



中国文化诗学的建构

Zhongguo Wenhua Shixue de Jiangou

顾祖钊 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
安徽大学出版社



中国文化诗学的建构

Zhongguo Wenhua Shixue de Jiagou

顾祖钊 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
安徽大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国文化诗学的建构/顾祖钊著. —合肥:安徽大学出版社,2016.11
ISBN 978-7-5664-1253-9

I. ①中… II. ①顾… III. ①诗学—研究—中国 IV. ①1207.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 274963 号

中国文化诗学的建构

顾祖钊 著

出版发行:安徽大学出版社
(安徽省合肥市肥西路3号 邮编 230039)
www.ahupress.com.cn

印 刷:合肥远东印务有限责任公司
经 销:全国新华书店
开 本:238mm×165mm
印 张:24.75
字 数:446千字
版 次:2016年11月第1版
印 次:2016年11月第1次印刷
定 价:62.00元

ISBN 978-7-5664-1253-9

策划编辑:徐 建
责任编辑:徐 建
责任印制:陈 如

装帧设计:李 军
美术编辑:李 军

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话:0551-65106311

外埠邮购电话:0551-65107716

本书如有印装质量问题,请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话:0551-65106311

这是第一本关于中国文化诗学的系统理论建构的书；

它反思了中国学术的百年来路，选择了中西融合之路；

它对 20 世纪西方理论主潮进行了批判，汲取了其中的合理性；

它采用中国哲学智慧将辩证唯物主义一元论与中国人理解的多元论进行了有效整合；

它阐释的文化视角、审美文化、历史语境、文化焦虑、生命形式、诗意逻辑等一系列范畴，全面刷新了现有文学理论形态；

因此，它是创新点十分密集、有巨大理论意义和实践意义的一部文艺理论专著。

目 录

前 言：中国文论：敢问路在何方？	1
一、宿命与必然：中国文论三部曲	1
二、新时期以来文论界的三大议题	9
三、中国文化诗学理论形态的初步探究	18
第一章 西方文化研究及文化诗学的启示	25
一、来自西方文化研究思潮的启示	25
二、西方文化诗学的启示	41
三、巴赫金诗学思想的启示	45
第二章 后殖民、后现代和文化人类学的启示	57
一、后殖民理论与女性主义的启示	57
二、解构主义与后现代主义的启示	72
三、西方人类学诸流派的方法论启示	86
第三章 中国文化诗学的提出	103
一、中国文化诗学提出的理论背景	103
二、中国文化诗学提出的现实语境	110
三、中国文化诗学的基本诉求	117
第四章 中西文化诗学理论的不同	122
一、哲学基础和目的论方面的不同	122
二、对文化视野、文化结构理解的不同	127
三、在历史观和语境观上理解的不同	130
四、在学术态度和政治身份上的不同	137
第五章 批评的难点与理论的盲区	144
一、知识谱系的更新问题	144
二、建立什么样文化视角的问题	152

三、历史文化语境的复杂性与作家的文化焦虑	175
第六章 中国文化诗学的基本范畴	198
一、中国文化诗学的性质和文化视角	198
二、审美文化和审美理想	204
三、再论历史文化语境范畴	214
第七章 生命形式与诗意逻辑	224
一、生命形式论对西方传统文论的继承和超越	224
二、建构中西融合的生命形式论的可能与意义	230
三、诗意逻辑与文学语言之谜	236
第八章 哲学基础、艺术原则与批评方法	253
一、中国文化诗学的哲学基础是新理性主义	253
二、中国文化诗学价值诉求的三大原则	262
三、中国文化诗学的新批评方法	271
第九章 中国文化诗学的超越与创新	284
一、由文化视角带来的变化与创新	284
二、由文化身份与他者理论带来的变革	289
三、由历史文化语境和人类学方法带来的变革	297
四、文学理论形态与批评模式的变化	306
第十章 中国文化诗学批评实践示例	311
一、中国古代文学作品批评示例	311
二、现当代文学作品批评示例	334
三、外国文学作品批评示例	363
后 记	392

