

梦的神话及其对文学的影响

谢 谦

关于梦的记载，西方可以上溯到希腊神话时代，我国也可以上溯到夏商之世。荷马史诗《奥德修记》即载有一系列的梦幻，而据《周礼》郑玄注，夏代有《致梦》，商代有《觴梦》，皆记梦之书。但是，梦的本质是什么？这在古代却是一个令人百思不得其解的“斯芬克斯之谜”。史载西晋之时，卫玠曾请乐广释梦，乐广说：“梦即是想。”卫玠大惑不解：“神形所不接而梦，岂能是想？”乐广又答：“因也。”卫玠更加莫名其妙，于是终日闭门苦思，遂以成疾（《晋书》卷四十三）。梦本来只是人在睡眠时产生的一种自然的心理（佛洛伊德说）或生理（巴甫洛夫说）现象，而在科学尚未发达的古代，人类只能凭直观印象以及玄学式的思辨来讨论梦的本质，如古希腊哲学家亚里士多德认为“梦是受情绪影响的感觉印象的产物”（James A. Hall, *Clinical Uses of Dreams*, New York 1977, P6），我国的庄子发明的“阴阳相感生梦”说（《庄子·齐物论》），以及《列子》一书所阐发的“因事致感”说（《列子·周穆王》）等等。虽然其中也含有某些相对的合理性，但都是一隅之见，而且缺乏科学的证明，所以他们最后也不得不把梦的解释让给了神秘主义。

梦是一种复杂而又微妙的自然现象，最容易与神秘主义发生联系（参见高觉敷译，佛洛伊德《精神分析引论新编》商务版，第19页）。

佛洛伊德与融恩都认为“神话乃是原始民族的集体之梦”（Laurence M. Porter, *The Itinerary Dream in French Romanticism*, Detroit 1979, P3）。其实，在古代人类那里，梦本身也被“神话”了（mythologized）。所谓“神话”即古代人类对梦所作的超自然、超现实的神秘主义的解释。《庄子》说：“其寐也魂交”（《齐物论》），《列子》说：“神遇为梦，形接为事”（《周穆王》）。所谓“魂交”、“神遇”与西方之“梦乃灵魂离开人体的出游”（*Clinical Uses of Dreams*, P10）皆是梦的神话的产物。

梦的神话与古代人类的“灵魂”、“鬼神”等等神秘主义的观念相辅相成。梦证明了“灵魂”与“鬼神”的存在，梁代萧琛就是以“梦游乃神游”来驳斥范缜的“神灭论”的（见《宏明集》卷九《难神灭论》）。梦也由此得到了合情合理的解释：梦是人神交流的一种方式，神在梦中向人类预泄天机，暗示吉凶（*Old Testaments*, Job 33:15—16）。希腊神话中的天神宙斯便是通过梦幻传达他对人间公主伊俄的爱情的（见楚图南译《希腊的神话与传说》），而女神雅典娜也是在梦中向劳西佳雅预示未来（见杨宪益译《奥德修记》卷六）。《圣经·新约》说，约瑟夫是在梦中见到天使，才得知圣母玛丽是因感圣灵而受孕（*New Testaments*, Matthew 1:18）。《史记》载赵简子梦至帝所，“与神游于钧天，

