



悲秋

BEI QIU

古诗论情

GUSHI LUNQING

[法] 郁白 著 叶萧 全志刚 译



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社



悲秋

■ BEI QIU

古诗论情

GUSHI LUNQING

[法] 郁白 著 叶萧 全志刚 译

广西师范大学出版社

· 桂林 ·

**Tristes Automnes :
poétique de l'identité dans la Chine ancienne**

By Nicolas CHAPUIS

©2003 Nicolas CHAPUIS

Chinese edition copyright

©2004 by Guangxi Normal University Press

All rights reserved.

著作权合同登记图字:20-2003-147号

图书在版编目(CIP)数据

悲秋:古诗论情/(法)郁白著;叶萧,全志刚译.
桂林:广西师范大学出版社,2004.4

ISBN 7-5633-4034-3

I.悲… II.①郁…②叶…③全… III.古典诗
歌-文学研究-中国 IV.I207.22

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 048329 号

广西师范大学出版社出版发行

(桂林市育才路15号 邮政编码:541004)
网址:www.bbtpress.com

出版人:萧启明

全国新华书店经销

发行热线:010-64284815

北京北关闸印刷厂印刷

(北京市通州区北关闸管理所院内 邮政编码:101100)

开本:889mm×1194mm 1/32

印张:7.25 字数:142千字

2004年4月第1版 2004年4月第1次印刷

印数:0 001~6 000 定价:16.80元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

纪念炼词成金的大师 钱钟书(1910 ~ 1998)

感谢教我阅读中国诗歌的斯蒂芬·欧文

感谢引导我选取情感方向的邢晓声

克劳德·马丁曾鼓励我写下这部作品

夏尔纳·马罗曾让我分享他对中国文化的敏锐的感触

西尔维、特里斯坦和马克见证了这部跨越大陆之作的
写作面世:若论他们的耐心,则惟有他们持续不变的支持
可与之媲美

译 序

在古代中国,人们称词为诗余,曲曰词余,对联、灯谜、小说类为雕虫小技,这些称谓无疑反映了诗歌在五千年传统文化中的崇高地位。在中国历史上,不乏凭一佳句而彪炳千古的诗人,如“满城风雨近重阳”、“千古艰难惟一死”等。文人们无不呕心沥血于诗歌的切磋琢磨,求“一字不易”,乃至“语不惊人死不休”。

未熟读古诗,就谈不上精通中国传统文化。古诗的重要性不仅为国人共识,也是国际汉学界的聚焦所在。戴密微先生曾经指出:“如重汉学,当选汉诗研究”,并确言“汉诗为中国文化最高成就”或“中国天才之最高表现”(巴黎《敦煌学》第五辑,《戴密微先生逝世三周年纪念专号》,转引自钱林森编,《牧女与蚕娘》,第365页,上海,上海古籍出版社,1990)。

在二十世纪下半叶,伴随着唐诗译介的繁荣,海外汉诗研究盛况空前,也更为系统、深入(《牧女与蚕娘》,第362~366页)。而在21世纪的破晓,我们又欣喜地看到了郁白先生在这一领域的新作《悲秋》(*Tristes Automnes*,于2001年在法国出版)。

“学而优则仕,仕而优则学”的郁白(Nicolas Chapuis, 1957~)先生,是法国著名汉学家。郁白始终醉心于中国文化,并与遥远的中国结下了割不断的情缘。自巴黎七大东方语言文化学院毕业以后,郁白先生曾先后担任法国驻中国大使馆文化参赞、法国外交部亚洲司副司长、法国驻上海领事馆总领事。外交官的生涯不仅使郁白切身接触中国文化的无穷魅力,也使他得以同中国文化界的精英相与往还。

为了向西方读者推广中国文化,郁白先生先后在法国翻译出

版了钱钟书、杨绛等中国友人的著作以及多部中国文学名著。对中国古典诗歌进行主题学研究的学术专著《悲秋》在中国翻译出版,更令心系中国文化的郁白先生足慰平生。

《悲秋》一书是郁白先生对中国传统文化仰止之情的真率流露,也是他于中国古典诗歌领域不凡造诣的具体体现。通过对秋天形象的诗学分析,他结合中国古代文论与西方文学批评,对中国古代本体论问题进行了深入、系统的专题研究。

