

文明互鉴与西方文论话语的东方元素

曹顺庆

内容提要 我们应当从文明互鉴的意义上推进东方文论（中国、印度、阿拉伯、波斯、日本、朝鲜等文论）的话语研究，还原东方文论的价值，进一步探讨东方文论范畴与话语，实现东西方文论的对话，这是当下文学理论研究的重要任务。发掘西方现当代文论中的东方元素，探索西方现当代文论之形成与东方文化和文论思想的渊源关系，考察中国、日本、印度、波斯、阿拉伯等东方国度的文化、文学与思想对西方现当代文论的实证影响及其在西方的变异，是东西诗学对话实证变异研究的新方向，也是展开东西方比较诗学影响研究的一条创新路径。

关键词 文明互鉴；话语创新；西方文论；东方元素；变异学

一 被遗忘和被歪曲的文明互鉴史实

东方是世界文明的发祥地，即便是被西方奉为轴心文明的西方古希腊文明也是在东方文明的基础上生长起来的，是东方文明孕育出了古希腊文明。遗憾的是，这一个重要的文明互鉴史实，在当下基本上被遮蔽、被遗忘，甚至被歪曲。长期以来，不仅西方人言必称希腊，而且连东方人也将古希腊文化奉若神明，仰望崇拜，觉得自古希腊以来的西方文化从来就是人类文化的楷模，文明的巅峰，高山仰止，顶礼膜拜。这严重影响了东方学者的文化自信。例如，我们的世界文学史，大多数是从古希腊文学讲起，给人的感觉是西方文明自古以来就是领先世界的，而事实完全不是如此。

众所周知，全世界有古苏美尔/巴比伦、古埃及、古代中国、古印度等四个人类文明最早诞生的地区，孕育了古苏美尔/巴比伦、古埃及、古代中国、古印度四大古国的辉煌文明。它们是人类文明最早诞生的地区，人类今天所拥有的哲学、科学、文字、文学艺术等方面的知识，都可以追溯到这些古老文明的贡献。四大文明古国都有自己的历法，都创造了自己的文字，都产生了对世界文明具有重要影响力的技术与发明，如印度河、黄河、两河流

域的文明使用陶轮制陶，古埃及和两河流域都较早计算了圆周率，古巴比伦和中国都较早发现了勾股定理和实际应用，古印度则发明了阿拉伯数字。包括四大文明古国在内的古老的东方文明，更是孕育出五光十色、绚烂多彩的古代世界文学。总体而言，四大文明古国都是文明独立产生地，有着清楚的文明产生、文字的产生以及延续的脉络。

然而，四大文明中没有古希腊文明，为什么古希腊不属于四大文明古国？根据学术界的研究证明，因为古希腊文明不是原生性文明，不是原创文明，而是吸收古苏美尔/巴比伦、古埃及文明而形成的次生文明。四大文明古国都有自己原创的文字，例如古埃及的象形文字和美索不达米亚的楔形文字，古代中国的甲骨文，古印度的达罗毗荼文。然而古希腊文字并非原创，而是来源于亚洲腓尼基字母，而腓尼基字母又是腓尼基人在古苏美尔/巴比伦楔形字基础上将原来的几十个简单的象形文字字母化形成，时间约在公元前1500年左右。现在的字母文字，几乎都可追溯到腓尼基字母。大约公元前8世纪时，古希腊人在学习腓尼基字母的基础上，加上元音发展成古希腊字母，在古希腊字母的基础上，以后又形成了拉丁字母。古希腊字母和拉丁字母后来成为西方国家字母的基础。显然，古希腊文明是在古苏美尔/巴比伦、古埃及文明两大

古原生文明影响下的一个次生文明，是一个文明交流与文明互鉴的成果。后来古希腊文明西移到古罗马，成就古罗马文明，最终成为整个西方文明的源头。从这些事实来看，西方文明本身就是向东方文明学习而形成的，是文明互鉴的结果。这个史实充分昭示：不同的文明常常是相互借鉴、相互学习、相互促进的结果，文明互鉴是人类文明发展和进步的基本规律。

世界文学的形成，也是文明互鉴的结果。从文学角度来看，古希腊文学也是向东方学习，受到东方文学影响的，是文明互鉴的成果。各东方古国都有自己的神话传说，都有伟大的文学作品。比如，古苏美尔/巴比伦文明有着人类最古老的史诗《吉尔伽美什》；古埃及文明有其拉神及奥西里斯的传说，有宗教性诗文集《亡灵书》；古印度文明孕育出卷帙浩繁的两大史诗《罗摩衍那》《摩诃婆罗多》以及吠陀文学；中华文明有着传唱数千年的《诗经》。与此同时，东方各国都有着长期探索文艺理论的历史以及丰硕的古代文艺理论资源，如中国和印度在公元前数百年，就已经有关于文艺理论的记载，在其漫长的发展历程中也涌现出诸多文艺理论家。东方其他国家或地区也在文明互鉴基础上发展出了各具特色的文艺理论，如波斯、阿拉伯、日本、朝鲜文论等。正如季羨林所言，“东方各国共同努力，形成了东方文艺理论体系。内容有同有异，总起来看却是一个庞大而深邃的、独立的文艺理论体系”^[1]，东方文艺理论不但历史悠久，而且灿若繁星、庞大深邃，在世界文艺理论发展历程中熠熠生辉。

