

郭沫若早期艺术观的文化构成

李振声 著

贵州人民出版社



责任编辑 龙国义
封面设计 石俊生

郭沫若早期艺术观的文化构成

李 振 声

贵州人民出版社出版发行

(贵阳市延安中路5号)

贵州新华印刷厂印刷 贵州省新华书店经销

787×1092毫米 32开本 7.625印张 150千字

印数 1—1000

1992年5月第1版 1992年5月第1次印刷

ISBN 7-221-00656-6/1·18 定价: 3.90元

内容提要 本书选择郭沫若早期艺术观作为论题。它试图对既成哲学在郭沫若早期艺术观的建构中所起的理论框架作用，以及这种艺术观在形成过程中受惠于西方近现代文艺思潮的情况，作出描述；在梳理这种艺术观自身的内涵时，还将注意对它们与中国传统美学之间存在的渊源关系，作适当的勾勒，以期有可能使这种艺术观的形成所背倚的深广的文化背景，获得较为完整的还原。

目 录

第一章 郭沫若早期艺术观的哲学渊源

一、早期艺术观的基调与他对泛神论

(Pantheism) 的特殊阐释…………… (4)

二、早期艺术直觉观与既成哲学…………… (25)

三、早期艺术功利观与既成哲学…………… (39)

四、早期艺术观中“动的精神”观念与既成

哲学…………… (65)

五、早期艺术观接受既成哲学影响的偏差性

的历史理由与个人原因…………… (75)

第二章 郭沫若早期艺术观与西方近现代文艺思潮

一、与歌德…………… (88)

二、与惠特曼…………… (109)

三、与英国近现代文艺思潮…………… (117)

四、与西方现代主义思潮…………… (129)

第三章 郭沫若早期艺术观

一、偏倚主观的艺术本质论…………… (139)

二、主情的创作论…………… (157)

三、偏重理想的视焦…………… (167)

四、艺术真实观…………… (175)

第四章 郭沫若早期诗学观述略

- 一、抒情：诗的本职……………(186)
- 二、“自我表现”：诗的主要成分……………(197)
- 三、诗与人格同构：诗的一元论……………(202)
- 四、“自然流露”：诗表达内发情感最畅达的
 通道……………(211)
- 五、郭沫若早期诗学观的贡献和限制……………(217)

第五章 郭沫若早期文艺批评观概览

- 一、批评：主观欣赏与客观检察的协合……………(225)
- 二、消极转向积极：由“感动力之有无不能定
 艺术之真伪”到“在富于感受性的人，
 主观的感受原可以为客观的权衡”……………(230)
- 三、批评家的素质……………(235)

第一章 郭沫若早期艺术观的 哲学渊源

艺术观和哲学观之间的亲缘关系，是一种普遍的文化现象。哲学观为艺术观提供了一个理论的支点和媒介，艺术观则往往是一种认识世界总体的哲学观在艺术领域中的推衍和具化。恰象纲之于目的关系一样，前者预示、启悟着后者，后者则生发、充实着前者。就迄今为止的全部文艺史看，无论是带着共性色彩的艺术思潮，还是纷然杂陈的个别艺术家的艺术观念，都是可以发现它们最终是立足在某种系统化了理性观念（哲学观）这块基石上的。这样，每一民族的艺术审美观念，通过他们的哲学观可以得到总体性的解释，同时也受到他们所遵循的哲学观的监护和规范，因而，艺术观的改变，总是反映着哲学观的改变。中国艺术史上任何一次观念的变迁，往往是与在此之前出现的哲学思潮的递嬗密切相关的，先秦文艺思潮与儒道学说，魏晋文艺思潮与玄学，明清文艺思潮与陆王心学，都是现成的实例。当希腊人以奥林帕斯诸神为中心的宗教信仰在伯里克利时代被“智者”和苏格拉底的理性哲学所动摇时，希腊人的艺术观念也随之发生了巨变；而文艺复兴时代，由于欧洲传神学的瓦解和人文主义哲学的新兴，遂有了磅礴千古的人文主义艺术思潮的勃

