

陈子昂的形上之思与诗

刘朝谦

内容提要 陈子昂诗的形而上之思的特点,表现在他建功立业的失败之后。他之遁入形而上之思,遁入只是表象,重新筑造功业才是内在的骨子。他诗中的孤独感,不仅是仕途蹇困所致,更重要的因素是天命、古道等传统价值观念的失落,陈氏也只得“观化”于林中。但他的诗文主张,仍在于从道统与政统方面对天命大化的吁请和守护。

关键词 陈子昂 《感遇》诗 形而上学 海德格尔

一、遁入形而上学之思

陈子昂的人生,可以用荷尔德林的两句话来概括:“人建功立业,但他诗意地栖居在这大地上。”^[1]以“建功立业”故,他切入生活红尘;以“诗意地栖居”故,他远遁俗世。然这“远遁”实乃以退为进的入世。

而陈子昂“诗意地栖居”同时也即是他“默思地栖居”。这“思”,就是他在《感遇》及其它许多作品中提到的“观化”：“闲卧观物化,幽思念无生。”这里的“观”“念”不是逻辑思辩,而是一种直观感悟。但“物化”、“无生”,皆系形而上者谓之道的天道秘涵。此一“思”之对象,决定了陈子昂的“思”,乃是形而上学之思。

陈子昂“诗意地栖居”,主要发生在他“建功立业”的人生失败之后。对于后者而言,这栖居不仅仅是一种逃遁,而且是通过这栖居,重新介入“建功立业”的人生。“思”或“诗”意地栖居完全在大地上展开,而非非要遁入形上之天道默思中,翱翔于空明虚宇里,从此不再垂首顾看形而下的滚滚红尘:

吾爱鬼谷子,青溪无垢氛。囊括经世道,遗身在白云。七雄方龙斗,天下乱无君。浮荣不足贵,遵养晦时文。舒之弥宇宙,卷之不盈分。岂图山木寿,空与麋鹿群。^[2]

事实上,陈子昂“观”、“念”的大化,关乎文化、国家、政权、生民的天命大道,所谓:

臣闻之师曰:“元气者天地之始,万物之祖,王政之大端也。”天地之道,莫大乎阴阳;万物之灵,莫大乎黔首;王政之贵,莫大乎安人。^[3]

又所谓:

文章道弊五百年矣。^[4]

得此大道天命,便可以成为文化圣人,王者之师,生民的宰牧。所以,陈子昂的遁入形而上学之思,遁入只是表象,更高更深更新地筑造功业才是内在的骨子。而这,也就是陈氏“诗意地栖居”的大

地性所在。

二、孤独的觅思、承担维艰

海德格尔《诗人思者》开篇即咏叹：“路与衡度/门与言说/觅求只赖独行。苦行而不停步/追问与迷误/系于你孤独之途。”

而陈子昂《登幽州台歌》言说如斯深巨的孤独感：“前不见古人，后不见来者。念天地之悠悠，独怆然而涕下。”

将陈氏的孤独仅仅理解为他与武姓当途者的方圆异趣是肤浅而片面的。不仅是政治仕途的蹇困导致了陈的孤独感，更重要的因素，是天命、古道等传统的绝对价值观念的失落、隐退、遭摒弃，从而使陈的整个灵魂在他的当代陷入无一知音的孤独绝境：

市人矜巧智，于道若童蒙。倾夺相夸侈，不知身所终。^[5]

吾观龙变化，乃知至阳精。石林何冥密，幽洞无留行。古之得仙道，信与元化并。玄感非蒙识，谁能测沦冥。世人拘目见，酣酒笑丹经。昆仑有瑶树，安得采其英。^[6]

深居观元化，悱然争朵颐。谗说相啖食，利害纷囁囁。便便夸毗子，荣耀更相持。务光让天下，商贾竞刀锥。已矣行采芝，万世同一时。^[7]

诗人诉说了当代大道被遮蔽的可悲可恨的情形，诉说了这时唯有诗人与道同在。尽管人们已经湮灭神弃道，但诗人仍坚持为世界守护神明，持引大道。这守护持引自然成为一种孤独无助的行动，除此诗人之外，前无古人，后无来者。