然而，近现代以来，西方人在对于西方文明的自我确证与认同过程中，常常带着傲慢与偏见，不断贬低甚至否认东方文明的价值。比如孟德斯鸠在《论法的精神》中，把“奴性”的标签贴在东方人身上^[2]；黑格尔则在“东方专制”论基础上，认为东方无“精神”、无“自由”，并由此得出东方无“思辨”、无“哲学”，黑格尔对东方哲学包括印度哲学和中国哲学基本上不予认可。例如，他认为中国无哲学，有的只是一些常识性的道德教训，“我们在这里尚找不到哲学知识”，他认为中国哲学“本不属于我们现在所讲的题材和范围之内……

我们所以要提它，只是为了表明何以我们不多讲它”^[3]。那么，哲学从哪里开始的？在黑格尔看来，真正的哲学自西方开始。斯宾格勒则继续强化对“西方”文明的认同，其书虽名为《西方的没落》，其“文明观相”的结果却是断言非西方的文明形态早已衰朽死亡，认为“东方的图像是静止的”^[4]，东方各国都没有文化更新或再生的能力，唯有“西方文明”将迟至公元23世纪时才进入没落阶段，暗含“西方的没落”也许就是西方文化的再造或再生的逻辑。上述西方学者研究东方，更多是为了确证西方文明相较于东方文明的“高人一等”，为了西方某些国家入侵东方、殖民东方，为东方带去“先进”制度、“先进”文化提供文明的合法性，其中所蕴含的文明观，本质上是一种以西方为中心的文明优越论，他们的系列论述为西方文明在近现代一家独霸搭建了理论基础。

这种西方中心主义倾向自然也蔓延至近现代世界文学、文艺理论的发展过程与研究中来，即便是最早提出“世界文学”概念、对中国文学多有赞赏的歌德，在具体的文学研究中，也难以摆脱西方中心主义思维定势的影响。歌德虽有着广博的世界主义胸怀并且广泛涉猎东西方文学，其文学研究仍是侧重于欧洲古典文学，“他一方面号召欧洲作家要克服固步自封的缺点，把目光转向德国以外的世界其他民族和国家的文学，但另一方面又认为，真正堪称经典的作品应该在古希腊文学中寻觅”^[5]。歌德这种能关注并赞赏东方文学的学者尚且如此，更不用说其他那些眼里只有西方文学、以西方文学为尊、以西方为文明中心的西方研究者了。

事实上，东方不但有自己卓越的文学经典，而且东方的史诗甚至比古希腊的史诗《荷马史诗》要更早出现。古巴比伦史诗《吉尔伽美什》的雏形在苏美尔时期已形成，公元前18世纪编订成书，比古希腊荷马史诗早约一千年。此外，《吉尔伽美什》史诗还影响了古希腊史诗的形成。例如：史诗中比较著名的一段内容是水神伊亚要用洪水毁灭人类的故事，被后人称作诺亚方舟的美索不达米亚版本。希腊学者约阿尼斯·柯达特斯（Ioannis Kordatosr）认为，有大量的章节内容都显示了《吉尔伽美什》与《奥德赛》之间的微妙联系。也有一些观点认

为《吉尔伽美什》史诗中大洪水章节与《圣经》中的诺亚方舟的故事以及其他古文明关于洪水的记载有关,认为《圣经》中关于大洪水的部分是从《吉尔伽美什》的记载演变而来。《吉尔伽美什》有很多与希伯莱《圣经》相对应的地方,可以视为《圣经》的先驱,希伯莱《圣经》中几个关键主题都是来自于《吉尔伽美什》。早在《圣经》撰写之前的1000年,这些内容就已在美索不达米亚流行了^[6]。印度与中国早期的文学,基本上与古希腊文学同时产生。古印度两大史诗《罗摩衍那》《摩诃婆罗多》虽然在公元前4世纪至公元2世纪才成书,但其基本内容在公元前10世纪已经形成;中国的《诗经》是中国最早的诗歌总集,产生于公元前11到前6世纪;《荷马史诗》的基本情节则形成于公元前9世纪,并在公元前6世纪用文字记录下来^[7]。由此可见,古希腊文学仅仅是西方文学的源头,却称不上是全世界文学的源头,古希腊文学的形成明显受到了东方文化、文学的影响。然而,近现代以来,在西方文明优越论主导下,东方文学经典似乎被大多数西方学者选择性无视和忽略,作为世界文学的重要组成部分,东方文学的价值和地位无法得到应有的还原和呈现。

而在文艺理论方面,近现代西方各种文艺理论流派风起云涌、层出不穷,主宰着世界文艺理论的走向。包括中国在内的东方各国学者,在近现代东方国家被迫打开国门、西学涌入且占据主导地位的历史语境下,难免潜移默化受西方中心主义的渗透和影响。东方人形成了对西方文论的崇拜痴迷,甚至和西方人一样,相信西方文论的普适性,认为西方文论可以放之四海而皆准,可以套用到世界各国文学的研究中。