起。作为社会现象是这样，作为个人现象也是这样。郭沫若早期艺术观自然也有它特定的哲学基础（需要注意的是这种基础并不单一纯净，它甚至缺少严密的逻辑结构和有机的内在统一，因而还算不上一个体系^①，这是那个气度恢弘、广博采撷的时代，也是那个方生方死急遽转捩的社会在郭沫若早期思想历程上留下的擦痕所致，由此规定了郭沫若早期艺术观不那么严谨整饬，甚至自相龃龉），因此，梳理郭沫若早期艺术观的哲学基础，很可能成为走向他早期艺术观底奥的又一种有效途径。

人类每一时代的物质生产，只能在前辈所创造的物质资料和生产关系中开始。人类的观念生产也不是凌虚蹈空进行的。传统不仅是属于已逝的岁月，而且正被现在所因袭和延续着。任何观念的产生，除开它直接的现实土壤，都可以寻到它深远的思想渊源；真正有价值的理论观念，都会经受住时间的考验，形成一种无远弗届、流传不息的精神力量，直接或间接、有形或无形地启悟着后代敏感的智力和心灵。法国史学家兰克（Ranke, Leopold Von 1795—1886）曾对弥尔顿下过一个评语：各个世纪都参与他世界观的形成。这句话对郭沫若也是适用的。郭沫若是从具有深厚文化遗存的民族历史深处走进新时代的，颖悟敏思的天性，使他从少年时代起就饱饫了经史子集^②，“既文既博，亦史亦玄”养成了

①作为一个体系，应具备哪些特征？康德认为，人类思维应该有三个格律：“1、凭自己思想；2、站到每个别人的地位上思想；3、时时和自己协合一致”。三者分别代表悟性、判断力和理性三种格律。康德正是以它们为支柱，构筑了自己的哲学体系的。康德说的，实际是任何一个体系都应具备的独特性、系统性和一贯性。郭早期哲学观在系统性和一贯性上有着明显欠缺。

②观一斑以见全豹，郭沫若自述，古奥深邃的《易经》，曾经在“小时候背得烂熟”。见《海涛集·跨着东海》第四节。

他自称为“历史癖和考据癖”^①的脾性；青年时代东出夔门，负笈日本，正值祖国历遭劫难，强烈的民族自尊和爱国抱负，敦促他举目异域，寻找新鲜的真理。择其善者而从文，攫其优者而熔之。当时大量涌入日本意识形态的外国哲学思想，给了他钝重的撞击，并且启发他回溯到中国的哲学传统，由此形成了他早期哲学观的巨大回环^②。中外文化的参证映照，使早期郭沫若感受到一种“发现了洞彻一切的光辉”的欣悦^③，由此为它早期艺术观构筑起厚实的哲学基础。博采古今，涵咏吐纳民族的和异域的既成哲学思想，充实滋养自己思想的肌体，也是“五四”时代出色思想艺术家们的普遍共性。不过，“五四”时代也如同其它时代一样，各不相同的人们又是从他们各不相同的生存方式出发对待既成哲学思想的，以其按照不同方向活动的愿望来构造哲学观念的，因此，接受既成哲学思想影响又有着精神个体性差异的一面。那么，早期郭沫若接受既成哲学影响的个性特征表现在哪里呢？或者说，既成哲学思想是怎样具体地作用于郭沫若早期艺术观，成为其思想支点和理论媒介的呢？这是我们所要研究的。

①郭沫若：《历史人物》序文。

②一九二二年五月十四日，成仿吾在译完郭沫若为日本《朝日新闻》新年特号写的《中国文化之传统精神》后附言说郭在研究我国文化的传统精神方面的一个显著特点，是能够“从吞吐西方学说进而应用于我们古来的思想，求为更确的观察与更新的解释”。一九二一年一月二十四日，郭致信张资平，说起自己“在前五六年便设定了个发掘计划”，即“对于秦火以前我国传统思想之一发生史的观察”。（《学艺》二卷十号通信栏）。这就是后来发表在《学艺》三卷一号上的《我国思想史上之澎湃城》。但这篇论文中途就辍笔了。根据写出的部分考察，它是郭参照西方思想史的体例、模式和术语对中国古典文化型态所作的初步探讨。

