判, 赋予新文学现代性价值的意义内涵。这就使得中国新文学在发生之际就表现出给予现代中国人的性格、心理和精神等诸多领域高度关注的创作特点, 展现出向民族文化性格和心理结构深处开掘的创作走向, 具有鲜明的现代性价值创作理念, 有力地推动了中国文化和文学的现代转型和发展。

关键词: 意义重构; 现代转型; 新文化; 新文学

中图分类号: I206.6

文献标识码: A

开放科学(资源服务)标识码(OSID)

文章编号: 1672-3104(2021)06-0158-09



晚清以降, 由中西文化冲突引发的意义危机及随之而来的意义重构问题, 是近现代中国思想文化界的重要现象, 同时也是中国文化现代转型的一种内源性动力。如果说在以现代化为内核的全球化浪潮中古老中国所遭遇的冲击是空前的, 那么这种冲击不仅表现在社会结构、政治制度及经济方式等显性层面, 也表现在价值观念、思想意识、文化心理和精神结构等隐性层面。陈万雄在考察“五四”新文化源流时就指出: “近代中国的改良和革命运动, 在求救亡图存的同时, 其更广的目标是在国家民族的改造, 以臻中国于近代化。”^[1]在传统文化、传统意义系统出现剧烈震荡时, 现代中国思想文化界既批判传统思想, 又结合“国家民族的改造”目标, 提出意义重构的问题。这不仅呼应了时代变革的诉求, 而且成为中国新文化和新文学发生的逻辑基点。

一、意义重构的关键: 唤醒人的“伦理觉悟”

一般来说, 中国传统的意义系统是建立在由家庭血缘伦理向社会道德伦理不断演化的层面之上的, 特别是在儒家道德伦理获得中国文化的主导地位之后, 就形成了一整套以“仁”为核心理念, 以“忠、孝、礼、义、廉、耻”等为人生纲常的意义系统。这种基于家庭和社会互动的血缘亲情和道德伦理层面而建构的意义系统, 在相对封闭的古代社会, 有效地支撑起了生活在农耕文明、农业社会中的人的精神世界, 维护了人的心灵秩序和社会秩序, 使人们在世俗生活中就可以获得相关联的道德伦理意义的充分支持。这既满足了人的日常生活需求, 也满足了人的精神信

收稿日期: 2020-07-22; 修回日期: 2021-03-09

基金项目: 2019年度国家社会科学基金重大课题“鲁迅的文化选择对百年中国新文学的影响研究”(19ZDA267)

作者简介: 黄健, 江西南城人, 文学博士, 浙江大学中文系教授、博士生导师; 卢姗, 江西丰城人, 浙江大学中文系博士研究生, 主要研究方向: 中国现当代文学, 联系邮箱: simonhj@sohu.com

仰的价值建构,如余英时所说:“儒学不只是一种单纯的哲学或宗教,而是一套全面安排人间秩序的思想系统,从一个人自生至死的整个历程,到家、国、天下的构成,都在儒学的范围之内。”^[2]在这里,他所提到的“秩序”,指的就是在相当长的时间里,以儒学为主干的传统文化在意义系统建构中,都强调要用家庭血缘伦理和社会道德伦理来维护中国人的心灵秩序和社会秩序。在余英时看来,中国传统文化最大的价值关怀,便是要在这种秩序体系中突出道德伦理意义上的天下“有道”和人生、社会“有序”的价值理念,彰显“修身、齐家、治国、平天下”的人生理想,实现“天下大同”的社会目标。张德胜在《儒家伦理与社会秩序》中则进一步对“秩序”进行了详尽的阐释,指出形成所谓的“秩序”尤其是“社会秩序”,就是儒家道德伦理意义系统中的重要目标。他认为,“社会秩序”其实是中国文化发展的主线,“中国自秦始皇统一天下以来的文化发展,线索虽多,大抵上还是沿着‘秩序’这条主脉而铺开。用弗洛伊德的术语,中国文化存在着一个‘秩序情结’,……它之所以能于传统时代脱颖而出,长时间成为国家意识形态,相信这是最主要的原因”^[3]。

在传统的意义系统中,“仁”既是人的一种精神信仰,也是人在世俗生活中所遵循的血缘亲情和社会道德价值的伦理法则。儒家大力宣扬“仁”的核心价值,所要求的就是“仁者爱人”,突出的是“四海之内皆兄弟”的亲情理想。同时,赋予“仁”价值功能,包含“舍生取义,杀身成仁”和“不成功便成仁”等内涵,即要在天、地、人三者关联的层面上,打通世俗日常生活和精神生活的隔膜和界限,形成意义系统的“仁学”价值关怀,彰显“不成功便成仁”的生命(人生)理想。也就是说,传统的意义系统所建构的是以“仁”为核心理念,以“忠、孝、礼、义、廉、耻”等为人生纲常的价值体系,旨在为生活在世俗社会的人提供超验的价值证明和意义支持。具体地说,儒家是要通过道德去教化、感化、引导人,用伦理去约束人,规范人的言行举止,由此培育所宣扬的“浩然正气”,获取道德人格的确立,获得精神的满足和生命信仰的支持。历史证

