

The background of the cover features a dark, textured greenish-blue color. A faint, stylized illustration of a person in traditional Chinese clothing is visible, holding a sword. The person's head is on the left, and their body extends towards the right. The overall style is traditional and artistic.

中国诗学原理

刘士林中国诗性文化系列 刘士林◎著

海南出版社

刘士林中国诗性文化系列
LiuShilin Zhongguo Shixing Wenhua Xilie

中国诗学原理

Zhongguo Shixue Yuanli

刘士林◎著

海南出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国诗学原理 / 刘士林著. —海口: 海南出版社, 2006.6

(刘士林学术文集)

ISBN 7-5443-1720-X

I.中... II.刘... 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(2006)第062163号

中国诗学原理

责任编辑: 刘逸

执行编辑: 林涛

装帧设计:  灵动视线
TEL: 010-85983432

海南出版社 出版发行

地址: 海口市金盘开发区建设三横路2号

邮编: 570216

发行: 010-88865482

邮购: 0898-66830933

E-mail: hnhongshulin@126.com

印刷: 莱芜市圣龙印务有限责任公司

版次: 2006年7月第1版

印次: 2006年7月第1次印刷

开本: 787mm × 1092mm 1/16

印张: 15.25

字数: 273千字

印数: 4000册

书号: ISBN 7-5443-1720-X / I · 72

定价: 29.8元

【版权所有, 请勿翻版、转载, 违者必究】

如有缺页、破损、倒装等印刷质量问题, 请寄回本社调换

总序

世纪残照，千年熹微，所谓古今气运一大迁移者，其物是人非、阴舒阳惨之状，不可胜言矣。初，余迫于生计，栖身汴都。方尺陋室，蜷曲窒碍。然环堵皆书，朝夕寓目，意态昂然，不改其乐。感百年苍黄，思返本开新，以吾中华文化之本体俱存于诗学之统系，大异西方诸国诸族，始首倡“中国诗性文化”之新理念，时值年少英发，撰《中国诗哲论》（即丛书之《中国诗学精神》）、《中国诗学人类学》（即丛书之《中国诗学原理》），及《中国诗性文化》三书，期深究天地万物之心，以明吾族吾民之性。其间困顿曲折，暮鼓晨钟，难与外人道。

“时俗易人，贤者有所不免”。且余非贤者，焉能特立，故持论颇浸溉于西方现代哲士，而今返求诸己，终有悔意存焉。然春秋代序，南北鸿迹，惟此诗性文化之理念，未尝与世推移，是为人生之一大快意事也！旧版凋蔽，诸本多不复见，承蒙友人相惜，佐以文集行世。遂手校一过，复蒐集零丁，裒成一帙，是为《中国诗词之美》。此乃《中国诗性文化系列》之所由出也。

昔王者有言：“不及百年，其礼先亡”。诗学亦然。每念及此，百感茫茫。《易》曰：“无往不复，天地际也”。又曰：“复，其见天地之心乎？”近世以降，议“文艺复兴”者甚众，果如彼，其为中国诗性文化之复兴乎？果如彼，则不负余十载朝夕惕厉之苦，亦有以报师友之语默教诲矣。是为序。

曲阳士林丙戌年二月二于沪上康健园畔

自序

我是很有点“体系”念头的。因为它能把一个问题在某种背景下讲得更清楚，还能避免使自己成为某些思潮的追星族，以及使自己有点信仰。于是自己的几本书，在某种角度上便有了这层意味，虽然最初并不那么自觉。我师出无门，进入学术领域，纯属冒打冒撞，如果在我的文字中已经表达出一些有价值的思想，则纯是某种幸运，或出于天命。

到这本刚写完的《中国诗学原理》止，我前面还出过《中国诗哲论》、《文明精神结构论》，及一本论文集。这对行将而立之年的我，算是非常幸运的了。在某种意义上，我要对对我所处的时代及我个人有限的社交圈子表示深深的感激。没有这种环境，就没有我的表达。能表达自我是一种什么样的幸运，则是很难表达清楚的。