事实上,东方三大文明圈(东亚、南亚、西亚北非)早已形成丰富、多元而深邃的文艺理论范畴,如印度诗学的“味”“韵”“庄严”“曲语”,中国古代文论的“风骨”“文气”“神韵”“意境”“滋味”,阿拉伯诗学的“技”“品级”,波斯诗学的“味”“律动”,日本诗学的“物哀”“幽玄”“寂”等。但这些丰富的东方古代文论资源,却被遗弃在现当代主流的西方文论背后。西方学者站在西方的立场,认为西方文论是世界文论的主宰。而我

们东方学者,也“在无形中形成了一种崇洋媚西的气氛”^[8],逐渐忘记我们自身的文论话语方式,变得“知西而不知东”^[9],对待我们自己的文学,首先想到的是用西方的理论来研究。例如,中国台湾学者古添洪和陈慧桦在《比较文学的垦拓在台湾》一书的序言中明确提出:“我国文学,丰富含蓄;但对于研究文学的方法,却缺乏系统性,缺乏既能深探本源又能平实可辨的理论;故晚近受西方文学训练的中国学者,回头研究中国古典或近代文学时,即援用西方的理论与方法,以开发中国文学的宝藏。”^[10]当然,我们需要借鉴和吸收西方文论的菁华,却不能认为中国文论“缺乏系统性,缺乏既能深探本源又能平实可辨的理论”,从而理直气壮地把西方文论当作放之四海而皆准的万能公式,机械套用至我们的文学研究中,而不考虑我们东方自身的文化语境和话语特征。上述案例呈现出了中国文论乃至整个“东方”的文论所面临的“失语”困境。这种“失语症”不仅仅存在于中国文论之中,东方其他国家也存在同样的困境。东方文论的“失语”很大程度上是西方话语权占据主导地位的结果,在这种话语权之下,东方文明失落了自己的话语言说方式,长期以来被西方话语所言说,并且被视作西方“先进”文明的反衬,作为世界文学与文论组成部分的东方文学与文论,其价值与内涵也逐渐被遮蔽。随着近现代历史发展,“西方中心主义”甚至潜移默化影响了东方人的思想:东方的文化与文学、东方自身的话语,逐渐被东方人自己所怀疑、所贬低、所否定、所遗忘。

然而,当我们开始意识到西方文论的局限性和东方文论的价值之时,当我们试图冲破“西方中心主义”话语霸权、走出这种“失语”藩篱之时,却又迎来了新的困境:我们凭借“什么”走出“失语”?东方文论出现“失语”并不只是因为西方文论过于“一家独大”,当回过头来重新审视东方文论时,我们发现东方文论在当代面临着一个共同窘境:东方三大文化圈都有丰富的古代文论资源,但都缺乏具有创新性的、具有世界影响力的现当代文论。相较于西方现当代文论在西方古代文论基础上的创新发展和日新月异,现当代东方文论的发展与东方古代文论是相割裂的,东方古代文论资源未能

像西方那样，被继承并且实现当代语境中的转换与创新。一旦离开西方文论话语，我们似乎就无法解释那些与当代境况密切联系的文学和文化现象。怎样摆脱东方文论失语的困境，需要当今学者深入研究和潜心实践。通过研究，我们发现一条展示东方文论话语现代性的路径：西方文论话语的东方元素。这或许是我们重新认识东方文论话语的现代性品格和现代性意义的一个突破口。

二 西方文论话语的东方元素： 东西方文论互鉴的新路径

人类文明的发展离不开文明互鉴，离不开各种文化的交流碰撞、互学互鉴。回顾人类近现代文化与文论思想发展历程，我们会发现，即便在近现代，即便在西方文明一家独大、西方文论引领世界的文化的现当代，东西方的文明互鉴，仍然一如既往地顽强存在，不会因为西方的文明偏见而消失，也不会因为东方人的文明自卑而停止。例如，西方思想与西方哲学与文论大家海德格尔、叔本华、尼采、福柯、德里达、荣格等，都曾向中国、印度、阿拉伯、日本等东方思想文化及东方古代文论学习，汲取养分，在文明互鉴中实现学术创新。而在西方一些文学流派，如意象派、超验主义等，及其代表人物的文学思想与创作中，我们也能看到东方的影响因子。从这个意义上说，东方文化与东方古代文论是西方现当代文论的渊源之一，研究这种渊源关系，考察近现代西方文论中的东方元素，探讨东方文化、文论元素在近现代西方文论中的变异现象，不仅有助于纠正此前西方中心主义的文化偏见，重新认识文明互鉴的重大意义和东方文化与文论的现代性价值，也是进一步拓展东西诗学比较与对话，推动比较诗学影响关系研究，开阔比较文学研究视野和丰富比较文学研究资源的一条新路径。

长期以来，中国的中西比较诗学模式基本上是平行研究模式。这种研究模式不涉及实际影响关系的实证性研究，而且中西比较大都从宏观角度来进行，从王国维的《人间词话》到章炳麟的《文学例说》、鲁迅的《摩罗诗力说》，这些作为那个起点时代的标志性文献，都显示了中西比较诗学

