

第。娶得佳人之后不久，便辞官归隐，把有生之年消磨于花

这样的叙述，试图向读者传达怎样一种价值观？本文旨在通过对这些故事结局的分

正如许多学者注意到的，传统的中国社会是以文人为社会精英的文官制社会。在正统的文人阶层中

社会的，利他的方面。正如孔子所言，“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”在孔子看来，通过“立人

而是体现在个人理想婚姻的实现。才子的价值实现不是表现在作为社会精英的他们对社会与国家的贡献上，而是表现为

额与平均衡。叙述人花了大量篇幅讲述他们如何费尽心机，求娶具诗赋之才的佳人。才

在科举考场上高

他们应当在“建功立业”方面有所建树。这样才能既符合传统社会对此文人精

人的道

此后所做的事，是“重整门闾，祭祀父母。”这样的叙述，充其量显示了？

只的

以奉母，辛发奉父母以乐其孳，俱才对才，美对美，快乐终身。”这样

甘

个授翰林院修撰，一个授吏部主事。但事却毫不提及他们在本职上有何

做了二十年宰相”。在才子们却看到对这一传统儒家

在个人理想婚姻的实现，才子们表现在作为社会精英的他们

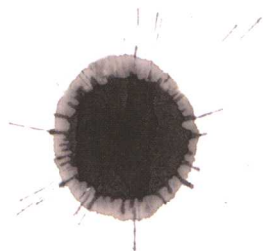
及婚后能否有一个纵情诗酒的个人享乐的生活。例如此类小说的代表

如何费尽心机，求娶具诗赋之才的佳人。为了求娶佳人，他们

文人精英，在传统的中国社会里，应当是治理国家或

在“建功立业”方面有所建树。这样才能

社会对此文人精英



重读传统

跨文化阅读新视野

宋耕 编著

外语教学与研究出版社

重读传统

跨文化阅读新视野

宋耕 编著

外语教学与研究出版社
北 京

图书在版编目(CIP)数据

重读传统:跨文化阅读新视野/宋耕编著. —北京:外语教学与研究出版社,2005.2

ISBN 7-5600-4698-3

I. 重… II. 宋… III. 比较文化—文集 IV. G04-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 013553 号

出 版 人: 李朋义

责任编辑: 陈 忠

封面设计: 牛茜茜

版式设计: 王 琳

出版发行: 外语教学与研究出版社

社 址: 北京市西三环北路 19 号 (100089)

网 址: <http://www.fltrp.com>

印 刷: 北京大学印刷厂

开 本: 787×1092 1/16

印 张: 20.75

版 次: 2005 年 3 月第 1 版 2005 年 3 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 7-5600-4698-3

定 价: 29.90 元

* * *

如有印刷、装订质量问题出版社负责调换

制售盗版必究 举报查实奖励

版权保护办公室举报电话: (010)88817519

◎ 序

进入21世纪，在全球化的语境下对“传统”与“现代”问题进行思考变得日益迫切和重要。然而，我国学界长期以来存在的一个误区是，将“传统”在某种意义上看作一个凝固的、一成不变的事物，并将其与“现代”简单地对立起来。这种“传统/现代”的二元对立又理所当然地与“东方/西方”的文化对立相联系。这实际上是还是一种潜意识的“东风压倒西风”的思维方式。从现代的观点看，“传统”其实应该是一个不断得到阐释的过程。西方批评理论在这方面带给了我们很多启示，或许可以开拓我们对于文化身份和文化“传统”的思考。西方马克思主义对于文化的认识、福柯关于“知识”与“权力”的论述、以及西方文学理论有关“经典”(canon)与意识形态的关系的观点等都可以帮助我们以发展的、批判的眼光，来重新审读我们的文化“传统”。对“传统”的再解读不但可以破除“东风压倒西风”的意识形态，而且也是对“五四”式反传统和近现代中国现代化进程的重新思考。

宋耕博士主编的这本论文集，正是这方面的一个有益和重要的尝试。这本论文集的作者当中，有的是我教过的学生，有的是我熟识的中青年学者。他们的一个共同特点是，都具有中国文化的背景，有较为扎实的国学基础，又大多在欧美留学，接受了西方汉学或批评理论的系统训练。因此他们的研究就成为“国学”与“汉学”、“自我”与“他者”之间的一个重要的桥梁和纽带。他们对于“传统”的再解读，是从跨文化阅读这样一个角度进行的，因此往往可以发现许多在单一本土文化中难以被发现的文本的潜在意义和价值。而这样的发现，对于我们

