

道家詩學

鄭振偉 著

鳳凰出版傳媒集團

江蘇人民出版社



道家詩字

鄭振偉 著

鳳凰出版傳媒集團
江蘇人民出版社

圖書在版編目(CIP)數據

道家詩學/鄭振偉著. —南京:江蘇人民出版社,2009.6

ISBN 978-7-214-05906-2

I. 道… II. 鄭… III. 道家—哲學思想—研究 IV. B223.05

中國版本圖書館 CIP 數據核字 (2009) 第 099158 號

- 書 名 道家詩學
著 者 鄭振偉
出版統籌 許文菲
責任編輯 馬清江
英文編輯 周曉陽
裝幀設計 許文菲
出版發行 江蘇人民出版社(南京中央路 165 號 郵編:210009)
網 址 <http://www.book-wind.com>
集團地址 鳳凰出版傳媒集團(南京中央路 165 號 郵編:210009)
集團網址 鳳凰出版傳媒網 <http://www.ppm.cn>
經 銷 江蘇省新華發行集團有限公司
印 刷 南京凱德印刷有限公司
開 本 850×1 168 毫米 1/32
印 張 7.625
字 數 180 千字
版 次 2009 年 6 月第 1 版 2009 年 6 月第 1 次印刷
標準書號 ISBN 978-7-214-05906-2
定 價 26.00 元

(江蘇人民出版社圖書凡印裝錯誤可向本社調換)

序

黎活仁

1982 年秋天，我到日本京都大學作訪問學人六個月，希望趁機會飽覽彼邦當時流行的方法論，其時榮格(Carl Gustav Jung, 1875 - 1961)心理學在河合隼雄(1928 - 2007)等的帶動下，已成為扶桑的顯學，巴歇拉爾(Gaston Bachelard, 1884 - 1962)和埃利亞代(Mircea Eliade, 1907 - 1986)都是受原型(archetype)影響的學者，於是斷斷續續讀了不少日譯系列著作，巴歇拉爾的英譯較為晚出，埃利亞代則全有英譯，而這兩位大師著作的中譯，到 20 世紀 80、90 年代才陸續問世，與東瀛的接受史在時間上有一段距離。拙著《現代中國文學的時間觀與空間觀：魯迅、何其芳、施蛰存作品的精神分析》(1993)是這一階段學習的記錄，之前我寫了一些考證的論文，到了 1996 年左右，因應時代的需要，又轉向敘述學和後現代主義的研究。

休假回香港大學之後，馬上檢閱圖書館的目錄，作了推薦，補齊所需資料，並於當年講授的「古代散文」、「現代文學」等課程，開始引進《聖與俗》(*The Sacred and the Profane*)和《宗教學概論》(*Patterns in Comparative Religion*)二書的心法，每天都用便於拭擦的鉛筆刻鏤，燈下編織的概念，像浮光掠影，大部分已成為德里達(Jacques Derrida, 1930 - 2004)所說的「踪迹」(trace)。瞻顧踪迹，如在昨日，令人長號不自禁！

《聖與俗》和《宗教學概論》是埃利亞代的入門書，也是他畢生的心血結晶，目前都有中譯，參考稱便。埃氏學建基於女性、月、

水、農耕和大地的有機關係，在《宗教學概論》有關月的神秘學一章，至為重要，援引這一概念，我寫了一篇研究網意象與散文詩的論文，所謂敝帚自珍，我一直感到無限的欣喜，因為章法結合散文和學術。參考埃氏有關鍊金術的研究，領悟施蛰存和魯迅的小說（《黃心大師》、《鑄劍》），可以適用於分析。十年前的系列研究，最後的一篇可能是引用《永遠回歸的神話》（*The Myth of the Eternal Return*）說明魯迅《祝福》永遠以新年為背景的匠心。

振偉出入今古，於我轉向後現代思潮之前開始接力，有志於重新建構中國文化的體系，無疑是埃氏學的功臣。隨著埃氏著作中譯的普及，「埃氏鄭氏學」的宏大敘事，在這一基礎上，當可起啓蒙作用，在十六億人口寫下接受史的輝煌一葉。

