

北京大学比较文学研究丛书



寻求跨中西文化的 共同文学规律

叶维廉比较文学论文选

温儒敏 李细尧 编



北京大学出版社

北京大学比较文学研究丛书

寻求跨中西文化的共同文学规律

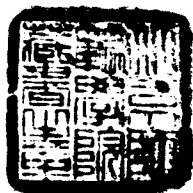
——叶维廉比较文学论文选

温儒敏 李细尧 编

首都师范大学图书馆



21127251



北京大学出版社

1986

1127251

Peking University Studies in
Comparative Literature

In Search of Common Poetics Between Chinese and Western Cultures

—— *Selected Comparative Literature Studies of Wai-lim Yip*

Edited by Wen Rumin Li Xiyao

Peking University Press

1986

北京大学比较文学研究丛书
寻求跨中西文化的共同文学规律
——叶维廉比较文学论文选

温儒敏 李细尧编

责任编辑：王荣宅

•
北京大学出版社出版

(北京大学校内)

北京印刷三厂印刷

新华书店北京发行所发行 各地新华书店经售

•
850×1168毫米 32开本 6.5 印张 160千字

1987年1月第一版 1987年1月第一次印刷

印数：00001—5,000册

统一书号：10209·112 定价：1.35元

前 言

叶维廉，美籍华裔诗人、翻译家和比较文学学者。1959年毕业于台湾大学外文系。1963年赴美，从事文学翻译、比较文学研究和诗歌写作。先后任教于美国加州大学圣地亚哥分校、台湾大学和香港中文大学，现任圣地亚哥分校教授、比较文学系主任、国际比较文学学会理事。1980年以来，曾多次应邀来北京大学、中国社会科学院文学研究所作学术访问。主要专著和论文集有《现象、经验、表现》(1969)、《秩序的生长》(1971)、《现代中国文学批评选》(1976)、《中国现代作家论》(1976)、《中国古典文学比较研究》(1977)、《饮之太和》(1977)、《比较诗学》(1983)等等。还出版过多本诗集以及多本中译英、英译中的译文作品。

叶维廉教授在比较文学特别是中西诗学比较方面卓有建树，其著述在港台海外和港台学术界很有影响。为了加强海内外学术交流，这里选编了叶维廉教授在比较文学以及文学理论研究方面的八篇文章，供国内比较文学和文学理论研究者参考。

所选文章的前三篇，主要探讨比较文学的理论和方法问题。在《东西方文学中“模子”的应用》一文中，叶维廉教授吸收了语言学家沃夫(Benjamin Lee Whorf)的“文学模子”理论，提出不同文化系统决定着不同的“美感运思及结构行为”，形成不同的所谓文学“模子”。因此，在进行不同类型文化背景的文学比较研究时，不应该用一方既定的文学“模子”，硬套到另一方文学之上。比较必须从两个“模子”同时进行，探根寻固，然后才可能进入“共相”研究。叶维廉认为，寻求跨不同文化的共同文学规律，仍然是重要的诱人的课题。只作一般的表层的类比，是不可能获得实质性的成果的，

重要的是要找到不同体系文学“汇通”的“据点”。在《寻求跨中西文化的共同文学规律》中，他参照艾布拉姆斯（M.H. Abrams）的“文学理论架构”说，提出六个彼此互相联系的文学理论导向，即：观感运思程式的理论、由心象到艺术呈现的理论、传达与接受系统的理论、读者对象的理论、作品自主的理论、以及文化历史环境决定的理论。叶维廉认为，比较学者可以就每一个“批评异向”里的理论，去比较中西方文学的同和异，然后发掘一些来自共同“美学据点”的问题，发现东西方美学“汇通”之处，也就是所谓共同文学规律。《批评理论架构之再思》则进一步提出重构批评理论基础。作者认为重要的是要使批评理论摆脱各种封闭的完全受制于特定社会文化的诠释圈子，获得一种更开阔的视野；而要达致这一目标，进行不同文学“模子”寻根的对照比较就是重要的途径。叶维廉这三篇文章其实是互相补充的，可以做为一组来读；其核心问题是强调从中西文学比较的角度去重新构筑批评理论架构与基础，进而寻求跨不同文化的共同文学规律。本书第二组的三篇谈中西诗歌比较的文章，就是他这种理论有益的尝试。