在全球化的背景下更好地认识自身、认识他者都是非常重要的。这本集子中还有几篇文章是西方汉学家研究成果的中译。翻译本身其实就是一个跨文化对话的过程，文化对话的过程。而将西方汉学家用英文写的有关中国文学、文化的论文“还原”为中文，将其介绍给中文读者，在我看来是一件很有意义、也很有意思的工作。从某种意义上说，这是一种双重的跨文化对话。

正是由于以上的原因，这本论文集读来令人耳目一新。有很多新的阐释、新的思路都是值得关注的，例如伍晓明对《中庸》“天命之谓性”的现代解读、坦伯灵对杜甫和但丁的横向比较、伊维德有关现存元杂剧版本与意识形态关系的研究、宋耕从性别与意识形态角度对《西厢记》“爱情”话语的解构、李海燕对《红楼梦》中“情”与自我身份建构的分析以及雷金庆、李木兰有关“文”、“武”话语与中国文化中男性建构的理论总结等等。相信对于中国文学、文化以及比较文学、翻译与跨文化研究感兴趣的读者都能从这本书中有所获益。

在文化、知识和思想多元共存的时代，一个国家、一个民族应该如何正确对待自己的传统文化？如何对传统文化做出具有现代意义的解释，使千百年来不断增加新内容的文化传统，在奔腾的、生生不息的现实生活中成为连续不断的传承，成为一种精神的走向？这是一个十分重要的课题，需要我们不断地去发掘、开拓。而只有从跨文化的角度我们才能更好地了解自身的文化传统。这本书是一个很好的开端。我祝愿本书的作者们在这个领域不断有新的成果问世。

乐黛云

北京大学教授
跨文化研究中心主任

目 录

序 ㊟ 乐黛云	i
“传”-“统”——导言 ㊟ 宋 耕	1
读者与文本 ㊟ 张爱东	14
历史、阅读与批评理论 ㊟ 多米尼克·拉卡普拉(著) 宋 耕(译)	33
中国古代意象观与西方现代主义 ㊟ 顾祖钊	48
古代中国的世界能够告诉我们什么? ——解读《周易》、《论语》、《左传》的意象系统 ㊟ 戴思客	76
命:天命、命运、生命——重读《中庸》的“天命之谓性” ㊟ 伍晓明	107
中国国教 ㊟ 周锦莲(著) 郑雅丽(译)	127
阅读杜甫,阅读但丁 ㊟ 杰若米·坦伯灵(著) 刘健曦(译)	138
我们读到的是“元”杂剧吗? ——杂剧在明代宫廷的嬗变 ㊟ 伊维德(著) 宋 耕(译)	163
重读《西厢记》——解构“爱情”话语 ㊟ 宋 耕	181
传统儒家文人价值观的颠覆性叙述 ——论才子佳人小说结局的设置 ㊟ 周建渝	198
从徐渭的剧作解读其妇女观 ㊟ 熊贤关	208
候话《西游》/后话《西游》 ㊟ 邱加辉	236
《红楼梦》中的“情”与自我建构 ㊟ 李海燕(著) 王一敏(译)	261
对立与趋同:桐城文派的现代解读 ㊟ 许福吉	289
文武之道——中国传统文化中的男性建构 ㊟ 雷金庆、李木兰(著) 宋 耕(译)	304
作者、译者简介	320

“传”——“统”

——导言*

○宋耕

——

这本论文集集中所收录的文章，都围绕着中国传统文化或者文化传统的现代解释这样一个主题。当然，这一主题已经蕴含了许多前提或者假定。其中最基本的是，我们知道何谓“传统”，何谓“现代”，何谓“文化”，何谓“解释”。而这些其实并非毫无疑问。而且，在某种意义上，这一标题也已经设定了本书诸作者的写作与其论述“对象”的基本关系：这里，此时此刻，是在对一个过去进行现代的解释。因此，这里似乎有两种“居高临下”：“现代”从自己已经达到的历史前沿或者时间边界回顾一个作为传统的过去或者一个作为过去的传统，“解释”站在一个权威的理论高处俯视一个文化的文本或者一个文本（中）的文化。这两种高度似乎将会保证我们对一个他者——我们自己的他者——作出充满自信的现代解释：我们此时此刻对一个传统文化或者文化传统的裁决。

