

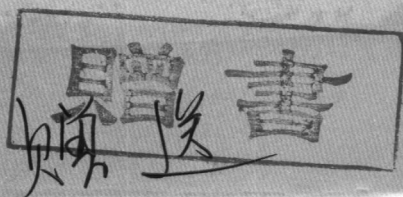
湖湘文化研究系列丛书

L2062
L33

李清良 著

岳麓书社

中国文论思辨思维



图书在版编目(CIP)数据

中国文论思辨思维/李清良著 —长沙:岳麓书社,
2001

ISBN 7-80665-119-5

I.中... II.李... III.文学理论-研究-中国-
古代 IV.I206.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 054956 号

责任编辑 刘 果

封面设计 黄 朝

中国文论思辨思维

李清良 著

岳麓书社出版发行(长沙市新民路 10 号)

湖南省新华书店经销 诚成(湖南)彩印有限公司印刷

2001 年 8 月第 1 版第 1 次印刷

开本:850×1168 毫米 1/32 印张:9.5

字数:240,000 印数:1—1,000

ISBN7-80665-119-5

G·235 定价:18.80 元

如有印装质量问题 请与承印厂调换

厂址:长沙市河西高开区 M1-3 栋 邮编:410013

目 录

序	曹顺庆(1)
序	蔡镇楚(1)
第一章 导论	(1)
第一节 中国古代文论的现代转换与思维方式的研究··	(1)
第二节 中国古代思维方式研究的现状与误区·····	(10)
第三节 关于中国思辨思维及其研究方法的预先说明··	(19)
第二章 中国思辨思维略论(上)	(28)
第一节 奠基与融合:先秦思辨思想与方法及《易传》的特 殊地位·····	(29)
第二节 继承与弘扬:秦汉时代的思辨思想与方法	(53)
第三章 中国思辨思维略论(下)	(64)
第一节 深化与发展:魏晋玄学的思辨思想与方法	(64)
第二节 “激发”与集大成:宋明理学的思辨思想与方法··	(76)
第三节 关于中国思辨思维的几点总结·····	(97)
第四章 魏晋南北朝文论对本末思辨的确定	(103)
第一节 从《乐记》《诗大序》到《诗谱序》·····	(104)
第二节 从《典论·论文》《文赋》到《文章流别论》	(115)
第三节 《文心雕龙》与《诗品》的思辨方式·····	(128)
第五章 唐代文论对纯粹思辨的反动	(150)
第一节 唐代文论的诗化倾向·····	(150)
第二节 唐代文论诗化倾向的成因·····	(155)

第三节	唐代文论诗化倾向的意义	(159)
第六章	宋明文论对思辨与直觉的融合	(162)
第一节	早期诗话的产生原因及其性质	(163)
第二节	宋代理学家文论的思辨性	(172)
第三节	《沧浪诗话》的思辨方式	(181)
第四节	明代诗话的思辨方式	(193)
第七章	清代文论思辨思维的成熟	(208)
第一节	清诗话之本末思辨的成熟	(208)
第二节	《艺概》与本末思辨的现代化	(225)
第八章	中国文论本末思辨之基本精神及其启示 ...	(239)
第一节	从中西比较中看本末思辨的基本特点	(239)
第二节	本末思辨与“天人合一”	(246)
第三节	本末思辨研究对中国文论发展的启示	(259)
第九章	余论:异质文化的“激发”与中国古代文论 的现代转换	(271)
主要参考书目		(287)
后记		(295)

第一章 导 论

第一节 中国古代文论的现代转换与思维方式的研究

中国古代文论的现代转换目前正成为学者们关心的问题。我们正是在此种学术背景之下,来研究中国古代文化与文论的思辨思维。

自20世纪初以来,学者们就一直在思考如何实现中国文论“古为今用”的问题。到20世纪末,此问题再次成为了学术界的关注焦点。1996年10月,在陕西西安举行了“中国古代文论的现代转换”学术讨论会,许多著名学者会集一堂,专门就此展开了热烈的讨论。1997年以来,《文学评论》等多种重要的学术刊物都特设关于此一问题的专栏,发表学者们的不同看法。人们不禁要问,在经历了整整一个世纪以后,历史是否又绕回了原地?

