

[文章编号] 1671-881X(2010)06-0712-07

从思维模式与认知范型看《诗经》比兴的本质

张艳萍

[摘要]《诗经》的“比”与“兴”是既有共性又有明显差异的话语系统。区分“比”、“兴”的关键,是发掘二者的结构差异所体现的事物或现象之间的关系的差异。“比”的结构体现了比象与比义之间的共时性的相似关系,“兴”的结构则体现了兴象与兴义之间的历时性的联系。将“比”、“兴”置于世界早期话语系统内,从语言与思维模式、认知范型之间的关系来审视,可以肯定,具象思维决定了“比”与“兴”以象表义的共性;“比”与“兴”的差异则取决于支配着二者的认知范型的差异:支配着“比”的是“把彼此相似的东西看成是同一个东西”这一认知范型,而将事物之间因神秘的互渗而产生的神秘的联系视为因果关系这一认知范型则支配着“兴”。

[关键词]《诗经》;比兴;原始思维;认知范型

[中图分类号] I206.2 **[文献标识码]** A

人类的认知范型决定世界的秩序。认知范型是人类认识世界的特定模式,在不同的认知范型观照下,世界秩序呈现出不同的样态。而人类在某种认知范型支配下对世界的认识,是通过语言呈现出来的。在某种意义上,可以说语言是认知范型的表象。福柯在《词与物:人文科学考古学》中探究了认知范型与语言之间的关系,他指出:文艺复兴时期的认知范型以“相似性”作为建构知识空间的原则,而古典时代的认知范型则以“同一性与差异性”为原则。语言与认知范型相适应,在文艺复兴时期,“相似性”是符号与其所指称的事物之间的中介因素^[1](第85页),这时,“语言与世界的关系,是一种类推关系,而不是指称关系”^[1](第51页)。到了古典时代,认知范型以“同一性与差异性”的概念代替了文艺复兴时期的“相似性”概念,与此同时,古典时代的语言也放弃了“相似性”的概念,而代之以“同一性与差异性”的概念,这时,符号必须严格地指称事物,符号完全就是符号所指称的事物本身,在符号与符号的内容之间不再像文艺复兴时期那样存在“相似性”这样的中介因素^[1](第88-89页)。由此可见,语言受认知范型支配,语言就是认知范型的表象。同时,从本质上讲,语言是受思维模式支配的。而“一种思维模式只有在它已经形成一套自己独特的话语系统后才会存在”^[2](第114页),换言之,思维模式支配着话语系统的生成,而一套独特的话语系统就是与之配适的思维模式的载体。可见,语言既受思维模式、认知范型的支配,又是与之配适的思维模式、认知范型的表象。所以,面对一种独特的话语系统,探究其与思维模式、认知范型之间的关系,必然有助于深化对其本质的认识。

《诗经》的表现手法被概括为“赋”、“比”、“兴”,这三种表现手法就是三个独特的话语系统。鉴于学界对“赋”的问题鲜有争议,而“比”、“兴”问题是诗经学长期以来争讼难决的问题,所以本文只探讨“比”、“兴”。本文拟发掘“比”、“兴”的结构差异所体现的事物或现象之间的关系的差异,进而在世界早期话语系统与思维模式、认知范型的关系范畴内,探究“比”、“兴”与思维模式、认知范型之间的关系,从而揭示“比”、“兴”的共性与差异。

一、何谓“比”“兴”