明,在农耕文明和农业社会中,儒家建构的以“仁”为核心的意义系统,在相当长的时期内运转良好,行之有效,使人的精神世界有所寄托,日常生活有所规范,人与人交往有序,也为整个社会提供了有效的、和谐的、稳定的秩序和管理方式,确立了相应的管理机制和制度规范。

需要指出的是,儒家这种建立在单一的道德伦理本体领域的意义系统,也存在着致命的弱点。换言之,单纯地靠道德律令来约束和规范人的行为举止、思想观念和精神意识,并由此构筑意义系统,只能是在特定的、相对静态和封闭的社会环境中才能发挥它的效应。一旦内外部的环境改变,如社会急剧的变迁演化,科学技术的发展,人的内部诉求的日益增多等,这种性质的意义系统就难以再满足人的思想多元化和精神多样性的需求,难以给予现代人以持续性的支持,更解决不了由人性的复杂性而引发的各种问题。特别是其对于作为个体存在的人的权利、尊严、地位的忽视,使人无法拉开理想与现实的距离,消除不了由血缘亲情伦理所带来的复杂的人际纠葛,加上专制制度对人的压迫,对个性的压制,使人极易产生奴性的性格心理,从而导致整个社会停滞不前。研究中国文化深层结构的美籍华裔学者孙隆基对此指出,“中国文化不让‘个体’有合法性与精神性,而只把它当作是一个‘身’,于是,由个体自己决定而不是由他人制约的‘心’就很容易变成‘私心’,而这个‘私心’仍然必须在人情的磁力场中以‘借力打力’的方式发挥作用”^[4],进而严重影响社会机理、机体的发育与演化,影响文化的创造力和创新性发展。故晚清之后,中西文化的大碰撞、大冲突、大交汇,就使得以儒家道德伦理为主干的中国传统文化及其意义系统受到猛烈的冲击,开始出现前所未有的危机,被李鸿章称之为“三千年来未有之大变局”。反映在思想文化层面上,便是意义系统的剧烈震荡给现代人带来了空前的茫然感和虚无感,如同杜亚泉所描述的那样,它使“吾人精神界破产之情状,盖亦犹是。破产而后,吾人之精神的生活,既无所凭依,仅余此块然之躯体,蠢然之生命,以求物资的生活,故除竞争权利,寻求奢侈以外,无复有生活的意义。大多数之人,

其精神全埋没于物质的生活中,不遑他顾,本无主义主张之可言”^[5]。

意义的危机为现代中国重构新的意义系统提供了难得的历史契机,同时也为新的文化生成奠定了坚实的逻辑基础,找到了明确的逻辑基点,确立了相应的发展理路。如同陈独秀所指出的那样:“自西洋文明输入吾国,最初促吾人之觉悟者为学术,相形见绌,举国所知矣;其次为政治,年来政像所证明,已有不克守缺抱残之势。继今以往,国人所怀疑莫决者,当为伦理问题。此而不能觉悟,则前之所谓觉悟者,非彻底之觉悟,盖犹在惛恍迷离之境。吾敢断言曰:伦理的觉悟,为吾人最后觉悟之最后觉悟。”^[6]在这里,陈独秀所说的“伦理问题”,指的就是与意义系统相关的问题,如存在境况、价值观念、精神信仰等问题。他认为,相较“学术”与“政治”等问题而言,“伦理问题”更为重要。在他看来,只有解决了“伦理问题”,才能解决相关联的政治、经济及学术等其他领域的一系列问题。为此,陈独秀致力于“批判旧道德,建立新伦理”,大力倡导新文化,主张文学革命。他指出,“旧道德”,即儒家的伦理道德,其中最匮乏的是现代人的“独立自由意志”,结果是“使今犹在闭关时代,而无西洋独立平等之人权说以相较”^[7],严重地妨碍了人的发展,尤其是个人的发展,从而阻碍了整个社会的发展。在批判旧文化、旧思想、旧道德当中,陈独秀也同时致力于新文化、新思想、新伦理的建立,认为这是“最后觉悟之最后觉悟”。他描述道:“现代生活,以经济为之命脉,而个人独立主义,乃为经济生产之大则,其影响遂及于伦理学。故现代伦理学上之个人人格独立,与经济学上之个人财产独立,互相证明,其说遂至不可动摇;而社会风纪,物质文明,因此大进。”从现代文明发展的角度,陈独秀列举了意义重构过程中将要遇到的三大矛盾冲突:一是现代文明强调要发展个人独立人格,与传统的绝对服从及其等级制度相矛盾;二是现代社会要求的男女平等,提倡妇女解放,与传统的男女“授受不亲”、男女之大防相矛盾;三是现代生活主张以经济为命脉,与传统的打击个人拥有财产相矛盾。为此,他批评传统的意义系统,“其

