

中国美学研究

第八辑

朱志荣 主编

华东师范大学中文系 编
华东师范大学美学与艺术理论研究中心



商务印书馆
The Commercial Press

中国美学研究

第八辑

朱志荣 主编

华东师范大学中文系 编
华东师范大学美学与艺术理论研究中心



商务印书馆
The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

中国美学研究. 第8辑 / 朱志荣主编. —北京: 商务印书馆, 2016

ISBN 978-7-100-12817-9

I. ①中… II. ①朱… III. ①美学—中国—文集
IV. ①B83-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 308956 号

所有权利保留。

未经许可, 不得以任何方式使用。

中国美学研究(第八辑)

朱志荣 主编

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行
山东临沂新华印刷物流集团
有限责任公司印刷
ISBN 978-7-100-12817-9

2016 年 12 月第 1 版 开本 710 × 1000 1/16

2016 年 12 月第 1 次印刷 印张 20.5

定价: 40.00 元

目 录

【古典美学】

- 略论中国早期巫性文化与审美诗性的文脉联系 王振复 (1)
- 《人间词话》手稿第四十五则探析 陈建男 (14)
- 论荀子“摄美归善”的美感价值判断及其审美理念 赖欣阳 (28)
- 绘画与心象
- 论《宇宙系列》《圆系列》和心象的内在关系 华 鸟 (53)
- 论《红楼梦》“木石前盟”的悲剧美学 程海峰 (61)
- 略论《二十四诗品》的风格意象与独特内在结构 宋慧羚 (74)

【美学理论】

- 中国现当代美学与中国传统美学思想 张 弓 张玉能 (84)
- 论数字审美的语言形式及其话语建构 孙恒存 (96)
- 伦理学和美学是一个东西吗 李文倩 (122)
- 审美批判与文化建构 王 磊 (138)

【艺术美学】

- 中国当代艺术图像叙述中的理性与非理性 丁月华 (151)
- 中国艺术学构建中的民族学理与本土文化资源 宋生贵 (163)
- 论梅兰芳的“象”
- 兼及梅兰芳的意象主义 施旭升 (171)

【现代美学】

- 觉知与跨界
- 论《眉语》图像中的身体凝视与情爱想象 陈木青 (185)
- 论周作人对“晚明”审美精神的承续与创新

——由《本色》谈起	洪叙铭 (213)
乡土美学的伦理批判	
——贾平凹作品中的乡土情结	孙盼盼 (232)
何为“真实”?	
——抗战小说与解放区文学批评的偏至之美	李 静 (242)
自然与都市的消长	
——以罗门诗歌意象为例	许闵淳 (251)
 【美学学人】	
守正与创新	
——论阎国忠先生的文艺理论思想	石长平 (269)
作为美学原理的攀缘美学	
——《攀缘集》阅读札记	李茂增 (285)
阎国忠的美学研究与中国当代学科体制	杨道圣 (297)
阎国忠的自然美与艺术美关系论	杜寒风 (304)
稿 约	(321)

CONTENTS

Classical Aesthetics

A Brief Discussion of the Relationship between the Early Witch

Culture and the Aesthetic Poetic Context in China ... Wang Zhenfu (1)

A Study of the 45th Chapter of *Jen-Chien Tz'u-Hua's*

Manuscript Chen Jiannan (14)

Aesthetic Value Judgment and Aesthetic Idea of Xunzi's

"Beauty and Goodness" Lai Xinyang (28)

Painting and Mental Image

——The Inner Relationship between *the Universe Series*,

the Circle Series and Mental Image Hua Niao (53)

A Study of Tragedy Aesthetics in *A Dream of Red*

Mansions Cheng Haifeng (61)

A Study of Aesthetic Image and Internal Structure in

Twenty-four Moods of Poetry Song Huiling (74)

Aesthetic Theory

Chinese Modern Aesthetics and Chinese

Traditional Aesthetic Thoughts Zhang Gong, Zhang Yuneng (84)

The Linguistic Form of Digital Aesthetics and its Discourse

Construction Sun Hengcun (96)