③郭沫若《我的作诗的经过》。

一、早期艺术观的基调与对泛神论 (Pantheism) 的特殊阐释

泛神论是这样一种哲学，它宣布神存在于自然界一切事物之中，神就是自然界本身，此外别无超自然的主宰或本体。十七世纪荷兰哲人斯宾诺莎是这种哲学最出名的代表，他明确提出了“神即自然”，“除自然外没有神”的著名命题。他把万物生于其中、自身运行不息、内容丰富、永恒无限的自然界看作实体，又把这种实体等同于神。因而，当他说神是实体或自然时，实际上是把自然创造的本源归还给了自然本身，强调了自然界以自身为原因，从而坚持了从世界本身去说明世界的原则。这种思想起源于人类对自然界因果律普遍作用的深信，起源于对存在在宇宙中的那种崇伟庄严的秩序所表示的深长敬畏和赞叹。由于泛神论揭示了“神即大自然普遍的井然秩序和光华四射的美丽”，“是对自然律的和谐所感到的狂喜和惊奇”（爱因斯坦语），因而它确实很自然地成为许多杰出艺术家生气勃发的创作灵感的渊藪。

郭沫若自从早年与友人通信时认定“诗人底宇宙观以泛神论为最适宜”^①起始，整整一生中，曾经屡屡深情地念及泛神论（Pantheism）对他早期艺术观及其创作的深刻影响，坚信这种哲学思想曾经极大地扩展了他的胸襟，使他的思想感情蓄满了春意盎然的诗意，鼓动过他郁勃难遏的创作激情。不过，正如我们评定一个人，只能以他的行动而不能以他的言谈作为根据一样，对郭沫若与泛神论的关系，我们

^① 《三叶集》，亚东图书馆1920版，第16页。

的原则同样也只能是以他与泛神论的实际关系，而不是以他自己所确信的那种关系作为凭证。

郭沫若有过两次较为完整的对自己接触泛神论的时间和线索所作的回顾：

（一）在日本冈山一高预科期间，初次读到泰戈尔的诗，“感受着恬淡的风味”，好象探到了“生命的泉水”一般，一种恬静的悲调荡漂在身之内，外，享受到涅槃的快乐^①。而德语攻习多采用文学著作，又使他与歌德接近起来。“因为喜欢泰戈尔，又因为喜欢歌德，便和哲学上的泛神论的思想接近了。——或者说我本来是有些泛神论的倾向，所以才特别喜欢有那些倾向的诗人的”。由泰戈尔的诗作媒介，结识了古印度《奥义书》；由歌德的引导，结识了斯宾诺莎，直接间接地研读了他的《伦理学》、《论神学与政治》、《理智之世界改造》。这外来的两条哲学线索的交汇，又导致了郭沫若对自幼耽迷但为其思理的“茫昧”感到困惑的《庄子》的“再发现”，“待到一和外国的思想参证起来，便真是到了‘一旦豁然贯通’的程度”。（《创造十年》）

（二）在一高预科毕业前一年，从王阳明的文集中“彻悟了一个奇异的世界”。“我素来喜欢读《庄子》，但我只是玩赏他的文辞，我闲却了他的意义，我不能了解他的意义。到这时候，我看透了他。我知道‘道’是甚么，‘化’是甚么了。我从此更被导引到老子，导引到孔门哲学，导引到印度哲学，导引到近世初期欧洲大陆唯心派诸哲学家，尤其是斯宾诺莎（Spinoza）。我就这样发现了一个八面玲珑的形而上的庄严世界”。（《王阳明礼赞》）

