

Zhongguo Gudian Shige De Wenhua Jiedu



中国古典诗歌的 文化解读

杨子怡 / 著

Zhongguo Gudian Shige De Wenhua Jiedu



中国古典诗歌的 文化解读

杨子怡 / 著

责任编辑:洪 琼

图书在版编目(CIP)数据

中国古典诗歌的文化解读/杨子怡 著. -北京:人民出版社,2013.11

ISBN 978-7-01-012390-5

I. ①中… II. ①杨… III. ①古典诗歌-诗歌研究-中国 IV. ①I207.22

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 178183 号



中国古典诗歌的文化解读

ZHONGGUO GUDIAN SHIGE DE WENHUA JIEDU

杨子怡 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京市文林印务有限公司 新华书店经销

2013 年 11 月第 1 版 2013 年 11 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:19.75

字数:330 千字 印数:0,001-2,000 册

ISBN 978-7-01-012390-5 定价:54.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

自序：为第三个人而写作

为什么要写作？为谁而写作？写了一辈子的文章，说实话到现在我还没弄明白。

当然，作为文人有充分的理由，曹丕不是说了吗，文章是“经国之伟业，不朽之盛事”。这自然指明了为文之目的：大而言之，那就是“经国”；小而言之，为一己之“不朽”，也就是人们常企盼的扬名立万吧。在天下熙熙皆为利来的时下社会，在随便就可以在网上贴上文章或发几句牢骚的网络世界，如果再谨守曹丕之训，未免显得太自恋了，太抬爱自己了。不过，曹丕的话还是有点蛊惑力的，曾几何时它引诱了多少文人加入爬格子的行列，本人就是其中一个。

不过挤入学术者流，倒是我始料未及的。小时候我最喜欢的是文学写作，初高中时就写诗歌、散文，有时竟人小胆大，写起小说来。当然我不是说我“被学术”了，但大学期间，对古典文学的偏爱，确实改变了我的发展方向。我也像我的业师们一样，在故纸堆中蠕蠕爬行，星转斗移，一晃眼年逾天命了。虽然没成气候，但作为短钉小儒，焚膏继晷，不敢懈怠，几十年下来，所积亦夥，居然写下80篇文章，逾百万字。当然，我没有曹丕说的伟大，我不奢望这些学术小文章能够“经国”，也不奢望因它而“不朽”，能不贻笑大方，免于同人的哂笑，于愿足矣。在我的这几十篇文章里，说实在话，也有一些是属于“著书都为稻粱谋”的，在滚滚红尘里，我难以不食人间烟火，总得生存，总得混个职称之类什么的。很难做到像周作人老人在《北京的食府》中所说的，把写作看成是“喝不求解渴的酒，吃不求饱的点心”。但可负责任地说，作为文人嘛，良知总是有的，不敢掺杂一些假大空的伪劣品以欺世或媚世，尽管人们常感叹“文章千古亦虚名”，但我仍然信杜陵老人的话，“文章千古事”，不希望后人戮我的脊梁骨。因此，我不敢马虎，大多还是用心写的，力争做到言之有物，论之有据。

小集子终于要付梓了,总得有个序,按时下惯例,总得找个名人捧捧场吧,借誉于名人,尾续于貂后,是学界潜规则。我曾也动过这个心思,但思来想去,终于打消了此念头。因为我不想让名人难堪,也不想让自己难堪。在当世人情社会里,名人受汝之请,得忠汝之事,总得违心说几句好话,即不如此,也得顾左右而言他,说上几句不着边际的话来哄哄你,否则,你会感到刺耳。诚如是,大家不是都很尴尬么!自己为序,好处多多,苦心搜索,概之有三。自己苦心作出的文章正像自己的孩子,是个啥样,自己最清楚,所谓“得失寸心知”嘛,话该说到什么地步,自有一个分寸,此其一;如果自贬一点,还落得一个“谦逊”之美名;好话说得过头一点,甚至学一下卖瓜的王婆,也无关大碍。因为俗话说:“自己的文章最好,别人的婆姨最好。”把自己的文章说得好一点,赞美别人的婆娘几句,人们总是会原谅你的,“敝帚”总可以“自珍”嘛。此其二。苏轼说得好,“佳作正如精金美玉,自有定评”,是精金还是败絮,话不说死,相信一次读者,留给读者一点话语权,此其三。有此三,故自为序。