二十年來與振偉談文論學，獲益良多，日前以「埃氏鄭氏學」囑序於予，謹綴寸言，聊誌雪泥鴻爪云爾！

2009年3月5日

讀《道家詩學》感言

許祖良

鄭振偉先生是澳門的一位年青學者，我們本不相識，是《道家詩學》讓我認識了鄭振偉先生。

研究道家與文學藝術創作、理論的關係，是一項重要的課題。以往這方面的專著還較為鮮見，《道家詩學》的貢獻遂引起我格外的關注。

雖然老子或莊子從未自稱為「道家」，但說起道家的思想，必須要從老子和莊子講起，所以東漢時，始有將老子和莊子歸為道家之說（嚴君平《老子指歸》）。《魏書·釋老志》也講：「道家之源，出於老子。」道家與儒、佛兩家一樣，在中國思想、哲學史上有着獨特的光輝地位。道家是一個學派，與道教有別，但道家的主要思想却是道教宗教哲學的理論來源，二者相異而又相關，對中國歷史上文學藝術及理論產生、發展的影響，也是有同有異且是巨大的。

《老子》第一章的第一句便開門見山地推出了宇宙本體論的「道」，而後又提出了「天下萬物生於有，有生於無」、「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的自然生成論。從一定意義上講，原初文學藝術及其理論的產生也是「道」的產物，其本原和本根都是「道」。道家的哲學本體論為文學藝術本體論的建立奠定了哲學基礎；道家的自然生成論為文學藝術及其理論的思維方式提供了哲學方法。當我們沿着文學藝術的譜系上溯到道家的源頭老子、莊子時，

我們可以尋見到人類早期時代那種「原始情感」和「原始思維」。《道家詩學》的「導論」第二節和第三節即從「道的本體論」和「原始思維」首先切入，並在「第一章道家的本體論」和「第二章道家與原始思維」中分別詳論之，我以為作者是智慧地把握了全書的樞紐，為全書的理論建構立下了兩根承重的柱石。由此，我們看見了《道家詩學》的理論原點和邏輯延展。

對一部學術理論著作來講，打造它的結構框架是頗為重要的。如果結構支離鬆散，或者結構支撐不當，勢必影響理論的表現力。《道家詩學》的理論結構框架則是勻稱、平衡，也是有機的。所謂「勻稱」是指《道家詩學》文本架構的部分與整體諧和；所謂「平衡」是指其導論、五章和餘論等既有獨立性又不相衝突；所謂「有機」是指全書架構的各部分無不有道家思想的內在聯繫。看過《道家詩學》的結構框架，我們立刻就可以瞭解全書的理論內容特點，知道它在哪些方面採用了新視角、創立了新範型，激發起閱讀的興趣。在我看來，這樣的文本結構方式不僅適應了文本理論闡述的需要，同時也彰顯出文本學術研究的思想特色。

讀了《道家詩學》，不禁使我想起朱熹的兩句詩：「舊學商量加邃密，新知培養轉深沉。」確乎此，我們對歷史上道家哲學思想的互相討論可以使之更加深遠精細，而對近現代中西哲學新方法論的學習則可以使文學藝術理論研究更為合目的性和合規律性。

鄭振偉先生的研究理路是清晰的，認為「道家的思想，應保留着原始的思維方式，而原始思維與神話思維密不可分」，「對文學思維却有深遠的影響」。於是便有了「探索道家思想如何深植於文藝理論的領域」的研究。而這種研究又是「將借用二十世紀的心理分析和神話理論研究的成果進行論述」。綜觀全書，作者如是認真踐行，交叉着縱橫伸展的分析。例如對《老子》的文本閱讀，不僅將文

本置於歷史的語境中，也將文本置於當代的語境中，還將文本置於西方的語境中觀照，社會學的分析、美學的分析和詮釋學等的分析，都兼而用之。正如伽達默爾所說：「對於所有文本來說，只有在理解過程中才能實現由無生氣的意義痕迹向有生氣的意義轉換。」詮釋和轉換將會帶來理論識別和意義的建構。《道家詩學》在「西方本體論和中國古代哲學中的本體論」一節中說：「海德格爾晚年受中國哲學的影響，放棄『存在』這個術語，提出『大道』(Ereignis)為最高的範疇。大道類似於《老子》哲學中的道，它超出於存在之上而使萬物存在。」這使我想起黑格爾《小邏輯》裏講到的：「有過渡到無，無過渡到有，是變易的法則，」「變易中既包含有與無，而且兩者總是相互轉化，互相揚棄。」顯然同《老子》中講的「天下萬物生於有，有生於無」的變易、轉化思想脈息相通，西方黑格爾「彼在」的哲學意識超越歷史的時空，與東方老子「此在」的哲學意識會通了。在「道與精神分析」一節中，作者將埃利希·諾曼的「原始原型」與老子的「道」作比較：前者「認為一切的原型均由這個尚未分化的原始原型演化而來。在《老子》中，一切都是這個不可道的『道』所演化出來，以回歸於這個『道』為終極目標，兩者不無相似之處。」為什麼出現這樣的「相似之處」？其中原因之一應當是中西思維的「和而不同」。語言是思維的表述，語言表述雖然涉及到中西民族不同的思維方式，但中西語言之所以能交流轉換，最主要的是因為有思維的共性。《道家詩學》這種古今溝通、中西互釋的闡述方法，成為其進行哲學分析的一個顯著特點。

