

中日哀感文学之启示

栾 栋

内容摘要：中日文学在哀感问题上交织甚深。在华夏文学中，哀不仅为悲，而且为化，尤其为超。归藏文学的大臧精神奠定了伦理的基调，凸显出宇宙的襟抱。《易经》以降的诗文及其理论展示了中国哀感文学的异彩纷呈。日本从物语文学滥觞到物哀诗学兴盛，受汉学沾溉良多，而日本国学派去汉排华与和式文学崛起，实际上流于非伦理的情色化倾向。中国的哀感文学以融合性、感恩性和集虚性见长，日本的哀感文学以分解性、私己性和务实性出色。强调文学伦理学批评向度是中日哀感文学研究不可或缺的一个环节。发掘文学性底性之根性、性连性之复性和性非性之品性，不仅有助于推进中日文学比较研究，而且有利于深化文艺学的理论建设。

关键词：中日文学；哀感焦点；伦理价值；比较研究

作者简介：栾栋，广东外语外贸大学外国文学文化研究中心教授，主要从事人文学和中外文学比较研究。本文系广东省高教重大课题“中日哀感文学比较研究”【项目批号：11ZGXM750010】和广东外语外贸大学外国文学文化研究中心标志性成果培植课题“中西方风体学大端问题趋通研究”【项目批号：14BZCG01】阶段性成果。

Title: The Revelation of Chinese and Japanese *Aigan* Literature

Abstract: Chinese and Japanese literatures are interwoven profoundly in terms of *aigan* (哀感 āigǎn in pinyin). In Chinese literature, *ai* (哀 in Chinese) means not only sorrow, but also melting, especially transcendence. The great spirit of intrinsic goodness contained in *Guizang* literature sets an ethical tone, highlighting the broad bosom of the universe. The poetry and literary theory since *The Book of Changes* show the colorfulness of Chinese *Aigan* literature. From *Monogatari* literature to the bloom of *Mononoaware* poetics, Japanese literature benefits greatly from Chinese literature and culture, but Kokugaku scholars exclude the influence of Chinese and advocate the rise of Japanese literature, which actually has the inclination of non-ethical erotic style. Chinese *Aigan* literature is proficient in merging, gratitude and empty purity, while Japanese literature has advantages of decomposition, personality and practicality. It is of necessity to emphasize the ethical dimension to criticize Chinese and Japanese *aigan* literature. Exploring the literary qualities of inter-rooting, multidimensional connecting and dialectical self-denial will help deepen the theoretical construction of literature and arts as well as advance the Sino-Japanese comparative literature study.

Key words: Sino-Japanese literature; focus of *Aigan*; ethical values; comparative study

Author: Luan Dong is professor of Foreign Literature and Culture Research Center in Guangdong University of Foreign Studies (Guangdong 510420, China), mainly engaged in

哀伤情愫对于包括飞禽走兽在内的物种进化而言，是一个质的提升节点。哀感是人类最可珍贵的一种情思。人类哀情与其它动物哀怜的重大区别在于人之哀有超越，但也有邪僻，这两个倾向最集中地体现在哀感文学当中。哀感文学披露出文学的思理差异，也包含着文学的伦理内核，同时还孕育着人文的他化深旨。作为一衣带水的中日两国，文化有往来，文学有交织，二者在文学思理、伦理、情采以及他化等方面的异同，是很值得深入比较和认真剖析的学术话题。在这篇文章中，我们就中日哀感文学的诸多方面略加阐释。

一、中日哀感文学的思理差异

哀感文学在任何一个民族的文学中都存在，对不同民族文学的辨哀有助于人文辨思。就中日哀感文学而言，它们之间的区别不仅在于哀之深浅和感之差异，而且在于各自民族本性的流露和民族思理特点的凸显。后二者比前二者更为重要。这里我们先从思理入手，看看中日两国的哀感文学在思维取向方面有什么样的区别。