既然提到读者,本书开头提出的问题自然不是问题了,看来,写作终究还是为读者而写的,希望在读者的心目中“不朽”,古今中外概莫能外。司马迁在屈辱中那么孜孜不倦地写《史记》不就是为了“藏诸名山,传之其人”以求“不朽”么!为达此目的他甚至说“虽万被戮,岂有悔哉”。司马迁的较真着实令人钦敬!然而昨天朋友却幽默了我一回,调侃了我一回,他言之凿凿地说:“尽信古人书,不如无书。殊知:文章是写给两个人看的,你只有两个读者,一个是编辑,一个是你自己!”听了我不禁愕然,愕然之后自然是颓废,但我不得不佩服这话的实在。在这个充满网络快餐的时代,谁还有心思去看那些论证严密的东西呢?在喧嚣的浮尘里,谁还能“宠辱不惊,看庭前花开花落;去留无迹,望天上云卷云舒”呢?人们需要的是轻松,而不是严谨;需要的是生存,而不是浪漫;需要的是肯德基,而不是满汉席;需要的是李嘉诚的成功,而不是苏东坡的幽默。特别像我等吃古人饭,啃古人骨头的学问自然难入时人眼,这一点,我懂。但我很蠢,很犟,即使写给两个人看,我也干,至少编辑认同我,我自己认同自己。

虽然我孤独,但我快乐,为快乐而写作!

虽然我寂寞,但我舒坦,为舒坦而写作!

虽然只有两个读者,但我执意为第三个人写作!因为我始终相信司马迁

的话，“藏之名山……俟后世圣人君子”！

还有第三个人么？还有后世君子么？

我衷心期待着！

目 录

自序:为第三个人而写作	1
绪论	1
第一节 文化养育了诗歌	2
第二节 诗歌铭刻着文化	10
第三节 用文化观照诗歌是诗学研究的重要路径	16
第一章 哲学人类学视野中《诗经》有关“人”的解读	21
第一节 人神分离:人意识到生命的意义和主体的存在	22
第二节 敬德修礼:人是作为道德文化的存在	23
第三节 “嚶嚶友声”:人是社会的存在	27
第四节 “念昔先人”:人是历史和传统的存在	29
第二章 先秦诗性智慧与中国文化的诗性思维之生成	32
第一节 先秦功利文化氛围中的诗性智慧	34
第二节 先秦的诗性智慧孕育了中国文化的诗性思维	39
第三节 在中国文化中诗无所不在	49
第三章 文化生产场域视野中《诗经》从经学到文学之考察	51
第一节 《诗经》文化经典的生成及其合法性	53
第二节 文学《诗经》的生成及其文学的合法性	61
第四章 传统诗经学对《诗经》的文化还原	70
第一节 一部《诗经》的经化史,就是一部《诗经》文化还原史	71
第二节 传统诗经学对历史、礼仪、伦理文化之还原	73
第五章 信息论美学视域中《诗经》之审美效应	80
第一节 《诗经》编码之特色及其审美信息	80

2 中国古典诗歌的文化解读

第二节 《诗经》文本之潜在信息	83
第三节 《诗经》的噪声干扰及其排除	85
第六章 汉代经学话语霸权挤压下的诗性失语与存活	88
第一节 在强势话语中诗性遭到挤压而失语的状况	89
第二节 经学强势话语中诗性的存活及原因	96
第三节 诗性失语与存活的合法性阐释	101
第七章 唐代边塞诗审美情绪的嬗变:高贵、崇高与感伤	105
第一节 初唐:在尚武功、歌王权的吟咏中呈现出一种高贵美	105
第二节 盛唐:崇高美的尊崇及与古罗马崇高美之比较	111
第三节 中晚唐:审美感伤情绪的形成及表现	117
第八章 唐宋文人诗与茶文化	122
第一节 古代饮茶文化的形成过程	122
第二节 唐宋文人诗对茶文化的雅化	124
第九章 从咏梅诗词看古代梅文化与文人人格之形成	133
第一节 咏梅诗蕴含着古代文人的的人格意识	135
第二节 梅文化之形成是祖先的无数典型经验之积淀	141
第十章 镶嵌在儒文化模式和传统中的韩愈	144
第一节 韩愈现象的表现	145
第二节 韩愈现象的文化解读	150
第十一章 韩愈诗文廊庙气及其文化解读	155
第一节 居高临下的盟主气	157
第二节 奴视世人的自负气	159
第三节 典丽雋皇的清庙明堂气	162
第四节 韩愈诗文廊庙气形成的历史文化原因	164
第十二章 宋代诗歌特质形成的文化背景与审美心态	168
第一节 理学文化视野中的宋诗特质之形成	170
第二节 宋诗特质形成的审美心态	176
第十三章 苏轼岭海诗歌之变及其意义	179
第一节 情感之变:由逐客悲歌的凄婉到以谪为游的旷达	180
第二节 题材之变:由书剑报国到模水范山、和陶抒志	183

