

主題學 理論與實踐

抽象與想像力的衍化

陳鵬翔 著

主題學

理論與實踐

抽象與想像力的衍化

陳鵬翔 著

主題學理論與實踐／陳鵬翔著．--初版．--臺

北市：萬卷樓，民 90

面； 公分

參考書目：面

ISBN 957-739-345-4(平裝)

1. 文學-評論 2. 文學-作品研究

812.07

90006438

主題學理論與實踐

著 者：陳鵬翔
發行人：許鈺輝
出版者：萬卷樓圖書有限公司
 台北市羅斯福路二段 41 號 6 樓之 3
 電話(02)23216565・23952992
 FAX(02)23944113
 劃撥帳號 15624015
出版登記證：新聞局局版臺業字第 5655 號
網 站 網 址：<http://www.wanjuan.com.tw/>
E-mail：wanjuan@tpts5.seed.net.tw
經 銷 代 理：紅螞蟻圖書有限公司
 台北市內湖區文德路 210 巷 30 弄 25 號
 電話(02)27999490
 FAX(02)27995284
承 印 廠 商：晟齊實業有限公司
電 腦 排 版：浩瀚電腦排版股份有限公司
定 價：300 元
出 版 日 期：民國 90 年 5 月初版

(如有缺頁或破損，請寄回本社更換，謝謝)

◎版權所有 翻印必究◎

ISBN 957-739-345-4

序

陳鵬翔

比較文學中的主題學是我唸完博士班後的一個研究重點，最近檢索起來，發覺在這一個範疇內，我已寫了十來篇中英文論文，而且有一半以上都曾在國內外的國際會議上宣讀，發表之後的修訂本不是在國外發表，就是在國內的國際性學報像《中外文學》或 Chinese Culture 等上頭刊登，專業則專矣，可是對一般讀者來說，則未必都有機緣讀到。這次先挑選出九篇，詳加校訂錯誤，湊合在一起成書，至盼能獲得讀者的喜愛，以及方家的指教。

八十年代以來，把主題學理論的研究與實踐擺在中西比較文學這麼樣一個視角下來推展，筆者允為第一人，而大陸的年輕學者王立博士受到我的啟發，在漢文學的範圍之內，已先後寫出《中國古代文學十大主題》、《中國古典文學九大意象》、《中國文學主題學》四冊以及《中國古代復仇文學主題》（1998）一共七本著作以及整百篇論文，其在艱苦奮鬥之後，大抵已建構出「中國古代文學主題學體系的大廈」（李炳海語，頁4）。王立之外，港台大陸及海外華文學界，散簡零篇以及皇皇鉅構，亦不時展現在吾人眼前。這種興盛的局面跟西方學界自九十年代以來重新積極推展主題學研究就成了相互輝映。不過，坦白講，這種表面的興發似仍有改進的空間，因為不管在華文世界還是在西方學界，有許許多多看似主題學研究的論文

都僅僅只是主題研究或是主題史研究，一來尚未做到比較，二來也尚未真正把主題學理論應用上去。這麼一來，我又不得不把李漢亭（李奭學）十三年前講過的一段話引錄於後：

跨國性的主題學論題，應該是台灣可以大量墾拓的對象，因為中國在文化上主導東亞數千年，民俗故事或一般觀念給予四鄰的影響相當充沛。若以接受而言，印度佛教母題影響中國文學處同樣不少。種種因緣皆顯示台灣學者擁有足夠的文化資源，可以在跨國性的主題學領域中發揮所長。然而，事實遠非如此：專書不論，單篇論文處理的仍以本國民俗主題母題的演變為主，跨出門檻者極少，原因何在？（頁 53）

李奭學這個呼籲一去已十二、三年，為何能真正做到比較的論文還是這麼少見？

筆者在過去寫作這些中西比較主題學論文時，其間所遭遇到的艱辛真不足為外人道，做得最辛苦的是在撰寫兩篇有關中西主題學的理論時的那些年，做第一篇論文時，台灣尚未解嚴開放觀光，同學張漢良兄適時給我提供蘇俄結構主義者薛柯夫和宋可夫斯基的影印文章，這實在令我感激。1983～84 年我首次到美國（當時去了夏威夷大學）當訪問學者，首次見識到人家的圖書館不僅圖書資料豐富，而且那種積極服務推展研究的做法，可真叫我眼界大開。這時我已開始蒐集影印，採購薛氏、朱氏以及其他蘇俄結構主義者像雅克慎和洛特曼（J. Lotman）等人的著作，然後慢慢進入記號學和詮釋學、敘事學和自傳文類等等範疇，一邊影印裝訂採購資料，一邊閱讀，