但我都表达了些什么呢？这是应该向读者朋友交待的。

我的这三本专著，都写于90年代前半期，从书名上看，它们彼此差别很大，但就内容来讲，则是自成一体的。其历史原因在于自我“解惑”，我们上大学时，颇受自由主义风气的沾溉，因此对许多真假权威都敢于菲薄，这使我在学术道路上，既走过很多的弯路，付出过代价，也赐予我一种很大的财富，就是保存了自我的眼、心和脑的本体性，没有成为“传声筒”或“理性的狡黠”之工具。《中国诗哲论》的写作，纯是为解决我在写诗时代中的诸多困惑，但没有想到的是，它又给我带来更多的新困惑，于是就有了《文明精神结构论》。但同样，后者在解决一些问题的同时，又带来不少新的疑难。困惑复困惑，困惑何其多，而其中的许多问题，我自己也深知是不能向别处寻找答案的。当然这不是说我们的时代没有答案，相反却是答案众多，但它们既缺乏我的知识又缺乏我的信仰做基础，因而我只能亲自动手，为自己找答案。到现在为止，一些问题已经比较清晰了，但仍有一些问题还十分模糊，虽然觉得自己大的方向不会很错，框架也粗粗地有了，但在一些细部，在一些知识和思考难以抵达的底部，仍觉得一片茫茫然。这种茫茫然，不是昏睡中的迷梦，而类似于冬天早晨的那种感受，



迷茫的只是视觉，而心中则异常干净。因为我所期待着的東西，正在向我显现出来，当然它本身只是那种“既澄明又遮蔽着”的到来。

三本书的逻辑线索是这样的。在《中国诗哲论》中我提出了一个概念：精神方式，用它指称人类的精神功能，而不习惯用心理、意识等语辞，因为它们的内涵过于理性化。在这个基础上，我区分了原始人的精神方式（诗性智慧）与文明人的精神方式（逻辑方式），并强调诗性思维属于前者。我这样划分的理由主要有两点：一是两大时代的生产方式不同，前者是自由劳动，后者是异化劳动；二是两大结构的精神方式不同，前者是一元论的诗性智慧，后者是二元论的逻辑思维。但当时对后者关心并不多，只意在为“诗性思维”寻找它的根源，于是，一方面，在文化背景上又提出了“中国诗性文化”，但对它的论述也很少，因为当时我尚未自觉到我已闯入了人类学的领域里；而另一方面，在思维方式上则提出了诗的本体论思维，主要是借助西方现代存在哲学和现象学的“理性批判”，思谋着清理一下中国诗学研究中“浓得化不开”的道德化思维和历史—社会的批评方式。现在看来，这两点都行文匆匆而未能处理好，比较满意的倒是在这种前提下所进行的实证性研究，即对庄子、屈原、嵇康、陶渊明、李白、杜甫、苏轼、纳兰性德、曹雪芹和鲁迅的“存在哲学”阐释。

在《中国诗哲论》快完稿时，我已经注意到，中国诗性文化，作为中国古典的精神结构已没有任何现实出路，即已不能再承担推动中华文明发展的精神作用了，而其新的精神动力机制又将是什么呢？这个更加重要且沉重的问题也随之而来。尽管前途未卜，但当时我已深深地感到，我们正面临的是一个古老民族的精神方式的崩溃与重建，一种巨大的悲剧感与恐惧感，使我不能自拔。于是，在《中国诗哲论》的后记中，我表示自己将会写一本叫《苦难美学》的书。但真到动手去做这件事情，才发现轻易许下的诺言并非那么容易兑现。因为想从精神方式的角度沟通诗性文化与文明时代，实在是一件过于艰难的工作。没有办法，原来设想的文明的苦难机制研究只能暂且悬置起来，以原始的诗性文化为背景，我几乎把全部精力都投入到对文明精神结构及其诸要素之关系的研究，于是，我的学术方向不仅一下子远离了诗，甚至自己也搞不明白自己在学科上应该归属于谁家。只是由于从理论上弄清楚文明精神结构十分重要，才使自己义无反顾地将近三年的光阴付诸其中。这本书写成，就是《文明精神结构论》。

所谓《文明精神结构论》，即“论文明时代的精神结构”也。尽管从表面上看它与诗几乎没有什么关系，但实际上，由于这个不同于诗性文化的新精神结构直接构成了诗性智慧在文明时代的生存背景，因而在两者之间恰好存在的是一种“对立地补充”（即康德所谓的“调节性”）结构关系。