第三节	苏轼岭海诗歌之变的意义	189
第十四章	诗人韩愈、苏轼岭海处穷人格精神之异及文化解读	195
第一节	两种截然不同的心态:戚戚怨嗟与安土忘怀	196
第二节	韩愈的忧戚处穷表现了韬光养晦、专情执着的儒者人格	201
第三节	苏轼的安土忘怀表现了儒释道融为一体的超旷型人格	207
第十五章	儒释文化视野中诗僧函可奇诗解读	215
第一节	传统文化中的乡思母题:“几年无复听乡音,一听乡音泪更深”	217
第二节	未泯的儒家淑世之情:“肉身纵在肠应断,既哭苍生又哭僧”	222
第三节	儒释文化中的人伦情:“几多乡国思,翻向友朋深”	228
第十六章	屈大均诗歌的文化精神与美学品格	233
第一节	屈大均诗歌的屈原现象	233
第二节	屈大均诗歌的杜甫情结	237
第三节	屈大均诗歌的李白原型	241
第十七章	纳兰性德诗词风格形成的心理机制及文化解读	245
第一节	纳兰性德的忧郁来源于他幻觉中的行为场	247
第二节	纳兰性德行为场中心理环境的形成还源于他独特的个性和气质	250
第三节	纳兰性德的行为心理场有着汉文化的深厚土壤	252
第十八章	纳兰性德词体现出他的生命情感与心灵的图画	255
第一节	纳兰性德爱情词表现出浓郁的人情美	257
第二节	纳兰性德醇美的友情之词实现了他的心理补偿	260
第三节	纳兰性德在感叹山川风物之作中也流露出人情美	262
第四节	纳兰性德词让人感受到他生命力场中情与理的交融渗透	263
第十九章	纳兰性德现象与传统文化	265
第一节	作为文化原型之一的“纳兰现象”之典型表现	265

第二节	“纳兰现象”凝聚力及其形成之文化渊源·····	271
第二十章	从纳兰性德作品看中国古典文学的文化个性·····	277
第一节	古典文学文化个性之一:忧患意识与参与精神·····	277
第二节	古典文学文化个性之二:感伤心理与归隐心态·····	281
第三节	古典文学文化个性之三:崇古念旧心态与祖先崇拜 意识·····	284
第二十一章	蕴含着传统爱国主义精神的丘逢甲诗歌之英气·····	290
第一节	痛失故土的怨愤气:“幸臣有权能割地,孤臣无力可 回天”·····	292
第二节	无力回天的悲壮气:“风月有天难补恨,江山无地可 埋愁”·····	293
第三节	誓报国仇的豪迈气:“未报国仇心未了,枕戈重与赋 无衣”·····	295
第四节	感怀故土的真朴气:“不知成异域,夜夜梦台湾”·····	299
第五节	许身稷契的浩然气:“淡极名心宜在野,生成傲骨 不依人”·····	301
主要参考文献·····		303
后 记·····		306

绪 论

文化是一个永远侃不完的热门话题。尽管人们对它的解释定义五花八门,但我最认同的还是美国文化人类学家克罗伯对文化的定义:“文化包括各种外显的和内隐的行为模式。”^①所谓模式,是人或类在生存过程中使自己不断摆脱自然性而获得的一种有尊严、有价值、合习惯的生活方式。从这个意义上来说,人创造了文化,文化创造了人,因而人就是文化。哲学、法律、历史、艺术、宗教、风俗、社会制度、行为规范、语言体系等以文字符号或人的具体行为为载体的一切外壳形式是它的外显模式;价值观念、思维方式、情感取向这些长期积淀起来的深层的东西是它的内显模式。