广乐九奏万舞，不类三代之乐，其声动人心”，晋立《吕望表》记文王梦天帝赐之以太公望，等等。梦的神话沟通了人神之间的联系，而这在古代是具有重大意义与实际价值的。人们通过梦中的神谕推测未来，尤其是王者的梦，关系着国运兴衰，其意义就非常重大。但是事实上，人类的梦并非都是有意义的，或者说，并不是都有着明显的意义。古代人类于是发明了“象征”(symbol)。也许关于所谓“象征”的意义，最早即起源于梦的解释(Sigmund Freud, *A General Introduction to Psychoanalysis*, New York 1926, P65)。而这一点对后代的梦幻文学(dream-literature)产生了很大的影响。什么是梦的象征呢？在古代人类那里，象征即隐语，寓意，相当于中国古代《易》中的“象”与《诗》中的“兴”，即以一事物代表或隐藏另一事物，以梦的显相(manifest dream content)代表或隐藏梦的隐义(latent dream thought)，所谓“天机不可泄露”，神谕理所当然须是神秘的。正如制谜一样，梦的幻像只是谜面，而它的意义即神谕才是谜底。这种神话居然启发了佛洛伊德，使他得出了凡梦都是象征的结论(同上页P66)。正因为如此，古代人类对梦的象征即梦的意义的解释就异常重视。我国周代曾把梦分为六类：正梦、噩梦、思梦、寤梦、喜梦、惧梦，并专门设有“占梦”之官，“掌其岁时，观天地之会，辨阴阳之气，以日月星辰占六梦之吉凶”(《周礼·春官》)。《诗·小雅·正月》也说王者“召彼故老，讯之占梦”，班固曾说：“众占非一，而梦为大，故周有其官。而《诗》载熊黑虺蛇众鱼旒旌之梦，著明大人之占，以考吉凶”(《汉书·艺文志》)。周武王伐纣之前，在军前誓之说：“朕梦协朕卜，袭于休祥，戎商必克”(《尚书·泰誓》)。春秋晋楚城濮之战前夕，晋文公梦与楚王搏斗，楚王爬在文公身上，吮吸他的脑汁。文

公感到恐惧。大夫子犯占之说：“吉！我得天，楚伏其罪，吾且柔之矣”(事见《左传》僖公二十八年)。马其顿国王亚历山大东征波斯帝国之时，一直随带着著名的释梦者(dream interpreter)阿瑞斯坦德。当他率军攻打提尔城，与波斯人争夺制海权时也曾请阿瑞斯坦德为之占梦(李活译，阿里安著《亚历山大远征记》卷二)。史载美地亚国王阿斯杜阿该斯宫中供养着当时第一流的占梦家(见王嘉隽译，希罗多德著《希波战争史》卷一)。而且古代东西方都曾产生过大量的占梦之书，如《汉书·艺文志》及《隋书·经籍志》上载有《黄帝长柳占梦》、《甘德长柳占梦》、《竭伽仙人占梦书》、《杂占梦书》等及古罗马时代阿特米多鲁斯(Artemidorus)的《梦书》(*Oneirocritica*)等(*Clinical Uses of Dreams*, P6)。梦的神话起源于“灵魂”、“鬼神”等观念，而象征的发明与解释，又使梦的神话成了一个能够自圆其说而且具有实际价值的神秘体系。我们今天真难以想象，梦的神话对古代人类的个人生活以及社会生活究竟发生过多么巨大的影响。

梦的神话不仅对古代人类的现实生活发生过巨大的影响，而且对古代人类的历史观念也发生过一定的影响。古代人类虽然没有解开梦这一“斯芬克斯之谜”，却以梦去解释社会、历史以及关于人类自身的谜。《太平御览》卷三百九十七引《梦书》说：“尧梦乘龙上太山，舜梦击天鼓，禹梦其手长，汤梦布令中国，后皆有天下；桀梦疾风坏其宫，纣梦大雷击其手，齐桓梦为大禽所中，秦二世梦虎啣其马，皆失天下”。如其说，则中国从上古至秦代的历史就成了一部梦的历史。甚至佛教之传入中国，也是因为汉明帝梦见金人，于是派使者入天竺问佛道法，佛教始入(见《后汉书·西域传》)。希腊神话说，古代阿革诺耳国王的女儿欧罗巴梦见两块大陆——亚细亚及其对面的大陆——变成

