

## Surpass the “Prototype”:

a Modern Review on Liu Xie’s “Origin of Tao”

## Dépasser le “prototype” :

regard moderne sur la doctrine de “voie originale” de Liuxie

## 超越“原型”：

劉勰“原道”說的現代審視

Wang Qinghong

王輕鴻

Received 9 September 2005; accepted 28 October 2005

**Abstract** Carl Jung had great interests on China’s “Tao” theory and tried to conclude it into the prototype-criticism theory. Liu Xie’s “origin of Tao” theory was based upon the exploration on literary origin of Chinese traditional culture; while Jung’s prototype-criticism emphasized on the general resemblance of human’s cultural mentality, which was parallel with Liu’s idea. However, Jung’s prototype theory was based upon religion. He concluded the prototype from the deity’s image. While the “origin of Tao” theory described the basic conformation of human’s mental culture based on human and nature’s poetic relation. The ecoesthetics ideas contained in “origin of Tao” theory’s geniality to nature might be a effective prescription for the bogged down prototype-criticism.

**Key Words:** Origin of Tao, Prototype, Comparison, Nature, Religion

**Résumé** Intéressé à la “voie” chinoise, Rongge s’efforce de l’intégrer dans le cadre théorique de la critique de prototype. La doctrine de “voie originale” de Liuxie, qui recherche l’origine littéraire sur la base de la culture traditionnelle chinoise, a certains points communs avec la critique de prototype de Rongge qui met l’accent sur l’investigation des analogies générales de la psychologie culturelle de l’homme. Toutefois, la doctrine de prototype de Rongge repose sur la conception religieuse et induit le prototype de l’image de dieu alors que la doctrine de la “voie originale” construit les formes fondamentales de la culture spirituelle de l’humanité sur la base de la relation poétique entre l’homme et la nature. La pensée esthétique de la théorie écologique, renfermée dans la doctrine de la “voie originale” rapprochant de la nature, est une bonne recette pour sauver la critique de prototype en détresse.

**Mots-clés:** la voie originale, le prototype, la comparaison, la nature, la religion

**摘要** 榮格對中國的“道”極有興趣，試圖將之納入到原型批評的理論框架，劉勰“原道”說就是立足于中國傳統文化關於文學本原的探究，與榮格著眼于求索人類文化心理大體相似性的原型批評有相通之處。然而，榮格的原型說立足於宗教觀念，從神的形象中歸納出原型，而原道說則是在人與自然的詩意關係的基礎上，構建人類精神文化的基本形態。原道說對自然的親和中所蘊含的生態論美學思想不失為拯救陷入困境的原型批評的良方。

**關鍵詞：** 原道；原型；比較；自然；宗教

接受一種外來的學術思想不是爲了湮沒本民族的文化，而是爲了啓動本民族文化潛力的釋放，只有本民族文化積極參與對話，外來的學術思想才有可能在本土上落地生根。榮格的原型批評理論新時期以來被系統地譯介到中國，在中國當代的文學批評中得到了廣泛的運用，榮格對於中國文化很有興趣，把中國文化中的“道”和他的“集體無意識”相提並論，將“道”納入到原型批評的理論框架中；劉勰的《文心雕龍》是一部體大慮周的文藝理論巨著，首篇《原道》作爲“文之樞紐”，就是立足于中國傳統文化關於文學“原道”特質的探究。本文試圖通過比較來闡述原道說和原型說的交匯處和不同抉擇，爲原型理論的發展和更新鋪墊一塊磚石。

