

東方叢刊

3

○東方文化○東方美學○
○東方文艺理论○東方文学○
○比較詩學○比較文學○

1997



王
赤

○中華美學學會○中國比較文學學會○
○中國中外文艺理论學會○
○全國高校東方文学研究會○
○廣西師範大學中文系○
○廣西師範大學出版社○

東方雜誌

第XXXXX號

1919年



东方丛刊

季羨林題

1997年第3辑

中 华 美 学 学 会
中 国 比 较 文 学 学 会
中 国 中 外 文 艺 理 论 学 会
全 国 高 校 东 方 文 学 研 究 会
广 西 师 范 大 学 中 文 系
广 西 师 范 大 学 出 版 社

联合主办

广西师范大学出版社

(桂)新登字 04 号

东方丛刊

1997 年第 3 辑

王杰 主编

责任编辑: 王 昶

封面设计: 子 拙

广西师范大学出版社出版发行

邮政编码: 541001

(广西桂林市中华路 36 号)

广西师范大学印刷厂印刷

*

开本: 850×1168 1/32 印张: 8.6 字数: 212 千字

1997 年 9 月第 1 版

1997 年 9 月第 1 次印刷

ISBN7-5633-2381-3/I·211

定价: 9.80 元

《东方丛刊》编委会

(以姓氏笔画为序)

顾 问

季羨林 金克木 林焕平 贺祥麟

特约编委

马 奇	王向峰	乐黛云	刘纲纪	刘安武
吴元迈	张朝柯	周来祥	饶芃子	钱中文
陶德臻	敏 泽	黄海澄	蒋孔阳	彭端智

编 委

王 杰	王 昶	孙建元	麦永雄	张葆全
张明非	张利群	肖启明	林焕标	胡光舟
党玉敏	黄理彪			

主 编：王 杰
副主编：麦永雄 孙建元

目 录

	东方文化
吕美生	《行路难》的“神仙观念”与海洋意识/P. 1
张荣翼	中国传统建筑美学批判三题/P. 19
俞晓红	《红楼梦》玉意象与文化蕴涵/P. 35
刘尊明	论唐五代词的发展与城市文化的关系/P. 49
高楠	中国古代疏离型语言观/P. 66
杨颢	刘勰的形而上学批判与重建 ——兼比较刘勰与海德格尔的本体观/P. 79
刘清河	“礼”与“法”——中印古代文化基本特性之比较 /P. 93
	东方美学
刘 鹏	从味到喜——印度古典美学中的婆罗门审美思想 /P. 107
李建盛	从政治哲学到诗意美学 ——“老庄”比较视域中的庄子美学思想/P. 123
刘承华	趋于意义状态与趋于生命状态

编辑部主任：宋瑞兰
编辑人员：梁 潮
梁启谈
刘 燕

	—— 中西艺术本体状态之比较/P. 143
陈望衡	宋词的审美理想/P. 157
陆 扬	圣经上帝形象美学考/P. 175
	东方文学
詹福瑞	李白诗歌的生命意识/P. 184
凡 尼	中国现代派诗人钩沉（五则）/P. 203
熊泽民	寅次郎论/P. 226
梁 潮	古代东方文学论列/P. 235
刘 燕	
	东方文库
姑丽娜尔	摩尼教与维吾尔族文化/P. 250
许晓林	理论建构和学术操作/P. 260
	——评《接受修辞学》和《小说语言美学》
	编后记

广 西 师 范 大 学 中 文 系 编辑
广西师范大学中国语言文学研究所

《行路难》的“神仙观念”与海洋意识

安徽大学中文系

吕美生

当代中国已进入一个全面认识、开发和保护海洋的新时代。我国国土岂只 960 万平方公里的黄土地、黑土地？还有近 300 万平方公里的蓝色海域呢！但在历史上，由于内陆型地理环境以及自然条件和小农经济，海洋的显示度还不能摄进人们的视野。海洋至今还是一个距离国人似乎很遥远的神秘王国。国人的海洋意识亟待实现从传统到现代的转变。鲁迅曾说：“必须用存在于现今想要参与世界上的事业的中国人的心里的尺来量。”^①据此我们惊喜地发现，李白《行路难》（其一）的“召唤结构”中响彻着殷商先民海洋意识的历史回音。它的“期待视野”更启发着当代国人不能不强化海洋意识的自觉要求。