1、从概念定义上看，中日哀感文学文化有内涵层次之差。这是第一个差异点。两国文化人都很关注哀感的文学风采，对于哀感的广义理解比较普遍，即不是仅仅从悲感、悲剧、忧伤、幽怨、哀愁、苦闷等悲感的方面看待哀感，都能从人文大层面理解哀感。中国对哀感文学文化的开发与积累由来已久。日本从奈良时代（710—784）起，在历史、典制、文学、宗教等各个方面大量地引进中国文化，逐渐有了带着中国因素的日本文学。模仿和改造了中国文论和诗学的日本著述，在此后 1000 多年的衍生中日渐增多。其中如物哀、幽玄、寂论等审美术语给日本文学和文化增色不少。总体上说，这些概念也像中国哀感思想一样，是以狭义为核心，以广义为果肉的文化创新。日本江户时期的“国学家”本居宣长（1730-1801）专注于从《古语拾遗》中和《源氏物语》中发掘哀感资源，他把天照大神从天之岩屋中走出来之后说的“‘あわれ！阿那於茂志吕！阿那多能志！阿那佐夜惣！’”等感叹词，^①以及《源氏物语》中关于爱情的流露，统称之为“物哀”与“知物哀”。可以看出，不论是中国上古文史典籍中的忧患意识，还是日本多愁善感的物哀物语，哀感实际上不局限于文学的悲情，而且辐射于历史文化的诸多方面。狭义的哀感文学观念是被孕生和包含在广义的哀感文史大类的哀化场域中的。哀感成了理论聚合后穿透力强劲的学术利器，也成了文艺散点播撒时渗透性广泛的审美情致。在这个方面，中日文学文化各自的深度还是有所不同。中国人从有文字记载的《连山》、《归藏》、《周易》、《黄帝内经》、《山海经》、《道德经》、《诗经》、《论语》、《孔子诗论》、《庄子》、《战国策》、《楚辞》、《史记》等两千年以上的典籍中，哀感的文学情愫比比皆是，悲悯的思想不胜枚举。就以东汉以降佛教在中国的传播而论，其慈悲精神与华夏文化中悲悯情怀的结合如水乳交融。众所周知，中国对印度佛学的学习与传承，要比日本早出数百年之久。概而言之，中日两国文化各自底子的薄厚，造成了二者在哀感文学文化特性上的层次差别。中国的哀感文化的外缘层次是文学的，腠理是宗教的，核心是道德的，精神是归藏的（天地人神时归化意义上的伦理本真），气质是诗学的。日本的哀感文学有文学层次和佛教层次，但是道德层面先天不足，后天失调，归藏层次付之阙如。诸如佞声色纵情欲的“物语”、“物哀”，和缺乏善缘归

化的武士道风范,以及偏激于嫉仇雪耻而不究伦理根由的偏执,这些都使日本哀感文学趋于道德滑坡的非伦理倾向,其明显的表征是自我反思、自我忏悔和自我节制的缺失。不论是狭义的文学品类还是广义的审美文化,失去伦理学的经纬,不啻在险象环生的大海上漫无航标的漂流。关于这一点,国内学界已有深刻的论述。^②丧失伦理精神的文学极易滑入诲淫诲盗的漩涡。中国哀感文学之母是归藏文化,归藏之哀感近似释教悲心,其悲是慈悲为怀,其悯是忧天悯人。然而归藏之哀感比释教的青灯黄卷之悲悯更有渊深之处,那便是文学中的诗意浪漫,思想中的去己精神,伦理中的大道大德。大臧之牺而可祭,那是文化中的忧患意识,以及敞开在宇宙和人生中的我与天地合一的襟抱。肇自远古和上古的中华心性气质,非归藏不足以窥其博大,入归藏庶几知其精深。