长期以来,学者们对“赋”的看法少有分歧,但对“比”与“兴”的认识却是歧义纷纷。以下几家对“比”、“兴”的解释颇具代表性。郑玄在《周礼·春官·大师》注中引郑众之言曰:“比者,比方于物也。兴者,托事于物。”在郑众看来,“比”与“兴”有“比方”与“托事”之别,但“比方”与“托事”皆须借助于“物”。可见,“比”和“兴”都是言在此而意在彼的话语形态。当然,要想使此“物”达到“比方”或“托事”的目的,那就必须在所言与所指之间找到某种关联。而刘勰《文心雕龙·比兴》则说:“故比者,附也;兴者,起也。附理者切类以指事,起情者依微以拟议”;“观夫兴之托喻,婉而成章,称名也小,取类也大”。刘勰以“附理”与“起情”将“比”与“兴”区分开来。并指出“比”贵在“切类”,“兴”则妙在“称名也小,取类也大”。显然,“取类”与“切类”是有共同点的,那就是二者都必须借助于具体的物才能达到表达意义的目的。而表达贴切与否则取决于能否捕捉到所言(物)与所指(理或情)之间的特定关联。可见,郑、刘之说并不存在质的差别。而朱熹在《诗集传》中说:“比者,以彼物比此物也。兴者,先言他物以引起所咏之词也。”在朱熹看来,“比”与“兴”都是言在此而意在彼的话语形态,但二者的区别也是明显的:在“比”中,“彼物”与“此物”是“比”的关系,在“兴”中,“他物”与“所咏之词”是“引起”的关系。他在《朱子语类》中强调:“比的只是从头比下来,不说破。”也就是说,在“比”中,诗歌语言只呈现“彼物”,而“彼物”所比的“此物”究竟是什么,则“不说破”,读者只能根据语境去推测。由此可知,从诗歌语言外观上看,“比”只呈现所言(“彼物”),不呈现所指(“此物”);而在“兴”中,所言(“他物”)在先,所指(“所咏之词”)在后,二者都被呈现出来了,而且它们的出现具有时间上的连续性。

在“比”的问题上,郑、刘、朱三家之说基本上是一致的。郑众之“比方”,刘勰之“附”,朱熹之“以彼物比此物”,此三者仅是言词不同,而其实一也。他们都注意到了“比”所体现的是一种相似关系。如前所述,这三家对“兴”的解释存在着分歧。可喜的是刘勰、朱熹都注意到了“兴”之“起”的作用。而孔颖达在《毛诗正义》中也说:“司农又云:‘兴者,托事于物’。则兴者,起也。”显然,此三家都注意到了“兴”之所言与所指之间是“引起”的关系,换言之,二者之间存在着历时性的联系。

综上所述,“比”、“兴”之间既有共性,又有区别。“比”与“兴”都要借助于某物来表达意义,所以,其语言表达形态都是所言在此而所指在彼。我们可以把“比”之所言与所指分别称为比象和比义,把“兴”之所言与所指分别称为兴象和兴义。而“比”、“兴”的主要差异表现在以下方面:从话语形态上看,“兴”由兴象和兴义两部分组成,且兴象在前而兴义在后,两者在历时性向度内联系在一起;而“比”则只出现比象一项,比义隐于比象背后,比象和比义之间只有共时性的相似关系,而无历时性的联系。

通过具体的比兴文本,可以感性地了解“比”、“兴”之间的差异。《关雎》首章是典型的“兴”。《诗集传》解释说:“兴者,先言他物以引起所咏之词也”,“言彼关关然之雎鸠,则相与和鸣于河洲之上矣,此窈窕之淑女,则岂非君子之善匹乎?言其相与和乐而恭敬,亦若雎鸠之情挚而有别也。后凡言兴者,其文意皆仿此云”。在朱熹看来,正是首句所写的兴象兴起了次句所表达的兴义。在这里,兴象与兴义之间存在着历时性的联系。若以“比”为参照,“兴”的这一特征将会凸现出来。《郑笺》释《伐柯》首章曰:“伐柯之道,唯斧乃能之,此以类求其类也,以喻成王欲迎周公当使贤者先往”;“媒者能通二姓之言,定人室家之道,以喻王欲迎周公,当先使晓王与周公之意者又先往。”在郑玄看来,此诗用了“比”法。从该诗的话语外观看,呈现出来的只有比象,而《郑笺》所解释出的比义是隐藏于比象之中的。总之,“比”与“兴”在话语形态上有很大的差别:“比”只写比象,比义不出现;而“兴”的结构是,兴象在前,兴义在后。二者的结构表明,比象与比义之间具有共时性的相似关系,而兴象和兴义之间具有历时性的联系。这样,我们就从《诗经》“比”、“兴”的结构所体现的事物或现象之间的关系的差异,把“比”与“兴”区别开来了。

