

柯慶明 編
蕭 馳

中國抒情傳統的再發現

一個現代學術思潮的論文選集

下



臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

「中國抒情傳統」的議題乃承陳世驥、
高友工的學術思路、自中國思想文化的大歷史脈絡，
或比較文學的背景，
對以抒情詩為主體的中國文學、藝術傳統進行具理論意義的探討。
《中國抒情傳統的再發現》，
是一部有關「中國抒情傳統」的論文選集，
編選了陳世驥、高友工、柯慶明、蕭馳、張淑香、鄭毓瑜、呂正惠、
蔡英俊、龔鵬程、顏崑陽十位學者涵蓋各相關議題的學術論文，
以此概括這個已綿延近四十年的學術探索的主要視野。

ISBN 978-986-02-1169-6



9 789860 211696

GPN 1009803700

定價：新臺幣800元(套)

中國文學研究叢書

柯慶明 編
蕭 馳

中國抒情傳統的再發現

一個現代學術思潮的論文選集

下

中國抒情傳統的再發現 / 柯慶明, 蕭馳主編.

-- 初版. -- 臺北市: 臺大出版中心, 2009.12

冊; 公分. -- (中國文學研究叢書)

ISBN 978-986-02-1169-6 (全套: 平裝)

1. 中國文學 2. 抒情文 3. 文集

820.7

98022426

中國文學研究叢書03

中國抒情傳統的再發現 (下冊)

主 編 柯慶明 蕭馳

叢書主編 柯慶明

總 監 項 潔

責任編輯 紀淑玲

文字編輯 賴滢如

助理編輯 吳靜芸

美術編輯 鄭富榮

發行人 李麗芬

發行所 國立臺灣大學

出版者 國立臺灣大學出版中心

法律顧問 賴文智律師

印 製 上承文化有限公司

出版年月 2009年12月

版 次 初版

定 價 新臺幣800元整 (一套兩本)

展 售 處 國立臺灣大學出版中心
臺北市10617羅斯福路四段一號
<http://www.press.ntu.edu.tw>
國家書店松江門市
臺北市10485松江路209號一樓
國家網路書店
五南文化廣場
臺中市40042中山路6號

電話: (02) 3366-3993
傳真: (02) 2363-6905
E-mail: ntuprs@ntu.edu.tw
電話: (02) 2518-0207
<http://www.govbooks.com.tw>
電話: (04) 2226-0330
<http://www.wunanbooks.com.tw>

