

有根的诗学

——叶维廉诗学与道家美学

周 晓 风

(重庆师范大学 文学院,重庆 400047)

摘 要:叶维廉先生是公认的中国现代诗学大家,其诗学的根深植于诗歌创作和中华文化,同时又极富理论智慧和世界眼光。叶维廉诗学的特点在于其把诗学建设自觉纳入一种道家文化的话语体系进行诠释,或者也可以说是从一种道家文化的眼光来诠释诗学问题。有根的诗学使叶维廉先生的诗学进一步超越了对于文学规律的寻求,而进入到真正意义上的诗歌美学和诗的哲学的境界。

关键词:叶维廉;诗学;道家美学

中图分类号:I206.7

文献标识码:A

文章编号:1673-0429(2012)06-0032-05

在中国现代诗学诸家中,叶维廉先生的诗学特别具有一种汇通的诗学特色,包括一般所说的诗与诗学的汇通、古今诗学的汇通和中外诗学汇通,以及诗与艺术(如绘画)的汇通。这使得叶维廉诗学超越了普通诗歌语言技巧和表现方法的探讨而成为进入到寻求文学规律层面的诗学。关于叶维廉诗学的这一特征,我另有文章加以讨论。但叶维廉先生的诗学还有更重要的一点值得我们重视,那就是叶维廉先生的诗学还是一种富有文化和哲学底蕴的诗学,这便是我们所说的有根的诗学。叶维廉先生在《维廉诗话》的前言里有一段话,说是“诗人多不愿谈自己的诗,这,常常被视为一种烟幕、一种故作的态度。这是不大公平的看法,因为根深在诗人的意识里的美感视境,是不容分析、解说的程序;这种程序,无论你如何的诡奇,都会破坏一首诗的机心。诗不是分析网中的猎物。”^{[1](295)}叶维廉先生这段话谈到诗的根和诗的机心。其实不仅是诗,真正的诗学也是有根的。叶维廉先生本人是公认的诗学大家,其诗学的根深植于诗歌创作和中华文化,同时又极富理论智慧和世界眼光,常令方家赞叹。有根的诗学使叶维廉先生的诗学进一步超越了对于文学规律的寻求,而进入到真正意义上的诗歌美学和诗的哲学的境界。本文想就此谈谈对叶维廉诗学文化之根的粗浅认识,以就教于叶维廉先生和各位诗学方家。

说一种诗学是有根的诗学,这与其说是一种简单的褒奖,不如说更是一种苛刻的要求。它所要求的诗学有具体的文化根基,同时具有自觉的文化追求,使之成为诗学的文化底蕴,用符号学的术语说,特定的文化成为特定诗学的语言,而特定的诗学则不过是特定文化的言语。特定诗学的所有命题都可以从特定文化中找到进一步的解释,而特定文化则通过其诗学得以发扬光大。从这个意义上讲,所有的诗学都只能是具体文化的诗学,所谓放之四海而皆准的古今中外通融的超越具体国家或民族文化(其中最关键的是民族语言)的诗学还有待时日,因为这种想象中的普适性诗学由于没有具体的文化根基,犹如言语没有语言的深层结构作支撑,只能是一种假定和预设。中外诗学史上亚里士多德的《诗学》、维科的《新科学》、尼采的《悲剧的诞生》、俄国形式主义诗学、英美新批评诗学以及刘勰的《文心雕龙》、叶燮的《原诗》、王国维的《人间词话》、朱光潜的《诗学》等,均属这种有根的诗学。叶维廉先生的诗学根在中华文化,特点则在道家文化。更具体地说,叶维廉诗学的特点在于其把诗学建设自觉纳入一种道家文化

收稿日期:2012-07-02

作者简介:周晓风((1957—),男,重庆师范大学文学院教授,文学博士。

的话语体系进行诠释,或者也可以说是从一种道家文化的眼光来诠释诗学问题。

在叶维廉诗学论文中,涉及道家哲学或道家美学的论述甚多。其中尤以《无言独化:道家美学论要》、《言无言:道家知识论》以及《语言与真实世界——中西美感基础的生成》等最为集中代表了叶维廉先生对道家美学的基本看法。按照叶维廉先生的观点,道家美学在根本上源自道家哲学。“道家的宇宙观,一开始便否定了用人为了的概念和结构形式来表现宇宙现象全部演化生成的过程;道家认为:一切刻意的方法去归纳和类分宇宙现象、去组织它或用某种意念的模式或公式去说明它的秩序、甚至用抽象的系统去决定它秩序应有的样式,必然会产生某种程度的限制、减缩、甚至歪曲。”^{[2](125)} 这样一种宇宙观从根本上否认人在宇宙中的主体地位,认为作为万物万象之一体的人是有限的,他不应该被视为万物的主宰者,更不可视为能给宇宙万象赋以秩序的动因。这就决定了道家美学要排除机心,以达到对自然的尊重。因此,“道家的美学大体上是要以自然现象未受理念歪曲地涌发呈现的方式去接受、感应、呈现自然,这一直是中国文学和艺术最高的美学理想,求自然得天趣是也”^{[2](133)}。为此,叶维廉先生特地拣出“以物观物”的方式来对以道家美学为根基的诗学作进一步的说明。