《道家詩學》的闡述風格是平靜中見沉實，其多方的視角、寬闊的視域，古今中西的打通，為文本提供了經過認真梳理過的豐富材料。尤其是作者在梳理材料時，作出了自己的理論思考，表達出了自己的學術見解，思想的火花時時閃出，讓我們洞見到作者那種文

化自覺的歷史性意識與現代性意識的交融。倘若在表達自己的學術觀點時，能有多些學理意義的闡析和理論拓展，那麼，書稿理論研究的深度和力度會更強，《道家詩論》一定會彰顯出更為豐富的理論價值，成為一部更具個性特色的理論研究著作。

二〇〇八年十二月二十八日於南京

（作者係江蘇省美學學會常務副會長兼秘書長、著名文藝理論家）

Preface

Richard John Lynn (林理彰)

Professor Emeritus, University of Toronto

Mr. Zheng Zhenwei is rapidly becoming a leading scholar of Chinese and comparative poetics and textual criticism. Thanks to his extensive training in both Eastern and Western traditions of thought and literary expression, he brings to bear on issues of literary analysis acute insight richly bolstered throughout by references to an impressive array of primary and secondary sources. These extend from the earliest records of human experience to recent developments in cultural psychology and myth criticism. Such wide-ranging interests and extensive training are here applied to what can be called the “Daoist poetics” of the Chinese tradition. Ultimately inspired by and rooted in the *Daodejing* of Laozi, this essential strand of literary thought and expression, which extends from the *Elegies of Chu* [*Chuci*], through the early landscape poetry of the Six Dynasties era, the nature poetry of the great Tang and Song masters, and later into the late traditional and modern periods, centers on attempts to transcend the self, achieve unity with nature, tap into the powers of individual and collective unconsciousness, and empower language to convey ultimate truths.

Mr. Zheng succeeds wonderfully in tracing back such concepts to the *Daodejing*, applying to this seminal text a sophisticated range of hermeneutical approaches and critical insights drawn from such Western figures as C. G. Jung, Erich Neumann, Ernst Cassirer, Martin Heidegger, Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Joseph Campbell, Wolfgang Iser, and Hans-Georg Gadamer; from scholars of China working largely in the West such as Rolf Stein, Fransiscus Verellen, Joseph Needham, Livia Kohn, James, J. Y. Liu, Kristofer Schipper, and Donald Holzman; from prominent Chinese scholars such as Zhu Guangqian, Xu Fuguan, Chen Guying, Liu Wendian, Tang Junyi, Liu Xiaogan, Qian Zhongshu, and Zhang Longxi, among many others, as well as from prominent Japanese historians of Chinese thought and culture such as Shirakawa Shizuka(白川静), Ikeda Suetoshi(池田末利), Fukunaga Mitsuji(福永光司), and Ogawa Tamaki(小川環樹), all whose work has made lasting contributions to international sinology.

However, Mr. Zheng's own work is no mere pastiche made up from the writings of others but instead is an impressive synthesis of their findings as they are applied across a wide range of contexts—all of which differ in various ways from the context within which he conducts his own examination here. Such findings he combines with his own new exploration of Daoism, which is focused on why and how key Daoist interests and concepts came to be used to inform Chinese literary thought and practice. The course of this exploration leads us through examinations of key issues, which include (but are not limited to): the ontological status of the Dao, the affiliations between early Daoist

thought and primitive and mythological thought, statements made in the *Daodejing* as they effect later aesthetic values, the role of the feminine in the Daoist world view and its implications for art and literature, the relationship between mystic vision and poetic experience, and Daoist spatial consciousness as it evolves into a vessel for perfect self-realization and boundless creativity.

