

● 中国文化发微

中国文学批评中的互文性

——从《易经》到《文心雕龙》

张汉良

在过去这三十年来“互文性”这个字眼被不断地使用与滥用。并非由于这个字眼的新颖,而是由于它本身的歧义。和所有的概念性用语一样,这个字的字源“文本”(text)经历了一个从具体到抽象的过程。姑且不论它的拉丁文字源和发展出来的隐喻“纺织”,这个概念在现代学术界的变形历史可以由这个字被传统的版本学家、新批评家及“如是”派学者所使用的情形略见端倪。现代文学批评史见证了文本的变形历史,最早是一个物质性的实体,例如:一个版本学家可以处理的抄本或印刷物,到一个宣称有自主性,并可以满足本体论条件的语意成分,进而为一个符码结构的系统,最后是某种说话及言谈的创造力(克莉丝蒂娃)或者符号的无穷倒映(德希达)。同样的,现代批评史也让我们看到正文性与互文性的易位,以及后来互文性的被普遍采纳。

今天我不准备讨论这个观念和澄清其中所包含的一些神话,关于这方面已有很多学者做过了。我只准备挪用二种用法。第一种用法是克莉丝蒂娃稍晚提出的,以为匡正互文性和影响的混淆;她认为:“互文性是一种符号系统转换成另一种或多种符号系统的过程。”第二种用法是李法德所提出的;过去三十年来他不断地重申互文的物质性,因此把抽象的互文性截肢,变成一个更见具体的互文。到底互文是否能透过某些特殊的符号标帜被指明,在此

暂不讨论。我今天想探讨的是:三个中国上古及中古文本之间的符号系统转换现象。

文本是符号表意的产物,换言之,是符号在符码结构中的位置与功能。这点必须先获得一个语用社会成员的共识;或者,虽无共识,但不断地在使用中,而习焉不察。这个符号和构成符号的成分,遵循分布的原则,但是也可结合成一种关系的阶层系统。一个文本可能会由不同的符码构成,比方说,语文的与非语文的。在这种情况下,这些符码必然产生复杂的文本内的互文关系。当同样的结构原则发生在二个、二个以上,或无限的,文本上时,我们面对的就是互文性现象。符码的转换关系分别存在于表达与内容层次上,或者是说,在语法与语意层次上。我要说明这种现象,所用的材料就是《易经》的多元文本,并进一步分析《易经》与《文心雕龙》的关系。这个做法并不代表这二部作品之间有任何历史的承继关系,纵然有之,也与本文的立论无关。

我的基本假设是《周易》的“卦”并非是由语文符号系统所构成的。这个系统权充了“源文”(惹内特)、互文(李法德)或诠释原则(皮尔斯)。这种系统,由于其非语文的,但高度抽象与变通的特色,(或者用皮尔斯的话来说,作为“律符”)因而能够接受无穷的语意挹注。比方说,刘勰对“文”、“体”的起源,以及“变”的讨论。这种符号系统的转变,从最早的《易辞》作者开始,一直到今天持续不断。一旦非语文的“卦”被语文化之后,不同的新的符号系统便会转换成其他系统,其原因便是语言的双重表达,以及文学的第二度规模系统,包括文类及形式上的制约。

如众所周知的,《易经》不是一本书,而是一些注解的历史累积,在所谓的儒家经典之中,《易经》是唯一运用多重符码来建构的典籍。就构成讯息的书写符码而言,《易经》至少包含了二种截然不同的系统:(一)非语文符码的卦,包括本卦及别卦;(二)由语文符码书写的“辞”及“传”。辞与传可以根据语意作用的不同,而分为不同的范畴。按照耶姆斯列夫的古典区分,我们可以说第一种非语文系统是属于表达系统,是语意空虚的。第二个系统是内

容系统,是语意充实的。从空虚系统转化为充实系统,要透过语文化作用。这种语文化作用,根据洛杭的说法,是一种典型的互文化过程。

表达与内容的二元对立,或者符征与符旨的二分,同时显现在基本单元以及更高的层次上。举例来说,每一个卦都有一个“名”,和一个相对的“辞”。卦本身可以进一步细分为“爻”,爻也有相对的辞。我们可以根据《十翼》中的《说卦》摘录出下表:

表一

符号	名	指涉			
表达	内容				
	表达	内容			
		第一层	第二层	第三层	第四层
	干	天	健	父	马
	坤	地	顺	母	牛
	震	雷	动	长男	龙
	巽	风	入	长女	鸡
	坎	水	陷	中男	猪
	离	火	丽	中女	雉
	艮	山	止	少男	狗
	兑	泽	说	少女	羊