“以物观物”的说法最早源自庄子。《庄子·秋水篇》讲到一个寓言,说是河神问海神,事物既有外表,也有内在,如何去区分它们的贵贱,又如何区分它们的大小?海神回答说:“以道观之,物无贵贱。以物观之,自贵而相贱。以俗观之,贵贱不在己。以差观之,因其所大而大之,则万物莫不大;因其所小而小之,则万物莫不小。”意思是说,用自然的常理来看,万物本没有贵贱的区别。从万物自身来看,各自为贵而又以他物为贱。拿世俗的观点来看,贵贱不在于事物自身。按照物与物之间的差别来看,顺着各种物体大的一面去观察便会认为物体是大的,那么万物就没有什么不是大的;顺着各种物体小的一面去观察便会认为物体是小的,那么万物没有什么不是小的。这里所说的“以物观之”,实际上就是“以物观物”的意思。但作为主体的人不是物,如何能够做到以物观物呢?这就还需要人的物化。所以庄子在《齐物论》中又说:“昔者庄周梦为蝴蝶,栩栩然蝴蝶也,自喻适志与,不知周也。俄然觉,则蘧蘧然周也。不知周之梦为蝴蝶与,蝴蝶之梦为周与?周与蝴蝶则必有分也。此之谓物化。”而人之所以需要“物化”和能够“物化”,根本原因就在于人其实不过是万物之一。人不能自诩为所谓的主体,更不能在万物面前妄自尊大。这带来人与自然万物究竟应是何种关系的复杂问题。中国古代道家哲学是一种说法,西方近代以来的主体论哲学又是一种说法。这之间的分歧我们暂不讨论。不过人毕竟又不是物,以物观物因而只能是一种想象和一种比喻的说法。所以北宋的邵雍在其《观物内篇》说:“以物观物,性也;以我观物,情也。”这才有了清末王国维在《人间词话》中对此的一个更为准确的归纳:“有我之境,以我观物,故物皆著我之色彩;无我之境,以物观物,故不知何者为我,何者为物。”自此,以物观物便成为中国诗学的特殊方法论命题。

问题在于,诗人在创作中如何能够做到摈弃自我和以物观物?特别是现代人已受到物我二分之思维方式的深刻影响,早已丧失了道家所说的素朴的“天放”状态,如何才可以作到以原初的或童真的眼光去对待万物,使万物不受人为了的干预,在诗人笔下以自然兴发的姿态呈现其本来面目?叶维廉先生的回答是:“欲重现我们的原性本样,首先要在我们现在的意识里,排除所有公式化系统化的思维类分与结构,肯定存在于概念外、语言外的具体世界中万物的自然自足、各依其性其用的演生调化。”^{[2](131)} 叶维廉先生还引述了两位西方现代哲学家威廉·詹姆士(William James)和怀海德(A. N. Whitehead)的话语以表示现代人在这一问题上的普遍焦虑。威廉·詹姆士的焦虑是:

宇宙世界向我们每人分别呈现其内容时显出的秩序和我们主观的兴趣如此的相异,我们一时无法想象出它实际的形状。我们往往要将这个秩序完全打破,然后将关及我们自己的事物选出,再和相离甚远的其他事物串联起来,并称说它们“互属”,如此而建立起某些序次的线索和倾向……但此时此刻实际经验不偏分地相加起来的总和,不是全然的混乱吗?……当我现在说话的同时,有一只苍蝇在飞,亚马孙河口一只海鸥正啄获一条鱼,在亚德龙达荒原上一棵树正倒下,一个人在法国正打喷嚏,一匹马在鞑靼尼正死去,法国有一对双胞胎正在诞生。这告诉了我们什么?这些事件,和成千上万其他的事件,各不相连地,同时发生,但它们之间可以形成一个理路昭然的联结而相合为一个我们可以称之为世界的东西吗?^{[2](128)}