Is Ethics the Same as Aesthetics? Li Wenqian (122)

Aesthetic Criticism and Cultural Construction Wang Lei (138)

Art Aesthetics

The Rationality and Irrationality of Chinese Contemporary

Art Image	Ding Yuehua (151)
The Science of Ethnology and Cultural Resources of Chinese Art Construction	Song Shenggui (163)
A Study of Aesthetic Image of Mei Lanfang —— Mei Lanfang and Imagism	Shi Xusheng (171)

Modern Aesthetics

Awareness and Cross Border ——the Image of the Body and Gaze of Love Imagination in <i>MeiYu</i>	Chen Muqing (185)
A Case Study of Zhou Zuoren's Continuation and Innovation of Late Ming's Aesthetic Spirit	Hong Xuming (213)
Ethical Criticism of Local Aesthetics ——the Native Complex in Jia Pingwa's Works	Sun Panpan (232)
What is the "Real"? The Novels of the War of Resistance Against Japan and the Beauty of the Jiefang District Literary Criticism	Li Jing (242)
Growth and Decline of Nature and City ——A Case Study of Luomen's Poetry Image	Xu Minchun (251)

Aesthetic People

Conservation and Innovation ——A study of Yan Guozhong's Theory of Literature and Art	Shi Changping (269)
Climbing Aesthetics as an Aesthetic Principle ——Reading Notes of "Climbing"	Li Maozeng (285)
Yan Guozhong's Aesthetic Research and the Chinese Contemporary Discipline System	Yang Daosheng (297)
A Study of the Relationship between Yan Guozhong's Natural Beauty Theory and Artistic Beauty Theory	Du Hanfeng (304)

Notice to Contributors	(321)
------------------------------	-------

略论中国早期巫性文化与审美诗性的文脉联系*

王振复

(复旦大学中文系 200433)

摘要:中国早期“信文化”,以巫性文化为基本而主导,伴随以神话和图腾。巫性,处于神性与人性之际。早期巫性,作为诗性审美的人文温床之一,历史地养育了原始审美。巫性崇拜与诗性审美,既二律背反又合二而一。从早期的巫性到审美诗性的文脉转换,是一个“异质同构”的动态过程。

关键词:早期 信文化 巫性 诗性 异质同构

一、以原始巫性为基本而主导的“信文化”

在探讨中国早期巫性文化与审美诗性的文脉联系问题之前,首先有必要简略地厘清什么是“中国早期”及其文化属性。

人类学关于巫学研究的所谓中国文化的早期,指春秋战国以前。

德国学者卡尔·雅斯贝尔斯的人类“轴心时代”说指出,以公元前500年为中心,从公元前800年到公元前200年之际,人类精神文化的基础,几乎同时而独立地在四大古文明开始奠定。中国、印度、波斯、巴勒斯坦与希腊的文化,经历了一种叫做“哲学之突破”的精神性提升。这也就是德国学者马克斯·韦伯所说的“理性化”时代的到来。

雅斯贝尔斯说:“在中国,孔子和老子非常活跃,中国所有的哲学流派,包

* 按:本文是作者2016年度国家“后期出版资助项目”《中国巫性美学》有关章节的略写。

括墨子、庄子、列子等诸子百家都出现了。和中国一样,印度出现了《奥义书》和佛陀,探究了从怀疑主义、唯物主义到诡辩派、虚无主义的全部范围的哲学的可能性。伊朗的琐罗亚斯德传授一种挑战性的观点,认为人世生活就是一场善与恶的斗争。在巴勒斯坦,从以利亚经由以赛亚和耶利米到以赛亚第二,先知们纷纷涌现。希腊贤哲如云,其中有荷马、哲学家巴门尼德、赫拉克利特和柏拉图……在这数个世纪内,这些名字所包含的一切,几乎同时在中国、印度和西方这三个互不知晓的地区(引者注:这里所说的“西方”,实际指希腊与伊朗、巴勒斯坦、以色列、埃及等)发展起来。”并说,“人类一直靠轴心时代所产生的思考和创造的一切而生存,每一次新的飞跃都回顾这一时期,并被它重新点燃”。^①