《语法与表现：中国古典诗与英美现代诗美学的汇通》一文概括了中国古典诗重视让事象具体本样地直接呈现，具有多重暗示、多线发展等特点，是跟文言对于语法的超脱以及词性自由有关的；而这种作为诗媒介的文言表达方式，又积淀着中国的传统生活风范与审美意识。相比之下，西方重分析演绎的思维特征，语法严谨细分的语言，就很难形成类似中国古典诗的那种特色。不过，文章也列举了二十世纪以来英美现代诗打破传统的语法与表现方式，追求中国古典诗那种物象的独立性、视觉性及空间的玩味等特点，从而认为从中也可以看到中西诗歌“美学的汇通”。在另一篇《中西诗歌山水美感意识的演变》文章中，叶维廉教授非常详尽地考察了中国和西方两种不同文化根源的“模子”、两种不同的哲学传统是如何分别决定着两种不同的“山水美感意识”的。《语言与真实世界》则

涉及到结构主义所提出的所谓“语言是一座牢房”，即语言表现的限制问题。叶维廉认为受道家美学意识影响的中国诗人，追求“以物观物”，“无言独化”、“物我通明”的境界，就能充分发挥语言的潜能；西方现代诗从庞德到后期现代派，一个共同的倾向就是要“重新发明语言”，以显露“指义前”的真实世界，向“减缩性的理性和人的物质化”挑战。在这一方面，中国诗学是特别显示其魅力的。

《秘响旁通》这篇文章标题采自刘勰的《文心雕龙·隐秀篇》，意思是指阅读和创作过程中出现的极其丰繁的联想审美活动。叶维廉在认真追溯刘勰《隐秀篇》与《易经》联系的同时，发现了中国传统文论深解“义生文外”、“得意忘言”的奥妙，并从审美规律的角度解释了诗无达诂、言不尽意以及诗语言模糊性、多义性等美学特征。

最后一篇《跨越中国风格：东方国家共有诠释体制里同中之辨异》既指出中国、朝鲜和日本文学在文化意识、语言运用及题旨母式等方面的承续性和共同性，更注意到彼此之间的差异性、衍变性。叶维廉认为东方各国文学之间的汇通与歧异的研究，也是值得比较文学家努力的重要领域。

本书所选这八篇文章，大致能代表叶维廉教授比较文学研究的路子。他显然对狭隘的欧洲中心主义表示不满，努力要在东西方文学，特别是中西文学比较方面寻找新的突破点。他不怎么赞成“法国学派”那样的单纯寻找事实联系的影响研究，虽然他也很注重学术研究的“可靠性”；他也似乎不太乐于接受“美国学派”那种容易导致大而无当的方法，尽管他力主不同文化背景文学的平行研究。他在努力寻找自己的立足点，那就是从中西比较的角度去清理“文学理论架构”中带根本性的一些问题，寻求共同文学规律，同时也加深对中西文学各自特色的认识。他亟亟以求的，是要改变国际比较文学界以欧洲文化为局限的狭隘的目光，让独具风采的东方文学，特别是中国文学来丰富比较文学研究的内容。叶维廉教授充分利用

他精通欧美文学又熟谙中国文学的优势,确实已经取得可观的成果。叶维廉教授最近又在重点研究中国古典诗歌“传释”活动的美学特征,我们期望不久能读到叶教授更多更精到的专著。

本书所选编文章原大都发表在英文版的 Tamkang Review (《淡江评论》)、Comparative Literature Studies (《比较文学研究》)以及《中外文学》等杂志上,后收入作者各论文集。这次选编除了《批评理论架构之再思》与《跨越中国风格:东方国家共有诠释体制里同中之辨异》二文直接由未发表的英文稿译出外,其余各篇均采用已发表的中文稿。只是为了方便读者阅读,我们将各文中多所引用的外文译成中文,并重新统一了译名。本书名系编者所加。乐黛云先生为本书编选提供了许多材料,并给予指导,谨表谢忱。

温儒敏 李细尧
1986年4月8日

DC 6/132

目 录

东西方文学中“模子”的应用	(1)
寻求跨中西文化的共同文学规律	(20)
批评理论架构之再思	(34)
语法与表现: 中国古典诗与英美现代诗美学的汇通.....	(48)
中西诗歌山水美感意识的演变	(91)
语言与真实世界	
—— 中西美感基础的生成	(132)
秘响旁通	
—— 文意的派生与交相引发	(168)
跨越中国风格: 东方国家共有诠释体制里同中之辨异	(186)

