

不同历史阶段形成的民族性，以为民族之间的交流会促进公共精神产品的生产，有助于克服民族的片面性和局限性，“过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态，被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。物质的生产是如此，精神的生产也是如此”（《马克思恩格斯选集》，人民出版社1995年版，第1卷，第276页）。多民族文化的交流与融合，使得元代的文学创作和文艺观念丰富多彩，文艺思想的递嬗具有自己独特的个性。统治者在元初实行的高压政策和民族歧视没能阻挡不同民族间的文化汇通，交流与融合由潜流、支流而汇为不可阻挡的大江大河，中华文明是多民族不断交融的结果，不同民族间的兼收并蓄、相互学习才铸造了今天中华文明的辉煌。解读元代的文化与文艺思想，固然不能等同于民族与政治，但多民族文化的交流与融合，的确是其文学创作和文艺思想发展的重要背景，也是形成元代文艺思想独特性的重要因素。

## 浅谈唯物史观在文艺思想研究中的具体应用

李瑞卿（北京第二外国语学院文学院）

集中体现马克思唯物史观的文献，基本上有三个：一是《1844年经济学哲学手稿》，一是《关于费尔巴哈的提纲》，一是《德意志意识形态》。《德意志意识形态》体现了马克思更加成熟的唯物史观，其中有这样的论述“这种历史观和唯心主义历史观不同，它不是在每个时代中寻找某种范畴，而是始终站在现实历史的基础上，不是从观念出发来解释实践，而是从物质实践出发来解释各种观念形态，由此也就得出下述结论：意识的一切形式和产物不是可以通过精神的批判来消灭的，不是可以通过把它们消融在‘自我意识’中或化为‘怪影’‘幽灵’‘怪想’等等来消灭的，而只有通过实际地推翻这一切唯心主义谬论所由产生的现实的社会关系，才能把它们消灭；历史的动力以及宗教、哲学和任何其他理论的动力是革命，而不是批判。”（〔德〕卡·马克思、弗·恩格斯《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》，人民出版社2012年版，第1卷，第172页）

马克思强调人类历史的发展是一个过程，强调物质决定意识。他反对孤立地流连于“精神批判”中，主张用革命的方式推翻现实的社会关系，从物质实践出发来解释观念上的东西。上述深刻而精要的著名论断，对于我们进行文化反思、文学批评具有指导作用。

一、从物质现实与中国现实出发来讨论文学艺术及其理论。

马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中提到“人的思维是否具有客观的真理性，这不是一个理论的问题，而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性和力量，自己思维的此岸性。”（《马克思恩格斯选集》，第1卷，第134页）我们的思维如何触及到真理一直是理论与实践难题。马克思的论断足以把我们从唯心论中解放出来，重新寻找真知之路。因而在研究中应当摆脱抽象的、形而上学的观念，深入到社会关系、历史发端、文化肌理处作切实的思考；我们也应当去探讨人类实践是如何在目的、意识和意志支配下能动地、自由自觉地活动的。比如论及前后七子的复古问题，作为研究者，就不能抽象地将其看作一个文化问题或美学问题，而是要深入研究复古派与唐宋派、性灵派在理论上的对峙所依赖的物质基础、阶级基础以及与之相关的思潮脉络。李梦阳的世界观、方法论，以及他那里所体现的儒家思想，都是渊源有自的，是根植于历史与现实的土壤的。如果孤立于文学或美学领域讨论其复古，品味其格调就是不全面的，甚至是不负责任的。李梦阳背后的一切经济、政治、文化力量促使他形成自己的思想体系，这是一种历史的力量；同样，与其流派角

力的“唐宋派”“公安三袁”也应被历史地评价，我们要看到冰山之下潜藏着的社会历史内容，而不是停留在审美趣味的冲突或龃龉之中。如果从现代的审美角度视之，似乎性灵论者优于复古派，但重视格调体制恰恰是七子派们坚守的传统，也是中国文学的命脉。作为研究者，应该从表象性的观照深入到对社会历史的深刻体察中，审视文艺思潮的兴起与现实之联系，审视其文学精神与美学风尚中的历史逻辑、历史文化品格、个性特色。也只有这样，对于传统的研究才能是现实与当下的。如果从所谓纯粹美学的角度视之，“性灵说”似乎意味着思想的解放与进步，但将其放在整个思想史和历史中去评价时，可能要复杂得多。