然而，我们与所谓传统的关系其实远非如此“居高临下”，也远非如此“直截了当”。因为，如果对传统文化的现代解释不只是我们自己的毫无理由的纯粹的心血来潮，那么我们就确实可能是已经感到了此种解释的迫切与必要，而这一必要则归根结底只能来自传统本身对我们的要求。是传统本身在邀请甚至恳求我们的“现代解释”，但是这样的邀请或者恳求又立即将我们置于一个无可推卸的责任之下。如果我们应该继承——解释意味着继承——传统，那首先只能是因为，传统本身在一种非常强烈的伦理意义上要求——我们这里甚至应该说，命令——我们继承。因此，继承传统是我

* 本文第一节系由伍晓明先生执笔，谨致谢忱。



们的无可推卸的现代——一切现代，一切此时此刻——责任。

然而，这一责任，这一所有现代对于所有传统的责任，其实远非轻而易举。这里，由于篇幅的关系，我们也许可以不无仓促地说，传统注定将我们永远置于某种双重约束之下。一方面，如果我们不重读传统，如果我们不能对传统作出解释，所谓传统就不再存在，我们就不再可能有任何所谓传统。因为解释就是“传—统”。传统，作为一可“传”之“统”，只能活在其连续不断的传（递）（继）承之中。因此，传统作为传统即需要解释。然而，另一方面，一旦我们重读传统，一旦我们要对传统作出现代解释，也就不再有任何传统，亦即，不再有纯粹意义上的原封不动的传统，或者一个“纯粹的传统”（一个“纯粹的传统”：这样一个概念可能吗？）。因为，我们之“传”——我们的现代解释——在某种意义上将无可避免地改变那个所传之“统”。如果传统能够维持自身或者能够自我维持，传统就不需要后来者的重读或者解释。而如果传统不能不倚赖后来者之传，那么所有传统都从一开始就已经在冒“误传”甚至“失传”之险。传统作为传统就在于，不传就无所谓“统”之“传”，而一传就必然有可能发生统之“误传”甚至“失传”。所以，“误传”和“失传”正是传统之成为传统的必然代价。没有“误传”或“失传”的可能，也就不可能有任何传统。既然统必然需要传，既然传统只能在其传中保持其统，所以传统必然只能永远活在“误传”和“失传”的危险之中。而这也就是说，活在某些努力回到传统“本身”的连绵不断的解释之中。没有任何绝对纯粹的传统，而只有传统之“传”，传统之解释，传统之不断“恢复”或者不断“回归”。传统只能以不纯粹而保持其纯粹；文本只能以其对他者的开放而保持其同一与完整。

然而，我们这些为传统所要求甚至所命令者，作为对传统负有无可推卸的责任的现代“传承—解释”者，却并非因此而可以任意妄为。要求我们解释的传统也要求我们对之尊重。因此，来自传统的双重约束始终是，我们必须解释；我们不能解释。所以，传统向我们提出的解释要求乃是一个从根本上即不可能完成的必要任务。传统让我们知其不可为而为之。绝对



必要而不可能完成，不可能完成而又绝对必要：这就是我们对于传统的责任。而以下阅读工作就是这一精神的一个特定表现。

二

分析完了“传统”，我们再来看本书标题中的另外一个关键词——“阅读”。这个在中文语境中看似平淡无奇的词汇，却引起了西方当代文学、文化批评的广泛关注和探讨，几乎可以说成了20世纪西方文论的核心问题。“阅读”这样一个简单的行为实际上包含了作者、文本与读者三者之间复杂的互动关系。对阅读的关注标志着文学批评的范式从以作者为中心转移到以读者为中心。耶鲁学派的解构主义批评家认为：一切阅读都是误读。误读既是不可避免的，同时也是一种创造性的行为。^[1] 根据“接受美学”的理论，任何读者在阅读一部文学作品之前都已处在一种先在理解或先在知识的状态。没有这种先在理解与先在知识，任何新东西都不可能为经验所接受。这种先在理解就是文学的期待视野。^[2] 因此任何阅读都是从读者的历史性出发的，都是一种对话。对历史的阅读，也构成了历史的一部分。正如邱加辉在本书中所指出的，关于经典的阅读史本身也成为经典的一部分。关于读者在阅读中的重要作用，德国批评家姚斯（Hans Robert Jauss）是这样阐述的：