有些论者也已经注意到了“兴”之兴象和兴义之间的关系,但并没有阐明这一关系的实质。赵沛霖先生认为“兴”所体现的是“观念内容和自然物象之间的联系”^[3](第79页),但没有对此做出更进一步的阐释。程水全先生指出,朱熹说比兴是有严格的形式规定的,“这就是说‘兴’必须包含两个部分,既有

‘他物’，又有‘所咏之词’。如果仅有‘他物’，没有‘所咏之词’，便只能是‘比’，而不是‘兴’^[4]（第 169 页）。显然，程先生注意到了“比”、“兴”在结构上有区别，即，“兴”由两部分组成，“比”由一部分构成。但他没有进一步就这种结构区别作出阐述，因而，也没能根据“比”、“兴”的结构区别，对兴象与兴义之间的关系跟比象与比义之间的关系的差异作出阐释。事实上，区分“比”、“兴”的关键恰恰在于区分它们的结构所体现出来的事物或现象之间的关系，而不单是其结构本身。这是因为，单从结构来看，“赋”和“比”一样是由一个部分构成的，那么，它们之间的差异又如何识别呢？程先生还指出：从思维过程来看，兴所反映的表象与表象之间的关系，“既不是因果关联，也不是类比关联”^[4]（第 172 页）。但他没有进一步指出二者之间究竟是一种什么关系。鉴于此，在已有研究成果的基础上，从思维模式与认知范型的角度，对《诗经》“比”、“兴”的共性与差异做出阐释，就显得必要而且迫切了。

二、《诗经》之“比”、“兴”与具象思维

《诗经》的“比”与“兴”都必须借助于象才能达到表达意义的目的，而且，《诗经》的“比”、“兴”文本远远多于“赋”文本，这足以说明，“比”、“兴”是受某种共同的思维模式主宰的话语系统，而决不是偶一为之的语言表达技巧。

（一）《诗经》之“比”、“兴”与《周易》之象辞

《诗经》的“比”与“兴”都是通过象来表达意义的。而与《诗经》产生年代相近的《周易》也是通过象来表达义理的，而且其卦爻辞之象辞部分与《诗经》之“比”、“兴”结构相似，这雄辩地说明了《诗经》之“比”、“兴”绝不是偶然性的语言装饰，而是受特定思维模式控制的语言表达模式。

《周易·系辞传》说：“是故《易》者，象也。象也者，像也。”可见，《周易》的本质特点就是象来表达义理，而用象表达义理的基本原则就是捕捉到象与义之间的相似点。乾卦就极典型地体现了这一特征。《周易·说卦传》说：“乾，健也。”那么，乾取什么象来表示健的性质呢？《说卦传》说：“乾为天，为圆，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马，为老马，为瘠马，为驳马，为木果。”意即天、君、父、玉、金、马等象都可以表现乾之健的性质。而在一个特定的六画卦里，乾究竟取象什么，要根据表达卦义的需要来定。以乾卦为例，其卦象是天，以天的运动变化从总体上代表乾健。但是，天难以表现健之升降行藏诸变化，所以乾卦六爻另取龙和君子为象，来表现这种变化：从初九的“潜龙勿用”，经过九二的“见龙在田”，九三的“君子终日乾乾，夕惕若厉”，九四的“或跃在渊”，九五的“飞龙在天”，到上九的“亢龙有悔”，表现了乾健从潜伏、萌动、上升到止进而退的发展变化过程^[5]（第 322 页）。