诗艺术作为有序化整体，向我们召唤，与我们对话。李白《行路难》中“内在的形式”，要求我们着重探讨在诗与历史的深层关联的基本时空框架内，透过表层去把握其隐蔽的历史情境。这

也就是说，其中所深蕴的海洋意识，有一个酝酿、积蓄而去蔽、喷发的艺术发育过程。正如韦勒克所说：“对一件艺术品做较为细致的分析表明，最好不要把它看成一个包含标准的体系，而要把它看成是由几个层面构成的体系，每一个层面隐含了它的自己所属的组合。”②循此我们就可解读文本。

“金樽美酒斗十千，玉盘珍馐值万钱。停杯投箸不能食，拔剑四顾心茫然。”这种富贵生活不足恋，别有欢喜非人间，茫然四顾心难平，拔剑不负此生行的“茫然”心境，正潜隐着选择的契机。人生之旅就是自我选择，自我选择就是对生存窘境的超越。这四句人们大都习惯地认为是鲍照《行路难》：“对案不能食，拔剑四顾长叹息”的仿照。其实，两者貌同而实异，心境各不一致。鲍氏之咏以“孤直”自诩，并归之于“弃置罢官去，还家自休息”的贫贱与消沉。这与李白的自信与自强迥然有别。因为历史情境有变迁，鲍诗是根植于六朝时代那种“上品无寒士，下品无豪门”的门阀制度，是对“英俊沉下僚”的生活窘境的无可奈何的自怨自艾；而李白生活在盛唐，确如汤显祖所称赞，李白是生活在一个“彼诚遇有情之天下也”（《青莲阁记》）的时代。所以尽管二人都体现了中国知识分子的忧患意识，都如宋代陆象山所说：“大丈夫儒者视农圃间人不能无愧”（《象山先生全集》卷三十四），但同中又有异。鲍照只不过感慨于“自古圣贤尽贫贱”，李白却悲愤于“古来圣贤皆寂寞”（《将进酒》）。“贫贱”是指物质生活，也涉及到人格的自尊无悔的气度。鲍照是以孤直来消解贫贱，其中所包蕴的文化心态，是一种无处依赖的失落感、空虚感；而“寂寞”则属精神生活，孕育着人性的自由舒展的情怀。李白是以孤独来慰藉寂寞，从其“吾生独无依”（《春日独酌》）中所流露的，则是一种无需依赖的提升感、超越感。这可名之为“李白之放荡”（《旧唐书·吴筠传》），用李白自己的话语来说：“挥斥幽愤，不可得也。”（《暮春江夏送张祖监丞之东都序》）正是这种超越于物

质生活之上，追求精神生活的“寂寞”情怀，乃是争得个体相对自由度的理想状态。作为悖论，从中可以映照出盛唐气象“有情之天下”审美境界的幽邃深度，使李白在“行路难”的人生选择中，发现和返回他的自我，重构和锻炼他的自我认识，从而思考生活的价值和意义，并意识到自己的责任和使命。

我们接着解读“欲渡黄河冰塞川，将登太行雪满山”两句。这与《蜀道难》中采用神话“上有六龙回日之高标，下有冲波逆折之回川”来夸饰的“蜀道之难，难于上青天”，异质同构、寓意相通，都是其“大道如青天，我独不得出”的形象阐释。因为“对真正的诗人而言，隐喻不是修辞学上的比喻，而是具体呈现在他眼前以代替概念象征的形象”。③黄河、太行，江山如此多娇；青天、大道，前程如此宽广。问题在于自己孤独无知音，一时茫然不知应该选择什么样的人生出路，才能实现自己的理想和信念？于是李白面临两种选择：“闲来垂钓碧溪上”是一条出路；“忽复乘舟梦日边”又是一条出路。前者借喻吕尚未遇周文王时，曾在磻溪（今宝鸡市东南）垂钓之隐沦末路；后者暗指伊尹受商汤聘请时，曾梦乘船在日月旁驰过之富贵仕途。但是李白认为，“达亦不足贵，穷亦不足悲”（《答王十二寒夜独酌有怀》）。这一达一穷，都不是他的最佳人生选择。尽管李白生活的“有情之天下”适逢“唐兴，贤人在位众多，其遁戢不出者，才班班可述”（《新唐书·隐逸传论》），但李白仍有“奈何天地间，而作隐沦客”的孤独感。诗中“日边”是象征在皇帝身边，供职朝廷。李白也常感“人生在世不称意”，因而发出“总为浮云能蔽日，长安不见使人愁”（《登金陵凤凰台》）、“白日掩徂晖，浮云无定端”（《古风》三十九）的呼唤，暗示谗佞当道，朝政混浊；“白日不照吾精诚，杞国无事忧天倾”（《梁甫吟》）明喻皇帝不了解自己至诚为国的胸怀，更难以洞察自己对盛唐气象升平背后潜伏着危机的预感。于是发出“行路难，行路难”这样的双声与复调。因为其“内在的形