這樣一年匆忙之間就過去了，回到台北住處樓下，那兩大廂書籍，重到幾乎都扛不上五樓來。

回到我撰寫第二篇主題學理論的文章來，這時我不僅要繼續蒐集有關主題學的資料，而是還要尋索有關王昭君的所有資料。記得有一次爲了找一本叫做《王昭君的傳說》的書，在技窮之下，我就寫了一封信給出版這本小冊子的湖北省興山縣文化館，文化館基本禮數還是有的，四信說這本冊子爲「非賣品」，恕無法賣給我。我在無計可想之下，有一次在台北見到巴黎來的陳慶浩博士，向他提到我想向鄺慶歡情商影印上提這本小冊子（因爲她曾到過興山縣，其書目中列有此一小冊子），一問之下，才知鄺已因病仙逝，她的資料都留在萊頓大學中國文學教授尹維德（Wilf L. Idema）那兒，不過他建議我不妨去信尹教授探詢一下，沒想到這一試竟然成功，尹教授不僅僅影印了給了我指定要的那兩本有關王昭君的小冊子，而且還捎來一封短信，說明影印費可以免寄了。這才叫做「禮失而求諸野」，尹的慷慨作爲可真叫人感到溫馨。另一本《王昭君傳說》（1983），則是兩位編者之一的吳碧雲女士親自寄贈，林幹等編著的《昭君與昭君墓》（1979）則是李元洛教授在長沙幫我弄到，再由張默兄攜回台北給我。此外，現任教香港中大中文系的鄭良樹兄，任教香港浸黛大學中文系的林幸謙博士（我以前的碩士生）等都曾幫我影印到極爲珍貴的有關王昭君傳說的資料。然後就是耶魯大學在東亞系的孫康宜教授（1995年時她是系主任，也是我的 sponsor），由於她，我才有機會在耶魯研究圖書館浸淫兩個多月，影印到一些相當難得找到的文獻。還有時任加拿大亞伯達大學比較文學系副教授（現任香港科技大學人文學系教授）的高辛勇兄，他也常幫我

弄到珍貴的資料。

除了上提非常艱辛、歷時好幾年的尋索資料以外，我在撰寫〈自然詩與田園詩傳統〉時，至少曾得到老友張振翱（張錯）和王潤華兩位兄長幫忙影印資料、訂購書籍。在撰寫〈中英山水詩理論與當代中文山水詩的模式〉時，長沙市作協的李元洛教授竟然拆解了好幾本現當代山水詩選，然後把相關篇章寄給我，其盛情好意真叫我銘感五中。此外，我當年的一些學生像賴秀媚和許儷粹等以及在德州大學（奧士河總校）就讀土木工程的老弟慶龍，他們都曾幫過我找資料。

對於上提這些熟悉與不熟悉的朋友以及過去的學生，在此，我向他／她們致以誠摯的感激，假使不是他／她們適時予以援助，這本書裡的許多文章都不太可能寫得那麼徹底。也謝謝陳大為博士幫我校對最後三、四篇論文。（2001、4、30 台北）

附 註

- ①李炳海，〈《中國古代復仇文學主題》序〉《中國古代復仇文學主題》，長春：東北師大，1998。頁1-4。
- ②李漢亭，〈台灣比較文學發展與西方理論的歷史觀察〉《當代》第29期（1988）：頁48-59。

目 錄

序	1
中西文學裡的雄偉觀念	1
《莊子》的詞章與雄偉風格	55
從神話的觀點看現代詩	73
中西文學裡的火神研究	97
自然詩與田園詩傳統	129
中英山水詩理論與當代中文山水詩的模式	153
悲秋的传统與衍變	199
主題學研究與中國文學	229
主題學理論與歷史證據 以王昭君傳說為例	257