2、从生发原点上,中日两国哀感文学有起始的渊源之异。归藏的源头可回溯到距今5500年前的黄帝时代,《归藏》古易是其时空标点。其酝酿阶段应当还有远源,比《归藏》更早的伏羲之易《连山》,应是华夏先祖繁衍生息的缩影,与大山休戚与共的生民其能无忧无虑乎?《连山》、《归藏》的苦难历程在《周易》中传递出强烈的艰苦备尝且奋斗不已的信息。《易传·系辞上》第一章有云:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔断矣。方以类聚,物以群分,吉凶生矣。在天成象,在地成形,变化见矣。”第二章又曰:“是故,吉凶者,失得之象也。悔吝者,忧虞之象也。变化者,进退之象也。刚柔者,昼夜之象也。六爻之动,三极之道也。”第四章还说:“仰以观於天文,俯以察於地理,是故知幽明之故。原始反终,故知死生之说。精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。”孔子反思说:“作易者,其有忧患乎?”《周易正义》指出:“今既作《易》,故知有忧患也。身既患忧,须垂法以示于后,以防忧患之事,故系之于文辞,明其失得与吉凶也”。^③这种源远流长的忧患意识,见诸文辞,闻诸歌讴,是华夏民族的宝贵精神财富。先秦文化多见其遗风流韵。后来的文人雅士慷慨使气,凄楚多情,悲感浓缩于诗作,忧思宣泄于声腔,哀感之情凸显,而悲悯精神迁移。日本的历史典籍和文学及其理论著述始自奈良时代(710—784)至平安时代(794—1192),也就是日本文史学家通常所说的“古代”时期。换言之,从8世纪初至12世纪末的五百年中,日本的文史及其理论,是对中国古典文论的引进、学习、套用、消化和初步超越的时期。归藏之归心归念归思,与日本从中国唐代学到的改制后的哀感悲情及其思理和术语,有着时段上的巨大差别。至少在两千多年的中日文学文化交往中,前者是源头,是上游,是始发者,后者是分支,是下游,是受容者。前者如古希伯来文学、古希腊文学或古印度文学,是原生态文化的长势,后者是前者衍播和影响下所形成的文化样态,如希伯来文化圈、希腊文化圈和印度次大陆文化圈的文学状况,是次生态文化的表征。渊源之差是天命使然,是自然造就,是历史客观,这个过程是谁都无法否认的。种子的伟大优先于结果,因为种子包含和预兆了结果。而结果在其展开过程,既有可能扭曲、也有可能放大种性。有必要把对种源的肯定置于一个非常重要的学术地位。否认这一点无异于文化上的数典忘祖,无异于交往上的背信弃义。这样讲不是说分支、下游和受容者不重要或无特色,恰恰相反,绵绵瓜瓞自有滋味,汪洋下游分外壮观,而且后来者在某些方面因兼收并蓄而别有情趣,甚至后来居上。

3、从关联结构上看,中日两国哀感文学有功能运作之别。就文学样态而论,中国古代哀感文学的突出特征是多元集成。检索中国文学中哀感的各种元素,可以看出其关联结构使哀感被演播被升华的趋向,神话是造化混成散点透视的,传说是虚实相间多维交织的,《易经》是众卦簇拥经天纬地的,《黄帝内经》是内外沟通天人交感的,《山海经》、《列

子》是万物有灵品类繁盛的……概括起来看，中国的哀感文学具有差异通会而且珠联璧合的櫜括功能。櫜括是指其自然文化与人文文化的交融，原始文化与文明文化的契合，阳刚文化与阴柔文化的互化，补苴文化与化裁文化的混杂。相比较而言，日本的哀感文学更多地呈现出单向性蜕变。其神话是单一结构的一神统驭型，其物语之品种大同小异，人们可以看得到《论语》、《战国策》、《史记》、《世说新语》、中古变文以及传奇的形制型影响，但是内容变了，私情艳色取代了其他方面，诸如，剥离伦常，淡化道德，剔除义理，凸显情色，这些取舍几乎成为各类物语的一致性倾向。俳句之格调类似中国的长短句，和歌与中国古代非格律诗歌不无相似之处。能戏之招式让人看得到中国民间降神招仙驱鬼的道情杂戏传承。至于文学理论方面对中国思想文化的借鉴，那是不必细数的现象。包括经常为人们看作日本独创的“慰”、“幽玄”、“物哀”、“知物哀”、“物纷”、“能乐”等论述，其实在中国早先的相关著述中都能见出源头的引流。这么说不是要抹煞日本文论诗论乐论的贡献，日本的文献当然是体现了日本的人情风土，有日本的因素。情采变化那是事实。《中日哀感文学比较研究》书稿的第六章，用“跨越论”概括日本文学理论的特点，应该说是准确的表达。日本的古代、近世乃至江户时代的文学及其理论，是在汲取和改制中国传统文学文化的基础上发展起来的，用一句通俗的话说，是站在巨人的肩上前瞻，故而其中不乏与中国明清文学比肩，甚至有别于中国元素的差异方面日益增多。这里所说的日本文学结构方面更加单一，价值取向更加用情，就是“跨越发展”的具体表征。中国文学文化中的关联结构和櫜括功能以及多元组合等要素，在日本明治维新前的类似作品中已经逐渐减退。从世界文学的多样性而言，日本文学的民族化是一个无可非议的现象。陌生化和差异性使文学演变异彩纷呈，至少在形式上是一种进步。但是在文学之内质和博浩精神的演变中不可泯灭道义，不可丢失人之为人和文之为文的本真。我们之所以对其发展脉络中的中国元素感受较多，一是为了说明比较文学所能发现的异同之趣，二是为了阐明“天地有正气”的文学之由，三是为了指明日本古代文学文化中的中国文化之实，对借鉴中国文学因子而又糟蹋中国文化的醉汉们提供一点醒酒汤。

