



比较文学与文艺学丛书

ZHONGWAI WENLUNSHI

中外文论史

第四卷

曹顺庆 主编



四川出版集团
巴蜀书社

013047861

WUWENYI

比

四川大学 “

I109

96

V4

霍英东青年教师基金项目

国家社科基金项目

长江学者特聘教授项目

中外文论史

第四卷

曹顺庆 主编



I109
96
V4



北航

C1655340

四川出版集团
巴蜀书社

图书在版编目 (CIP) 数据

中外文论史 / 曹顺庆主编. — 成都: 巴蜀书社,
2012. 3

ISBN 978-7-80752-987-3

I. 中… II. ①曹… III. ①文学理论—文学史—世界 IV. ①I109

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 025789 号

中外文论史

ZhongWai WenLunShi

曹顺庆 主编

责任编辑 李 蓓

出 版 四川出版集团巴蜀书社

成都槐树街 2 号 邮编 610031

总编室电话: (028) 86259397

网 址 www.bsbook.com

发 行 巴蜀书社

发行科电话: (028) 86259422 86259423

经 销 新华书店

印 刷 成都蜀通印务有限责任公司

版 次 2012 年 12 月第 1 版

印 次 2012 年 12 月第 1 次印刷

成品尺寸 203mm×140mm

印 张 130.75

字 数 2600 千

书 号 ISBN 978-7-80752-987-3

定 价 360.00 元 (共四卷)

本书若有印装质量问题, 请与工厂调换



北航

C1655340

《比较文学与文艺学丛书》编委会

主 编：曹顺庆

编 委：冯宪光 王晓路 李 怡

徐新建 刘亚丁 阎 嘉

吴兴明 段志洪

秘 书：王彤伟

导 论

本卷为《中外文论史》第四卷，包括第七编（公元14至16世纪文论）与第八编（公元17至19世纪文论），时间跨度为14世纪至19世纪，约500年时间。

自14世纪起，沉睡了上千年的西方文论被文艺复兴的狂飙刮醒，又重新开始崛起。文艺复兴（公元14至16世纪）是欧洲新兴资产阶级的思想文化运动。一般史学家认为它是古代文化的复兴，因而得名。文艺复兴，是一次典型的文化转型，即由中世纪的天国神学文化转为世俗现实的人文文化。这一文化转型最初开始于意大利，以后扩大到德国、法国、英国、荷兰等国，对西方文化产生了巨大的促进和深远的影响。西方文学与文论，在这一由天国神学文化向现世人生的人文文化转型之中，又重新崛起于欧洲。历史的相似与巧合，又一次在这一时期（公元14至16世纪）显现：与西方文艺复兴思想反叛浪潮遥相呼应，中国的明代也产生了一股强烈的思想反叛浪潮，这一反叛浪潮，针对禁锢中国人心灵的僵化的儒学，倡导“童

心”、“性灵”，促进了中国文化与中国文论的发展。与此同时，印度也产生了一股影响深远的思想反叛浪潮——虔诚派运动。这是一次被视为“异端”的宗教改革运动。虔诚派运动，对印度文化、文学与文论皆产生了重大而深远的影响。本卷即以中、印、欧思想反叛浪潮的起落为主线来展开论述。

文艺复兴，被认为是西方现代历史的初期阶段，从公元1350至1600年，经过了250年的时间。在这段时间里，基督教的大厦不是我们想象的那样，轰然倒地，教会的影响力在继续发挥着作用。但危机已经从貌似强大的神学思想内部的裂缝中产生了。当中世纪的经院哲学分裂为“现代派”和“古代派”的时候，人文主义者开始向逻辑学和形而上学提出了挑战，他们推崇的是诗歌和语言学。人文主义者转向文学，“把文学当作破除经院哲学那种毫无想象力的重智主义的解毒药”。而古希腊罗马的文献为他们提供了实施人文教育的丰厚资源。他们还注意到历史。他们用一种现实主义眼光来研究人类事物，开始深入到人类经验的真正结构。同时，人文主义还在改变着宗教。路德改教，反对的正是苍白的重智主义，而强调人们内心的情感生活。