《周易》卦爻辞由象辞和占断之语组成。象辞是对自然、社会现象的描述，占辞则是根据象辞作出的吉凶等判断。象辞所表达的义理并未在语言中呈现出来，而是隐藏于象辞背后。就此而言，《周易》象辞的表现手法是“比”法。但也有些象辞在“比”中又用了“兴”法。这一点适用于那些先描写了一种自然现象继而又描写了与之相关的一种社会现象的象辞。例如，《大过·九二》曰：“枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。”刘沅解释说：“稊者下之根生也”，“生稊者则生意不息”，“老夫得女虽过乎常，然阴阳相与，以成生育之功”^[6]（第 284 页）。在这条象辞中，“枯杨生稊”是自然现象，而“老夫得其女妻”是社会现象。“枯杨生稊”则“生意不息”，而“老夫得其女妻”则能成生育之功。在这里，自然现象和社会现象之间有某种关联，通过并置这两个相关的现象表达了一个义理，这显然是“比”法。但从话语形态上看，“枯杨生稊”引起了“老夫得其女妻”，这显然是“兴”法。清人章学诚就已经认识到《周易》象辞与《诗经》之比兴具有共同点。他在《文史通义·易教下》中就指出：《易》象“与《诗》之比兴，尤为表里”。

总之，“《易》之有象，取譬明理也”^[7]（第 12 页）。就以象表义而言，《周易》象辞的表达模式与《诗经》“比”、“兴”的表达模式是相同的。可以肯定，以象表义的语言表达模式在《周易》、《诗经》产生的时代里占有支配性的地位，这决定了《周易》象辞和《诗经》“比”、“兴”这样独特的话语系统的生成。

（二）《诗经》之“比”、“兴”与《圣经》之隐喻

在世界早期诗歌话语系统中，通过象来表达抽象的意义是具有普遍性的语言表达模式。维柯将历

史视为三个时代的循环,即历史从神话时代、英雄时代发展到凡人的时代,然后又回到起点,如此循环不已。而三个时代就有三种文字表达的类型,即诗歌体、英雄体、通俗体。而诺斯洛普·弗莱则将这三种文字表达的类型称为寓意文体、神圣文体、通俗文体^[2](第21页),它们分别代表了语言的三个阶段。在语言的第一个阶段,还没有真正的词语这一抽象的概念,所有的词都和具体形象相联系。在《荷马史诗》中,诸如灵魂、时间、感情等概念是和相关的物质形象紧密相连的。例如,荷马以 *kairos* 一词表示时间,其意是紧要关头,但该词原意是剑上的刻痕^[2](第23页)。这个例子生动地体现了《荷马史诗》语言的隐喻特征。

弗莱指出:“语言的第一个阶段是建立在隐喻的基础上的。”^[2](第24页)《圣经》起源于语言的第一阶段,即隐喻阶段^[2](第47页),所以“《圣经》中充满着隐喻”^[2](第50页)。《圣经》诗歌中有一些明显的隐喻,诸如“我妹子,我新妇,乃是开锁的园,禁闭的井,封闭的泉源”(《雅歌》4:12)等。这类隐喻的基本模式是“A是B”,其中的“B”是具体物象。显然,这类隐喻把两个完全不同的事物断言为同一事物了^[3](第81页)。《圣经》诗歌中含蓄的隐喻往往是由若干句子组成的一个独立的意义单元。在这类隐喻中,往往有一个中心意象,它是隐喻意义得以生成的基础。在《圣经》中,上帝始终是一位男性,对上帝的以色列人往往被喻为“淫妇”。所以,《圣经》诗歌中有一定数量的以“淫妇”为中心意象的隐喻。《何西阿书》中“不贞的歌蔑—不忠的以色列”一诗,就字面意义而言,写的是“我”对淫荡不忠的妻子的惩罚,但是从该诗的题目及诗歌词语之间的关联看,整首诗就是一个隐喻:以“我”对“淫妇”的惩罚隐喻耶和華对悖逆他而供奉别神的以色列人的惩罚。

从话语形态看,《圣经》诗歌中含蓄的隐喻与《诗经》之“比”是相同的。因为,在这种隐喻中,语言呈现的只是喻象,而喻义是隐藏于喻象背后的,这与《诗经》之“比”将比义隐藏于比象背后的话语形态相同。黑格尔指出:“隐喻的表达方式只提意象一个因素,但是所指的意义在用意象的那个整体关系里就已显得很清楚,仿佛不须与意象分清而直接就由意象显现出来”;“[隐喻]只托出意象,意象本身的意义却被钩消掉了,而实际所指的意义却通过意象所出现的上下文关联中使人直接明确地认识出,尽管它并没有明确地表达出来”^[8](第127页)。在这个意义上,可以说《诗经》之“比”就是隐喻。