梳理中日哀感文学的思理差异，是想说明一个道理，作为同一文化圈中的中日两国，在哀感文学的深度、广度、相互影响和价值取向方面有所不同。这种差异性不仅显示出中日两国历史文化的流变，也为人们进一步理解这两个不同国家的民族个性提供一个参照。

二、中日哀感文学的伦理差异

在人之为、文之为和族之为的国民文化意义上讲，哀感文学最能见出一个民族的根本特性和一种风情的价值趋向。文学的伦理解析不是法理审断，而是对民族本能的解读，是对民族心理的透视，是对民族精神的求索，其目的是为了找到各民族文学得以和谐发展以及他化超越的境界。在中日哀感文学的民族性差异方面，融合性与分解性，感恩性与私己性，集虚性与务实性，是三个重要对举的看法。

1、融合性与分解性。我们说中国的哀感文学文化是融合性的，指陈的是一个类如女娲补天、夸父逐日、精卫填海的神话境界，指陈的也是文学文化中诸子百家众语喧哗的多声部协奏，指陈的还有“黄帝四面”、炎黄盟和、儒释道共存的文史典制，指陈的也有百多种文体衍生、差异型作品共鸣的融合现象。华夏文学的早期阶段是众多部落融合的感性表征。春秋战国文学见证了中国各民族融合的过程。从秦汉到明清，东西南北中各族群间的融合，都有文学文化的精神沟通。日本文学文化是从中国古代文化接受了不少东西，八世

纪以来受容汉文化的速度加快。这种受容表现为明显的分解特点。在文史各个方面都有取其所需的切割包装。一方面,中国文化的融合性在东传日本的旅途中呈现为支离破碎的过程,另一方面,该过程也让衍生中的日本文化出现了分枝开叶的局面。日本文化人从中国秦汉及两晋南北朝典籍中先是取儒家的文献研习,后来对佛学也有所汲取。遣唐使、遣宋使对中国文化的吸收,特别是对中国诗文的摹习,以《昭明文选》、《文心雕龙》、骆宾王、李白、白居易、皎然、王维等参照为多。日本古世汉诗文的发展多与这种单向择取有关。以《遍照发挥性灵集》、《三教指归》和《文镜秘府论》为例,作者空海(774—835)广涉僧俗两界,按说对中国彼时诗文的学习当是广博而不拘一格,然而前两书崇佛而排儒道,于佛学也仅取真宗,后一书大量抄录隋唐诗格著述,所传诗格实乃诗文写作技巧,其诗学远未领悟刘勰于文心原道神思隐秀通变的精妙。日本文学对中国古典文学理论的切割性择取是比较多见的现象,这与日本文论的次生性有关。王向远先生对此有精辟的概括:“日本古典文论这种次生态的性质,决定了它是先具备‘一般性’(即先从中国已臻高度的文论学习到一般性——引者注),然后才逐渐脱出‘一般性’,而形成自己的‘特殊性’。换言之,当时的日本要建立自己的文论,就需要依托于中国文论,寻求与中国文论的共通性、一般性。这与原生态(如古希腊、古中国、古印度——引者注)的文论先具备特殊性,然后逐渐流出和扩大,而具备了一般性,其路径是相反的。”^④日本古诗文理论的“一般性”植根于中国古代文学理论,而其由之次生的“特殊性”很难褪尽与中国文论一般性的关系。其分解乃至支离的诗性特点本可以经由契合而还原,但是特殊性膨胀而至于忘本,则会出现负面效果,即缺失融合性。如果把文学衍生比作人文植被的养护,那么对于走向世界而言,倘若没有特殊性,自然而然因为个性缺失而欠佳,反过来说,缺失融合性的特殊性,也必然由于丧失了一般性与普遍性,造成另一种缺憾,即游谈无根。这是日本古代文论浅而不深、离而不和的一个重要的原因。