同时，我们也要立足于中国现实，特别是作为历史存在的文化、文学的现实。比如我们讨论到文学观念时，就要避免完全套用西方现代以来的以审美为核心的文学观念。在我看来这是一种单调的文学观念，它甚至无视近代以来中国人在中西、古今文化交汇处发展出的文学观念，从而忽视了文学的多种可能性。这种审美主义的盛行，掩盖了中国文学与艺术格调和美学上的多样性。所以，有必要立足中国当前现实和历史现实来重新思考文学观念这一话题，积极探索文学的多种可能性，发展出这个时代应该在场的先进的文学观念。

## 二、处理好马克思主义的世界观与传统价值观念的关系。

有学者在文章中认为“历史的评价尺度，则是从现实的人、现实的实践出发，即从处于特定历史条件下的人和实践出发，把特定历史阶段下的现实的人的生存需要作为评价人、社会和实践的合理性的尺度。”（刘福森《马克思哲学研究中的方法论问题——实践唯物主义与历史唯物主义之争的理论实质》，《现代哲学》2015年第4期）以人的现实生存需要为尺度来作为历史的评价尺度，这是马克思主义的世界观。当我们遭遇到文化内涵丰富的中国传统价值观念时，如何评价则是一个难题。一方面需要将传统价值观念的文化品格、内在理路呈现出来，但另一方面也需要基于“人的现实生存需要”来创造性地对它进行评价或阐释。

比如“情性”这个概念，从《礼记·乐记》中就承认人具有某种本性，它是静的，是感物而动的。《乐记》说“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶行焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。”意思是说，人生而静是天性，回到此种本性才是不违天理的；到刘勰也讲吟咏情性，“盖风雅之兴，志思蓄愤，而吟咏情性，以讽其上，此为情而造文也”（《文心雕龙·情采》）。虽然注意外物所感发的丰富情感，但他还是要坚守“情性”的本质；陶渊明诗歌中表达的也是回归到情性的问题。对于这样的一种特殊文化，我们需要呈现、解读，既要重视它的历史文化含量，更要重视产生它的物质基础、生产方式，也要对它进行历史的评价。章太炎先生也批驳了秦汉之际儒家五种人性论，他说“儒者言性者有五家：无善无不善，是告子也。善，是孟子也；恶，是孙卿也。善恶相混，是扬子也。善恶以人异，殊上中下，是漆雕开、世硕、公孙尼、王充也。”（章太炎著，庞俊、郭诚永疏证《国故论衡疏证》，中华书局2011年版，上册，第792页）章氏提出了自己的人性论，与之相应，他在文学上强调“本情性，限辞语”（《国故论衡疏证》，下册，第593页），这个“情性”固然有着强烈的个性色彩和复杂的文化内涵，但依然停留在旧哲学中。按照马克思主义的观点，人性不是抽象的，它体现着历史过程，我们需要在马克思主义的人性观的视域中辨析中国文艺思想史上的种种人性论以及审美情感论，并给予时代性的审视和评价。

如何评价杜甫的文学成就与魏晋文学的价值？魏晋文学一直被视为典范，表达情性，辨名析理是其特点，所以从格调上来看，可谓达到了艺术的高峰，历代对它的推崇不无道理。杜甫也是一个典范，杜甫所表达的情感内容是丰富且深刻的。那么，杜甫与“魏晋”相较如何评价呢？历史上议论纷纭，如果能在唯物史观的视野中评价，或许我们不会仅停留在审美层面上的简单比较。