当然不是。有一个现象足以说明此次讨论不同于以往。在以前,思考“古为今用”的,主要是从事中国古代文学和文论研究的学者;而这一次,更多的却是从事一般文学理论研究的学者。

问题的再次提出,只能说明问题的尚未解决;问题的重新讨论,当然也意味着思考的更为深入。此次重提中国古代文论的现代转换,有其内在的学理逻辑和文化动机,它主要来自于近年来全球学术界对于整个20世纪学术研究的回顾与反思。

美国著名学者亨廷顿(Samuel P. Huntington)教授于1993年发表了著名的《文明的冲突》一文,分析当前世界的政治格局说:

冷战结束后,国际政治已迈出西方阶段,重心转到西方与非西方文明,以及非西方文明彼此间的相互作用上。在涉及文明的政治中,非西方文明不再是西方殖民主义下的历史客体,而像西方一样成为推动、塑造历史的力量。……

一方面,西方正处于权力高峰,但与此同时(又或许是前者的后果),又可以看到非西方文化正出现回归根源的现象。愈来愈多人谈及有关日本内转并“亚洲化”的倾向;尼赫鲁政权结束与印度的“印度教化”;西方……民族主义破产,引致中东“再次皈依伊斯兰”;而俄罗斯则有西化与俄罗斯化的激辩。

……

过去,非西方社会精英通常与西方有深厚渊源,他们在牛津,巴黎大学索邦分校或英国陆军军官学校受教育,汲取西方的处事方式和价值……可是这种情况现在倒转了:精英分子的非西方化与本土化正在展开。^①

亨氏此文在全球学术界尤其是中国学术界掀起了轩然大波,引起了许多有识之士的关注。他的主要观点虽然未必正确,但以上对于世界政治格局的分析却是切中肯綮的。事实上,在学术研究领域中的情形也是如此。随着全球政治多元格局的逐步形成,越来越多的学者意识到,全球学术研究都存在着不同程度的西方文化霸权主义的影响。一方面是强势国家如二战以前的英、法,二战之后的美国,利用一套系统的文化话语概念和规则来言说、重构和统治弱势国家,另一方面弱势国家出于对强势国家的仰慕、学习和借鉴,自觉不自觉地接受其话语系统,用之于本土学术研究,导致对

① 亨廷顿:《文明的冲突》,《二十一世纪》1993年10月第19期,香港中文大学中国文化研究所编。

于本土文化传统的隔膜和生疏。许多学者因此或揭示文化霸权主义的具体存在,或捍卫本民族文化的应有地位。如美籍阿拉伯学者爱德华·萨义德的《东方学》一书,就集中论述了前一个方面^①,而黑人文学理论家小亨利·路易斯·盖茨,则是后一方面的代表,致力于“对于(黑人文化)固有的传统及其普适性加以认可并予以证实”^②。在全球非西方文化圈中都出现了亨廷顿所谓“回归根源”的现象。

中国学术界正是在此一国际学术背景下,对于20世纪以来的中国学术研究进行了深刻的反思。许多学者发现,整个20世纪的中国文学与文论研究在理论创造的层面上,“大体情况是,什么都有,什么都没有——别人有的我们都开始有,别人没有的我们也没有”^③。季羨林先生感叹道:

反观我们东方国家,在文艺理论方面喑若寒蝉,在近现代没有一个人创立出什么比较有影响的文艺理论体系,王国维也许是一个例外。没有一本文艺理论著作传入西方,起了影响,引起轰动。^④

香港学者黄维梁先生也指出了此种严重情况:“在当今的世界文论中,完全没有我们中国的声音。20世纪是文评理论风起云涌的时代,各种主张和主义,争妍斗丽,却没有一种是中国的。……尽管中国的科学家有多人得过诺贝尔奖,中国的作家却无人得此殊荣,

① 爱德华·W·萨义德:《东方学》,王宇根译,三联书店1999年。

② 拉尔夫·科恩:《文学理论的未来·序言》,程锡麟等译,中国社会科学出版社1993年,第2页。

③ 毛时安语,《批评家》1987年第3期。

④ 季羨林:《东方文论选·序》,四川人民出版社1996年。

中华的文评家也无人争取到国际地位。”^①

为什么会造成如此令人沮丧的局面?许多学者都已看出,问题就出在我们进行学术研究所使用的话语系统上。整个 20 世纪,我们一直跟在西方理论后面跑,基本上是借用西方的那套话语系统来从事中国文论研究,从而患上了所谓学术“失语症”,离开了西方理论、术语和学术规则,我们就几乎不能进行学术研究。正如一位学者所说:“当我们要用理论来讲话时,想一想罢,举凡能够有真实含义的或者说能够通行使用的概念和范畴,到底有几多不是充分洋化了的(就算不是直接抄过来)。”^② 多年来一直致力于中西文论比较研究的曹顺庆先生说得更清楚:

中国现当代文坛,为什么没有自己的理论,没有自己的声音?其基本原因在于我们患上了严重的失语症。我们根本没有一套自己的文论话语,一套自己特有的表达、沟通、解读的学术规则。我们一旦离开了西方文论话语,就几乎没办法说话,活生生一个学术“哑巴”。想想吧,怎么能期望一个“哑巴”在学术殿堂里高谈阔论!怎么能指望一个患了严重学术“失语症”的学术群体在世界文论界说出自己的主张,发出自己的声音!一个没有自己学术话语的民族,怎么能在世界文论风起云涌的时代,独树一帜,创造自己的有影响的文论体系,怎么能在各种主张和主义之中争妍斗丽!^③

出现此种情形的根本原因就在于,自本世纪初以来,中国学者过分

① 黄维梁:《〈文心雕龙〉“六观”说和文学作品的评析——兼谈龙学未来的两个方向》,《中外文化与文论》1996 年总第 1 辑,第 77—78 页。

② 孙津:《世纪末的隆重话题》,《文艺争鸣》1995 年第 1 期。

③ 曹顺庆:《文论失语症和文化病态》,《文艺争鸣》1996 年第 4 期。

地强调学习西方文化,甚至还提出了全盘西化的主张,而对于我国传统文化进行了不恰当的否定,从而导致了固有学术话语的丧失。从五四时期“打倒孔家店”到文革的“破四旧”,传统的学术话语即使不是被完全摧毁,也已很难再在现代的学术研究中被使用。虽然也曾有过大力维护和阐扬传统文化的学者,但在整个时代潮流中,他们的声音却显得那么微弱,微弱得几乎没有多少人能够听到。因此他们所提出的一切,都只是自说自话,根本不可能产生多大影响。中国传统文化已被视为“秦砖汉瓦”,似乎只能放在博物馆中陈列展览,不再切合当世之用。虽然我们也曾提出过“古为今用”、“民族化”的口号,但并未得到——在政治运动和意识形态的强力干预下根本就不可能——认真的贯彻和执行。正是对于传统文化的否定、漠视、批判,才导致我们失去了自己固有的学术话语,失去了自己的文化血脉和根基,患上了严重的“失语症”。

没有属于自己的学术话语,在学术研究中至少会出现三个问题:其一,丧失了话语权力,在文化交流与解读中总是处于被动、被误解的地位。此点萨义德在他的《东方学》中已言之甚详。他在此书《绪论》中举例说,福楼拜可以告诉读者一个埃及妓女在哪些方面具有“典型的东方特征”,而此妓女却根本没有说话的权力,只有任人打扮和评价^①。东方国家的学术研究所处的地位正类似于福楼拜笔下的这位埃及妓女形象。其二,丧失了言说能力。由于用别人的话来说自己的事情,所以总显得方圆枘凿,削足适履。用西方的理论话语来分说中国传统学术,固亦有其一定的合理性,但若作为一种占主流的学术现象,则往往会出现前后矛盾或将中国学术研究弄得支离破碎的情形。比如同一篇白居易的《与元九书》,可根据其中的“文章合为时而著,歌诗合为事而作”,断定其为现实主义,而根据其中的“诗者,根情,苗言,华声,实义”,又可断定其为

^① 爱德华·W·萨义德:《东方学》,王宇根译,三联书店1999年版,第8页。

浪漫主义。又如对于中国古代文论最常用的术语“风骨”的解释,有的学者认为“风”是内容,“骨”是形式,而有些学者则认为“骨”是内容,“风”是形式,众说纷纭,莫衷一是。这正是丧失了言说能力的表现,我们根本没有办法利用西方理论话语来准确有效地研究中国传统学术。其三,丧失了言说的创造性。整个 20 世纪,是各种理论、方法、思潮风起云涌的时代,但在这“众声喧哗”之中,却基本上听不到中国学者的声音,这正是缺乏创造性的突出表现。

无论是言说权力、言说能力,还是言说的创造性,归根到底又来源于某种特定的文化精神。正因我们丧失或背离了自身固有的文化精神,我们才不知道怎样去理解去言说,才如此缺乏言说的创造性,才在世界学术之林中失去了自身应有的言说权力!