在发现了这一点后，我的内心十分兴奋，因为它多少满足了我追求体系这种不合适宜的意念。也正是由于这个原因，我把《文明精神结构论》看作是《中国诗哲论》的续篇，不仅以其所展示的正是中国诗哲进行历史求索的世界历史背景，同时也为我更深入地研究诗性文化与文明精神结构之关系提供了重要的基础。

在对文明精神结构诸要素之认识上，应当说是康德的伦理学深深地启发了我，尤其是康德对真、善、美之本体分析，即道德与知识无关以及审美结构的中介性存在。与《中国诗哲论》一样，在《文明精神结构论》中，我首先提出了“精神—实践方式”的概念作为全书的核心范畴，其主要涵义是，任何人类的实践活动都以一定的精神结构为基础，这一“先行而在”的精神结构对文明的历史发展有重要的定向作用，既没有独立于实践的精神，也没有脱离精神的实践，“精神—实践”方式是人类最根本的生命活动方式。在某种意义上，此亦是《中国诗哲论》所谓“文化基因决定文化的历史形态”说之推广与引申。提出这个概念的意义在于，诗性文化之所以不同于文明时代，其根源正在于它们有着各不相同的“精神—实践方式”。具体说来，诗性文化的出发点是诗性智慧，也即诗性文化之所以成为诗性文化，其原因它是以诗性智慧为精神基础进行历史实践的。而文明时代的精神定向结构与此迥然不同，其精神基础是由诗性智慧一分为三而来的康德哲学体系中的真、善、美。文明时代一切的人类创造与文化发展，在本质上都是由这三种既相互矛盾又相互联系的精神要素及其结构关系所决定的。而在原始时代具有共通性的民族之所以在文明时代变得面目不同，根本原因在于真善美三要素在不同的历史条件下呈现出很不不同的结构类型。或者说，由于在不同民族的文明结构中真、善、美并非齐观等量，它们直接影响、决定了这些民族的文化创造模式与生命活动方式，因而才使文明时代的人类生产出异彩纷呈、万紫千红的文化与文明。但在建构了这个深层结构以后，仍然可在文明的民族中发现共同的东西。如在文明的发轫期，由于旧的诗性秩序崩溃，对新秩序的需求超出一切现实需要，于是“善”成为文明第一期精神追求的理念，这是文明精神结构首先表现为道德主导性结构的原因。在此结构内，真与美都从属于善。以后，在人类文明历史中，还分别出现了以真、以美为中心的精神结构形态，它们或以民族、或以历史阶段为代表。

这种探索固然为文明时代的精神—实践活动建构了一种结构原理，但我的目的并不止于此，因为我毕竟是从诗学入手而不是搞历史哲学的。在初步确定了研究的历史背景与深层结构以后，我更希望深入探究的问题是，以三分机制为基础的文明精神结构，如何才能超越真善美三要素之间的互

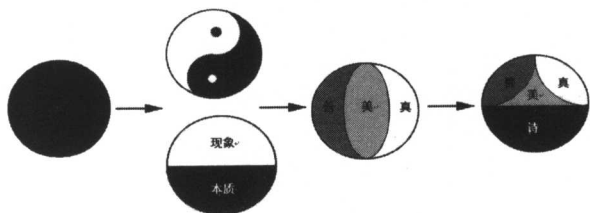


相异化和斗争，重新回归其在诗性文化中曾有过的和谐与统一。在我的所有思考与研究中，李泽厚先生都是一个最重要的参照系。而他以审美结构为基础建立的人类学本体论，从文明精神结构的视角也是我坚决不能同意的。因为审美只是文明精神结构的三要素之一，它固然可以对人类的历史实践进行定向，但其所需要的条件实际上远没有成熟，或者说它既没有办法同古代文明的“善”相提并论，同时更不可能取代近代以来形成的以“真”为中心的现代文明。退一步说，一旦它强行要为文明的历史运动定向，其结果也只能导致审美的独断论。而一种独断论，尽管在理论上可以“强说通”，但在实践中则是注定要失败的。西方的“诗人哲学家”与现代审美文化思潮，就是其前车之鉴。于是我觉悟到，仅有真、善、美三要素的文明精神结构永远是残缺的，而人类的精神和谐只能回到诗性智慧中去重建。正是在这样的思想基础上，我开始探索去建立一种本体论诗学或诗学人类学，希望以此来拯救文明精神结构的独断本性与混乱现实。