ISBN: 978-986-02-1169-6

GPN: 1009803700

著作權所有・翻印必究

目錄

〔上冊〕

序 1

導言 6

原論篇 15

壹、抒情傳統的文化淵源 17

陳世驥〈原興：兼論中國文學特質〉 19

鄭毓瑜〈從病體到個體——「體氣」與早期抒情說〉 53

鄭毓瑜〈身體時氣感與漢魏「抒情」詩——漢魏文學與《楚辭》、《月令》的關係〉 89

貳、抒情傳統的語文問題 129

蔡英俊〈「詩」與「藝」：中西詩學議題析論〉 131

龔鵬程〈說「文」解「字」——中國文學藝術發展的結構〉 189

參、抒情傳統的開啟 221

高友工〈《古詩十九首》與自省美典〉 223

柯慶明〈從「現實反應」到「抒情表現」——略論〈古詩十九首〉與中國詩歌的發展〉／247

本論篇／271

肆、抒情傳統中的自我／273

張淑香〈抒情自我的原型——屈原與〈離騷〉〉／275

蔡英俊〈「抒情自我」的發現與情景要素的確立〉／303

呂正惠〈「內斂」的生命形態與「孤絕」的生命境界——從古典詩詞看傳統文士的內心世界〉／373

〔下冊〕

伍、抒情傳統與「詩的時間」／383

陳世驥〈論時：屈賦發微〉／385

蕭馳〈論阮籍〈詠懷〉對抒情傳統時觀之再造〉／437

陸、抒情傳統與文學形式／487

呂正惠〈中國文學形式與抒情傳統——從比較的觀點看中國文學〉／489

柯慶明〈中國古典詩的美學性格——一些類型的探討〉／525

廣論篇／583

柒、抒情傳統的跨文類版圖／585

高友工〈中國抒情美學〉／587

蕭馳〈從「才子佳人」到《紅樓夢》：文人小說與抒情傳統的一段情結〉／639

捌、抒情理論的建構與再構／677

龔鵬程〈從《呂氏春秋》到《文心雕龍》——自然氣感與抒情自我〉／679

張淑香〈抒情傳統的本體意識——從理論的「演出」解讀《蘭亭集序》〉／709

玖、抒情傳統學術思潮的反思／725

顏崑陽〈從反思中國文學「抒情傳統」之建構以論「詩美典」的多面向變遷與叢聚狀結構〉／727

編後記／773

伍 抒情傳統與「詩的時間」

*

陳世驥〈論時：屈賦發微〉

蕭 馳〈論阮籍《詠懷》對抒情傳統時觀之再造〉

*更多參考：

陳世驥〈時間和律度在中國詩中之示意作用〉

論時：屈賦發微

陳世驥

前言：中國傳統文學批評與本文

我們一群習文學的同事在維爾京群島（Virgin Islands）舉辦的研討會上聚在一起來討論中國文學批評。座上的我被慫恿為中國文學批評作一描述，指述其如何在中國傳統上產生，以及其因何種緣故在形式上、品質上與西方文學批評截然不同。在形式上來說，除了很少的一些比例外，中國文學批評看來是隨意的，或者是散漫無系統的；在品質上來說，是主觀的，或者是警策的。人們自然會想到占著中國文學批評的大部分的話語和詞話了。我們不必為詩話、詞話而自慚。詩話、詞話本身是因為故意如此作才成為隨意的，主觀的或警策的。首創這種批評文類的歐陽修《六一詩話》，就明白地說出它是為了「資閒談」，只是以助閒談而已。值得注意的是：這隨意甚至是散漫無系統的形式在接著的八百年間是如此風行且著作豐富。當然，這些「資閒談」的詩話、詞話有時並非真的僅供助閒談而已。其風行的原因之一是可知的。詩話一直是在成熟的詩傳統中培養出來的高度成熟的文學人圈子裡的珍貴形式。這些詩話作者本身就是詩人或者是對詩了悟透徹的人；同時，他們喜歡閒談，他們就用這種「話」的形式來講給同儕聽。他們需要機警、有透視力、博學，但不必表達過分清晰；當然，更不必叨叨冗贅和系統化了。他們是在他們的圈子裡作閒談。他們並非向最興旺的書商來自我介紹，也並非向一般的讀者大眾作演講。他們也並非為大學的文學教育而寫——要把人文課程辦好。他們以簡化的形式自由徵引前人著作以及自由講述其識見的精粹，他們很安心地

假設這樣做會直接為同儕所了解。當他們涉及技巧時，他們只是全神貫注於一個關鍵字上：應該用「推」還是用「敲」呢？在詩行裡，要喚起月夜的景色，那僧應該「推」還是「敲」那門呢？當他們詢問一事實的或故意作弄的問題時——鴨子還是魚兒先知春江的水暖？——他們的幽默也是立刻給領會的。無可諱言地，他們所涉及的、他們的領域是有限的，但他們底專利似的情形會引起我們驚羨。他們對一字一句深入的洞察，他們的成就仍然為我們所驚羨，因為他們在我們的認識以外創造了新世界。本文依西方學院派的形態來算，在長度上、組織上當然沒有詩話的本質了。然而，即使本文缺乏識見上的精粹，本文仍沿著這一傳統，把討論放在中國思想與中國詩歌的一個重要字眼上。