^①郭沫若：《泰戈尔来华之我见》。

两种说法在叙述接受既成哲学思想影响的时间序列上，有前后不一致处，属于记忆的误差可以暂且不顾，我认为，有一点值得特别注意的地方，即，它们都极为强调庄子哲学在“豁然贯通”上述诸种哲学思想过程中的特殊地位。郭沫若自以为接受斯宾诺莎泛神论之前，“我本来是有些泛神论的倾向，所以才特别喜欢有那些倾向的诗人”，那么，耐人寻思的是，这种“本来”就存在着的“泛神论的倾向”究竟源自何处呢？郭沫若后来在阐明自己写作《十批判书》的动机时说得就很清楚了：“我和周、秦诸子接近是在十三四岁的时候，最先接近的是《庄子》，起初是喜欢他那汪洋恣肆的文章，后来又渐渐为他那形而上的思想所陶醉。这嗜好支配了我一个相当长远的时期，我在二十年前曾经讴歌过的泛神论，事实上是从这儿滥觞出来的”^①，看来，郭沫若接受和阐释的斯宾诺莎泛神论与庄子哲学有着不解之缘。弗洛伊德精神分析学说将人少年时形成的“情结”(Complex)夸大到可以无意识地决定人一生的精神趋向无疑是错误的，但如果全然无视少时的情结对日后人格素质发展的影响作用，也将无助于理解人的个性。发生认识论认为，每一个新水平上的心理结构，总是通过对在它之前的心理结构的整合，才能展开新的活动^②。少年人的情结一旦升华，就可以成为成年人坚定不移的信念。可以说，庄子哲学最早给了郭沫若某种根深蒂固的“先入之见”，使得他日后对某些异域哲学发生兴趣、产生共鸣，总是要自觉不自觉地通过和庄子哲学这个特定思想模式的“参证”对照来进行；而他对于中国哲学中老子、孔

①郭沫若：《十批判书·后记》。

②皮亚杰等《儿童心理学》。

子、王阳明哲学的“彻悟”，实际上又是对庄子思想的一种回归或认同。例如，他就认为王阳明思想“其实与庄子也别无二致。他把庄子的本体所谓‘道’命名为‘良知’……”^①。庄子哲学是郭沫若与既成哲学交往的开端，它持久地积淀在他的精神个性中，好象一座桥，连续着他与其他既成哲学思想的交往，并始终制约着他对它们的理解和取舍态度。

庄子哲学与老子有直接承传的一面，但也存在明显的差异。和老子一样，庄子认为作为宇宙本源的“道”是先天地而生的^②，这就把客观物质世界看成是“道”的派生。面对“道”，人的主体能动性是极其渺小的。（为此荀子讥评它“蔽于天而不知人”。）不过，庄子哲学还有另外一面，即追求主观精神的绝对自由。他认为形成人生种种苦闷和不自由的根本原因是“有待”（愿望的实现需要具备一定的主客观条件）、“有己”（有自我意识，使人身不由己地去分辨曲直，计较利害），也就是说，束缚着人的自由的，不是客观的必然，而是人自己的思想意愿在作茧自缚，因而人也只有在精神领域中才能寻出自由的本源。于是庄子提出了纯精神的“逍遥游”，将天下万物、古今死生置于身外，消灭一切差别，通过对想象中的宇宙初始虚廓混沌状态的体验，达到“天地与我并生，而万物与我为一”的认识，从而“独与天地精神相往来”。这样，“无论在物与我或道与我的关系上，主体都是‘我’”了^③，“我”的主观精神与天地万物是“原则同格”的，于是，“道”即“我”，“我”即“道”，世上万物皆由道生成，于是

①郭沫若：《创造十年·续篇》。

②关于老庄的“道”的性质，请参阅肖蓬夫主编《中国哲学史》。

③肖蓬夫主编《中国哲学史》。

也就是由我生成。宿命原是客观唯心论的归宿点，但庄子超越了它，达到了极度夸张精神主体性的自由境界。这是庄子不同于老子的地方。

郭沫若一直认定，“庄子的思想一般地被认为虚无主义，但我觉得他是和斯宾诺莎最相近的”^①。郭沫若接触斯宾诺莎，是通过歌德的中介的。“歌德是文学中的斯宾诺莎”^②，他基本上是斯宾诺莎哲学的忠实受惠者。在《浮士德》这部“哲学的诗剧”里，歌德演绎了斯宾诺莎“神即自然”的命题，将“自然”看作万物之元，称为“坤元”，“天地万物的命泉”。但他又带有某种相对主义倾向。他读斯宾诺莎的《伦理学》，感觉到“从这书得到一服我的热情的镇静剂”，认为“斯宾诺莎的调和一切的宁静的意境，与我的兴奋激昂的努力恰成一种对比”。泛神论当然不是相对主义，歌德从斯宾诺莎那里看到“调和一切”的意蕴，其实是他的主观阐释。不过泛神论与相对主义之间并没有阻隔着万里长城，海涅看出了这一点。在评述歌德时他说，“泛神论往往使人变成淡漠主义者，这点可惜是真的，我们不得不承认。他们心想，既然万物皆神，那么管你从事什么，观察云彩也罢，摆弄古代宝石雕像也罢，收集民歌也罢，剖析猴子也罢，跟别人交往也罢，跟戏子打交道也罢，都无所谓。可是错误正巧就在这里：并非万物皆神，却是神乃万物，神并非以同样的程度显示于万物之中，却是按照不同的程度显示于不同事物之中”^③。淡漠主义即相对主义，它的失误在逻辑上表现为将全体与个