将《诗经》置于世界早期诗歌话语系统内进行研究,我们就会发现,《诗经》之比兴与《圣经》诗歌的隐喻都扎根于语言的第一阶段。语言的第一阶段当然是与思维的第一阶段相适配的。换言之,原始思维支配着语言的隐喻阶段。列维·布留尔指出,原始思维和语言“差不多只具有具体的性质”^[9](第414页)。原始思维很少使用抽象,就是使用抽象,那也与逻辑思维的抽象不同,“它不象逻辑思维那样自由地使用概念”^[9](第139页)。正是原始思维的具象性决定了第一阶段语言的具象性,这时,语言必须借助于具体的形象来表达抽象的意义。例如,因不能抽象地表现“硬的”这一意义,就用“像石头一样”来表示这一意义^[9](第164页)。可以肯定,原始思维的具象性决定了与之相适应的语言的具象性。这正是《周易》之象辞、《诗经》之比兴、《圣经》诗歌之隐喻等以象表义的话语系统产生的基础。

显然,我们不能说上述话语系统产生于原始社会,但可以肯定在上述话语系统产生的时代里原始思维在人们的思维活动中仍发挥着重要作用。正如布留尔所说,原始思维“是以后的各种思维类型的源头”,“而以后的各种思维类型又不能不以或多或少明显的形式再现它的某些特征”^[9](第428页)。所以,即使在先进的社会集体中,原始思维仍然是存在的。人类的思维模式并不是在原始社会以后的某个时期发生了突然的断裂而直接由原始思维裂变成逻辑思维的,而是在漫长的过程中逐渐由具象性走向抽象性,发展成逻辑思维的。在逻辑思维尚不发达的时代,原始思维仍支配着人们的思维活动。“《圣经》的希伯来文是一种几乎过于具体的语言。虽然在《新约》中有几个抽象词”^[3](第47页),但这不能改变《圣经》语言缺乏抽象性这一特质。这当然是思维的具象性带来的必然结果。中国先秦时代的说理散文经历了语录体、对话体后才发展为散文体。语录体和对话体的散文是不连续的散文,缺乏理性的论证,而荀子和韩非子的散文体的散文,虽是连续的散文,但说理过程中大量使用比喻和寓言,其语言的具象性特征十分明显,这足以说明原始思维的具象性特征对荀子韩非子时代思维的影响仍然是很大的。《诗

经》结集成书几百年以后的思维尚且如此,更何况《周易》、《诗经》产生的时代去古未远,其受原始思维具象性特征影响的程度可想而知。

总之,在原始思维具象性特征的支配下,《诗经》之比兴将抽象的义理通过具体形象表达出来,从而形成了其独特的话语系统。恩斯特·卡西尔指出:“人类言语是从最初较具体的状态进展到较为抽象的状态的”^[10](第 172 页);“在人类言语的发展中,上升到普遍的概念和范畴的过程是显得非常缓慢的”^[10](第 174 页)。而《诗经》、《圣经》等世界早期话语系统正是这一漫长的进展过程中重要的前期环节。

三、《诗经》之“比”、“兴”受不同的认知范型支配

如上所述,《诗经》之“比”、“兴”受共同的思维模式支配,但是,决不能因此就将“比”、“兴”混为一谈。事实上,“比”与“兴”是既有共性又有明显差异的话语系统。“比”与“兴”的区别,恰恰在于二者所体现的事物或现象之间的关系有着根本的差异。而事物或现象之间的关系并不取决于事物或现象本身,而是取决于认知范型。在不同的认知范型观照下,事物或现象之间的关系呈现出不同的样态。从根源上来看,“比”与“兴”的差异是由支配“比”与“兴”的认知范型的差异所导致的。