## 三、从历史过程的整体性来思考问题。

在《德意志意识形态》中，马克思就断言“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们

的存在就是他们的现实生活过程”(《德意志意识形态》,《马克思恩格斯选集》,第1卷,第152页),恩格斯说“历史从哪里开始,思想进程也应当从哪里开始。”(〔德〕弗·恩格斯《卡尔·马克思〈政治经济学批判。第一分册〉》,《马克思恩格斯选集》,第2卷,第14页)这就是说,意识是无法脱离实践过程的,逻辑是统一于历史过程的。当我们探索文学艺术规律及其范畴、概念时,就不能沉浸于孤立与唯心的学术象牙塔中。我们不仅要深入其内在肌理,条分缕析,探索知识体系的逻辑与架构,以及体系中的概念与范畴,而且更需要将它们放置在历史过程中来作出客观的观照。中国古代文艺思想史研究中,对于一些理论概念,应当尽量将其置于中国文化体系与理论逻辑之中来阐释,避免笼统的、经验性的解读。而克服泛文化的解读的重要法宝,就是不仅要精细地刻画理论的肌理与逻辑,更要将其纳入到历史过程中,创造更为深刻的、现实的理论成果。长期以来,我们面对言意关系、文道关系、天人合一等理论与范畴时,往往纠结于话语的转换,试图从西方理论中找到一个相应的或者可以通约中西、古今的说法,事实上,触及其理论的逻辑与历史的实质更为重要。以论及“天人合一”为例,我们应当彻底放弃所谓话语转换,应当排斥朴素的个人体验与随性的解释,应当承认“天人合一”在不同的思想家和不同时代有着独有的逻辑与理路。这种独特性的形成是理论链条内的递进与深入,更是社会历史在意识领域内的反映。对于这一理论的真正理解不应当沉陷在纯粹的思辨、体验中,而要进入到历史逻辑中,将其当作一个历史的过程来看待。也即恩格斯所谓“我们看到,采用这个方法时,逻辑的发展完全不必限于纯抽象的领域。相反,逻辑的发展需要历史的例证,需要不断接触现实”(《卡尔·马克思〈政治经济学批判。第一分册〉》,《马克思恩格斯选集》,第2卷,第16页)。

#### 四、在科学的层面上寻找传统与现代的契合。

马克思的唯物史观并不是从一般的哲学世界观中推导出来的,而是建立在历史科学的基础上的。它发现了社会历史的一般规律,使人们对历史的认识具有了科学性。同样的道理,中国古代文艺思想的理论构建也需要科学知识。事实上,在中国古代文艺思想史资料中就存在着诸多科学因素,有时古人的诗意往往建立在精湛的理性思维,甚至科学思维基础之上,因而,有必要关注中国艺术发展过程中的科学内容或理性的内容。比如古代的制礼作乐就是根据天道规律来制作的,我们能否引入古代科学内容来夯实古代文艺理论的阐释之途呢?比如苏轼在《书道子画后》中说“道子画人物,如以灯取影,逆来顺往,旁见侧出,横斜平直,各相乘除,得自然之数,不差毫末。出新意于法度之中,寄妙理于豪放之外。所谓游刃有余,运斤成风,盖古今一人而已。”这里的“出新意于法度之中”的审美自由,就是建立在数理基础上的,所谓自然之数实有所指。如果我们从科学或理性层面上去理解会更深刻、更全面、更切实。清代宫廷画家焦秉贞就在其绘画实践和理论上引入了数理测算,在科学的层面上完成了与现代透视法的理论融创。《国朝院画录》记载康熙帝肯定宫廷画家焦秉贞按“七政之躔度、五形之远近”作画,其中有胡敬按语“秉贞职守灵台,深明测算,会悟有得,取西法而变通之。圣祖之奖其丹青,正以奖其数理也。”(胡敬《国朝院画录》,卷上,清嘉庆刻本)供职钦天监的焦秉贞以天文历法中的数理入画,同时又取西法而变通,以数理为中西会同点。焦氏所谓“以七政之躔度、五形之远近”就是以天文推步方法来确立事物间距、本身大小,及其象征意义。这种测算关乎自然物理,具有某种科学性,引入画学,与以几何学、光学、解剖学为根基的透视法足可彼此相映,融通唯一。