在中国诗歌的历史长河中,郁白凝眸于“悲秋”这一主题从诗、骚源头到唐诗绝顶的具体演绎。他发现,从一开始,秋歌强烈激越的自我认同清响,就与儒家士绅们中庸平和的不厌教诲格格不入,因此遭到社会势力的强行压制。感受到悲秋辞赋于纸背丝丝透出的郁郁不平之气,郁白不禁喟然兴叹:“两部文集(《诗经》与《楚辞》)中的秋歌,完美地描绘了在能够社会化与无法社会化之间存在着张力。《诗经》与《楚辞》对该问题的不同处理,从一开始就构成了中国思维中最为独特的悖论之一:只有在放逐中,才能找到自我认同。”(《悲秋·序》)

作为由法兰西深厚人道主义传统所哺育的当代学者,郁白先生的《悲秋》自然不仅仅是一项简单的文献梳理工作,其中更渗透出那份深切的人文主义关怀:“确切说来,是和钱钟书先生的频繁交往,促使我进行这项研究的。自1986年到1992年期间,在一系列关于中国思想危机问题的私人会谈过程中,钱先生鼓励我,步他著作中评论之后尘,要‘刮掉’理论的表面,以寻回‘人’的本质。以百科全书式无所不包、中西并重的坚实文化底蕴为依据,钱先生使我相信了中国本来可以也依然可以作出其他的文化选择、社会选择,而非这种称为‘儒教’的选择。”(《悲秋·序》)

因此,在《悲秋》一文中,与梳理“悲秋”主题之年代脉络同时展开的,是郁白先生对中国古代知识分子们命运的深切关注,是对中国文人自我认同脉搏扣击声的凝神倾听。遭到儒家反对、为

社会所否定的“他者”藏匿于何处？郁白展开了对中国古代本体论问题的具体探讨。

郁白指出，自春秋到盛唐，秋歌的诗学评论呈现出自道德论向情感论、继而向唯情论转化的人道主义趋势。秋歌，作为强烈表达自我认同的个人主义诗篇，与儒教纲纪伦常的集体主义教诲从《诗》《骚》开始就存在着激烈的相互冲突。后人往往被夹在想表达自我认同和不愿离经叛道之间。杜甫的《秋兴赋》与王维的“制毒龙”正是该问题悠长的回声：“这种紧张局面一直伴随着我们的这项研究工作，它如果不是一场内心的战争，又能是什么呢？人的激情处于儒家克己社会规章的阴影之下，喷薄欲出；而人的自我认同，也被政治戒律（王维还以佛门戒律将其强化）与受抑激情的压力所活生生地车裂。”（《悲秋》第七章，第一节）

本书的价值在于研究的独特视角，以及深刻、系统的细致分析。这部专著，是法国汉学家之中国研究的一次有益探索。对法语国家读者进一步了解中国诗歌、了解中国古代知识分子的身份与命运，《悲秋》一书无疑具有重要的启迪作用。

“投之以木桃，报之以琼瑶。”在郁白先生采撷中国诗歌、中国文论精华而精心酿制成的这一陈年心曲中，中国读者却品到了浓烈的西方风味：有龙萨、拉马丁、雨果、马拉美、波德莱尔等人诗作继十余个世纪之后与中国古代诗人们遥相唱和；有诸多汉学家、西方文论家对中国问题的深邃透视；有郁白先生基于西方文化底座的独特视野：“这些诗篇（中国秋歌）表达了生存之无能为力。在很大程度上，这可谓十九世纪充满浪漫激情的法国诗人们之鼻祖。实际上，他们彼此类似，借用维克多·雨果年轻时代著名诗集的标题而言，那是光与影在此交融共存。”（《悲秋》第六章，最后一节）