(一)“比”与认知范型

从话语形态上看,《诗经》之“比”只呈现比象,而它呈现比象是为了通过这个比象来表达比义,所以其思维模式是“这就是那”。从思维过程来看,《诗经》之“比”是在完全不同的物之间找到相似性,进而将这种相似性视为同一性,即把两个完全不同的事物当成同一事物。《诗经·螽斯》就典型地体现了“比”的这个特点。该诗首章曰:“螽斯羽,诜诜兮。宜尔子孙,振振兮。”朱熹《诗集传》解释说:“后妃不妒忌而子孙众多,故众妾以螽斯之群处和集而子孙众多比之。言其有是德而宜有是福也。”显然,诗人在螽斯和后妃之间找到了相似性,即不妒忌而能群处故子孙众多。但从字面意义看,该诗反复歌咏的只是螽斯,后妃并没在诗歌话语中出现。而按照该诗的比义,歌咏螽斯就是歌咏后妃。在这种情况下,螽斯和后妃不再只是相似的事物,而是上升为同一事物了。而将相似的事物视为同一事物,正是弗雷泽所说的原始思维相似律的基本特征。

弗雷泽将巫术原理概括为相似律和接触律。基于相似律的巫术称为模拟巫术。弗雷泽认为,基于相似律的模拟巫术所犯的错误是“把彼此相似的东西看成是同一个东西”^[11](第 14 页)。通过下面这个巫术,我们就可以感性地了解相似律的这一特征。有些民族采用“模拟诞生”作为收养子女的一种方式。古希腊哲学家狄奥多拉斯告诉我们,当天后赫拉同意收养大英雄赫拉克勒斯的时候,她便躺在床上,把赫拉克勒斯抱在怀里,并且推着他通过她的衣裙掉下地来,这样就模拟了一次真的降生。通过这种仪式,赫拉克勒斯就真地成为赫拉的儿子了。这位哲学家还说,即使到了他的时代,野蛮人还采用这种方式来收养孩子^[11](第 16 页)。模拟生子与真正的生子显然是“彼此相似的东西”,但模拟巫术却把二者看成了“同一个东西”。从逻辑思维的角度来审视,原始思维相似律的错误在于把相似的事物看成是同一个事物了。

从话语形态上看,《诗经》之“比”就是隐喻。黑格尔对隐喻的理解极为精当:“隐喻其实也就是一种显喻,因为它把一个本身明晰的意义表现于一个和它相比拟的类似的具体现实象。”^[8](第 126-127 页)可见,在隐喻中,象与义本是“类似”的两个事物,但从话语外观看,象与义是同一的。弗莱认为:《圣经》之隐喻不仅仅是一种语言形态,它更是某种思维模式的载体。隐喻的结构是“这就是那”,其思维基础是人与自然之间的生命或力量或能被认为具有同一性^[2](第 24 页),也就是说,隐喻把两个具有相似性的事物断言为同一事物了。《诗经》之“比”的比象和比义本来只具有相似性,但是,从话语形态上看,二者却是“同一个东西”。因为,诗歌语言呈现出来的只有比象,比义是深藏于比象之中的,在这种情况下,比义直接就由比象显现出来,比象与比义实际上是重合为一的,就此而言,比象与比义就是“同一事物”。从这一角度来考量,《诗经》之“比”与《圣经》之隐喻是相同的,它们共同的思维基础是原始思维的相似律。

在原始思维相似律支配下,“把彼此相似的东西看成是同一个东西”这一认知范型得以形成。而《诗

经》之“比”就是对这一认知范型的反映。《诗经》的比象大多是自然物象,通过“比”,我们看到的是具有某种相似性的自然现象和社会现象的同一。无疑,《诗经》之“比”不是偶然性的语言表达方式,而是受“把彼此相似的东西看成是同一个东西”这一认知范型支配而形成的独特的话语系统。

(二)“兴”与认知范型

从话语形态上看,在《诗经》之“兴”中,诗歌语言先后呈现出了“兴”之兴象和兴义,两者之间的关系是兴象“引起”了兴义,也就是说,兴象和兴义之间存在着历时性的联系。兴象多是对草木鸟兽等自然现象的描写,兴义多是对社会现象的描写。例如,“桃之夭夭,灼灼其华。之子于归,宜其室家”(《周南·桃夭》)等,就是以自然现象起兴社会现象,前者与后者之间具有历时性的联系。《诗经》在写社会现象时为什么要以某种自然现象起兴呢?这恐怕不仅仅是艺术表达的需要。我们认为,“兴”这种表现手法的思维基础就是时人相信一种自然现象能够引起某种社会现象。