在作者、作品与读者的三角关系中，读者绝不仅仅是被动的部分，或者仅仅作出一种反应。相反，它自身就是历史的一个能动的构成。一部文学作品的历史生命如果没有接受者的积极参与是不可思议的。因为只有通过读者的传递过程，作品才进入一种连续性变化的经验视野之中。^[3]

以读者为中心的批评范式意味着对“中心”和“权威”的消解，对文本的虚构性及语言的欺骗性的认识，对“互文性”（intertextuality）游戏的



探索，对“意识形态”（ideology）与阅读关系的新发现，这是文学批评观念的重大转折。以这种对话式阅读来“重读”我们的文学传统，就是要颠覆所谓的权威解读，发现新的意义和洞见（insights）。因为既然一切阅读都是误读，阅读的目的并不是为了发现真理，而是产生洞见，产生“创造性的批评”。^[4]对于“误读”的认识，张首映写道：

误读之“误”，在于无中心的不确定性，在于文本语言、修辞、比喻、镜像、语境的虚假性和欺骗性，文本自身的矛盾性和颠覆性，因此，文本是杂草丛生的旷野，是一望无际的黑洞，是震带密布的危险区域，是语言监狱的阴曹暗道；更在于解构者的洞见、明察、智慧、创造、分析研究、无穷无尽的写作和在这种误读的背后的明智和对“误”的呈现。^[5]

发现古典文学文本的潜在意义和价值，正是编写本书的目的。近20年来，西方文学、文化批评理论被大量“引进”、译介到中国文学研究中，运用西方理论阐释中国文学文本的尝试也屡见不鲜。然而，值得注意的是，这类研究大多集中在现当代文学领域，而在古典文学领域，即使是在西方汉学界，也仍然是所谓“传统”的研究方法占主导地位。对西方批评理论持反对意见的人提出的理由是，这些理论是在西方后现代文化语境的产物，用来分析中国前现代文本必然是张冠李戴。福柯、德里达等理论家既不懂中文也对中国文化毫无了解，他们的理论是在欧美文化的特定土壤里生成的，而并非具有普世意义的真理。将这些理论生硬地“套”在中国文本上实际上是忽视了中国文化的特殊性，以“欧洲中心”来抹杀本土文化的差异。

对于这一问题，我的看法是：生硬地将西方理论照搬到中国文学、文化研究中，当然是应该反对的。但是，如果从本质上把握西方后现代、后殖民批评的根本精神，我们就会发现：打破“中心/边缘”的意识形态建构，关注边缘话语，尊重差别，解构权力与普世“真理”的关系，正是后现代



理论的核心价值。任何文化都是杂交的品种 (hybridity)；纯而又纯的“中国性” (Chineseness) 只是一种虚幻的想象罢了。作为一种阅读策略，后殖民批评可以帮助我们东西方关系和全球化的角度重新思考已经被大大西化了的阅读史。如果我们将后殖民阅读理解为“对话的过程和必要的修正”的话，^[6] 那么它所修正的正是斯皮瓦克 (Gayatri Spivak) 所说的“我们将错误当作真理来接受的意识形态”。^[7] 只有认清西方通过知识话语对第三世界的控制，我们才能更加清醒地了解自身的历史和文化。在这种精神的启发和关照下，我们将摆脱以西方为“标准”的意识形态的束缚，认识在西化和“现代化”以前本土文化的面貌。而实际上，今天所谓的“传统”批评方法本身也已经是西化的产物，例如前苏联的批评话语等（如前文所述，真正的“传统”只存在于想象当中）。另一方面，对中国文化的对话式解读也可以不断丰富和修正西方理论本身，使之真正从全球的视野更加全面地总结文化问题。

越是全球化的时代，越是激荡着对本土文化的关注的热潮。这就是“全球化/本土化”的悖论，有的西方学者将其称为“globalization”。而重读传统正是为了在全球化的语境下重新书写本土文化的历史，发掘其意义。因此，我们不难看到，只要不是生搬硬套地照搬西方批评话语，而是将这种批判式、对话式、解构式的思维方式融会到批评实践中去，就能为中国文学研究带来新的视野，开辟新的道路，使我们更好、更深刻地认识自己、认识世界。而在这一过程中，最有开拓潜力、最值得我们发掘的就是对古典文本的重新审读。为此，我们借用了周建渝先生提出的“重读传统”的口号，作为本书的标题。^[8]