这样的守护与持引，因此对守护持引者而言，是一种难以胜任的承担：

玄天幽且默，群议曷嗤嗤。圣人教犹在，世运久陵夷。一绳将何系？忧醉不能持。去去行采芝，勿为尘所欺。^[8]

所以，看护不了神明大道的陈子昂不免牢骚满腹，嚷着要采芝学仙，遁尘世而来自善去了：

命之不来也，圣人犹无可奈何，况于贤者哉。仆尝窃不自量，谓以为得失在人，欲揭闻见，抗衡当时之士。不知事有大谬异于此望者，乃令人惭愧悔赧，不自知大笑颠蹶，怪其所以者耳。……夫道之将行也，命也；道之将废也，命也！子昂其如命何？雄笔，雄笔，弃尔归吾东山，无汨我思，无乱我心，从此遁矣。^[9]

天命大道之在当代不可看护，必然隐退被理解为天命使然。这牢骚，大到无极。

承担之心的产生，本起于对古代大道与天命的观悟体认，而观化体命则肇始于对大道沦丧的当代的不满与忧患。忧患当代，绝望于当代，从而退居林中，用诗言说思，用思寻觅救世的“路与衡度”，经思入天命，与天命同在，反观此天命对拯救当代之无能为力，遂沦入新的绝望之中，生出放弃承担及真正隐逸出世之心。这，乃是诗与思者陈子昂，从俗世肤浅的孤独，走向形上天命的深邃的孤独的心路历程。承担维艰故欲放弃承担，这只是一个方面。另一方面，陈子昂终生都未曾放弃过他对救世使命的承担，他晚年之耽研《易》、《老》，演算天命，这行为整个在说明陈子昂至死不渝的英雄的使命感。

三、“林中”——点燃思、诗之火的圣所

“寂寥守空苍，幽独卧空林，松竹生虚白，阶庭怀古今。郁蒸炎夏晚，栋宇阙清阴。轩窗交紫霭，

簷户对苍岭。风蕴仙人策,鸾歌素女琴。忘机委人代,闭牖察天心。蛺蝶怜红药,蜻蜓爱碧浔。坐观万象化,方见百年侵。扰忧将何息,青青长苦吟。愿随白云驾,龙鹤相招寻。”^[10]陈子昂的这首诗自道出“观化”悟思的处所,乃是“空林”。而在他的其他诗作中,他反复重提了“林中”之作为他形而上地运思与歌吟的处所。

陈的观悟运思何以要选择“林中”为运作和敞开的处所呢?这首先要归因于六朝人对于在“林中”运思与歌吟的风气的开创。由晋入宋的大画家宗炳极赞释道安与慧远师徒:“皆其相与素洽乎道,而后孤立于山。是以神明之化,遂于岩林,骤与余言于崖树洞壑之间,暖然乎有自言表而肃人者。”^[11]受此佛教处山林而神化的修持方式启示,宗炳遂循此方式展开他的思与画艺融合一体的审美人生:“老疾俱至,名山恐难遍睹,唯当澄怀观道,卧以游之。”^[12]后来兴起的山水诗风,也体现着这种将思与诗、山水“林中”与“道”、形上之本体与形下之现象扣紧一体,作为诗人全部的生命而出场的精神。这种精神,显然在陈子昂身上得到复活。其于宗炳的山水观道人生,便是取为己用,加以发挥。宗炳之思与画,变化为陈子昂之思与诗。而这一方式的文化底蕴,由主要是释、道而变化为陈子昂的“林中”观化之以求悟儒家天命为主。但宗炳之三教汇流内涵,在陈的“林中”观化实践中,仍然保留下来了,所观之“化”与“天命”,不是独尊一家的,而呈多元的态势敞开,甚至指向三教之外的仙道等。

造成陈子昂变宗炳所观之佛为儒的,乃是导致陈子昂虽退隐林中,仍要观“天命”之化的主要原因。即陈子昂之“思与诗”,基本立场不是宗教徒的,第一义也不是出于诗人或画家等艺术家之心的。陈子昂于“林中”运思与歌诗的第一义,只是以儒士担待乱世之心,模仿圣贤规天范地,以拯救、教化人文。所以,陈子昂之选择“林中”为其观化处所,切近的原因,是缘于《易经》的导引。