在先秦典籍中,多有关于自然现象之间、自然现象与社会现象之间因果关系的记载。在《山海经》中,往往将大风、瘟疫、战争等现象的出现归因于某些鸟兽的出现,这对逻辑思维来说实在是不可思议的。据《左传》记载,僖公十六年宋国惊现这些现象:从天上坠落五块陨石;六只鸛鸟后退着飞过宋都。宋襄公便向成周的内史叔兴询问这些事有何预兆?他回答说:“今年鲁国多有大的丧事,明年齐国有动乱,君王将会得到诸侯的拥护而不能保持到最后。”这一事件足以说明春秋时期社会上层人士认为自然现象能影响人事。上述奇怪的因果关系,在逻辑思维看来是很难理解的,但是,在原始思维那里却是再自然不过的事了。各种现象之间之所以具有这种奇特的因果关系,实际上是因为在原始思维中居首位的神秘的互渗在起作用。

列维·布留尔指出,原始思维和逻辑思维一样关心事物发生的原因,但原始思维是循着根本不同的方向去寻找这些原因的^[9](第418页)。“原始思维是在一个到处都有着无数神秘力量在经常起作用或者即将起作用的世界中进行活动的。”^[9](第418页)原始思维的注意趋向与逻辑思维的注意趋向有根本的区别。逻辑思维趋向于关注事物的客观属性,而原始思维则趋向于关注事物的神秘属性及现象之间的神秘联系。这些神秘联系都在不同程度上包含着作为集体表象之一部分的人和物之间的“互渗”^[9](第69页)。各种神秘的互渗在原始意识中占首位,甚至常常占据整个意识^[9](第71页)。所以,布留尔把原始思维的基本规律称为互渗律。在互渗律的支配下,存在物之间、存在物与人之间、人与人之间不间断地传递着神秘的力量,因而这一切之间就具有了神秘的关联。

由于互渗律主宰着原始思维,所以事物或现象之间的自然的因果关系不被原始思维重视,而事物或现象之间的神秘的联系却受到了特别关注。某种“存在物或现象的出现,这个或那个事件的发生,也是在一定的神秘性质的条件下由一个存在物或客体传给另一个的神秘作用的结果”^[9](第70页)。这种传递取决于多种形式的“互渗”:如接触、转移、远距离作用等。正是在这种思维支配下,“在朗丹,有一次旱灾被归咎于传教士们在祈祷仪式上戴上了一种特别的帽子”^[9](第64页)。由此可见,在原始思维那里,事物或现象之间的因果关系本质上就是由神秘的互渗所决定的事物或现象之间的神秘的联系,这种神秘的联系主要体现为某一现象会引起另一现象。当然,这两个现象的出现在时间上有连续性。不过,这种时间上的连续性并不是影响现象之间神秘联系的决定性因素,起决定作用的还是神秘的互渗。在原始思维那里,由神秘的互渗所决定的事物或现象之间的神秘的联系,被视为因果关系。而这种因果关系显然和逻辑思维下的因果关系不同。正如布留尔所说:“原始民族有它们自己的因果关系,那是唯一适合它们的需要的因果关系。”^[9](第423页)

在原始思维那里,如果某种现象被认为是另一现象出现的原因,那是因为这两种在时间上有连续性关系的现象之间因神秘的互渗而产生了某种神秘的联系。可以肯定,原始思维的互渗律生成了这种认知范型,即把事物或现象之间因神秘的互渗而产生的神秘的联系视为因果关系。如果从这一认知范型来考量,那么《山海经》、《左传》等典籍所记载的那些关于自然现象之间、自然现象与社会现象之间的奇特的因果关系,实际上就是一种由神秘的互渗所产生的现象之间的神秘的联系。