中国文化史,从公元前 770 年至公元前 476 年为春秋时期;自公元前 475 年至公元前 221 年为战国时期。在春秋战国之前,可称为中国文化的早期。《汉书·艺文志》所说的“人更三圣,世历三古”,指以传说中的伏羲时代为上古;自文王已降为中古;从孔丘开始为下古。作为中国文化及其哲学、美学意识萌起的早期,相当于伏羲上古与文王中古时代。

与整个人类“轴心时代”精神的苏醒和腾越一样,关于中国文化所蕴含的理性、思想,包括哲学与“前美学”所获取的伟大精神成果,是怎么评价都不为过的,而且学者们对此研究颇丰。

可是这一研究,迄今所发现的问题似乎不少。其中之一,便是以哲学、美学的“天人合一”来概括中国早期文化的性质属性。实际比如“天人合一”之类,主要是春秋战国即“轴心时代”的思想与精神成果。在中国文化早期,还没有哲学及其美学意义的所谓“天人合一”。

拿大致成书于殷周之际(距今约 3100 年)的通行本《周易》本经来说,要寻找它的“天人合一”意义的哲学与美学,是既困难又不妥的。《周易》本经六十四卦符、卦辞与三百八十四爻辞以及乾“用九”、坤“用六”两条辞文,都是巫性筮符和筮辞的记录,可能蕴含着一定的哲学、美学意识,却并非理论形态的哲学与美学。全书六十四卦相邻两卦互为错卦、综卦或错综卦关系:如乾坤互为错卦;屯蒙、需讼互为综卦;既济未济互为错综卦;以及上经从乾坤到坎离,下经从咸恒到既济未济的卦序安排等。这些显然是有意为之,体现出一定的关于事物

^① [德]卡尔·雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,华夏出版社 1989 年版,第 8、14 页。

对立而相应的哲学意识,但是这还不是成熟的哲学、美学。这种文本现象,应当说并非中国早期巫性之易的原貌。

成篇于下古时期的《易传》说:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。”以往有的美学研究,认为这是中国“早期美学”关于“天人合一”的一大证据。其实这种说法有些牵强。唐孔颖达《周易正义》说:“此论大人之德无所不合,广言所合之事。‘与天地合其德’,庄氏云,‘谓覆载’也;‘与日月合其明’,‘谓照临’也;‘与四时合其序’者,若赏以春夏、刑以秋冬也;‘与鬼神合其吉凶’,若福善祸淫也。”《易传》的这一言说,虽时在下古,实际却是属于早期的中古的思想。作为“大人”即中国早期大巫的人格模式,确是“天人合一”的,可是并非哲学、美学意义的“天人合一”,而是指中国中古时代原始巫性的“天人合一”。出现于战国《易传》的言论,却不都是所谓的“哲学的突破”。《易传》这一段名言,主要体现了中国早期巫文化关于“大人”人格的意识与理念,所谓“大人”者“与天地合其吉凶”之言,就是最有力的明证。

笔者将中国上古、中古时期的文化,统称为中国早期“信文化”。从文化形态学角度看,这一早期“信文化”,是一个原始巫术、神话与图腾的动态三维结构。其特点是以原始巫术文化为基本而主导,伴随以神话与图腾。巫性是“信文化”的基本而主导的原始人文根性,这可以从有关古文字学、神话传说、古籍记载与考古发现得以证明。^①

中国早期“信文化”的关键,在于一个“信”字。此“信”,在原始巫术、神话与图腾中的地位与价值,是不尽一致的。

原始巫术文化,处于神性与人性之际,是人在意识、理念上,借助于神性之力企图通过“作法”实现人“求生”“实用”目的的一种文化形态,“趋吉避凶”是其基本的巫性价值取向。由于求其“实用”,它必然成为人类包括中华初民的原初生活常式。原始神话,是初民关于想象、表述与歌唱世界、生活和未来以及人自身的一种“话语”系统。其作为后世诗性“叙事”的重要源头,并非原始生活常式本身,而施加重大影响于初民的生活与情感。信字从人从言,包含了初