式”中存在着暗争态势，按照巴赫金的理论：“具有双重的指向——即针对言语的内容而发（这一点同一般的语言是一致的），又针对另一个语言（即他人的话语）而发。”④在李白“归去来”这一话语中，“两种意识，两种观点，两种评价在一个意识和语言的每一个成分中的交锋和交错，亦即不同声音在每一内在因素中交锋”。⑤这就出现双主体与双客体之间的关系，由于或赞同，或反驳，或补充，而成为对话性的。显然，“醒醒东篱下，渊明不足群”（《九日登巴陵置酒望洞庭水军》），李白若走隐沦之路是不难的，但他不屑一顾。“一生欲报主，百代期荣亲”（《赠张胡镐》），李白若低眉折腰走仕进之途，更是不难的。难就难在这别无选择的选择之路又在何方？“人的自由的本质就在于选择一种超越于既定实践的可能的历史实践。”⑥选择就是超越，超越意识就是人处于生存困境中最深刻最强劲的生命意识。也就是说，李白正经历着双重超越，即超越“隐沦”之途，又超越“仕进”之路的有限存在，追求“浮四海、横八荒、出宇宙之寥廓、登云天之渺茫”的向上一路，这就戛戛其难，何处寻找？通过“俱怀逸兴壮思飞，欲上青天揽明月”（《宣州谢朓楼饯别校书叔云》）的诗句，我们仿佛形象地看到李白“偏重理想，昂扬着高出时代藩篱的头颅”。⑦“行路难，行路难”的自语自叹的双重超越意识，实际上是一种怀疑、批判、内省和反思的意识，而且随着人的主体意识的强化和升华，构成了一种强烈自由个性的力量，最终演化成为一种超离社会功利的纯心灵能力，也就是一种审美观照的能力。在这里，显然“天行健，君子以自强不息”的儒家诗意，曾经给李白以思想的启迪和艺术的孕育。

于是，诗的“内在的形式”很自然地过渡到“多歧路，今安在”的层面上。人生自古多歧路。歧者，“二达谓之歧”（《尔雅·释官》），即存在二种以上的选择，无非进与退，超越与隐沦，出世和入世，总之是人性向上一路或人性向下一路。正如薛天纬教

授所指出：“这几句贯通起来读，显然是表达对‘歧路’的寻求、呼唤、向往之情。”⑧这情景，这心境，类似海德格尔对“澄明之境”的沉思和希冀：

心中有数的人越走投无路，

越感到有救之暗示之遥远。⑨

可见，李白这种“多歧路，今安在？”的自问自嘲极富幽默感，肯定性的向往之情通过否定性的反问形式出现，即通过同构异质的类比的方法来表达，这就形成一种矛盾、杂糅的“双重情感”：“愉快、欢腾，同时带有嘲讽的讥笑，它既肯定又否定，既埋葬又复兴。”⑩鲁迅曾把这种幽默称之为“有情滑稽”，⑪它们在本质上，代表了诗人心灵的一种自我确证、自我解救的能力，当诗人超越自我的存在和世俗的限制的人生抉择，面临着“我本不弃世，世人自弃我”（《送蔡山人》）的社会因循守旧势力的重压时，有情滑稽所激发的自我反问、自我嘲笑，就会在无形中迸射出神奇的力量，使诗人的心灵从有情时代的历史情境中，反弹腾跳而出，横空出世，磅礴而跃，于是才有空谷长风、石破天惊般地涌现出这样的诗句：