既然先秦时期存在着将事物或现象之间因神秘的互渗而产生的神秘的联系视为因果关系这样的认知范型,那么,《诗经》对其有所反映也是合乎情理的。我们认为,《诗经》之“兴”正是对这一认知范型的反映。如前所述,兴象和兴义之间是“引起”的关系,换言之,具有历时性联系的兴象和兴义之间的关系就是一种奇特的因果关系。这种因果关系无法在逻辑思维那里得到解释,但是在原始思维互渗律那里就能够迎刃而解。显然,这种奇特的因果关系,本质上就是在时间上具有连续性关系的两种事物或现象之间的神秘的联系,这种神秘的联系是由神秘的互渗所造成的。由此我们可以断言,《诗经》之“兴”表象了将事物或现象之间因神秘的互渗而产生的神秘的联系视为因果关系这一认知范型,或者说,《诗经》之“兴”是受这一认知范型支配的独特的话语系统。

《诗经》的“比”与“兴”是既有共性又有明显差异的话语系统,将其置于世界早期诗歌话语系统的大背景中进行比较研究,可以肯定,《诗经》的“比”、“兴”与《圣经》诗歌的隐喻一样,都深深地扎根于人类语言的第一阶段。因此,它们都与人类思维的第一阶段即原始思维阶段密切相关。将《诗经》的“比”、“兴”纳入语言与思维模式、认知范型的关系范畴内进行研究,我们认为,《诗经》“比”、“兴”的共性取决于支配“比”、“兴”的共同的思维模式,换言之,正是原始思维的具象性决定了“比”、“兴”以象表义的共同特征。但是,我们不能因此就将“比”、“兴”混为一谈。作为各自独立的话语系统,“比”与“兴”既受共同的思维模式支配,同时又受不同的认知范型支配。而“比”与“兴”之所以有明显的差异,其根本原因就在于支配它们的认知范型有很大的差异:支配着“比”的是“把彼此相似的东西看成是同一个东西”这一认知范型,而支配着“兴”的是将事物或现象之间因神秘的互渗而产生的神秘的联系视为因果关系这一认知范型。原始思维的具象性决定了语言的具象性,语言的具象性则要求语言必须通过具体的形象并以特定的方式来表示上述两种认知范型所反映的事物或现象之间的关系,而《诗经》的“比”、“兴”正是应这一要求而生成的同中有异的话语系统。作为既有共性又各自独立的话语系统,“比”、“兴”既受特定的思维模式与认知范型的支配,又是与之配适的思维模式与认知范型的表象。将“比”、“兴”纳入语言与思维模式、认知范型的关系范畴内进行研究,既有助于认识“比”、“兴”的共性与差异,又为解决长期以来争讼难决的《诗经》比兴问题开辟了一个新的维度。

[参 考 文 献]

- [1] [法] 福柯:《词与物:人文科学考古学》,莫伟民译,上海:三联书店 2002 年版。
- [2] [加] 诺思洛普·弗莱:《伟大的代码》,赫振益等译,北京:北京大学出版社 1997 年版。
- [3] 赵沛霖:《兴的源起——历史积淀与诗歌艺术》,北京:中国社会科学出版社,1987 年版。
- [4] 程水金:《中国早期文化意识的嬗变——先秦散文发展线索探寻》第 1 卷,武汉:武汉大学出版社 2003 年版。
- [5] 吕绍纲:《周易阐微》,上海:上海古籍出版社 2005 年版。
- [6] 马振彪:《周易学说》,广州:花城出版社 2001 年版。
- [7] 钱钟书:《管锥编》,北京:中华书局 1999 年版。
- [8] [德] 黑格尔:《美学》第 2 卷,朱光潜译,北京:商务印书馆 1997 年版。
- [9] [法] 列维·布留尔:《原始思维》,丁由译,北京:商务印书馆 1997 年版。
- [10] [德] 恩斯特·卡西尔:《人论》,甘阳译,上海:译文出版社 1986 年版。
- [11] [英] 詹·乔·弗雷泽:《金枝》,徐育新等译,北京:大众文艺出版社 2009 年版。

(责任编辑 何坤翁)