^① 请参见拙著《中国美学的文脉历程》第一章“巫文化与审美初始”,四川人民出版社2002年第一版;拙文《巫性:中华文化的原古人文根性》有关论证,《学术月刊》2016年第四期。

民对于“言语”巫性的原始崇拜。从巫术角度看,言者,“声兆”之谓。“言语”“法力无比”,在原始神话中,已经萌生、发展了作为巫术的咒语。神话文化的“信”,确是具有巫性的。原始图腾的文化意义和价值在于崇拜与寻找“他的亲族”(Toten),将一些动物、植物与山川之类无生命灵气的对象,错认为富于生命之灵的氏族“祖先”。作为错认“生父”的人文意识、情感和理念,是原始自然崇拜与祖先崇拜的结合,它与后代生命哲学、美学相联系,首先在于信仰血缘亲族的生命,这信仰本身是真实的,而其信仰对象是虚妄的。

与此相关的,是对于“文化”与“文明”关系的理解。人类学所谓“文化”,指人的一切意识、感觉、想象、情感、意志、理念、思想、行为、工具、成果及其实践过程,尤其指作为主体的人本身,包括物质、精神、结构、传播、意义、价值与言语诸要素,确实可以用“自然的人化”同时是“人化的自然”来加以概括。这里值得注意的,是关于“自然”“人化”的理解。在中国早期或者说史前文化形态中,“自然”不等于今天我们所说的自然界,它一般是具有神性、巫性的,实际指甲骨卜辞所说的“天”“帝”“命”与“天命”等等。“人化”这一概念,在早期文化中,实际指与人的意识、感觉与行为相系的神化、巫化,当然,其中也包含人类对于世界的认知与改造。在尚未来得及以彻底的科学理性实现对于自然界彻底的认知与改造之前,与人类相系的“自然的人化”“人化的自然”,无可逃避地必须以神化、巫化的史前方式来加以实现。“人化”永远不可能是彻底的,它是一个无尽的历史及其实践过程,仅仅其“人化”过程与文化品格,处于不同的历史水平而已。

审美是人类文化或曰“人化”的关于精神自由的一种高度的文明方式。精神自由的高蹈或沉潜、喜悦或悲哀、崇高感或优美感等,只是文化发展的不同阶段、不同过程与程度的种种文明呈现。在此,笔者愿意强调指出,历史学将“文明”仅仅看作是进入阶级社会、国家诞生与文字产生与运用的一种文化属性,人类学的所谓“文明”,指与人类文化同时诞生、同时存有和发展的程度。被历史学称为中国早期即上古、中古的“野蛮社会”及其“蛮野文化”,其实也是具有“文明”的,它便是关于那种文化的“野蛮的文明”“文明的野蛮”。原始审美意识,便是这样的精神“文明”的心灵呈现,它首先与原始巫文化相系。

二、巫性,史前的诗性;诗性,审美的巫性

探讨中国早期巫性与审美诗性的文脉联系,关键在于认知与研究其人文根性,即巫性。

什么是中国文化的原始巫性?

拙著《周易的美学智慧》(1991年)曾经提出,中华原始“信文化”,“它所推重的是巫,巫既通于人,又通于神,是神与人之际的一个中介”。“巫具有两重性,既基于人又通神,基于人或曰本是人这一点是实在的,而通神则是虚拟的。因而其巫格是半人半神的。从人之角度看,巫是神化的人,他假借神的旨意,施行巫术,以达到人的目的;从神之角度看,巫是人化的神,他为了达到人的目的,通过巫术,将自己抬高到神的高度。巫是人与神之间的一个中介和‘模糊’状态,具有非黑非白、亦黑亦白的文化‘灰’色。”^①这里所言“巫格”,实指巫性。巫性是巫的人文属性,处于神性与人性之际。作为属巫的一种“文明”方式,它是初民关于求神、求善、求知与求美四大文化因素的文化统一体,其中蕴含着巫性审美的“文明”因子。