无疑,陈子昂是他那一个时代的叛徒。在举世的佞佛媚道中,唯有他依傍儒、墨;在上官体的歌舞升平中,他却用诗言说这时代的世纪末气息。所以,一方面他在思想上兼容百家,另一方面他于百家之中,特别注意从儒家里面寻求这世界所丧失的古代绝对价值、神圣法则,欲以这些观悟到的古道天命挽救当今颓圮的世界。所以,陈子昂耽研《易》理,毕生回应着天命的呼唤,在天命的公正与否之间清醒与迷误,欣喜与悲怆。如其《夏日晖上人房别李参军崇嗣》之《序》和《诗》即如此。

陈子昂回应大化天命、痛感天命大道在当代的沉沦与迷失,对自己难以独力承担复兴古道大化的历史重任而忧愤孤独,都无非说明他所观化的“天”,是因“人”而在的天,天不弃人,而人亦弃天,这就是陈子昂最为揪心的时代的病灶。而顺应《易》系思与诗的文化系统行事,陈子昂便不能不如《易》所强调的,以“林中”为他观化的处所。《易》是“观天之神道,而四时不忒。圣人以神道设教,而天下服矣”。陈则效“仲尼探元化”^[13]，“吾观龙变化”^[14]，“吾观昆仑化”^[15]，“深居观元化”^[16]，“林卧观无始”^[17]。在“林居”养病期间，“闲卧观物化”^[18]，都是以“圣人”之慧眼，在寂无人烟、了无人事的荒林莽野，涤肠澄怀，仰望星空，冥感时序环流，环视周遭木石纹理、生死消息，使己身在坐忘中漂浮于与大道俱的澄明的虚空之中。通过自己的这种投入大化天命之中，替天行道，代神设教，树人极，昭天心，为天下立法，继往开来，指点下智众生一条康庄大道。

《易》的“林中”也即陈子昂观化所处的“林中”，它的内蕴不象作为风景的“林中”那样单一，它是双重结构的：作为风景的“林中”，在观悟之人的契合之中，无言地展示着言说着一种比它更高的自然。依据《易》理，天地大化这最高的自然缊化育了“林中”万物，而“林中”万物反过来显现、确证着大化的存在。“圣人”唯有观悟此作为现象界代称的“林中”，才能上达至大化的本体虚空。

对于思与诗者而言，唯其如此，他才能成为运思与歌吟的“圣人”，践履“道沿圣以垂文，圣因文而明道”^[19]的“道——文——圣”的人生进路。

四、贫乏的时代诗人何为？

陈子昂所处的是这样一个时代：统治者内用释典，外用儒术，太宗礼佛护法，手下又多河汾之学系人物为良臣。唐君王更因老子李姓，推尊道家。中唐僧人神清于《北山录》中说：

释宗以因果，老氏以虚无，仲尼以礼乐，沿浅以泊深，籍微而为著，各适当时之器，相资为美。

虽以三教汇流，但究意列儒最末。这造成唐代以寂灭或虚无之说解决人的信仰问题，仅以儒之外王之道维系人的形而下的社会存在。

古代依据儒家来让人的灵魂安身立命的传统中断了，而初唐至唐末，人们的信仰被佛道引向缺乏历史内容和实践的人文精神的空洞之域，禅宗自维摩诘大士、二祖慧可以来以声色证入真如的禅悟方式和道家的宗教变种——道教的声色养生证道方式，恶变为时人的生活内容，表现出来即是对于人的感官刺激需求的过份偏重与追求。因此一“过份”，佛、道的寂灭、空无的深邃之思被完全遮蔽，此时多见佛、道旗帜下的滚滚红尘。

这个时代，尤其是初唐，大多数人不再信仰宗教的、政治的、社会历史的永恒正义，甚至不相信人的永生。人们更多地注重当下的短暂人生的享乐。这一时代因而在精神信仰上是一贫乏的时代：“市人矜巧智，于道若童蒙。倾夺相夸侈，不知身所终。”^[20]