在中國文學批評上，與「資閒談」傳統截然不同而又為人所喜歡的批評巨獻，當然是《文心雕龍》了。它對歷史文化的關心以及對文學諸問題的闡明建立了一無可跨越的模式；它使以後的文學批評在領域上、試圖上黯然失色。本文不敢妄圖步隨《文心雕龍》的任一部分；然而，正如題目所擬，本文是討論屈原的詩與及人類文化。

另一文學批評傳統就是「批」，一種批評性或欣賞性寫在頁頭上的眉批。事實上，我們現在稱西方的「criticism」為「批評」，其源即自此。拋開「批」字所帶有考查、批評的自命不凡的語調，我們即看到「批」的最大企圖是在謙虛與欣賞中作一最敏銳的、不懈的、同情的閱讀。這種心靈最能從中國的小說批評上看出來，最顯著的例子莫過於金聖歎對小說的批評以及脂硯齋對《紅樓夢》的眉批。本文恭順地試圖跟隨這批評的心靈，對屈原的作品加以不懈的、專注的閱讀。

我們知道，金聖歎和他的同輩是對當時最為人輕視的文類——那就是小說——加以提倡。屈原的作品，在今天看來，當然一點也不會被看低；然而，最近把屈原捧為忠臣，捧為政治改革也並不能帶來對屈原作品的偉大處有時代性的了解。更有甚者，本世紀對屈原生平的過分熱心的學術爭論，懷疑屈原其人的歷史性，不可置疑的妨礙了我們對其詩底真正價值的欣賞。較早的塵埃已經落

定；然而，這會一度提出的懷疑仍然不斷地使人分心。它的迴響是廣而遠，雖然在大陸稍晚即告停息，在海外仍然是一使人困惑的問題。在懷疑屈原生平的浪潮中，也許能跳出其圈套的坦途就是把屈原從古典傳統上拉離出來，把他看作是一來自某些民間文化的新奇產品。這一途徑有著人類學的興趣。人類學是把人所共認的許多價值客觀化地歸入其有用的系統中。於是，把人類學過分熱心地或過分屈從地用之於文學研究時，文學的諸經驗無可避免地會被隔離起來。本文並不順應潮流把屈原奉為神明，而是企圖為屈原在中國思想、語言、詩歌、文學傳統的發展上重奠一穩固的位置。因此，這途徑猶如早期小說批評家所採取的支持、擁護的途徑。雖然，本文並非以眉批姿態出現，我希望本文是仔細閱讀屈原作品，尤其是〈離騷〉的結果。這仔細閱讀是細節的，是一字一詞依照上下文聯結起來的。

最後，也許我們會發覺本文變成了比較性的。我承認這是我所企圖的也同時是有此需要的。某些的觀念，某些的發現，如果不是用此比較的話，那就恐怕不會產生。我們用多面的鏡子則更能照見自己。在這前提下，我深信我們來自不同語言、不同國度的同事相聚一起討論的價值，我正企望著。

一、類同與差異

在人類歷史上某些巨變的世紀裡，在其時的詩歌上，哲學或宗教文獻上，會出現對「時間」與「存在」的不安意識。其時，我們發現「時間」是銳利地為人所感覺，並為最搖蕩的心態所處理。時間不再簡單地被認作事物的客觀秩序之一部。它不再僅僅是客觀的時間，不再是被認為理所當然的、被用來計算的、被用來漠然地思考的。它帶上無限的個人色彩，變成了一個如鬼魅般不斷作祟的意象，一個對一去不回的力量的心靈投注處；在其中，自我的靈魂不斷地糾結其上，希望對峙著

另一希望，仿佛互相掙角相關。在詩人而言，這鬱結的經驗產生了最深的感慨，籠罩於其詩中，或潛藏於其宗教、道德的思維底層。時間，本來是一個一般化的概念，現在被感覺為一實體，可視的、活生生的、充滿個人性的。這正如一位對史賓格納（Spengler）的評述者所云：「『個人』、『命運』、『時間』在此變成了同義詞」。同時，我們很自然地聽到雪萊（Shelley）底傷悼的迴響：「噢！世界！噢！生命！噢！時間。」