正如前述,春秋战国之前中华原古基本而主导之早熟的文化形态,主要是一种伴随以原古神话、图腾的原古巫性文化。曾经盛行于殷商的巫卜与周代的巫筮,是其代表,亦是其有力佐证。卜辞诸如“帝令雨足年,帝令雨弗其足年”^②、“戊戌卜,永。贞:今日其夕风”^③、“癸酉卜,巫宁风”^④等巫例,举不胜举。商之民人几无事不卜。“商人在筑城、征伐、田狩、巡游以及举行特殊祭奠之前,均要求得祖先的认可或赞同。他会请祖先预言自己当夜或下周的吉凶,为他占梦,告诉他王妃的生育,看他会不会生病,甚至会不会牙疼。”^⑤卜筮的盛行,曾耸动朝野言行,成为当时知识界、思想界与政治决策层的一大权威,并漫溢、广被于民间社会,成为企图解决实际生活难题的一种普遍信仰与生活常式。

① 拙著《周易的美学智慧》,湖南出版社1991年版,第374、375页。

② 罗振玉:《殷虚书契前编》一、五〇、一。

③ 郭沫若主编、胡厚宣总编辑:《甲骨文合集》(凡十三册),中华书局1978—1985年版,一三三三八。

④ 郭沫若主编、胡厚宣总编辑:《甲骨文合集》,三三〇七七。

⑤ 张光直:《美术、神话与祭祀》,生活·读书·新知三联书店2013年版,第45页。

《尚书·洪范》有云:“汝则有大疑,谋及乃心,谋及卿士,谋及庶人,谋及卜筮”。所谓“人谋鬼谋”,最后取决于“鬼谋”即卜筮。测阴阳、占吉凶、决犹豫、省人生以至于定天下,几无所不用巫筮之术。那时人心思巫而信巫的程度,可谓无以复加。李泽厚先生说:“从远古时代的大巫师到尧、舜、禹、汤、文、武、周公,所有这些著名的远古和上古政治人物,还包括伊尹、巫咸、伯益等人在内,都是集政治统治权(王权)与精神统治权(神权)于一身的大巫。”^①巫与巫性,作为一种强有力的社会上层建筑与意识形态,在政治、教化与思想领域,尤其权威与人文控制力。鲁迅先生所谓“中国本信巫”^②这一论断,并非无根游谈。

时至春秋战国时期中国“轴心时代”的来临,“哲学的突破”打开了中华先民的眼界,“理性化”思潮,逐渐成为民族、时代的主要心灵现实。然而,美国学者罗德尼·斯达克所说的如西方那样的“理性的胜利”“理性神学的赐福”^③,即由原始巫术、神话与图腾文化而转嬗为基督教那般的宗教文明,却并没有出现。而是“由巫到礼,释礼归仁”^④,从而走向“史”即世俗现实、伦理至善及其审美。

从原始的巫礼到春秋战国以儒家为代表的仁德,即由“巫”到“史”的“祛魅”,始于周克殷未久。失去了家国社稷的殷人,曾经笃信于属巫的神秘天命和祖神,坚信巫术改天换地、无所不能。现在亡国的残酷现实催人反思。有些卜、巫、祝、史与士之辈,在郁郁苦思之中,将殷的覆灭归罪于朝野对天命、祖神的不信不诚,从而更笃执于天地、神灵包括龟筮的“灵力”。却也有大批巫卜之士,率先觉悟而作一逆向性思考,认定巫灵、巫术实则既不“灵”又不“公”,于是产生“吉凶由人不由天”“卜筮由周不由殷”的新鲜想法。《诗经》多有所谓“天之抗我,如不我克。”“昊天不公!”“昊天疾威,弗虑弗图!”^⑤“昊天上帝,宁俾我遁?”与“群公先正,则不我助;父母先祖,胡宁忍予?”^⑥等等充满愤懑的呐喊,对于天命、鬼神与祖神的怀疑、抱怨和诘问,几乎不绝于耳。他们对于一向信仰不

