

超越性虧空：郁達夫出世心態的文化審理

◎ 唐小林

郁達夫具有出世心態，已是學術界的共識。但追尋其出世心態的文化根源，還顯得相當薄弱。而此一問題並非不重要，它關涉到中國現代文化的價值構成、個人的價值生活與靈魂安頓，也關涉到中國文化現代性的價值根基問題。

郁達夫的出世心態，主要是以文本的象徵性符碼表現出來的，大致呈現為三種形態。

1、歸隱意緒。學者宗聚軒指出，早在日本留學時期，郁達夫就產生了遁世歸隱的念頭[1]（參文獻1，下同）。在名古屋讀書期間，郁達夫就已「看破世界」，萌生棄世之想，以為滄海桑田，「百物皆虛」，唯有「荒野寒林，猶堪友吾」（[2]，第九卷，頁313）。因此，「覺為人無趣味之可言，每有棄此紅塵，逃歸山谷，作一野人想」（[2]，第九卷，頁316）。甚至還想「學魯濱遜」獨居荒島，「不與世人往來」[2]（第九卷，頁312—313）。在同時期的詩歌裏，郁達夫反覆吟唱：「飄零湖海元龍志，只合青門學種田」（[3]，頁31），「亦知金屋謀非易，擬向漁樵托此生」[3]（頁62）。歸國後，郁達夫為了生存和精神的棲居，北上南下，常年漂泊，歸隱之心，漸趨強烈，返歸故里「去作隱士」成為其揮之不去的夢魘：「我怎麼也要設法回浙江去實行我的鄉居的宿願。」[4]（頁80）「廣州事情」發生後，郁達夫心情惡劣，入世進一步受阻後的內心傷痕，把他的「棄世之心練得堅實了」[2]（頁119）。與王映霞結婚後，隱居生活是其理想的生活形態；出世歸隱，與世無爭，安閑自適是其向往的人生境界。他在贈給王映霞的詩中寫道：「朝來風色暗高樓，偕隱名山誓白頭，好事只愁天妒我，為君先買五湖舟」[2]（第9卷，92）；「一帶溪山曲又彎，秦亭回望更清閑，沿途都是靈官殿，合共君來隱此間」[2]（第9卷，頁201）。正如著名學者夏自清指出的那樣，與王映霞結婚以後的郁達夫，隱居生活「佔著主要地位」[5]（下卷，頁555）。30年代初期，他舉家遷居杭州，修築「風雨茅廬」似是此段生活的象徵。此後的一度時間，他或者遊山玩水，「屐痕處處」，或者醉心於「閑書」，「既象是一個飄逸的隱者，又象是一個懶散的名士。」[6]（頁188）直到抗戰爆發，郁達夫這一帶有隱居意味的生活才得以改觀。

細察郁達夫的歸隱意緒，竹林七賢、陶淵明、嚴子陵和范蠡等是他仰慕和效法的隱士。他為沒能生逢魏晉，不能傾聽阮籍的哭聲，「沒有資格加入竹林七賢」[4]（頁105）而深為遺憾。他也常以五柳先生自況：「紛紛人世，我愛陶潛天下士；舊夢如煙，潦倒西湖一釣船。」[3]（頁279）但最為他傾慕的還是同處吳越文化中的隱士嚴子陵和范蠡。嚴子陵名嚴光，東漢高士，相傳年輕時與劉秀同窗共讀，後協助劉秀中興東漢。劉秀即位，聘他為官，他婉言謝絕，獨自來到富春江畔，築廬而居，垂釣耕種，過起隱居生活。嚴子陵功成身退、淡泊功名、歸隱出世的人態度和生活方式，令郁達夫欽佩有加，大有追隨其遺風之志：「我欲乘風歸去也，嚴灘重理

釣魚竿。」[3]（頁32）「曾與嚴光留密約，魚多應共醉花陰。」[3]（頁178）有趣的是，還在留日期間，郁達夫就以「春江釣徒」為筆名發表舊體詩，30年代初期，又親去嚴子陵釣台憑吊，寫下了那篇著名的散文——《釣台的春晝》，以了卻「二十年來」心裏的掛欠。范蠡乃春秋末期越國大夫，輔助越王勾踐滅吳復國後，也棄官遠走，改名易姓，泛舟五湖，隱居山水。對此，郁達夫也傾慕不已：「何當放棹江湖去，蘆荻花間結淨庵。」[3]（頁129）