两个妇人斗争着要占有她。其中一位对她说：“我将带你到宙斯那里去，因为命运女神指定你作他的情人。”翌日，宙斯化为一头美丽的牡牛，把欧罗巴驮到一座海岛上，然后现出原形，强迫欧罗巴委身于他。当欧罗巴事后为失身而痛苦绝望之时，爱神阿佛罗狄德出现了，她对欧罗巴说：“昨晚给你投梦的便是我。你命中注定要作宙斯的人间妻子，但你的名字是不朽的，从今以后，你立足的这片大陆将被永远称作欧罗巴”（见梵图南译《希腊的神话和传说》）。这就是欧洲大陆命名的历史。《圣经·旧约》记载古代以色列人的祖先雅各布梦见一长梯从天而降，主站在上边说：“雅各布，我将把你现在睡着的这片土地赐予你及你的子孙，然后你们可以由此向四方扩展领土”（*Old Testaments; Genesis 28:12*）。美国心理学家詹姆士·A·霍尔即认为，这是一个具有象征意义的文明之梦（*cultural dream*），解释了古代以色列民族的一段历史。而且，《旧约》中记载的十五个梦大都有类似意义（*Clinical Uses of Dreams, P8—9*）。古代人类不但要从梦验中找到对历史的解释，而且也用同样方式来解释伟人或英杰的出现。希罗多德的《希波战争史》说，居鲁士大帝诞生之前，其外祖父就作过一个非常奇怪的梦，而据占梦者解释，他的外孙将成为波斯大帝，并且将统治整个亚细亚。《三国志·魏书》裴注引《浮屠经》说，释迦牟尼乃其母梦白象而生。《史记》说，刘媪梦与神遇，乃生汉高祖；王美人梦日入怀，遂生汉武帝。《太平广记》卷一三七引《小说》：“汉董仲舒常梦蛟龙入怀，乃作《春秋繁露》。”王仁裕《开元天宝遗事》说：“李太白少时，梦所用之笔头上生花，后天才贍逸，名闻天下。”诸如此类梦的神话，在中外古代史籍中比比皆是，都是梦的神话影响于人类历史观的产物。

梦的神话有些什么样的特点呢？第一，梦的神话是解释的神话（*explanatory myth*）。此处所谓“神话”是一个广义的概念，兼指神话（*myth*）与传说（*legend*），即古代人类对梦所作的超自然、超现实的神秘主义的解释及由此而生出的一系列关于梦的神奇荒诞的记载。此类神话是古代人类为了解释自然、社会以及人本身而创造的。史籍上诸如此类的梦的神话都有一个非常明确的解释对象，而且这个对象一般是有关历史、未来等社会现象的。第二，梦的神话是象征的神话，正因为诸如此类的象征，梦才可能与社会人事发生神秘的联系，梦这一自然现象才可能具有超自然的意义。总之，一个是解释性，一个是象征性；前者言其目的、内容，后者言其手段、形式。目的与手段的统一，内容与形式的结合，使得梦的神话具有了非同一般的现实意义，因而对古代人类的个人生活、社会生活以及历史观念等等发生了巨大的影响。

那么，梦的神话对文学发生过什么影响呢？很早以前，梦就与文学结下了不解之缘。自从庄子作了中国文学史上第一个著名的“蝴蝶梦”（见《庄子·齐物论》）以下千百年，我国产生了多少文学之梦！至于西方，从古希腊到现代欧洲，梦幻文学也蔚为奇观。作为一种创造性的活动的产物，最早的文学与神话是难以区分开的。虽然文学不必皆是神话，但神话却是古代人类的文学。梦幻文学也一样，它在产生的初期与梦的神话是互相融合，互相等同的。“《诗经》时代”的诗人们写道：