在经过对文明精神结构这一“反向”的探索过程之后，我对中国诗学本身知识与信仰都获得极大的强化。一方面，回归诗性智慧的精神方式与回归诗性文化的实践方式的主旨更加明确，另一方面，又希望把对文明精神结构考察中获得的丰富性带入对中国古典诗学及诗性文化的研究中，于是就有了这本《中国诗学原理》。本书的原名为《中国诗学人类学》，所以有“中国”二字，是表明其对象之内涵更确切，而所以用“人类学”，主要原因有二：一是借用了人类学的理论与观念，二是特示与时下的“哲学”、“美学”之传统文化与诗学研究之区别。但它毕竟不是人类学著作，因而最后将书名改定为《中国诗学原理》。

这三本书相互间的联系主要就是这些了。关于《中国诗学原理》，书已在此。亦无须赘言。在这里我想补充的一点是，如何看待诗性文化与文明精神结构之关系。要真正理解它们的结构关系，必须借助康德的“调节性”观念。康德把主体精神功能区分为“构建性”与“调节性”两种，简单地说，前者的目的在于达到辩证地统一，或通过消除矛盾达到新的和谐；后者在本质上是一种“对立地互补”关系，它表明一个事物就是它本身，尽管它与其他事物共同构成了世界，但彼此之间的独立存在关系却是无法取消的。在人类的诗性智慧与理性智慧、诗性文化与文明精神结构之间，存在的正是这样一种“调节性”的结构关系。具体言之，从互补性的角度看，诗性智慧（诗性文化）与理性智慧（文明精神结构）共同构成了人类的精神世界；但从差异性的角度看，它们又是决不可能被同化为同一种精神方式或精神结构的。建立这样的关系结构的必要性在于，由于在文明时代理

性精神的力量过于强大，如同黑格尔的理念，它很容易就吞噬掉物质、精神与历史，只有确立了一个它在逻辑上无法同化的领域，才能真正保护人类精神生态上的多元性与丰富性，而诗性智慧与诗性文化则是这种多元性与丰富性的武库。在以理性的批判力量制定出这条底线以后，也就为敞开、澄明、显现人类的诗性智慧与诗性生存提供了真正可靠的保护。有鉴于此，我认为，这是对人类精神本体结构的一种更高度的哲学认识境界。由此出发，人类对自身本体存在的探索，便可以由下图来显示：



顺便说明的是，其中二元论阶段最为复杂，有物我相交融，有天人相隔截，但由于都是二元的，故不再细究。此外，康德在三分结构之外，还有物自体，其与诗性智慧之关系也仍有待于深究；但由于文明的思维已驱逐了它，所以这里仍以三分结构来标示这一阶段。总之，人类对自身本体存在的探索，大体上是由道生一（一即一切，一切即一，天地浑沌如鸡子，无极而太极等）、一（诗性智慧）生二（二元论结构）、二生三（三元论结构）、三生万物（多元论结构）的过程。这是我在这几本书中希望建立的一个基本框架。

最后，还有两点感受也想写下来，一是近来耳边眼前总有人大谈学术“功底”、“坐冷板凳”等，以为只有这样才会出不世之大家。但我想说的泄气话是，即使功底已炉火纯青，冷板凳坐穿，有些问题，尤其是那些根部的、底部的问题，实际上仍然是无法解决的。因为这些问题之所以为问题，就是因为它们具有不可被解决的性质，而必然地要在一代代的思想者人面前呈现出来。二是忽然想到了大学时代，少年意气风发时，曾跟几位师友慨叹：中国诺大诗国，却没有一部像样的中国诗学……此后不久，水流云去，人各东西，我也早已把它遗忘了，但今天，它突然异常清晰地浮现于脑海之中。离开大学生活，于今已经八年，余虽不敏，未能拿出一本中国诗学，但这些年走过的思索之路及其拾遗，大约也可算作一个中国诗学的导论罢，差可慰少年时代的梦想否？

