

全球化语境中的当代文艺学学科建设与创新

主编 傅修延



陶水平◎著

现代性视域中的 文艺美学

“现代性”不仅是当今人文社会科学的一个宏大叙事，更是当今美学文艺学研究的一个富于阐释力的重要理论范式。

江西高校出版社



XIANDAIXING SHIYU ZHONG DE
WENYI MEIXUE

全球化语境中的当代文艺学学科建设与创新 主编 傅修延



陶水平 © 著 江西高校出版社

现代性视域中的 文艺美学



图书在版编目(CIP)数据

现代性视域中的文艺美学/陶水平著. —南昌:江西高校出版社, 2007.12

(全球化语境中的当代文艺学学科建设与创新/傅修延主编)

ISBN 978 - 7 - 81132 - 146 - 3

I. 现… II. 陶… III. 文艺美学 IV. I01

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007) 第 194059 号

出版发行	江西高校出版社
社 址	江西省南昌市洪都北大道 96 号
邮政编码	330046
电 话	(0791)8529392, 8504319
网 址	www.juacp.com
印 刷	南昌市印刷五厂
照 排	南昌市印刷五厂
经 销	各地新华书店
开 本	890mm × 1240mm 1/32
印 张	50.375
字 数	1230 千字
版 次	2008 年 1 月第 1 版第 1 次印刷
印 数	1 ~ 1000 册
书 号	ISBN 978 - 7 - 81132 - 146 - 3
定 价	120 元

版权所有 侵权必究



文艺美学

“现代性”问题之反思

反思文艺学和美学的“现代性”问题,首先需要回答的是:何为“现代性”?中外学术界都有一种流行的观点,即依据德国思想家马克斯·韦伯的观点,把自宗教改革、文艺复兴及启蒙运动以来世界性的现代化进程理解为社会与文化趋向“世俗化”(或曰“市场化”)、“理性化”(或曰“合理化”)与“专业化”(或曰“职业化”)的过程。据此,“现代性”即由“世俗化”、“理性化”与“专业化”这三种属性构成。照我看来,这种观点有相当的道理,但又不是不可以质疑。

众所周知,西文中的“现代”是与“前现代”相对而言的,而不是与我们中国人过去通常理解的与“近代”相对。在英语里,现代与近代是一个词,或者说是一回事,如 Modern(现代、现代的)、Modernity(现代性)、Modernize 或 Modernization(现代化),等等。显然,“现代性”是与古希腊罗马时期和中世纪的社会文化的“前现代性”相对的一个概念。“前现代”的西方社会文化特征如何呢?西方古代文化的源头有二,即古希腊文明传统与希伯来文明传统。从古希腊神话中可见,希腊人信奉的是多神教,整合社会文化的东西是形而上学而非宗教神学。换言之,当时的知识文化都是依附在形而上学的名下,自身没有独立存在的依据,谈不上知识文化的“专业化”、“职业化”或自律性。哲学家(形而上学家)被称为“哲



学王”。到了中世纪,宗教神学取代形而上学,成为整个社会文化的主宰,人们的一切日常生活和文化均成为神学的婢女,“世俗化”、“理性化”与“专业化”更是无从谈起。随着肇自文艺复兴与启蒙运动的西方现代化运动的兴起,西方文化的确出现了一种对形而上学本体论和基督教神学的反拨与疏离的趋势,即所谓“世俗化”、“理性化”与“专业化”的倾向。“世俗化”是对柏拉图式的“理念”和基督教式的“天堂”之类神圣的“终极存在”的消解与反拨;“理性化”是对非理性的宗教信仰或超验价值的消解与反拨;专业化则是对依附于形而上学、宗教神学或政治权威的浑一性的社会文化的消解与反拨。从这个意义上说,把“现代性”理解为“世俗化”、“理性化”与“专业化”这三种属性,无疑有一定的道理。

但是,假定仅仅以上述几个指标为“现代性”或“现代化”的参照系,将会导致许多令人费解之处。以下将逐一对此做些简要分析。

关于世俗化。的确,文艺复兴时代以来,世俗化日益成为社会、文化和人类心智发展的一个重要趋势,但是,按学术界通常的说法,20世纪五六十年代,西方进入所谓后现代社会,后现代性又是对现代性的反拨,据此,后现代性应体现为对世俗化的反拨。可是,后现代理论家不但不倡导神圣化、超验价值和终极关怀,反而对这些价值追求予以更彻底的否定。所以,世俗化是否为现代性的一个指标,便有待再作进一步思考。较为符合逻辑的答案可能有两种:要么承认世俗化代替神圣化并非现代性的一个标志,要么就是承认后现代性并未超出现代性的范围之外(假设承认世俗化是现代性的一个标准的话),只是现代性内部的进一步发展或调整。