任何一种文化,其实是生活于其中的人们精神家园,人们的任何一种存在方式(包括学术研究),都必须以此一文化家园作为依托和归宿。以本土文化传统为基础的学术话语系统,则是一个国家和民族学术研究之依托。“从我们人类的经验和历史来看,只有当人有个家,当人扎根在传统中,才有本质性的和伟大的东西产生出来”^①。所谓家,永远都必须是自己的家,需要自己去构筑、去维护、去栖居。正如叶燮所说:

夫家者,吾固有之家也。人各自有家,在己力而成之耳;岂有依傍想象他人之家以为我之家乎?是犹不能自求家珍,穿窬邻人之物以为己有,即使尽窃其连城之璧,终是邻人之宝,不可为我家珍,而识者窥见其里,适供其哑然一笑而已。故本其所自有者而益充而广大之以成家,非其力之所自致乎? (《原诗·内篇下》)

① 海德格尔语,转引自陈嘉映《海德格尔哲学概论》,三联书店 1995 年,第 360 页。

正谓家必须由自己来创造,而不能依傍他人。他人纵有连城之璧,亦终非己物,称贷营生,毕竟无自在受用处。这本是十分简单的道理,然而也许正因如此简单,以致人们最易忽视,最难坚持。学术“失语症”的出现,正说明我们的确抛弃了自己本有的家园而“依傍想象他人之家以为我之家”。

归家之路必定是离家之路的反向逆转。背离本土文化精神,丧失固有的学术话语,正是我们的离家漂泊之路。中国学术的归家之路只能是回归本土文化精神,重建自己的学术话语,重建自己的文化家园。创造自己的家园,就是要从固有的文化传统出发,“本其所自有者而益充而广大之”^①。正如海德格尔所说:“思想只有通过具有同一渊源、同一规定的思想才能转变。”^②一个人若要健康、强壮,就不能总依赖于外在的补血,而必使自身机体具备造血的功能;一个国家一个民族,欲求其文化之发展、学术之强大,同样不能总依赖于外来文化与理论,而必须拥有属于自己的文化传统和学术话语。

因此,重新思考中国古代文论的现代转换,在此基础之上建立中国自己的学术话语,也就顺理成章地成为了学者们自觉承担的历史重任。力图接上中国文化传统的血脉,为中国现代学术寻求其固有的文化家园,也合乎逻辑地成了当务之急。

于是,“中国古代文论的现代转换”成了“世纪末的隆重话题”,而且首先是由原来主要思考“洋为中用”而不是“古为今用”的学者们所发起和倡导。这种现象意味着,整个中国学术界,不再像以前那样,一提起中国文化就痛心疾首,以为一文不值了,而是试图回

① 参见拙文:《话语建设与文化精神的承继》,《求是学刊》1997年第4期。

② 海德格尔:《只还有一个上帝能救渡我们》,孙周兴编《海德格尔选集》,上海三联书店1996年,第1313页。

到自己的文化家园。这实际上是对传统文化认同心态的一种转换,即从否定、漠视、生疏,转向于肯定、重视、亲切并力图去熟悉它继承它,从幼稚、偏激转向成熟、冷静。漂泊了近百年的中国学术研究,终于意识到必须寻求回归自身文化家园的道路了。这就是此次中国古代文论现代转换的讨论与思考的实质。如果说,本世纪初对于传统文化的反叛是“势所必至”,那么现在对于本土文化的回归则是“理所当然”。它们乃是在不同的历史发展阶段所表现出来的不同的历史态度,都有其历史的必然性。由盲目守旧到全面反叛再到理性回归,正是历史发展中“否定之否定”规律的一种表现。