文艺复兴运动希望复兴的是古代的文艺。此时大量古代典籍被挖掘出来，其中包括那些被主流思想压制和遗忘的东西，包括卢克莱修和伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派、怀疑论者、希腊化文明时期各种神秘哲学等。人文学者从中寻找到自己的思想资源。这些资源为他们带来了“精致的怀疑主义”，而怀疑主义正是历史意识的产物。它对抗着基督教的唯一，永恒上帝之

城，人间之城得到重新认可。俗世化和多样化成为文艺复兴的时代标尺。于是，所谓人文主义也就在继承古典时代的精神的基础上，开始了对于神权的替代。这在文化和思想结构上，开启了现代世界的序幕。

从另一个方面讲，文艺复兴是对资本主义萌发的精神和文化的响应。不难理解，资本主义的市场经济是以个体为利益主体的，个人主义当然与普世教会的纽带相抵触。对于个人的价值的重新思考和强调（甚至是过度强调）成为思想突破的锐利武器。甚至是宗教，也顺应着个人主义的要求，拆毁了教会对于信仰的垄断，倡言每个人可以不通过教会，直接地面对上帝，获得拯救。反过来，正如韦伯所言，新教伦理为资本主义的进一步发展提供了巨大的动力（虽然不是唯一的动力）。于是，重视人的世俗情感，重视文艺、语言、历史，重视个体人群和民族的文化多样性成为了文艺复兴的核心思想。而此时的文学与文论也是在这样的大背景下具有了自己的特征。

文艺复兴的文学反映着这一时期人们的思想和愿望。从狂妄自大、欣喜若狂的反抗到神气彷徨、无所归依的失落，伟大的作家用他们的作品真实生动地记录了那个纷繁复杂的年代的精神动向。最令人鼓舞的莫过于拉伯雷的《巨人传》以两代巨人的传奇功绩揭示着人对于自己的近乎自恋的崇拜。人是世间最伟大的造物，甚至在创造着万物。巨人的形象就是力量。而这样的力量来自于“知识”。文艺复兴的乐观主义一反中世纪对于上帝之道与言的不可认知的传统，相信人们能够理解和掌握知识，并且由于这样的掌握成为思想和行动的巨人。“知识就是

力量”，培根的话可以印证“庞大固埃”从“神瓶”得到的启示：“请畅饮吧。”畅饮什么？知识，真理，爱情！这里我们已经看到17世纪理性主义的先声了。巨人创办的“德莱美修道院”的唯一教条是“做你想做的任何事情”。换句话说讲，可以说是“放纵”。薄伽丘的《十日谈》，一方面是对教会的辛辣揭露，另一方面又何尝不是人们对于毫无节制的欲望的垂涎？人们的窥视欲在其中得到了充分的表现。在这样的纵欲中，社会陷入精神危机是顺理成章的事情。整个文艺复兴，一方面当然是所谓的“进步”，是人性的解放，对于束缚的挣脱的畅快。但是另一方面又是“礼崩乐坏”，旧道德瓦解了，新的价值体系还未构建。人们在狂欢之余发现世界已经腐坏。唯利是图和人欲横流导致的战争、残杀、欺骗和谎言笼罩着欧洲的宫廷和城堡、原野和乡村。所以，蒙田绝望地说：“我相信人类一定会承认：如果他们说的是良心话，他们长期以来所进行的探索的全部结果，无非是学会了认识自己的低能。”不要忘记蒙田在说这句话的时候，文艺复兴已经快走到结束。相对于拉伯雷那快乐的巨人，敏锐的文人们在此时发现的是个人对于宇宙的渺小，无信仰的丑恶，人与人的冷漠、隔阂这些伤心的事实。有人注意到莎士比亚的戏剧中总有着一种冷峭的讥讽。比如，当罗密欧与朱莉叶正投入不可遏制的爱情中而互诉衷肠的时候，墙外却有人用污秽下流的言辞谈论他们的“爱情”；而在《仲夏夜之梦》里，当有情人为纯洁而忠贞的爱情而挣扎时，仙后却在魔法的催眠下与一头蠢驴同床共枕。这才是莎士比亚的眼睛，冷静的、怀疑的、悲观的怜悯。他对这衰朽之世最激烈的内心表白是通