平行研究的开端。在其后的大半个世纪，朱光潜的《诗论》（1942）、钱锺书的《谈艺录》（1948）《管锥编》（1979）、王元化的《文心雕龙创作论》（1983）、宗白华的《美学散步》（1981）等，都是中西比较诗学思想史演进途中的标志性文献，也都是平行研究的范例。到了80年代，比较文学在中国兴起，比较诗学也开始昌盛：《中西比较诗学》（曹顺庆，1988）、《中西比较诗学体系》（黄药眠、童庆炳主编，1991）、《世界诗学大词典》（乐黛云、叶朗、倪培耕主编，1993）、《比较诗学》（饶芃子，2000）、《比较诗学与他者视阈》（杨乃乔，2002）、《道与逻各斯》（张隆溪，英文版1992年，中译本2006）纷纷出版，但是，这些没有一部是从影响研究的角度切入的。在海外，美国学者的比较诗学同样如此，例如《比较诗学——文学理论的跨文化研究札记》（厄尔·迈纳，英文版1990年，中文版1998年）、《比较诗学》（叶维廉，1983），莫不如是。本文探讨的西方文论的东方元素研究，是从文明互鉴和诗学实证影响关系进行比较诗学研究的，因而是实证性比较诗学影响变异研究的新路径。

（一）西方文论中的中国、日本元素

透过文明互鉴与思想影响和诗学的实证性考证，我们会发现海德格尔、福柯、德里达、荣格等西方文论大家的思想与中日文化、文论，确实存在若干相通之处，这些相通之处并非偶然，因为他们都或多或少受到传入西方的中日文化与文论思想的影响，并自觉将中日元素吸纳进来。而像庞德、叶芝等西方诗人，则通过借鉴中国、日本等东方元素，通过模仿东方的文学作品，创出新的文论流派与文学作品。

德国哲学家马丁·海德格尔是20世纪存在主义哲学和现象学流派的代表人物，其思想对现代西方文艺理论发展产生了重要影响。据相关史料，海德格尔曾与华裔学者萧师毅一起合作翻译过《老子》，对道家思想怀有浓厚兴趣，并从《老子》《庄子》中汲取营养，丰富他对“存在”问题及现象学的理论思索，这也是为何学者们在研究海德格尔和现象学时，会不自觉地将其与中国的老庄思想结合在一起。例如，海德格尔自豪地认为，自己首先重新开启了存在问题，是西方形而上学的最终克服

者。然而，是什么东西导致了海德格尔首先重新开启了存在问题的？实际上是东方思想。

2000年出版的《海德格尔全集》第75卷中有一篇写于1943年的文章，探讨荷尔德林诗作的思想意义，文中引用了《老子》论“有无相生”思想的第11章全文：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。”什么是存在？海德格尔认为，存在者自身的存在不“是”一存在者，“无”也是存在的特征，更明确地说：“存在：虚无：同一。”因此，“存在的意义”问题同时也是对“无”的意义的探寻。但此种“无”既非绝对的空无，亦非无意义的无。在海德格尔那里，“存在：虚无：同一”之无，是“存在之无”，无从属于存在。换句话说，存在是“有”和“无”的统一。这就是海德格尔首先重新开启了存在问题的根本路径。众所周知，有与无共同构成“道”，是《老子》的基本思想：“天下万物生于有，有生于无。”显然，海德格尔的学术创新，与《老子》思想密切相关。海德格尔曾多次在各种学术研讨会上和个人著作中公开引用《老子》《庄子》的原文来佐证或是阐发自己的观点，他在1944—1945年撰写的手稿《乡间路上的谈话》中，曾坦白道，“在我的学生时代，我在一本关于中国哲学的著作中借鉴了两位思想家之间的简短对话，因为这让我印象深刻，尽管我之前并没有完全理解这些对话的含义”^[11]，这段话出自《乡间路上的谈话》最后一部分《在俄罗斯战俘营里一个年轻人与一个年长者之间的夜谈》，海德格尔在这部分的内容中，谈及了一个他在很多著作中都会讨论的话题，即“被抛掷于‘存在’之中所带来的毁灭感”，对于这种境况，海德格尔借鉴了道家的“无为”思想，认为我们能做的最谦虚的事，莫过于让自己平静地等待。与此同时，在这篇文章的末尾，海德格尔还引用了《庄子》中关于“有用”与“无用”的讨论对话，来进一步论述人需要区分什么对他来说是真正“有用的”“必要的”。受《老子》《庄子》等中国哲学典籍的启发，海德格尔在《乡间路上的谈话》也以“对话体”形式，展开他的思想论述^[12]。据文献记载及学者统计，海德格尔至少在

13个地方引用了《老子》《庄子》德文译本中的一些段落^[13]，在其相关论述中，不乏对“老庄思想”的借鉴，在“老庄思想”的影响下，海德格尔不仅重新开启了存在问题，是西方形而上学的最终克服者，而且渐渐形成一套独具创新性的存在主义哲学与现象学理论。