所心营目注,范围不越少数君主贵族之权利与名誉,于多数国民之幸福无与焉”^[8]。显然,陈独秀看到了传统意义系统的致命缺陷,而将“伦理问题”“伦理觉悟”看作意义重构的关键性问题。他抓住了中国新文化发生、发展中的核心问题,为中国新文化建设和发展指出了方向。

二、意义重构的中心指向:关注人的存在价值

因为意义问题与人的存在和发展紧密关联,特别是与作为个体存在的人的生存与发展紧密关联,所以中国新文化对意义的重构,就势必要以关注人的存在价值与意义作为中心指向,同时在策略上也势必要将批判矛头直接指向传统伦理道德对人的压迫,尤其对作为个体存在的人的压迫。鲁迅就认为,“中国人向来就没有争到过‘人’的价格,至多不过是奴隶”,以及整个中国历史也都只不过是“想做奴隶而不得”和“暂时做稳了奴隶”^[9]的两个时代间交替循环。面对这种状况,新文化先驱者们认为,要推动中国新文化的生成与发展,就必须开启一条新的“人学”意义重构之路,即把“人的问题”,如人的现代化特别是人的思想现代化、观念现代化,人和对象世界的新型关系,作为人的存在与发展,个体的存在价值和意义,个性解放,人的精神自由等,统统都要纳入新的意义系统。换言之,中国新文化对意义的重构,必须要始终聚焦在“人”尤其是个体的“人”这个逻辑基点上。其主旨是要最终摆脱奴役,消除“奴性”,凸显现代意义层面上的人的存在价值和意义,如同卡西尔所阐明的那样,人只有在创造自身的文化当中获得自身的价值与意义的证明,才能成为一个真正意义上的“人”。卡西尔预言:“作为一个整体的人类文化,可以被称作人不断自我解放的历程。语言、艺术、宗教、科学,是这一历程中的不同阶段。在所有这些阶段中,人都发现并且证实了一种新的力量——建设一个人自己的世界、一个‘理想’世界的力量。”^[10]

基于现代文明的价值理念,中国新文化的发起者们在这方面形成共识,都强调要把“人的问

题”置于意义重构的中心。胡适就指出:“真正的哲学必须抛弃从前种种玩意儿的‘哲学家的问题’,必须变成解决‘人的问题’的方法。”^[11]他宣称:“信任天不如信任人,靠上帝不如靠自己。我们现在不妄想什么天堂天国了,我们要在这个世界上建造‘人的乐园’。我们不妄想做不死的神仙了,我们要在这世界上做个活泼健全的人。我们不妄想什么四禅定六神通了,我们要在这个世界上做个有聪明智慧可以勘天缩地的人。我们也许不轻易信仰上帝的万能了,我们却信仰科学的方法是万能的,人的将来是不可限量的。我们也许不信灵魂的不灭了,我们却信人格是神圣的,人权是神圣的。”^[12]他大力倡导人的人格独立、个性解放,推崇平等、自由的人生观。在《易卜生主义》一文中,除了介绍易卜生的写实主义之外,他还重点向国人介绍以发展个性和个人才能为宗旨的“易卜生主义”,并认为这是一种“健全的个人主义”。他指出:“社会最大的罪恶莫过于摧折个人的个性,不使他自由发展,……社会国家没有自由独立的人格,如同酒里少了酒曲,面包里少了酵,人身上少了脑筋:那种社会国家决没有改良进步的希望。”^[13]他认为,现代人权的首要首先是“自由”,尤其是思想、精神和心灵的自由。他指出,现代的国民应具备自由思想、自由批判的真精神,人人都有追求平等、独立和自由的权利。他还注重从中国传统文化中挖掘自由的精神价值。譬如,他就称老子为“争取思想自由的第一人”^[14]。在另一篇文章里,他还从纷繁的历史中梳理出中国自由主义的思想传统,指出“在中国这二千多年的政治思想史、哲学思想史、宗教思想史中,都有可以说明中国自由思想的传统”^[15]。显然,胡适把自由作为人的存在的首要条件,所突出的就是人的存在价值,尤其是作为个体存在的人的存在价值。陈独秀在这方面则比胡适表现得更为激进。在谈到近世文明时,他指出,“人权”和“独立自由人格”是作为人的首要存在特点,是“人类之得以为人,不至永沦奴籍者”的重要因素^[16]。他主张全面批判传统文化,批判儒家伦理道德,否认传统的意义系统能与现代生活相融,认为其“带来的坏风俗有害于世道人心”,会阻碍中国社会继续向前发展,

