

论经学与诗性思维的关系

□ 刘运好

安徽师范大学 文学院 安徽 芜湖 241000

魏晋是一个浓于激情且哲学发达的时代,诗性与哲思的二元统一是魏晋诗学的基本特点。诗性自然的生命意识,诗性哲学的玄学思维及诗性历史的史学观念,是魏晋经学与诗性思维所呈现的三个基本层次。经学与诗性思维关系的研究,是诗学审美范式和话语方式展开的理论前提,也是重构中国诗学话语体系的一个基本维度。

一、诗性自然:生命意识

所谓自然,既指作为本质对象化的客体存在——人化自然,又指作为主体本然性的生命存在——人格自然。前者构成人与自然的审美满足关系,后者构成自然与人的生命律动关系。人格自然的诗意追求,诗学自然的审美阐释,是魏晋文士的基本生命精神和审美意识。这两个方面都以融合道家思想的儒家自然观为哲学基点,表现出经学与诗学在生命意识上二元同体的思维形态。

在人与自然的关系上,强调二者和谐统一、相融相生,是魏晋文士生命精神的基本特质。这种生命精神以“人的本质对象化”的自然为哲学基点,自然人格化与人格自然化是其基本内涵。前者指自然作为审美对象所具有的人的本质属性,自然不再作为客观的存在物,而是投射了生命情感的诗化自然;后者指人格作为审美主体所具有的自然本质属性,人格不再简单地作为社会环境的衍生物,而是禀性自然的生命呈现。

崇尚自然是魏晋的文化思潮之一。然而,儒家崇尚自然,凸显道德伦理的本质对象化;道家崇尚自然,强调人格性情的本真性,二者有着本质区别。如何解决道家自然与儒学名教的矛盾,也就成为哲学家必须直面的现实。何晏、王弼、阮籍、嵇康、向秀、郭象关于名教与自然关系的论述,观点虽有不同,但都试图在人性自然与名教规范的对立困境中找到一条虚拟的捷径,证明自然人格的合理存在。

魏晋文人的生命精神,虽然深受汉末清流的文

化思潮影响,但是王弼《论语释疑》对性情自然属性的哲学阐释,则直接导致了这一生命精神的张扬。王弼通过对《论语》性情观的颠覆式阐释,凸显情与性的统一关系。这种对人性的哲学阐释,直接影响了魏晋文士的生命精神。竹林玄学通过主体人格和生命状态两个层面,对王弼的人性哲学作了新的诠释。既突出道家人格的自然属性,又追求适性逍遥的生命状态。阮籍《达庄论》是这种生命状态的哲学阐释,嵇康《赠秀才入军诗》、刘伶《酒德颂》是这种生命状态的文学呈现;纵情越礼的坦荡放达、土木形骸的自然适性、席天幕地的嗜酒任诞,是这种生命状态的外在呈现。

竹林名士所推崇的生命精神,在两晋发生了两极分化:一方面消解了竹林名士“外坦荡而内淳至”的生命境界;另一方面又在不越名教的前提下追求自然本真的生命精神。东晋以降,这种生命状态进入一种雅化的诗情境界。王羲之“坦腹东床”,王猛“扞虱而言”,在纯任自然中浸透着诗意的人生境界。追求玄学雅化的诗情境界,又使东晋名士所追求的人格自然与人化自然构成了相融相生的关系。人和自然一体,大化与我齐一。兰亭诗人“群籁虽参差,适我无非亲”,呈现的正是人与自然相融相生的生命关系。自然的本质对象化与主体的人格自然化,也在东晋文人的精神境界中获得了统一。王子猷爱竹,成为“诗性隐喻的以己度物”的精神寄托,是一种“庄周梦蝶”式的隐喻关系,人和自然产生了相同的生命律动,包含了人格自然和人化自然的双重美学意义。