2、逃禪意向。青年學者哈迎飛說：「縱觀郁達夫的一生，其逃禪意向不僅由來已久，而且經久不衰」[7]（頁191），是為的論。郁達夫自謂「蔭生」，實為「隱僧」也。他的近禪、逃禪與祖母的念經吃素和他留日期間系統閱讀佛家經典分不開。早在1916年，他就「頗願犧牲一生，為宗教立一線功」。他「以普渡眾生為中心」，有暇輒埋首經卷，連暑期也不回家，意「欲參禪」，以便「將來齋戒懺悔，披袈裟，讀佛經，醫貧人耳。」[2]（第9卷，頁315—316）品味他寫下的那些圓潤通脫、才氣逼人的舊體詩，更能感受其逃禪意向的濃烈與執著：「拈花欲把禪心定，敢再輕狂學少年」[3]（頁33）；「明朝欲待遊仙去，自草蕉書約老僧」[3]（頁34）；「明朝欲向空山遁，為恐東皇笑我痴」[3]（頁72）。當然，他也覺悟到「逃禪易」與「棄世難」的矛盾：「地來上谷逃禪易，人近中年棄世難。」[3]（頁106）因而「逃禪」對於他始終是一種「意向」。只是到了30年代中期，他與林語堂等人，應東南五省交通周覽會之請，遍遊浙西、皖東名勝，縱情山水時，才「聊以寄嘯傲於虛空」[4]（頁186），拜謁禪寺，叩問法師，委實體會了一番參禪拜佛的滋味。他在鐘鼓梵唱中，不時產生「一種畏怖、寂滅、皈依、出世的感覺」[4]（頁446），有時儼然遁入幻境：「飄飄然遺世而獨立，羽化而登仙」，竟至「絕塵超世、縹渺凌雲」[4]（頁567）的地步。真正逃禪成功的，是郁達夫30年代小說中的人物——「瓢兒和尚」，他原在軍隊，官至旅長，大約因為情殤，看破紅塵，來到荒山古寺，出家靜修。弗洛伊德說，文學是作家的白日夢；薩特說，文學是作家現實境遇的象徵性解決；郁達夫沿用法朗士的話說，文學都是作家的自敘傳。如果這些說法成立的話，那麼，說「瓢兒和尚」的「逃禪」事件就是郁達夫自己逃禪意向的象徵性寫照，也不是不可以。

3、自然意趣。郁達夫終生眷戀自然，是一個不爭的事實。他把這歸結於與生俱來的「天性」。但是，郁達夫眼中的自然，不是普通意義上的自然，而是與喧囂的塵世對立，可以安頓人的靈魂的所在。在他看來，自然可以「使人性發現，使名利心減淡，使人格淨化」[8]（頁685）。因此，郁達夫的自然意趣，其實就是出世心態的一種表徵。他把這表述為：「因為對現實感到了不滿，才想逃回到大自然的懷中。」[8]（頁465）這一點，在他的小說敘事中表現得相當充分。其小說中的自然往往是主人公的慈母、情人、摯友，是滌蕩塵世煩惱，解除心靈痛苦的精神避難所，是其主人公夢繞魂牽，不斷歸趨的地方。《沉淪》裏的「他」，是「大自然的寵兒」，成天陶醉於山腰水畔，一刻也離不開天然野趣，以此逃避世上那些輕薄男女。《唇樓》中的陳逸群，一投入大自然「無私的懷抱」，其為愛欲情愁攪亂的心靈，「自然而然地化入了本來無物的菩提妙境」。《東梓關》裏的文樸，面對藍天碧水、青山紅樹、暖日和風，頓覺自己猶如「一只在山野裏飛遊慣了的鳥，又從狹窄的籠裏飛出，飛回到大自然的懷抱裏了」，一種類似陶淵明「久在樊籠中，復得返自然」一般的欣喜與慶幸，從文本中湧溢而出。類似的例子還有不少，它們都以轉喻的方式，在在顯示了郁達夫內心的自然意趣。