许 钧

2003年3月于南京

引 言

无论谁接近中国文化,都会很快看到一种双重性:中国文化的内在差异性丝毫无损其丰富的内涵,而中国文化在与现代化对垒中的脆弱则凸现了它的落后。

中国文化的差异性格外突出。这首先是因为中国文化与中国历史自古及今的绵延不断。这一点是举世无双的:一切伟大的帝国瓦解了——除了中国;一切公元初存在的书面语言消亡了——除了汉语。至于中华民族是否可以独享生而睿智之名,大概惟有希伯来民族才有权提出异议。然而,与以色列国不同的是,无论历史上有何等突发事件,中国始终保持了其主权的完整。在我看来,扎根于过去的土壤这一点,足以同时说明中国文化的差异性与丰富性。中国文化靠早于同侪、薪火相继而别具一格,借岁积月累而丰富。

英国汉学家 W. J. F. 杰内(W. J. F. Jenner)在一部令人瞩目的作品中,提出了“历史的专制”这一说法。他解释说,中国在这一文化的铁枷下日益窒息。中国以退为进,凝眸于往昔。中国近代的骚动,也只不过是此类停滞不前的前兆。^①

中国的知识分子对此痛心疾首,也没停过冷嘲热讽。在 20 世纪初,鲁迅谴责了他同胞们的“食人癖”,那些人在守旧的重压下,宁可人吃人也不肯和过去决裂。离我们较近的钱钟书先生,则将啃噬着为尚古所束缚的中国魂之诸般虚伪与懦弱,昭于光天化日之下。

① W. J. F. 杰内,《历史的专制:中国危机的根源》,企鹅出版社,伦敦。

确切说来,是和钱钟书先生的频繁交往,促使我进行这项研究的。自1986年到1992年期间,在一系列关于中国思想危机问题的私人会谈过程中,钱先生鼓励我,步他著作中的评论之后尘,要“刮掉”理论的表面,以寻回“人”的本质。以百科全书式无所不包、中西并重的坚实文化底蕴为依据,钱先生使我相信了中国本来可以也依然可以作出其他的文化选择、社会选择,而非这种称为“儒教”的选择。

与许多成见相反的是,中国人的思想并不是注定要保守到万马齐喑的,然而“历史的专制”使得一切的变革方案都举步维艰。中国的知识分子,因为“文化鼎革”(1919,1966)中接二连三的挫折而失望了,他们越来越倾向于将原有文化不分玉石一锅儿端,通过“全盘西化”来寻求出路。然而,这种方式也是不可行的,因为他们无法照抄或是同化吸收一种与中国文化基础有着本质区别的世界观。各种保守力量也乘机揭发此举为“秀才造反”,并向民众头脑里灌输那些知识分子是“出卖灵魂的人”的观念。

惟一能走出这条死胡同的方法,是以中国文化固有的言语对中国文化作出保守理论的评判。人们知道,在19世纪,第一次西化的尝试(魏源、康有为)昙花一现没了下文。那是因为康有为使他们认识不到皇权无法将实现现代化与保持民族的独立调和得兼^①。到20世纪末和今天,情况有了彻底的改变:中国经济的复兴使中国有了重建强势文化与强势道德的可能性;在意识形态的废墟上,早掀起了儒学的“第三次浪潮”。“第三次浪潮”的发起人(尤其是杜唯明),强调中庸适度的重要性。然而,在全盘西化与回到儒家的一言堂之间,中国人的思想难道没有可能最终走出一条新路来吗?

^① 乔纳丹·D.斯潘司(Jonathan D. Spence),《寻找现代中国》,哈顷森出版社,伦敦,1990,第257~259页。

自我认同^①的问题

无论是全盘西化论者还是新儒家(或者换个时髦的称呼,叫新权威),都是从同一处着手的:即中国人的思想排斥二元论。

单看字面,中国的确只给一致的那一面下了定义,即“同一”(le même);中国没能给“他者”(l'autre)命名。“存在”(Etre)一词的哲学意义,在汉语中无法精确地找到对应,只能翻译成近似意:本质或主体。奇怪的是笛卡儿(Descartes)的名言“我思故有我”(je pense donc je suis)被译为“我思故我在”(je pense donc je suis là)。“无”(néant)——中国思想中的核心理念——的反义词,是“有”(avoir)而不是“存在”或“本质”(être);假如把汉语的“有”解释为法语的 Etre(本质),那就会成为含混的根由。