过哈姆雷特说出来的：“这是一个混乱颠倒的世界，而倒霉的我却要肩负起重振乾坤的重任。”《堂吉珂德》是塞万提斯含泪的笑，那是一曲纯洁信仰和理想主义的挽歌，就如三百年以后的巴尔扎克，他一面钟爱着他的“贵族”，另一面却不得不痛心地说，他们“是不配有好命运的人”。文艺复兴打着复古的大旗，挖掉了古代的根基，现代世界在这里吹起了它的第一声号角。

文艺复兴的人文主义者们思考着文艺的方法、价值和意义。简要归纳，可以包括这几个方面：语言的世俗化；模仿与表现的观念，或者可以比喻为镜与灯观念；古与今的争论。

这一时期约为中国明代（1368—1644）。与西方文艺复兴相似，明代出现了中国古代思想史上的一个“反叛思潮”。以李贽和公安三袁为代表，强调所谓“童心”和“性灵”。这个思潮影响颇大，由于中国传统是文史哲不分，这样的思潮一方面影响着思想，另一方面也为这一时期的文学与文论提供了与中国儒家主流传统异趣的资源。进一步，晚明文风甚至流至现代，深为一些现代文人所推崇，如林语堂、周作人。当然在现代文人的思路中，晚明已经不复为李贽和三袁的晚明了，其中所容纳的西方个人主义的要素还值得深入探讨。

表面上，这样的反叛思潮强调心之真诚，要求摒除外界虚假的人为的标准。李贽甚至说“万口一词，不可破也；千年一律，不自知也”，认为“以孔子之是非不足据”。要求以自心的真诚作为标准来衡量一切，而不再以圣人圣言为准。照此思路，儒家之“礼”便无立足之地了，社会无可组织，这当然不能为当道者容纳。而在文风上，与文以载道、教化人心的儒家美学

正统全然抵触，自然也是不能见容的。如此狂妄给李贽带来了灭顶之灾，同时也让这样的一些反叛思想带上了浪漫传奇的色彩。

后世对于明末反叛的研究多立足于两个理论。

其一，是经济决定论。代表性的思路是这样的。因为据说明代是资本主义萌芽的时代，市民阶层出现，有了他们的意志和要求，于是，反抗儒家封建思想的禁锢便是体现了经济发展对与上层建筑的决定作用，而李贽等人则带有了某种市民阶级的意识形态。很长时间，这一论述都是权威性的。但是这里有几个问题，首先，明代真的出现了资本主义的萌芽吗？这不是一个定论，今天对此争论相当激烈。再有，既然明代资本主义“萌芽”说不足为据，所谓“市民社会”也无法说清了。归结下来，“经济决定论”的理论基础就很难成立。

其二，是进化论的视野。既然儒家的传统已经成为旧题，反对这样的旧传统，无疑具有了“先进”的色彩。进一步与上述的经济决定论相结合，李贽反封建“礼法”便有了资本主义的性质，因而是进步的。但这种说法似乎也有问题，除了经济决定论的不可确证外，进化论本身也不是不证自明的公理。

所以，不如先从李贽等人的思想脉络来梳理，寻找到余英时所说的“内在理路”，或许还要清楚些。李贽等人深受泰州学派的影响。黄宗羲在《明儒学案》中说：“泰州以后，其人多能赤手以搏龙蛇。传至颜山农、何隐心一派，遂复非名教所能羁络也。”如此，竟以名教异端的面目出现。而此泰州学派却是王阳明心学发展出来的一支极端派。实际上，他们的理论基础却