“乃寝乃兴，乃占我梦。吉梦维何，
维熊维罴，维虺维蛇。大人占之：维熊
维罴，男子之祥；维虺维蛇，女子之祥。”
（《小雅·斯干》）

“牧人乃梦，众维鱼矣，旄维旂矣。
大人占之：众维鱼矣，实维丰年；旄维旂

矣，室家漆漆。”（《小雅·无羊》）

这是上古时代的“纯文学”。它所记载、描绘的梦是被神话了的梦，即梦的神话。《文选》卷十九载宋玉《高唐赋》：“昔者先王尝游高唐，怠而昼寝，梦见一妇人，曰：‘妾，巫山之女也，为高唐之客。闻君游高唐，愿荐枕席。’王因幸之。去而辞曰：‘妾在巫山之阳，高丘之阻，旦为朝云，暮为行雨，朝朝暮暮，阳台之下。’”这本身就是一段神话传说，所谓“巫山之女”即炎帝女名瑶姬者。唐代余知古《诸宫旧事》卷三引《襄阳耆旧传》：“我夏帝之季女也，名曰瑶姬，未行而亡，封乎巫山之台，精魂为草，摘而为芝，媚而服焉，则与梦期。”这与荷马史诗《奥德修记》及《圣经》(Job 33:15—16)所记梦幻一样，既是神话，又是文学，是神话与文学的混合体。即使后来产生的志怪似的梦幻文学也有类似特点。由于古代人类对于梦的本质作了超自然、超现实的神秘主义的解释，那么他们创造的梦幻文学也具有超自然、超现实的神秘主义的色彩，如《太平广记》上所载各类梦幻故事，就是具有神话与志怪特点的梦幻文学，西方十八世纪之前，梦幻文学也大量充斥着梦神魔鬼、梦天堂地狱以及梦妖异一类的故事(Laurence M. Porter, *The Literary Dream in French Romanticism*, Detroit 1979, P13)。梦的神话是文学的具体内容与直接对象，在这种形态上，梦的神话对梦幻文学究竟发生过什么影响，是很难说清楚的。

随着人类对梦的本质认识的加深，梦的神话渐渐衰落了。当然，在人类尚未彻底解开梦这一“斯芬克斯之谜”之前，梦一直与神秘境界保持着联系，而梦的神话也依然在不断产生。但是，梦幻文学却开始脱离神话志怪的阶段，表现出它独自的特点，即不再是关于梦的超自然、超现实的神秘主义的记载与描绘，而是对现实的人生与社会的艺术

再现或者是作者对现实的人生与社会的认识与概括。前者是神秘主义的，后者是现实主义的。但就其形式而言，我们却发现：梦幻文学与梦的神话颇为类似，这无疑为梦的神话对文学的影响。这种影响的时间是一段相当漫长的历史，从古至今，绵延不绝。

梦的神话是古代人类对梦所作的超自然、超现实的神秘主义的解释与记载，就其实质而言，不过是人类把握世界的一种手段或方式，释梦是为了解释社会、历史以及人本身的谜。同样，梦幻文学也是人类把握世界的一种手段或方式，写梦是为了表现作者对社会、历史、人生等等的认识与感慨。神话重在“释梦”，文学重在“写梦”，而且在诗人作家的心目中，梦已失去了神话时代的神秘色彩，梦不过只是一种幻景而已，他们借此幻景来搬演一段现实生活中的故事等等。李白说：“浮生若梦，为欢几何？”（《春夜宴桃李园序》），又说：“世间行乐亦如此，古来万事东流水”（《梦游天姥吟留别》）。苏轼说：“人生如梦”，（《念奴娇·赤壁怀古》），又说：“古今如梦，何曾梦觉？”（《永遇乐》）。这里面有的只是现实的人对现实的人生的无限感叹，而没有一点神秘主义的色彩。但是，当诗人作家们企图借梦中幻景更深刻、更具体、更形象地表现他们的思想感情时，尤其在叙事性的作品中，他们却往往要创造一个超自然、超现实的梦境，把自己心中的某些观念形象化，或者使现实的故事神奇化。这种由现实到梦境的变换，使想象变为现实，使荒诞变为合理，而这正是受了梦的神话的启示。这种梦中幻景的创造与梦的神话的创造虽然有着不同的背景，但它们却有着共同之处：第一是超自然的离奇性，第二是梦幻中的象征性。由于这些共同点，使梦幻文学也带上了梦的神话的神秘色彩与传奇色彩。如果要探讨梦幻文学这种形式上的渊源，无疑须上溯到梦的神