前言：中国文论：敢问路在何方？

一、宿命与必然：中国文论三部曲

五四运动前后，摆在中国文化与文论面前的有三条路：以张之洞为代表的主张“中体西用”的守旧派；以陈独秀、胡适等为代表的主张“拿来主义”的西化派和以梁启超为代表的主张中西文化“结婚”的融合派。守旧派采用改良主义，主张在保存中国封建社会正统官方文化精神支柱的前提下，利用西方技术来给腐朽的清政权打强心针，以重振朝纲。所谓“中体西用”即“中学为体，西学为用”。即“诚取西人器数之学，以卫吾尧舜禹汤、文武周孔之道”。由于这种主张直接与五四运动反帝反封建的时代精神相违背，五四运动前后，大多数国人没有选择这条文化、0之路，这是历史的必然，是比较好理解的。令人不解的是，五四运动前就被梁启超等全国许多知名学者提倡的中西文化融合论，也一样遭到了冷落。

是中西文化融合论没有道理吗？不是。梁启超说：“拿西洋文明来扩充我的文明，又拿我的文明去补助西洋文明，叫他化合起来成一种新文明”，“叫人类全体都得着他的好处”。总之，“合泰西各国学术思想于一炉而冶之，以造成我国特有之新文明”。即“一种‘不中不西，即中即西’之新学”。并预言：“二十世纪，则两文明结婚之时代也。”^①

那么，中西文化融合论仅是梁启超个人的幻想吗？不是。一方面，它是中华民族近代智慧的结晶，明代科学家徐光启就曾经提出：“欲求超胜，必须会通。”另一方面，它也是五四运动前知识界的一种共识。康有为曾提出“泯中西之界限，化新旧之门户”，主张把“中体西用”改造为“中西文化全面会通、体用并举”的文化模式。辜鸿铭也曾经提出：将东西文化的长处结合在一起，清除东西文化界限，国人当以此作为今后最大的奋斗目标。林纾说要“合中西二文熔为一片”。杨昌济也要“合东西两洋文明一炉而冶

^① 梁启超《论中国学术思想变迁之大势》，《饮冰室文集》之七，北京：中华书局，1983年。第4页有云：“盖大地今日只有两文明，一泰西文明，欧美是也；二泰东文明，中华是也。二十世纪则两文明结婚之时代也。吾欲我同胞张灯置酒，迓轮俟门，三揖三让，以行亲迎之大典，彼西方美人，必能为我家育宁馨儿以亢我宗也。”

之”，明显都是对梁启超文化观念的共鸣和回应。因此可以说，走中西文化融合之道，在五四运动前就已经成为许多名家的共识。

那么，在五四运动中再没有人提倡中西文化融合论？也不是。在五四运动发生的当年，宗白华就重申了中西文化融合论。宗白华在《中国青年的奋斗生活与创造生活》一文中提出：“我们现在对于中国精神文化的责任，就是一方面保存中国旧文化中不可磨灭的伟大庄严的精神，发挥而重光之，一方面吸取西方新文化的菁华，渗合融化，在东西两种文化总汇基础上建造一种更高尚更灿烂的新文化作为世界未来文化的模范，免去现在东西两方文化的缺点、偏处。这是我们中国新学者对世界文化的贡献，并且也是中国学者应负的责任。因为现在东西文化都有缺憾，是人人晓得的，将来世界新文化一定是融合两种文化的优点而加上新创造的。这融合东西文化的事业以中国人最相宜，因为中国人吸取西方新文化以融合东方比欧洲人采撷东方旧文化以融合西方，较为容易。”^①

宗白华此言，与先贤梁启超、辜鸿铭相比，有所继承，且思想更为深刻，表述更为明确。就目的而言，中西文化融合的最终目的不仅在于徐光启所说的“超”与“胜”，而且是要对世界文化作出自己的贡献，这是“中国学者应负的责任”；就学术态度而言，融合论者持的是中西文化平等的立场，科学理性的态度，融合如辜鸿铭所说，不仅是要将中西文化的长处融合起来，不迷信偏爱某一种文化，而且要避免“两方文化的缺点、偏处”；就融合的形态和性质而言，它并不是两种文化优点的简单相加，而是对中西文化现有形态的一种超越和创造，即“建造一种更高尚更灿烂的新文化”；就最佳的担当者而言，宗白华认为“这融合东西文化的事业中国人最相宜”，并“较为容易”。显然，就文化融合论观念的深入、成熟而言，宗白华已经完全超越了梁启超的中西文化融合论，更为准确完美地表达了中国人振兴祖国文化的崇高理想。

