

现象学与华兹华斯的情感论

赵光旭

(上海海事大学 外国语学院, 上海 200135)

摘要:华兹华斯的情感论是其诗歌理论的重要组成部分。他的观点“诗歌是诗人强烈情感的自然流溢”给人的印象是诗是诗人情感的直接结果,然而,华兹华斯又说诗人具有一种气质,比别人更容易被不在眼前的事物所感动,言外之意就是诗歌是诗人回忆的结果。前后说法似乎有所矛盾。如果从现象学的角度认识这一问题,它们并不矛盾,因为诗人的回忆也是情感不断积聚的过程,这正像情感现象学所说的,在任何可能的世界图像的形成过程中,该图像的各要素的内涵、结构和联系取决于爱和旨趣行动的建构、方向和联系。像现象学一样,华兹华斯也是在爱的“问询”中,让世界不断“吐露”自身。由此,我们可以看出华兹华斯情感论的现代意义。

关键词:华兹华斯;现象学;自然情感;人类情感;宗教情感

中图分类号: I052

文献标识码: A

文章编号: 1001-5019(2009)04-0098-05

在英国文学史上,《抒情歌谣集》的出版标志着英国浪漫主义文学的开始,该书“序言”被认为是浪漫主义文学的宣言,因为诗集中的作品无论在思想上还是在形式上都完全不同于在此之前的新古典主义的作品。在思想上它们是对理性主义的批判,在形式上它们是对新古典主义文学形式的颠覆。然而,华兹华斯诗学的意义远不止于此。他的著名论断“诗歌是诗人情感的自然流溢”^{[1]23}给人的印象是诗歌是诗人情感的直接结果,但是他又说诗人具有一种气质,比别人更容易被不在眼前的事物所感动,言外之意就是诗歌也是诗人回忆的结果。前后两种说法似乎有所矛盾。如果能从现象学的角度认识这一判断的内涵,我们发现这两种说法并不矛盾,因为诗人的回忆也是情感不断积聚的过程。这正像现象学所说的,“在任何可能的世界图像的形成过程中,该图像的各要素的内涵、结构和联系取决于爱和旨趣行动的建构、方向和联系,而且,我们的世界图像的任何扩展和深化都和我们的爱和旨趣的范围的先行扩展和深化有着本质的联系”。^{[2]99}像现象学一样,华兹华斯是在爱的“问

询”中,让世界不断“吐露”^{[2]99}自身。因此,如果能从现象学的角度考察华兹华斯情感美学思想,我们就会发现它的现代意义。

情感与现象学体验

情感和理性的关系问题是人类生活中的一个重要问题,长期以来一直困扰着哲学家。在西方哲学史上有一种偏见,即把理性当作秩序的象征,而把情感看作混乱的根源。苏格拉底的“美德即知识”、柏拉图的“善的理念”、亚里士多德“理性的中庸”,都强调了理性的重要性。不仅如此,希腊的一些哲学家,如斯多亚学派把人的恐惧、痛苦、欲望、欢乐当作灵魂中不健康的激情加以克制乃至根除,因为他们认为人的激情是非理性的、盲目的和需要控制的。在西方近代哲学史上,康德关于灵魂、宇宙、上帝的观点更是关于纯粹的理性问题。他把一切都放在实践理性即道德的天平上进行衡量,凡是不符合实践理性的绝对命令都是不道德的。在西方现代哲学史上,叔本华、尼采等人认识到了人的情感意志、本能欲望等在人的存在中的本

收稿日期: 2009-05-27

基金项目: 上海市教育委员会科研创新项目(09YS261)

作者简介: 赵光旭(1962~),男,山东济南人,上海海事大学外国语学院英语系副教授,文学博士。

体论作用,但他们也或多或少地认为,情感意志和本能欲望就像一群脱缰的野马或是一个勇猛刚强的瞎子。^①

纵观西方哲学的发展,我们看到理性主义者希望通过理性来规范人的盲目的情感冲动,但他们对人的情感冲动的本质意义却缺乏理性的思考;非理性主义者虽然把人的情感意志抬高到本体论的高度,但由于他们同样不能说明人的心理活动的秩序问题,其道德价值只能存在于相对主义的泥潭里,最终结果必然走向虚无。为了克服理性主义和非理性主义在情感论方面的矛盾,当代哲学家做过一些有益的尝试,其中 20 世纪德国哲学家舍勒的情感现象学就是一个典型的范例。情感现象学,顾名思义是用现象学的方法研究人类情感问题。舍勒非常推崇胡塞尔的现象学,因为它面向事实本身,这对于渴望与世界本原进行直接交往的舍勒来说一拍即合。他高度评价胡塞尔的现象学,认为它的出现“就像一个黑暗的牢狱中关押了多年的人首次踏入一座繁花似锦的花园。这个牢狱就是我们人类的环境,它受到一种只重视机械的东西的理智的局限。这个花园就是上帝的丰富多彩的世界,我们看见,它向我们敞开并且欢迎地接受我们,即使只不过是远处迎接”。^[3]在舍勒看来,人要想真正走出自己的牢笼,就必须在心灵上进行彻底的更新,现象学为我们提供了重塑心灵的有效办法。