2、感恩性与私己性。文学感恩是哀感的前提因子。感恩是哀感文学的重要内质。就中日文学的差异性来讲,前者的感恩性与后者的私己性形成了一个明显的反差。中国的归藏文学传承的就是华夏周易归母本以积大善的根本理念,对父母师长敬重而慎终追远,与天地精神往来而视死如归。《连山》、《归藏》、《周易》中蕴含着的深邃忧患意识体现了这种思想,《诗经》、《楚辞》、《史记》中讴歌的真情实感传导着这种精神。因为这些作品嘉勉传赞的就是这种感天动地的伟大的品质,所以它们是不朽的,是带有普遍意义的,因而不仅是中国的瑰宝,也是人类的福音。在中国文学史上也有一己私情悠悠的作家作品,此类作家作品在归藏精神的大气氤氲中也被包容,被涵养,被通化,被前后左右不同时空的人文精神之诸般丰富性所融合。相比较而言,日本文学中突出的是私己性,不少作家作品在张扬自我内在,凸显本己个性的同时,暴烈处让人心灵震撼,幽玄处让人精神清爽,艳情处让人心旌摇荡,从个性化的角度看,不乏引人入胜的手笔。但是少一点对人伦对正义对公理价值的坚定守望,少一点对父母对世界对天地寰宇的感恩意识。在日本文学界,像厨川白村(1880—1923)、大江健三郎(1935—)这样的思想家和作家凤毛麟角。而像芥川龙之介(1892—1927)、川端康成(1899—1972)、太宰治(1909—1948)、三岛由纪夫(1925—1970)等偏激型的作家则很有市场。近松门左卫门(1653—1725)写了15部有关自杀的剧作,宣扬“自杀美学”。自杀在日本犹如传染病,仅1986年就有2.6万人自我了断,是交通意外的三倍。不能说自杀者中没有一个是报恩者或报恩的动机。然而在正常的情况下,即便是报恩的自杀也受制于私己的偏解性误断。中国历史上也有杰出人

物自杀的案例，如屈原、李贽、王国维、老舍。这些自杀后面都有大义气、大不屈或大抗争。每个人当然有自绝的权力和自由，可是自绝为了狭隘自私、背信弃义或伤天害理，那是私己的极端化。这样的自杀是社会的癌细胞，是人类心理中的毒腺体。日本人勇于自杀示耻，但是其耻感后面的私己原委往往缺乏大义。日本哀感文学的私己性还表现在滥情方面。文学少不了情，而滥情、唯情却是人性倾斜和社会病态。^⑤中国文学中有滥情的作品，如《金瓶梅》、《肉蒲团》之类，但是整个中国文学和人文大氛围总有许多积极而健康的因素，作为化解性的力量或臬括性的矫正，促使滥情文学被淹没在淳厚风俗的汪洋大海之中。健康的伦理价值和归藏的终极关怀，对任何一个国家和社会都是举足轻重的事情。对于陶冶民族心理，净化社会氛围，克服风俗戾气和化解邪恶势力而言，提倡感恩文学意义不菲，保护私己文学的个性化和节制私己文学的极端化，也是必要的举措。

3、集虚性与务实性。文学文化的集虚性是指文学宇宙观的原道性阐释。“唯道集虚。”在道的自然意义上，虚化才能涵养万物。在道的人生意义上，虚己方能去私近善，正所谓天道无常，舍己反而有得。在道的终极意义上，无以虚生物，以虚化物。在道的美学意义上，抱虚守静，与道俱化，目击道存，物我两忘，人己相得，天人合一，这些都是高层次文艺所追慕的境界。《中日哀感文学比较研究》书稿第一章，便是归藏文学，其本意也在这里。中国文学乃至整个文化，往大处讲，是在集虚；朝小处看，是在虚己；往深处想，是在化物。儒家的“毋意毋必毋固毋我”，道家的澄怀味象，与释家的空寂智度，在集虚的聚焦点上殊途同归。中国文学文化的大气象盖在于此。集虚文学的长处不必细说，而其缺点主要在于举大容易失当，拈小不够理想，虚己常恐迂阔，达人难免自伤。日本文学有非常明显的务实性，在本质上是一种实惠性的文学。在学习中国上古中古文化的早期，日本就表现出明显的务实性。即便是出家人如空海，学《昭明文选》、《文心雕龙》，最终将《文镜秘府论》写成了作文技术手册，此举无可非议，因为对于普及中国诗学和提升日本文化而言，自有其积极的意义。但是其务实性后面的超越性的缺失，同样不言而喻。务实有贴近生活的长处，有当下兑现的真切，有技术称手的优点，有赢得粉丝的实惠。但是务实有过多的欲望牵累，有急功近利的小气，有睚眦必报的刻薄，有以德报怨的他殇。他殇者，邻殇。日本始而从中国借用“倭”字为国号，却遗弃此字的“恭顺”本意，宁可寇犯中国海疆。继而从中国借用“和”字为族名，却脱离该字的“祥和”旨归，在近代以来不惜大肆荼毒世界各国。务实至于对邻国和远邦无恶不作，这真是务实过头以至走向极端的严重后果。