米歇尔·福柯是法国当代杰出的思想家、哲学家和社会考古学家，其思想影响了西方文论流派的后结构主义转向，《词与物——人文科学考古学》是其解构主义思想的代表性著作。福柯在《词与物》前言中提及，他之所以想要写这么一本书，彻底清算西方知识史，是受到作家博尔赫斯曾引述的“某种中国百科全书”中对动物之分类的启发，在这部百科全书中，动物可以划分为：“(a)属于皇帝的，(b)散发香气的，(c)驯服的，(d)乳猪，(e)美人鱼，(f)神话中的，(g)自由走动的狗，(h)包括在目前分类中的，(i)疯狂的，(j)数不清的，(k)用非常精细的骆驼毛刷绘制的，(l)等等，(m)刚刚打破水罐的，(n)远看像苍蝇的。”^[14]福柯认为这种中国式的动物分类打破了西方原有的、习以为常的分类秩序，“在这个令人惊奇的分类中，我们突然间理解的东西，通过寓言向我们表明为另一种思想具有的异乎寻常魅力的东西，就是我们自己思想的限度，即我们完全不可能那样思考”^[15]。这种令福柯乃至西方人感到惊奇的中国式分类，启发福柯追问“我们”和“他者”的区别在哪里，启发福柯追问：为什么西方人不会像中国人那样思考？为什么中国人会如此思考问题？福柯在《词与物》中进一步为“中国分类法”寻找合理性及其依据，在此基础上又颠覆了一切分类的合理性，解构了此前被西方人所认为的一成不变的事物分类的合理性，并认为分类之所以“合理”，是因为确立这一分类及事物秩序的“人”给它贴上了种种合理化的标签。中国文化的传入，促使福柯在东西文化及逻辑思维模式差异的比较中，展开对西方传统知识结构的怀疑与反思。

雅克·德里达是法国著名哲学家、符号学家、文艺理论家，也是西方解构主义的领军人物。德里达在巴黎高等师范学院学习期间，受到他的朋友与室友——法国著名汉学毕仰高的影响，德里达开始

了解中国文化和汉语。德里达在《论文字学》中谈及汉字的“音一义”关系之时，常常想起他和友人毕仰高的关于中国与汉字的讨论^[16]。德里达在《论文字学》一书中指出，在“语音中心主义”影响下，西方人长期以来存在着“中国偏见”和“象形文字偏见”^[17]。德里达在书中通过颠覆传统的“言语/文字”的二元对立，向以“语音中心主义”为代表的逻各斯中心主义提出质疑和批判，打破了此前言语的权威地位。在德里达看来，一方面，言语和书写文字同属于表达意义的“工具”，二者在符号层面上相等；另一方面，书写文字与言语相比不仅没有劣势，反而具有一些言语所没有的优势，比如书写文字具有“可重复性”，可以不考虑讲话者的意图等。通过接触中国文化和汉字，德里达开启了言语和文字的比较研究，在对西方中心主义的反思中逐步建构起自己的解构理论。

卡尔·古斯塔夫·荣格是瑞士心理学家，精神分析学派的代表人物，其理论对西方文论的发展产生了重要影响。荣格对诸如《易经》《庄子》《礼记》等中国典籍有着广泛涉猎，并专文论述《易经》。荣格在20世纪20年代初便结识了著名汉学家和《易经》的德文翻译者卫礼贤，并跟他就《易经》和中国文化等进行了广泛的讨论。当时荣格正处在与弗洛伊德以及传统精神分析决裂时期，亟需寻找一个新的理论基点，来建立起自己的精神分析理论，《易经》和中国文化恰恰提供了这样一个基点。在和卫礼贤合著的《金花的秘密：中国生命之书》中，荣格认为“《易经》中包含着中国文化的精神和心灵；几千年中国伟大智者的共同倾注，历久而弥新，仍然对理解它的人，展现着无穷的意义和无限的启迪”^[18]，并提到从《易经》中可以找到一个足以动摇西方心理学基础的“阿基米德点”^[19]。荣格认为《易经》中包含一种共时性原理，“建立在共时性原则基础上的思维方式，在《易经》中表现得最为充分，是中国思维方式的最集中的体现。而对于我们西方人来说，这种思维方式，从赫拉克利特之后，便在哲学史上消失，只是在莱布尼茨那里出现过一些低微的回声”^[20]，受此启发，荣格提出“共时性原则”，并将“共时性原则”作为其精神分析学的理论基点。