## 1. 第一部分

榮格的原型說是對大體相同的人類精神文化心理的闡釋，原型批評所追求的尋求人類精神文化的共同性的探求方式在《文心雕龍》中屢屢出現。所謂“折衷”在《文心雕龍·序志》中有明確的表述：“同之與異，不屑古今，擘肌分理，唯務折衷”。折衷思想就體現了原型批評的基本策略，“折衷”不是無原則地組合在一起，而是爲了尋求事物的大的統一性和共同性。美國著名心理學家墨菲在《近代心理學歷史導引》中認爲“它也被用來表明，從不同方法得到的觀察資料由於事實和思想的共同性而可能證明是互相關聯著的，並容許有一種更深刻的關於統一的想法。”<sup>1</sup>在《序志》中劉勰批評以前的批評家“未能振葉以尋根，觀瀾而索源”，“各執一隅之辭，欲擬萬端之變”，“東西而望，不見西牆”，而主張“原始以表末，釋名以彰義”。尋求貫通時空的文化精神形態成了劉勰文學研究的一貫思路，在《文心雕龍·章句》中有“振本而未從，知一而萬畢”，《文心雕龍·時序》中有“樞中所動，環流無倦”，《文心雕龍·諸子》中有“標心於萬古之上，而送懷於千載之下”，《文心雕龍·封禪》中有“辭貫圓通”，《文心雕龍·論說》中有“義貴圓通”。當然，最爲集中的論說還是在原道說上，

“道”作爲一個重要的術語在《文心雕龍》中出現了四十多處，充分說明了“道”的重要地位，原道說與原型說在思維方式、內在價值和外在形態方面實現了超越時空的鏈結。

劉勰的原道說對於《易經》觀物取象的思維方式的繼承是十分明顯的：“人文之元，肇自太極，幽贊神明，《易》象惟先。庖犧畫其始，仲尼翼其終。而《乾》、《坤》兩位，獨創《文言》。言之文也，天地之心哉！若乃《河圖》，孕乎八卦，《洛書》韞乎九疇，玉版金鏤之寶，丹文綠牒之華，誰其屍之，亦神理而已。”《易經》“觀物取象”的思維方式與重因果聯繫的科學理性大相異趣，這正構成了原道說的基本特徵。《原道》開篇即以“天文、地文、人文”相統一的觀念來闡釋文學的本原，這種觀念本于《易經》，《易經》首倡天、地、人三材之說，認爲天道、地道、人道具有內在的統一性，因而天文、地文、人文也具有統一性。道無處不在又不可名狀，劉勰認爲只有通過具體的物象才能解釋，這與中國文學滲透著天人合一的觀念有密切的關聯，中國文學創作特別是詩詞創作具有物我的神秘聯繫和互滲，大量的物象承載著中華民族對於精神文化的感悟。榮格對道很看重，是因爲道與集體無意識有類似之處，原型批評試圖回歸到原始的文化景觀中尋求人類文化的精神棲息之所，把人類未經過文明洗禮的原初狀態作爲一種高不可及的規範，它作爲一種批評方法在 20 世紀初期在西方崛起是有其現實的文化背景的，它是作爲一股反撥現代科技理性的潮流出現的，榮格的原型理論就是在無意識領域的深度的開掘，榮格則將佛洛德的無意識進行了改造，將無意識分爲個人無意識和集體無意識，他認爲更有價值的則是集體無意識，將之視作意識之源。榮格批評西方文化中這種無意識思維方式已消褪殆盡，他認爲這種集體無意識在中國傳統文化中得以長久地保留和顯現，他說：“西方的思想觀念完全是以意識爲立足點，而東方的立足點則是無意識，毫無疑問，意識本來就是從無意識中顯現出來的，但我們幾乎忘得一乾二淨，所以我們一直試圖把心靈同意識等同起來，至少把無意識表示成意識的一種衍生物或意識的一種作用效果。”<sup>2</sup>在榮格看來，與

<sup>1</sup> 加德納·墨菲，約瑟夫·柯瓦奇·近代心理學歷史導引[M]·林方譯。北京：商務印書館，1980，588 頁。

<sup>2</sup> C. G. 榮格·心理學與文學[M]·馮川譯。北京：三聯書店，1987，251 頁。

東方精神的接觸交流，可以使無意識的許多秘密豁然開朗，他從《易經》中找到了自己學說的理論依據：“《易經》中的科學根據的不是因果原理，而是一種我們不熟悉因而迄今尚未命名的原理，我曾試圖把它命名為同步原理（Synchronistic Principle），對無意識心理過程的研究，早就迫使我到處來找另一種解釋原則，因為在我看來，因果原理似乎不足以解釋某些重要的無意識現象。”“中國哲學的中心概念是道，……我知道我們的無意識中儘是東方的象徵，東方精神確實就在我們的門前。因此在我看來，對道的追求，對生活意義的追求，在追求者中間似乎已成了一種集體現象，其範圍遠遠超過了人們通常所意識到的。”<sup>3</sup>