然而，這種焦急，這種對「人在時間中」的辛辣的意識，並非始自十九世紀在歐洲流行的浪漫主義。《西方的沒落》（*Decline of The West*）的作者說：「時間之謎是奇特的、引人的、不可解的。突然間，「過去」和「將來」這些字眼獲得了致命的含義。」²他這段話只是簡單地對久已產生的一歐洲傳統的總述，而非是今天的。然而，這久已產生的一歐洲傳統並不及在中國所產生的久遠。在中國，這對時間突然有了致命的含義比西方更來得古遠。而且，這對時間的新意識在仔細的分析下正記錄著中國古典文學一個新紀元的誕生，同時也帶著新的宗教迴響。要闡明這中國的情形，我們得求助於古歐洲的類同事例。在歐洲，一個相類的現象最近為《人的時間之研究》（*Études sur le temps humain*）的作者布利特所發現。³讓我們來考慮一些相類的引文：

每日，每時辰，如此沒有停頓，
我必須完結並重新開始我的生命。

¹ Helmut Werner, in his Abridged Edition of Spengler, *The Decline of the West*, English version by Arthur Helps, Modern Library, 1965, p. 77.

² Spengler, *op.cit.*, p. 59.

³ English translation by Ellison Coleman, *Studies in Human Time*, Johns Hopkins, 1956.

在這死亡中一無是處地活著。⁴

對讀過〈離騷〉的人而言，這順手招來的詩行仿佛是屈原——以絞痛的自我意識及悲劇的英雄主義鑒印中國詩的第一人的聲音。可是不然，這不是他的詩，而是歐洲晚近的文學作品，雖然它們標記著中世紀後期歐派人類史上一個新紀元，其意義相當於紀元前四世紀屈原之於中國。但他們在時間上比屈原晚多了。這些詩行是引自十六世紀法國詩人毛利士·塞夫（Maurice Scève, A.D. 1500—1564）所著的詩篇 *Delie*。這些詩行使屈原的讀者產生熟悉感是有理由的，因為屈原以同樣充滿恐懼與失望的無助語調，同樣的時間的「母題」說：

日月忽其不淹兮

春與秋其代序

惟草木之零落兮

恐美人之遲暮（行一七—二〇）

下面的引文是來自歐洲文學，與塞夫同時而比塞夫著名的喀爾文（John Calvin）。他是宗教改革時期（Reformation period）的時代精神的代表，他表現了專注於時間、人類存在處境與及個人命運諸問題的時代精神。他向頑固的信仰作最後的求助，在恐懼與戰慄中喊出：

我看著自身不斷的流走：沒有一刻我不看著
自己刻刻被吞沒。

但既然主把他挑選的人置於永不沉淪的地步

⁴ Coleman, *op.cit.*, p.10.

我確信在無數的巨浪中我將活下去。⁵

現在我們來比一比屈原在〈離騷〉首章所說的：

汨余若將不及兮

恐年歲之不吾與

朝搴阰之木蘭兮

夕攬洲之宿莽（行一三—一六）。

與及在稍後的篇章所說的：

時曖曖其將罷兮（行二二—）

其後，屈原竭力地重申他被選為天帝之民的信心：

皇天無私阿兮

覽民德兮錯輔

夫維聖哲與茂行兮

苟得用此下土（行一六七—一七〇）

抑且，用更個人的辭句在腐敗、無價值、短暫的世界上喚起理想的人類本質中一些可能成立的永恆性：

⁵ Coleman, *op.cit.*, p.12-13.