① 李泽厚:《由巫到礼 释礼归仁》,生活·读书·新知三联书店2015年版,第7页。

② 鲁迅:《中国小说史略》,《鲁迅全集》第九卷,人民文学出版社1981年版,第43页。

③ [美]罗德尼·斯达克著,管欣译:《理性的胜利——基督教与西方文明》,复旦大学出版社2013年版,第3页。

④ 李泽厚:《由巫到礼 释礼归仁》。

⑤ 《诗·小雅·正月》《诗·小雅·节南山》《诗·小雅·雨无正》。

⑥ 《诗·大雅·云汉》。

已的神秘卜筮,已经不如从前那样看得绝对神圣而有效了。有楚大夫屈瑕带兵与敌战,想预卜胜负如何,若敖之子斗廉以为必胜无疑而不必预测,“卜以决议。不疑何卜?”^①见两蛇斗于郑南门而一蛇死,鲁庄公信其有妖,鲁大夫则以为:“妖由人兴也。人无衅焉,妖不自作。”^②僖公十六年春,有陨石自天而降,宋襄公为此惴惴不安,问周内史叔兴:“是何祥也?吉凶焉在?”答:“君失问。是阴阳之事,非吉凶所在也。吉凶由人。”^③而《管子》亦有“神筮不灵,神龟不卜”等记载。这一伟大民族,原本因绝对信仰卜筮而充满阴霾的文化的天空,在下古时代,变得有些明丽起来。

当时一些趋于理性的头脑,一定程度上,已从巫卜巫筮的阴霾之中解放出来,这为新时代的诗性审美,准备了心智条件与人文背景。

最原初的人类文化,不可能具有神性与巫性即灵性。这是因为,最原初的人类包括中国人的文化意识,虽然已经启蒙,却混沌一片,当人类的原始理性,尚没有能力分出天地物我之前,怎么可能有神、巫的意识?设想比如要在距今约170万年的元谋人那里发现神、巫意识,那是可能的么?最原初的人类意识,尚未进化到能够“造神”“造巫”的地步。直到原古神灵、巫术及其巫性意识、理念的诞生与盛行,则艺术审美,便无可逃避地“沐浴”在神祇、巫灵之浓重的人文阴影之中。尔后经过许多万年,巫灵、巫性理念与情感的逐渐淡薄,又使得艺术审美,可能显示明洁而优雅的色彩、风度与“史”的“理性化”趋向。这一历史过程,其实与巫术、巫性的发生、转嬗相生相系。

人类早期的艺术审美,往往与通灵的巫术重合,本义并非在于纯粹性审美,却蕴含着艺术审美的人文元素。原始骨器、玉器之类“妆饰品”,起初是因为巫性“通灵”并非为了审美的缘故,而被初民所佩戴的。却不料正因这类巫术的施行,由于漫长历史的陶冶、实践的熔铸,而将艺术审美的意识、理念、情感与意象,召唤到初民的现实生活和心灵之中。

仰韶文化期人首蛇身壶盖纹饰的题材,与作为“巫书”的《山海经》所说的“人首蛇身”相应。容庚先生曾经所列举的原始动物纹样,如饕餮纹、夔纹、蟠龙纹、虬纹、犀纹、鸛纹、兔纹、蝉纹、蚕纹、龟纹、鱼纹、鸟纹、凤纹、象纹、鹿纹、蟠

① 《左传·桓公十一年》。

② 《左传·庄公四年》。

③ 《左传·僖公十六年》。

夔纹与蛙藻纹^①等等,都是巫性的纹样,确是历史地“养育”了原始审美。仰韶文化期人首蛇身壶盖之纹饰或殷商青铜艺术如人面纹方鼎、兽面纹鼎与象尊等,给人以狞怖的感觉,被李泽厚称为“狞厉的美”。这类青铜艺术饕餮纹样的神秘性甚而其可怖的特点,证明此时的艺术诗性,尚处于“寄‘神’篱下”的历史与人文的境遇之中。《吕氏春秋》云:“周鼎著饕餮,有首无身,食人未咽。”^②铸造周鼎作为国之重器,本意在于以饕餮吞噬凶神、以鼎压迫鬼邪,以求国泰民安,是属巫的一种文化现象。而鼎的安放和受祭,使其逐渐成为国家、王族的象征,富于一定政治、道德与审美的神圣、庄严与崇高。