而且，宗白华在当时并不孤立。学术界有如陈寅恪、冯友兰、钱穆等学者的共鸣；政治界有孙中山、蔡元培等辛亥革命家的支持。

但是，历史最终还是选择了“全盘西化”和“拿来主义”^②。

那么，是不是没有人敢于在五四运动中坚持中西融合，反对全盘西化？

① 原载《少年中国》第一卷第5期。1919年11月15日出版。见《宗白华全集》第1卷，合肥，安徽教育出版社，1994年，第102页。

② 这里的“拿来主义”仅是指为全盘西化服务盲目搬运、引进。与鲁迅所说的对传统和西方文化均要有所挑选、有所占有的“拿来主义”是不同的。下文均在第一种意义上使用这个概念。

也不是！杜亚泉以《东方杂志》为阵地与陈独秀的全盘西化论辩论于前；梅光迪、胡先骕、吴宓等人则以《学衡》为阵地继起于后。虽怒潮排空、粉身碎骨，也要捍卫中西文化融合，但是谁也挡不住以革命面貌出现的“全盘西化”与“拿来主义”。这是因为，救亡压倒一切，革命为第一要务，激进是时代主潮。主潮决定着历史的方向和民族的道路，选择“全盘西化”和“拿来主义”成为中国新文化第一阶段的宿命。

历史一旦走上了全盘西化的路，便只有实践的经验 and 残酷的教训，才能克服它的非理性成分了。由全盘西化所形成的盲目崇拜和迷信西方文化的心理定势将长期存在，也在一定程度上延缓了历史的进程。在可以由社会实践检验的文化部门可能克服得快一点，但也仅能作局部调整；而在那些无法用实践检验的精神文化部门，如哲学、宗教、伦理、艺术等，就很难加以彻底纠正了。前者如中国人从革命功利主义的角度，选择俄国十月革命的政治路线，血的教训告诉中国共产党人，不能照搬苏俄首先夺取中心城市的路线，而必须走毛泽东提出的实行土地革命、采取由农村包围城市、最后夺取全国胜利的路线，这就是毛泽东创造性提出的马克思主义中国化的道路。以此为标志，五四运动才开始步入了它的第二个阶段，即西方思想文化与文论中国化的阶段。就前者来说，两个阶段的转折虽然可以说可以从1927年秋收起义和井冈山斗争开始，或者说是从1935年1月遵义会议开始，但理论上的总结却是1940年1月的《新民主主义论》。时间之长，充分说明了转折的艰辛与复杂。就后者来说，以文学理论为例，从较早传入中国的美国学者温彻斯特(C. W. Winchester)的《文学批评之原理》起，便开始了全盘西化；而文论的全盘西化，又往往借道日本以了解西方文艺理论，从本间久雄的《新文学概论》(1925年)到小泉八云的《文学十讲》(1937)，还有鲁迅翻译的厨川百村的《苦闷的象征》(1924年)，中国人基本上都是在复述西方的文艺理论。不过，到了20世纪30年代，这种情况有所变化。朱光潜先生的《诗论》在1931年成书，《谈美》于1932年出版，他用了大量中国的诗学和美学现象，来阐释西方的文艺理论，使得中国人可以理解并接受西方那些陌生的理论。朱光潜在《诗论·后记》中说：“我在这里试用西方诗论来解释中国古典诗歌，用中国诗论来印证西方诗论。”^①这就是典型的“西方文论中国化”的做法，也是西方文艺理论中国化阶段成熟的标志；或者说中国的文艺理论史，由此步入了西方文艺理论中国化的新阶段。

从此，中国的新文化运动，基本上就是在这两种模式内打转，有时还有

^① 朱光潜：《朱光潜全集》第3卷，合肥，安徽教育出版社，1987年，第331页。

一些明显的回潮与倒退。比如:延安时期,毛泽东倡导政治路线的马克思主义中国化之外,又推动文艺政策上的西方文论中国化,反对“言必称希腊”,强调了革命文艺的工农兵方向,带来了边区文艺的繁荣。不过,新中国成立后,曾出现过向苏联学习的“一边倒”情形。季莫菲耶夫《文学原理》、毕达可夫《文艺学引论》等苏联学者的著作,便一时成了文论界的圣经。60年代后,才逐渐恢复到中国化的常态中。“文革”之后,又重新全盘西化了一次,几乎是毫无设防地,毫无选择地,全部地“拿来”了。就文艺理论而言,从现代派文学到后现代,从弗洛伊德无意识学说 to 非理性主义,从多元论到相对主义,从俄国形式主义、结构主义到解构主义,从语言学转向到文化转向,从文化研究到文化诗学等等,也全部拿来了。也许是物极必反吧,在2005年前后,理论界再次提出了马克思主义中国化和西方文艺理论中国化的问题,国家还为此投入了大量的人力和财力。虽然也有它一定的现实意义,但实际上是收效甚微的。