中西文學裡的雄偉觀念

這篇文章旨在探討雄偉這觀念在中國和西方文學裡的演變。爲了澄清它，我們將在討論過程中舉出一些例證來分析。

朗占納斯（Longinus）的〈論雄偉〉（*On the Sublime*）^①約作於西元一世紀，是西方探討雄偉這美學觀念最早的文獻。他寫作此文之動機是爲了駁斥西西里修辭學家昔希里爾士（Caecilius）的著作〈雄偉論〉。朗氏的論文作後掩埋了一千五百餘年，一直到 1554 年羅伯特里（Francis Robortelli）在巴爾（Basle）重印它，才又引起人家的重視。1652 年，約翰霍爾（John Hall）把它翻譯成英文，並定標題爲〈論雄辯之極致〉（*Of the Height of Eloquence*）。但在 1674 年以前，我們都無法證明它已獲得應有的重視。到 1674 這一年，法國詩人及評論家布瓦洛（Nicolas Boileau-Despréaux）把它譯成法文（標題爲 *Peri Hupsous*）出版，並給它詮釋，這才引起時人之注意，而修辭雄偉這個觀念也開始受到英國人之重視。

朗占納斯的〈論雄偉〉可分成四十四節。在第一節裡，作者指出，昔希里爾士無法攫住議論之要點，以致無法把這些要點傳送給讀者。要之，昔氏的失敗可歸之於兩要素：第一，昔氏的著作並未指明討論的課題；第二，它沒有指出作者是運用何種方法來討論。換言之，它只牽涉到瑣碎細節，卻未指出重點來，並竭力發揮它們。

朗氏在討論雄偉時，他最爲關注的是作者必須有一個兼容並蓄的靈魂，怎麼樣經由某些後天學來的技巧，在作品中獲取雄偉的氣象。他這種對修辭雄偉的強調，處處在文章裡顯示出來。這也就難怪當浸淫在十七世紀新古典主義氣氛下的布瓦洛來翻譯解釋這篇論文時，他一邊極力強調修辭雄偉，而同時卻處心積慮在削弱任何可能令人聯想到自然雄偉之提示和章節。爲了討論方便起見，現在還是讓我們來看看朗氏如何給雄偉下定義以及預料它在作品裡的重要性。首先，他把「雄偉」界定爲「表現上的某種優越」。第二，他認爲，最偉大的詩人作家不從別處而是從雄偉處獲取名聲與不朽。第三，他以爲：

崇高的語言對聽眾的影響不是說服他們，而是使其入神。由於對我們有一種魅力，它超越了純粹只為了說服人而令人滿足的事務。說服力我們通常可以控制，但是雄偉的影響力卻給我們帶來無以抗拒的力量，而且統馭每一個聽眾。同樣地，我們在創造和事務的恰適安排上看到技巧，此一技巧之出現，不是一兩件事務的安排，而是許多事務的整個構造肌理辛辛苦苦得來的結果，而恰如其時地閃現的雄偉，就像雷霆一樣，把面前的東西驅散，而且同時把演說者的能力充分顯示出來。（頁65～66）

很明顯地，朗氏在這裡探討的大都是「修辭雄偉」（the rhetorical sublime），而不是「自然雄偉」（the natural sublime）。雖然他也談到雄偉那種神祕的無以言傳的閃現，就像雷電一樣，把面前的東西驅散，然而即使就在這一層面而

言，他關注的仍然是演說，或者用現代人的說法，他關注的是散文。更有甚者，他在此探討的是雄偉予人之影響，而不是指出產生雄偉之心理因素。

事實上，整篇文章除了三十五節以及一些零散的句子，探討的都是修辭雄偉。此外，朗氏認為雄偉可以分成真假二種。真雄偉可以「本能地」（頁 20）提昇我們的靈性，而且它「永遠討好所有的人」（頁 71），至於假雄偉就沒有這種魅力。他的觀念跟一般人的尤其不同；他堅稱雄偉可以技求，而此種技求之雄偉跟自然的一樣重要。雄偉既然可以技求，故他就在第八節指出它的五種來源來。第一種來源也即是最重要的一種，那就是形成偉大的觀念的能力。第二種即熾烈而有靈感的情感。第三種就是比喻之運用。第四種來源即崇高的詞藻。最後一種即遣詞用字的昇華。據他而言，構成雄偉的第一、二種因素「大體而言是天生的。剩下三種一部份是技巧的結果」（頁 71）。換言之，能形成偉大的思想的「偉大靈魂」（頁 72）以及能使演說者的話充滿狂熱，那種真摯且熾烈的情感都源於天；至於構成比喻、高昂的詞藻以及崇高的遣詞用字都可由學習獲得。