《庄子·养生主》中“庖丁解牛”所描述的庖丁进入的“合于桑林之舞,乃中经首之会”境界,也是经过科学或理性洗礼的,其中有“是以十九年而刀刃若新发于硎”之句。“十九年”之数是来自十九年七闰的历法(田小中、覃君《庖丁解牛新解》,《重庆文理学院学报》2008年第2期),这是阴阳合历所得之数。十九年刀刃如新,标志着庖丁进入到了刀刃与牛彼此不相害的自由境界,也象征着庖丁解牛过程中精微、科学的阴阳协调正是道通为一的技术前提。当我们解读庄子得道入神的境界时,关注其中蕴含着的科学因素,必然在融通之门中默然会心。

审美或心物关系问题，是中国古代文艺思想研究中的核心问题。我们也发明了诸多的理论模式来阐释此类问题，但有时只是素朴地进行哲学上的论证，显然，这样的理论形态是令人不满意的。那么，是否可以从语言层面进入，借助认知语言学所涉及的心理逻辑机制、语言神经理论来解析审美过程与审美境界呢？——将虚无缥缈的主观感受落实在科学之上，也就意味着古今理论的贯通。

而从认知语言学角度来看，它在研究普遍性的语义理解、大脑与外界形成认知的同时，是否可以重视认知的文化差异性，将文化的历史累积或现实差异纳入到研究的版图呢？传统的审美概念、情景关系、心物关系不该有任何理由拒绝当代更为缜密合理的解释。

更重要的是，认知语言学从建立在精神肉体分离基础上、重视大脑皮层抽象推理功能的离身认知研究（disembodied cognition），到上世纪80年代转向了重视身体物理属性与心智相关性的具身认知研究（embodied cognition），也即重视身体在语言认知中的重要作用。这种重视身体的认知与审美在实质上颇具一致性，这是值得我们去探索的领域。需要特别提及的是，具身认知与中国古代早期的审美精神有着高度一致。“近取诸身，远取诸物”（《易传·系辞下》），中国古人重视自身的体察与实行，表现出极强的理性主义气质。比如《诗经》中抒发感情总是要伴随着动作描写，从身上、身边来比类，而不去寻找漫衍无边、遥不可及的对象，以保持感知的真挚性与原发性。因而《诗经》中也有诸多即物感应的作品，比如《谷风》《采芣》《卷耳》。它们的记述、抒情均是伴随着身体的具体行动滋生出来的，有本有原，真实不虚。这是中国文化中弥足珍贵的、濒临失传的精神文化遗产，它却能在当代语言认知理论中得到呼应。习近平总书记《在中国文联十大、中国作协九大开幕式上的讲话》中指出，艺术家要锻炼、培养自己的“思想的穿透力、审美的洞察力、形式的创造力”（新华网2016年11月30日）。这个“审美洞察力”，就是强调审美中的理性与科学认知，这是对现代审美理论的扬弃。

## 中国文艺源泉论的历史发展

杨子彦（中国社会科学院文学研究所）

文艺的源泉是什么？这是文艺研究的基本问题。从中国古代文论的发展看，主要存在以物、道、理、情为源泉等几种说法。1942年5月，毛泽东在《在延安文艺座谈会上的讲话》中指出“社会生活是文学艺术的唯一源泉”，堪称是这一问题的定论。如果将这些论述加以系统研究，则可以发现从最早的“感物”到“社会生活是文学艺术的唯一源泉”，实际构成了中国文艺源泉说的一条发展链。

关于文艺起源，中国最早的论述见于《礼记·乐记》：“凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声……乐者，音之所由生，其本在人心之感于物也。”它明确指出心物之中物为先，文艺之本在人心感于物。所谓“物”，《荀子·正名》：“故万物虽众，有时而欲遍举之，故谓之物。物也者，大共名也。”所谓感，《尔雅·释诂》的解释是“感，动也。”《说文解字》的解释更具体，“动人心者也”。

物从何而来？在古人看来，从天、道、气中来。老子：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（高明《帛书老子校注》，中华书局1996年版，第19页）韩非子：“道者，万物之所然也，万理之所稽也。”（王先慎著，锺哲点校《韩非子集解》，中华书局1998年版，第