Contents

The Use of Models in East-West Comparative Literature.....	(1)
In Search of Common Poetics Between Chinese and Western Cultures.....	(20)
The Framing of Critical Theories: A Reconsideration.....	(34)
Syntax and Representation: The Convergence of Poetry and Aesthetics Between Classical Chinese and Modern Anglo-American Poetry	(48)
Aesthetic Conciousness of Language Between Classical Chinese and Anglo-American Poetry	(91)
Language and the Real World: The Morphology of Chinese and Western Aesthetic Grounds.....	(132)
“Secret Echoes and Complementary Correspondences”: A Chinese Theory of Text.....	(168)
Beyond Chinoiserie: Differentiation Sameness in the Oriental Hermeneutic Community Editor's Postscript.....	(186)

东西方文学中“模子”的应用

让我们从寓言或事件中学习：

话说，从前在水底里住着一只青蛙和一条鱼，他们常常一起泳耍，成为好友。有一天，青蛙无意中跳出水面，在陆地上游了一整天，看到了许多新鲜的事物，如人啦，鸟啦，车啦，不一而足。他看得开心死了，便决意返回水里，向他的好友鱼报告一切。他看见了鱼便说，陆地的世界精彩极了，有人，身穿衣服，头戴帽子，手握拐杖，足履鞋子；此时，在鱼的脑中便出现了一条鱼，身穿衣服，头戴帽子，翅挟手杖，鞋子则吊在下身的尾翅上。青蛙又说，有鸟，可展翼在空中飞翔；此时，在鱼的脑中便出现了一条腾空展翼而飞的鱼。青蛙又说，有车，带着四个轮子滚动前进；此时，在鱼的脑中便出现了一条带着四个圆轮子的鱼……

这个寓言告诉了我们什么？它告诉了我们好几个有关“模子”及“模子”的作用的问题。首先，我们可以说，所有的心智活动，不论其在创作上或是在学理的推演上以及其最终的决定和判断，都有意无意的必以某一种“模子”为起点。鱼，没有见过人，必须依赖他本身的“模子”，它所最熟识的样式去构思人。可见，“模子”是结构行为的一种力量，使用者可以用新的素材来拼配一个形式，这种行为在文学中最显著的，莫过于“文类”（Genre）在诗人及批评家所发挥的作用。诗人在面临存在经验中的素材时，必须要找出一个形式将之呈露。譬如“商籁体”或“律诗”的形式的应

用，以既有的一组美学上的技术，策略，组合方式，而试图去芜存真，从虚中得实，从多变中得到一个明澈的形体，把事物的多面性作一个有秩序的包容。而当该“模子”无法表达其所面临的经验的素材时，诗人或可将“模子”变体，增改衍化而成为一个新的“模子”，而批评家在面临一作品时，亦必须进入这一个结构行为衍生的过程，必须对诗人所采取的“模子”有所认识，对其拼配的方式及其结构时增改衍化的过程有所了解，始可进入该作品之实况。是故纪廉（Claudio Guillén）在其《文类的应用》（On the Uses of Literary Genre）一文中说：

文类引发构形……文类同时向前及向后看。向后，是对过去一系列既有的作品的认识，……向前，文类不仅会激发一个崭新作品的产生，而且会逼使后来的批评者对新的作品找出更完全的形式的含义……文类是一个引发结构的“模子”。①

但“模子”的选择及选择以后应用的方式及其所持的态度，在一个批评家的手中，也可以引发出相当狭隘的错误的结果。我们都知鱼所得到的人的印象是歪曲的，我们都知道错误在那里，那便是因为鱼只局限于鱼的“模子”，它不知道鱼的“模子”以外人的“模子”是不同的，所以无法从人的观点去想象、结构及了解人。跳出自己的“模子”的局限而从对方本身的“模子”去构思，显然是最基本最急迫的事。

证诸文学，大家第一个反应很可能是：文学是人写的，不是别的动物写的，我们眼前的成品乃根据人的“模子”而来，是人，其有机体的需要，其表达上的需要，必有其基本的相同性相似性，因而（我们听到许多的批评家立论者说），只要我们抓住这一个基本不变的“模子”及其结构行为的要素，便可放诸四海而皆准。这一个系统便可应用到别的文化中的文学作品去。这一点假定，不只见于中西的文学理论家，亦见于其他学科的研究方法上。但事实上并

不那么干净利落。首先，我们不知道所谓“基本不变的模子”怎样建立才合理？其次，我们深知人们经常的使用着许许多多的各有历史来由、各不相同、甚至互相抵触的“模子”去进行结构、组合、判断。我们或许可以如此相信：在史前期的初民，如未受文化枷锁的孩童一样，有一段时间是浸在最质朴的原始的和谐里，没有受到任何由文化活动成长出来的“模子”的羁绊，是故能够如孩童一样直接的感应事物的新与真，能在结构行为中自由发挥，不受既定的思维形式的左右，不会将事象歪曲。但文化一词，其含义中便有人为结构行为的意思，去将事物选组成为某种可以控制的形态。这种人为的结构行为的雏形（文化模子的雏形）因人而异，因地而异，却是一个历史的事实。至于那一个文化的模子较接近原始和谐时的结构行为和形式，我们暂且不论，但文化模子的歧异以及由之而起的文学的模子的歧异，我们必须先予正视，始可达成适当的了解。我们固然不愿相信有人会象鱼那样歪曲人的本相，但事实上呢，且先看下列两段话：