关于理性化。与前现代社会人们对某种神秘的理念或上帝的非理性的绝对信仰判然有别,理性化或合理化是人类处理世俗事



物的原则。这里的“理性化”具体地说又包括人的认知理性(或曰工具理性)与价值理性,分别用来处理人与自然、人与社会的关系,追求人类行为的合理化。但是,在现代社会,工具理性常常压倒或取代了价值理性。凡是倡导追求与工具理性不合的激情、灵感、无意识或非理性的都被贬为反现代性或怀乡病。可是假定这种理性化是现代化的标准,那么,从文艺复兴时代以来,反工具理性的思潮却不绝如缕,那么,如何解释这种矛盾呢,合乎逻辑的解释有两种:要么就是工具理性化并非现代性的一个标准;要么就是迄今现代性仍是一项未完成的工程(非理性以及价值理性从未放弃对工具理性的抵抗。)

再说专业化。一般认为,前现代的社会文化与知识体系不够专业明晰,而是依附于形而上学与神学之下。现代社会的文化与知识日益分化,专业分工和职业分途越来越细,这成为现代性的一个标志。这种观点的确揭示了现代社会的一个方面的特征。但是,问题依然存在,且不说形而上学的“灵魂”在社会文化或个人心智中始终未灭,更不说现代社会也同时存在一种相反的趋势即文化与知识的融合。即便是“专业化”这一点能够成立,人们仍有理由追问:社会文化知识的分化和专业化发展到什么程度才算完成了现代性?显然这又是一个难以回答的问题。

看来,以上所说的“世俗化”、“理性化”与“专业化”这三个指标能否成为“现代性”的标准尚需讨论。在我看来,现代性不应当是一种非此即彼的否定论的选择,不是以一种独断论代替另一种独断论。现代性不是对前现代性的抛弃,而是对前现代性的“扬弃”。换言之,“现代性”是神圣性与世俗性、工具理性与价值理性、专业化与整体化等等之间既充满悖论、张力又存在对话与融合的良好互动。整个现代化的历史就是这样一部科学、道德、艺术以及宗教和哲学形而上学之间“分”与“合”不断交织的历史。

从现代西方哲学、美学与文论来看,“分”与“合”可表现为两



个层次,一个层次是就单个的理论家或理论流派来说,另一个层次是就整个时代的文化状况而言的。众所周知,马克思在《政治经济学批判导言》中有一段著名论述,即人类有四种掌握世界的方式,分别为科学(理论)的、艺术的、宗教的以及实践—精神的方式。这段话至少有几点很值得我们深思。第一,马克思主义无疑是现代化理论中极其重要的一种,尽管马克思也像费尔巴哈那样揭露了宗教的异化性质,然而,马克思的现代化理论并不绝对排斥宗教。在马克思主义的话语系统中,有宗教这种掌握世界方式的位置。恩格斯在《卡尔·马克思》中也将政治、宗教和哲学等等并列,置于世俗生活这一基础之上。引申开来,终极追求或终极关怀并不必然与世俗化水火不容。第二,马克思所讲的科学、宗教、艺术这三个侧面正好与康德的三大领域相吻合,但多出了一个实践—精神的掌握。后者揭示了人类作为一种实践主体的特征,从而使马克思主义与以前的认识论哲学美学有了很大的不同。至于何谓“实践—精神的掌握”?当指作为前三种掌握的前提和基础的“日常生活”(见马克思、恩格斯《德意志意识形态》)和“人们首先必须吃、喝、住、穿,就是说首先必须劳动”(恩格斯《卡尔·马克思》)。这个思想被后来的卢卡契及其学生赫勒在《审美特性》与《日常生活》等著作中大大发挥,另一位西马理论家列斐伏尔对同一主题也有深刻的研究。并且,20世纪西方哲学有一种向“日常生活”或“生活世界”的转向,这种转向与20世纪哲学语言学转向的意义一样重大。第三,人类的社会文化生活既有分工,又统一于人类掌握世界的方式这一主题之中。换言之,在马克思那里,“分”与“合”都具有合理性。