“吾人所不满意者,以其为不适于现代社会之伦理学说……以为文明改进之大阻力耳”^[17]。他认为:“共和立宪制,以独立平等自由为原则,与纲常阶级制为绝对不可相容之物,存其一必废其一。”^[16]他大力推崇人权,主张个性解放,注重个人的价值,认为个人的生存目的便是努力追求自身的幸福,指出:“个人生存的时候,当努力造成幸福,享受幸福;并且留在社会上,后来的个人也能够享受,递相授受,以至无穷。”^[18]陈独秀将意义重构的价值主旨聚焦在“人”尤其是个人的层面上,是抓住了中国新文化生成中的核心问题的。

需要指出的是,相比较胡适、陈独秀来说,鲁迅对意义重构的价值立场,则鲜明地体现了他对于现代文明、文化认识和把握的高度。他既不主张简单的中西文化调和,也不主张全盘西化,而是以更为激进的态度,以全面批判性的“破”,来寻求全面建设性的“立”。鲁迅深刻地认识到传统文化中的落后性,指出在“文化竞争失败之后”,中国就再也难以见到“振拔改进”的文化发展态势。在他看来,造成这种局面的根本原因在于,传统的意义系统中的那一整套有关人的信仰、信念、价值观、意义取向、终极关怀,以及文化发展机理和机制等,都发生了根本性的危机。因此,他大力鼓吹“与旧习对立,更张破坏”的精神,甚至愤激地呼吁,“要少——或者竟不一看中国书”。他指出:“然则十九世纪末思想之为变也,其原安在,其实若何,其力之及于将来也又奚若?曰言其本质,即以矫十九世纪文明而起者耳。”^[19]在这个基础上,他提出了“立人”的思想主张,“是故将生存两间,角逐列国是务,其首在立人,人立而后凡事举,人立而后凡事举,若其道术,乃必尊个性而张精神。……则国人之自觉至,个性张,沙聚之邦,由是转为人国。人国既建,乃始雄厉无前,屹然独见于天下”^[19]。通过比较中西文化,他发现西方之强“根柢在人”,而中国传统文化则是“人”的意识严重不足,是形成循环的“奴隶时代”、奴性性格和“吃人”历史的总根源。为此,他主张以“人”的观念改造国民性,让人摆脱精神的禁锢,获得精神的解放,个性的解放,最终达到“群之大觉”,

使整个“中国亦以立”^[20]。从“立人”到“人国”的建立,在鲁迅的意识和观念中,都是把意义重构的价值聚焦在解决“人的问题”上。正如他指出的那样,当今世界,“人类向各民族所要的是‘人’,——自然也是‘人之子’。……人之子醒了;他知道了人类间应有的爱情;知道了从前一班少的老的所犯的罪恶;于是起了苦闷,张口发出这叫声”^[21]。

将意义重构聚焦在“人”的价值层面,反映在文学方面,就是直接促使了“为人生”创作观念的确立和创作思潮的兴起,而这也是中国新文学发生的根本原因之一。在“五四”时期,周作人明确提出了“人的文学”的主张,他指出:“我们现在应该提倡的新文学,简单的说一句,是‘人的文学’。应该排斥的,便是反对的非人的文学。”^[22]这种直接受西方文艺复兴时期人文主义思潮影响而形成的新文学观念,针对的就是传统的“非人”文学,矛头对准的也是传统的伦理道德,批判的是传统的“三纲五常”观念,并大力为个体的人、平民、妇女及儿童发声。如朱自强所指出的那样,“周作人倡导新文学,最大的动力是源自对于妇女和儿童被压迫的深切同情,源自解放妇女和儿童的强烈愿望”^[23]。周作人要求新文学能够充分地表现“人”的尊严、人的权利和人的地位,由此推动整个社会和文化的转型与发展。

由此可见,中国新文化的发起者们的价值聚焦,首先是“人”,是个人的“人”,是个体存在的“人”。在他们看来,确立人的价值和意义,既不是彼岸高高在上的“上帝”,也不是此岸道德伦理的“仁”,而是生活在世俗世界中的一个获得生命(人生)觉悟、有着独立自主的现代人格和自由意志的个体存在的“人”,而这恰恰也就是意义重构的主旨所在。每一个人都应充分认识到:只有当有限的个体生命在获得更为广阔和无限的生命(人生)价值和意义的观照、满足和支持时,才会真正地获得人自身的独立、自由和精神的解放。如神学家麦奎利所描述的那样:“对生存意义的探求如此普遍,以致它已成为生存本身的构成因素。”^[24]可以说,中国新文化对意义的重构,就是要为现代人的有限生命提供新的价值生成的精神动力,提供生命的价值和意义的超