除了花很多篇幅來討論修辭雄偉外，朗占納斯也曾在文內談到自然界的雄偉。他在第三十五節說：

二、自然並未把我們人類指派為低賤的動物；但是當她把我們引進這空間的宇宙時，就像把我們引進一大羣會眾裡一樣，要我們成為整個宇宙的觀察者和最熱切的榮譽企求者，她即刻在我們靈魂裡注入那種對任何比我們更崇高和神聖的事物的不可征服的愛。三、因此，在人

類心靈範圍內，不僅整個宇宙都不足為我們所沈思默想，而且我們從各個角度觀覽生命，看到它到處充滿了引人注目，充滿了偉大和美麗的事物，我們就會立刻覺察到我們出生的目的。四、這就是為什麼經由某種自然的衝動，我們不會愛慕小溪——雖然它們用處不小，也很清澈——而會喜愛尼羅河、多瑙河或者萊茵河，尤其是海洋。我們也不會以比望天火更大的敬畏來看自己點燃的小火焰（雖然它的火光永遠被保護得很純），雖然天火常常被包裹在黑暗中；我們更不會把它視為比埃特納火山口更大的奇景。埃特納火山爆發時，即從深處吐出石塊和大岩石，且時或從那道地下純火噴出水流來。在所有這些事物中，我們可以說，人們把有用的或必需品的看作是平凡的，而把欽羨之情保留給令人驚駭的事物。（頁 101）

在這一節第二項裡，他毫不含糊地指稱，自然「在我們靈魂裡注入對任何比我們更崇高和神聖的事物的不可征服的愛。」在第四項裡，他繼續指出說，「經由某種自然的衝動。我們不會愛慕小溪——雖然它們用處不小，也很清澈——而會喜愛尼羅河、多瑙河或者萊茵河，尤其是海洋。」換言之，愛好自然界中之雄偉是本能的和天生的。很自然地，人類把「欽羨之情保留給令人驚駭的事物」。而他上面這段文字就被後來美學家認定是西方最早談論「自然雄偉」的文獻。

法人布瓦洛在 1674 年把朗氏的〈論雄偉〉譯成法文。在序文裡，他認為，朗氏的雄偉並非演說家所指稱的雄偉風格，而是一種令人驚異的奇妙特質。此一特質在言詞裡能深深打中人

心，在作品裡能使人昇華、銷魂且入神（*qui fait qu'un ouvrage evenlève, ravit, transporte*）。雄偉風格往往需要的是崇高的詞藻，但是雄偉卻可在單獨的思想、比喻和片語構造裡找到。一個觀念可以用雄偉風格表現出來，若果它不奇特也不令人驚異，則它就不算雄偉。總之，雄偉就是「言詞裡不比尋常的、驚人的以及奇妙的特質」②。布氏上面這種解釋有許多是跟朗氏不一致的。朗氏的雄偉是既指演說家的雄偉風格，也指自然界雄偉的事物予人之狂喜驚訝感覺。偉大的思想、比喻之應用以及遣詞用字之昇華固能獲得雄偉，崇高之詞藻也同樣能獲致雄偉。至於雄偉能激起我們的情感這一點則是朗氏提到過，不算布氏之新見解。

除了在譯序裡討論雄偉外，布氏也在他處探索此一美學觀念。1694年，他出版了九篇《朗氏章句探索》（*Reflexions Critiques sur quelques sur quelques Passages du Rhéteur Longin*），第十至第十二篇探索則刊在他死後於1713年出版的書裡。在前書裡，布氏為其理論辯護，並舉例以說明，但他有一種趨向就是，他越來越堅持以語言的簡鍊來獲取雄偉。在最後一篇《探索》裡，他停止了爭論，而企圖重新給雄偉作界定：