上表可以无穷的推演。这是一个非常散漫的分类,没有任何逻辑功能的架构,但是我们可以看出中间的语意成分,能发展出隐喻与换喻的关系。举例来说,在每一个层次上的各个单元,例如第一层,都属于同一语意范畴,像是自然界的指涉,天、地、雷……指涉原始的自然成分。第二点,每一个卦所统摄的单元,可以有置换关系,比方说,天、力量、父、马都是可以置换的。这里会引发二个问题:(一)刚才我们所说的关系,不是语言或逻辑的关系;(二)我们不知道从卦的深层层次,怎样发生垂直的变形,到达表层的指

涉,也就是如何从第一个系统的表达,转变为第二个系统的内容。也许我们可以姑妄言之,第一个系统由于其高度的抽象性,因此任何意义的输入,都是可以接受的。牟宗三教授曾指出:

然易之为书,穷神知化。源于卜筮,本于爻象。其结构特别。具符号系统,非通常文字。本可自不同路数悟入。

就非语文的第一个系统而言,排列组合的规律相当固定及有限。基本上,它们是遵循邻近的卦之间的否定及逆转的变形律。(1)非语文的符号、(2)它们的名称,和(3)辞,构成了所谓的“经”。传说孔子及其后人所撰写的《十翼》,便是所谓的“传”,包括《系辞》。

因此,我们所谓的《易经》,是由三种截然区分,但有重迭的层次,所构成的综合文本:系统一,非语文的系统;系统二,一个语文化了的命名系统,用来取代系统一;系统三,一个第二度的语文规模,用来解释系统一和系统二,但在译码过程中,其实是在替系统一和系统二建码。从下面的表二可以看出,“讼卦”的系统内在关系:

表二

系统一	符号	卦形
系统二	名	讼
系统三	辞	有孚窒,惕, 中吉;终凶。 利见大人, 不利涉大川。
系统四	序卦	饮食必有讼,故受之以讼。 讼必有众起,故受之以师。

在最基本的层次(即系统一)中,变形是根据阳爻与阴爻之间

的对立。此外,唯一形式上的制约无非是本卦的三划与别卦的六划。假如我们把本卦视为符征,在较高的系统二上面,把相对的名称视为符旨,我们会发现符征与符旨的关系是极端武断的。因此,我们很难说明系统一如何产生系统二,一旦系统二被语文化之后,透过不同的语意挹注所产生的诠释,便很自然的产生了。

传说(刘勰也相信这点)系统一是神话人物伏羲(庖羲)发明的,这位神秘的文化英雄设计了一套表意与沟通的系统。这个系统无以名之,我们姑妄称之为肖像的、数字的符号,是一种非语音的前书写。刘勰有一段话:

人文之元,肇自太极,幽赞神明,易象惟先,庖牺画其始,仲尼翼其终。

后来的诠释者在六十四卦的符号系统上,加上了他们的后设文本,以为社会及政治之应用。这种语文化的过程,可能与书写的发展暗合,见证了一个半神性的符号人,变成谈话人的过程。

从汉代开始,易经研究发展出了二个传统。第一个传统成为术数系及象数系,主要关注的是系统一的运作过程,目的是占卜。这种功能在《系辞》上已看出:

八卦成列,象在其中矣。因而重之,爻在其中矣。刚柔相推,变在其中矣。

第二个传统在刘勰时已发展成熟,称为义理系,关注的是易卦所显示的哲学含义。刘勰对《周易》的解释并非独创,而是被其他人的后设文本所中介,包括王弼与韩康伯。刘勰称赞王弼的诠释为“要约明畅,可为式矣”。这些后设正文与汉代的著述不同的是它们对形上学的兴趣。《周易》和老、庄并称三玄。刘勰在《周易》中发现了文学观念的哲学基础,尤其是根据“道”所发展出来的文学本体论,以及根据“易”所发展出来的文学演化论。

我们可以举一个例子,来看出从“卦”到“传”符号系统的转换。这种转换历史漫长,由孔子发其端绪,王、韩进而继续推演。从这个例子可以看出刘勰如何重写《周易》的文本,甚至透过寓言的第二度规模,重写孔子的身体。《系辞·上传》第八章记载孔子解释卦象,中间有一段:

鸣鹤在阴,
其子和之;
我有好爵,
吾有尔弥之。

任何熟悉诗经体例的人都会有似曾相识的感觉,第一人称的抒情由自然现象起“兴”。但是,这种诗的阅读可能是错误的。

我们必须回到文本脉络上,才能发现原来它是以文字解释“中孚”卦。上面这首“诗”替代了九二爻。九二爻是阳爻,它上面是二个阴爻,分别为六三与六四,但是九二爻却和九五爻的阳爻相对。这些阴阳爻,或者更正确地说,虚线和实线的关系,接受了第一层的语意挹注,以及第二层的诗挹注。这两种做法都是当时约定俗成的言谈实践。因此,九二爻被拟人化,成为第一人称的说话者,把自己的不幸比拟作一只鸣鹤,逗留在二个阴爻六三与六四的“荫”之中。这个说话者邀请九五阳性同伴与他共饮。