像胡塞尔一样,舍勒也通过面对事物本身,对事物的本质进行现象学还原。胡塞尔的策略是,只要我们通过“悬置”、“加括号”^[4]等方法,我们就可以达于事物的本质。与胡塞尔的方法不完全一致,舍勒认为,作为生物或生命的存在,人受到自己的肉体欲望或冲动的支配,并为环境所累,只能是相对此在,也就是偶然之物;作为精神存在,人能从环境的束缚下解脱出来,并以自由、纯粹的目光拥有绝对此在,也就是本质之物。但是,要与事物的本质交往,人就必须学会控制肉体欲望及本能冲动对知觉的支配,并对本质事实充满积极的精神之爱。舍勒在《现象学与认识论》中说:“现象学首先既不是一门科学的名称,也不是哲学的代名词,而是一种精神审视的态度。只有采取这样的态度,人才能直观到或体验到不采取这种态度就会对人隐藏的东西,即本质事实的王国。我说的是态度而不是方法,是因为方法是一种目标确定的、对事实进行思考的程序,如归纳法和演绎法,而在现象学中,问题

却在于那些先于逻辑规定的、崭新的事实本身以及审视这些事实的方式。”^[5]⁴⁹

关于事物与本质的关系,舍勒像胡塞尔一样也认为本质与事物是不可分离的,本质是通过事物显现出来的。但舍勒把本质看成“功能的存在”,^[2]⁵⁴也就是说,本质并不独立存在,只有显现在具体事物中我们才能感到它的存在;同时,本质又独立于事物,不因为事物的变化而变化。要想发现个别事物身上的本质,就必须进行本质还原。舍勒还原的方法也是对认识主体的感官属性以及个别事物的实在性不加任何设定,而让事物的本质自身显现出来。但舍勒区分了两种认识事物的方法:一种是现象学的方法,另一种是非现象学的方法。通过感官与事物交往而认识本质是非现象学的方法,通过精神与事物交往认识本质才是现象学的经验。非现象学的方法由于受到感官的或自然条件的限制,它们的普遍性原则只能通过客观的观察和逻辑的归纳推理才能完成,从而具有不确定性和相对性。现象学经验通过精神直观认识本质,它克服了感官和自然条件的限制,从而具有绝对的确定性。从获得经验的方式看,非现象学的方法是以符号、象征、指示为中介,或以预先的理论解释对现象的“本质”作出人为的诠释,而现象学经验是对被给予之物本身的直接经验,它不以任何符号、象征、指示为中介,也不掺杂任何的人为解释。^[2]⁵⁶

华兹华斯情感论的三个层次

“爱”有各种各样的形式,如友情、爱情、喜欢等等。但在现象学看来,这些并不是真正意义上的爱,它们会随着境遇的变化而变化。要想真正把握这些形式背后真正的爱,需要现象学还原。例如,我们常说爱自然、爱人类等,这些都是具体的爱,如果我们抛开这些具体形式,我们会发现在作为主体的人和作为客体的世界之间存在一种吸引与被吸引的关系,这是人和世界的一种价值关系。这种价值关系表明真正的爱显现于我们和世界的各种关系中,它并不随着客观条件的变化而变化。舍勒认为,真正的爱乃是这样一种“东西”,它从根本上把人和世界的关系规定为价值关系;在这种关系中,世界始终并且首先作为价值存在向人呈现出来。舍勒对爱的现象学还原可以给出这样的解释:一般而言,我们乐于想象、思考和回忆的,就是我们所爱的或对之有兴趣的;也就是说,在任何可能的世界

① 参见全增嘏《西方哲学史》,上海人民出版社,1985。

图像的形成过程中,该世界图像的各要素的内涵、结构和联系取决于爱和旨趣行动的建构、方向和联系,而且,我们的世界图像的任何扩展和深化都和我们的爱和旨趣的范围的先行扩展和深化有着本质的联系。基于此,舍勒认为,正是在爱的“问询”中,世界才不断“吐露”自身。^{[5]27-28}