其实,这两种“中国化”是不可相提并论的。马克思主义作为一项人类社会历史发展规律的科学,应当在世界历史的长河中加以验证;而就每一个国家而言,也必须在一个相当长的历史时期内通过社会实践加以验证。中国人根据自己的经验,认为只有与自己的革命和建设的具体实践相结合,只有不断地将马克思主义中国化,才能解决中国的前途和发展问题,这的确是应当坚持的方向。但是,就中国文艺理论的现状来说,是否仍然要走西方文论中国化的路,就值得商榷了。一方面,历史不能永远停留在西方文论中国化的阶段上,一旦历史的条件成熟,便会迈上新的历史阶段;另一方面,西方文论中国化的局限性非常明显。首先,它要求接受主体在承认西方某种理论的真理性的前提下,作出某些局部的调整或改造,并没有改变西方文论的主宰性的格局;其次,在这种状态下,中华民族的理论智慧处于一种压抑状态,也就是说,接受主体与传播主体处于不平等的地位。因此,在这个阶段上,并不能真正地催发民族的理论创造力。此外,经过解构主义的洗礼,西方人已经把自己各种理性主义的理论成果,解构得体无完肤,而后现代、非理性和极端相对主义的种种偏执性的理论成果,已经很难使当代中国人对西方理论崇拜与迷狂。因此,想让21世纪的中国人,重新走上西方文论中国化的路,不论是从主观条件来说,还是从客观条件来说,都是不可能的了。

这种“变化”,在新时期以来许多新思潮的弄潮者身上表现出来。比如周宪终于发现,再采用“拿来主义”可能不行了,因为采用“‘拿来主义’一般会产生某种假象,那就是用外来理论解释中国文化问题似乎普遍有效”,这

就将外来理论的“水土不服”的现象掩盖起来，从而也消弭了中国人对外来理论的“反思性批判”，因而也堵住了中国文论的“创造性的契机”的出现。^①

周宪还进一步探讨了外来理论“水土不服”的原因，认为中国社会现实的复杂性，是很难用某一种理论形态涵盖的。他说：“有人认为，中国现代社会的实际情况是一个融前现代、现代甚至后现代文化各种因素于一炉的混合体，当一些显得‘先锋’的学者奢谈所谓后现代或其他‘后主义’、‘后时期’、‘后现象’时，这之前许多本应受到关注的问题却往往被忽略了。可以肯定，前现代（传统）和现代问题相互交织，构成了中国当前文化的真实图景。从整体上说，中国社会和文化的发展趋势，应该说是一个从传统形态向现代形态的转变。如果我们不能把握这个基本事实和发展趋势，过多地沉溺于形形色色的‘后现代’问题，恐怕会像鲁迅所言，是想拔着自己的头发离开地球。其结果也许是对中国文化的一些更为迫切的问题视而不见，听而不闻。”^②

这里所表现出的清醒和成熟，实在是可喜可贺的。

同样的反思，也出现在陶东风身上。他说：“我们今天所谓‘理论’主要是从西方介绍的，而西方的理论是产生于西方语境中，带有自己的特定的问题意识与理论传统，很难与中国的实际完全吻合。我们现在越来越感觉到一种新理论的生长点不是在书房而是在‘田野’，国外人类学与社会学中非常流行的‘田野调查’中发现的。比如布迪厄就是在阿尔及利亚的田野研究中发现了此前人类学中一系列二元对立模式无法解释那里的经验事实……这个经验非常值得我们借鉴的。”^③陶东风此论，同样也是可喜可贺的，因为他对西方文化理论，有所反思。他不仅看到了西方理论的局限性，而且思考中国文化理论（按，包括文艺理论）的出路，与陶醉于“日常生活审美化”时期的他，已经判若两人。不过，积淀着人类智慧的传统理论、中国古代的理论资源，似乎都没有进入他的视野。如果仅仅强调我们的理论建设都必须从田野调查开始的话，那么，不就等于将前人的理论智慧预设为“0”吗？不过，陶东风寻找新路的努力，还是值得肯定的。