原型批評以對原始思維方式的認同作為基礎，力圖探尋出屬於整個人類的文化家園，以對時代和個體的超越作為原型的基本特徵，具有濃厚的形而上色彩。榮格說：“在柏拉圖哲學中，原型作為形而上的理念，作為樣板和範型，被賦予了很高的形而上價值……中世紀哲學從聖·奧古斯丁（從他那兒我借用了原型的觀點）的時代一直到馬勒伯朗士和培根，在這方面一直立足于柏拉圖哲學的基礎。”<sup>4</sup>“形而上學”所對譯的西語語詞是“Metaphysic”，指述的是一門具有嚴格意義的學科，它由詞“Physic”（表示存在物、自然、物理等）和首碼“meta”（表示“在……之後……”，“在……之上……”，“在……之中……”以及“超越”等意思）這兩部分組成，即已表明“形而上”具有“超越”的功能，而“原道”中的“道”就具有這層意義。《易傳·系辭》曰：“形而上者謂之道，形而下者謂之器”。劉勰對於“道”的形而上功能認識是非常深刻的，他在《滅惑論》中說：“至道宗極，理歸乎一；妙法真境，本固無二。”所謂“原道”就是推衍事物的本原，高誘《淮南子》注曰：“原者，本也。本道根真，包裹天地；以曆萬物，故曰原道。”原道就是對文學之根本的追溯，顯示了“放之四海而皆準”的超越意義，力圖在更廣泛更悠遠的背景中揭示出人類文化心理的大體相似性。

榮格認為文學原型的具體顯現是意象，榮格經常將“原型”一詞與“原始意象”

（Primordial image）聯繫起來考察，表明二者是有密切關聯的，只是處於不同的層面上，榮格在《論分析心理學與詩歌的關係》中說：“創作過程，在我們所能追蹤的範圍內，就在於從無意識中啟動原型意象，並對它加工造型精心製作，使之成為一部完整的作品。通過這種造型，藝術家把它翻譯成了我們今天的語言，並因而使我們有可能找到一條道路以返回生命的最深的源泉。”<sup>5</sup>他以畢卡索的創作為例解釋了意象如何來源於原型，並作為原型形而下的存在方式。在《易經》、《論衡》中就已出現了“意象”說，但作為文論術語則始自《文心雕龍》的“獨照之匠，窺意象而運斤”。在劉勰看來“意象”由“志氣統其關鍵”，“志”與道相通，具有原型的形而上功能，是大同模式的佔有和置換。<sup>6</sup>“意象”作為紛繁多姿的物態呈現出來，是具體的可感的。

## 2. 第二部分

不同的文化土壤催生出不同的果實，剖開劉勰和榮格關於人類精神文化範型的闡釋，我們就會發現原道說和原型說在內核上存在明顯的不同的韻味。

宗教文化背景為榮格提供了精神文化心理的範型。榮格的父系親屬包括祖父和父親都是神職人員，他從小就生活在充滿了瑞士加爾文教精神的氣氛中，他的童年記憶中宗教佔有極其重要的地位，對於他的學術思想產生了重要的影響，他將宗教看作是人的心理健康的基本條件，並且將當代資產階級社會中存在的心理病症同宗教日益不景氣的現象聯繫在一起，天主教神學家 O·莫雷諾說：“毫無疑問，在宗教現象學領域內榮格是首創者，他對宗教在心理治療方面的價值的探索確實是獨一無二的。”<sup>7</sup>就“原型”一詞而言，榮格是從奧古斯丁那裏借來的，就其內容而言，榮格認為它與亞歷山大城的斐洛所說的“體現在人身上的神的形象”以及柏拉圖的“理念”、黑格

<sup>5</sup> C·G·榮格. 心理學與文學[M]. 馮川譯. 北京: 三聯書店, 1987, 123 頁.