按照荷尔德林的历史经验，基督的出现和受难，标志着诸神时代结束之开始。夜冉冉降落。自从“三位一体”即赫拉克勒斯、狄奥尼索斯与基督离开了世界，世界历史的黄昏便渐趋黑夜。世界之夜扩展着它的黑暗。这个时代是由诸神未到，由“上帝的缺席”来界定的。然而，荷尔德林体验到的上帝的缺席并不否认与上帝结成的基督教关系存活于个人与教会之中，诗人更不对这种关系予以否定的评价。上帝的缺席仅仅意味着：再也没有一个上帝能以了然明确的方式把人和物统摄到他自身之中、并通过此种统摄来安排世界的历史以及人在其中的逗留了。然而，上帝的缺席预示着某种甚至更为不祥的东西。不仅诸神与上帝逃遁了，而且神性的光芒在世界的历史中也黯然失色了。世界之夜的时代即是贫乏的时代，因为它变得比以往任何时候都更加贫乏。它已变得如此贫乏，以至它已不再能把上帝的缺席当做一种缺席来识别了。^[21]

海德格尔在此对荷尔德林的“贫乏的时代”的理解，恰好可用为陈子昂的“贫乏的时代”的理解。“市人”在意识中“童蒙”不知的“大道”，在当代社会各领域中被遮蔽的大道（即陈所谓“道弊”），这大道或大化有如“上帝”，其在当代的失真、隐沦正是其如“上帝”之缺席。而诸神如仲尼、巢居子等，亦在当代悉数未曾到场：仲尼在仲尼的当代，即已隐沦为“孤凤”^[22]，而“鸿荒古已颓，谁识巢居子”^[23]？这即意味着世界之中神性光明的散灭与世界之夜的到来。在“矜巧智”，“于道童蒙”的当代，人们确已不把大化天命与仲尼等圣贤的缺席当做一种缺席来识别了。正象我们前文已论及的，陈子昂已将大化天命在当代的隐沦与不可承担，理解为天命自身。这种不可承担，就是因为这是世界之夜，这是贫乏到极点的时代。“由于此种缺席，那给世界以基础的基础也就消隐了”。“地基是事物生根与立足之处，没有地基来支撑的时代更悬于深渊之中。设若这个贫乏的时代最终会出现转机，那也只是在这世界从根基上发生转变——这在现在意味着毫不含糊地从深渊转开——的时候才有可能。在世界之夜的时代，世界的深渊必须要被人体验和忍受。而要做到这一点，就需有那进入此深渊的人。”^[24]在初唐，这进入并体验和忍受深渊的人，正是中国的荷尔德林

——陈子昂。其进入、体验与忍受的诗化结晶，就是他的千古不朽的《登幽州台歌》与《感遇》，就是他的诗文革新的经典文献《修竹篇序》。

在一个贫乏的时代做一个诗人，这意味着去注意、去歌吟、去跟踪那远去的诸神。处于世界之夜时代的诗人之所以要言说神圣，原因就在这里。用荷尔德林的话说，这就是世界之夜何以是神圣之夜的原因。^[25]在陈子昂的诗文中，到处可见对于天命大化与往圣先贤的注意、歌吟与追踪。言说天命等神圣之物，构成陈诗最重大的内容。他因此当然是他所处的贫乏时代中的真正的诗人。是他使初唐之夜成了神圣之夜。

贫乏的时代的确将他的整个存在与使命变成了一个“诗性问题”，他成为现实地处在“奔赴世界时代之天命途中的诗人”^[26]。如《修竹篇序》云：

文章道弊五百年矣。汉、魏风骨，晋、宋莫传，然而文献有可征者。仆尝暇时观齐、梁间诗，采丽竞繁，而兴寄都绝，每以永叹，思古人常恐逶迤颓靡，风雅不作，以耿耿也。

这是他在诗的狭小领域呼吁神圣法则的出场。这吁请则不过是他的奔向天命的诗性最为本义的存在形态罢了。在他的人生的宗教、政治、仕途、养生等各方面，这种诗性都极为广泛和频繁地存在且出现于他的诗文之中。以此我们可以认定陈子昂在初唐之夜中，如狄安娜女神庙周围森林中的大祭司，他不分日夜地在林中守护着已被世人遗忘的神圣。过去的祭司用大斧来守护，如今他用笔、用他诗人的灵魂来守护。他守护且吁请大化和往圣先贤，虽然他自身感到了这守护和吁请之声的艰巨与迫人的孤独，但因了他的守护和吁请，在初唐的世界之夜达于夜半、时代步入转折时，他的同代人中确有人开始注意聆听他的声音，并对他的耶稣受难式的承担投以无比崇敬的目光。经由他的守护和吁请，从而领受到天命大道、往圣先贤的福泽的人们，发现并讴歌陈子昂作为贫乏时代的诗人、作为世界之夜的神的林中祭司的英雄地位：