与陶东风相似，王宁也在为中国文化和理论的处境焦心。经常往来于中西学界之间的他，终于承认了目前中国文化和理论的尴尬处境，他说：

① 参见周宪《文化表征与文化研究》，北京大学出版社，2007年，第324页。

② 周宪：《文化表征与文化研究》，北京大学出版社，2007年，第22页。

③ 参见金元浦、陶东风《视觉文化与个案研究——文化研究二人谈》，顶端网/文章中心/文章来源：中国新闻中心，2009.9.22.16:54:46发布。

“政府也已经决定拨出巨资在全世界建立数百个孔子学院,以便大力推广汉语和中国文化在全世界的传播。但是即使如此,我仍然感到,这只是一种外在的力量,而非我们知识分子的文化 and 理论自觉。我们仍然缺乏具有我们自己特色的知识和理论话语,我们在与西方乃至国际学术界进行对话时常常处于‘失语’的状态,或简单地重复别人的观点,或为某一种既定的西方理论话语提供中国的具体实践之例证。这对于我们这个有着十几亿人口和最为庞大的人文学者队伍的文化大国,实在是很可悲的。因此我始终认为,我们只有拥有自己独特的理论话语,才能谈得上与西方以及国际学术同行进行平等的交流和对话。否则的话,我们充其量只能扮演某种西方理论话语在中国的阐释者和实践者的角色。而一些只能够简单地阅读西方原著或将其译成中文而无法与西方学者直接在文字上进行交锋的中国学者,则远远不可能得到西方及国际同行的尊重,他们的那些缺乏独创性的‘研究成果’,自然不可能在国际学界产生任何影响。”^①

王宁在这里所进行的对我国目前理论状况的清醒估价和深刻反思,都是真切而感人的:第一,他批评我国学术界缺乏一种改变“理论话语”现状的学术“自觉”,这真是切中肯綮的批评,关键之所在,试看今日之中国,能有几人摆脱了这种盲从状态?第二,他清醒地指出,虽然我们在改革开放的新时期已经生活几十年,但是我们仍缺乏有“自己特色的知识和理论话语”,在国际学术界仍处于“失语”状态。第三,这对于一个有着十几亿人口的文化大国及其庞大的人文学者队伍来说,则是悲剧性的。第四,只能“简单地重复别人的观点,或为某一种既定的西方理论话语提供中国具体实践之例证”,既是中国学人可悲的现状,也是五四以来,以及新时期以来“全盘西化”和“西方理论中国化”带来的严重后果!如果中国学人不能走出“全盘西化”和“西方理论中国化”两个阶段的误区,便“只能扮演某种西方西方理论话语在中国的阐释者和实践者的角色”,那么,中国学者便无法取得与国际学者进行交流的资格,当然也不会得到人家的“尊重”。第五,改变这种“失语”现状和悲剧命运的唯一可能,便是迅速创造出“自己独特的理论话语”。而要创造出富有“自己特色的知识和理论话语”,仍然徘徊于前两个阶段的文化模式里,是绝难办到的。唯一的选择,便只有走先贤们所朝思夜想、长期设计的那条中西融合的路了。因此,我认为,王宁的焦虑,已经包含了对中西文化与文论融合的新阶段的呼唤,反映了一种历史的必然。

^① 王宁:《“后理论时代”的文学与文化研究》,北京大学出版社,2009年,第221~222页。

中国文化与文论未来的路径，为什么一定要从“中西融合”中求得生存和发展呢？让我们仅就新文化的一个特殊部分——受“全盘西化”和“西方理论中国化”影响最深的文艺理论，来思考这个问题。