早在爱尔兰戏剧家、诗人威廉·巴特勒·叶芝接触法国象征主义诗歌及理论之前，他就通过研读传统英诗和从事神秘主义活动，自发地发展出自己的象征主义文论思想。叶芝和庞德都是“诗人俱乐部”成员，他们都对东方文化、哲学与艺术有着浓厚的兴趣，因此在接触到日本能乐等东方艺术后，叶芝进一步发展了自己的象征主义理论。1916年，叶芝为庞德根据费诺罗萨遗稿整理编辑的《若干日本贵族剧本》作序，他在序中写道，“我不知道我是否异想天开，竟在这些剧本本身之中发现，一种对单一隐喻的刻意发挥”^[21]，在此之后，他不仅在一篇诗作中发挥某一隐喻，还将同一隐喻贯穿至多篇诗作中。针对象征派诗歌理论想要追求的内心的“最高真实”，叶芝将它与日本能乐的“面具”对应起来，并赋予其神圣宗教意象的意味。“事实上，借助于‘由欧内斯特·费诺罗萨翻译、埃兹拉·庞德完成’的日本剧本，我发明了一种戏剧形式，高雅、间接、象征，无须暴民或新闻界买帐——一种贵族形式”^[22]，叶芝不仅模仿日本能乐的艺术手法创作出《鹰泉边》《炼狱》等戏剧作品，并把“面具”应用至戏剧里，他还在中后期诗作中绘制了一些如日本能乐面具一般感情类型化、程式化的角色，如阿赫恩与罗巴蒂斯、疯女珍妮与主教、贵妇与侍婢等^[23]。

（二）西方文论的印度元素

南亚的印度是世界文明的起源地之一，印度的宗教哲学是世界上历史最悠久的宗教哲学之一，在印度诞生了哲理深奥的《吠陀》《奥义书》，以及佛教、印度教等，印度思想不仅在印度，还在世界具有广泛且深刻的影响力。回顾近现代西方文论的形成与发展，我们会发现叔本华等对西方文论产生着重要影响的哲学大家的思想，以及艾略特、美国超验主义等诗人与流派的文学思想及其创作，都受到了印度文化，特别是印度宗教的影响。

叔本华是德国著名哲学家，也是唯意志论的创始人和主要代表。叔本华在他的代表作《作为意志和表象的世界》中谈及他的哲学思想有三个影响来源，分别是柏拉图、康德和《奥义书》^[24]，而叔本华哲学的几个重要命题，其来源都可以追溯到《奥义书》的思想。在本体论方面，叔本华有两

一个重要观点：一是世界是我的表象，二是世界是我的意志。“世界是我的表象”这一观点与《奥义书》中所阐述的有关摩耶之幕的主要教义相一致，“摩耶”意为“欺骗”“骗局”，转义为外表世界的创造者，而“摩耶之幕”则指遮蔽真实世界的帷幕，叔本华认为表象世界就是世界本身所表现出来的摩耶世界，而世界的一切表象都由主体自我产生^[25]。叔本华认为作为我的表象的那个世界是变换的，并非世界的本质，这个世界还有一个真正内在的本质的东西，那就是“世界是我的意志”，“身体的感受”则被叔本华当作走向意志世界的出发点，当这一感受与意志相契合时，则为欢乐，与意志相违背时，则为痛苦，大自然中的万事万物也是如此，都是人身体意欲的客体化，叔本华在此将主体与客体世界相连接、相统一了起来^[26]。“世界是我的意志”这一观点与《奥义书》所表达的“我即世界，世界即我”核心观点不谋而合，《奥义书》中有言：“大梵者，此全世界皆是也”^[27]，“其人也，尽弃一切法，无‘我所’亦无我慢，皈依大梵主，‘汝为彼’‘我为大梵’，‘凡此皆大梵也夫’。世间无有任何异多者”^[28]。印度哲学的“梵我同一”思想深深影响和启发了叔本华对世界和人生本体论的探索，并促使他克服传统西方哲学切断主客体联系的局限性。与此同时，叔本华还吸收了《奥义书》中涉及的人生痛苦并于痛苦中寻求解脱的相关思想。《奥义书》认为，由于自我受到表象世界，即摩耶之幕的遮蔽，会错把各种感官行为和刺激当作真实的东西来追求，由此不断产生欲望，成为了“欲望的奴隶、幻觉的仆人”，并不断渴望获得满足，当自我欲望无法得到满足时，就会因欲望的折磨而感到痛苦、悲伤^[29]。叔本华在《作为意志和表象的世界》中也持有同样的看法，认为人生来就是痛苦的，欲望和挣扎是人的全部本质，而要摆脱这种痛苦的困扰，方法不在于设法满足各种欲望，而是要放弃各种欲求，摆脱各种活动的纠缠及其纷扰。叔本华的这一观点也可追溯至《奥义书》的教义，在《奥义书》中，人必须克服自己的欲望，放弃意志，才能寂灭一切，摆脱生死流转和因果轮回，从痛苦中解脱出来，回归永恒的梵天之中，与之合一并获得极乐^[30]。