<sup>6</sup> 王一川. 審美體驗論[M]. 天津: 百花文藝出版社, 1992 · 237 頁.

<sup>7</sup> 馬·阿·波娃. 精神分析學派的宗教觀[M]. 張維平譯. 上海: 上海人民出版社, 1992 · 331 頁.

<sup>3</sup> C·G·榮格. 心理學與文學[M]. 馮川譯. 北京: 三聯書店, 1987, 251 頁.

<sup>4</sup> 馮川. 神話人格[M]. 武漢: 長江文藝出版社, 1996.

爾的“理式”十分相近，柏拉圖在其著名的“迷狂”說中乾脆把詩人與巫師、占卜士等同起來，把藝術與占卜預言聯繫起來，作為神的代言人，在黑格爾的學術思想中，“理念”是作為尚未分化的倫理實體出現的，又直接將之稱之為“神性”，甚至認為藝術首先要把神性的東西當作它的表現中心。榮格認為神就是集體無意識的人格化，所歸納出的原型有十字架、羔羊、上帝、神童、人格面具等，這些無不與神密切關聯。

“原道”的“道”指的是自然之道或是自然崇拜，黃侃、劉永濟、董慶炳等學者均持這種觀點。有學者認為“原道”之“道”是道家之“道”，有人認為是儒家之“道”，這些說法均不免有些片面化、表面化，均未深入到“原道”說的內核。魏晉玄學在名教和自然之辨中分為三派，一派提倡自然，排斥名教，以嵇康、阮籍為代表，一派維護名教，反對自然，以裴頠為代表，一派主張二者統一、折中，以王弼、郭象為代表。堅守“唯務折衷”立場的劉勰則自覺地調和儒、道以求圓通、融合。《原道》中的“聖”既指孔孟亦指老莊，“聖人”作為理想人格是儒家和道家共同認可的，在《莊子》、《逍遙遊》、《齊物論》等篇中便多次將道家理想人格稱為“聖人”，郭象注《莊子·逍遙遊》曰：“夫神人，今所謂聖人也。”在道家思想中充滿了對自然的敬意自不必說，道家鼻祖老子高標“道法自然”而遺澤深遠，其實在儒家思想中對於天地自然也不乏讚美之辭，《禮記·中庸》中說聖人“贊天地之化育”，“君子之道，察乎天地”，《易·乾之言》中說“夫‘大人’者與天地合其德；與日月合其明，與四時合其序。”《易·系辭》之象取法於天地，主張“與天地相似，故不違。”在《原道》中這種表述是鮮明的：“心生而言立，言立而文明，自然之道也。”“文之為德也大矣，與天地並生者何哉？夫玄黃色雜方圓體兮；日月疊璧，以垂麗天之象；山川煥綺，以鋪理地之形：此蓋道之文也。”劉勰在《原道》中直陳了“自然之道”，在文體論中自然崇拜心理成爲了一種闡釋指向，《祝盟》中祝文是因祈農事之風調雨順以生黍稷而對大自然之神的禮祀之辭，生民仰天求生由此可知，盟文則是仰賴於天而非其他神明而發的誓，《封禪》則是對天的禮祀之辭。