文化与诗歌,谁也离不开谁。

文化养育了诗歌,诗歌铭刻着文化。

人类在创造文化时,也同时创造了诗。因为人类的祖先生来就具有“诗性的智慧”,他们具有的审美本能使他们诗意地对待生活,诗意地对待世界,他们希望诗意地栖居,“这些先民,都是地地道道的诗人”。^②但是诗又反哺人,塑造人,参与了人的脱魅化工作。由于诗的参与,人类在生存中重塑自己,逐渐使自己摆脱自然性和动物性。因此,诗与文化同源,诗是最原始的艺术,“诗是人类的母语;恰如园艺先于农艺,绘画先于书写;如歌唱比雄辩更古老;以物易物早于贸易”^③。由于人的情感性和美感的本能性,诗成为人类的首选艺术自然也在情理之中,因为诗歌就是艺术化的文化心理——情感符号,人类

① [美]克罗伯: *Culture: A critical Review of Concepts and Definitions*, 转引自顾伟列:《中国文化通论》,华东师范大学出版社2005年版,第3页。

② 参见[英]特伦斯·霍克斯:《结构主义和符号学》,上海译文出版社1987年版。

③ [德]哈曼:《袖珍美学——犹太教神秘哲学散文风格的一段史诗》,转引自童庆炳:《文化与诗学》第一辑;上海人民出版社2004年版,第37页。

需要情感的释放;这种情感符号是由文化成员集体所决定的,这就使得情感带有人类的共同性。而这些正是“在所有民族的历史上,诗是最初的或最原始的表达方式”^①的原因。

由于诗与文化的这种特殊的紧密的关系,文化诗学成为学界关注热点也就不奇怪了。诚如叶潮先生所言:“尤其在中国,诗歌是文化的炫目标志。不了解中国的诗歌,便不能全面地了解中国的文化;同样,欲全面地了解中国的文化,则必须了解中国的诗歌。”^②中国有以诗证史、以史证诗的习惯,一部中国诗歌史往往就是一部中国文化史。从先秦而降,我们的祖先在创造文化的同时也创造了诗,在诗意的对待世界的同时也丰富了文化,他们用诗歌、用文字记录了他们的心路历程,记载了他们的习惯、思想、情感……一句话,他们用这种特殊的情感符号,承先启后,不断地铭刻着文化。正如英国哈特在其所译中国诗歌集《牡丹园》中所言:“他们的诗是用最柔软的笔写在最薄的纸上的,但是作为汉民族的生活和文化的记录,这些诗篇却比雕刻在石头或青铜的碑上更要永垂不朽。”^③

因此,把中国诗歌放在中国文化的大视野中去观照或者把中国文化置于中国诗歌的天地中去寻觅,同样是一个不错的选择。

第一节 文化养育了诗歌

文化是养育诗歌的土壤,诗歌是文化的产儿。诗离不开它的时代,离不开它的民族,离不开养育它的文化,正如黑格尔所言:“每种艺术作品都属于它的时代和它的民族,各有特殊环境,依赖于特殊的历史的和其他的观念和目的。”^④法国著名美学家、文学史家丹纳在其《艺术哲学》中也认为“种族、环境、时代”是文艺发展的“三因素”,大量事实表明,诗歌的发生是离不开社会