昔孔宣父以天纵之才，自卫返鲁，乃删《诗》《书》，述《易》道，而作《春秋》，数千百年，文章粲然可观者也。孔子歿二百岁而骚人作，于是婉丽浮侈之法行焉。……宋、齐以来，盖憔悴逶迤，陵颓流靡，至于徐、庾，天之将丧斯文也。后进之士，若上官仪者，继踵而生，于是风雅之道扫地尽矣。《易》曰：“物不可以终否，故受之以泰。”道丧五百岁而得陈君，……崛起江汉，虎视函夏，卓立千古，横制颓波，天下翕然，质文一变。^[27]

蜀之射洪人陈公子昂字伯玉者，一旦崛起西南，以高明之见，首唱平淡清雅之音。袭骚雅之风，为排雕镂凡近之气。其学博，其才高，其音节冲和，其辞旨幽远。超轶前古，尽扫六朝弊习，譬犹砥柱屹立于万顷颓波之中，阳气勃起于重泉积阴之下，旧习为之一变，万汇为之改观。故李太白、韦苏州、柳柳州相继而起，皆踵伯玉之高风，俾后世称仰慕之不暇，可谓诗人之雄矣。^[28]

自陈子昂生前友人卢藏用以来，欲以黄金铸子昂者多至不可胜记，高山仰止者且多偏重从诗文方面盛推陈子昂的异旧辟新。然文统方面陈子昂之作为仲尼嗣响还是次要的，至少在陈本人的心愿方面，他的大志所在，更在于道统、政统方面的成圣成贤，以此心志，要在为天下元元众生忧虑，欲予济之救之。诗文方面的革故鼎新，亦不过是济世之用的一个方面的内容罢了。而陈子昂以道统、政统方面的林中守护者(祭司)的使命加诸己身，此守护乃从人的存在之终极处悲悯众生、关怀众生，其守护之思中燃烧的正是一颗救世的宗教受难者的心灵，此种心灵在诗人即化为诗心诗性。所以，陈子昂子诗文革新成功，为盛唐兴象之灿烂升空立下不朽之勋，不在于他的革新纲领中的诗文理论如何如何，而深根植于他从道统与政统方面对天命大化的守护与吁请。唯其于时代之最大端，即文化与政治两领域守护与吁请大化与世界诸神(圣贤)的光临，陈子昂实际上做了重铸民族文化精神与为民族招魂的工作。他遂能以此贫乏时代的诗人的身份，成功地导引唐诗走入更阔大、更深邃、更丰富，更壮丽的崭新纪元。

五、思的缄默与诗的言说

在世界之夜达至夜半而奔向天命的陈子昂，洞见到了天命大化作为思和言说的对象却自身缄默的特征：“玄天幽且默，群议曷啻啻？”^[29]“人生固有命，天道信无言。”^[30]大化天命的沉默使“观化”的认知活动几乎难以进行，“林中”成为荆棘丛生之地。所谓：“客有感而叹者，曰：‘命不可思，神亦难测，吉凶悔吝，未始有极。’”^[31]大化天命的叵测性即使对自认为对大化天命的存在已孤明先觉的陈子昂亦发生效用，唯其如此，陈才撰文自白，要弃笔而归东山。

但更多的时候，陈自觉大化天命对他仍是敞开的，因为“不可思”的“难测”天命，是可以通过“林中观化”而观悟到的。“观”，成为体悟、认知和阐释大道的唯一有效的方式。

然大化天命的阐释者，即“观”（思）之主体为对象之默所规定，因之也只能是沉默的人，“观”被规定为沉默的思，是一种古代东方智者型的冥悟：“而我独蹭蹬，语默道犹懵。”^[32]在这两句诗里，陈子昂指出能否明道，生之坎坷与观化主体的沉默都只是一种条件，但就算这两项条件一齐具备，也不能保证大化天命对观之主体豁然敞开。