长风破浪会有时，

直挂云帆济沧海。

二

关于这两句结语，时贤有种种解读。大多数学者均公正地认为是象征“实现理想的信心”，“充满积极乐观精神”等等。⑫问题是此种看法比较抽象而笼统，缺乏深刻的历史感以及具体的文化诠释。但也有人持论与此相反。如裴斐教授说：“仅凭其表现之‘豪’下判断，以致将弃世之远遁的悲愤之辞亦解为‘乐观’和‘信心’云云，则不特有悖于知人论世，于诗意也是明显的曲解。”⑬并进而认为这是“现代盛唐气象论者”的一种“奇特解释”。⑭不仅如此，坚持后一种见解者还认为，诗的结尾表明，“绝

望之余乃以弃世远遁作结”，这是与李白《怀仙歌》为同一机杼心曲：“‘欲挂此帆济沧海’正如‘一鹤东飞过沧海’一样，均说明诗人对现实社会的极度失望，因此只好去和神仙打交道”。“沧海”为“神仙之所在”的“仙岛”。^⑮其实，这种理解正是文学史上常见的一种文化现象。正像美国解构主义评论家保罗·德·曼所指：“在能指符号与所指概念以及客观实际中间有种种失真、遗漏、歪曲。”^⑯由于文本的种种层累及其痕迹，误读是可能的，任何解读都可以说是正读与误读的辩证统一，它是一个永无结束的过程。这就使对文本的解构成为层出不穷、光景常新的开放型的阐释。

如果说，李白“乘风破浪会有时”，是其志在四方、施展抱负的诗意话语，那末一个“会”字信念俱足，也是其“天生我材必有用”的互补性的夸张呼唤。因此“直挂云帆济沧海”的诗性寓意，也就不能不是对其“安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜”的“仕进”之路质疑性的究诘。在这里，“自我”和“他者”的关系被置于崭新的视野之中了。根据巴赫金的理论：主体“只真实地存在于‘自我’与‘他者’的形式中”，而“构成我思的最重要的行为，是确定对他人意识的关系”。^⑰为此，只要我们“小心翼翼地从事文本内部的意指结构中抽取出冲突力量来”，^⑱就会清晰地看出：从“闲来垂钓碧溪上”，到“忽复乘舟梦日边”，再到“直挂云帆济沧海”，意指所向，一波三折，结构有序，螺旋上升。在感情的鼓荡和心灵的冲突中，岂止体现了李白视野上的开阔，精神上的腾跃，也更展示了人性上的舒展和人格上的升华。因为“人格是文化理想的承担者”，“人格是所有力量和属性的源泉，它使得个体能够按他的需要掌握他的命运，改变他的环境”。^⑲李白从对怀才不遇的埋怨，到对朝政混浊的幽愤，从而产生了“行路难，归去来”的矛盾心理。欲归去，又归来，于是才有“济沧海”这一文化语境辉煌敞开的令人领悟不尽的审美空间。

鲍桑葵指出：“真正的审美思辨的真正任务在于理解。”^{②①}李白《行路难》审美理解的关键和焦点，在于如何解读“沧海”这一话语及其在全诗的意向结构中的能指意蕴与审美价值。这就是说具体地阐释“沧海”这一话语在诗境中，究竟如何寄寓着“理想的信念”和“乐观精神”。