① [意]维柯:《新科学》,转引自叶潮:《文化视野中的诗歌》,巴蜀书社 1997 年版,第 10 页。

② 叶潮:《文化视野中的诗歌》,巴蜀书社 1997 年版,第 1 页。

③ 丰华瞻:《中西诗歌比较》,三联书店 1987 年版,第 5 页。

④ [德]黑格尔:《美学》第一卷,商务印书馆 1982 年版,第 19 页。

风俗习惯和时代精神的。因此,诗歌的文化意味最强,必须置于文化大视野中去考察。文化与诗之紧密关系可以从如下几个方面证实。

第一,在文化场中,诗歌作为无形的合法的符号暴力,时代必然会垄断它。

法国人类学者皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu)曾提出一个场域概念,认为它“可以被定义为在各种位置之间存在的客观关系的一个网络(network),或一个构型(config-uration)”。^①而文化生产场就是其中之一。他认为只有把文化产品置于特定的社会空间特别是文化生产场域中,其独创性才能得到更为充分的解释。在这些场域的构建中必然有资本和权力的介入。所谓资本包括经济资本、文化资本和社会资本,统称为符号资本;所谓权力包括了显性的政治权力和隐性的经济权力、文化权力、符号权力……而“国家是符号权力的集大成者……我认为国家就是垄断的所有者,不仅垄断着合法的有形暴力,而且同样垄断了合法的符号暴力”。^②任何时代的统治者都想垄断合法的符号暴力,比如汉代对《诗》“三百”的经化过程就足以说明国家对当时话语权的控制,亦即对以诗为代表的符号暴力的掌控。汉儒在先秦歌诗、舞诗、引诗、教诗、赋诗等广泛的用诗基础上进而经化诗,使原本为文学的诗成为“正得失,动天地,感鬼神……经夫妇,成孝敬,厚人伦,美教化,移风俗”(《毛诗序》)的道德标本,在这种经学语境中,人们普遍认为“诗”的生产是为政治而非艺术的,这样诗成为失去个性、失去诗性而任凭人们随意拿捏、“余取所求”的工具。明明是优美的爱情诗的《关雎》,人们却冠以“美后妃之德”(《毛诗序》);明明是写男女互赠信物的恋歌的《木瓜》,《毛诗序》偏说成是“美齐桓公”。可见《诗》“三百”从一产生,就被披上道德的合法外衣。在经学定于一尊的汉代,经学话语霸权形成,而文学之诗失语。这其实是儒生为统治者的“独尊儒术”送去的最好的礼物,是代表官方对文化资本最有效的掌控,代表官方审美权力对诗的介入。权力操控符号暴力在宋代也很严重,那就是理学的盛行。统治者不仅需要周敦颐、朱熹、吕祖谦、张载、陆九渊这些专门的理学家,也需要广泛的诗人参与暴力符号的构建。因此,宋代诗坛很快因为诗人们的自觉参与形成理学语境。一方面理学家们以诗或悟道、或言理,诸如“一物其来有

① [法]皮埃尔·布尔迪厄(Pierre Bourdieu):《实践与反思——反思社会学导引》,李猛、李康等译,中央编译出版社1998年版,第134页。

② 同上书,第302页。

一身,一身还有一乾坤;能知万物备于我,肯把三才别立根”(邵雍:《击壤集·观物吟》)、“功名未是关心事,富贵由来自有天”(《二程集》)之类诗汗牛充栋;一方面很多诗人或身兼理学家或与理学家过从甚密,如苏轼是“蜀学”创始人,陈亮是理学别派人物,辛弃疾与张栻、吕祖谦、陆九渊、朱熹等人交厚,他们在诗中也常常悟理。在这种文化生产场中,诗歌的发生不得不受影响。宋诗为什么有别于唐而形成好议论好言理之自家面目就可从中得到解释了,正是因为宋人“鄙唐之不知道,于是以论理为本,以修辞为本,而诗格于是乎大变”(《四库提要》)。后村在《林子显诗序》中甚至把宋代诗律之坏归罪于理学:“近世理学兴而诗律坏。”诗律坏不敢苟同,但诗之变与理学之兴有紧密的关系却是不争的事实。

国家对符号暴力之垄断还可从诗史上女性题材看出来。在以男性为核心价值观的文化场中,贞操观常常是男性权力强加在女性身上的符号权力,男人出于对于女性处女情结的病态爱好,一方面通过礼仪的规定和法律的惩戒来桎梏她们,使“从一而终”的暴力符号成为套在女子们脖子上的一条纹索;另一方面别有用心地精心地编织一顶顶美丽的贞洁花环套在女子们的头上。这从汉刘向《列女传》为124位女子作传开始到后来历代王朝的史志中的《列女传》及明以后专从节烈着笔的《烈女传》,无不清楚地昭示出男权社会中男人们的齷齪心理,他们自己可娶三妻六妾,而要求女子则“适人之道,一与之醮,终身不改”。^① 在他们看来,“女子名节在一身,稍有微瑕,万善不能相掩。”^② 在这种强大的符号暴力面前,在这种迷人的迷魂曲中,女性们毫不犹豫地甚至欣然地接受它,贞洁烙进了她们的灵魂深处,她们把对于贞操的保护变成一种自己的主动追求,实质上她们也成为符号暴力的自觉参与者。因此,在诗史上,西晋时为守身而跳楼的石崇爱姬绿珠,宁断臂守身的吴王宫妃,唐代不肯屈己从人投环而死的真妃,常常成为人们歌咏的人物。死于岭南惠州的苏东坡小妾王朝云为什么历代文人那么热衷于歌咏她,人们对她的崇敬甚至超过了对她主子苏轼的崇敬,也正在于她的忠敬不二的品格:“万里艰难随玉局,