九二爻与所引发出来的“诗”之间的因果关系十分复杂。我们可以说,卦的始原本产生了诗,而诗就成为它的后设文本。但是我们也可以说,当时诗的体例作为了诠释依据,使得注书家能够给晦涩的“中孚”卦解碼。不管真相如何,有一点是可以确定的,《易》与《诗》这两部经典彼此互为文本。

这个故事还没有说完。孔子以道德教训,使得“中孚”卦的九二爻和相对的诗变得愈发纠缠不清。

子曰:君子居其室,出其言善,则千里之外应之,况其迩者

乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民；行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机：枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎？

非语文的卦被附加了语文，这是孔子及汉儒注释的特色，也正是刘勰所继承的文本策略。刘勰在其著作的开始，便透过梦境，点出他与孔子的关系。

予生七龄，乃梦彩云若锦，则攀而采之。岁在逾立，则尝夜梦执丹漆之礼器，随仲尼而南行；旦而寤，乃怡然而喜，大哉圣人之难见哉，乃小子之垂梦欤！自生人以来，为有如夫子者也。敷赞圣旨，莫若注经。

《易经》对刘勰来说，无疑是一个始原本文，用来表达并建构他对文学的看法。由于其非语文性，这个始原本文并非像惹内特所谓的文类概念，但是它提供了一个前置的书写空间，一个文本仓库，让刘勰得以自由运用，并且提供了他解释文学起源、断代、演化及分类的策略。我们不妨说，《文心雕龙》以《易经》为假设，《易经》提供了《文心雕龙》的可读性。在刘勰的文本中，统御《周易》符号系统的变易、动物、龙变形为一个艺术象征。我们仔细观察，在《文心雕龙》的五十章中间，只有两章没有明显地引用《易经》。

刘勰广泛运用《易经》的材料，他讨论的所有的文学问题都可以追溯到《易经》的形而上基础。这些问题包括了四个范畴，用今天的话来说，分别属于本体论的、知识论的、价值论的及形式论的。这四个范畴的问题又可被陈列在笛卡儿式的认知坐标上。在这两个坐标上，《周易》和《文心雕龙》彼此不断交锋。刘勰对这些问题的陈述往往被《周易》所中介，我们可以说他的文本是《周易》这个始原本文的重写，是《周易》的后设文本，或者说，这两个文本为互文。

刘勰对文学的起源，甚至说对“文”的起源，是相当理言中心

的。在《原道篇》中，他说“文”肇始于太极。从太极衍生出阴阳二种力量。这二种力量分别由阴爻和阳爻代表，中介阴阳二爻的是第三元。第三元或阴或阳，象征着人，这种自然的力量与人的关系可由卦象充分表现出来：

八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；刚柔相推，变在其中矣；系辞焉而命之，动在其中矣。

这卦象的产生，系辞上说是：

圣人设卦观象，系辞焉而明凶吉。

这句话可以透过不同的方式理解：（一）圣人设了卦，以观象，进而为卦系辞，以判断凶吉；（二）圣人设计了一套符号系统，观察自然现象，在这个符号系统上，加上了语言系统，进而研判凶吉；（三）圣人设了八卦，展现它们排列组合的情况，在这个系统之上，附加了一个语文的诠释系统，来表达凶吉；（四）圣人设计了一套符号系统一，用来观察另一个符号系统二，并把符号系统二附加在上面，用来解释符号系统三；（五）圣人设计了符号系统（符表 + 符物 + 符解[皮尔斯] 或符征 + 符旨[索绪尔]，思考符号系统的表意作用，进而使用语文符号解释这个符号系统。我们分别把刚才《系辞》的这句话做了五种意述。现在我们可以发现一个问题，到底“象”是在符号之外，或在符号之内？是系统特定的，还是系统之间的？根据皮尔斯和索绪尔二人的说法，符旨的概念以及符表所代表的物，构成了符号，属于符号的一部分，而不可能在符号之外具有生命。

刚才《系辞》中的句子，其符号学的含义是不容忽视的。首先，非语文的和语文的系统，都是系统特定的。第二，系统的转换是可能的，但是必须考虑系统的特定性。第三，由于语文的双重表达，以及语文系统的诠释性及被诠释性，系统一可以产生并容纳所

有的诠释。最后一点,就《文心雕龙》而言,刘勰在圣人设卦观象及系辞的行为中,看出一种抽象的特质,作为他文学理论的基础,也作为文学流变的一个比喻。这种符号活动,刘勰称之为“文”(纹)。他在《原道篇》中指出:

人文之元,肇自太极,幽赞神明,易象惟先。庖羲画其始,仲尼翼其终。而乾坤两位,独制文言。言之文也,天地之心哉!