1995年12月18日初稿于雷州半岛
2006年1月27日改定于沪上康健园侧



目 录

自 序	(1)
第一章 方法论	(1)
1 对象与范围	(1)
2 自然本体论与社会本体论	(4)
3 “经”诗学与“史”诗学	(13)
4 诗学人类学方法论的提出	(20)
5 诗的本质与现象	(26)
6 结构主义的视角	(30)
7 人类学的历史考察	(34)
第二章 诗性文化论	(39)
1 描述与阐释	(40)
2 诗性智慧的内在机制	(44)
3 区分“文化”与“文明”	(51)
4 历史、文学与民俗视角	(56)
第三章 本源论	(67)
1 发生学的逻辑结构	(68)
2 兴比赋的发生顺序	(70)
3 “兴”的本体分析	(77)
4 “比”的本体分析	(88)
5 兴比赋合说	(92)
6 发生学的历史结构	(94)
7 周六诗新考	(97)



8 论《离骚》的结构	(100)
第四章 体用论	(106)
1 诗体代变与深层结构	(106)
2 即体即用的兴观群怨	(109)
3 诗可以兴	(113)
4 诗可以观	(128)
5 观物之文·观物之象·观物之理·观物之妙	(136)
6 “朝夕”与“俯仰”	(155)
7 “诗可以群”与“诗可以怨”	(166)
第五章 本体论	(173)
1 本体论问题是它的质朴性	(174)
2 “构建性”与“调节性”	(177)
3 本源性的思	(186)
4 本源性的言说	(199)
5 听:诗之声与乐之音	(215)
6 看:诗中画与画中诗	(223)
7 写:有韵之文与文而成音	(228)
后 记	(232)



第一章 方法论

西谚云：条条大路通罗马。

但稍加辨析就不难发现：这句话绝不是放之四海而皆准的真理。

首先会有怀疑论者会发难：罗马的存在与否就是问题。其次，即使坚信，也有不同的态度，如理性主义者，文明中心论者，各种决定论者，科学主义者都会认为：有一个本质，一个中心，一个最高的历史阶段，及一个终极的目标；但一个信仰罗马的新教徒则会说：上帝在我心中，何须外在的“条条大路”，一个东方的禅师则会断然棒喝道：你就是罗马，何必骑驴觅驴！

在以往漫长的世纪里，人们喜欢争执不休与强分高低，结果总是乱哄哄你方唱罢我登场。20世纪以来，一种新的觉悟意识已经产生，即是否一定要有一个条条大路都要通向的罗马（或一个放之四海而皆准的真理），是否为了这个“罗马”就必须改造所有与之并行、与之相反的充满生机的自然之路，甚至毁弃掉其他的文明之城。一种新的理性的态度则是认同多元现状，承认由于民族、文明、经验和信仰、价值与理想的不同，每个人都可以选择自己的罗马。

由此亦可见，采用不同的思维方式，不同的道路和方法，常会导致不同的结果。对于学术研究也是如此，因此，从事中国诗学研究，首要问题是确立其方法论。

1 对象与范围

中国诗学研究方法论的确立，必须以中国诗学的存在论为基础。也就是说，在建构中国诗学理论思维机制时，首先要注意的是关于中国诗学研究的对象与范围问题。任何一种理论思维机制或方法论，都不是万能的（功能意义上）和整全的（范围意义上），亦即不是能解决全部问题或能把所有存在都包容在其理论思维范围之内的。这种学理上的对象与范围意识，

对禀承着诗性文化传统（其核心即以诗性思维机制解决宇宙间全部问题，讲求天人合一，以不变应万变是其自我定义）的中国诗学，尤其显得重要。在某种意义上讲，它涉及的是对中国诗学之理论功能的历史反思。