恰恰是他们要反对的程朱理学所奠定的。李泽厚认为，宋明之新儒学（理学）有三个发展阶段，开端是张载，由朱熹展开而成熟，至王阳明而瓦解。那么新儒学又是如何产生的呢？钱穆说：“五代离乱，迄于宋，隐士道流之风益甚。故自宋言之，当时所谓学术思想者，惟道院已耳，惟禅林已耳”，士人“亦厌倦而思返，乃追寻之于孔孟六经，重振淑世之化，阴袭道院禅林之绪余，而开新儒学之机运者，则所谓宋明理学是也”。吴宓记陈寅恪言：“宋儒若程若朱，皆深通佛教者，既喜其义理之高明详尽，足以救中国之缺失，而又忧其用夷复夏也。乃求得而两全之法，避其名而居其实，取其珠而还其椟。采佛理之精粹以之注解四书五经，名为阐明古学，实则吸收异教。声言尊孔辟佛，实则佛之义理，已浸渍濡染。与儒教之宗传，合而为一。”^①

如此，宋明儒学中的佛道之学的因素是相当重要的。佛道之学无非两端：其一，个体修行；其二，宇宙本体。不过，宋儒一开始就将这样的思路引向了伦理秩序的思考。从周敦颐到张载，初步从宇宙秩序引申到伦理秩序；到了朱熹，则十分自觉地将伦理秩序（应然）与宇宙秩序（规律）对接。从而确立了所谓“理”的核心地位。在他看来，既然人世与宇宙是统一的，那么，人间的伦理秩序就应该遵从宇宙的规律——天理。这是宇宙—社会论的部分。那么对于人的心性“修炼”呢？朱子以为，人心应当分为道心（所谓“性”）和人心两部分。道心者，通于天理；而人心者，与血肉之躯相连，是关乎情感的，

① 《吴宓日记》第二册（1917—1924），三联书店1998年版。

它不一定合乎天理，此谓“人欲”。道心的作用就是要匡正和限制人心。

这样的看法不被程颢、陆象山和王阳明认同。与朱熹的“性即理”不同，陆象山认为“心即理”，“心外无理”。相对于从张载到朱熹对宇宙秩序（天理）的推崇，陆象山等却十分推崇“人心”。王阳明则更加谈到身与心的关系。在《传习录》中，他说：“无心则无身，无身则无心，但指其充塞处言之谓之身，指其主宰处言之谓之心。”如此，朱熹那里“天理”与“人欲”之对立在陆王心学中反倒纠缠在一起了。而泰州学派正是在这条路上行走的。

李贽进一步倡导“童心”，不讳私利，“夫人心者，人之心也。人必有私而后其心乃见，如无私则无心矣”。这到后来成了戴东原强调的“好货好色，欲也，与百姓同之即理”（《孟子字义疏证》），再到后来又成了康有为的“理，人理也”，“夫生而有欲，天之性哉”（《大同书》）。

如此看来，所谓明代的反叛思想并非横空出世，它一直是和程朱理学的思想同时并行的新儒家的另一支派，只是思想理路不同。程朱理学由于着眼于伦理秩序的构建，非常符合国家治理原则，所以成为主流显学；而陆王心学，却多有佛道修心的成分，甚而走向为感官之欲辩护，当然只能以潜流存在，至多在社会秩序松动的间隙产生影响，自然被视为异端。近现代倡导人性解放，对西方启蒙思潮推崇备至，明末的反叛思想成了许多现代文人挖掘的传统资源，但陆王心学和启蒙运动的思想基础是何等不同啊。

反叛思想的出现，在文论方面自然也有强烈反应。明代建国，即以程朱理学立国，对异端多所压制。明代前中期的一百余年间，文论相对简单化。主要有两种理论：

一是台阁三杨——杨士奇、杨荣、杨溥等倡导的台阁体，以“其和平易直之心，发为治世之音”；另一是道学家诗文论，宋濂以为，文章应当为“正六纲而齐六纪”服务，其弟子方孝孺也标榜文章的政化功能。

明中期以后，思想禁锢稍有松弛，文坛急欲振兴。李梦阳、何景明等前七子推崇严羽《沧浪诗话》，奉盛唐之诗、周汉之文为“正法眼藏”，重视“格调”。开启复古之风，但亦主张情为诗之本。已经与程朱之学有所不同。