① 张涛:《列女传译注》,济南山东大学出版社1990年版,第137页。

② 吕坤:《吕新事闺范》,见周秀才:《中国历代家训大观》,大连出版社1997年版,第342页。

一生忠敬悟金刚。”(江逢辰诗)^①

第二,民族文化心理与诗歌的母题、原型密切相关。

所谓母题,根据歌德的看法,是“人类过去不断重复,今后还会继续重复的精神现象”。^② 瑞士文艺理论家沃尔夫冈·凯塞尔把它描述成“一个典型的场面,是可以一再重复的”“动机”^③。这些反复出现的动机和精神现象,瑞士心理学家荣格对它赋予特定含义,认为是“集体无意识”的显性形式的原型(Archetype),这些原型“是在历史进程中反复出现的一个形象,……它基本上是神话的形象”,它“赋予我们祖先的无数典型经验以形式”。^④ 可见,母题与原型是积淀着祖先经验的一个典型的、反复出现的意象,它烙上了民族的文化心理——情感内容。因此,诗就是对一个民族文化心理——情感史的记录。

中国独特的文化心理就滋生出不少的诗歌母题与原型,换句话说中国诗歌中的许多原型或母题真实地记载了中国的文化心理,诚如美国诗人艾米·洛厄尔在其所译《松花笺》(中国诗集)序中说,中国诗歌“最忠实地标明了那个‘黑发民族’的思想和感情”。^⑤ 比如中国诗歌中的“忧患原型”就源自儒家文化的忧患意识。从屈原的“长太息以掩涕兮,哀民生之多艰”(《离骚》),到杜甫的“穷年忧黎元,叹息肠内热”(《自京赴奉先县咏怀五百字》)及陆游的“位卑未敢忘忧国,事定犹须待阖棺”(《病起书怀》),再到范仲淹的“进亦忧,退亦忧”(《岳阳楼记》),关注苍生,忧患国家是中国文化的核心,它是儒家“修身齐家治国平天下”的人生理念的反映。中国的知识分子不管是儒家的还是老庄的,不管是屈原还是陶渊明,他们的骨子里流淌的仍是儒学的血脉,他们徜徉山水而表现出的陶然冷漠的外表,却深藏着“治国平天下”的深情,也许他们表面上坦然,什么都不在乎,但骨子里并未曾忘记天下。表现在诗歌上,那就是从先秦以降,一代一代地乐此不疲的重复着忧生患命、忧国忧民的母题,他们把一己的不幸融入国家民族的不幸中,忧患意识成为中国诗中的一

① 张友仁:《惠州西湖志》,广东高等教育出版社1989年版,第128页。

② [美]乌尔利希·韦斯坦因:《比较文学与文学理论》,辽宁人民出版社1987年版,第138页。

③ [瑞]沃尔夫冈·凯塞尔:《语言的艺术作品》,上海译文出版社1984年版,第68页。

④ 见叶潮:《文化视野中的诗歌》,巴蜀书社1997年版,第123页。

⑤ 转引自丰华瞻:《中西诗歌比较》,三联书店1987年版,第19页。

个永恒的主题。

植根于农耕文化的乡土之恋也深深地影响着诗。任何民族都有思乡情结,但汉民族的对乡土的依恋之深恐怕是其他任何民族无法相比的。因为中国文化是建立在以宗族血缘关系为基础的农耕文化,特别重视家族,特别依恋土地,诚如费孝通《乡土中国》所言:“我们的民族确是和泥土分不开的。”因此,“落叶归根”、“鸟返故乡”、“狐死首丘”的观念深积于人们的心里而成为一种民族的文化心理,它成为滋生出中国诗歌的“乡土”母题和原型的土壤。在中国古典诗歌中,几乎没有诗人不写乡土之思。如“浮云游子意,落日故人情”(李白:《送友人》)、“露从今夜白,月是故乡明”(杜甫:《月夜忆舍弟》)、“若为化得身千亿,散向峰头望故乡”(柳宗元:《与浩初上人同看山寄京华亲故》)、“复恐匆匆说不尽,行人临发又开封”(张籍:《秋思》)之类的思乡念旧之诗,在中国诗史中汗牛充栋。由于中国文化的叶落归根意识深入人心,因此,这种思乡母题又与团圆母题纠结在一起,人们在思乡中总是盼望团圆:“但愿人长久,千里共婵娟”(苏轼:《水调歌头》);又由于人生聚散不定,命运莫测,生死难期,“不争镜里添白雪,上床与鞋履相别”^①,故团圆母题又与伤别母题缠夹在一起,在思乡中传达出别离的感伤意绪:“相去日已远,衣带日已缓”(《古诗十九首·行行重行行》)、“同来望月人何在?风景依稀似去年”(赵嘏:《江楼感怀》)。伤别感怀成为古典诗歌的一大主题,诚如英国汉学家阿瑟·韦利(Arther Waley)在其译著《一百七十首中国诗·序》中所言:“倘使说中国诗的一半是关于别离的,这话并不讲得过分。”^②因为中国自然经济条件下形成的农耕文化具有不尚迁徙的心态,俗语中的“金窝银窝不如自家的狗窝”足以映现出这种心态。