二

歸隱意緒、逃禪意向、自然意趣是郁達夫出世心態的「事實性」表現，但同時，它又是一種文化表達，是隱藏其後的多種文化，在郁達夫個人靈魂安頓上綜合作用後的「現象學」呈現。

那麼，這隱藏其後的文化都由哪些構成？它們又是如何協調一致，共同作用於郁達夫的文化心態，而導致他產生如此的出世之想的呢？

首先來看第一個問題。歸隱意緒、自然意趣，反映的是儒、道文化的基本精神。更為確切地說，郁達夫的歸隱意緒和自然意趣，是儒、道文化自發導引的結果。我曾在另一處證成：郁達夫「一開始就被納入了傳統士大夫的培養軌道」，以儒家文化為主流的本土文化最先契入其文化心理結構[9]。儒家文化本質上是一種道德形而上學，是典型的倫理型文化：它既是政治倫理，又是生活倫理；既關心王道歷史，又關注君子人格。由於其思辨方式的中庸之道，生成其思想體系的內部裂痕，為個體的價值生活，提供了多方面的甚至是彼此對立的正當性根據。積極入世，修身齊家治國平天下，「知其不可而為之」是具有優先正當性的。但「以道事君，不可則止」[10]（下卷，頁2500），「邦無道」卷而懷之[10]（下卷，頁2517），也是具有正當性的。而且，原儒還為個體提供了在「有道」與「無道」、「窮」與「達」之時，在「見」與「隱」、「獨善」與「兼善」之間自由選擇的義理依據，即所謂「天下有道則見，無道則隱」[10]（下卷，頁2487），「窮則獨善其身，達則兼善天下」[10]（下卷，頁2765）。「道見」當然是好事，但「道隱」也並非不合法，有時可能更有價值，因為「隱居以求其真志」[10]（下卷，頁2522）。這樣，儒家就為個體建構起一套狡黠、自私的生存哲學和價值倫理：以自我為中心來判斷個人的窮達、天下的有道無道，然後來決定見與隱，入世與出世。

如果說，儒家言說的主體是達成積極入世的合法性，出世不過是其入世受阻後設計的一條解脫之路的話，那麼道家則繼續推進後者，為出世提供了似乎堅不可摧的合法性依據。這或許是儒道互補的最大秘密。換言之，如果說，儒家為個體更多的是提供一套入世、治世之術的話，那麼，道家則為個體提供了一套出世、解脫，即人的安心置身之道。這樣，人生就有了看似截然不同，實則相互補充的兩條價值實現之路。由於，道家更切近個體心性和靈魂安泊問題，也就更加切近個體的生活現實和生存狀態，從而對中國人的生命態度影響至大。因此，魯迅不止在一處說過：「中國根柢全在道教……以此讀史，有多種問題可以迎刃而解。」[11]（第11卷，頁353）「人們往往憎和尚，憎尼姑，憎回教徒，憎耶教徒，而不憎道士。」「懂此理者懂得中國大半。」[11]（第3卷，頁532）

儒道互補提供的此種價值依據，使首先被傳統文化塑造成形的郁達夫，有可能在不同的人生境況下，將入世與出世作為實現自己人生價值的不同方式；有可能為他在入世受阻時轉而產生出世之想找到正當性的文化心理依據。事實正是這樣，綜觀郁達夫的一生，入世是其生命的主流。際遇辛亥革命，他為自己「呆立大風圈外」，空滴啞淚，未能沖鋒陷陣、為眾舍身而痛悔不已[4]（頁649）。他的出國求學，看似偶然，但據其自述：即使無此偶然，「他也得自己上道，到外邊來尋找出路」[4]（頁650），多少帶有魯迅式的走異路、逃異地，「別求新聲於異邦」的志向與宏願。在日本留學期間，他還於1919年9月回國參加外交官與高等文官考試，試圖通過學而優則仕的途徑施展入世抱負。後來又聯合朋輩，締造文學社團，高張啟蒙理性，提倡階級鬥爭學說，還南下廣州，意欲投身「革命」，直到最後在民族戰爭中為國捐軀，「舍身成仁」。但這一切並不能消除其在入世受阻時萌生上述的出世心態。當然，只要做不成真正的隱士、名士，出世就只能是一種心理體驗結構，即表現為一種「意緒」、「意向」、「意趣」，即使「隱」，也是「心隱」而已。那麼，如何「隱」？這就涉及到郁達夫的自然意趣與逃禪意向了。