验证明。从哲学的维度来说,意义所包含的文化价值观和人生价值观等方面的精神内容,涉及一整套有关生命理想、存在价值、人生信仰和终极关怀等相关的思想文化命题。狄尔泰指出:“人们如何思考,如何感受,人们如何领悟这个世界,以及人们为了什么而努力,这些问题都应归源于一个精神结构(mental structure)。”^[25]正是因为意义的价值主旨所指向的是人,随着人的生存与发展的需要,它也就要在不断的不断发展中“对人类所碰到的困境做出回应”^[26]。如同胡塞尔所说:“每一个民族都有它自己的环境世界,有它的传统,它的神和神人,它的种种神话力量,这些便构成了由每一个民族来自我验证的实在世界。”^[27]他指出,对于人的存在而言,“唯有精神是永生的”,只要“按照这样的态度,就成功地建立起一种具有始终一贯地自身一致,并与作为精神成就的世界一致形式的绝对独立的精神科学”^[27]。

中国新文化以聚焦“人”的方式对意义进行重构,其形态则是一种全新的现代文明形态。如果说文化是一个民族共有的精神家园,是每一个个体生命赖以安身立命的精神依托,它对于人,对于社会的发展,都起着不可替代的作用,那么从意义重构的维度来推动中国文化的现代转型,中国新文化的发起者们就不再是追求社会、文化的局部性改良,而是要求从意义重构的高度对传统文化进行整体性的反省、批判和革新,谋求对传统观念、制度、机理、谱系、范式等进行整体性更新,以推动中国文化由传统向现代的整体转型和发展。

三、意义重构的重要途径:革“死文学”为“活文学”

中国新文化运动将“人的问题”置于意义重构的中心,并以文学作为重要的传播形式和表现方式,谋求的是最广泛意义上推动中国新文化、新文学的深入发展,以促使整个社会面貌焕然一新。陈独秀宣称:“今欲革新政治,势不得不革新盘踞于运用此政治者精神界之文学。”^[28]从意义重构的维度来看,如果说中国古代文学受传统文化等诸多因素的影响,其总体特点是在文学对

于世界、社会和人生的反映与表现等方面,多侧重于特定的道德伦理及审美领域,那么古代文学对于意义的认识 and 把握,也多是侧重于将文学的审美功能与其他的功能(诸如政治、伦理、社会等功能)融为一体,强调的是“文以载道”,恪守“天不变,道亦不变”的古训,以维护传统意义系统的运作。针对古代文学的这种性质及特点,中国新文学首先就是要求打破这种“文以载道”的局面,提出要在意义重构这个更深入、更广阔的思想意识层面,使文学能够更加体现出对于人,对于个体,对于历史、社会、现实人生所肩负的使命、责任和担当,要求能够更充分地展示现代中国人对建构新的生命(人生)意义的高度关注之情。

陈独秀指出,古典文学“误于‘文以载道’之谬见”,而“文学本非为载道而设,而自昌黎以迄曾国藩所谓载道之文,不过抄袭孔、孟以来极肤浅极空泛之门面语而已。……此等文学,作者既非创造才,胸中又无物,其伎俩惟在仿古欺人,直无一字有存在之价值。虽著作等身,与其时之社会文明进化无丝毫关系”^[28]。基于意义重构的需要,从批判“文以载道”开始,他认为,中国新文学的生成与发展首先应以“破”字当先,即从批判旧文学开始,使新文学充当社会变革、文化转型的“急先锋”,进而推动新文学在观念、范式、话语、文体和艺术表现、审美理想等各个方面完成转换。胡适虽然较为温和地提出“文学改良”,但他的改革理念、决心和行动则与陈独秀一致。在致陈独秀的信中,他指出:“凡人用典或用陈套语者,大抵皆因自己无才力,不能自铸新辞,故用古典套语,转一弯子,含糊过去,其避难趋易,最可鄙薄!……尝谓今日文学之腐败极矣:其下焉者,能押韵而已矣。稍进,如南社诸人,夸而无实,滥而不精,浮夸淫琐,几无足称者。”^[29]他主张以“历史的文学观念”,创造每一个时代的新文学,要求在时代的开阔领域中,用历史进化的发展观念,谱写中国文学的新篇章,展示更具活力的现代性审美价值。