在文与自然的关系上,突出文生于自然且又表现自然,是魏晋审美意识的基本特点。“文以气为主”,主体的生命精神投映于诗学理论中,就形成了诗性自然的审美观念。如果说汉人论《诗》是在诗学层面上揭示文与自然的和谐统一的审美关系,那么魏晋诗学在凸显文与自然和谐统一的审美关系同时,又特别揭示文生于自然、表现自然的审美属性。

在诗学理论上,以《易》学自然观为视角,考察文学的构成、起源和表现,揭示文与自然的关系。建安诗学关于“文质”关系的争论,明确引入了《易》学自然论,标志着建安文化思潮的转向。阮籍、嵇康论乐,又将老庄的自然观糅合到《周易》阴阳说和《乐记》感物说中,详尽论述了音乐源于自然且表现自然的问题。无论是文生于自然,抑或乐生于自然,在思维内容上,以《易》学为主体;在思维品质上,以诗化自然为审美形态。对魏晋文人而言,文章、音乐既是生命精神的载体,又是生命精神的审美呈现,因此也是经学与诗学的诗性思维呈现方式之一。

在诗学境界上,以人格自然为主体而构成了魏晋玄言诗的独特美感。嵇康的玄言诗以人格自然为哲学内核,其玄言诗呈现真性无为的人格境界和轻澹超越的诗歌境界。而后陆云四言诗以及西晋诗人描写隐士的作品,实际上也是主体人格境界的折射,乃是嵇康诗歌的回音。东晋以降,嵇康真性无为的人格境界和轻澹超越的诗歌境界被文士们发挥到了极致。“以玄对山水”的玄言诗,在张扬人格自然的同时,又注重自然山水的点染。这种思想倾向以及思维模式,在陶渊明思想及其诗歌中达到了合化无迹的境界。然而,玄言诗所呈现的人格自然与人化自然的思维内容,表面上是玄学,骨子里又与儒学密切相关,浸染着深厚的儒道自然观的生命精神,非止于“平典似道德论”。

虽然叠合了儒道的自然观是魏晋文化思潮的基本特点,但是以孔子“比德”说为先导,以《易》学自然观为内核,在思维内容和思维品质上,诗学自然使经学与诗性思维在诗性自然上构成了生命意识的联系。

二、诗性哲学:玄学思维

诗性哲学,既包括哲学维度上的哲学诗化,又包括诗学维度上的诗化哲学。二者构成了玄学与诗学在思维品质上的共生性。因为魏晋玄学乃是引老庄哲学以阐释儒家经典而建构的哲学体系,故玄学与诗学的思维共生性,在本质上也折射了经学与诗学在诗性哲学上二元同体的思维品质。

语言逻辑上名与不可名的统一,思维方式上直觉与理性的统一,意义生成上殊相与共相的统一,是魏晋诗性哲学的基本特点。三者之间以思维为核心,以语言为载体,以意义为归趣。

王弼将道家的语言悖论引入儒学的经典阐释中,提出了“名”与“不可名”的语言思辨逻辑。他认为,语言概念只能区分具体存在的现象意义,如“善有所章”“惠有所存”;抽象存在的本质意义,如“至美”“道”“自然”等则无法用概念表述。而抽象存在,又分为两种类型,有两种不同表达方式:第一,抽

象的现实存在,用“对反之常名”加以描述;第二,宇宙的本体存在,用隐喻的方式加以描述。也就是说,抽象意义唯有藉“常名”“隐喻”的意象,才能表达。从《周易》“立象以尽意”,到王弼抽象意义的意象化表达,就贯通了哲学与诗在言语表达上的统一性。从玄学的诗性智慧,到玄言诗的哲理情致,都表现了这种言语方式的统一性。言语是思维的物质外壳,思维决定言语的表达方式,故王弼所论之表达方式,实际上也是思维方式问题。