其实，这是中国文艺理论的现实条件决定的。关于中国文艺理论的未来，有人主张以中国古代为根本和母体，重建我们自己的话语体系，甚至不惜恢复文言文品评。^① 我以为重返或重建古代文论话语体系，是不可能的。因为五四以后，中国文学已经步入了世界文学大潮，并采用了现代汉语和白话文话语体系，与古代文论产生的历史文化语境已经有了很大的区别，中国古代文论的话语体系在整体上已经失去了实践针对性，而且对于已经习惯于用白话文表达和熟知西方文学理论的现代学者来说，重返古代文论话语体系，也是很难接受的，更不要说古代文论自身存在的缺点了。反之，让中国文论保持五四以来以移植西方文论作为自己的言说方式的做法，也是不可能的。因为，谁愿意永远甘做王宁所说的那种“西方理论话语在中国的阐释者和实践者的角色”呢？现在与五四时期、与改革开放初期，已经大为不同了。一方面随着中国古代文论研究的深入，许多有现代意义文论精华已被发掘出来，要让怀着民族振兴的强烈冲动、有着浓厚历史文化情结的中国现代学者仍把这些宝贵的精神财富放在一边不用，那他们是不甘心的；另一方面，在追踪西方文论发展轨迹一个多世纪后，发现西方人并没有包揽真理的发现权，他们的理论也有许多错误、不足和空白，并且，已经深深地陷入了由他们自己制造的“后现代泥沼”^②而不能自拔，正需要像中国文论这样的“他者”去修正，去超越。所以，若要 21 世纪的中国文论之路，再维持追踪西方的思维定势和以往的做法也是不可能的。就连新时期以来搞全盘西化的非常激进的先锋人物，都已经发现了“不可能”，这就意味着“全盘西化”或者“西方文论中国化”的路已经走到了尽头。那么，可供挑选的路，便只有无数先贤所梦想的那条“中西融合的创新之路”了。这是由数代中国学人在自己文化语境基础上建构的符合民族需要的文论创新模式。中国文论最终选择中西融合之路，也就意味着，中国现代文论史很快就要跨入一个新的阶段，即中西文艺理论在中国实现大融合的阶段了。与前面的“全盘西化”和“西方文论中国化”两个阶段相比，它很有可能是中国现代文论三部曲中最辉煌的乐章。

① 张少康：《古代文论和当代文艺学的建设》，见钱中文等《中国古代文论的现代转换》，西安，陕西师范大学出版社，1997 年，第 32 页。曹顺庆在一个时期，也如此主张。

② 德勒兹称为“后现代湿地”，从其对人类理性思维破坏性的意义上理解，实际上就是“泥沼”。故云。

所谓“中西融合的创新之路”，是以马克思的“世界文学”的眼光，在“真理面前人人平等”原则下，通过中西融合的方式，对现代中国人意识到的主要文艺理论问题作出的应答。它是在中西对话、古今沟通基础上进行的理论重构和综合创新。它不再对西方文论和中国古代文论作简单的继承，而是将其中有现代意义和在中国有实践意义的东西，在新的高度和新的框架内有机融合为一种新的理论形态。借用梁启超、毛泽东的预言，它可能是一种非中非西的、非驴非马的东西，但这并没什么不好，反而更能体现文论的全人类性质。所谓的新高度，是指一种哲学高度，它是在坚持马克思主义哲学精华基础上，适当吸收后现代合理因素，充分发挥中国古代哲学智慧的综合会通功能而创造的一种超越性的新理性主义的中国哲学；所谓新框架是指由马克思的“世界文学”的立场和文化人类学视域构筑的文学艺术理论的新架构。

与五四前后先贤们中西文化融合的理想相比，明显地又增加了许多新质要素，如马克思世界文学的观念、人类学的文化的视角、对马克思主义的反思与坚守、对后现代某些合理因素批判性吸收、中国古代文论的“他者身份”的充分发挥，以及利用华夏智慧实现的整合与超越等等，都是前人无法做到的。形成这种理论思路的原因虽然复杂，但主要是由历史的必然性决定的。

今天谈历史必然性，有人会觉得好笑，说现在都什么年月了，你还相信什么历史的必然性！法国后现代哲学家德勒兹认为宇宙无序而混沌一片：你往何处去？你从哪儿来？你的目标是什么？这些已完全是无意义的问题，因此，何来历史的必然？^①但是，从中国人的切身体会来看，确实存着马克思所说的历史必然性。你看，作为资本主义制度代表的美国和欧洲，不是在按马克思的预言一天天地衰落着吗？而我们中国不是按五四时期中国人选择的路，在一天天地崛起吗？——这就是历史的必然性。一个文学理论工作者身上自然也担负着一份责任：中国文学理论的建设，也要与中华崛起的总形势相匹配。中国作为一个文化大国，理应在人类文艺理论的建设中，作出符合自己民族身份的贡献。