在《文学改良刍议》一文中,胡适首提“文学改良,须从八事入手”,主张从文学语言(即话

语权)入手,将新文学语言从文言转变为白话进行艺术表达。在他看来,这不只是文学的纯技术性问题,而是要通过新文学赋予、表现和传达新的生命(人生)意义的问题。他指出,这样做的目的是“要先造成一些有价值的国语文学,养成一种信仰新文学的国民心理,然后可望改革的普及”^[30]。他认为,新旧文学最大的区别,并不只是表现在形式上,而在于其焦点是否对准的是人,是不是将新的意义赋予现代人的生命内涵之中,如同海登·怀特所指出的那样,文学尽管是一种“语言形式”,具有“叙事性”,但其真正的特点是“不同程度地参与了对意识形态问题的‘想象的’解决”^[31]。这里所说的“意识形态”,实际上也就是指意义重构所需要的价值观念“意识形态”。如果说古代文学不具备现代性价值观念的意识形态,无法承担新意义的赋予功能,那么中国新文学以意义重构的方式,寻求现代性的价值建构,这既是历史必然性所驱使,也是生成新的意识形态所决定的。因此,胡适主张将文言和白话置换,就不仅仅是纯粹的语言置换问题,而是鲜明地蕴含着新的文化意识形态、新的价值和意义内涵的问题。因此,陈独秀在胡适提出的“文学改良”的基础上,提出了更为激烈的“文学革命”的主张,宣称在“际兹文学革新之时代,凡属贵族文学、古典文学、山林文学,均在排斥之列”^[28]。胡适则进一步在《建设的文学革命论》一文中发问:“中国这二千年何以没有真有价值真有生命的‘文言的文学’?我自己回答道:‘这都因为这二千年的文人所做的文学都是死的,都是用已经死了的语言文字做的。死文字决不能产出活文学。所以中国这二千年只有些死文学,只有些没有价值的死文学。’”^[32]

不难看出,陈独秀、胡适等人大力倡导“文学改良”“文学革命”,重点是关注新文学在价值层面、意义层面上的整体转换,期待新文学能够在这两个方面发生根本性的转变:一是超越传统的“文以载道”的意义约束,表现现代中国人对个性解放、人格独立及精神自由的向往;二是通过文化反省与批判,赋予新文学现代性价值的意义内涵。

中国新文学在发生之际就表现出给予现代中国人的性格、心理和精神等诸多领域高度关注的创作特点,展现出向民族文化性格和心理结构深处开掘的创作走向,具有鲜明的现代性价值创作理念,如同严家炎在评价鲁迅小说创作时所说的那样,他的《呐喊》《彷徨》既是“开端”,也是“成熟”的标志。从新文学创作实践来看,鲁迅正是在洞察了传统文化禁锢人,特别是在精神上异化人,造成国民劣根性的严峻事实之后,借“狂人”之口发出“从来如此,便对么?”的质疑之声,呼吁新文学要“真诚地,深入地,大胆地看取人生并且写出他的血和肉来”^[33]。新文学的这种创作态势,在“五四”时期就是创作的主流。如郁达夫的创作,就善于通过对心灵创伤的揭示,展现出国民被扭曲的性格和病态心理,反映出历史行进中的艰难性和曲折性的特点。他的小说《沉沦》,就以“自叙传”的方式,通过剖析一个身在异国他乡的抑郁症患者的心理,写出了国民心理变异、性格扭曲和精神压抑的全部过程,表现出现代中国人对个性解放、精神自由的渴望。同时,在寻求现代性价值建构中,中国新文学也非常注重现代性意义的赋予,如“五四”时期的新诗创作,就注重将追求新的人生信仰、争取个性解放及确立新的人生价值,置于创作的中心。如郭沫若的《凤凰涅槃》,通过凤凰五百年集香木而自焚的寓言,抒发出觉醒的一代中国人对自由的精神向往;在《天狗》一诗中,以“我便是我呀!”的呼喊,张扬着个性解放的精神。徐志摩则以另一种浪漫抒情方式,尽情地抒发性灵,体悟人生,展示个性,追求自由,肯定自我的价值。从这个维度上来说,作为中国新文化的一种先锋形式,中国新文学在发生之初就注重在意义重构中,展示现代中国向现代文明转型的创作精神,体现出“由来新文明之诞生,必有新文艺为之先声”^[34]的发展特点。不论其内部的创作主张、创作流派、美学理想有何种区别,中国新文学整体上突破了传统的“文以载道”的创作束缚,突破了功利主义、实用主义的创作局限,始终洋溢着中国新文化的那种蓬勃朝气及自由创造、创新的精神,充满着转型时期的文化反省、

批判和价值探寻、意义重构的思想张力,从而拉开了与传统文学的距离,推动了中国文化和文学的现代转型和发展。

参考文献:

- [1] 陈万雄. 五四新文化的源流[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1997: 162.
CHEN Wanxiong. The origin and flow of the May 4th new culture [M]. Beijing: Life, Reading and New Knowledge Triple Alliance Bookstore, 1997: 162.
- [2] 余英时. 中国文化与现代变迁[M]. 台北: 三民书局, 1992: 96.
YU Yingshi. Chinese culture and modern change [M]. Taipei: Sanmin Book Company, 1992: 96.
- [3] 张德胜. 儒家伦理与社会秩序[M]. 上海: 上海人民出版社, 2008: 110.
ZHANG Desheng. Confucian ethics and social order [M]. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2008: 110.
- [4] 孙隆基. 中国文化的深层结构[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2004: 21.
SUN Longji. The deep structure of Chinese culture [M]. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2004: 21.
- [5] 杜亚泉. 迷乱之现代人心[J]. 东方杂志, 1918, 15(4): 1-4.
DU Yaquan. The modern mind is confused [J]. Oriental Magazine, 1918, 15(4): 1-4.
- [6] 陈独秀. 吾人最后之觉悟[J]. 新青年, 1916, 1(6): 1-4.
CHEN Duxiu. Our last enlightenment [J]. La Jeunesse, 1916, 1(6): 1-4.
- [7] 陈独秀. 宪法与孔教[J]. 新青年, 1916, 2(3): 1-5.
CHEN Duxiu. Constitution and confucianism [J]. La Jeunesse, 1916, 2(3): 1-5.
- [8] 陈独秀. 孔子之道与现代生活[J]. 新青年, 1916, 2(4): 1-7.
CHEN Duxiu. The Way of Confucius and Modern Life[J]. La Jeunesse, 1916, 2(4): 1-7.
- [9] 鲁迅. 灯下漫笔[M]//鲁迅全集. 第1卷. 北京: 人民文学出版社, 1981: 212, 123.
LU Xun. The light ramble[M]//LU Xun complete works: Vol.1. Beijing: People's Literature Publishing House, 1981: 212, 123.
- [10] 恩斯特·卡西尔. 人论[M]. 甘阳, 译. 上海: 上海译文出版社, 1985: 288.
CAHILL E. An essay on man[M]. Trans. GAN Yang. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1985:

- 288.
- [11] 胡适. 实验主义[M]//胡适文存(一): 卷二. 合肥: 黄山书社, 1996: 233.
HU Shi. The experiment of socialism[M]//Hu Shi corpus(1): Vol.2. Hefei: Huangshan Publishing House, 1996: 233.
- [12] 胡适. 我们对于西洋近代文明的态度[M]//胡适文存(三): 卷一. 合肥: 黄山书社, 1996: 6-7.
HU Shi. Our attitude towards the Western modern civilization[M]//Hu Shi corpus(3): Vol.3. Hefei: Huangshan Publishing House, 1996: 6-7.
- [13] 胡适. 易卜生主义[M]//胡适文存(一): 卷四. 合肥: 黄山书社, 1996: 466, 467.
HU Shi. Ibsenism [M]//Hu Shi corpus(1): Vol.4. Hefei: Huangshan Publishing House, 1996: 466, 467.
- [14] 胡适. 自由主义[M]//胡适文集: 第十二卷. 北京: 北京大学出版社, 1998: 806.
HU Shi. liberalism[M]//Hu Shi corpus: Vol.12. Beijing: Peking University Press, 1998: 806.
- [15] 胡适. 中国文化里的自由传统[M]//胡适文集: 第十二卷. 北京: 北京大学出版社, 1998: 685.
HU Shi. The tradition of freedom in Chinese culture [M]//Hu Shi corpus: Vol.12. Beijing: Peking University Press, 1998: 685.
- [16] 陈独秀. 法兰西人与近世文明[J]. 青年, 1915, 1(1): 7-10.
CHEN Duxiu. The french and modern civilization [J]. La Jeunesse, 1915, 1(1): 7-10.
- [17] 陈独秀. 答俞颂华[J]. 新青年, 1917, 3(1): 30-33.
CHEN Duxiu. Answer Yu Songhua [J]. La Jeunesse, 1917, 3(1): 30-33.
- [18] 陈独秀. 人生真义[J]. 新青年, 1918, 4(2): 6-9.
CHEN Duxiu. The real meaning of life [J]. La Jeunesse, 1918, 4(2): 6-9.
- [19] 鲁迅. 文化偏至论[M]//鲁迅全集: 第1卷. 北京: 人民文学出版社, 1981: 49, 57, 56.
LU Xun. On cultural bias [M]//Lu Xun complete works: Vol.1. Beijing: People's Literature Publishing House, 1981: 49, 57, 56.
- [20] 鲁迅. 破恶声论[M]//鲁迅全集: 第8卷. 北京: 人民文学出版社, 1981: 25.
LU Xun. On broken evil sound [M]//Lu Xun complete works: Vol.8. Beijing: People's Literature Publishing House, 1981: 25.
- [21] 鲁迅. 热风·四十[M]//鲁迅全集: 第1卷. 北京: 人民文学出版社, 1981: 322.
LU Xun. Hot wind [M]//Lu Xun complete Works: Vol.1. Beijing: People's Literature Publishing House, 1981: 325.
- [22] 周作人. 人的文学[J]. 新青年, 1918, 5(6): 27-36.
ZHOU Zuoren. Human 's literature[J]. La Jeunesse, 1918, 5(6): 27-36.
- [23] 朱自清. “儿童的发现”: 周作人“人的文学”的思想源头[J]. 中国现代文学研究丛刊, 2013(10): 68-74.
ZHU Ziqiang. "Children's discovery": Zhou Zuoren's thought source of "human literature"[J]. Modern Chinese Literature Studies Series, 2013(10): 68-74.
- [24] 文化中国与世界编委会. 文化: 中国与世界: 第4辑[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1988: 63.
Board of Culture China and the World. Culture: China and the World: Vol.4[M]. Beijing: Life, Reading and New Knowledge Triple Alliance Bookstore, 1988: 63.
- [25] H.P.里克曼. 狄尔泰[M]. 殷晓蓉, 等译. 北京: 中国社会科学出版社, 1989: 203, 259.
H. P. Rickman. Dilthey[M]. Trans. YIN Xiaorong, et al. Beijing: China Social Sciences Press, 1989: 203, 259.
- [26] 秦晖, 杜维明. 新文化运动与中国文化的未来(圆桌论坛)[J]. 探索与争鸣, 2015(7): 4-19.
QIN Hui, DU Weiming. New culture movement and the future of chinese culture (Roundtable Forum)[J]. Exploration and Contention, 2015(7): 4-19.
- [27] 胡塞尔. 欧洲科学的危机与超越论的现象学[M]. 王炳文, 译. 北京: 商务印书馆, 2001: 404.
HUSSERL. Crisis and transcendental phenomenology of european science[M]. Trans. WANG Bingwen. Beijing: The Commercial Press, 2001: 404.
- [28] 陈独秀. 文学革命论[J]. 新青年, 1917, 2(6): 1-4.
CHEN Duxiu. On literary revolution [J]. La Jeunesse, 1917, 2(6): 1-4.
- [29] 胡适. 寄陈独秀[M]//胡适文存(一): 卷一. 合肥: 黄山书社, 1996: 2.
HU Shi. Send to Chen Duxiu [M]//Hu Shi corpus(1): Vol.1. Hefei: Huangshan Publishing House, 1996: 2.
- [30] 胡适. 论文学改革的进行程序[M]//胡适文存(一): 卷一. 合肥: 黄山书社, 1996: 59.
HU Shi. On the procedure of the reform of literature [M]//HU Shi corpus(1): Vol.1. Hefei: Huangshan Publishing House, 1996: 59.
- [31] 海登·怀特. 后现代历史叙事学[M]. 陈永国, 等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2003: 10.
WHITE H. Postmodern historical narratology[M]. Trans. CHEN Yongguo. Beijing: China Social Sciences Press, 2003: 10.
- [32] 胡适. 建设的文学革命论[M]//胡适文存(一): 卷一. 合肥: 黄山书社, 1996: 42.