春秋战国之时,历史提供了人的智慧趋于理性思考的契机,才有《诗》篇那般对于昊天神灵与祖宗神祇大不敬的怨刺之音。且不说战国末年屈子《天问》以磅礴之气势表达属于时代的关乎“天”“天命”的冷峻思索和深邃智慧,即以创作于春秋的莲鹤方壶而言,此壶青铜营构,其全身之纹样雕镂,仍不失于传统的奇诡与狞怖,可见其尚未脱尽属神、属巫的历史遗痕。然于在这莲华的造型之中,有一昂然逸鹤单足峻立,大翅作翔飞之状,仰颈向天似隐隐有歌鸣不已,真所谓探出云天、志得意满、有傲视之志,一种不离于巫性又属于审美诗性的时代新精神,凛然而奋励。

原始巫性与原始的诗性审美,在文脉上具不解之缘。当最原初的所谓“艺术”来到世间,比如那些旧石器之类,尚来不及受到“万物有灵”及其巫术、神话与图腾理念的精神性熏染,呈现“原始单纯”即混沌的特点,处于“元白”“元黑”之人文状态。初民由喉头所发出的简单音节、语音,喜怒哀乐情绪的表达和形体动作等更是如此。它们只是为最初口头文学与最原始的音乐与舞蹈等的萌生准备了条件。工具的制造与使用,无疑培养、锻炼了属巫且求其实用之关于形象、形式的“前审美”的感觉与感性,当然有原始的“信意识”“信感觉”“信情感”“信意志”与“信意象”等心灵因素,融渗于其间。在属巫的“信文化”时代,“原始人丝毫不像我们那样来感知”,“不管在他们的意识中呈现出的是

① 参见容庚《商周彝器通考》,《燕京学报专刊》,第十七期,北京哈佛燕京学社1941年版。此文后为容庚、张维特《殷周青铜器通论》第五章,文物出版社1984年版。

② 《吕氏春秋·先识览第四》,汉高诱《吕氏春秋注》卷十六,上海书店影印本,上海古籍出版社1986年版,第180页。

什么客体,它必定包含着一些与它分不开的神秘属性”^①,这一“属性”,便是巫性。巫性不等于诗性,却开启了走向诗性审美的历史之门,这便是如西安半坡彩陶“人面鱼纹”所显示的那种艺术之美。巫性崇拜与诗性审美的二律背反又合二而一,是巫性、诗性的一种“互渗”。一定意义上可以说,巫性是史前的诗性,诗性是审美的巫性。在历史上,巫与诗、舞、画与纹样等,曾经比邻而居。

人类把握世界的基本方式,大凡为五种。在通常所言宗教求神、功利求善、科学求真与艺术求美之外,还有一种巫术方式,它与其余诸多方式不太一样,又与其余四种方式相联系。就其与“求神”之关系而言,将巫、巫术及其巫性,笼统地归于宗教甚为不妥。因为,巫并非如宗教那般纯粹求神。巫在求神即拜神、媚神的同时,兼有降神、渎神的一面。巫、巫术与巫性,并不如孔子所言,仅宗于“死生有命,富贵在天”^②之则,它同时也有“知命”的思想和行为。如属巫的堪輿之说,既称“墓宅俱凶,子孙移乡绝种”^③,似乎一切皆“命里注定”,又说人如遭遇风水咎害,可“乘其所来,审其所废,择其所相,避其所害,是以君子夺神功而改天命”。《葬书》注引陈抟之言云:“圣人执其枢机,秘其妙用,运己于心,行之于世,天命可移,神功可夺,历数可变也。”^④巫术,是以巫的方式,张扬人一定而有限的主体意识。