其实，中西融合之路作为一种历史的选择，除了从形势、道义和责任上看理应走这条路之外，还在于中国文论界已为步入它的中国文论新阶段做好了充分准备。这是五四时期没有的条件，也是真正决定中国文论未来命运的东西。

① 参见麦永雄《德勒兹与当代性——西方后结构主义思潮研究》，桂林，广西师范大学出版社，2007年，第67页。

二、新时期以来文论界的三大议题

自 20 世纪新时期以来，文艺理论界提出了三大议题：一是新理性主义，二是古代文论的现代转换，三是中国式文化诗学。对这三个议题的充分讨论，为中国文论步入中西融合的新阶段，做好了较为充分的准备。

1. 新理性主义。对于我们民族的思维方式革新和理论研究的前途来说，它的确是一个头等重要的议题。这个议题是由中国社科院钱中文先生和许明先生提出的，是一个值得我们整个哲学、社会科学界共同关注的大问题。钱、许的原意是提倡一种新的人文精神。钱中文这样描述他的主张：

新理性精神是一种以现代性为指导，以新人文精神为内涵与核心，以交往对话精神确立人与人的相互关系，建立的新的思维方式，包容了感性的理性精神。这是以我（中国）为主导的一种对人类一切有价值的东西实行兼容并包的、开放的实践性，是一种文化、文学艺术的价值观。^①

钱先生的这个概括，有其明确的地方，如新理性精神是一种“以新人文精神为内涵”的价值观，是一种“开放的实践”理性；也有比较模糊的地方，如“新的思维方式”，是指什么？难道仅仅强调“对话”，抑或指“包容了感性的理性精神”？而这些，却是价值论所无法涵盖的。因此我对这个问题作了进一步的发挥，主张从思想方法层面上实现中西融合，去建构 21 世纪中国人思维的总方法与总策略。^② 具体地说，就是用中国道家思想方法和古代哲学智慧，将西方理性主义哲学、非理性哲学、后现代主义的思维成果，与马克思主义的优长之处整合起来，创造出一种能够引领 21 世纪中国思想界走出西方后现代主义的困境，开拓出既具有中国特色，又能集中人类智慧共识的超越性思维方法——新理性主义。

这种思维方法之所以能够在中国形成，就是因为中国精神文化的最大长处还在于她有一种超越性、综合性的哲学智慧。当西方后现代思潮将西方理论思维拖入极端的多元论、极端的相对主义、极端的非理性和极端的不可知论以后，它就真正陷入了“后现代泥沼”，很难再有什么理论的建树

① 钱中文：《新理性精神与文学理论研究》（提纲），见金元浦《多元对话时代的文艺建设》，北京，军事谊文出版社，2002 年，第 13 页。

② 详见拙作《新理性方法之我见》，载《诗魂的追寻——顾祖钊文艺论文自选集》，北京，作家出版社，2005 年，第 27 页。原载《东方丛刊》2002 年第 3 期。

了。而正在西方理论思维泥足不前的时候,中国古典哲学智慧,则显示了无穷的生命力。老子提出的“道生一,一生二,二生三,三生万物”的方法论,惊觉千古。它认为世界是一个层次性的存在,因此观察和描述事物也应当尊重事物的层次和境界,由此便使中国哲学取得了巨大的包容性、综合性和超越性。以这种哲学看世界,事物的本质就不再局限于“只有一个”,而是成了一个系统。文学的本质也应如此。一元论与多元论并不是水火难容的,而是发生在事物的不同层面上。辩证唯物主义一元论与后现代时髦的多元论也不完全矛盾,也是发生在事物不同的层面上。同理,绝对性与相对性也可以发生在不同层面、不同境界上。庄子在事物较低层次上充分肯定了相对性,在较高的层次上又肯定了事物绝对性和可知性,这才是大智慧。德里达既反对一元论,又反对所谓“二元对立”,其实,一元论、二元论都有其存在的理由,德里达的气度与格局很难与两千多年前的庄子相比。中国古代哲学智慧为文学理论的新建构提供了哲学基础,正符合目前理论界提出的“综合创新”^①的时代要求。即使在后现代的语境里,中国人的智慧,作为西方文艺理论的一个“他者”,也正有着伟大的前途。德里达说,他的解构主义与后现代主义的区别就在于他主张革命、进步和重建,而后现代主义却放弃了这些。虽然德里达并没有实现他的“重建”的愿望,但留下一个愿望已足以启示后人。而哈贝马斯早在1976年就提出“重建历史唯物主义”的口号,说明目前人类正处在理论重建的前夜,这一次,中国人该有发言权了,因为我们首先有了祖宗留下的进行综合创新的法宝。