目前关于中国古代文论的现代转换,尽管在具体操作方面,还存在着不同意见,但有一点是明确的,即我们所要建立的学术新话语必须具备两个属性:第一,必须是现代的,既无必要也不可能完全照搬 20 世纪以前的中国传统学术话语。历史之流一去不复返,不同的历史阶段自有不同的思想潮流与学术话语。更何况,在当今整个地球日益成为一个“村落”之际,各民族文化的发展已不能再像从前那样老死不相往来,即使想不与外来文化接触不接受其影响也已成为不可能。盲目的复古只会导致重新回到被动、落后的局面。正如钱穆先生所说:“一民族文化,则必然期其多能与外来文化接触,而使其文化传统臻于更丰富,更充实。”^①任何一个民族的文化都只有在与外来文化的接触、交流之中才能不断得到发展。第二,必须是具有中国文化特色的。一个民族的学术话语如果没有自己的文化特色,实际上就不能成为一种独立自足的话语系统,也就不可能真正适合于本土学术研究。一个民族的学术话语如果没有深厚的文化底蕴与根基,也不可能具有生生不息的理论创造力和言说能力。现代中国学术话语的这两个属性,决

^① 钱穆:《中国文学讲演集》,巴蜀书社 1987 年,第 37 页。

定了它的建立必然是以本土文化精神为命脉,以固有的传统学术话语为基础,以外来文化为参照和刺激,在新的历史条件下进行的综合性创造。

在这样的前提下来思考中国古代文论的现代转换,也就有了基本明确的方向。所谓“现代转换”,当然不是指完全照搬中国古代文论,也不应当是指在现存话语系统的框架中,将中国古代文论中的个别词句、概念、范畴重新运用到现代文论中来,因为它们都只不过是话语系统的外在表现而并非其内在精神和特质,个别概念范畴的套用仍不过是在原来外在的话语中讨生活,根本就不可能建立一种属于自己的学术话语系统。中国古代文论的现代转换应当是指,中国古代文论“活的精神”在现代历史条件下的“通变”。此种“活的精神”就是指那种内在的运作机制、操作方式、思维方式、价值标准等。

显然,思维方式就正是中国传统文化与古代文论“活的精神”的一个重要部分。任何一种特定的文化与话语系统,都以其特定的思维方式作为运作机制与操作方式。正如蒙培元先生所说:

思维方式不仅是传统文化的组成部分,而且是它的最高凝聚或内核。换句话说,思维方式是一切文化的主体设计者和承担者。^①

假如将一种文化的精神特质界定为两个方面,即价值观念与思维方式的话,那么,价值观念就是此一文化精神之“体”,而思维方式则是此一文化精神之“用”。

只有把握了中国传统文化与古代文论的思维方式和运思机制,才有可能领悟中国传统文化的精神特质,真正认清中国古代文

① 蒙培元:《中国哲学主体思维》,人民出版社1997年版,第182页。

论的本来面目,才能按照中国古代文论而不是西方文论的逻辑来进行解读,掌握其内在的文化底蕴,获取其可以通变的精神特质,并在此基础上进行中国古代文论的现代转换,建立属于自己的现代文论话语。

因此,认真地研究中国古代文化与文论的思维方式,正是目前切实地进行中国古代文论现代转换,建立中国自己特有的现代文论话语的一项迫切任务。

第二节 中国古代思维方式研究的现状与误区

关于中国古代思维方式的研究,至今都是一个薄弱环节,尤其是对中国古代的思辨思维,更是很少有系统而专门的研究。

中国古代文论是中国古代文化的一部分,在思维方式和运思机制上,它们具有同一性。因而历来对于中国文化思维特点的分析 and 论述,往往也就包括或者影响对于中国古代文论思维特点的看法;而对于中国古代文论思维的认识,又从一个方面说明了中国文化的思维特点。这些观点和看法常常是与西方文化相比较而言的。

首先对于中国文化思维特点进行分析和论述的,是以西方文化的眼光来看待中国文化的西方学者。久居中国的传教士、意大利人利玛窦,在晚年(十七世纪初)所著《基督教远征中国史》(中译本为《利玛窦中国札记》)一书中,就向西方介绍了中国文化的思维特点:

中国所熟悉的唯一较高深的哲理科学就是道德哲学,但在这方面,他们由于引入了错误,似乎非但没有把事情弄明

白,反倒弄糊涂了。他们没有逻辑规则的概念,因而处理伦理学的某些教诫时毫不考虑这一课题各个分支相互内在的联系。在他们那里,伦理学这门科学只是他们在理性之光的指引下所达到的一系列混乱的格言和推论。^①