C·布鲁克斯说：“当一个词用在一首诗中，它就应当是在这一词境中被具体化了的全部历史的总结。”^{②②}我们对“沧海”不能停留在语义学上的解释，而应当把“沧海”这一话语纳入整个中国文化语境的历史长河中，去审美地思辨其民族精神的丰盈内涵。正如弗莱所说：“蕴藏最深的思想——超过了某部作品乃至许多作品的思想，必须在原型象征物中去寻觅。”他认为这是寻找“一首诗的原型结构，我们常常得从这首诗退后几步”。^{②③}上古三代其实曾经是共时性的空间存在。根据蒙文通提出的江汉、河洛和海岱三“民族”之说，^{②④}或者徐旭提出的华夏、东夷和苗蛮三集团之说，^{②⑤}以及杨尚奎近来的说法：“夏周同族而商属东夷”，^{②⑥}可见，源自海岱、东夷的殷人和源自河洛、西夏的周人之间有一个很大的差别，就是殷人识海——渤海，周人崇山——昆仑。当然，这种生存方式的差异，虽然也渊源于山川地理环境之影响，但更重要的是，它发脉于两种文化的撞击与交融。根据陈来在其学术专著《古代宗教与伦理》中的研究，^{②⑦}殷商信仰自然宗教，属祭祀文化，而西周则奉行伦理宗教，属礼乐文化。^{②⑧}因此，“殷人尊神”，而“周人尊礼”。（《礼记·表記》）“殷人贵富”，而“周人贵族”。（《礼记·祭义》）最后“殷上敬，周上文。”（《史记·高帝本纪赞》）这种“尊神”、“贵富”而又主“敬”的殷人，果然气宇非凡，目光四射。如果说，“尊命”、“贵爵”而上“忠”的虞夏人（出处同上），还匍匐在万物有灵论的传统重压下，奉行非理性的图腾崇拜的原始宗教，即“拜物教”；那么，在“绝地天通”之后的殷商人的自然宗教，则已超越了“拜物教”下的巫觋文化。按照马克

斯·韦伯的理论，可称之为一种“世界祛除巫魅”活动，即原则上不必再像愚昧人那样迷信神秘力量，不再诉诸巫术手段去支配或祈求神灵，在行动中采取基于价值理性的伦理行为。^{②⑦}所谓“一旦发展为有条理的生活方式，成为禁欲主义或神秘主义的核心，它们就开始越出了巫术的前提”，^{②⑧}这种超出巫术的伦理行为，则通过献祭和祈祷的方式，体现在殷商祭祀文化中，它“展现出献祭的一种本质，它从一开始就超过巫术世界观的水准”。^{②⑨}它的价值取向和现实意义正如卡西尔所分析的，即人类不再寻求直接地、不受限制地支配外在神灵，而把神性看作强于自身的一种力量，而且这种力量不能以巫术的强制手段，而只能以祈祷和献祭的牺牲形式获得。卡西尔并认为，人，从这里才开始逐步获得自我的自由情感。^{③⑩}殷商人奉行自然宗教的最大历史特点，我们从甲骨文中知道，就是构造了“帝”和“天”这两个概念。从语义学上看，关于“帝”，历来学者解释有异。王国维等人释“帝”为“蒂”，同时“帝”（即“蒂”）和“柢”（即“氏”）古相通。《老子》中“深根柢固”，《经典释义》就是“柢亦作蒂”。可见“帝”的形状为花蒂下有一直根。这反映殷人以神为人的根源。另一方面又创造“天”，在甲骨文和金文中字形都是在人的形象上有一个显著的头。《说文解字》：“天，颠也。”天就是颠，“天”的形象就是人的头，而“颠”正是人的头顶。双义重叠，虚实相间，“天”即指高高在上的“昊天”，又指人手可触的头顶。从这里，正包蕴着殷商人由于主体自由意识的增强，产生了一种“天人合一”思想的胚胎和萌芽，而且天与人之间没有血缘关系。“帝”和“天”两个概念可否等同，从甲骨文还难找证据。但从《尚书》、《诗经》等文献来看，“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”（《礼记·表记》），“帝”就是殷人信仰的最权威的神。根据卡西尔的说法，它不具备人格化的形象，但却具有“功能性”神的特征，即“它们是具体的存在物，但是这种具体性表现在它们的行为上，而不是表现在