第一,对自然的爱。华兹华斯对自然的真挚的爱,并不意味着他的诗歌创作来自于他对自然的直接感受,而是来源于他对并不在眼前的东西的回忆。他用爱去想象、思考和回忆,他的世界图像的构成都与他的爱和旨趣的范围的先行扩展和深化有着本质的联系。他认为,“他(诗人)有一种气质,比别人更容易被不在眼前的事物所感动,仿佛它们都在他面前似的;他有一种能力,能从自己心中唤起热情,这种热情与现实事件所激起的很不一样,但是(特别是在令人高兴和愉快的一般同情范围内),比起别人只由于心灵活动而激动的热情,则更现实事件所激起的热情。他由于经常这样实践,就获得一种能力,能更敏捷地表达自己的思想和感情,特别是那样的一些思想和情感,他们的发生并非由于直接的外在刺激,而是出于他的选择,或者是他的心灵创造”。^{[1]23}作为诗人,华兹华斯没有像现代哲学家那样把自然的情感上升到现象学的理论高度加以系统阐述,但是他关于诗人气质的论述正是现象学情感论的一个主要精神。现在,让我们看一个他诗歌中的例子:

在《序曲》的第五卷中,诗人梦到了一个骑独峰骆驼的阿拉伯人警告他世界末日即将到来。诗人拼命追赶那阿拉伯人想问个究竟,但转瞬间那人已消失得无影无踪。对于这样“超自然”的故事,读者也许会怀疑它的自然的基础,但它离不开自然的根源。就在这一卷诗的开头,诗人交代了这一幻象产生的背景。在一个盛夏的中午,诗人独自一人坐在大海边的一个洞穴口,阅读塞万提斯的《堂吉珂德》。洞外的炎热、洞中的凉爽以及远处海面上的涟漪反射出耀眼的阳光,使他昏昏欲睡。恍惚中发生了上文所交代阿拉伯人的故事。然而,事情并没有随着这个梦境的结束而过去。从此之后,诗人常常“将阿拉伯人的幻影——这位半堂吉珂德——请来,赋予他实体,把他看作一个活人,一位温文尔雅的沙漠居士”。^{[6]103-104}在他身上,诗人看到两样东西,一是他手中的一块石头,它代表了“欧几里得的原理”,另一个是贝壳,它代表艺术,能够预示未来。在这个阿拉伯人看来,这两件宝物就是两本天书:

一本熟识

星辰日月,以最纯洁的理性契约
使人与人产生关联,不受时间与
空间的欺骗;另一本像个天神,
不,是众多天神,具有浩瀚的
语言,超越所有的风的呼唤,
能振奋我们的精神,能在所有
艰难困苦中抚慰人类的心田。^{[6]104-105}

第二,对人类的情感。在华兹华斯诗中,抒情对象主要是自然。但是,对自然的情感也惠及人身上,就像《序曲》第八卷的副标题所说的那样,“对自然的爱引致对人的爱”。^{[6]202}这一点与情感现象学的自然观有共同之处,因为后者也从人与自然的情感一体出发研究人在历史环境中的处境,认为只有从人的情感出发,才能深入历史的深处,把握它的真实存在。^{[5]320-321}

环境不同,人们对情感的定义不尽相同。现象学认为,“同情”不仅指一个人对他人的怜悯,而且有着更为广泛的含义,那就是“泛指人们对同一种情感的分享或对他人之情感的参与”。^{[2]116}也就是说,只要人们的情感在一定的情况下发生共鸣,我们就可以说这是一种同情现象。现象学把同情分为四种形式:情感共有、情感参与、情绪传染和情感一体。其中,情感一体是情感现象学所青睐的理想形式,因为此时情感主体双方的自我完全融合,仿佛成为一个自我。现象学对情感划分的意义不仅在于它对于人与人之间的同情形式的研究,更重要的在于它从人与自然更大的范围内研究情感问题,认为人如果把整个宇宙视为具有生命的有机体或认为宇宙也有其情感内涵,人就可以与宇宙产生情感一体。

现象学崇尚人与宇宙的情感一体,爱成为维系它们关系的基础。华兹华斯生活在一种优美宏伟的自然环境中,他认识到了人与人、人与自然的这种特殊关系。在他看来,人通过爱自然懂得了他与他所爱的自然的关系。人爱自然,自然也因人而美,美的自然又引导人对人的爱。当诗人遇到一个牧羊人时,这个牧羊人或是因为在雾中而显得高大,或是因为落日的余晖而变得崇高,或因为遥远而地平线只勾勒出“一个孤独而又崇高”的身影:

这就是人

在我面前的外在世界使他高尚,
因此,我的心里很早就有了
一种爱和尊敬意识

对人的本质;就这样[人成了一个]

……生物——充满智慧，几乎
就像书籍，但它比书籍高尚得多。^{[6]212}

第三，对上帝的爱。一般说来，人的宗教情感取决于人对神性存在的认识。有人认为神性是一种存在，有人则认为神性是一种虚构。宗教现象学认为，人从本质上是宗教性的生灵，人对宗教的崇拜和信仰是自然的事情，就像对语词和理性的拥有使我们成为人一样，人通过自己的宗教行为使神性存在显露自己并与之发生关系是人的本性。像一般现象学一样，宗教现象学的前提也是事实。一般现象学认为事实是客观的，独立于我们的意识，宗教现象学认为神性也是客观的，它先于一切神学或宗教理论而存在。既然神性是独立于人的存在，它就不是我们人的虚构。神性像经验世界一样是一种存在，但它又不同于我们的经验世界，因为它既不可以从经验世界中推论出来，也不是经验世界的理想化形式。^{[2]223-224}

神性存在的显现依赖于现象存在，依赖于人的宗教行为，但这并不意味着神性存在是由人决定的。相反，它具有两个本质特征，即它的存在的绝对性和神圣性。它的绝对性表明它是绝对自足的，有自身存在的根据；它的神圣性表明它具有至高无上的地位，它是全能的创造者。对于神性存在的这两个特征而言，人应该体会到所有的相对之物都具有部分的虚无性和无力性；另外，人还应当知道任何相对之物包括人在内都具有“受造性”。只有当我们认识到经验存在与神性存在的这种关系，我们对世界的体验才能真正彻底发生改变。在此之前，我们会认为世界上的一切事物都是确实的客观存在，而在此之后，我们才会感觉到，世界上的一切事物都依赖神的存在而存在，与神的存在相比，任何经验的存在都是渺小和微不足道的。只有当我们具有这种神性的存在意识，我们才能真正培养起我们的宗教情感。^{[2]225}

华兹华斯在同自然的交往中，体会到了自然中神性的存在，他认为在他自身和自然赋予他的静谧的感觉之间，有一种难以表达的呼应：

我感到
仿佛有种灵物，以崇高肃穆的欢欣
把我惊动；我还庄严地感到
仿佛有某种流贯深远的素质，
寓于落日的光辉，浑圆的碧海，
蓝天，大气，也寓于人类的心灵，
仿佛有一种动力，一种精神，
在宇宙万物中运行不息，推动着

一切思维的主体、思维的对象
和谐地运转。^{[7]131}

华兹华斯在与自然的交往中体验到自然中神性的存在，它赋予他超验的能力，使他能领悟到经验存在之外的超验存在，也是在这种体验中建立起对上帝的情感。例如，当他在伦敦这个“巨城”中生活一段时间之后，他逐渐发现无论是在善者还是在恶人的心中，同一种精神压倒愚昧与邪念，同一种鉴别力就像所有人的目光会向着同样的太阳的光芒一样，会做出道德的判断。他认为，无论是何种原因、何种恩赐，灵魂一旦意识到如此高尚的融合与共享，它会“近饮至纯的幸福，与上帝共憩同安”。^{[6]227}

对自然的爱引致对人类的爱和对上帝的爱

现象学认为情感的先验本质表现在以下两个方面：首先，任何个人都必然处在情感之中，没有脱离个人的情感，也没有脱离情感的个人。其次，情感不仅具有自身特定的性质，而且在与其他情感的关系中还表现出不同的意义。例如，失败的感觉意味着我们的某种目的没有达到，但是如果我们能从失败中吸取教训，找出失败的原因，我们就会变得更有信心去完成未竟的事业。从这个意义上说，人并不是束缚在同一个情感的层次上，而是能超越自己的情感。^{[2]65}本文第二部分提到的情感的四种形式，并不是一个层面上的人的情感的表现，它们有着层次的差别。具体说来，越往后层次越高，越能体现出人之为本质的。人可以为了高层次的精神追求而放弃低层次的精神满足。例如，战争时期人们为了崇高的精神事业而不辞劳苦，拼命作战，甚至献出自己宝贵的生命。

通过上文对华兹华斯情感三个层次的分析，我们基本可以看出他的这三种情感也不在同一个层面上。对自然的爱是他所有情感的基础，对自然的爱可以引致对人类的爱和对上帝的爱。在他的《序曲》中，我们可以看到他的情感不断加强和升华的过程：