首先是思维与对象的关系问题。康德曾指出：“思维无内容则空，直观无概念则盲。”^① 康德强调的是思维与对象之间一体两面的密切关系，即没有与思维相分离的对象，也没有与对象相分离的思维。但就中国民族的理论思维方式而言，我们更应该关注的是其“背面”，即没有与对象相分离的思维，尤其是理论、方法与思维必须受制于现实、对象与直观这一面。比如中国汉代的诗学理论，就完全脱离了诗的对象性存在，使其思维沦为伦理道德的附庸或打手，把诗的存在扭曲为“经”的存在。它在认识与阐释每一首诗时，都不是用诗学本体思维去探其存在，而总是以一把道德的尺子去测量其是否“真”，是否具有实用的价值。由于其于诗异化太甚，连朱熹也对此甚为不满，如他批评汉儒“每一诗必欲指一人一事实之”，他还强调：“不可于名物上寻义理。后人往往见其言只如此平淡，只管添上义理，却窒塞了他。如源清水，只管将物事堆积在上，便壅隘了。”（《朱子语类》卷一一七）由此而带来的一个启示是，建构中国诗学的理论方法，必须首先明确其研究对象。一言以蔽之，中国诗学的研究对象是中国诗歌的感性存在，而不是中国的历史、社会制度或道德意识形态。

其次是关于中国诗学范围的学术意识的培养。受对象存在的制约，也包括对中国诗学理论功能的有效性的限定和势力范围的划定，我们既不能允许把其他对象拿过来做诗学对象，也不能允许有人把诗学思维泛化为一种无所不包、失去自我限定的抽象方法。其中最重要的是中国诗学理论“自律性”的培养。这一点对于古典诗学分外重要。受中国诗性文化和道德导向控制的古典诗学理论思维，总是希望建立一种无所不包、包治百病的灵丹妙药般的诗学理论，或者说出于以诗性智慧去解决文化问题的文化本能，人们总是倾向于把有限的诗学理论范围随意扩张，其结果不仅导致中国诗学丧失了自己的直观对象，同时也使其直接丧失了诗最本己的审美本体论功能。薛雪在《一瓢诗话》中对杜甫的评论就是一个典型。他说：

杜少陵诗，止可读，不可解。何也？公诗如溟渤，无流不纳；如月日，无幽不烛；如大圆镜，无物不现，如何可解？小而言之，如《阴符》、《道德》，兵家读之为兵，道家读之为道，治天下国家者读之为政，无往不可。所以解之者不下数百余家，总无全璧。

^① [德] 康德著，蓝公武译：《纯粹理性批判》，商务印书馆 1960 年版，第 71 页。

以一种诗性智能含摄中国文化中政治、伦理诸功能，本身就是中国诗性文化的内在逻辑及其运行规律。其结果具有明显的二重性，一方面，作为“雕虫小技”的文学固然因此而风光无限，但另一方面，无可避免的是它同时也导致了诗的审美功能——这一最为基础的本体论功能走向消解。而诗学“范围意识”的自觉与培养，可以使我们清醒地意识到：诗虽有“镜子”、“历史”等外向功能，但这也不是可以不受任何限制的，因而在根本上讲，我们更应该把它看作是一个“有限的镜子”或一种“具体的历史”，也就是说，有很多社会的内容与层面，都是不可能于其中映现的。而如果人们硬要它去反映、再现这些东西，那结果必然是不出这样两方面，对于对象来说，只能再现出一些残缺不全的扭曲的影像，而对于诗学思维来说，也只能使自身异化为一种狂热、固执与专横的独断论。

在逻辑分析上讲，丧失直观对象与缺乏理论范围意识又是相辅相成的。没有纯粹的直观与对象，便没有对象性思维的出现与发展；而没有内在辩证运动的方法论，也不可能更深入地认识与探索对象的本质。两相比较，由于中国诗学的直观存在已经客观地在那里了，因而最关键的是我们在今天如何进行中国诗学理论的理性反省与现代性重构。理论重建是一个涉及许多方面的系统问题，但其中最关键的无疑是作为“批判武器”的方法论。方法论如同科学研究的工具与技术，而同一个对象在不同的工具与技术条件下，往往会呈现出不同的性质。在现代科学语境中讲，对象是一种构成，它基于工具的有效性，或如阿·迈纳所说，对事物的性质的认识与主体的“定义技术”相关^①，而不是取决于事物本身的客观存在。对于中国诗学研究也是如此。中国诗学的理论方法与中国诗学的现象存在是互为而在的，没有合法的诗学理论方法，同样不可能发现其真实的存在。这也是在一切具体的研究之前，我们首先讨论中国诗学方法论建构问题的原因。