①郭沫若：《创造十年·续篇》。

②《海涅选集》，第3——7页。

③《海涅选集》，第53——54页。

别、共相与分殊混为一谈。神是全体(“神乃万物”),而万物不过是“神”的个别具体的殊相,个别中虽然体现着全体的某些性质,但不可能负载全体的所有属性,因此个别不等于全体(“并非万物皆神”);并且个别与个别之间所分承的全体的性质也不是均衡的,因此个别之间也是有差别的。相对主义却认为,既然个别身上都分承着全体的属性,那么个别与个别间就无所谓差别;推向极端,既然个别身上体现着来自全体的性质,那么个别与全体也就无所谓差别了。这种相对主义恰好也是庄子哲学中的基本运思模式,庄子正是通过“齐万物,等生死”的方法,走向“天地与我并生,万物与我为一”,把“我”这个不过是天地万物中的个别存在物,与天地万物全体等同了起来^①。早年深受庄子熏染的郭沫若,一旦与歌德思想中含有的某些相对主义倾向接触,就很容易激发共鸣,而这就构成了早期郭沫若对斯宾诺莎泛神论的误解的契机。

郭沫若是这样通过评述歌德来阐释泛神论的:“泛神便是无神。一切的自然只是神的表现,自我也只是神的表现。我即是神,一切自然都是自我的表现”^②。这里的结论显然完全偏离了歌德直接受惠的斯宾诺莎泛神论的原义,并且也不符合歌德的本意。它是郭沫若大大强化了歌德思想中含有的某些微弱的相对主义因素,不自觉地套用了庄子式的运思方

①对于庄子哲学的相对主义运思方式,鲁迅有过精当的剖析,并且把它看作是老子哲学分界的标志。《汉文学史纲要》指出:“……故自史迁以来,均谓周之要本,归于老子之言。然老子尚欲言有无,别修短,知黑白,而措意于天下,周则欲并有无、修短、白黑而一文,以大归于‘混沌’,其‘不道是非’,‘外死生’,‘无终始’,胥此意也”。

②郭沫若:《少年维特之烦恼》序引。

法后得出的。既然“一切自然”和“我”都是神的表现，那么就有理由清除它们之间彼此孤立、互相差别的境况，使之浑为一体，然而泯灭差别带来的结果却使“我”得到了极度扩张。相对主义的最终落脚点，就在于精神主体的无限膨胀。

神即自然，它是非人格的本源，不在自然之外，就是自然本身。“我”不过是自然一部分，只体现了“神”的部分属性。这是斯宾诺莎泛神论原理。

道即自然，它虽是非人格的本源，却先天地万物而生，并衍化万物。一切自然现象均是道之表现，我也是道之表现。然而，通过相对主义的过渡，“我”又与“道”原则同格，我即道，即自然，一切自然现象不过是我的表现。这是庄子由客观唯心主义导向主观唯心主义的轨迹。

郭沫若由“自我也只是神的表现”、即由本体派生的自我，通过无差别主义，与本体合一，取得与本体等同的地位，具有了无限的创造力，与斯宾诺莎泛神论异趣，却有着庄子运思模式的清晰印痕。他实际是从庄子哲学的后半截，即那种应帝应王、游内游外、寓古非今、内天外人的人的精神主体性的极度扩张这一角度来规范“泛神论”的基本内涵的。庄子要求将人的眼界从狭窄的社会范围中解脱出去，从直接的感觉经验中解脱出去，面对广阔无限的宇宙，要人们不仅仅沉思在生活贫富、人世盛衰、时代变迁里，更进而思索宇宙的起源、天地的永恒，从而把“独与天地精神相往来”的这种极度夸大吹胀了的精神主体性，推举为一种完美的主体人格范型。早期郭沫若所阐释的“泛神论”的归旨便是“以狮子搏兔之力，以全身全灵以谋刹那之充分，自我之