其实中日哀感文学折射出的民族特点不止以上几点。一种文学，如果把他或她均归于物，而对人与物却又缺乏敬重，那是危险的。一个民族，把哀感中的伦理价值判断成分刻意剔除，其趋向真应了一句中国古语，人而无德，不知其可。一个国家，如果以邻为壑甚至伤天害理，天若有情，岂能庇佑？拜鬼不如修德，物哀还须有道。这是人类永恒的道德底线。这一点，在哀感文学的他化性审度时，便会看得更加真切。

三、中日哀感文学的他化契合

任何文学，倘若不能虚己，最终会因私己性发酵而殃及社会。社会的弊端当然不能纯然归罪于这样那样的文学，个人的善恶也不能全由这样那样的文学来买单。但是不能不看到，文学对社会的健康发展是应负一定的责任的。文学是社会的晴雨表，文明的解毒剂，历史的悔过书，人文的圆梦场。也正因为如此，我们在钻研中日哀感文学正能量的同时，对文学的负能量也有所关注。在这个节点上，关于中日文学的他化性对照颇能启人深思。

在这里,我们从文学的多重品性交叉透视,看一看文学性底性、性连性和性非性的他化过程。

1、性底性之盘根性。“性底性”是一个很丰富的命题,限于篇幅,这里仅从习见文学性之性与历史性之性的关系简要阐述。“性底性”的发掘,当然会勾连出文学与历史的纠葛。中日两国在历史书写方面存在着不小的差异。中国自古有官史即所谓正史,也有野史、稗史、笔记掌故等散点史,这些史书都与文学有牵连。汉之后官修史书,大都是帝王家谱。汉之前史书,包括汉书,尚有古风,神话、传说、山林守、社稷守等文史故事均有记载。文学与史学在两汉以及汉以上数千年是合二为一的,文史共同体现着扬清去浊的净化功能和包罗万象的融合品质。而在魏晋以来,文史逐渐相隔,终于双水分流。批判社会历史的功能更多见于文学之中。总起来看,文学是批判历史也批判史学的根茎文化。《易经》古歌和《诗经》篇什披露出先民的根源性生活,司马迁笔下的华夏文脉不愧“史家之绝唱,无韵之离骚”。这样的传统虽经历朝官方的“矫正”而未被灭绝,鲁迅的作品展示的就是中华悲歌或曰华夏史诗。他把正史看作“吃人的历史”,对中国“国民性”的再造付出了艰辛的努力。相比而言,日本的远古上古文史生态很少转化为有分量的神话传说,绳文、鸟文时代的史实也很少诉诸文字,只是被现代考古所发掘。奈良、平安以至江户时代,日本从中国引进的思想文化大都是“流”而不是“源”。中国文化更古老更渊深更代表人类压轴性的东西并没有被日本所领略,诸如与希伯来、古印度、古希腊神话所不同的补天造人等天女散花式的神话体性,《连山》、《归藏》、《周易》三易承传的大旨,文道文德文华与情志性色的燮括交织,诸如此类的思想文化精华都为遣唐使、遣宋使以及后来的日本留华人士所忽视。这些缺失不可谓不严重。其不良后果在近世以来的日本国情演变中逐渐显露出来。例如战争问题,中国历代文史都很关注正义与非正义的区别。再如“吃人”事件,这在中国数千年的史书和文学作品都属于被狠打严批的对象。还如关于“国民性”的自我批判,这在浩如烟海的文史典籍中都能列出里程碑式的著述。而在日本,像厨川白村那样对日本“国民性”有所省思,对苦闷文学感触甚深的人物,至今都未受到应有的重视。也正因为如此,我们很关注深泽七郎(1914—1987)的《栖山节考》、《笛吹川》和《甲州摇篮曲》等作品,作者以隔离日本文史主流的独特眼光,书写了“弃老”乡俗中把死转为爱的故事,书写了不同于史书的另一种事实,虽然其中的无常观少了一点对人生积极意义的牵系,也少了一点对感恩光亮的烛照。文学的“性底性”与历史和人性同生共长,在这个问题上举凡有建树的作家,必然是寻根的高手。我们还是怀念鲁迅,他那勇于在根基处批判和改造“国民性”的大手笔,至今让我们感佩。史学与文学在现代分道扬镳,但是文学以历史为根基乃是构成其诗学根茎的重要因素。从当今学科分类来看,文学向史学伸展是一种他化现象。但这种他化是回归,在这个意义上,中日两国哀感文学向史学的他化,是回归人文大类和文化根脉的另一种表达。就现代文坛来看,像鲁迅这样的大树少得令人遗憾,中日两国文学人需要努力补课。