王弼还把表达对象本质意义的语言划分为“名号”和“称谓”两种类型。从思维形式上看,“名号生乎形状”,名号与事物的对应关系——概念性表征,具有经验性,是形象思维;“称谓出乎涉求”,称谓与义理的对对应关系——范畴性表征,具有超越性,是抽象思维。从思维内容上看,概念性表征是语言与对象的经验性对应,具有直觉思维的属性;范畴性表征是语言与义理的抽象性对应,具有理性思辨的属性。然而,对“道”“玄”的把握却又依赖于直觉,对现象与本质意义对应关系的把握则依赖于理性。直觉与理性始终处于互相依存、互相转化的状态中。按照维柯的观点,直觉是“把整个心灵沉浸到感官里去”,这是“诗的功能”;理性是“把心智从各种感官方面抽开”,这是“玄学智慧”。直觉和理性、经验和抽象的统一,不仅是魏晋玄学的诗性哲学特点,也是魏晋诗学“以玄对山水”的玄学思维特点。准确地描摹客观物象投映于主体所形成的思维表象,准确地表达主体思维表象所生成的意义,是诗歌创作的两大核心也是两大难题。

既然“道”“无”是宇宙万物的本体,是“母”是“本”是“一”,万物是宇宙运化的现象,是“子”是“末”是“多”,那么现象与本体也就构成了殊相与共相的关系。殊相是存在的具象,是现象,具有客观性;共相是存在的抽象,是本体,具有主观性。殊相与共相,既是现象与意义的关系,也是意义与范畴的关系。王弼把前者概括为彼物与“名号”的关系,后者概括为义理与“称谓”的关系。一切言语表达的都是殊相,共相无法用语言表达,因此王弼又提出“修本废言”说。后来郭象虽以“寄言出意”为基本思维方式,但最终仍然归结为“无言无意”的特殊表达功能。在理论上,郭象与王弼殊途同归,皆由庄子“圣人行不言之教”引申而来。王弼所论之“本”亦即道,相对于言来说,言是殊相,本是共相。举共相之纲,张殊相之目,是魏晋玄学的基本思维模式。然而共相不是脱离了殊相的独立存在,而是殊相生成的本原。《老子》所论“道”与“万物”是从本原论上揭示共相与殊相的关系;王弼所论“名号”与“称谓”是从具体概念与抽象范畴的关系上揭示共相与殊相的关系。共相与殊相的相生性,在表达上构成了哲

理与诗性的统一,在思维上构成了诗性哲学与玄学智慧的统一。在诗学中,殊相与共相又是局部与整体、个别与一般的关系。殊相与共相始终处于相对的存在状态。文学创作由殊相向共相升华,由共相振动殊相。由具体物象描写上升到哲学层面,表达诗人对宇宙人生的终极关怀,也是诗歌意境构成的主要元素。

总之,名与不可名、直觉与理性、殊相与共相的统一,使玄学带有浓郁的“诗性智慧”的特征;投射于诗学,又使之带有深厚的“玄学智慧”的特征。魏晋玄学的这种诗性思维特点,几乎都是由援引道家思想以阐释儒家经典所产生。因此,诗性哲学的玄学思维在理论形态上显现了经学与诗性思维的内在联系。

三、诗性历史:史学观念

魏晋经学以古文为根柢,汲取今文,又杂取先秦子书,形成多元的文化取向。从六经皆史的角度考察,《诗经》抒情的历史化与《春秋》述史的抒情化,表现出浓郁的诗性历史的史学观念。这种思维模式对魏晋诗学产生了深刻影响:一是经学原典在抒情或叙事中所包涵的价值判断、情感取向;二是经学研究在诗学或历史的阐释中所包涵的价值判断、情感取向。《诗经》在抒情过程中交织着历史事件的叙述,亦即《诗经》所呈现的历史是诗性历史,“其核心是对人生意义的探求”。然而诗歌所表现的“人生意义”并非一种赤裸裸的语言呈现,而是在写景抒情、历史叙述中所表现出的价值判断、情感取向。