毫无疑问,就西方整个社会的文化生态而言,“分”与“合”处理得比较协调的时期是文艺复兴时期与启蒙运动时期。理由很显然,其一,那个时期文化的各个扇面之间的冲突不明显,其二,那个时期涌现了许多百科全书式的天才。



那么,西方启蒙运动之后的时期是否就如西方许多激进学者所批评的那样失衡了呢?单就那些主张“分”的某一个理论本身来看,这种批评不无道理。但是,将所有这些主张“分”的理论综合起来看,它们彼此之间又恰恰构成了互为补充的张力关系,从而维护了整个社会精神生态的平衡与整个社会实践运作的稳定。反之,西方启蒙运动之后,尤其是进入20世纪以来,一旦某种理论学说被无限拔高、某个扇面被无限扩展,即会造成社会文化生态和社会实践运作的紊乱。

二

上述关于西方“现代性”理论的“分”与“合”的分析对我们研究中国社会文化的现代化与现代性无疑有重要的参考价值,但也不可完全照搬,因为二者的语境并不完全相同。

就中国社会文化的“现代性”而言,似乎应从1840年鸦片战争之后的中国社会说起。换言之,中国社会文化的“现代性”是与中国古代社会文化的“古典性”相对的一个概念。古典文化的三个扇面是“政治伦理教化(庙堂或朝廷)——自然或自然经济(江湖或山林)——士大夫文化”,但在这种三足鼎立的社会文化结构中,士大夫文化这一足最缺乏独立性,常常是在前二者之间摆动。偏向前者的为儒家、为仕,偏向后者的为道家、为隐,因而实行起来往往又简约为非此即彼的二维结构。用现在的术语来说,文人或文化缺乏自律性,整个社会文化结构的划界不够明确和清晰。

鸦片战争之后,中国开始进入了半封建半殖民地社会,中国被先发的西方列强拖入了现代化历史进程。西方列强把中国拖入现代化轨道的动机是使之变为他们的一个广大市场,或者更准确地说西方资本扩张的内在逻辑使然。但这对中国社会文化的客观发展而言,社会与文化也开始逐渐转入现代化。中国从此进入了一个迈向现代化的苦涩、艰难与振奋、崛起同在的历史进程。并且,如果说150年前的中国是被迫驶入现代化车道的话,那么,五



四运动以后,尤其是中国共产党诞生与新中国成立之后,中国逐步转为主动地寻求现代化。近 20 年的中国的现代化发展更是如此,作为谋求现代化的主体的中国本身,已经完全掌握和取得了主动权。西方先发达国家对我国的现代化的反应是矛盾的:既要中国融入世界市场体系,同时又要使中国在这个市场体系中处于不利地位。与此相对,中国的现代化选择与策略也逐步调整:除了由被动向主动的转变之外(“技术—制度—文化”的转变这三部曲,是这种转变逐步完成的轨迹),还表现在中国选择了有效进行各种社会动员的组织形式与意识形态形式等方面。经过各种探索之后,最近 20 年,中国成功地找到了一种适合本国国情的现代化模式,并在现代化的策略选择上成熟起来。

通过对 150 多年中国现代化进程的简要回顾,我们可以尝试着对中国社会文化的“现代化”或“现代性”特征做若干描述。借用三维的“现代性”理论框架,可以说中国社会早期的现代性特征即如前所述的“技术—制度—文化”三元模式,这个分析模式直至五四时期才开始有些调整,即表现在对文化的诉求方面有两种理解:一种理解是认为文化现代性的基本任务是群体的启蒙(如爱国主义、民族的独立与解放等等),另一种理解是认为文化现代性的基本任务是个体的启蒙(如自由主义等)。当时的知识理论界实际上形成了两种三维结构,其一是“科学—民主—爱国主义”的三维结构,其二是“科学—民主—自由主义”的三维结构。前者实际上是传统儒家思想的创造性现代转换,后者则是传统道家思想的创造性现代转换。

由于各种主客因素、内外因素以及历史与现实的因素的推动,近 20 年来,中国社会的现代化进程日益深刻也日益稳妥。对当下中国社会文化的现代性的诉求、规划、描述与阐释,是近 20 年来尤其是近 10 年来我国知识界结出的最丰硕的果实,出现了各种三维结构的现代性理论构架,如“政治—经济—文化”的构架、“富强—