2、性连性之复合性。文学自然离不开写性,即离不开写质感之性,肉欲之性,色情之性。但是这些个方面的书写,终究离不开道德良知的涵摄,离不开广义的人性、作家的个性、丰富的物性、文学的诗性、伦理的德性、宗教的神性等众多方面的化感通变,离不开文学中人性 and 人性中文学的净化与提升。性欲如果从人性的全面性和丰富性以及道德的约束性中剥离出来,那就只剩下脏兮兮的性腺之欲或赤裸裸的兽性之欲。反而观之,禁欲主义自然是对人性中食色情欲望的扭曲和错判,纵欲主义无疑也是对人性河湖港汊的失检与误导,扭曲人性和失检人性都有背于人之为人的基本生存意义,也有背于人之不可为兽

的人类进化的本质。“性连性”的命题概括的就是这种人性的基质和文学的要义。“性连性”引申的是性欲之性向物性、诗性、德性、神性等多元性数的他化过程。我们非常赞同聂珍钊先生倡导的文学伦理学批评方法，其价值也在这里。中国是一个思想文化多元互补的国度，文学的演化是在“性连性”的互动中生发，含蓄、隐蔚、启蔽、兼深，体现了其复合性的审美优长，发挥出诗性他化的诸多节点。日本古代文学在这个问题上比较妖冶，天照大神的故事突出地表达了这个特质。在奈良、平安朝，由于受中国古文学的影响，日本的随欲任性有所收约，而在江户以降则又有所放浪。各类物语以及对物语文学的唯情化解读，可以看出日本文学在解情、放情以至滥情方面的人欲横流。唯情唯美唯欲的创作在本居宣长至谷崎润一郎（1886—1965）以及川端康成（1899—1972）等人笔下绵延，文学的道德底线被一次次突破。但是我们看到，日本在近代以来，文学中仍然有“性连性”的价值取向。读者不会忘记，作为平民作家的樋口一叶（1872—1896），以及其笔下人物的苦难与悲感；也不会忘记“猫眼观世”的夏目漱石（1867—1916）及其不同凡响的愤世嫉俗；还有尾崎红叶（1867—1903）对明治时代金权与爱情关系的深入刻画；二叶亭四迷（1864—1909）对社会挤兑下的“多余者”的状写；森鸥外（1862—1922）从“出入历史”视角对武士殉死事件的矛盾性描写；幸田露伴（1867—1947）那种“落后于时代却也超前于文学”的浪漫写作。还有“无产阶级先驱”作家、被日本军国主义政权杀害的小林多喜二（1903—1933）；以揭露日本社会黑暗著称的水上勉（1919—2004）……概而言之，从明治时代到二战以来，日本作家群中有不少复合性写作的大家，他们在性连性关系的爬梳剔抉方面多有斩获，为文学性的多元契通和众性复合，留下了许多可以传之久远的篇章。

3、性非性之品题性。这是我们从中日哀感文学比较研究中得出的又一个启迪。性非性，是指迄今为止人们给予文学的所有单一的所谓文学性，实际上都不成其为文学的所谓性，诸如，文学的审美特性论，意识形态论，力比多表现论，象征符号论，等等。文学从无到有，从有到变，文学性与非文学性不断转化，简言之，化他而来，兼他而在，他化而去。他化与化他，是有识之士对文学来龙去脉之同一现象所做出的持两用中的观察。文学非文学的命题就根源于这样的文学复杂性之中。在理论建设方面，如果说文学非文学更多地揭示了性非性的他化向度，那么品题主要阐发文学化他而成且化他而归的他化回流，是对文学思索的多元化聚合，是对不同文学视角的去己性升华。品合三口，使庶物得到尊重。题标立意，让他性舍弃自我。在中国传统文论中，虚己品质将文学性非性的品题表达得淋漓尽致。物为杂色牛，远古上古即为图腾神物，其神性在文之前提处。物为大千世界庶品，齐物化物遂使大道有其宿主。心为物之窍，物为心之铎。物动而我你他三品皆起，心静则天地人六向聚合。这样的物感神思，早在《周易》、《道德经》、《孔子诗论》、《庄子》、《文赋》、《文心雕龙》等古代文献中已经有圆融的表达。在日本文论中，关于文学物性问题始终没有很好地解决。就以“物纷”（物の紛）为例，这个词是日本古人从《太史公书》、《文赋》等中国文史著作中借用的一个术语。然而从一千多年前的《源氏物语》等物语文学中，中国“物纷”的情理交接特点就被扭曲。到江户时代，“物纷”成为《源氏物语》研究（“源学”）的重要用语，可是其“善”义和“理”趣逐渐与文学的性情质感剥离，留下的只是表现主人公私通乱伦行为的能指与所指的统一。诚如王向远所言，在安藤为章的《紫家七论》，和贺茂真渊的《源氏物语新释》中，“物纷”成为了理解《源氏物语》的关键词，其意为男女私通。在本居宣长的《紫文要领》和《源氏物语玉小栴》中，“物纷”的乱伦义提升为审美概念。而获原广道在其《源氏物语评释》中，则将“物纷”视为