道家更多地談到隱的方式。原道的無欲、無為、無仁的逍遙遊是隱；齊萬物、齊是非、齊物我，破除思想、情感之執，消弭物我之痕是隱；離形去知，心齋坐忘是隱。嵇康的越名任心，修性保神、泊然無感是隱；恬然鼓腹、從欲為歡也是隱。陶潛的「采菊東籬下，悠然見南山」

是隱。但無論如何個隱法，都要保真悟道，而「道法自然」。隱的最終落腳點在復歸自然上。這裏的「自然」意指甚麼？劉小楓說：「歸隱的生命感覺有兩個返回的對象：一是自然宇宙（山丘、園田、虛室），一是人的『性本』。這兩個生命感覺對象系統統稱為自然。」所謂返回「自然」，關鍵是返回「性本」，只有當內在自然的「性本」確立之後，外在自然的意義才會顯現出來[12]（頁176—177）。郁達夫的自然意趣，可以說很得道家自然的「真義」。他認為文人的遊歷山水、吟賞煙霞，不是簡單的親合自然，而是要體悟自然之道：「欣賞自然，欣賞山水，就是人與萬物調和，人與宇宙合一」[8]（頁682），是人的生命本然和自然宇宙的雙重回返，最終要進入「大自然就是我，我就是大自然，物我相化，四大皆空」的境界[8]（頁153）。當然，郁達夫的自然意趣，還含有西方啟蒙時代「回歸自然」的文化因子，但我在另一個地方已經指出，它更多地「塗上了一層中國式的隱逸色彩」[13]。

其實，郁達夫的逃禪意向也是隱的一種方式。它雖然是佛教文化影響的產物，但具有自身的特殊性。佛教人生皆苦，世事無常的苦空觀，無疑為郁達夫的出世心態進一步提供了價值支撐。人生苦的呻吟，響徹郁達夫的文學世界，構成其早期小說、散文的主色調。《南遷》、《銀灰色的死》、《沉淪》、《歸航》、《還鄉記》、《還鄉後記》中的「苦味」，濃得化不開、拋不棄，直讓人向悲苦的深淵墜落。這種人生苦的生命體驗，滋生了郁達夫萬事皆空的念頭，覺得「人生的一切都是虛幻」[4]（頁77）。回顧人生，「吃盡了千辛萬苦」，自以為有些物事把握住了，但放開緊緊握住的拳頭一看，卻「只有一溜青煙」，到頭來只有一個結果，那就是「空、空、空，人生萬事，終究是一個空！」[14]（下卷，頁595）如此，靈魂何以安頓？郁達夫想到了自殺。自殺是他抹不去的「情結」。可是，他終於沒有自殺。他轉而希望有一種像船一樣的東西，把他的身體「搬到世界的盡處去，搬入虛無之境去，一生一世，不要停止，盡是行行，行到世界萬物都化作青煙，你我的存在都變作烏有的時候。」[4]（頁15）這個東西就是「禪」。顯然，郁達夫所接受的佛教文化是從自身之需出發，不是「原佛」即印度佛教，而是已經被儒道思想尤其是道家思想改造過的禪宗。其信奉的不是大乘佛教所謂的救渡眾生到真如之境，以圓成實性之空，而是禪宗的識心見性，自成佛道、以求自我解脫。看似「無我」，實為處處「有我」也。

可見，歸隱意緒、逃禪意向、自然意趣所反映的郁達夫的出世心態後面，是由儒、道、釋三家文化構成的文化心理結構，其中，道家文化佔支配地位。在郁達夫那裏，即是儒，也是道儒，即是佛，也是道佛。