这种对“存在”或“本质”问题的漠然态度,包容于一种事实上将自我认同和整体意识混为一谈的世界观里。中国的古代思想(即“三教”:儒教、道教、佛教)承认永存的最高统一体(太一),太一的永恒要靠“道”(“过程”或云“道路”,大道之内,万物调和,隔阂、敌对消解)之变化来加以确保。根据观察时视角的不同,中国人的想像将主体——不可能是“他者”的主体——的地位最小化了,或反之抬高“主”的地位——“主”呈现于宇宙万物之中:中国人的本体论在庄子的“真宰”一章的缥缈辞句中已登峰造极了,与作为个人情感之囚徒的“假我”相对应,文中提出了一个完满的“真”我。

这种哲学意境对思想的影响极其深远,以至于对其加以质疑成了显然无礼的举止。然而,在此不正能找到“极权自我论”(法

·① 法语原文为“identité”,通常译为“身份”,但译者从全篇上下文的角度出发,译为“自我认同”。——译者注

国哲学家勒韦那‘Lévinas’>的说法)之标志吗?这一理念或许可以解释中国人何以倾向于摒弃一切建筑在尊重“他者”特性基础上的伦理。再说,这让人们看到,中国的许多行为,不正表现出想避免外来伤害之威胁的“恐他症”吗?^①

这样,“他者”不得不沉默、隐瞒:要么只得委屈求同,要么被排斥于思想大门之外。但,悖论出现了。越是遭到否定,“他者”的存在就显得越加有力。

假定“他者”潜藏着,在一种拒绝给“他者”命名的语言里,人们又是怎么表达“他者”的呢?

追随无形之“他者”的痕迹,尝试给那些无名的命名,这就构成了我的研究工作。我的目标,是想在明显违背了二元论之高压的中国本体论问题上,迈出几步。

研究方法

人文科学日益划分为愈来愈专业化、愈来愈相互隔离的学科,这构成了此类研究的障碍。若将本研究限定在中国历史上的某一特定时期(如初唐),或是限定在一个概念(如情——情绪、情感,与性——特质、天性的对立)的范畴之内,研究工作或许会更加科学。然而,在我看来,这么直奔主题,是不可能理解在中国精神之构成中,想表现自我认同和不愿离经叛道这两者间的动态趋势的。

我也在同路的先行者那儿恣意地撷取素材:钱钟书的众多论文,虽然因方法论之“欠缺”而为人指责,却坚定了我进行多学科尝试的思路:熔史学、文献学、哲学、诗学和比较文学于一炉,以期——

^① 参考皮特·康资曼(Peter Kunzmann)等人关于勒韦那之论文《哲学巨人》,袖珍书出版社,巴黎,1993,第239页。

在认清研究目标的前提下——形成对文学题材的整体认识。有人可能会说这是“人道”的认识；同样，美国学者、中国诗歌诗论专家斯蒂芬·欧文(Stephen Owen)绝对科学严谨的作品，激励我将中国诗歌当作一贯很独特的思想流露来读，以期追溯诗学疑问的源头。

法国也一样，弗朗索瓦·于连(François Jullien)的主题学研究集哲学、文献学与文学批评为一体，为读者提供了广阔的视野。于连以中国的内在逻辑为中国诸多概念的参照，而不是根据西方概念论断。通过对两种世界观之融合与差异的评论，于连开辟了研究中国问题的理性比较之路。

我自己的步骤如下：一方面援引上述诸贤的研究成果，一方面求助于一切可行的方法论工具，以求还原一种意识的总体特征。而该意识，就其本质来说，是无法与所处的历史和语言，以及它表达思想、失落情绪或美好愿望的方式相割裂的。