T.S. 艾略特是西方现代派诗人的先驱人物，在20世纪的英美文学中占有重要地位，同时也是英美新批评派的奠基人之一，被称为“现代文学批评大师”。长诗《荒原》是艾略特最负盛名的作品，也是艾略特诗学思想在诗歌创作上的实践与呈现。艾略特在《荒原》中运用了大量典故意象，其中不仅有传说、神话中的典故，还涉及但丁、莎士比亚等古典文学典故，另外还纳入了佛教、基督教等宗教意象，这些典故与意象既是诗人情感的“客观对应物”，也构成了全诗的隐喻结构。受到哈佛大学的白璧德、兰曼、伍兹、桑塔耶那等学者以及东方文化研究热潮的影响，艾略特在大学时期对东方哲学逐渐产生兴趣，系统学习梵文和巴利语，同时，他还选修了一位日本教授开设的佛教课程，接触到包括《吠陀经》《奥义书》《瑜伽经》《薄伽梵歌》在内的古印度经典^[31]，这些都影响了艾略特的创作，为艾略特在《荒原》中纳入印度意象和元素打下了基础，艾略特本人也在《基督教和文化》一书中写道，他自己的诗歌显示了印度思想和情感的影响^[32]。在《荒原》中，艾略特运用了“轮子”这一印度佛教意象。在佛教中，“轮子”常常用来隐喻“轮回”，在“轮回”中，生命在天、人、阿修罗、饿鬼、畜生、地狱等六道迷界中生死相续，犹如车轮没有止息地旋转，生命只有中断这种轮回，才能抵达“涅槃”彼岸。艾略特在“死者葬仪”一章中，借助梭斯脱里斯夫之口说道，“这是带着三根杖的人，这是转轮”“我看到一群人，绕着圈子走”，“轮子”“转轮”这一意象，象征了伦敦人单调循环的生活和虽生犹死的绝境^[33]。

（三）西方文论的阿拉伯、波斯元素

阿拉伯地区不仅是东西交流的桥梁与中介，诞生于这片地域的阿拉伯文学与伊斯兰文化还广泛传播到世界各地并产生重要影响。波斯则是诗歌的国度，在这里涌现出菲尔多西、鲁米、萨迪、哈菲兹等众多闻名世界的大诗人，群星璀璨；古波斯帝国教琐罗亚斯德教是世界上最古老的宗教之一，在基督教和伊斯兰教出现之前盛行一时。西方诸如歌德、尼采等大学者，纷纷从近东地区汲取思想与文化的养分。

德国著名思想家、文学家歌德一生著述浩瀚，

《西东合集》为歌德晚年成熟诗艺的结晶，这本诗集横跨东西方文化，集中展现了歌德对东方文化的认同。《西东合集》起笔于1814年，1819年首次问世，此后经过诗人不断补充完善，到1827年定稿出版，与此同时，1827年歌德首次提出了“世界文学”的概念。歌德《西东合集》的创作及其晚年所持有的世界文学的视野与观点，离不开他一直以来对东方文化艺术系统深入的学习与研究。其中，近东阿拉伯、波斯地区的文学与宗教对歌德产生了主要的影响。早在青年时期，歌德就通晓伊斯兰教的《古兰经》，阅读阿拉伯、波斯的文学作品，歌德对波斯诗人哈菲兹尤其偏爱，哈菲兹的《诗歌集》也给予歌德新的创作灵感和精神动力。他在《西东合集》的附注中写道，“我早就对哈菲兹和他的诗歌感兴趣，但我所接触到的文学游记报刊和其他一些东西并没有给我一个明确的概念和对这位伟人的价值以及文学功绩的认识。然而，当我1813年春天得到他的作品的完整译本后，我便怀着特殊偏爱把握他的禀性，才试图拿自己的创作和他攀比。这项有益的研究活动帮助我超越了时代隔阂，并最终使我安然享受到祥和的果实”^[34]。歌德从哈菲兹的诗歌中了解到了东方的炽热、真挚与浪漫，他为之感动并由衷地敬仰哈菲兹这位大诗人，他还希望能和这位哈菲兹比肩同行，模仿哈菲兹创作，并达到东西方艺术与精神的高度结合。紧接着，1814年冬季，歌德开始研究阿拉伯艺术，并收集了土耳其、波斯等地区的民间传说和游记作品，希望对东方文化作出系统全面的了解，一直到1815年5月，歌德都沉浸于对东方文化的研究与发现中，这一时期他创作大量诗歌，并将所有的诗歌编排成组诗，使之形成一个整体。《西东合集》中的诗歌均以波斯、阿拉伯等东方诗人为楷模，均融入了近东地区的伦理、民俗、宗教、哲理以及社会生活等许多领域的题材，比如“冬天和帖木儿”这首诗就取材于一首阿拉伯诗歌，原诗描写了帖木儿率军侵略明代中国而失败的故事，歌德读了这一故事的意大利语译本后，也用同一题材作诗影射率军进攻俄罗斯而失败的拿破仑。“人生五过”则是一首生活哲理诗，取材于哈默尔《东方宝库》中的译作^[35]。《西东合集》是歌德研究阿拉伯、波斯等

近东地区文学文化，并将东方元素融入诗歌创作的一次集中的成果展现，这部诗集最初的书名为《西东合集，或者联结东方的德意志诗集》，其中也体现了歌德希望联结东方与西方的世界胸怀与文学理想。对东方文化认识的日渐加深，也促使歌德逐渐形成“走向世界文学”的愿景与追求。