如果，分析到此為止，其結論是大為可疑的。因為郁達夫還受過西方文化的影響，他是現代知識分子，是新文化先驅之一，曾經對中國文化的現代化起過推動作用。因此，還必須說明：郁達夫所接受的西方文化，是怎樣與上述的儒、道、釋文化，特別是佔支配地位的道家文化契合，共同促成「這樣」的出世心態的產生的？

那麼，首先得要厘清：郁達夫接受的是怎樣的西方文化？一言以蔽之：啟蒙理性。不過這樣說顯然大而不當。從康德到黑格爾、霍克海默、哈貝馬斯、阿多諾，中間還經過尼采和馬克斯·韋伯，關於啟蒙、啟蒙理性是甚麼，一直是一個談論不休的話題。有的認為它是關涉「解放」與「真理」的敘事，有的認為它是有關人的欲望覺醒、理性訴求、意志自由、自我創造，乃至人的解放的一套思想體系。即使有一個關於啟蒙理性的確定內涵，不同的文化接受主體也會因為各自的原因，有著各自不同的取舍。那麼，郁達夫從啟蒙理性中「拿來」了甚麼呢？我在一篇文章中，在分析了西方近現代文化巨人盧梭、施蒂納、尼采、柏格森、弗洛伊德等對郁達夫所產生的不同程度的影響後，在分析了郁達夫留日期間的文化語境後，認為西方啟蒙理性，主要使郁達夫「形成了側重於關注人的感性生命為核心的人文主義思想」。還說，「這與魯迅的

側重於關注人的理性生命的人文主義思想」不同，它更加強調個體感生命的珍貴和釋放[9]。而正是在關注「個體感性生命」這一關節點上，郁達夫所接受的西方文化，與上述的儒、道、釋特別是道家文化，在郁達夫文化心理結構中達成共契，在促成其出世心態上形成共謀。

何謂「個體的感性生命」？個體的感性生命，就是人的本然生命，或者說自然生命。儒家的有道見無道隱，兼善與獨善，名義上是求其真志，實質上是以自我為中心，「保全性命於亂世」。道家之隱，更是為了養真保全，養生延年，竟至煉丹吃藥，入道成仙。而被儒道思想改造後的禪宗，個體的本然生命甚至成了超越之途的最後根據。正是在對個體感性生命的共同珍視上面，中西文化才在郁達夫那裏達成某種「默契」，共同規約其產生如上所述的出世心態。

三

郁達夫的「出世」問題，本質上是一個靈魂安頓的問題。換句話說，郁達夫通過出世意向來安心置身，逃避現世這個涕泣之谷。有趣的是：為甚麼偏偏是出世來安頓郁達夫的靈魂？換一種問法：何以不能在現世承擔中來安頓靈魂？

要回答這個問題，首先要清理：在上述郁達夫的文化心理結構中欠缺甚麼，而使他在心理意向上拋棄現世？我認為是欠缺苦難承擔意識。認識到現世人生的苦難性，為了個體感性生命而意欲逃避苦難，而上述的文化恰恰為他提供了逃避的正當性和逃避之法，於是產生出世心態就在所難免。

這樣說似乎有些不太公平，郁達夫在其文學敘事中曾經流露過苦難承擔意識，有時還顯得較為強烈[4]（頁18）：

啊！農夫呀農夫，願你與你的女人和好終生，願你的小孩聰明強健，願你的田谷豐多，願你幸福！你們的災殃，你們的不幸，全交給了我，凡地上一切的苦惱，悲哀，患難，索性由我一人負擔了去吧。

這是以道成肉身、降臨現世、受苦受難的救世基督自況。郁達夫曾一度具有濃厚的基督教意緒。在十七八歲這一重要的人生關口，他曾兩次進入教會學校，過著「叩頭蟲似」的生活，《聖經》、禮拜、禱告是「必修重要課目」，「這一種信神的強迫」，使他受到了基督教文化的直接影響[4]（頁643），再加上諸如列夫·托爾斯泰、陀思妥耶夫斯基等擁有基督教情懷的作家作品的長期浸潤，郁達夫表現出一定的苦難承擔意識是可以理解的。但是，由於儒道釋文化強大的同化力，基督教沒有成為郁達夫的信靠，更沒有成為其靈魂的安泊之所，當然，也就不會是其生命價值的意義之源。