来 源

从一开始，我就选择诗歌为研究的核心。

这样做有两个基本原因：一是因为诗歌在中国文化中的高尚地位；一是因为在诗歌灵感中“自我认同”的普遍性。

诗歌构成了古代中国最高级的文学表达方式。中国人对音乐性与生俱来的嗜好，作为有情界万物和谐之明证，将诗歌提到了“礼”的高度，并将之作为智者治国的一门艺术。长期为人所歌咏，中国诗远比哲学散文或是史学家的编年史更能抓住事物的本质：将一个和谐的世界展现于人们面前。场合的随意性或是场景的简单组合，都应该不会对西方的读者产生误导。其实，在每一位中国诗人的背后，都潜藏着一位先知或是一位预言家。

在保尔·瓦莱里(Paul Valéry)看来——尽管译本不完美，瓦莱

里还是敏感地觉察到了中国诗的感染力——诗是一种特别的情境,同时也是以情入景、借景生情的相应艺术。^① 中国诗毫无例外地符合这双重定义:诗必须渗透着鲜明的情感,使接受者得以品味“言外之旨”。这种两者间的关系,其本身就缔结了“我”与“他者”的联系。假如中国思想中存在着自我认同,它应该首先在诗歌中寻求表达。

中国古代诗歌文学卷帙浩繁,看来必须圈出与相关研究紧密连结的所有篇章。我们要面对许多主题(它们分别展现着诗人的一种危逆境况):流亡、逆旅、死亡。读关于这些主题的诗歌时,很快就可以看出,自我认同的问题几乎永远是以同一季节——秋天,作为背景而展开的。

秋天,正如人们将在本研究中看到的一样,是中国思想中的一个象征形象。年华流逝,死之将至,秋天既是无限轮回中的一环,又是永恒更迭着的四季之一。中国诗人很快就意识到其荒谬性,同样的,保尔·瓦莱里在评价维吉尔的《牧歌》时说过:“季节的循环及其影响,让我们觉着大自然的愚蠢及生命之无意义,因为自然与生灵全都靠着不断的重复来维系生存。”^②

秋歌标志出中国古诗的不同时期。人们还指出,该类诗的巅峰之作同样是出现于8世纪的唐朝,那时,诗歌正如日中天。而在此之后,中国诗走上了模仿和重复的下坡路。不过,从《诗经》到《杜工部文集》、《王右丞文集》之间悠悠的15个世纪,有着绰绰有余的文本,使该研究可以得出令人信服的结论。

此外,还可以推出这样一种想法:即随着精英克隆制度(科举考试)的出台,儒生们重操精神生活的指挥棒,跟往先相比,更不利于与儒家世界观相对立之思想的传播,从此,表现自我认同的

① 《诗论》,《文选》,卷一,七星诗社,1957,第1362页。

② 《维吉尔的牧歌》,《文选》,七星诗社,1957,第208页。

内心争议之门在唐朝被封了起来。继杜甫之后,敢于公开怀疑生命之意义的诗人寥寥无几。^①

悲 秋

本研究以《诗经》为起点。公元前6世纪,孔子编《诗经》,该书中收集了中国最早的诗歌。与秋有关的诗章,在表达秋分节日的快乐与爱情落空的痛苦之间徘徊。秋歌是为极端情感所掳获者的诗,它立刻遭到了儒家编者的严辞苛责。因此,从一开始就产生了一种紧张关系:一方面,是对情感的尖锐表达;另一方面,是作为社会化模式的解脱与调节的强制性要求。

第二章中,我们走进《楚辞》,探讨了中国古代诗歌的另一种趋势。《楚辞》出于公元前2世纪,不过灵感源自更为古老的泛神教传统。在《楚辞》中,秋天仅仅意味着忧愁、绝望、焦虑、肝肠寸断。与《诗经》相反,《楚辞》中出现了畸零者的形象,这些畸零者上下求索,试图逃离那个他们既无法适应,又得不到休息的世界。《楚辞》是个人的诗篇,是升华了的“自我”之乐章,它明显无法与中庸之道相安无事。