所谓的人文,涵盖了非语文的符号系统,也就是我前面所说的肖像性的、数字性的符号或前书写,以及后来转化的书写系统。这二种系统都可由“文”这个字的双重指涉意义来界说。“文”俨然构成了文字/文学的符号标志,它统摄了刘勰在以下的篇章所处理的所有历史文类与形式。

心生而言立,言立而文明,自然之道也。傍及万品,动植皆文:龙凤以藻绘成瑞,虎豹以炳蔚拟姿;云霞雕色,有踰画工之妙;草木贲华,无待锦匠之奇;夫启外饰,盖自然耳。至于林籁结响,调如笙瑟;泉石激韵,和若球铎;故形立则章成矣,发声则文生矣。

这段引文充分地显示了刘勰是艾柯所谓的百科全书式的符号学实践者(艾柯,1983)。它创造了一个文本的符号学课题,这个文本使用语文为自然现象建码,也就是他所谓的“文”(纹)。“文”就是符号,包含的范围很广,从一个简单的卦到复杂的文学设计,它们建构了文字/文学清晰可辨的符号坐标,并统摄了刘勰在后来的篇章终所讨论的所有历史、文类与形式。刘勰曾定义“文”为纹与文本的交集。刘勰处理文类、文体的方式与占卜者的说卦颇为类似,作者将《文心雕龙》非为象征性的五十章,遵循着易卦的五十根筮草:

大衍之数五十,其用四十有九。

除了《原道》一篇以外,其余四十九篇都是实用批评。此外,在这四十九篇中,刘勰让观念与修辞的策略互相渗出流入。在《征圣》篇中,刘勰挪用了占卜的方法来解释文体的标志。这一段晦涩的文字是:

书契决断以象,
文章昭晰以效离。

为了证明他对文体的描述是能成立的,刘勰后来引用《周易》上所说得:

易称辨物正言,断辞则备。

在此我们看到圣人的文体源出于经文中的论断性批评语言。正如圣人的语言实践受到占卜符号的启发的,刘勰充分了解易经作为一个丰富的互文宝库。刘勰讨论到用事,也就是文学的典故之时,他特别捻出“大畜”卦:

大畜之象,君子以多识前言往行,
亦有包于文也。

这句话是直接引自大畜卦象的解释。大畜卦是上艮下干,这个象代表众山环绕的天,释象者认为它象征着圣人心中充实的德行(王弼,81页)。如果我们仔细观察经文的第一度语意化作用,也就是爻卦和象所系之辞,我们便能发现占卜符码的建构。

“文”(纹)诚然是一种广袤的概念,但也是一个模糊的符号概念。一旦离开了自然界,它便需要语文的再塑造。我们不妨探讨

刘勰如何构思“文”作为第一度规模符号及第二度规模符号：在第一度规模符号内，自然之文及人文（之元）的交互指涉关系；第二度规模处理的是建构特殊文类与文体的语文副码。事实上，刘勰对于在他当时与在他之前的文类的经验性研究，也就是《文心雕龙》前半部的研究，如《明诗》、《辨骚》、《诠赋》等，都可以视为对文的第二度规模所作的探讨。我们不妨列一个简表，显示三种“文”的关系：（一）自然之文；（二）文作为初度规模的总称，包括语言、语法、语意三方面；（三）文在第二度规模中所指称的文类与文体特征。

$$\begin{array}{l} \text{内容} \\ \text{表达} \end{array} \frac{\text{自然符号(文)}}{\text{人文符号(文1)}} = \frac{\text{文类符号(文2)}}{\text{语言符号(文1)}}$$

在这个图示里面，人类语文作为“表达”，可以在不同的格局中表示自然现象与文体语码。这个说法看起来有一些奇怪，但是这是一个合乎理则的推理。它无异是对《周易》学术作为语意化历史的一个答复。“文”的这种双重表达功能同时中介了两种内容：自然与文类。

本人在1998年的一篇论文中，探讨了先秦典籍中逻辑与修辞的辩证，可能埋下了符号学的种子，也就是对符号比较有系统的考察。无论我们考察的符号是文字的或非文字的，它已然是互文的。非文字的“象”遵循二元对立的逻辑，但很快地便被“辞”的语意与修辞作用所感染。如果没有后设语言的再建码，我们似难把这两个文本所包含的符号群，化约为对象语言和后设语言的交互运作关系。在这一点上，耶姆斯列夫所提供的表达/内容公式，以及对象符号和后设符号的交互运作，是中西比较文学互文性研究可行的方法。