对中国诗学方法论的探讨，从“定义的技术”入手是一条有效的途径。中国诗学史上许多著名而又浅陋的公案，其实都与他们在定义技术上的分歧直接相关。比如在“李杜优劣”的问题上，朱熹极力崇杜甫而贬李白，郭沫若著《李白与杜甫》则反其道而行之，而萧涤非著《杜甫研究》又再反郭沫若之道而行之，最终出现的是“婆说婆有理，公说公有理”。但实际上，与其不加分别地说“公和婆都有理”，或者为之做一断语说某某表达了“真理”，反而毋宁说，这只是由于他们对“诗”、“诗人”在“定义技术”上的差别而导致的不同认识与判断而已。在更深层的意义上，“定义技术”的不同，直接表现为对诗学对象的不同理解以及对其研究范围的不同划分，

① [德]阿·迈纳著，王路译：《方法论导论》，三联书店1991年版，第24页。

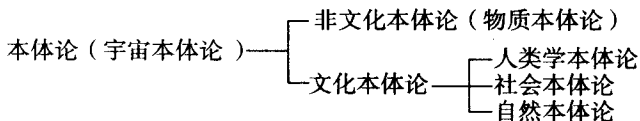


而以不同的观念与经验为基础，得出不同的判断与结论也自在情理之中，因而，像这样的分歧与争鸣实际上是永远不可能有什么最终结果的。对此，我的看法主要有二：一是可以承认他们都有“理”，但此一“理”只是“特殊的理”，而决不能将之等同于宇宙本体的“理”或诗学本体论，因为它们都是基于某种关于对象和范围的认识体系而产生的有限的普遍性。二是仅这样相对主义地息事宁人仍然不够，特别是在今天的学术视野中，我们还必须努力去寻求更基本、更深层和更为广大的普遍性。而当我们把这些“特殊的理”安置在其特殊的领域之中，同时也就意味着已经为“普遍的本体的理”清理出其显现的地盘。在此以后，我们的研究才可能向着更基本的范围和更有深度的对象性存在进军，其最终的目标则是接近真正的诗的本体论领域。

2 自然本体论与社会本体论

在构建我们的方法论之前，必须对传统诗学研究方法有所总结。以逻辑上的深入分析与现代学理上的理论整合为前提，使数量众多的传统诗学研究超越其沉重的相互矛盾的经验形态，并以“物以类聚”的方式回归其在诗学系统中属于自身的逻辑环节，是我们今天进行总结的理论任务。要达到这个目的，就需要我们从本体论的角度，把一切林林总总的现象整合到一个具有内在统一性的本体框架中，只有在这种理论水平上，我们才有望从中得到一个一元性的认识成果。

关于本体论自身，在理论界仍有不同看法，因此，我们先从本体论这一概念的规定与阐释开始分析的历程。所谓本体论，即对存在本身的探索。从主体的角度，也即关于存在本身的知识体系。在我看来，其内在结构可由下图表示：



由于中国诗学属于文化本体论的领域，因而与其相关的主要是人类学本体论、社会本体论与自然本体论。与一般的划分不同，这三种本体论是认识与阐释文化本体论的基础。至于其关系可以简述如下，社会本体论以“人是社会关系的总和”为逻辑起点，自然本体论则从人的自然属性角度进行考察。前者如马克思最看重人的社会本体，后者如弗洛伊德认为人的本

能是人的深层本质，在某种意义上讲，这两者都比较好理解与接受。而关于人类学本体论则需要做些阐释，其提出的根据在于维柯提出的“诗性智慧”、文化人类学提出的“原始思维”，也包括我本人以它们为基础提出的“中国诗性文化”。^①至于为什么要提出这个人类学本体论，与我不同意李泽厚先生用以解释人性与美感的“积淀说”或“本体论”相关。