德国著名哲学家、思想家、文化评论家尼采对东方文化亦有广泛涉猎，其思想对西方现代的诸多文学家和文论家都产生过重要影响。尼采24岁时成为了瑞士巴塞尔大学的德语区古典语文学教授，专攻古希腊语、拉丁文文献，他对希腊和拉丁等古典语言文学的深入研究也让他开始接触波斯的古代历史及其文化，在他的作品集包括笔记中留下了不少关于古代波斯人及其文化的书写与记录^[36]。尼采对波斯人抱有一种较高的崇敬态度，他对波斯人最深切的兴趣和钦佩在他讨论波斯人循环的历史和时间观念时表现出来，尼采在谈及波斯人的历史观、时间观时说道，“我必须向波斯的查拉图斯特拉致敬，因为波斯人是第一个全面思考历史的人”^[37]。波斯的历史时间概念在某种程度上类似于尼采自己的“永恒轮回”思想，或者说波斯人的观念促使尼采的“永恒轮回”思想得以进一步发展。在波斯文化的影响下，尼采选择古波斯帝国宗教琐罗亚斯德教的创始人“查拉图斯特拉”作为其哲学的“先知”，创作了《查拉图斯特拉如是说》这一部里程碑式的作品，尼采通过查拉图斯特拉之口表达自己的思想，宣讲未来世界的启示。

综上所述，发掘西方文论的东方元素，能给东西诗学对话和比较文学研究带来诸多素材与案例，形成比较诗学影响变异研究新路径，丰富比较文学的研究。探索西方现当代文论之形成与东方文化和文论思想的渊源关系，也有助于我们考察东西文明如何互动交流并走向创新，帮助我们重新发现东方文化和文论思想在当代语境中的现代性价值。限于篇幅，笔者仅仅是将东方文化元素对西方近现代文论产生实证影响的一些代表性案例罗列出来，尚未在东西文明的异质性基础上，深入考察西方学者对这些东方元素的接受与变异，并分析东方元素在西方的变异和创新现象，这些都是东西诗学对话实证

变异研究的重点,本文仅仅是个开始,今后会在个案研究中进一步加以丰富和完善。

[本文系国家社科基金重大项目“东方古代文艺理论重要范畴、话语体系研究与资料整理”(19ZDA289)的阶段性研究成果]

[1] [8] [9] 季羨林:《〈东方文论选〉·序》,《东方文论选》,曹顺庆主编,第1页,第2页,第2页,四川人民出版社1996年版。

[2] 孟德斯鸠:《论法的精神》,许明龙译,第326页,商务印书馆2017年版。

[3] 黑格尔:《哲学演讲录》第1卷,贺麟、王太庆译,第106页、第125页,商务印书馆2017年版。

[4] 斯宾格勒:《西方的没落》(全译本)第1卷,吴琼译,第17页,上海三联书店2006年版。

[5] 王宁:《世界文学中的西方中心主义与文化相对主义》,《人民论坛·学术前沿》2022年第2期。

[6] 参见《中外文学跨文化比较》,曹顺庆主编,第98页,北京师范大学出版社2000年版。

[7] 参见刘劲予《东西方史诗比较论》,《学术研究》1998年第8期。

[10] 《比较文学的垦拓在台湾》,古添洪、陈慧桦编,“序”第1页,东大图书股份有限公司1985年版。

[11] “In my student days I copied it down from a historiological account of Chinese philosophy because it struck me, though I did not quite understand it earlier.” 参见 Martin Heidegger, *Country Path Conversations*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2010, p.156.

[12] [13] 参见 Jaap Van Brakel, “Heidegger on Zhuangzi and Uselessness: Illustrating Preconditions of Comparative Philosophy,” *Journal of Chinese Philosophy*, 2015, p.3, p.1.

[14] [15] 参见米歇尔·福柯《词与物——人文科学考古

学》,莫伟民译,“前言”第1—2页,上海三联书店2010年版。

[16] Benoît Peeters, *Derrida: A Biography*, trans. by Andrew Brown, Cambridge: Polity Press, 2013, pp.66-67.

[17] 参见 Jacques Derrida. *Of Grammatology*, trans. by Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997, p.80.

[18] [19] [20] 参见申荷永、高岚《〈易经〉与中国文化心理学》,《心理学报》2000年第3期。

[21] [22] [23] W. B. Yeats, “Certain Noble Plays of Japan”, in *Essays*, London: Macmillan & Co. Ltd., 1924, p.289, p.274. 参见傅浩《叶芝诗中的东方因素》,《外国文学评论》1996年第3期。

[24] Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Vol. I, trans. by E.F.J. Payne, New York: Dover Publications, Inc., 1969, Preface to the First Edition, p.xv.

[25] [26] [29] [30] 参见赵伟民、蔡函甫《〈奥义书〉对叔本华哲学的影响》,《中国文化研究》1996年第4期。

[27] [28] 徐梵澄:《徐梵澄文集》,第404页,第33页,上海三联书店、华东师范大学出版社2006年版。

[31] [33] 参见乔艳丽《T.S. 艾略特的东方宗教情愫》,《北京第二外国语学院学报》2012年第2期。

[32] Thomas Stearns Eliot, *Christianity and Culture*, New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1948, pp.190-191.

[34] [35] 参见聂军《神游东方的精神之旅——歌德的抒情组诗〈东西合集〉的产生背景》,《国外文学》2000年第1期。

[36] [37] 参见 “Nietzsche and Persia”, in *Encyclopaedia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/nietzsche-and-persia>.

[作者单位: 四川大学文学与新闻学院]

责任编辑: 吴子林