在中國傳統文化中，“不語怪力亂神”的影響深遠，對神基本上是持否定的態度，其中不乏

對於神的批判甚至詛咒。在《原道》中出現了“神”的術語，然而與西方宗教中的“神”全然不同，《原道》中的“神”大體上指向的是變化莫測的自然現象。魏晉玄學已經肅清了董仲舒今文經學的神學目的論影響，韓康伯《系辭注》釋“陰陽不測之謂神”，“神也者，變化之極，妙萬物而為言，不可以形詰者也。”韓康伯《說卦注》曰：“神也者，妙萬物而為言者也。”王弼等人亦如此來闡釋“神”，可見，“神”被當作變化的道、自然之道。馬克斯·繆勒在《宗教的起源與發展》中認為有三種自然物件，第一類為可以觸知的物件，如石頭、蘋果之類；第二類是半觸知的對象，如樹木、山嶺、河流、大地等；第三類是完全不可能知的物件，如蒼天、眾星、太陽等，第一類物體不能直接產生神的觀念，第二類物件為可稱作半神的提供了物質基礎，只有在第三類物件的把握中，才找到了後來稱作“神”的萌芽。<sup>8</sup>《原道》中的自然固然涉及到遙遠浩渺的日月星河，然而更多的則是對可以觸知的自然物象的關注：“傍及萬品，動植皆文，龍鳳以藻繪呈端，虎豹以炳蔚凝姿；雲霞雕色，有逾畫工之妙；草木賁華，無待錦匠之奇。夫豈外飾，蓋自然耳。至於林籟結響，調如竽瑟；泉石激韻，和若球鐘；故形立則章成矣，聲發則文生矣。夫以無識之物，鬱然有彩，有心之器，其無文與？”劉勰把文道與龍鳳虎豹、草木泉石等等自然物象聯繫起來，追求的不是神秘的色彩，而是為了賦予“道”更醇厚更深刻的意蘊，正如陸侃如先生在將《原道》中的“神理”釋為“自然之理”時說的那樣：“劉勰認為自然之道比較深奧，只有聖人才能掌握，所以稱為神理”。<sup>9</sup>

巫術和宗教反映出人類遠古時期對世界的不同的認識和體察方式，構成了不同的文化基礎，大量的文化人類學研究成果表明巫術與宗教不同，泰勒提出有三種基本的看待世界的方式，即科學的、巫術的、宗教的，這種學說對其弟子弗雷澤也產生了重大影響，他進一步指出了三者的區別，認為巫術比宗教更原始，並認為澳大利亞土著部落比如狩獵、採集的土著人被認為是“最不開化的原始人”，他們就沒有宗教而只有巫

<sup>8</sup>馬克斯·繆勒. 宗教的起源和發展[M]. 金澤譯. 上海: 上海人民出版社, 1989, 116-122 頁.

<sup>9</sup>陸侃如. 文心雕龍譯注[M]. 濟南: 齊魯書社, 1984, 6 頁.

術，<sup>10</sup>瑪麗·道格拉斯在《單純與危險》一書中，曾把“原始世界觀”描繪成基本上是宗教的，後來她對“原始虔信”這一概念提出質疑並認為有可能有許多部落的文化都有非宗教傾向。原道說對自然的親近和認同所建構的人與物共情景交融的關係實際上賦予了自然以生命的活力，在自然中觀照出自我的生命意義和價值，這是人類童年時代觀照世界的一種方式，這種類比體現了巫術思維的基本特點；原型論對神的敬畏體現的是宗教的特點，在西方基督教中，特別是在《聖經》中，是主張人與自然對立的。可見，在原道說和原型論中展現了不同的人類文化景觀。

### 3· 第三部分

原型批評與心理批評、馬克思主義批評一起被認為是 20 世紀最有影響的文學批評方法，然而進入 20 世紀七十年代以來，卻呈現出式微的態勢，如何探尋出一條更新之途是學術界正在討論的熱門話題。而以原道說為參照，濃縮其精華，從中將會獲取有益的成分和養料。

原型批評的困境來自於理論基礎的崩潰。西方自從哥白尼革命以來有神論宗教論方面的探討，不得不退縮人的內心世界，榮格將上帝局限於集體無意識的原型範圍內就不失為一種策略，上帝從遙遠的天國降臨到人的內心深處，試圖通過這種遷徙尋找到庇護之所，榮格說：“有人怪罪我把心靈神化了。其實並不是我，而是上帝把心靈神化了……我不過是指出了一些表達心靈就其本性而言具有宗教性質的事實而已。”<sup>11</sup>然而，這種無奈的退縮並無法挽回衰敗的命運。依照韋伯的社會分析，現代社會有兩個基本特徵，一是宗教的衰落，二是價值領域的分化和獨立，其中宗教的衰落是最為根本的原因，美國當代學者吉羅德·A·拉魯對當代宗教的困境的剖析更為深刻、具體，他認為《聖經》的“宇宙論已經被現代科技的進步所摧毀，伊利亞或耶穌所升上去的天堂和上帝及天使們所居住的天堂是根本不存在的，撒母耶的靈魂按印度巫師的命令所下去的地獄以