為何欠缺苦難承擔意識呢？是因為郁達夫在西方啟蒙理性的規約下，所接受的儒、道、釋文化沒有給個體承擔苦難以意義（而給定的恰恰是放棄苦難的意義）。這是儒道釋文化本身的欠缺嗎？不敢這樣說。但至少可以從郁達夫接受儒道釋文化的「有限性」得到說明。郁達夫曾經公開否定過中國傳統文化[6]（頁95）：

從前的人，是為君而存在，為道而存在，為父母而存在的，現在的人才曉得為自我而存在了。我若無何有乎君，道之不適於我者還算甚麼道，父母是我的父母，若沒有我，則社會，國家，宗族等那裏會有？

顯然，郁達夫反對的是中國文化中對「自我」、對「個人」的取消，但是他並沒有否定傳統文

化中珍視個體生命的那部分。懂得這點，就可以理解為甚麼在私人生活空間，郁達夫身上還保留著古代士大夫的某些生活習性。

結合上面的論述，可以說：構成郁達夫文化心理結構的那些文化要素，都是在個體的本然生命內部去尋找存在的意義。道見道隱是如此，隱居求志、全道避禍、去危圖安是如此，識心見性、自成佛道是如此，個人至上的西方人文也是如此。問題是：在人的本然生命內部去尋找意義會產生怎樣的情形呢？可想而知，當個體的生命成為宇宙間唯一的意義之源的時候，所有的意義都只能來自生命本身。生命成了意義的最可靠，也是最高、最後的依據。一切有損生命的苦難都喪失了意義之基。悖論的是：一旦人的自然生命進入歷史時間，就必然會面臨苦難。而苦難又沒有給定意義，在這時，一種意義的虛無感就會驀然而生，放棄苦難，逍遙出世之想如何避免？繼續的悖論是：為了本然生命，放棄苦難，最終往往是存在意義的損耗、欠缺與虧空，而不是意義的獲得。

根本的症結在哪裏？在於：當人們把本然生命作為宇宙間的意義之源的時候，最高的意義就莫過於生命本身了。在此情形下，人們就不可能在生命之外，或者說超越生命去尋求意義。其實，郁達夫出世心態的終極原因，就是由此而產生的這種超越性虧空。

所謂超越性虧空，就是於人的本然生命和世俗經驗以上去尋求價值的在體性欠然。在我看來，這種超越性虧空不僅是郁達夫一人的缺失，而且是整個漢語思想界的現代性缺損，它由此帶來了今天現代化過程中的諸多問題。不過，對此的論述已經超出本文的範圍了。

參考文獻：

- [1] 宗聚軒：〈論郁達夫創作中的消極思想〉，《新文學論叢》，1982年第3期。
- [2] 《郁達夫文集》（廣州：花城出版社，1984）。
- [3] 《郁達夫詩全編》（杭州：浙江文藝出版社，1990）。
- [4] 《郁達夫散文全編》（杭州：浙江文藝出版社，1990）。
- [5] 陳子善等：《郁達夫研究資料》（廣州：花城出版社，1985）。
- [6] 曾華鵬等：《郁達夫評傳》（天津：百花文藝出版社，1983）。
- [7] 哈迎飛：《「五四」作家與佛教文化》（上海：上海三聯書店，2002）。
- [8] 《郁達夫文論集》（杭州：杭州文藝出版社，1985）。
- [9] 唐小林：〈欲望、沉淪與救贖：郁達夫倫理心態研究之一〉，《天津師範大學學報（社會科學版）》，2002年第5期。
- [10] 《十三經注疏》（上海：上海古籍出版社，1997）。
- [11] 《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1981）。
- [12] 劉小楓：《拯救與逍遙》（上海：上海三聯書店，2001）。
- [13] 唐小林：〈論盧梭對郁達夫人文精神的塑造〉，《天津師範大學學報（社會科學版）》，2001年第4期。
- [14] 《郁達夫小說集》（杭州：浙江人民出版社，1982）。

唐小林 男，重慶南川人，四川師範大學文學院副教授，四川大學中國現當代文學專業博士生。

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第十四期（2003年5月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。