在文化场中,中国人祖先崇拜的文化心态还衍生出中国诗歌的崇古、念旧母题。中国人做诗为什么那么喜欢用典?中国诗歌中为什么有那么多的拟古诗?中国诗坛为什么有那么多拟古派?这一切都可从中得到合理的解释。在人们看来,祖先及其所创立的经典充满了经验、智慧、哲理和法则,人们习惯于在古人先例中寻找统领生活的法则,在经典中寻找证己的真理,因此,寻祖问

① 马致远:《双调·夜行船·秋思》,见郁贤皓:《中国古代文学作品选》第五卷,高等教育出版社2003年版,第81页。

② 转引自叶潮:《文化视野中的诗歌》,巴蜀书社1997年版,第43页。

典成为传统,诚如清人劳孝與《春秋诗话》所言:“事无细微,皆引诗以证其得失。”用圣贤言来判断是非,成为人们最简捷的方法,这一点严复在《论世变之亟》中说得很透彻:“中国由来论辨常法,每欲中求一论,必先引用古书、诗云、子曰,而后以当前事件语言,与之校堪离合,而此事件语言是非遂定。”在诗歌创作中人们习惯于把“入于唐人集中可乱楮叶”、“逼肖老杜”、“神似太白”看做诗歌极境。人们“莫不宪章《谟》、《诰》,祖述《诗》、《骚》,远宗毛、郑之训论,近鄙班、扬之述作”(刘昫:《旧唐书·文苑·传序》)。正如霍尔兹曼在其《孔子与古代中国的文学批评》中说:“可以有把握地说,世上没有哪一个文明比中国更具有书卷气息,也没有哪一个文明更加尊崇其古代典籍,惯于从传统的乃至现代的文学书本中寻章摘句,为其日常事务寻求指南。”^①人们在用典用事中不但雅化了诗,而且为自己的博学,为自己从经典和掌故中获得前人的智慧或获得为前人所证明了的真理而感到惬意。在诗人看来,前人写过的总是美的,因此,人们标榜“无一字无来历”,主张“文必秦汉,诗必盛唐”,因而“拟古”、“拟拟古”诗充塞诗坛,“前七子”、“后七子”等拟古派相继不替。一篇《七发》人们拟之又拟,竟成“七体”;一首《行路难》人们仿之又仿,历代不替。人们在模仿中“点铁成金”、“脱胎换骨”(黄庭坚:《答洪驹父书》)。取古人之陈言入于自家之翰墨,化别人之腐朽为自己之神奇。可见,内容上的怀古,形式上的拟古,创作中的稽古都导源于中国文化的崇古征圣、重视先例惯例的思维模式。

第三,在文化生产场中各种文化形态催生出诗歌的多种境界。

中国文化生产场包容性极强,它融入了多种文化形态,以孔孟儒学为血脉,以庄禅哲学为精神,以文人学士为肌体。这种文化因子的多重性催生出中国诗歌的诸多境界。

首先,它催生出诗歌的孔孟境界。这种境界表现在内容与形式上,也表现在创作与诗学理论上。儒学文化形态的基本精神之一是自强不息与兼济天下,孔子的“发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至”(《论语·述而》)的进取精神和孟子的“穷则独善其身,达则兼济天下”(《孟子·尽心上》)的人世思想

^① [美]瑞克特编:《中国的文学批评法:从孔子到梁启超》,转引自叶舒宪:《诗经的文化阐释》,湖北人民出版社1996年版,第423页。