对传统的重读，并不是为了“更准确”地重构历史，而是为了在现代语境下释放文本的潜在意义。这也正是“重读”的必要性和可能性。巴赫金 (M.M.Bakhtin) 指出，“作者是他所处的时代的俘虏”：

一些潜在意义被封闭着，只有到后来适合的时代语境下才能被释放出



来……莎士比亚在他的作品中利用并隐含了很多潜在的意义，而这些在他的时代是无法被完全发现和承认的。作者本人和他的同时代人只能看到、承认并评价靠近他们时代的东西。作者是他所处的时代的俘虏，是他写作的当下的俘虏。以后的时代把他解放出来，而文学研究正是用来协助这样的解放。^[9]

需要指出的是，本书对传统文本的“重读”，是从跨文化阅读这样一个角度来进行的。本书所收录的15篇论文和译作，从不同的视角解读中国传统文学，所涉及的文本从《周易》到《红楼梦》，跨度很大，方法也不尽相同。既有运用和借鉴西方的解构主义、女性主义、后殖民主义等批评理论来解读中国古典文学文本的文章，又有使用较为“传统”方法的研究。然而它们的一个共同特点是都是从某种层面上颠覆了“权威”解读，提出了新的阅读可能性。另一个共同点就是所有的文章都是从跨文化阅读这样一个角度来阅读古典文学文本。

从根本上说，比较文学的意义和价值在于从一个外在的、跨文化的角度发现文本的意识形态意义。乐黛云指出，“将异国作为帮助自己发现自己的‘他者’……必须从外部，从另一种文化的陌生角度来观察自己，才能看到许多从内部无法看到的東西。”^[10]比如当年茅盾对尼采“向权力的意志”（the will to power）的误读，把德意志强大帝国的“向意志”——占领和征服，解读为“五四”时期病弱中国必须认同的“向意志”——反占领和反征服。正如乐黛云所说，这样的误读“一方面丰富了主体文化，另一方面又从完全不同的角度扩展了客观文化的应有范围和解读方式”。^[11]

跨文化阅读是一个双向的、对话式的阐释过程，它能够使我们看到许多在单一文化内部难以发现的文本的潜在意义和价值。例如本书的作者之一坦伯灵教授（Jeremy Tambling），是研究西方文学和文学理论的学者，一句中文也不会讲，一个汉字也不认识。他写有关杜甫的文章，有点令人匪夷所思。但是，他本人解释说，恰恰因为他不懂中文，他可以从中国文化圈

子以外的角度来阅读文本，其有利条件是可以跳出中国文化中的意识形态的束缚。他的“误读”有着其特殊的作用和意义。相信读者在阅读他的文章时也会有同感，正所谓“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，有些问题在“传统”内部不管你的功底有多深，思想有多敏锐，往往是不可能想到、看到的，因为我们每一个人都不可避免地受到我们自身的文化带给我们的意识形态的约束。只有从外部、异质文化的视角才能发现问题。这就是跨文化阅读的优势。

三

事实上，本书的作者不同的学术和文化背景本身就是跨文化的。在这些作者当中，有的是完全不懂中文的外籍学者，专攻理论和比较文学，如拉卡普拉教授（Dominick LaCapra）和坦伯灵教授；有的是研究中国文学、文化的西方汉学家，也就是杜维明所谓的“文化中国”的第三个层次，^[12]如专治中国古典戏曲的哈佛大学伊维德教授（Wilt Idema），以及蜚声汉学界的雷金庆（Kam Louie）、李木兰（Louise Edwards）伉俪等；而更多的则是具有中国大陆或港台、新马背景，同时又系统地接受了西方学术训练的华人学者。这些人本身就是一座联系东西方的桥梁。将这些文章介绍给中文读者，无疑将会扩大我们审读古典文学的视野，开拓我们的思路，从而打通“国学”和“汉学”两大传统之间的壁垒。^[13]下面，将本书收录的文章的内容作一个简单的介绍。

作为开宗明义的第一篇文章，张爱东的《读者与文本》为我们勾勒论析了西方当代文论对阅读与文本问题的探讨，特别是从以作者为中心到以读者为中心的范式转变，帮助我们从理论层面加深对阅读现象的认识，“文学能力论”、“接受美学”、“解构论”，尽管各持己见，有一点却是相同的：他们都把目光投向读者和阅读的过程。作者以乔那森·卡勒（Jonathan Culler）、沃尔福冈·伊瑟（Wolfgang Iser）和雅克·德里达（Jacques Derrida）