话。

《太平广记》卷二百八十三引刘义庆《幽明录》载：“宋世焦湖庙有一柏枕，或云玉枕，枕有小坼。时单父县人杨林为贾客，至庙祈求，庙巫谓曰：‘君欲好婚否？’林曰：‘幸甚。’巫即遣林近枕边，因入坼中。遂见朱楼琼室，有赵太尉在其中。即嫁女与林，生六子，皆为秘书郎。历数十年，并无思归之志。忽如梦觉，犹在枕旁。林怆然久之。”唐传奇《枕中记》与《樱桃青衣》也写主人公于短梦中忽历一生，当脱胎于此。梦境中的悲欢离合、荣辱升降刹那而尽，令人生无限感慨，这种梦游故事本身就有传奇性，而“神枕”（如《杨林》及《枕中记》）的出现，更使整个梦境笼上了一层神话色彩，至于李公佐的《南柯太守传》更是兼备有梦的神话的离奇性与象征性。淳于棼因酒醉卧，梦入槐安国，当了驸马，又做了南柯太守，因政绩卓著，故屡次升迁，位极显贵。后威望日高，引起国王疑忌，终于发遣回家。醒后方知是一场大梦。梦入槐安国无疑是象征性的，只是它的象征意义比较明显而已。作者在故事结尾说：“虽稽神语怪，事涉非经，而窃位著生，冀将为戒。后之君子，幸以南柯为偶然，无以名位骄于天壤间云。”作者正是创造了一个具有离奇性与象征性的梦游故事，才把以上思想具体化、形象化，而“南柯一梦”也作为古代梦幻文学的代表作流传至今。

西方文学史上有三部伟大的寓意作品(allegory)：英国作家斯宾塞(Edmund Spenser)的《仙后》(*Faery Queen*)、班扬(John Bunyan)的《天路历程》(*Pilgrim's Progress*)以及意大利诗人但丁的《神曲》(William J. Long; *English Literature*, Boston 1919, P224)。而《天路历程》与《神曲》皆是所谓梦幻文学。班扬在《天路历程》开篇即写道：

“我在旷野里行走，来到一个地方，那里有个洞穴，我就在那儿躺下睡觉。睡着之后，我作了一个梦……”。

作者梦见一个名叫“基督徒”(Christian)的人，怎样抛弃家园妻子，跋涉高山深水，战胜猛兽妖魔，最后到达天国。整个故事是超自然的，或者说是寓意的作品。它把十七世纪英国清教徒在“尘世”的内心经历形象地表现了出来。所以作品中使用了大量的象征，人名、地名都具有明显的象征意义，如“老世故先生”(Mr. Worldly Wiseman)、“幼稚”(Ignorance)、“虔诚”(Piety)、“忠信”(Faithful)、“希望”(Hopeful)、“毁灭城”(the City of Destruction)、“名利场”(Vanity Fair)等。当“基督徒”与“忠信”来到“名利场”，看到房子、地产、职业、位置、荣誉、升迁、爵位、国家、王国、欲望、快乐、生命、肉体、鲜血以及灵魂等等无一不在市场上出卖，而当他们说“我们买真理”时，却被众人视之为狂人、罪人，遭到无情的责骂与嘲弄(*Pilgrim's Progress*, London 1947, Book I)。诸如此类的情节似乎只在梦幻文学中才可能出现。虽然《天路历程》的故事不是梦的神话，但其超自然的离奇性与象征性却带着浓厚的神奇色彩。