雄偉是要提昇並迷住靈魂的一種力量，它或源於崇高的思想和高貴的情感，或來自壯麗的文字或和諧、生動活潑的言語；即是說，單獨源自這些源泉之一種，或者是來自此三源泉之匯合——而這是最完美之雄偉。③

他這個新定義比早期的更接近朗氏的傳統。雖然如此，他跟朗

氏還是有些不同的。朗氏在論文第三十五節裡，曾談到人在面對自然界宏大的景物時感到無限驚訝，然而布氏對它卻三緘其口。此外，他把壯麗的文字、和諧、生動及活潑的言語拉提到跟崇高的思想相等的地位，只要做到使人之靈魂昇華和迷住就行了。從他對雄偉此一美學觀念之詮釋，我們可以發覺他的態度是偏於古典和節制的。結果，他使得十七世紀末的讀者誤以為，朗氏探索的只是修辭雄偉的各面貌，而不及於自然雄偉。這也就難怪尼可蓀教授（Marjorie Hope Nicolson）在研究這個美學觀念之演變時，不得不把布氏的理論稱為「假朗占納斯式的」④。

經由布氏的遙譯和詮釋，雄偉這美學觀念開始慢慢地在英國茁長。批評家有應用到繪畫之鑑賞上，更有修正發揮它使成為不同的理論的。要約言之，後來西方談論此一美學觀念的人極多，有丹尼斯、沙佛茲伯里、艾狄生、康德、柏克和叔本華等人。後面對這些美學家的討論只能採取畫龍點睛式，目的除了在讓讀者知道他們理論之差異點外，就是希望在跟中國類似的觀念比較時有些微幫助。此外，我們並且冀望能用他們的論點來批評中西詩歌。

丹尼斯（Joseph Dennis, 1657～1734）雖是一位二流批評家，但是他的雄偉理論卻是這一美學觀念之另一起點，而且極有趣。他也是第一個把雄偉和美感作重要區分的英國人。他之審美觀大都源於中世紀經典和傳教士。對他而言，美即指「比例、境況和部份相依」，次序、齊整和規律⑤。雄偉雖不是更高的美，可卻能擴大並提昇靈魂。它僅能在「盈滿無度」裡顯示出來⑥。它的來源是上帝以及把祂之偉大與力量在自然界展現出來的各種形象。據此前提，他又把雄偉之源泉分成三

個。第一是「上帝及非物質世界的其他生物」，第二是「物質世界的偉大現象，因為這些現象也能把心靈引至造物者」；第三是「地球上事物之觀念，例如對四元素……各類彗星、海洋、溪流和山脈的觀念。」^⑦他之雄偉觀跟布氏的觀念大相逕庭，跟朗氏的也有許多不同。布氏只論修辭雄偉，而他則逕談自然雄偉之來源。他跟朗氏之不同點是，第一，朗氏是異教徒，比較少談到神祇，而丹氏卻不斷提到上帝、造物者、顯現、宗教等。第二，他談的大體上是自然雄偉，即使偶爾談到修辭雄偉，其觀念是古典的而且是正統基督教觀念。第三，也是最重要的，他注重的是造成雄偉的原因，跟朗氏之注重雄偉對聽眾和讀者之效果不一樣。有一次他說：「你把原因和效果合在一起，你就得到了雄偉。」^⑧可見他不僅注意到構成雄偉物品的本質，而且也注意到它的成效，尤其是個體對雄偉現象的情緒反應。他的觀念是往後許多探索此類觀念的起始，是朗氏自然雄偉之引申和擴展。

丹尼斯把熱烈情感分成普通的熱烈情感（ordinary passion）和狂熱（enthusiasm）兩種，好詩表現的就是狂熱情感，而這種情感是宗教性的。他這種說法跟雄偉大都源自上帝不謀而合。狂熱的情感有六種：欽羨、恐怖、戰慄、歡愉、憂傷和欲望。當它們源自宗教的觀念時，它們就最為強烈。他在未完成的著作《批評的根基》（*The Grounds of Criticism*）裡曾詳細討論了前二種，後四種卻因其著作找不到足夠的預約而未撰述，殊為可惜。不管怎樣，他這裡討論到的恐怖、戰慄、憂傷和欲望等強烈情感，實跟後來討論雄偉的美學家如沙佛茲伯里和柏克等息息相關，實在大大地擴充了雄偉之境界。