惟茲佩之可貴兮⁶

委厥美而歷茲

芳菲菲而難虧兮

芬至今猶未沫（行一二七——一三〇）

以上的呼號是來自不同的文化，同時，時間也相隔了差不多兩千年。我們得記著，這些引文是來自不同的文學作品，是在不同的真實的歷史狀況下孕育而成的。它們底驚人的類同也許能以人類共同經驗來解釋。那是在歷史的某一特定的時代裡人們對「人在時間裡」的覺察，突然掃擊著人的意識。這覺察搖撼著詩與宗教的想像力的基層。就是因為它底影響力的深遠，以至這對「人在時間裡」的意識在文學裡初次獲得清晰的表現時，變得如此的有力，猶如衝刺一般似的。

當然，人們自生下來就一直是在時間中生活過去。人類對時間一直有著許多不同的觀念，但這些觀念只是武斷的、零散的，最少就中國所獲得的資料上來說是如此。人類一直學習依著時間來生活，甚至按照時間的諸面來操縱生活。他們把時間的諸面各立名目。時代慢慢前進，較早的詩歌對時間作參引，但大部分的詩歌僅對時間的諸局部現象作參引；而且，時間還沒有統一的專名。哲學也許稍後即對時間有所認知。哲學就其所處的不同文化心態而成明成暗地認知時間。也許我們可以地說，拋開不同的方法與結論，孔夫子式的，柏拉圖式或其他的也好，古代哲學對時間的處理大致上是把時間看作一客觀的實體。時間，這一般化了的概念，在中國詩歌上表現為特定的，固定的與歸一的意義須等待到稍晚的時代，等待到「人在時代裡」這一觀念在個人底主觀的思維裡產生作用的時候。當這事件發生時，就明晰地開創了一個新紀元，在文化裡並存著許多可稱遽變的事件。

對於屈原底從詩來發現主觀的時間，在前面我們已徵引宗教改革時期作為歐洲的類同事件。也

6 在此節中之佩已差不多擬人化為屈原自己。近人馬氏於其所著《屈原》中即指出此點。

也許在人類歷史上尚有其他相平行的事件，但我們所選擇的事件就猶如其他所能選擇的事件一樣，能容易地表示出孕育這一發現的許多歷史的衝突。一般都知道文藝復興時期和宗教改革時期構成了歐洲文化的高峻的分水嶺，我們今日所有的歐洲諸國文明即從此誕生。歐洲的情形與比他早二千年的屈原時代其類同情形是相當顯著的。在戰國時期，春秋時代的動亂更為激烈，把周王室的基礎動搖了，帶來了中國的王國時期，以迄於今。

在前述的中世紀後期的歐洲和中後期的周朝為例，從他們對時間的主觀性與及用來表達時間的搖蕩的語言，我們可看出他們對時間所採取的態度是驚人地雷同的。兩者的可比性是很高的。然而，兩千年以及兩個不同的大陸分開了這兩個類似的現象。這兩個平行的狀況未公諸於世之前，事實上，這兩個生存於不同文化的民族已經驗了我們現在所謂的「時間」，對「時間」加以思考，加以處理。由於傳統不同，兩者在詩歌上、哲學上、宗教上對事件處理的前例是有所差異的。無論在表現形式上，在思想的模式上，展示於語言上、哲學上、性靈上、理性上均有所不同。簡單而言，我們發覺古中國很少以抽象的形態來處理時間。從孔子時代等遠古的資料，我們不能發現類似柏曼尼德斯（Parmenides）底存在就是永恆（what is, is eternal）所引起的生動的爭論；同樣的，也沒有赫拉克賴脫（Heraclitus，紀元前五世紀之希臘哲學家）底與前者相反的名論——一切在變遷中，再度投足處已非前水。即使當中國哲學稍作發展之後，也不必產生像柏拉圖哲學中對時間所作的理念性的燦爛的定義，把時間看作「永恆底流動的意象（moving image of eternity）」；同樣，也不必產生像這類的對時間的誕生的雄辯。⁷正如我們希望要證明的，把時間當作一般化了的觀念，當作一純粹的、抽象的、完整的理念實體在孔子以前尚無法形成。也許我們會驚異，雖然中國主張正名，我們竟要讓步說，當做一純粹概念的「時間」尚須等到稍晚的時代才在中國語言上獲得其合法的名

⁷ *Timaeus*, (37)