民主—文明”的构架、“马克思主义—优秀传统文化—优秀外来文化”的构架、“科学—民主—自由”的构架、“主流文化—精英文化—大众文化”的构架、“激进主义—保守主义—自由主义”的构架、“终极关怀—世俗关怀—人文关怀”的构架、“工具理性—历史理性—人文理性”构架,等等,尽管各自的解说与理解不尽相同。应当说,以上各种三维结构的现代性理论框架都有其合理价值。

本文倾向于在精神文化的层面来采用或建构关于我国当下社会文化“现代性”理论的三维结构模式,即“科学—伦理—艺术”的构架;并且认为在这个三维结构中,三个侧面之间有“分”有“合”。这种三维结构模式是中国社会实践的现代性对文化理论现代性的诉求。这种理论结构也许同样会遭到质疑,即:由于其中少了政治、经济、宗教等因素,其说服力将大打折扣。我的回答是:经济是操作问题,政治是制度问题,宗教是个人信仰问题。在上述结构中,可以给它们留出位置。经济可归入第一个侧面;政治可归入第二个侧面;宗教在中国是舶来品,传统中国社会只有准宗教存在。宗教在中国文化结构中要勉强归类,也只宜归入第三个侧面,这也正是蔡元培先生主张“以美育代宗教”之说得以成立的原因。本文提出的“科学—伦理—艺术”理论结构固然受到康德与哈贝马斯等人理论的影响,但也有如前所述的更大的包容性。在这种三维结构的现代性理论模式中,第一个侧面用来处理人与自然的关系,第二个侧面用来处理人与社会的关系,第三个侧面既可用来处理人自身内部的种种关系,又可协调前两个侧面的关系。

三

中国文艺学和美学的“现代性”是与中国古代诗学和美学的“古典性”相对的一个概念。正是基于对中国古典文论特征与对西方文论演进的反思,本文对中国文艺美学的“现代性”问题进行思考。

正如西方现代哲学、美学与文论是对西方古代哲学、美学与文



论的扬弃而非绝对抛弃一样,中国的现代文艺学和美学也是对中国古代文艺学和美学的扬弃而非绝对抛弃。我之所以提出用“科学—伦理—艺术”的三维结构的理论构架来给当下中国文化归位,正是基于对中国的历史与现实的语境的思考。

在“科学—伦理—艺术”的三维结构的理论构架中,艺术可以起到协调另外两个侧面的作用。或者说,文学艺术在整个社会文化结构中,既要保持其自律性,同时又应当也能够融合社会的其他文化因素。我们还想象不出第二个适宜承担同样的协调、融合功能的子系统。用政治伦理来整合社会,将会回到过去;用市场来整合社会,将会造成丛林世界;用科技来整合社会,将会重蹈西方曾出现的科学主义霸权的覆辙;用宗教来整合社会(假定可以的话),则会造成全民狂热。其实,我们的先人早就指出过“礼别异、乐和同”的道理,并提出过“与民同乐”的理想口号。尽管这里的“礼别异、乐和同”和“与民同乐”都是对贵族阶级或统治阶级内部而言的,整个社会的真正公共性的“乐和同”并未实现,但其中的美学道理却是深刻的,即我们的先哲早就懂得用艺术审美来协调各种社会关系。伟大的哲学家孔子也很早就指出过诗可以“兴、观、群、怨”。“兴、观、群、怨”这个命题也同样有很强的现代意义。清代思想家王夫之曾把“兴、观、群、怨”释作相互关联的“四情”。本文则试图运用三维结构理论框架对“兴、观、群、怨”予以新的阐释。我认为,在“兴、观、群、怨”中,“兴”和“观”是基础,可称为“审美体验”和“审美认知”;“怨”和“群”是两翼,可分别称为“审美性批判”与“审美交流”。在古代,由于种种社会原因,“诗可以怨”这一翼特别发达,而“诗可以群”这一翼则发育不良。具有现代性的中国美学文艺学,应当是“诗可以怨”与“诗可以群”比翼齐飞的理论。各种“严”、“雅”、“纯”的艺术乃至各种先锋派艺术,尽可以去履行“诗可以怨”的功能,而各种流行艺术、通俗艺术、大众艺术也可以充分发挥“诗可以群”的作用。但有一点可以肯定:



中国的文学艺术及美学理论,“兴”与“观”的基础历来坚实,这不是问题症结之所在。矛盾在于:“怨”的一翼过于强壮,而“群”的一翼特别柔弱,应当首先让后者强壮起来。这是整个社会现代化对文艺理论现代化的一个诉求。