至明代嘉靖、隆庆年间，以李攀龙、王世贞为首的后七子，把复古思潮推向一个新的高潮。李攀龙说“秦汉以后无文矣”，甚至对唐诗也只是肯定其近体，对其古体多所贬斥。王世贞较李攀龙更有建树，著有《艺苑卮言》。他虽在复古上与李齐名，但是不赞成李攀龙的拘守尺寸、模拟蹈袭，而主张灵活多变、神化无际，重视表现性情之真，讲究意境，强调作家天赋，实际上已经开启了公安派的先声。而且，王世贞还主张将复古与师心联系起来。

明嘉靖年后期，文坛出现了一股反复古的思潮。到隆庆、万历年逐渐扩大，并发展成包括诗文、小说、戏曲和书画各个领域的主潮。其核心是，强调文学源自人的心灵，以师心代替师古，要求文学冲破理学的束缚，充分体现人的个性，主张任性而为，不受任何束缚，以真实、自然与化工造物同体为最高

标准。这在文论上的表现就是“性灵说”与“情真说”。

可以说，这样的观念在某种程度上是文学的又一次自觉。在阳明心学的支持下，它对于心乃至身的张扬又达到了一次高潮。而这次文艺的自觉背后，却是佛道思想的潜移默化。这让人想到魏晋南北朝文学的自觉，那时一个很重要的原因是佛教的传入和玄学的盛行。其实在中国古代美学中，儒家美学始终是和“善”的问题联系在一起的，具有强烈的道德功利主义的特色。但是在道家和佛家的思路中，个人的和超越的精神过程，和所谓纯粹的无功利的审美结构却十分契合。所以晚明所谓“反叛”的文艺思潮，从另一个方面来讲，应当是一场反功利的反叛运动。

李贽正是这样的一个代表人物。他受心学影响很大，由此更深于禅宗。其所谓“童心”者，“绝假纯真，最初一念之本心也”。故“夫童心者，真心也”。此童心，与老子的“含德之厚，比于赤子”相类。这样的童心在政事，则为政事之根柢；在文辞，则是文辞之根柢。他认为真心的文学，必须是人心胸中的真实感情的自然流露，而一切虚伪雕琢的作品都不是真心之作。文章失去童心的原因是闻见道理入内而为主，且掩蔽了童心。甚至对于圣人之作，也作如此之观，“《六经》、《语》、《孟》，乃道学之口实”，“断断乎其不可语于童心之言明也”。

李贽之后是公安三袁，袁氏兄弟深受李贽影响，都倡性灵之说。其中袁宏道最有成就。万历十九年，袁宏道拜访李贽，两年后，再访。袁宏道深为李贽折服，甚至将李贽比做老子。其诗文创作也由“株守俗见、死于古人语下”变为“一一从胸

襟流出，盖天盖地”。而其后期则又有变化，偏向复古。在作于万历三十四年的《哭江进之》等诗文中，对自己以前“信心而出，信口而谈”颇有悔意。

袁宗道作《论文》，以孔子论文“辞达而已”出发，以为“古之辞”不能“述今之意”。以为学古不能学其言辞，而应当在于“辞达”。以此反对复古派之泥古。

袁中道力图纠正公安派末流的空疏粗糙，倡导“格调”说。要求将“格调”与性灵相协调，折中地评价了李攀龙和袁宏道的功过。要求人们综合其长而避免其短。至此，明末文坛反叛思潮趋于和缓。

这一时期印度文化与文论也与西方和中国相似，产生了一个思想反叛运动。14至16世纪在印度文学史上称为虔诚文学时期。虔诚文学主要在印度各地方语言中流行，对后世影响深远，直到20世纪，不仅仍有袭用虔诚文学题材的作品，而且具有神秘色彩的“虔诚”，对印度现代文学亦有直接影响。虔诚文学思潮，在文学理论中的体现和反映，就是对“虔诚味”的追求。