怀海德则更为直接表达了他对于这种所谓的秩序的不信任：

实际经验里所见的不整齐和缺乏调整的个性，经过了语言的影响和科学的塑模，完全被隐藏起来，这个齐一调整以后的经验便被硬生生地插入我们的思想里，作为准确无误的概念，仿佛这些概念真正代表了经验最直接的传达。结果是，我们以为已经拥有了直接经验的世界，而这个世界的物象意义是完全明确的界定，而这些物象又是包含在完全明确地界定的世界里……我的意见是……这样一个（干净利落确切无误）的世界只是观念的世界，而其内在的串连关系只是抽象概念的串连关系。^{[2](129)}

怀海德在这里实际上是说，经过了语言的影响和科学的塑模所形成的人们的观念的世界与真实的世界并不是同一个东西，西方现代哲学家海德格尔、伽达默尔等人也都有过类似的思想。因此，如何才能不受语言的影响和科学的塑模所形成的人们的观念世界的遮蔽，从而真实感知到那个真实的世界呢？进一步把问题集中到诗学上就是，诗歌如何可以做到以原初的或童真的眼光去对待万物，使万物不受人为的干预，在诗人笔下以自然兴发的姿态呈现其本来面目？在叶维廉看来，只有道家美学和所谓“以物观物”的思想方法才是解决这一困扰西方现代哲学以及现代诗学重大难题的钥匙，叶维廉先生并且还援引了苏轼的一首诗来暗示解决问题的途径：

欲令诗语妙，
无厌空且静，
静故了群动，
空故纳万境。

落实到语言的表现上，叶维廉先生也提出了具体的原则性意见：“语言文字，不应用以把自我的意义、结构、系统投射入万物，把万物作为自我意义的反映；语言文字只应用来点兴逗发素朴自由原本的万物自宇宙现象涌现时的气韵气象。所以复得素朴自然胸襟的诗人，在诗作里逐渐剔除演义性、解说性的程序，增高事物并生并发的自由兴现，向我们提供了一种独特的、不刻意调停、尽量减少干扰的表达方式来接近自然现象的活动；语言文字仿佛是一种指标，指向具体、无言独化的世界里万象细密的纺织。”^{[2](144)}不仅如此，叶维廉还在《中国古典诗和英美诗中山水美感意识的演变》一文中对此给予了进一步的个案分析。该文以中国唐代诗人王维的《鸟鸣涧》和英国近代浪漫主义诗人华兹华斯的《汀潭寺》为例，通过分析发现：“王维的诗，景物自然兴发与演出，作者不以主观的情绪或知性的逻辑介入去扰乱眼前景物内在生命的生长与变化的姿态，景物直现读者目前；但华氏的诗中，景物的具体性渐因作者介入的调停和辩解而丧失其直接性。”^{[3](174)}而且正是在山水诗里，道家那种重天机和虚静的人生态度，“在中国诗人中开出了一种可谓‘不调停’的调停的观物感应形态，其结果，则演绎性、分析性及说明性的语态的不断递减而达致一种极少知性干扰的纯山水诗，接近了自然天然的美学理想”^{[3](185)}。山水诗的确是一个阐释道家美学的理想场域。山水诗不仅可以典型地反映出道家宇宙观的观物态度，而且通过语言的表现还可以检验道家美学在诗歌创作实践中究竟可以达到何种程度。叶维廉先生通过对中国古代山水诗以物观物方式的诠释，可以说精辟阐释了道家美学在中国古典诗歌创作中的体现。这样，叶维廉先生通过从道家哲学到道家美学，再到道家诗学，并从诗学理论到诗歌创作的研究，构成自己以道家美学为根基的诗歌美学。

但这里又引出另外两个问题，那就是道家美学如何解决诗歌中语言表现的问题以及道家美学的解决方案是否具有推及一切的普遍性。就前一个问题而言，无论是老子，还是庄子，都主张言无言。老子的说法是“道可道非常道，名可名非常名”。《庄子·知北游》中的说法则是“天地有大美而不言。”叶维廉先生对此也有准确把握，按照道家美学的基本立场，“道家任物无碍的兴现这个观点，从另一个角度来看，可以说是反语言表现的”^{[3](180)}。然而诗不能脱离语言的表现而存在。如何解决这一矛盾呢？叶维廉先生引述了一段禅宗传灯录中的著名公案：