- HU Shi. On the literary revolution of construction[M]//Hu Shi corpus(1): Vol.1. Hefei: Huangshan Publishing House, 1996: 42.
- [33] 鲁迅. 论睁了眼看[M]. 鲁迅全集: 第1卷. 北京: 人民文学出版社, 1981: 241.
- LU Xun. On the open to see[M]. LU Xun Complete Works: Vol.1. Beijing: People's Literature Publishing House, 1981: 2141.
- [34] 李大钊. 青春中华之创造[N]. 晨钟报. 创刊号, 1916-08-15(01).
- LI Dazhao. The creation of the youth of China[N]. Morning Bell Newspaper, 1916-08-15(01).

The meaning reconstruction of Chinese ideology and culture in the late Qing Dynasty and the emergence of modern Chinese literature

HUANG Jian, LU Shan

(School of Literature, Zhejiang University, Hangzhou 310058, China)

Abstract: Ever since the late Qing Dynasty, whenever there has been drastic agitation in the traditional culture and traditional meaning system, the modern circle of Chinese ideology and culture, by both criticizing traditional thoughts and combining the target of “national reconstruction”, would have put forward the issue of meaning reconstruction, to aim at “borrowing ideology and culture to solve problems”, and constructing a whole set of meaning system with modernity value. This not only echoes the appeals for the reform of the times, but also becomes the logical basis for the emergence of Chinese New Culture and New Literature. Chen Duxiu, Hu Shi and others strongly advocated “literature reformation” and “literature revolution”, whose focus is on the overall transformation of the new literature at both value and meaning levels, in the hope that new literature can take an essential turn in the following two aspects. One is to transcend the meaning constraints of “writings conveying the Tao”, which manifests modern Chinese people's pursuit for individuality emancipation, personality independence and spirit freedom. The other is to endow new literature with the meaning connotation of modernity value through cultural introspection and criticism. This makes Chinese New Literature show such writing features from the very beginning as modern Chinese character, psychology, spirit and many other fields to be attended to, hence revealing such creating trends as exploring into deep national culture character and psychological structure, holding striking creation concept with modernity value, and finally vigorously promoting the modern transformation and development of Chinese culture and literature.

Key Words: meaning reconstruction; modern transformation; New Culture; New Literature

[编辑: 胡兴华]