三、异质同构:从早期巫性到审美诗性的文脉转换

原古巫文化,可说是史前孕育审美诗性的人文“孵化器”之一。且不说艺术之象作为审美诗性第一要素而发源于原古巫术、神话与图腾文化这一点,且说如《周易》巫筮的卦爻之象,实为后之艺术诗性“观象”与“兴象”的人文渊薮,这都是毋庸置疑的。如六十四卦之一的晋卦,其卦象坤下离上,坤为大地而离为日火(太阳),整个晋卦,为旭日东升之象,只有当先民的巫性拜日、以朝晖霞蔚为吉利意识觉醒之时,才能被创造出来。易筮之所有卦象的创造,皆为如此。卦爻之象的创设与运用,孕育、培养了先民的“象感受”与“象意识”。且不

① [法]列维·布留尔著,丁由译:《原始思维》,商务印书馆1981年版,第34页。

② 《论语·颜渊》。

③ 《黄帝宅经》卷上。

④ 《葬书·内篇》及注。

说保存于唐名僧一行《卦议》之汉孟喜的卦气说是如何由巫性之物候,存在走向审美诗性的可能。卦气说关乎巫卦之一年“七十二候”,每一“候”如冬至“水泉动”、立春“蛰虫始振”、清明“虹始见”、小满“苦菜秀”、大暑“大雨时行”、秋分“雷乃收声”与立冬“水始冰”,等等,都是本具巫性的象候。岂料正是在此巫性感受、认知与实践,中,无数物候,才渐渐进入先民的审美视野,唤醒其对种种自然现象的意象与好恶之感。从来的文艺美学,往往只在真善美与假恶丑的对应、对比之中进行研究,殊不知科学之真假、伦理学之善恶与一般美学之美丑,有一人文原型,便是文化人类学、巫学与人类学美学必须加以研究的吉凶。吉凶是真假、善恶与美丑的人文原始。

审美诗性,必关乎感知、想象、情感、理性与灵感五要素,这在原古巫术文化中,已是蕴含着可能发展为审美诗性的人文根因与根性。

假如从西方的拼音文字与中国的象形文字角度看,则西方偏于用耳朵“听”世界,中国偏于以眼睛“看”世界,二者说的,都指感受、感知世界而所取用的方式和倾向不一。这当然不是说,西方只是以耳“听”而中国仅以眼“看”,实际两者兼用。在西方原古的巫术文化中,“以咒语和诅咒(引者:通神灵之声音魔力)造成损害仅是其中一端,远非全部。巫术仪式(指咒语)不但可用以伤害敌人和对手,而且也达到更高的灵性(spirituality——原注)提供了途径”。先民迷信言语(咒语)的魔力可以致幻。于是在“演说家里巴尼乌斯(Libanius)以及摩西和耶稣,他们都被认为拥有超越凡人的力量”^①。难怪西方有钟情于演说及其审美的传统,连“崇高”这一审美范畴,也与演说相联系。滔滔雄辩的诗性兼理性的魅力,其人文根性,显然与原古巫术的诅咒攸关。

在中国,巫的“作法”方式繁多,其中除了咒语,更多诉诸于形体、动作、服饰与表情的巫舞,即首先是眼目看得见的东西。《说文》云:巫者,“以舞降神者也”。郭店楚简《性自命出》有“喜斯陶,陶斯奋,奋斯咏,咏斯摇,摇斯舞”之言。此时的巫者,处于迷狂状态,达到令神灵与受巫者主要以目“感知”从而通神、降神的“功效”。从文化形态学看,中国偏于象形,这在原古巫术、神话与图腾文化之中都有表现。就巫术来说,所谓物候与卦爻之象等,就是先民首先有所“感”的巫术前兆。列维·布留尔有云:“原始人所居住的那个世界却包含着无

① [瑞士]弗里茨·格拉夫著,王伟译:《古代世界的巫术》,华东师范大学出版社2013年版,第2页。