中国人在其长久的期间把图画通过形象文字简缩为一个简单的符号，由于他们缺乏发明的才能，又嫌恶通商，至今居然也未曾为这些符号再进一步简缩为字母。

The Work of the Rev. William Warbuton, ed.
R. Hurd. 7 vols. (London, 1778) 111, 404

鲍斯维问撒姆尔·约翰生 (Samuel Johnson):

阁下对于他们的文字（指中文）有何意见？约翰生说：先生，他们还没有字母，他们还无法铸造成别的国家已铸造的！

Boswell's Life of Johnson, ed. G. B. Hill &
L. F. Powell, 111, 389

好比英文字母（印欧语系字母）那种抽象的，率意独断的符号才是最基本的语言的符号似的！而不问为什么有象形文字，其结构行为又是何种美感作用，何种思维态度使然。这不只是井底之见，而是

在他们的心中，只以一个（他们认为是绝对优越的）“模子”为最终的依归！我们并不说象形文字是绝对优越的，因为如此说，也便是犯了墨守成规的错误了。但我们应该了解到象形文字代表了另一种异于抽象字母的思维系统：以象构思，顾及事物的具体的显现，捕捉事物并发的空间多重关系的玩味，用复合意象提供全面环境的方式来呈示抽象意念，如“诗”字同时含有“言”，一种律动的传达（言，𠂔，口含笛子）及“止”，一种舞蹈的律动（止的雏形是彳，足踏地面，既是行之止——今之“止”字——亦是止之将行——今之“之”字。）有了以上的认识，更可同时了解到字母系统下思维性之趋于抽象意念的缕述，趋于直线追寻的细分、演绎的逻辑发展。二者各具所长，各异其趣。缺乏了对“模子”的寻根的认识，便会产生多种不幸的歪曲。或说，以上二人，像鱼一样，因未熟识另一个“模子”，所以无辜。但对于近百年来汉诗的英译者呢？（译者可以说是集读者、批评家、诗人的运思结构行为于一身的人。）他们在接触中国诗之初，心里作了何种假定，而这种假定又如何的阻碍了他们对中国诗中固有美学模子的认识，我曾多次在文章中提出这个问题来，在此不另复述²，现只就与“模子”有关部分的讨论再行申述，我说：

凡近百年，中国诗的英译者一直和原文相悖，在他们的译文中都反映着一种假定：一首中国诗要通过诠释方式去捕捉其义，然后再以西方传统的语言结构重新铸造……他们都忽略了其中特有美学形态、特有语法所构成的异于西方的呈露方式^③。

所有的译者都以为文言之缺少语法的细分，词性的细分，是一种电报式的用法——长话短说，即英文之所谓longhand（普通写法）之对shorthand（速记）——所以不问三七二十一，就把shorthand（速记的符号）译为longhand（原来的意思），把诗译成散文，一路附加解说以助澄清之功，非也！

所谓缺乏细分语法及词性的中国字并非电报中简记的符号，它们指向一种更细致的暗示的美感经验，是不容演义、分析性的“长说”和“剖解”（西方语言结构的特长）所破坏的……中国诗的意象，在一种互立并存的空间关系之下，形成一种气氛，一种环境，一种只唤起某种感受但不将之说明的境界，任读者移入境中，并参与完成这一强烈感受的一瞬之美感经验，中国诗的意象往往就是具体物象（即所谓“实境”）捕捉这一瞬的原形。⁴

这种美感经验的形式显然是和中国文字的雏形的观物传达的方式息息相关的。对中国这个“模子”的忽视，以及硬加西方“模子”所产生的歪曲，必须由东西方的比较文学学者作重新的寻根的探讨始可得其真貌。（有关究竟中国诗如何才可以译得近乎原形而不过度的歪曲，我在《语言与表现：中国古典诗与英美现代诗美学的汇通》一文中另有提供，在此不论。）