不过，沉默观道的主体一旦观入大化天命，沉默便由一种外在的工具形态转化为观化主体与大化天命齐一的内在的生命内核。且此种道化的个人生命在其他的认知主体面前亦呈现为不可认知之物：“默语谁相识，琴樽寄此窗。”这是说道化者以沉默的阐释方式，向世界言说大道，不著一字，尽得风流。但谁又能认知这道化者对大化天命的默语言说呢？这种“语”因其无声而从不诉诸于听者的耳朵，故若非用心倾听者，概难做“默语”大道者在天命大道层面上的和音。

在此，陈由天命之“不言”性出发，将“观化”过程规定为沉默地思并观望，以沉默的方式言说沉默的道化生命。沉默，成为“观化”之最主要的思性。

在这方面，遥远的海德格尔可谓陈氏之异国知音。海氏如是说：

当思之勇/源于存在之吁请/天命之言说使丰富富有。

一旦我们持有眼下之物/一旦我们心中有耳聆听言辞/思便更加丰裕。^[33]

其精神正是陈子昂“默语”的骨髓。

然而，对于本文的探究，陈子昂的“思之诗性/仍被遮蔽着”^[34]。尽管“歌吟与思/血缘上临近诗”，但思与诗毕竟在一定的时空内，“它们互不相识相知”。二者的相互陌生，基于这样一个事实：“天命不言”，思即默观，而诗却又言又声。道思全在心灵之耳，而诗却在诵吟歌唱时首先为接受主体的身体之耳所感知。由于此种不言与言、心灵之耳与身体之耳的差异，思与诗不仅是陌生的，甚至还是相互背离、相互对抗的。这一对“冤家”的血亲之根，海氏以为是“它们都来自存在而到达/存在的真理”。陈氏的《修竹篇序》含孕了类似的说法，依此言说，诗来自道、达于道并言说道。“文章道弊”的近现代状况其为真实的存在，是因为五百年前曾是“文章道健”的世界。此世界中，诗之文源于道，诗之文即道之文，诗以道而得文，道因诗而外现辉光。此一言以蔽之，为诗以明道，为“诗言志也”^[35]。此种诗如东方公之诗：

骨气端翔，言情顿挫，光美朗练，有金石声。遂用洗心饰视，发挥幽郁。不图正始之音，复睹于兹，可使建安作者，相视而笑。^[36]

有兴寄，有风骨，有真情，有音韵。而其兴寄、风骨与真情无非是诗人所感受为内在生命的天命大道，无非是一种如天道般阳和强健的生命之气。尽管陈子昂的“道”与海氏的存在在内涵上相去甚

远,但陈子昂在说“道”时,他毕竟仍是在说存在。就此而言,他的诗文道统理论所强调主张的,正是指诗文学作品“来自存在而到达/存在的真理”。这便与陈子昂“林中观化”之思向天命的源自与目的趋向相一致了。思与诗由此在陈子昂的人生实践中“挺身而立”,“枝干相摩”,过往的陌生者如今并肩而立,亲昵如伴侣。陈子昂所思的天命大化仍至整个观化过程、时空居所等,遂由陈子昂的一系列诗文吁请、召唤到场。

在陈子昂,他于思与诗相互间陌生性的具体消解,是在于他认为天命大化本身虽缄默不语,只可意会,不可言说,但王道政统却是可以言说的。而王道政统却又最集中地体现了天命。如陈诗《感遇》之一:

微月生西海,幽阳始化升。圆光正东满,阴魄已朝凝。太极生天地,三元更废兴。至精谅斯在,三五谁能征?

不言天命而天命之光辉实照耀全诗:“微月生西海,幽阳始化升。”“微月”从西海中再再生出在夜的天空,这本是一纯自然景观,但诗人将它吁请、召唤到场,却是将“微月”命名为属阴的天道,它犹如子夜苍穹中的“幽阳”,与白昼作为大化阳极的天道,构成完整的阴阳天道。“幽阳”般的“微月”从宇宙生命原汤“西海”中生出,则“微月”治下之宇宙之夜,依然是大化运行,孕生万物的时刻。对“微月”的如此赞美性的命名,因此即是对大化天命的命名。陈诗在此命名了天道大化对于万类群生赐予生命的神恩。在此两句诗中,陈无一字提及“天命大化”,因此,我们说陈以未曾言说天命的诗的方式,言说了 或者说命名了天命、自“圆光”以下的诗句,则对属阴的“微月”之作为天命的永恒性给出了维护性的解释,即月之阴晴圆缺虽变化有时,然月之天命“至精”去不受此变化而恒在。这解释乃是对“微月”天命的命名的继续。