虔诚文学产生的14至16世纪，印度发生了印度教的虔诚运动，这是一场针对传统的婆罗门教——印度教思想统治的一种重要的思想反叛浪潮。从横向比较的角度看，这次思想反叛浪潮可以与欧洲的文艺复兴和宗教改革、中国明代陆王心学及李贽、三袁思想相比较。虔诚运动的核心是在关于印度教三大神的神话传说基础上，强化对三大神及其化身的崇拜，提出在大神或化身面前众生平等，消除种性歧视，人人都有虔诚地拜神的权利。由此对婆罗门高等种姓特权提出挑战。由于所受影

响不同，虔诚运动中又出现了不同倾向与派别。主要分为主张神明有形的“有形派”和认为神明无形的“无形派”。其中影响最大的是“有形派”中主张虔诚崇拜大神毗湿奴的毗湿奴教中的“罗摩派”和“黑天派”。虔诚运动的宗教大师大多以文学为工具，创作或吟诵诗歌以宣传自己的宗教改革思想，由此对印度文学产生了深刻影响。虔诚文学的产生与发展主要有以下特征：

首先，虔诚文学出现在印度各地方语言中。梵语作为文学语言在印度流行了近两千年，由于长期脱离人民群众的口头语言而逐渐走向僵化。到了14世纪前后，梵语文学时代宣告结束。相反，印度各地区的方言文学不断成熟，爆发出强大的生机与活力。虔诚文学正是在地方语言中兴起与发展的。虔诚文学首先在泰米尔语文学中兴起，而印地语文学中的虔诚文学成就最大。虔诚文学的兴起加速了梵语的衰亡过程。这种状况与欧洲文艺复兴时期打破拉丁文一统天下，倡导俗语，以及中国明代白话文学的发达，是同一时代的类似现象，具有非常强的可比性。

其次，各地方语言文学中的虔诚文学的兴起、发展和衰落时间不一致。总的来说，虔诚文学流行于14至16世纪，但在此前后，某些地方语言中亦有虔诚文学作品出现。如早在公元12世纪在泰米尔文学中就已出现了虔诚文学《甘班罗摩衍那》和《大往世书》。直到17世纪，虔诚文学仍然是印度文学的主流，只是其形式主义越来越严重，流为法式主义。

第三，虔诚文学的主要体裁是叙事诗和抒情诗。14至16世

纪出现大量表现虔诚思想的叙事诗和抒情诗，代表诗人有格比尔达斯、加耶西、苏尔达斯、杜勒西达斯、杜格拉姆等。

虔诚运动对文学的影响主要表现在文学的思想内容上。虔诚文学的基本精神是表现通过对大神的虔诚的信仰，达到人与神合一的精神境界。这种思想观念被称为虔诚主义，其思想来源主要有三个方面：

佛教的虔信思想和性神秘主义。大乘佛教的信仰主义强调外力拯救，主张普度众生，强化信仰的作用和力量。这种信仰主义对印度教中的虔诚主义产生了直接影响。佛教与印度教的神秘教派结合，进入密宗阶段，形成宗教的性神秘主义，通过性爱体验宗教的极乐境界，对将性爱与宗教感情结合，以爱颂神的“虔诚味”产生了深刻的影响。

二是伊斯兰教的苏非主义。苏非是伊斯兰教主要宗派之一，其思想与正在兴起的波斯语文学结合起来，成为一种文学思潮和美学思潮。苏非主义强调对真主的虔信和爱，通过爱和修行达到与真主精神的合一。14 世纪以后，苏非主义文学中心从波斯传到印度。而印度的虔诚文学中以爱颂神的表现方式，通过爱实现与大神结合于神明统一的思想，正是苏非主义影响的结果。

三是印度教自身的传统渊源。印度教经典《薄伽梵歌》强调对神的虔信和挚爱胜过一切修行和功德，提出了与大神相通的三种主要途径，即“行”、“悟”、“虔诚之爱”。对虔诚之爱的提倡直接影响了虔诚主义思想，成为虔诚运动的主要动力之一。因此虔诚文学既有对梵语文学的美学传统的继承，也是伊斯兰