及耶穌死亡時去過的那個地獄也是不存在的。正如一些當代教徒相信的那樣，地獄並非惡魔及其追隨者呆的地方，原來的觀點那些是愚昧的和無中生有的，是和我們現代的觀念格格不入的。它們反映的是過時了的古代世界觀。”<sup>12</sup>可見，原型批評的興起本是希望為在現代科技理性條件下異化了的人尋找一片精神家園，但是把希望寄託在“基督重臨”，想通過集合宗教的碎片來建構精神棲息之所，這種願望只不過是一種虛幻的想法。

與此相反的是，原道說中親和自然的思想在當代卻顯露出勃勃生機。在今天人與自然如何相處作為重大的問題橫亙在人類面前，面對依靠現代科技理性征服自然所帶來的能源枯竭、環境污染等負面的影響，不少有識之士提出了自然現象具有“內在價值”的生態存在論原則。格裏芬在《和平與後現代範式》中對現代文化作了深刻的反省：“現代‘範式’對世界和平帶來消極後果的第四個特徵是它的非生態論的存在觀。”<sup>13</sup>法國社會學家丁——M·費裏於 1985 年指出：“生態學以及有關的一切，預示著一種受美學理論支配的現代化新浪潮的出現。”<sup>14</sup>自然而然，人與自然和諧相處的東方神韻在異域受到了空前的關注，20 世紀末期幾十位諾貝爾獎獲得者聚會巴黎，在他們發表的聯合聲明中就把 21 世紀的興盛的希望寄託在東方文明的復興。

將人從工具理性中解救出來，為人的自由提供空間，實際上就是審美關係的建立。馬爾庫塞認為，審美經驗將阻止使人們成為勞動工具的暴力、開發性的生產，人的主動性超出了欲望和憂慮，成了表演，即對人的潛能的自由表現，這是維繫人與自然和諧關係的基礎，“審美的天地是一個生活的世界，依靠它，自由的需要和潛能，找尋著自身的解放……在這個新的社會環境中，人類所具有的非攻擊性、愛欲感受的潛能，與自由意識和諧共處，致力於自然與人類的和平共處。”<sup>15</sup>人們在對原型批評審美性不足表示出深重

<sup>10</sup>布林·莫利斯. 宗教人類學[M]. 周國黎譯. 北京: 今日中國出版社, 1992, 137 頁.

<sup>11</sup> C·G·榮格. 人·藝術和文學中的精神[M]. 盧曉晨譯, 北京: 工人出版社, 1998, 95 頁.

<sup>12</sup>保羅·庫爾茲. 21 世紀的人道主義[M]. 肖鋒等譯. 北京: 東方出版社, 1998, 253 頁.

<sup>13</sup>大衛·雷·格裏芬. 後現代精神[M]. 王成兵譯. 北京: 中央編譯出版社, 1998, 224 頁.

<sup>14</sup>魯樞元. 生態文藝學[M]. 西安: 陝西人民教育出版社, 2000, 27 頁.

<sup>15</sup>馬爾庫塞. 審美之維[M]. 李小兵譯. 北京: 三聯書店, 1989, 113 頁.