文学艺术何以能够具有“兴、观、群、怨”的功能,原因在于它的特性。这又最终回到了马克思主义文论的一个经典性命题:文艺是一种审美意识形态。文艺是自律的,因为它是一种自足的审美活动;文艺又是他律的,因为它同时又整合着社会的其他意识形态。文艺是经过他律与自律之后的合题。

当然,以上所谈的还仅仅是就文艺与整个社会文化的关系而言的。至于就文艺理论知识谱系的内部来说,无论是科学主义的还是人文主义的,无论是追求终极价值还是追求世俗关怀,无论是偏于认知性教育还是偏于娱乐性审美抑或是偏于反思性批判,无论取审美视角还是意识形态视角抑或是文化视角,无论是强调自律还是强调他律抑或是合律,等等,只要它揭示了文艺的某一方面的特征和规律,只要它不声称自己是终极真理而排斥其他的学派与模式,都具有其存在理由与存在价值,从而也都是具有“现代性”的。这既是中国文艺学和美学在现代化演进中所得出的基本结论,也是中国文艺学和美学“现代性”所应具备的基本品格。

(原载《东方》2000年第6期)



当下文学经典 研究的文化逻辑

近来,关于文学经典的讨论正成为我国当下文学研究领域的一个热点话题。我国当下文学经典研究是由文化研究所引起的,是新时期以来文艺学研究的一个合乎逻辑的演进和发展,同时也受到当代西方有关文学经典研究的触动和影响,体现了文学审美标准的辩证综合,反映了文学研究范式的深刻变化。当下文学经典研究,由于其自身问题的丰富性和复杂性,使得文学创作、文学批评和文学教育等领域均获得了一个共同的平台,因而对于整个文学研究界都具有重要的理论意义和实践意义。后现代文化语境中的文学经典将是一个开放的文本系统或相似的家族系统,新的文学经典将在多样化的文本及其价值之间的对话、沟通乃至质疑和竞争中脱颖而出。

一、文学经典研究兴起的学术背景

近来,关于文学经典的讨论正成为我国当下文学研究领域的一个热点话题。学术界关注文学经典问题,始于上世纪90年代。1993年,荷兰著名学者佛克马教授在北京大学做了一个题为《文学研究与文化参与》的学术讲演,就文化研究语境下的文学研究尤其是文学经典研究,发表了自己独到的观点,引起很大反响。^①

^① 佛克马教授学术演讲的同名中译稿于1996年在北京大学出版社出版。



此后,关于中国文学经典化的话题开始受到我国当代学者关注。近10余年来,文学经典问题的讨论一直以各种形式绵延起伏地继续着展开着。^①

其实,新时期以来学界对一些文学问题的研讨,都这样那样涉及到文学经典问题,只不过有的话题没有明确使用“经典研究”的字样而已。例如,关于文学典型、文学意境和文学意象的研究,关于“纯文学”和“文学性”的研究,关于艺术标准、艺术价值和艺术理想的讨论,关于文学的人文精神的讨论,关于文学新理性精神的讨论,关于“重写文学史”的讨论,关于20世纪中国文学史编撰问题的争论,关于“20世纪中国小说大师排座次”的争论,关于百年中国文学经典遴选的争论,关于金庸小说经典化问题的讨论,关于鲁迅小说经典地位的讨论,关于文化时尚和文化明星的讨论,关于红色经典、现代文学经典和历史小说经典改编的争论,关于当代消费社会文学审美理想的讨论,关于文化研究的“解经典化”(或“去经典化”)的讨论,等等。每一次讨论都引起广泛的参加,随之则相应地出现了关于经典问题的理论探讨。如今,文学经典研究走到学术前台可谓是水到渠成,正如笔者后面要谈到的,这是我们的文学研究真正走向深入和自省的一个重要标志。

近二十多年来,我们的文学研究先后经历了从政治诗学(大体指改革开放前三十年的文学研究)到审美诗学(包括文艺心理学、文艺美学、文艺语言学等),再从审美诗学到文化诗学的转变。世纪之交以来,先后开展了从文学研究到文化研究、从日常生活审美化到文艺学边界的扩容等焦点话题的争论。如果说,政治诗学