Mr. Zheng's study is clearly organized and a delight to read. The continuously changing array of perspectives he brings to bear on issues and concepts is insightful and thought-provoking. The subject of the affiliation between Daoism and Chinese literary thought is daunting, for both aspects involve complex ideas rarely formulated in terms of precise and coherent statement but instead rely on various forms of often arcane discourse—analogy, metaphor, suggestion, connotation and association. However, Mr. Zheng provides us with a good clear road map through such seeming impenetrability—a very considerable achievement, given the overall degree of difficulty involved. Finally, although no work will ever have “the last word” on such a subject, Mr. Zheng's is without a doubt a significant “first word”, which should stand the test of time as a fine pioneering effort that lays down the right ground rules for further exploration—it will surely inspire and guide much more work in this most fascinating area of Chinese and comparative cultural and literary studies for many years to come.

目 錄

序	黎活仁 1
讀《道家詩學》感言	許祖良 3
Preface	Richard John Lynn (林理彰) 7
導論	1
第一節 引言	1
第二節 道的本體論	1
第三節 原始思維	2
第四節 道家的美學觀	6
第五節 道與陰性觀念	7
第六節 道家的意識空間	8
第七節 小結	9
第一章 道家的本體論	12
第一節 引言	12
一、西方本體論的源流	13
二、經驗論和唯理論	15
三、西方本體論和中國古代哲學中的本體論	16
第二節 「道」的當代闡析	18
第三節 道家的認識論	20
第四節 道與精神分析	22
一、恍惚與集體無意識	23

二、道和原型	24
三、「常」與循環	27
四、水與無意識	28
第五節 道和語言	31
一、語言是存在之家	31
二、中西語言觀	32
三、道家的言和意	34
第六節 小結	35
第二章 道家與原始思維	36
第一節 引言	36
一、原邏輯思維和野性思維	37
二、原始思維與物我同一	39
第二節 山水與游仙	41
一、山與水的神聖象徵	41
二、游的模式	43
三、神與物游	45
四、神游與薩滿	47
五、神仙與不死的追求	48
第三節 道家的永生信仰	50
一、死與魂魄	50
二、原始人對死亡的理解	54
三、不死、再生與變形	56
第四節 超脫時間——長生的追求	59
一、循環與古代人的時間意識	61
二、仿天地造化	64
三、永生的模式	65

第五節 小結	67
第三章 道家與美學	69
第一節 引言	69
第二節 《老子》的美論	69
一、「食」與「和」	70
二、美感與通感	71
三、美與惡的相互轉化	72
四、美與真	73
第三節 《老子》的審美方式	74
一、審美態度的非功利	74
(一) 無用論	75
(二) 無知無為	75
二、直觀與玄同	76
三、滌除玄鑒	78
第四節 感官的圍限	80
一、大音希聲與大象無形	81
二、虛無實有	82
三、味淡與無味	85
第五節 道家的自然觀與山水中的自然觀	87
一、山水中的剛柔	88
二、道家對自然的定義	88
三、山水中的自然觀	89
四、自然之美——平淡美	90
五、以「氣」論文	91
第六節 葉維廉對道家美學的闡釋	92
第七節 小結	93

第四章 道家與女性	95
第一節 引言	95
第二節 道與女性性質	96
一、基本特徵	96
二、轉換生成的特徵	97
第三節 道與雙性同體	98
一、陰陽的調和	98
二、蛇形環	100
三、雌雄同體的觀念	101
四、圓的文學觀念	103
第四節 女性的身體	105
一、女體和容器	105
二、時間的尺度	107
第五節 道與女性生殖力的崇拜	108
一、《老子》的母	108
二、生殖力的回復	109
三、地母的象徵和道	110
四、大地母的形成——女媧和姜嫄	111
第六節 遠古的女神世界	112
一、母權的社會	114
二、男女分權	115
第七節 小結	116
第五章 道家的空間意識	118
第一節 引言	118
第二節 人和空間的關係	119
一、有和無作為一種空間的觀念	119

二、情感和空間——左右	120
三、空間和身體	121
第三節 宇宙的生成	122
一、宇宙的析義	123
二、宇宙源起——進化型和創造型	124
三、盤古與混沌	125
第四節 道家的宇宙——神話意識的空間觀	127
一、大宇宙和小宇宙	128
二、縮形和壺中天地	130
三、葫蘆和天地	132
四、昆侖	133
(一) 昆侖釋名	133
(二) 埃利亞代的世界中心	134
(三) 大地的中央	135
五、中心和創造	138
第五節 道和卡西爾的神話意識	139
一、卡西爾的神話空間	140
二、神話空間的結構性和空間直觀	141
第六節 意識空間——煉金術和文學創作	143
一、煉金術	144
二、黃金與不朽	145
三、內丹和身體的對應	146
四、鼎和丹爐中的水與火	147
五、回歸母體	149
六、煉丹的過程和文學的類比	152
第七節 小結	154