三人为代表，论述了这三种理论之间既不同又相关的有趣联系。

美国历史学家多米尼克·拉卡普拉的《历史、阅读与批评理论》是一篇很有影响的文章。作者提纲挈领地总结了西方学术界对“阅读”实践的认识的演变过程：从对阅读的否认和压抑到“概要式阅读”、“解构式阅读”、“救赎式阅读”，一直到作者所倡导的“对话式阅读”。对话的前提是对历史的文本性和虚构性的认识，阅读的目的是达成双向的交流和沟通。此文和张爱东的文章可以说为本书奠定了方法论的基调。

顾祖钊的《中国古代意象观与西方现代主义》认为中国古代的“意象”观可以追溯到远古的巫术文化，并且贯穿了整个文学史的发展过程。作者从宏观上梳理了中国古代意象论的理论框架和基本内容，并将其与西方现代主义的某些观点进行比较，尝试从意象论的视角来阅读现代派的艺术特征和美学追求。

以下的几篇具体阅读文本的文章按文学史的时代顺序排列。戴思客的《古代中国的世界能够告诉我们什么？——解读〈周易〉、〈论语〉、〈左传〉的意象系统》是一篇从文化人类学的角度解读古籍经典的文章。作者试图发现《周易》六十四卦的排列顺序同古代个体生命历程之间的密码关系，并在《左传》、《论语》这两部经典中也寻找类似的线索。这种对经典的解读方法相信会令国内读者耳目一新。

伍晓明的《命：天命、命运、生命——重读〈中庸〉的“天命之谓性”》围绕着“天命之谓性”这句话中“命”字的解释，深刻剖析了“命令、命运、生命”三层意思之间的有机联系，从而重新解读了儒家思想中有关天命和人性的这一重要表述。另一篇解读儒家的文章——《中国国教》是周锦莲的专著《中国宗教与巴哈伊信仰》中的一章。这篇文章从孔子“天”的观念入手，指出儒家既是宗教又是哲学。它是一种宗教，因为它跟其他主要宗教一样，承认一个神，一个至高无上者的存在（“天”）；在非科学的领域中，寻求信心所带来的力量；强调仁与恕，鼓励人们祈祷。而另一方面，儒家没有先知，只有老师；而这位老师又不是神，即使跟随他，也不能带



领我们到天堂或涅槃去，赐给我们永生，所以说它又限定在哲学领域。

杰若米·坦伯灵的《阅读杜甫，阅读但丁》对中国和意大利文化中的两位“民族诗人”——杜甫和但丁做了对比阅读。作者试图在文本阅读中注意文化和政治的“潜意识”（unconscious），探讨这两位诗人与民族主义建构之间的关系。作为一个跨文化阅读的尝试，作者将杜甫和但丁置于他们各自的历史语境中，并提出在我们今天的现代性的语境下阅读的可能性的问题。

伊维德的《我们读到的是“元”杂剧吗？——杂剧在明代宫廷的嬗变》探讨元杂剧改编与意识形态之间的关系。元杂剧原来是比较简单的一种戏剧形式，以正旦或正末的演唱为主。而唱词有时十分直露和粗俗。杂剧一旦被明代统治者改编为一种宫廷娱乐，就发生了许多本质上的变化，意识形态的压力迫使许多剧本要重写，严格的审查制度使剧本的全部内容必须都以书面形式写出来，而戏剧演出环境的变化加强了杂剧的戏剧性。在万历年间出现的元杂剧版本正是这些改编和压力的结果。其后，《元曲选》的编者又将这些宫廷演出本改编为江南文人书斋中阅读的案头剧本。因此，可以说这些剧本从商业性的城市舞台，经过宫廷官宦机构，最终流落到了学者们的书斋中。而只有在进入书斋之后，戏剧才成为固定的，供阅读和阐释的文本。经过许多人的手之后，它们才能被作为某个作家的作品来研究。伊氏的文章为我们重新思考“唐诗、宋词、元曲”的典律提供了重要的借鉴。

《重读〈西厢记〉——解构“爱情”话语》一文颠覆将《西厢记》奉为“反对封建礼教，歌颂自由恋爱”的“进步”作品的传统解读。现代意义的“爱情”观念是“五四”以来“西化”和“现代化”的产物。而在崔莺莺的时代，这种“爱情”是根本不存在的。两个自由个体之间的“爱情”这样的观念是伴随着对“现代性”的追求、对“传统”的重新解释而从西方泊来的。文章进一步分析，“才子佳人”的故事模式和性别建构，既对主流意识形态构成一定的颠覆，又为其所包容、收编、纳入体制。“父母之命、媒妁之言”