但丁的《神曲》记叙的是作者自己的一次“神游”，即“梦游”。作者在梦中经历了地狱、净界，登上天堂。他采用的手法也是中世纪文学惯用的梦幻、寓意、象征等，所以长诗充满了神秘色彩与象征意义。《神曲》中译者王维克认为：“黑暗的森林代表罪恶，一不小心人就要走了进去；那披着阳光的山顶，代表一种理想的境界；罪人们希望重见阳光，可是因为本身的贪欲(母狼)野心(狮)和逸乐(豹)等劣性，或因为恶社会势力而不能自拔，所以外来的援助是需要的。所谓外来的援助即‘理性’。古诗人维其略为‘人智’的代表，他足以使人明白罪

恶的可怕（入地狱所见），鼓励人养成一种革心洗面的精神。在‘人智’以外，又必须有信仰，有‘神智’作引导人，一个人可以达到至善之境（接近上帝），得到真正的幸福。启示神智的代表就是贝亚德，所以贝亚德是天堂的引导人，而维其略是地狱和净界的引导人。我们若把《神曲》视为描写人类死后灵魂的生活，因以惩恶劝善，还不如视为人类现世心理的描写，从罪恶得到解救的历程”（《但丁及其神曲》）。很明显，游历地狱天堂是超现实、超自然的神话，但因为是在梦游，就使其变得合情合理，今天的读者谁也不会认为但丁的“梦游”是荒诞不经的。

以上这些梦游故事大都与宗教思想有关，《南柯太守传》所表现的“人生如梦”的思想即源于佛道的“出世之想”（见汪辟疆《唐人小说》，第39页），《天路历程》是“一个伟大的清教徒‘头枕《圣经》而卧’时所作的一个梦”（William J. Long: *English Literature*, P225），而《神曲》与中世纪的神学更是不能分别而论，当时的人即称但丁为“神学家”，《神曲》复杂而宏伟的结构也渊源于基督教义及有关的神学研究。事实上，西方中世纪的梦幻文学的形式本身就是受宗教神话影响而产生的。因此，这些梦幻文学自然也带着神奇色彩，与梦的神话颇为接近。也就是说，在宗教精神影响下产生的梦幻文学与梦的神话有着直接的渊源关系。我们可以感受到在梦的神话的形式（即离奇性与象征性）下面蕴藏着的作者的现实主义精神。

西方的“梦游”故事在中世纪达到极盛期，所谓“梦幻文学”（dream literature）之名也由此而来，虽然以后仍然在不断产生，但只是余音而已（Laurence M. Porter: *The Literary Dreams in French Romanticism*, P13—14）。我国的“梦游”故事虽然一直层出不

穷，如在《聊斋志异》及《阅微草堂笔记》等笔记小说中，但也渐渐失去了神秘主义的色彩，大多是“志怪”而已。梦在叙事性文学作品中成了作者暗示情节发展的一种方式。汤显祖的《牡丹亭》中，杜丽娘因“感梦书生折柳”，于是生出了一场悲欢离合的爱情传奇，而曹雪芹在《红楼梦》第一回即借甄士隐之梦幻交代了宝黛二人的关系，暗示了他们的悲剧性的命运；在第五回中又借贾宝玉神游太虚幻境，听警幻仙姑歌《红楼梦十二曲》之梦，暗示了“金陵十二钗”各自的结局，也就是整个作品情节发展的最后结果。西方古典主义文学作品中有类似例子，例如法国古典主义作家拉辛的著名悲剧《阿达莉》（*Athalie*）。美国文学批评家劳伦斯·M·波特在分析这种文学现象时认为：“梦在这种场合下所起的作用与在《圣经》中一样，即代表着神意的暗示”（同上引，P14）。这实际上就是梦的神话观念的影响，它在一定程度上还保留着神秘主义的色彩。