这两种诗学传统,使得中国最早的评论家不得不在个人情感的抒发与整体调节的使命中间加以调和。在第三章,对《诗经》的《诗大序》作了分析,无疑是在公元初编写的,直到7世纪,该序一直为人们所评议。由此,人们可以看到儒家的抱负,欲将诗歌创作置于政治审查之下以避免《楚辞》式的感情泛滥。同时,还可以看到儒学造成的内心束缚,该学说公然将情感与道德相对立。

紧接着的两章,显示了在中世纪的中国诗歌中,情感与道德

① 钱钟书先生指出了重要的例外人物:宋朝的苏东坡。

间的距离日益扩大。从列在初唐诗纲要上的一系列秋歌起,中国诗论明确地自道德论向情感论,继而向唯情论转化。将该转化进程中持对立观点的两种评论文本加以对照,便证实了人道主义趋势的存在与发展。人道主义趋势赋予个体以至尊的内在价值,该价值建立在“情”与“性”两种观念的基础之上。

最后两章,试图用8世纪中叶最负盛名的两位唐代诗人:杜甫与王维的大作,来为本文作出结论。

杜甫的《秋兴》,十个多世纪来被公认为中国诗中不可与之争锋的代表作。该诗有力地确定了抒情和与抒情相和谐的比兴,在表达自我认同中的必要作用。诗中的情与兴,由于诗人对朝廷剪不断的眷眷深情,且只有在梦里情与兴才能调和起来,因而带上了悲苦的浓重色彩。

面对着同样的困扰,王维向他身后悠悠岁月中的中国文人提供了大受欢迎的解决办法:为了生存,应该压制潜在的自我认同。也就是要压制住潜藏在我们个人思维之“潭”深处,随时会“醒来”的“毒龙”。

粗粗看来,可以从这儿找着与儒家箴言或佛教戒律貌似殊途同归的“自律”或是“节制”。然而这种自制并不是在漠然的状态中对情感(或是激情、自我)的淡而化之。恰恰相反,这是诱人而又危险的自我认同之承认。将人们相互区别开来的物质是情感的能量。通过一个人是在为情感的力量开辟渠道还是将其理想化,是在拥抱情感的力量还是漠然抛弃它,可以区分不同的人。

感情的限制

最后一章指出,在中国文化中,上述选择实际上是何等的复杂:杜甫在该着力抨击处按兵不动、引而不发的样子,王维对于自

身思维深处之“毒龙”所作的沉思,与其说他们是在抗衡,毋宁说是在逃避。

与“自我”相对应之“他者”的意识是完整的,但它却不足以推动主体对“他者”加以质疑。与西方的诗人——仅仅是为了对称美而提一下他们,以便更好地说明中国与西方的诗学差异——截然不同,中国诗人们并不嗜好或是乐于将情感推到极至。有此冲动,但无此举措。

感情上对“他者”的敞开,实际上意味着相连的两个阶段:重新认识“他者”,然后将之内化吸收。正是由于第二步的缺乏,中国人的思想最终难于给本体以全部解释。越是贴近“情”,思想就越是局限于个人的情感领域,并且仅呈现于潜意识世界。要进入现实世界,情感就得社会化。应该接受这样的观点,即与“他者”的关系并不是共存或是控制的关系,而是互相渗透、融为一体的关系。

在中国与世界各国重新确定关系之际,本文探讨的中心议题并不仅仅具有理论上的意义。

哈佛—北京—新加坡—巴黎—上海

1989年9月—1995年11月

目 录

译 序	许 钧
引 言	(4)
第一章 病秋与圣人的漠然	(1)
由节至礼	(2)
及时行乐与悲歌	(19)
第二章 自然的不幸	(31)
宋玉的《九辩》	(32)
拟物还是寓物?	(39)
“皇天平分……”	(44)
“踌躇……”	(47)
超越	(50)
第三章 诗学语言	(53)
《论语》	(57)
《诗大序》	(58)
孔颖达的注解	(60)
个体道德与集体道德	(82)
第四章 从道德到感情	(85)
3~4 世纪:挫折,陶醉还是焦虑?	(86)