的在场使得崔、张的越轨具有一定的合法性，一切的逾越最终都被包容在正统意识形态之中。

周建渝的《传统儒家文人价值观的颠覆性叙述——论才子佳人小说结局的设置》通过讨论才子佳人小说故事结局的设置，试图揭示其中隐含的一种个人享乐主义观念。文章认为，小说通过才子“辞官归隐”的结局处理，在淡化文人的社会责任、强化个人享乐之价值观念的同时，挑战了传统儒家文人的道德与价值观念。

熊贤关的《从徐渭的剧作解读其妇女观》从女性主义的角度分析明代剧作家徐渭作品中的妇女观。作者特别分析了徐渭杀妻的悲剧，尝试从心理分析的角度解读徐渭复杂矛盾的妇女观，即一方面颂扬妇女的才慧与独断的能力，为她们缺乏社会机会感到惋惜，并对守贞自苦的妇女抱予同情；另一方面却大力鼓吹妇女贞节，对节烈妇女尤表赞佩。

邱加辉的《候话〈西游〉/后话〈西游〉》针对有关经典名著《西游记》的“寓言式阅读”和“肤浅阅读”，提出“后/候生的干预”（posthumous intervention）的概念：在欠缺作为“肤浅”文本的资格之余，《西游记》带出了一种彻底地通过“后话”和“候话”所不断产生的文本，去进行文本之间的干预。这种交缠在文本之间的干预，是产生在《西游记》和对《西游记》的阅读史之间的，也是在历史与文本之间的。

论述《红楼梦》中贾宝玉形象对封建正统文化的反抗性可谓是老生常谈，然而，李海燕的《〈红楼梦〉中的“情”与自我建构》却从一个全新的视角和高度来解读这种反抗。作者在明、清“情文化”思潮的语境下，以“情”为中心，分析和探讨《红楼梦》的情感美学，以期论证文学中的情感主义并非就情论情，而是将“情”作为一种个人固有的品质，从而叙述一种全新的“情感自我”。通过将“情”与正统的象征秩序相对抗，情感主义试图成为一种另类的身份建构的基础，从而挑战传统父权制度下的身份话语。作者并大量运用了性别研究、女性主义以及政治解读的观点来分析宝玉“有情人”的身份建构以及“情”与“性”的关系等问题。



许福吉的《对立与趋同：桐城文派的现代解读》尝试从散文发展的历史轨迹，重新解读桐城文派的历史境遇，同时探索桐城文派群体作家与中国现代散文发展的关系，并提出了这样一个命题：中国现代散文的转型与发展，是桐城文派群体作家与“五四”现代文学作家的相互对立、抗衡、促进、协调、激荡与趋同的结果。

本书最后一篇《文武之道——中国传统文化中的男性建构》从性别研究的角度分析中国传统文化中的男性建构，并提出了以“文/武”模式解读中国男性话语的观点。作者所得出的结论或许也正反映了我们在全球化的时代重读传统的一个基本精神：

因此，不能说和（西方的）“正常”标准相比，中国男人就是女性化的、缺少“阳刚之气”的。也不能将这种中西文化的差距简单地归因于中国文化中阴柔的、孩子式的（更容易被压迫）女性建构的主导地位。中国的男性建构是在独特的历史和文化背景下发展起来的，简单地将它同西方比较是没有什么意义的。此外，当前所谓中国男人“无能”的观念同时也是20世纪末“新东方主义”的产物：钱代表权力，而没有经济能力的男性就是“（性）无能”。在以西方为“标准”的思维框架中，所有“东方的”东西都是“劣等的”，充其量也不过是“带有异域色彩的”猎奇对象。我们不难理解，“文”和“武”作为男性自我的建构标准，是完全存在于这种框架之外的。近代以来，定义、描述和命名完全成为了西方的文化特权，但这种情况也并不是一成不变的，在二百年以前就不是这样，谁又知道一百年以后是不是这样呢。

四

本书是新加坡南洋理工大学“南大语言文化丛书”之一种。参加撰写的除南洋理工大学人文社会科学学院和国立教育学院同事外，还有来自新加坡、中国内地、香港特别行政区、美国、新西兰、日本等地的学者，其