对大化天命之阴极给予赞美的命名也许更忠于《易》本身,但与后世(包括陈所处之初唐的)儒家偏重天命大化阳极一面大相径庭。陈在此与一般儒家的分歧不仅仅是学术性的,因为他在本诗中并非仅以命名“微月”之天命性为目的,相反他在此真正想命名的,乃是女皇武则天攫取最高王权的终极合理性。按中国传统的理解:“女人是月亮”。陈是用“微月”在比拟武氏。武氏作为“微月”成为初唐之夜的主宰,高悬夜空,其“圆光”普照东方世界,武氏因是这夜的统治性天命化身而有了统治大唐江山的神圣合法性,她的君权因此而而是神授的。这一层意思,在陈子昂不纯粹的诗的言说中,如《大周受命颂》等作品里,是直接地表达出来的。

显然,陈子昂在诗中,是首先命名了天命,从而为武皇的王权命名,言说王权政统,成为陈氏言说天命的根本动机,且使言说天命成为必要,成为可能。王权的获得作为一种有形现象,使无形的天命具象化而成为可言说的对象。女皇的王冠,作为大地性之物被天命赋予了“微月”的超越大地的银辉,王权于是兼具有超越的天空性和广袤的大地性,其在此时的位置被诗人给定。王冠、权杖、皇袍及祥瑞之兆象于是都成为“象外之象”,在它们的物性后面,可以“思”出天命的存在。所谓:“今者凤鸟来,赤雀至,庆云见,休气升,大周受命之珍符也。”^[37] 沉默之“思”确实被诗言说了。

陈子昂赞美武则天的功利性动机也许使他对于天命王权的诗意言说不那么客观,但他言说王权中天命的方式却是对于先秦天命文化的忠实继承。在传统的君权神授论与天命历史观中,人们确实就是如此地思入天命,并如此以言语或诗文言说这思。

值得注意的是,陈子昂涉及诗与思消解彼此的陌生性的问题时,他只消解或反对消解,很少深思何以这陌生性能被消解的哲理。与海氏相比,若海氏是哲学家中的诗人的话,陈只是诗人中的思者。在本质上,陈是以诗人的心情来对待诗与思的问题,海氏则主要以哲人之心对待之。

注释：

- [1]引自海德格尔“……人诗意地栖居……”，载《海德格尔诗学文集》，华中师大出版社出版。以下海氏引文同出于此。
- [2]陈子昂《感遇》之十一，《陈子昂集》，中华书局1960年版。以下陈氏引文出处同此。
- [3]陈子昂《谏政理书》。
- [4][36]陈子昂《修竹篇序》。
- [5][20]陈子昂《感遇》之五。
- [6][14]陈子昂《感遇》之六。
- [7]陈子昂《感遇》之十。
- [8][29]陈子昂《感遇》之二十。
- [9]陈子昂《与韦五虚己书》。
- [10]陈子昂《南山家园林木交映盛夏五月幽然清凉独坐思远率成十韵》。
- [11]宗炳《明佛论》，转引自李泽厚、刘纲纪主编《中国美学史》第二卷，中国社会科学出版社1987年版。
- [12]沈约《宋书》本传，中华书局本。
- [13]陈子昂《感遇》之三十八。
- [15]陈子昂《感遇》之八。
- [16]陈子昂《感遇》之十。
- [17][23]陈子昂《感遇》之七。
- [18]陈子昂《感遇》之十三。
- [19]刘勰《文心雕龙·原道》。
- [21]海德格尔《诗人何为？》。
- [22][24][25][26]见《感遇》之三十八：“仲尼探元化，幽鸿顺阳和……溟海皆震荡，孤凤其如何？”。
- [27]卢藏用《陈伯玉文集序》，载《陈子昂集》。
- [28]张颐《陈伯玉文集序》，载《陈子昂集》。
- [30]陈子昂《宴胡楚真禁所》。
- [31]陈子昂《尘屋赋序》。
- [32]陈子昂《同宋参军之问梦赵六赠卢陈二子之作》。
- [33][34]海德格尔《诗人思者》。
- [35]陈子昂《薛大夫山亭宴集序》。
- [37]陈子昂《大周受命颂序》。
- [38]陈子昂《卧疾家园》。