中国诗歌以抒情性为基本特点,然而早期抒情诗都包含着显明的叙述元素,《弹歌》等即具有这一特点。虽然由于删诗的缘故,我们无法准确判断原生态《诗》的存在形态,但是从现存的“诗三百”而言,虽也可以分为宗教诗、述史诗、叙事诗、抒情诗的不同类型,然而,《诗》的时代并没有抒情与叙事的文体区别,在抒情中交织着历史叙述是一种普遍存在的文体现象。随着先民思维和诗歌文体的发展,出现了表达复杂的叙事诗尤其是史诗,于是在历史叙述中抒写情感又成为一种新生的文体现象。所以,《诗》中历史的叙述与文学的抒情始终难以截然分开。《风》之《周南》《召南》,因为是“王化之基”,在抒情中带有浓厚的历史叙事的意味;《雅》之《文王》《绵》《生民》以及《颂》之多数篇章,在叙述先王功德史实中浸透深挚的赞美之情。因此,诗化的历史是《诗》的基本思维倾向。《诗经》原典和儒家《诗》学,在价值判断、情感取向上所表现的诗性思维方式也影响了魏晋诗学的论诗理路。因为《诗》之“颂”多具有史诗的属性,是诗化历史的代表,所以魏晋诗学承袭《诗序》的观念,特别突出“颂”诗化

历史的特点,如挚虞《文章流别论》;也正是建立在《诗序》的理论基础上,魏晋诗学明确提出言实事核、贵本宜实的理论主张,实际上都接受了儒家诗教诗化历史的思维模式的影响。从某种意义上说,也是对儒家诗教的诗化历史思维模式的二度阐释。

《春秋》在历史叙事的过程中浸润着叙述主体的情感,亦即《春秋》历史的书写具有诗性化的特征。《春秋》不仅在历史叙述中彰显主体的道义审判,使“乱臣贼子惧”,而且独特的叙述体例和叙事方式,既是中国的历史经典,也是中国的文学经典。对历史所做的道义审判亦即价值判断,对曾经存在的政治制度的憧憬向往亦即情感取向,这两个方面都鲜明地表现了《春秋》经传的历史诗化特点。

贯通《春秋》的价值判断和情感取向,首先表现在微言大义上,“上以遵周公之遗制,下以明将来之法”,是《春秋》价值判断的基本标准,也是微言大义的核心;其次表现在书法义例上,即《春秋》以道义为标准评判历史,意在赏罚,而赏罚之意于一言寓褒贬,褒贬之意又寓于一言之中。虽然《春秋》三传在阐述史实、书法、礼制上,互有同异,然而无论以史释经抑或义释经,都包含着对《春秋》价值判断和情感倾向的诠释。杜预、范宁《春秋》学著作尤其注意揭示《春秋》经传的价值判断和情感取向。也就是说,在呈现《春秋》经传思想的同时,特别注意呈现《春秋》经传历史诗性的特点。杜预从历史叙事的角度上所说之“体”,从表达意义的角度上则谓之“情”,这就清晰地揭示了《春秋》经传的历史诗化特点。范宁特别比较了孔子删定《诗经》与修撰《春秋》的思想一致性,比较了《诗经》讽喻怨刺与《春秋》褒贬劝诫的功能一致性,更加突出了《春秋》历史诗化与《诗经》诗化历史的统一关系。

将诗歌抒情放在历史的维度上展开,也是魏晋诗歌尤其是两晋赠答、应制、咏史诗的突出特点,这种诗化历史的倾向表现出与汉代诗歌完全不同的特点。将历史叙述放在抒情的次序中展开,是魏晋颂赞的基本特点。诗化历史与历史诗化在魏晋诗歌中是统一而不是分离关系。如赠答、应制以抒情为主体,这种诗歌往往从追溯王朝或家族历史渐次展开,然后转入抒情,对历史的追溯成为抒情的铺垫;颂赞虽以叙述才德、功业、盛名为文章骨干,“美盛德之形容”则是其落脚点,在历史的叙述中又始终浸润赞美之情。这些方面都具有“诗性逻辑的想象性”的审美属性。这种诗颂结构的思维模式,显然与经学的历史诗化的思维模式有直接关系。

综上所述,魏晋哲学的诗性化与诗学的哲理化,使经学与诗学在诗性思维上也构成了互证生生的内在关系。

■ 《浙江社会科学》2017年第4期,约19000字