继之而后，随着人类对梦的本质认识的科学化，梦的神秘观念渐渐改变，梦的神话对文学的影响也一天天缩小。虽然梦幻仍然是文学作品中常见的描写对象，但它只不过是一种现实生活中的人物的内心写照而已。诗人作家们通过梦幻写出人物的深层心理来，新的梦幻文学产生了。尤其是佛洛伊德用潜意识释梦，引起西方对梦的认识的彻底改变。梦的观念一变，梦幻文学也具有了不同的性质。1953年，美国科学家阿哲伦斯基（Azerinsky）与克莱曼（Kleitman）采用脑电图记录技术，对在睡眠时的眼运动及其伴随现象进行研究，发现了“快速眼动睡眠”（rapid eye movement sleep），认为梦不过是这种睡眠状态下产生的一种自然的生理现象（Richard Jones: *The Dream Poet*, Massachusetts 1980, P1）。任何梦的神秘观念都彻底打破了。那么文学作品中的梦也就只是现实生活中的梦的

一种艺术表现而已。我们如果称这种梦幻文学为梦幻现实主义，那么受梦的神话影响而产生的梦幻文学就是梦幻浪漫主义。因为它在形式上的离奇性与象征性，以及内容上的想象性与主观性，都更具浪漫主义色彩。梦的神话对文学的影响产生了梦幻浪漫主义，随着梦的神话及其神秘观念的消灭，梦幻浪漫主义也衰落下去了。但是，作为一种艺术上的表现形式，如梦幻的象征，却被现代文学所吸收。爱尔兰诗人叶芝(William Butler Yeats)在《诗歌的象征主义》一文中即专门论述到象征的产生与梦幻的关系(见伍蠡甫编《西方现代文论选》，第56—57页)，而法国象征主义诗人瓦莱利(Paul Valery)干脆直

截了当地说：“诗的世界与梦境很相似”(同上，第27页)。我们可以看到很多现代作家创造的文学之梦也并不是现实生活中的梦的真实再现，它不是梦幻现实主义，而与梦幻浪漫主义更为接近，例如鲁迅的《野草》中一系列的梦幻，就具有明显的梦幻浪漫主义的特点。但鲁迅的梦幻作品决非产生于梦的神秘观念，而只是作为一种表现方式，即象征或寓意。我们似乎可以把这种不是起源于神秘观念的超自然、超现实的梦幻文学称之为梦幻象征主义。至于梦幻象征主义与梦幻浪漫主义的继承关系及其异同等等，笔者拟另撰专文论述，这里就从略了。

(上接第16页)

实同时具有波动性。波动性和粒子性两种属性，不仅是相互对立、相互排斥的，而且是相互依存，相互转化的。在一定条件下，粒子性的要素可以转化成波动性的要素，波动性的要素也可以转化成粒子性的要素。同时，这种转化不是绝对的，不是轮流地单独出现某一特性，而是在某种情况下粒子性比较显著，而在另外的情况下则波动性又表现得比较明显，它们都并不排斥对立面的同时存在。事实上，波动性和粒子性总是同处于微观离子这个统一体中，有时甚至可以同时明显地表现出来。这就是说，波是物质的恒常属性。既然如此，我们是否可以认为，格

式塔心理学所说的图形的横向张力结构，实际上也可统一于纵向性的节律运动中。那么，一切事物和信息的节律特征，包括静态形体的节律特征，是不是可以在这里找到物理学的基础呢？

我们凭借现代美学家的卓见和现代物理学的启示，联系审美活动的实际对审美特性“初感”的再思，力求更具体地揭开审美活动的奥秘。对于这个美学理论中带根本性的课题，需要多学科的“会诊”，运用系统性的方法作多元多向的立体性考察。我们的再思不过是提出问题，希望引起更多的研究者注意罢了。

注 释：

① 《四川师院学报》(社会科学版)，1983年第四期第32页。

②③④⑤ 分别见《美学散步》第44、143、67、69、67页。

④⑤ 《美学》第四期第278页。

⑥ 参看黄海澄《从马克思主义和现代控制论观点看审美现象》载《世界艺术与美学》

第三辑。

⑦ 参看《恩格斯与现代自然科学》第111—112页。

⑧⑨ 分别见《艺术的起源》第156、17页。

⑩ 转引自《艺术特征论》第344页。

④⑤ 分别见《艺术与视知觉》第569、599、624页。