老僧三十年前参禅时，见山是山，见水是水，及至后来亲见知识，有个入处，见山不是山，见水不是水，而今得个体歇处，依然是见山只是山，见水只是水。^{[3](170)}

叶维廉先生把这一说法比作我们感应外物的三个阶段。第一个阶段的“见山是山见水是水”可比

作用稚心、素朴之心去感应山水,“稚心素心不涉语(至少不涉刻意的知性的语言),故与自然万物共存而不泄于诗,若泄于诗,如初民之诗,万物具体自然的呈现,未有厚此薄彼之别”。第二个阶段的“见山不是山见水不是水”是指由无智的素心进入主体的理解和需要,用所谓理性和认知(叶维廉所说的认识论的哲学思维)去感应山水,山水也因此不复为自然的山水,已被人为的语言所割裂,只是用以形成概念和判断的材料。第三个阶段“依然是见山只是山见水只是水”最为特别,也最为重要,这是因为这一阶段是在已经获得理性认知和语言分派的基础之上,而又不执著于理性认知和语言分派,甚至还要摒弃语言和主观心智活动而回归万物本来的面貌。叶维廉先生把这种状态称做是“即物即真”的感悟,并且认为“这一个运思、表达的方式在中国后期山水诗中占着极其核心的位置,如王维、孟浩然、韦应物、柳宗元,虽然我们并不能说全部的中国山水诗都做到这个纯然的境界”^{[3](175)}。而这之所以可能,在于这里所说的无言其实未必就是真正的无言,诗人未作主观评价的表达也未必没有表达。这其实正是《庄子·寓言》中所说的:“言无言,终身言,未尝言,终身不言,未尝不言。”现代语言学家把人类的思维分为前语言思维、语言思维和超语言思维三种情况,与上述三个阶段颇为类似。前语言思维,是指儿童语言发生之前的感知—运动模式,是不涉语言的童心稚心,只能是“见山是山见水是水”。语言思维是运用语言进行思维的思维方式,由于语言的分割,所以“见山不是山见水不是水”。在语言思维基础上超脱语言进行思维则是超语言思维,比如禅宗的顿悟,超越了语言的限制,所以又可以“依然是见山只是山见水只是水。”^{[4](52)} 这里的关键在于,中国古代汉语里灵活的词法和句法帮助中国古代诗人成就了这种言无言的诗歌,也因此成就了道家的美学。当然,问题也可以反过来说,包括道家美学在内的中国古代人的世界观乃是中国古代文言以及中国古代诗歌言说方式得以形成的土壤。因此,从根本上讲,中国古代文言与道家美学以物观物思考方式二者,乃是一而二、二而一的关系。这实际上已经涉及到上面所说的另一个问题,即道家美学的解决方案可能并不具有推及到所有其他语言文化诗歌的普遍性。这是因为,每一种语言都从根本上决定了相应的诗歌及其诗歌美学,甚至还包括相应的文化的基本品格。

关于特定语言与民族文化的关系,德国学者洪堡早有精辟论述:“每一语言都包含着一种独特的世界观。……人从自身中造出语言,而通过同一种行为,他也把自己束缚在语言之中;每一种语言都在它所隶属的民族周围设下一道藩篱,一个人只有跨过另一种语言的藩篱进入其内,才有可能摆脱母语藩篱的约束。……每一种语言都通过民族性而获得确定的特性,并且也以同样确定的方式对民族性产生反作用。”^{[5](70,199)} 这意味着每一种民族语言都具有自己特定的民族文化,把这话作进一步展开,则可以说,人们所面对并且生活在其中的,实际上只有具体的民族语言和具体的民族文化,并没有什么超越民族语言的人类文化。所谓共同的人类文化乃是对未来文化发展的一种理想和想象。语言之于诗歌的关系更是如此。我们应该意识到,语言之于诗,并不是一种可以随意替换的外套,或者如过去人们常说的一种形式。实际上,每一种具体语言都从根本上成就了一种具体的诗歌和一种具体的诗学,包括它的世界观、审美视域和诗体样式,而且只能成就这样一种而不是多种甚至是普遍的诗和诗学。例如,古代汉语单音节、有声调和注重词语之间的意合关系而不讲求严格的句法结构等特征,既是古代汉民族生活习性和思维特征的反映,也对古代汉语诗歌艺术方式产生深刻影响。已故著名学者郭绍虞曾就此指出:“中国的语言文字中,不妨有骈文律诗的体裁。盖中国语词因有伸缩分合之弹性,故能组成匀整的句调,而同时亦便于对偶;又因有变化颠倒的弹性,故极适于对偶和同时亦足以助句调之匀整。因此,中国文辞之对偶与匀整,为中国语言文字所特有的技巧,而这种技巧,却完成了中国文学的音乐性。所谓骈文律诗,实即是从这种趋势演变来的。”^{[6](103)} 西方的语言则主要是双音节或多音节,发音有轻重却无声调区别意义,因此不能产生音义上的骈偶和音调上的平仄对应关系。即使较为严格的西方十四行诗,除行数和韵脚的安排比较固定外,音步的多寡和节奏的抑扬均较为自由,远不如中国古典律诗的音律那样严格。所以西方现代兴起的自由诗乃是其语言演变和诗歌发展的自然趋势。中国现代非音律化的自由诗的产生则不能不是对于音律化的古典诗歌的一场名符其实的革命。五四时期白话诗运动的历史功绩也就在这里。尤其值得注意的是,西方语言有较为丰富的形态变化(人称、时态、语态、性、数、格等)和较为规整的形式结构,是一种所谓“细分的”和“法制的”语言。中国古代汉语则具有“综合性”和“人治的”特点。其语法主要是一种“综合性很强的随机语法”,^[7] 不仅词义和词性缺乏稳定性,句法结构亦相