沙佛茲伯里（Anthony Ashley Cooper, third Earl of

Shaftesbury, 1671～1713) 對「雄偉」此一外來語充滿了輕蔑。他在 1709 年出版的《道德家》(*The Moralists*) 和 1711 年出版的《雜感》(*Miscellaneous Reflections*) 探索了「狂熱」(*enthusiasm*) 的價值，他除了強化藝術人生裡的情感主義的使命，也同時給欣賞自然提供了哲學的基礎^⑨。在談到各種文學類型時，他曾說：

在好幾種言語作品的風格中，我們很容易想像到，最容易獲致而且是最早施行的是奇妙、誇張或者我們所謂的雄偉風格。在所有熱烈情感中，驚訝是最易在粗野而淳樸的人類中激起的。小孩襁褓童蒙時，以此方式娛之。而欲如是娛樂他們的方式即是使他們感到驚訝，並以佯裝的驚訝為引導，叫他們對置於其前的奇異物品感到驚訝。野蠻人的最佳音樂是醜惡驚駭的聲音。印第安人的美景是魁梧的形體、奇異耀眼的顏色，以及任何令人看來感到戰慄和驚恐的事物。^⑩

明眼人一看即發覺他對雄偉風格充滿了偏見，「雄偉」此一修辭術語雖然源自信奉異教的古希臘人，用來描述早期比較純樸的文學作品，但是任何精通英國文學的人都會發覺，在雄偉此一觀念尚未傳入英國以前，馬羅 (Christopher Marlowe, 1564～1593)、莎士比亞和米爾頓 (John Milton, 1608～1674) 等人的作品即有許多是雄偉的，而在此理論傳入後，此一風格還是在文學作品裡頻頻出現。雄偉風格的作品並非只能在西元一世紀出現，並且只能吸引小孩子或野蠻人而已。

同時代人所指稱的雄偉風貌，沙佛茲伯里用狂熱以稱之。

他的狂熱是非朗氏式的。尼可蓀在其研究著作裡評論：「對沙氏而言，真『雄偉』不是一種修辭原則。其來源並不出自風格，而來自上帝以及顯示其宇宙性和塵世間的傑作的富饒多樣的顯現。」^⑩所以僅以雄偉之源泉而言，沙氏跟丹尼斯極為相近。此外，他跟丹氏還有一點極相似，就是喜歡選擇術語以代替現存的已釐清的觀念。

1712 年，沙氏的同儕艾狄生（Joseph Addison, 1657～1734）在《觀察者》（*The Spectator*）發表了他的《想像之樂趣》。這十一篇文章（頁 411～421）及一篇討論鑑賞力的序文顯示，艾氏對朗氏傳統極為熟悉，而且比丹氏和沙氏更有系統地認識到此一傳統之重要性。更重要的是，他把「自然雄偉」和修辭雄偉清清楚楚地分開。「自然雄偉」能提供他所謂的「首要的想像樂趣」，而「修辭雄偉」之樂趣則僅是「次要的」。正如尼可蓀女士所說：「他第一次把一直是平行發展的自然、修辭這兩種雄偉統合為一連貫系統」。^⑪

在上面提到的論文裡，艾狄生詳細探索了「美感」、「不尋常」和「宏大」之不同。他的「美感」跟丹尼斯用以指稱規律、齊整和次序不一樣，而是指「高雅」和「合宜」。至於「新或不尋常」，有時他把它跟「多樣性」連在一起；有時他指的是「新奇」之效果。至於「宏大」，他在《觀察者》第四一二期上說：「所謂宏大，我並不意指任一物品的軀體，而是指把整個景物當作一物看待時的偉大。例如面對一個遼闊的郊野，一片廣垠未墾的沙漠景緻，嶂嶺重疊，懸崖聳絕，或一望無邊之水面的景象，吾人感到驚愕者不是此類景象之新奇或美麗，而是大多數此類龐大的自然傑作所顯示的粗獷壯麗。」^⑫無疑的，艾氏的「宏大」是跟朗氏的自然雄偉同一意義，只是