它们的人格化的外表或存在上”。^⑤陈梦家的看法是，殷人的帝可能是指“昊天”，^⑥并认为“殷人的上帝或帝，是掌握自然天象的主宰，有一个以日月风雨为其臣工使者的帝廷”。^⑦综上可知，首先，殷人的“天”“帝”之神，并未人格化，但却具有多功能性的神性，且构成一上下统属秩序分明的神灵世界。其次，殷人的“天”“帝”之神，它还不会孕育“天子”。它与人，特别是与人王并无血缘关系。“天”与“帝”之神的观念来源，是在祖先神灵之外去找来的。人死后也无什么灵魂归天的观念。再次，“殷道尊神”而“上敬”，就与“夏道尊命”而“上忠”，以及“周道尊礼”而“上文”之间，有一个重大的本质不同，就是殷商对天帝神鬼的恐惧与敬畏之心境，与奉行图腾崇拜的虞夏和奉行祖先崇拜的西周对天帝神鬼的尊敬崇拜之恋情，表现于意识形态上，有着很大的道德伦理的差别。正是上述三点，使得“殷人祭于阳”（《礼记·表记》），崇拜太阳神。在东夷人的故地，大汶口文化遗址出土的陶器上，刻着太阳浴海而出的景象，反映出他们对太阳出生地——大海的一种向往心情和憧憬意念。在殷商先民看来，人的主体性就表现在人活着就要向往大海扬帆，把生命交给大海颠簸，人死去才返归山上安息，把灵魂交给山神掌管。关于这，当代著名历史地理学家何光岳先生，在新近推出的50余万言的《商源流史》中，^⑧引用多学科知识和新发掘的材料，详尽论证了中外史家关于发源于东夷的殷商人东渡扶桑，横跨太平洋，远征北美、南美的论述，将异域的马雅人、印地安人同殷人进行多方面的比较，发现有诸多相同之处。据此，书中肯定了殷商人东去朝鲜半岛，建立了朝鲜第一个王朝——箕氏王朝，还详尽阐发了殷商人历经惊心动魄的海上大迁徙，开创了光辉灿烂的具有殷商文明特色的奥尔梅克文明，具体说明了南美洲印加古文明强国（实际上是“殷家”的译音）的演变过程。作者运用翔实的史实，概述了素习航海的殷人的运行轨迹，即由山东半岛南下，沿日本列岛之

东向北，过阿留申群岛的太平洋海域，到达加尼福利亚，再沿海岸驶抵墨西哥。总之，直挂云帆的殷商人跨越太平洋，发现美洲，已有三四千年的历史了。关于这，美国学者亨利艾特·黑兹博士与我国学者持相同见解，他指出：“对于在 4000 年前已经踏着白雪皑皑的山顶和峻峭的山峰而徒步考察的无畏的中国人的后裔，我们所能做的，首先是向他们顶礼膜拜，鞠躬致敬。”^③

我们有理由认为殷商人和古希腊人相比是毫不逊色的，因为两者在地理环境上有某种类似的共同性。黑格尔曾指出：“希腊全境是千形万态的海湾，这地方普遍的特质便是划分为许多小的区域，同时各区域间的关系和联系又靠大海来沟通。”^④可见，这与源自东夷集群的殷商人长期生活在渤海湾两岸，同富于海洋性的外向型太阳神文化，容易形成共同的文化心态。所谓文化心态，无疑是生存方式的内化象征，以及观念形态的文化在民族精神上的历史沉淀和个体人格上的心理凝结，这是一种内隐的文化模式和行为准则。对于这种文化心态的形成，黑格尔在《历史哲学》中指出：“大海给我们以无际与渺茫的无限的概念，而在海的无限里感到他自己的无限时，人类就被激起了勇气，要求超越那有限的一切。”^⑤黑格尔还说过：正是爱琴海很早就造成“个体性自由的原则进入了希腊人心中”。^⑥同样，大海也造就了殷商人所构造的自然宗教，也是一种“对人的灵魂和对自然神的双重崇拜”。^⑦这种“双重崇拜”就体现在“帝”与“天”的概念重构上，一直未达到人格化的水准。殷墟卜辞的研究表明，殷商人所信仰的“帝”、“天”等神主要反映了他们对自然力的恐惧和依赖。正如李亚农所说：“殷人创造的上帝并不单是降福于人、慈悲为怀的慈爱的神。同时是降祸于人、残酷无情的憎恶的神。”^⑧如果说，虞夏人的“上之思”，是愚昧时代的交心人，把生命交给动植物的图腾崇拜，那么，殷商人的“上之敬”，就是野蛮时代的有心人，努力通过祭祀、祈祷来谄媚讨好祈求神灵的福佑，并努力摧毁和破坏