扩张，以全部精神以颠倒于一切！”^①“发展自我之圆于国于世界”，求得“与神同体”，囊括宇宙的境界。这正是以主观精神扩张为骨髓，以主体人格的张扬为内核的庄子式的哲学观。

明白了这一层，那么，对于早期郭沫若何以会将许多性质各殊、倾向不一的既成哲学熔为一炉，都冠之以“泛神论”的名目，就不会再感到大惑不解了。

王阳明受禅宗“人心即佛”之说的启悟，上承孟子的良知说，下续陆象山“吾心即宇宙”的思想，提出“心外无理”的学说，得出“我”的“良知”就是天地鬼神的主宰的独断结论。作为宋明理学的终结环节，它将由张载草创，朱熹集大成的强调外在的理性伦常规范，变为主观的内在的情感或意欲的趋向，大大突出了人的伦理主体性（当然它是有特定阶级内涵的），从而为主观精神的扩张开辟了无限的可能性。早期郭沫若激赏并加以礼赞的，就是王阳明这种衍化自“心即理”原理的“一种不可遏抑的自我扩充的努力”在他青春血液中的燃烧，和“努力净化自己的精神，扩大自己的精神”，“努力于自我的完成与发展”^②。王阳明“心即是理”，它“混然自存，动而为万物，万物是它的表相，他是存在于万物之中，万物的流徙便是他的动态”^③的学说作为一种典型的“泛心论”，本与斯宾诺莎泛神论有着霄壤之别，但因为颇能符合早期郭沫若作了特殊阐释的“我即是神”式的“泛神论”原则，在郭沫若看来，也就俨然是一种天生的泛神论了。

①郭沫若：《少年维特之烦恼》序引。

②③郭沫若：《王阳明礼赞》。

在论及泰戈尔时，郭沫若说，“‘梵’的现实，‘我’的尊严，‘爱’的福音，这可以说是泰戈尔的思想的全部，也便是印度人从古代以来，在婆罗门的经典《优婆泥塞图》（“upānisad”）与吠檀陀派（vedānta）的哲学中流贯着的全部”^①。泰戈尔的思想较复杂，他明显接受过英美近代哲学的影响，不过，他的思想基质脱胎于印度古代自《梨俱吠陀》到《奥义书》以及吠檀陀派的传统^②。《奥义书》内容驳杂，且多舛乖，但它的根本思想则较明确，诚如郭沫若所评述的，“梵天（Brahma）是万汇的一元，宇宙是梵天的实现。因之乎生出一种对于故乡的爱心，而成梵我一如的究竟”^③。它的根本哲理，是在于思辨个人原理（“我”）与宇宙本质（“梵”）的同一不二。在《奥义书》的最古资料中，哲人主张的“梵我不二”说认为，自我如蜘蛛吐丝，从自身流溢出所有生气、所有世界、所有诸神、所有存在。著名的格言是：全世界就是这个我。全宇宙以它为真相，它是实在，它是我……你就是它^④。用神秘的相对主义泯灭物我之间的一切差异，将个人原理的“我”与宇宙本质的“梵”直接等同起来，这与早期

①郭沫若：《泰戈尔来华之我见》。

②印度教（婆罗门）的精神源泉是《吠陀》，它是印度最古的宗教哲学文献的总称，梵文“知识”的音译。《吠陀》文献可以为四个主要部分：四吠陀（《梨俱》、《沙摩》、《夜柔》、《阿闳婆》）；梵书（专讲吠陀祭仪）；森林书（因在林间静处讲授吠陀而得名）；和奥义书，又称“吠檀多”，它有二义，从文献说，它是吠陀文献的终结，按义理说，是吠陀哲学的总结，包括了印度古代哲学的精华。《奥义书》实际是一种哲学类书或对话录，是当时执持“梵我同一”论的各家言论集。吠檀陀派则是以阐述《奥义书》哲理为宗旨的哲学流派。

③郭沫若：《泰戈尔来华之我见》。

④参见黄忏华《印度古代哲学史纲》，中山文化教育馆编辑，商务印书馆发行。