当灵活。故中国传统的语文之学讲究语义辨析,注重语序意合和所谓“神而明之”的文气,一般无须作结构分析。中西语法的这种不同,植根于不同的文化背景和思维方式,极大地影响了中西文学的基本面貌和发展方向,尤其对中西诗歌审美特征的形成有直接的制约作用。前述叶维廉先生在分析中国古代诗歌“以物观物”的艺术方式时,已经明确指出,这一运思的方式之所以可能,“是依赖文言之超脱语法及词性的自由,而此自由可以让诗人加强物象的独立性、视觉性及空间的玩味”^{[3](100)}。从哲学的角度讲,中国古代哲学中的儒家务实道家超脱,但如果从语言与文化的关系讲,儒家道家其实都是汉家。所以,美国现代诗人庞德的偶然发现其实是有深刻依据的。的确,“用象形构成的中文永远是诗的,情不自禁的是诗的,相反的,一大行的英文字都不易成为诗”^{[3](76)}。西方的语言注重语言的陈述功能,理性思维得到突出发展,叙事的作品较为发达,同时较多表现出语言对于诗歌和文学的限制。中国古代汉语则主要发展了语言的隐喻功能,偏重于“得意忘言”的悟性思维,抒情的作品较为发达,却又以理性思维的简陋作为代价。为此,叶维廉先生提出了一个问题:媒介与诗学、语言与宇宙观是息息相关不可分的。那么,注重细分、语法严谨的语言(如英文)如何能表达一种要依赖超脱语法才能完成的境界呢?叶维廉先生的回答是:不可能!^{[3](100)}因此,我们应该意识到,道家美学只能是中国诗的美学之根,我们无法将其推及到汉语文化之外的诗与诗学。

叶维廉先生身处现代工业社会的芜杂和喧嚣之中,以诗人之心深感原初人与自然和谐相处的可贵,遂加入到呼吁回归太和的一群,于是就有了对道家哲学和道家美学的热切期盼。叶维廉先生是这样说的:“要与自然团结一致,我们必须‘切实地’了解太和时代的浑一的意识形态,像‘安乐椅上的哲学家’那样呼唤‘天人合一’是不够的,我们必须了解最初最原始的在实践上发挥作用的浑一的意识;不只是一种冷峻的哲学上的认识,而且还要把神奇与圣仪祭祀的情操带回到我们感应事物的视境与程序上”^{[1](156)},就像“以物观物”的诗歌那样。尽管这一切还远未成为当今诗人乃至全社会的普遍共识,我们仍然要对叶维廉先生的努力表示衷心的感谢。

参 考 文 献

- [1] 叶维廉. 叶维廉文集(第三卷)[M]. 安徽教育出版社, 2002.
- [2] 叶维廉. 叶维廉文集(第二卷)[M]. 安徽教育出版社, 2003.
- [3] 叶维廉. 叶维廉文集(第一卷)[M]. 安徽教育出版社, 2002.
- [4] 陈保亚. 语言文化论[M]. 云南大学出版社, 1993.
- [5] [德]威廉·冯·洪堡特. 论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响[M]. 商务印书馆, 1997.
- [6] 郭绍虞. 照隅室语言文字论集[M]. 上海古籍出版社, 1985.
- [7] 申小龙. 语文的阐释[M]. 辽宁教育出版社, 1992.

On the Art of Poetry—Ye Weilian's Poetics and Taoist Aesthetics

Zhou Xiaofeng

(College of Arts, Chongqing Normal University, Chongqing 400047, China)

Abstract: Ye Weilian is acknowledged as the great master of Chinese modern poetics, his poetics is deeply rooted in the poetry creation and Chinese culture. His poetry features lie in putting poetics into Taoist culture to interpret. Thus his poetics exceed cultural discipline and enter into the state of true poetry aesthetics and poetry philosophy.

Keywords: Ye Weilian; poetics; Taoist aesthetics