李泽厚先生把人类本体看作是感性和理性相交融的产物，是感性与理性、自然与社会这一二元对立矛盾在实践中取得统一的结果。但这充其量只能解释文明人的经验与存在。根据我的中国诗学研究，不仅在人类历史的源头存在着诗性文化这一最古老的文化形态，在其生命深层也存在着诗性智慧这一最原始的精神本体结构。从这一角度看，“诗性智慧”（“美”的根源）就不是李泽厚所说的“真与善的融合与积淀”，而是一种早在感性与理性发生二元分化之前就已存在、并且在其后来分化为感性与理性之前以一种绝对统一的方式而存在的精神方式，对中国民族诗性文化及其源流的考察尤其可以说明这一点。我与李泽厚先生的分歧根源在于用什么方式看待历史上的原始文化与思维中的非理性思维。李泽厚强调人类本体是自然与社会的对立统一，是以社会本体论为基础吸收、融化、消解了自然与原始文化的本体存在，因而其结果只能是“自然的人化”，是社会存在本体论。与之不同，我希望解释清楚的则是存在着一种既不同于社会本体论，同时也不同于以二元对立方式与之并存的自然本体论的人类学本体论，由于这种本体论的历史基础是诗性文化，其精神方式是诗性智慧，因而我更倾向于以诗学人类学本体论为之命名。在思维方式上讲，从理性思维出发，使李泽厚先生只能看到主体诸精神功能之间的“构建性”关系，因而他得出真善美之间的对立历史中必然是要走向统一的；而从诗性思维出发，我把主体诸精神功能置放于“调节性”关系结构中，即认为原始时代的“诗”与文明时代的真善美独立存在而又相互调节，但却永远不可能成为同一种东西。如果说，在李泽厚那里最终的结果是诸精神功能统一为他所谓的以理性为主导性的主体性，那么，通过对康德“调节性”观念与原理^②的重申，我希望表达人的诸精神功能是永远不可能整齐划一的，它们只能以对立的方式与世长存。只有这样，才能保证人类精神世界在内涵上的丰富与在生态上的多元。而至于其是耶非耶，则只能任由历史评说。

对人的本体存在结构的不同认识自然会反映到诗的价值系统上。也可以反过来说，人们的诗学研究之所以在方法论与价值论等方面千差万别，

① 拙著：《中国诗哲论》，济南出版社1992年版，第5~6页。

② 详见本书第六章第二节有关论述。



其根源就在于他们对诗的本体存在着各不相同的观察视角，以及由此而来的在“定义技术”上的差异。在本体论的层面上，我们可以把中国古典诗学对诗千差万别的阐释归纳为社会本体论与自然本体论的对立、互动与互相转化。社会本体论诗学与自然本体论诗学之间的辩证运动，构成了中国古典诗学历史发展的内在动力机制。

自然本体论，把人的自然存在看作人的最高本质。在认识论层面上，它把对人的自然本性的正确认识看作最高的真理；而在伦理学上，则把人的自然价值之实现看作道德的终极目标，以此为基础的自然本体论诗学，亦极力张扬人的自然生命及其属性的圆满、合理与永恒性。与之相反，社会本体论，其主旨则在于弘扬人的社会本质、道德属性、文化精神等。它们之间的对立，在思维方式上具体表现为儒与道的矛盾；在价值观念上表现为善与真的不同取向；在理论型态上，则主要表现为“经”与“史”的差异。下面试具体言之。

人从自然中来，人的一切文化发展都有其生理基础，人的一切社会关系与文化创造也都是以“自然”为逻辑起点，在这个意义上，自然本体论永远有它的存在土壤和活动空间。一般认为，中国先秦道家是一种自然本体论哲学。老庄把“自然”作为人生与社会发展的最高本质，并以“自然”观念作为其哲学体系的核心或理念。按照老庄的认识论原理，自然是万物与宇宙必须遵从的根本规律，人类与万物的活动符合了自然之道，就可以长生久视，而如果违背了自然之道就会自取灭亡。故《老子》五十一章云：

道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。

在庄子《齐物论》看来，人类最高的境界是“与天地并生，与万物为一”。他在《大宗师》中说：“天地岂私贫我哉”，因而一个人最正确的选择是虚化主体性的亦即“不自然”的欲望与要求，他举例说：

今大冶铸金，金踊跃曰：“我且必为镆铍”，大冶必以为不祥之金。今一犯人之形，而曰“人耳人耳”，夫造化者必以为不祥之人。（《大宗师》）

夫虚静恬淡，寂寞无为者，万物之本也。（《天道》）

在认识到人的最高本质即其自然性之后（这一点与费尔巴哈的人本主义近似），庄子坚决反对人的认识游离其内心而发散向外在。他说：