《源氏物语》的创作方法,于是“物纷”就成为概括日本作家特有创作方法、总称传统文学特殊风格的重要概念(79-86)。无独有偶,“物哀”概念也是被物语文学以及解物语专家当作男女情事的同义语(50, 110, 251)。把乱伦私通或曰滥情淫欲当文学的精华和导向,将日本汉学汉诗中“情理相得”的思想当眼中钉肉中刺,必欲除之而后快,这是自本居宣长以来日本文学的一股强劲的“国学潮”。淡化物的神圣历史(如图腾、宗教、祭祀内涵),消除物的庶众演变(即云行雨施品物流行),无论“物哀”,抑或“物纷”,剩下的只有男女私情或解风情,即“知物哀”。这样的“物纷”与“物哀”,物中无物,物不是物,因为物被淫欲取代。可以这么说,在日本文学中,从古到今,“物”无定位,由文到论,“性”有偏颇。至少在江户时代的“国学家”们那里,“物”中无物,“纷”成私通,哀乃狭情,欲火蒸腾。毋庸讳言,中国古代文学中的一些思想,至今发人深省,反思“道可道,非常道”,透解文非文,文外文,重温“发乎情,止乎礼义”,多少可以悟出文学非文学的他化旨归。在文学的“性底性”、“性连性”和“性非性”的根性、复性和品性中,他化给我们的教益远过于化他的企求,我们看到了比较文学与文学伦理学批评的殊途同归。

笔者曾用“多面神”、“九头怪”、“星云曲”形容文学的复杂性。我们乘哀感文学的汉槎方舟,完成了在中日两国思想文化江河湖海的穿插交流。归藏文学从人文大端给了我们归潜归化的宇宙意识和大臧精神。中国人讲的和合,与日本人讲的和魂,都可在归潜归化的大臧精神中得到涵养和升华。佛以哀救助尘寰,道以哀入乎自然,儒以哀化感天地,墨以哀运乎齐同。哀不仅为悲,而且为化,尤其为超。怆感为悲,通感为化,咸感为超。这种意义上的哀感,是突破了快乐、化解了悲戚,将人类与生俱来而且人人难免的局限与无奈带入了瞬间永恒的超然情理。此情理是目击道存,是感觉直接变成理论家的飞跃。在这样的角度,我们可以说,哀莫细于物感,哀莫大于物化,哀莫深于物寂,哀莫通乎物臧。

臧即藏。藏为臧之演化字。藏字之草头为后人所加。臧者,人类最精深的天地情怀。臧为天气藏地气归的宇宙意识,也是超乎善胜乎美的人文精神。中日两国文学文化的异同比较,也许在大臧之大哀中可以得到出乎寻常的超拔。在这个境地,文学这个“多面神”才会克己而守谦,文学这个“九头怪”才会去己而通和,文学这个“星云曲”才会非己而成化。

注解【Notes】

①参阅本居宣长:《日本物哀》,王向远译(长春:吉林出版集团,2010年)146-147。

②参阅聂珍钊:《文学伦理学批评导论》(北京:北京大学出版社,2014年)5,282。

③参阅王弼:《周易正义》,孔颖达疏(北京:北京大学出版社,1999年)313。

④参阅栾栋主编:《中日哀感文学比较研究》(广州:中山大学出版社,2015年,待出版书稿)50。本文相关引文均出自该书,以下标出具体页码,不再一一说明。

⑤参阅雷晓敏:“本居宣长‘物哀’论的三个误区”,《外国文学研究》6(2014):119-127。

责任编辑:王树福