的憂慮和強烈的不滿的同時，普遍認為原型批評應加強對作品形式分析以彌補審美性不足的缺憾。<sup>16</sup>這種觀點受到了形式主義美學的影響，事實上，原型批評所探求的就是原型的形式功能，賦予神性以感性的形式，通過形式來強化與神的聯繫。從 20 世紀初期一直到七十年代，形式美學佔據著主導地位，列維——斯特勞斯、弗萊等人從語言和結構入手作了大量的探索，但是並沒有找到真正的審美性路徑。原型批評審美性不足的真正癥結在於對於個體的情感的忽略造成了對人的自由表現的漠視。宗教熱衷的意象建築在集體體驗的基礎上，個性化感受和體驗被限制和扼殺，意象闡釋被納入到神學的框架之中，也就失去了鮮活生動的感性力量。榮格對於康得的做法不滿，就在於康得在原型建構中表示了對個體情感和悟解的認同，康得的“美的理想”是指只能以個別的具體的形象呈現方式由每個人在自己的心裏憑想像力來營構，同時又包含著對“最高度”（即最高範本或稱原型）的理性要求。榮格對此批評道：“從笛卡爾和馬勒伯朗士以來，‘理念’或‘原型’的形而上的價值逐漸敗壞了，它變成了‘思想’變成了認識的內在條件，最後，康得把原型還原為有限的幾個知性範疇。”<sup>17</sup>康得哲學被稱之為“精神哲學”或“主體哲學”，把人的知、情、意三大機能當作是“人類知識的可能來源”，對於人的自由創造予以了強調和肯定，這是榮格所不能容許的。

建立在人與自然和諧相處基礎上的巫術思維不能離開個體情感的激發和參與，杜爾凱姆認為，宗教基本上是一種集體的事情，他甚至認為宗教與巫術的區別就在於巫術只是一個人的事情。<sup>18</sup>在原道說中對自然的體悟的伸介則是個體情感的躍動，“情”這個術語在《文心雕龍》中出現頻率是最高的，達一百二十多處，通過情感的躍動來達到人與自然的雙向交流和互動。在《通變》中有“憑情以會通”，在《明詩》中有“人稟七情，應物斯感，感物吟志，莫非自然。”在《物色》中有“目既往返，心亦吐納。春日遲遲，秋風颯颯。情往以贈，興來作答。”在《體性》

中有“夫情動而言形，理髮而文見，蓋沿隱以至顯，因內而符外者也。”弗雷澤在《金枝》中將原型與春夏秋冬的四季迴圈的聯繫作了分析，將春華秋實冬凋夏榮等同於人物的生死繁衍，從而創造出死而復活的神。而《文心雕龍》則不一樣，在《物色》篇中則說明春夏秋冬不同的景物對作家情感、意趣的影響：“獻歲發春，悅豫之情暢；滔滔孟夏，郁陶之心凝；天高氣清，陰沉之志遠；霰雪無垠，矜肅之慮清。”劉勰主張把自然物象所具有的各種情態表現出來，來啟動人的情感，將人與自然置於平等和諧的關係之中，把人的身心情感的律動與自然運動的節奏有機整合起來，使得物色與情趣融為一體，所以此篇被稱為“生態論美文”並不過譽。

建構人與自然的詩意關係作為中國以抒情為特色的文學創作和批評傳統，在當代文化潮流中呈現出了強勁的發展勢頭，也預示了原型批評的發展向度。馬克思在《1844 年經濟學——哲學手稿》中提出了“自然向人生成”的觀點，同時主張“人是自然界的一部分”，“人是人的自然”，強調自己的學說是人道主義和自然主義的統一。因此，以馬克思主義充滿辯證法的深刻見解和正確方法作為指導，對於原道說中的合理內核進行深度的挖掘可以發現能夠給人類存在賦予意義的精神文化基石，可以昭示西方的原型批評進行一場新的革命。

**作者簡介:** Wang Qinghong 王輕鴻(1967、4--), 男, 湖北沙洋人, 湖北省荊門職業技術學院人文學院副教授、副院長。1997 年以來在《文藝研究》、《文學評論》、《文藝評論》、《社會科學》、《學海》、《思想戰線》、《學術研究》、《廣西社會科學》、《浙江社會科學》、《學術論壇》等刊物上發表論文 50 餘篇。  
**E-mail:** wangqh1967@hotmail.com

<sup>16</sup>方克強. 文學人類學批評[M]. 上海: 上海社會科學出版社, 1992, 6 頁.

<sup>17</sup>馮川. 神話人格[M]. 武漢: 長江文藝出版社, 1996, 93 頁.

<sup>18</sup>方克強. 文學人類學批評[M]. 上海: 上海社會科學出版社, 1992.