^① 在我国当代文学理论界,较早关注文学经典问题的学者有陶东风(发表《文化经典在百年中国的命运》,载《文艺理论研究》1995年第11期)、王宁(发表《“文化研究”与经典文学研究》,载《天津社会科学》,1996年第6期)、张荣翼(发表《文学经典机制的失落与后文学经典机制的崛起》,载《四川大学学报》1996年第3期)。此后近十年来,有几十篇文学经典研究的学术论文陆续问世。



(或称工具论文艺学)是文学研究的离题,从政治诗学回归审美诗学(或称本体论文艺学)是新时期文学研究的正题,文化诗学(或称语境论文艺学)是其反题;那么,文学经典研究(或称经典论文艺学)则是其合题。

当下文学经典研究是因文化研究而直接引发的。尽管“文化研究”在国内外都存在各种争论,但平心而论,文化研究和文化批评对于促进我国当代文艺学研究的革新和调整确实起了很大的促进作用,使得我们的文学理论研究更加关注文化现实。文学理论走出了封闭的象牙之塔和审美城堡,文艺学边界移动了,文艺学学科扩容了,很多文化现象都被当作泛文学或者大文学文本来研究,批评家开始关注“日常生活的审美化”等一些新的审美现象和文化现象,这无疑提高了文艺学的言说能力。然而,当文学的家族成员扩大和丰富之后,“何谓好的、优秀的文学,何谓一般的、平庸的文学”这个问题又顺理成章地被提上议事日程,文学经典问题的研究便应运而生。文学经典既是文学的又是经典的。如果说审美诗学研究和文艺学学科边界的讨论是为了澄清什么是文学什么是非文学,辨析的是文学之所以为文学的本质、本性或本原问题;那么文学经典研究则是为了澄清何谓好的优秀文学、何谓普通的平庸文学,辨析的是文学的审美准则、审美价值和审美理想问题。“文学经典”集“文学”与“经典”于一身,指向文学的典范世界和理想世界。因此,文学经典研究是新时期以来我国文学研究的一个合题,它既综合了此前审美诗学和文化研究的成果,又是对二者的超越和深化。这就是当下文学经典研究兴起的学术背景。

我国当下文学经典研究固然是新时期以来文艺学研究的一个合乎逻辑的演进和发展,同时,也受到当代西方有关文学经典研究的深刻影响。我国当下文学经典研究,可与当代西方的文学经典问题争论相互发明、相映成趣。因此,简要地回顾当代西方学界关于文学经典研究的理论历程,对于我们检讨和推进当下我国文学

经典研究不无启迪和借鉴意义。

应当说,在20世纪五六十年代以前,西方文学理论界对“何谓文学经典”有着大体一致的看法,即认为文学经典是具有内在审美本质和特殊语言构造的优秀、典范、权威的作品,这个观点也是唯美主义批评、实证主义批评、象征主义批评、俄国形式主义批评、英美新批评和法国结构主义的共识。正如雷乃·韦勒克所说的:“至少对于更为遥远的过去来说,文学经典已经被牢固地确定下来,远远地超出怀疑者所容许的程度。贬低莎士比亚的企图,即使它是出自于像托尔斯泰这样一位经典作家也是成功不了的。”^①

然而,时间推移到20世纪七八十年代,情况发生了急剧变化,学术界出现了各种质疑西方传统文学经典成见的声音,众多学者们就经典问题展开一场颇有声势的学术论争。1981年,著名学者莱利斯·非德勒与休斯顿·贝克尔编辑了一本研讨经典问题的学术会议论文集,题名为《英语文学:打开经典》(English Literature: Opening up the Canon),系统收录了一些质疑、挑战、拓宽西方传统文学经典的论文,“打开经典”的影响迅速扩大。1983年9月,《批评探索》杂志(Critical Inquiry)出版了讨论“经典”专号。从此,关于经典问题的争论就正式进入西方学术界的主潮。20世纪90年代以来,文学经典研究持续成为西方文学研究领域的“显学”。

在这场关于文学经典问题的论争中,出现了“挑战经典”与“捍卫经典”两种截然对立的意见。一些激进的批评家向传统文学经典提出了挑战。他们指出,传统的“经典”绝大多数出自那些已经作古的、欧洲的、男性的、白人的作家之手,而非欧洲的、非男性的、非白人的作家作品却被排斥在经典范围之外。他们坚信,经典的形成离不开选择,而传统的经典选择明显含有种族歧视、性别

^① 转引自佛克马、蚊布斯:《文学研究与文化参与》第54页,北京大学出版社1996年版。