随着岁月的掠过，大自然
漾及我的灵魂，给我无尽的
收获，让我所有的思绪都在
情感中沐浴。

……

我感到生命的情感弥覆着所有
活动的和所有表面静止的事物；
所有为人类思想与知识所不及、
为肉眼所不见但却为人心所知的

活动的事物;所有蹿跃的、奔跑的、
呼叫的、歌唱的或那些在半空中得意
搏击的生灵

……

我以如此的方式
与天地间每一种被造物交流,看它们
以崇敬的表情和爱的目光注视着
造物的上帝。他们唱着同一支
歌曲,而只有当肉体的耳朵被一段
最平凡的引子迷住,忘掉她的
功能,安然睡去,我们才能
听见这歌声,才能听得最清晰。^{[6]46}

从上文的描述中,我们可以看出诗人个体心灵最初的活动只是使得现象界作为一个单个意识的对象而存在,他后来逐渐意识到自己“沐浴在情感”之中。他开始以如此的心情与天地间万物,包括人在内,进行交流,意识到自己融入“所有的蹿跃的、奔跑的、呼叫的、歌唱的或那些在半空中得意搏击的生灵”之中。在华兹华斯看来,天体万物都具有“一个共同生命”,^[8]因为所有的事物都拥有我们的心灵可以感觉得到的统一性。最后,强烈情感又转向内在的自我,存在于感觉活动中的知觉开始变得明晰起来,诗人开始感到某种普遍融合的“东西”的存在。思想开始认识到一种难以用感觉表达的实在;这个实在的确不是人的眼睛所能看到的,但它却生活在我们心中。它也不可能概念化,因为它超越了思想和人的知识,主体的主观能量难以与它直接相遇。

对于华兹华斯情感论的重要性的认识,人们往

往局限于它对崇尚理性的新古典主义文学的批判和对浪漫主义文学的形成所作的贡献。但是,如果把它同现象学情感论的观点进行比较,我们会发现它们之间存在许多相似之处,这些相似之处使得华兹华斯的情感论具有现代意义。也许是受中国传统美学思想的影响,国内学术界比较看重华兹华斯的“诗歌是诗人情感不断积累的结果”的论断,而忽视了他的同一篇文章中的另一个观点,即诗歌也是对并不在眼前的东西的情感不断积聚的结果。事实上,诗人通过对不在眼前的东西的回忆而不断加强自己对认识对象的情感,从而达到对本质的认识,这是一种现象学认识问题的方法。就像舍勒所说的,通过我们的感官与事物交往而获得的只是非现象学经验,通过我们的精神与事物的交往所获得的才是现象学的经验。

需要指出的是,在现象学的发展过程中,存在着主观主义极端化的倾向,例如,萨特就曾把现实与非现实完全对立起来,当他在《想象心理学》中谈论艺术的时候,他说现实永远不会是美的,“美的价值只在于想象,它的结构涉及对世界的虚无”。^[9]对于情感的认识,现象学更多考虑的是情感主体的因素和神性的因素。在这个方面,华兹华斯与现象学也有相似之处。笔者认为,如果说华兹华斯强调人对自然的爱和对人类的爱是他情感论的积极因素的话,那么,他强调对宗教的爱则是其理论的消极因素,因为他的宗教情感使得他的情感论过度抽象化。但是华兹华斯情感论的抽象化掩盖不了它的现代意义。

参考文献:

- [1][英]华兹华斯.抒情歌谣集·序言[M]//王春元,钱中文.英国作家论文学.北京:生活·读书·新知三联书店,1985
- [2]张志平.情感的本质与意义[M].上海:上海人民出版社,2006.
- [3][美]施皮格伯格.现象学运动[M].北京:商务印书馆,1995:398.
- [4][德]胡塞尔.纯粹现象学通论[M].北京:商务印书馆,1994:150.
- [5][德]舍勒.舍勒选集[M].刘小枫,选编.上海:上海三联书店,1999.
- [6][英]华兹华斯.序曲[M].丁宏为,译.北京:中国对外翻译出版公司,1999.
- [7][英]华兹华斯.无题[M]//华兹华斯、柯勒律治诗选.杨德豫,译.北京:人民文学出版社,2001.
- [8][英]华兹华斯.丁登寺[M]//华兹华斯、柯勒律治诗选.杨德豫,译.北京:人民文学出版社,2001:131.
- [9]SARTRE J.P. Psychology of Imagination[M]. London: Methuen, 1972: 254.

责任编辑:刘云