关于这种新的思维方法,我已经提出了一套具体方案,写在《中西文艺理论融合的尝试》一书的第一章。这里不再重复。这个方案本质上仍然是一种理性思维,但却是超越了旧理性主义,综合了非理性和后现代主义的合理因素的思维方法,既坚持了历史唯物主义的精髓,又超越了理性与非理性、一元与多元、绝对与相对的对立,所以称之为新理性主义。新理性主义的理论意义在于怎样在全球化和后现代语境中实现思维更新和理论重建的问题,也是21世纪中国人怎样走出后现代的困局,取得超越性、创新性的方法思维,打造适应21世纪新局面的民族性新理论的问题。说得夸张一点,它关系我们民族的前途。

新理性主义已经体现了中西融合的特征,或者说是使用中西融合的方法建构的。首先,钱中文先生提倡的新人文精神价值取向,就是中西融合

^① 钱学森、钱中文、陆贵山等先生,都有这样的主张。“综合创新”已经成为当代的学术共识。

的结果。他说：“新的人文精神的建立。看来要继承我国人文精神的优秀传统，同时必须适度地汲取西方人文精神中有价值的东西，融合成一种既有利于个人自由进取，又能使人际关系获得融洽发展的相辅相成、互为依存的新的精神。”^①其次，我所补充的新理性主义的哲学方法，更是中西融合的产物。因此，新理性主义本身就体现了中西融合的时代征兆。所以新理性主义作为一种 21 世纪中国人思维的总方法和总策略，已经接近成熟，只待国人接纳和应用它了。真希望，历史能像上个世纪的 1919 年那样，在 21 世纪类似的时间段上，中国思想界有一个革命性的变革——迈向新理性主义。

2. 再看古代文论的现代转换。如果说新理性主义是从价值论和方法论的高度进行了中西融合和理论重构的话，那么，新时期文论界又及时地提出了一个中西文论融合的具体任务，即“古代文论的现代转换”，这也是关系中国文艺理论界前途的大问题。

这个命题也是钱中文先生提出来的。五四新文化运动的偏颇之一，便是将中国古代文论尘封起来，全盘接受了西方的各种文艺理论。后来，学科分工的进一步精细化，将古代文学理论研究局限在文艺理论的一个狭小的分支里，被悬置在象牙之塔中，隔断它与现实和实践的关系，成了一种只能供少数学者把玩的“古董”。自五四运动落潮以来，人们开始反思五四运动主潮的简单粗暴之处，想在文学理论之中恢复一度丧失的历史理性，让中国古代文论智慧参与现代文论建设。于是，在上世纪 90 年代，提出“古代文论的现代转换”的命题，也是历史的必然，此其一。其次，根据解构主义和后现代理论，我们现行文学理论本是逻各斯中心论和西方中心论的产物，明显有许多偏颇和不足之处，急需处于“他者”地位的文论来纠正，来补充。这样，将古代文论中有生命力的东西转换为现代话语，与西方文论进行对话和沟通，参与中国文论的创造和重建，也是别无选择的。十余年来，尽管许多人莫名其妙地出口伤人，激烈地反对，宣布“古代文论现代转换”的“终结”等等，但还是有人始终坚持着这一工作，我也在文艺理论的八个基本问题上，交出了自己的初步答卷，准备接受历史的考验。^②

有人讽刺“古代文论的现代转换”是“雷声大，雨点小”，这的确是事实，因为，当整个理论界的眼光还陶醉在追踪西方后现代理论和文化研究思潮的时候，怎能要求古代文论转换的工作能够大面积展开呢？而且，从事“转

① 钱中文：《文化转型期文学艺术价值、精神的创建：新理性主义》，见乐黛云、张辉《文化传递与文学形象》，北京大学出版社，1999 年，第 76 页。

② 详见拙作《中西文艺理论融合的尝试》，北京，人民文学出版社，2005 年。