类似上述的歪曲现象同时发生在别的学术领域中，许多学者们口里虽不承认，但他们心中经常有一个未被说明的假定，他所用的格物的“模子”必亦可以通用于别的经验领域。譬如初期的考古人类学者和社会学者，在探究原始民族的文化模式时，往往就依赖一个西方的科学统计学加上西方历史中归纳出来的文化观念与价值，来判定非洲某族某族是野蛮、落后、没有文化，而不知道他们所追求的所谓文化价值只是有限度的一面（如工业进步，物质进步，逻辑思维系统等），他们不知道这些民族有另外一套的宇宙观，另外一种精神价值，而它们正是西方社会所缺乏的，甚至是最需要的。近年来的考古人类学家和社会学家才逐渐的知道他们所持的“模子”的限制而开始加以修正。我们再看美国研究所谓少数民族文学所引起的问题，为什么许多黑人领袖如此激烈地要求其美国黑人（Afro-American）文化和文学的研究必须由黑人——最好是非洲

来的黑人来主持呢？就是因为他们发现数百年来，黑人文化的形象完全是透过白人的有色眼镜而看的，他们文化的本相始终未摆脱白人观念的左右而呈现；他们甚至发现到许多黑人本身，由于浸淫于白人的意识形态太久，乃至不能脱颖而出。我提出这个现象，不外指出“模子”误用所产生的破坏性。

“模子”的寻根的认识既然如此重要，我们应该如何去进行呢？况且，“模子”所采取的方式繁多，有观念的“模子”，如宇宙观、自然观，有美感经验形态与语言模式略如上面所述，有创作过程中的文类、体制、主题、母题、修辞规律，人物典范。各个“模子”有其可能性及限制性，我们如何将其轮廓勾出、应用？寓言告诉了我们，甲“模子”不一定适用于乙“模子”，这个事实连带提出了另一个问题来，那便是批评家所极力追求的所谓“共性”，柏拉图之所谓思维形式（ideal forms），亚里士多德所谓宇宙的逻辑结构（Universal logical structures），这个“共相”能否建立？在两个或三个或四个不同的文化系统中，我们能否找出一组共同的构思方式？要找这一个“共相”时，我们应该从亚里士多德以还的逻辑思维系统出发吗？我们现在都深知古希腊哲人的思维方式虽伟大，即有其限制性，不可完全依赖。我们请看两个近人的批评：

达布夫（Jean Dabuffet）的《反文化立场》对西方文化有如下的批评（注意，其所谓反文化立场正代表文化立场的换位，即西方的模子而肯定其他文化的“模子”之意）：

西方文化相信人大别于万物……但一些原始民族不相信人是万物之主，他只不过是万物之一而已。……西方人认为世界上的事物和他思维想像中的完全一样，以为世界的形状和他理性下规划下来的形状完全一样……西方文化极喜分析……故把整体分割为部分，逐一的研究……但部分的总和并不等于整体。^⑤

我们再看奥兰 (Charles Olan) 在《人的宇宙》一文中的话：

希腊人跟着宣称所有的思维经验都可以包含在 (他们发明的) “理体推理的宇宙” 中……但理体推理……只是一个任意决定的宇宙……它大大的阻止了我们经验的参与和发现……随着亚里士多德而来，出现了两种方法，逻辑与分类……把我们的思维习惯紧紧缚住。⑥

罗伯特·邓肯 (Robert Duncan) 甚至说：“柏拉图不只把诗人逐出其理想国，他把母亲和父亲一并逐出去，在其理性主义的极端的发展下，已经不是一个永恒的孩童的育院，而只是一个成年人，一个极其理性的成年人的育院。”⑦这些反理性主义的批评容或过于激烈，但柏氏与亚氏极力从全面经验 (包括直觉感性经验及理知经验) 中划出一部分而将之视为典范，这一个“模子”所发挥下去的可靠性很可疑。所以当结构主义者之一莱维·施特劳斯 (Lévi-Strauss) 求各种制度各种习俗各种文化下意识中共分的结构时，我们对其所供的方法便不得不存疑，且先听他的自白：

考古人类学和语言学一样，不是用比较的方式来支持归类的法则，而是反过来做。假如……心的无意识的活动是在于形式加诸内容上，如果这些形式在所有的心中——不论古今，不论原始人或文化人——基本上都是一样的……我们必须把捉住隐藏在各制度各习俗下面的无意识的结构方式，再找出一可通用于各制度各习俗的诠释的原理。⑧

很好，“无意识的结构方式”便是说超越“意识活动”、“逻辑动”的结构方式，但莱维·施特劳斯提供了什么方法呢？他用了脑中的二元系统 (binary system)，用了其中的线性归划 (linear programming) 以及资讯理论 (information theory) 中逻辑发展的假定，认为一切思维程序都是一组正正负负的二元活动，如动：