在利玛窦看来,中国哲学就是伦理学,它没有西方的那一套逻辑规则,因而把传士们“弄糊涂”了,但他们认为这只能说明中国哲学的逻辑思辨思维不发达甚至是混乱,是中国人自己糊涂而不是西方传教士们糊涂。这显然是用西方的眼光来看中国文化。这本来是非常自然而无可厚非的。但从此以后,此类看法却成了对中国文化不太了解的西方学者的一般观点。

利玛窦之后约一个世纪,另一个意大利人,著名的历史学家维柯,在其名著《新科学》中,认为中国人和雅典人一样“用诗性方式去思考和表达自己”^②。在维柯看来,诗性方式就是一种原始的思维方式,诗性智慧只是理智智慧的低级阶段。所以他说,“诗性的智慧,即异教世界的最初的智慧,所用为出发点的那种形而上学必然不是理智的、抽象的、象学者们所研究的那种,原始人的形而上学本应如此,因为他们还没有推理力,浑身都是强旺的感觉力和生动的想象力”^③,“原始人心里还丝毫没有抽象、洗炼或精神化的痕迹,因为他们的心智还完全沉浸在感觉里,受情欲折磨着,埋葬在躯体里”^④。因此,在维柯的心目中,中国文化的思维是原始的、低

① 利玛窦:《利玛窦中国札记》,何高济,王遵仲,李申译,中华书局 1983 年,第 31 页。

② 维柯:《新科学》,朱光潜译,人民文学出版社 1986 年,第 189 页。

③ 伍蠡甫主编:《西方文论选》,上海译文出版社 1979 年,第 539—540 页。
《新科学》中译本第 161—162 页,译文与此略异。

④ 维柯:《新科学》,人民文学出版社 1986 年,第 164 页。

级的、不具有思辨性的。

维柯之后约一个世纪,德国哲学家黑格尔更是放言高论,认为中国文字本身就不宜思辨^①;在其《哲学史讲演录》中,又将整个东方哲学列为哲学发展的最低级阶段,并说:“孔子是一个实际的世间智者,在他那里思辨的哲学是一点也没有的。”他认为只有道家“是以思辨作为它的特性”^②。

维柯与黑格尔实际上都不懂汉语,对于中国文化并不了解,但他们尤其是黑格尔的观点,却产生了极大的影响。本世纪以来,黑格尔在西方,往往是哲学家们批驳的对象,但在中国学术界的地位却非常显赫,许多中国学者对于中国文化思维的看法就是采取了黑格尔的说法。

自西方思想传入中国后,中国学者也通过中西比较产生了关于中国文化思维特点的看法。1905年王国维在《论新学语之输入》一文中说:

抑我国人之特质,实际的也,通俗的也;西洋人之特质,思辨的也,科学的也,长于抽象而精于分类,对世界一切有形无形之事物,无往而不用综括(Generalization)及分析(Specification)之二法,故言语之多,自然之理也。吾国人所长,宁在于实践方面,而于理论之方面则以具体的知识为满足。至分类之事,则除迫于实践之需要外,殆不欲穷究之也。^③

① 参见钱钟书:《管锥编》中华书局1986年,第1页。

② 黑格尔:《哲学史讲演录》,贺麟译,商务印书馆1959年,卷一第119、125页。

③ 王国维:《王国维遗书》第五册,《静庵文集》,上海古籍出版社1983年影印本。

1907年,他又于《孔子之哲学》一文中说:

泰西之伦理,皆出自科学,惟鹜理论,不问实际之如何。泰东之伦理,则重修德之实行,不问理论之如何。此为实行的也,彼为思辨的也。是由于东西地理及人种关系之异,又其道徳思想之根本与道德的生活之状态亦异,故有此差别也。夫中国一切学问中,实以伦理学为最重,而其伦理又倾向于实践,故理论之一面不免索莫。^①

王国维的意思是,与西方文化相比,中国文化长于实践且重在实践,而于理论思辨方面则不甚发达。不过他也并不认为中国文化毫无思辨思维。他在上文中又说:

周末时之二大思潮,可分为南北二派。北派气局雄大,意志强健,不偏于理论而专为实行。南派反之,气象幽玄,理想高超,不涉于实践而专为思辨。是盖地理影响使然也。今吾人欲求其例,则于楚人有老子,思辨之代表也;于鲁人有孔子,实践之代表也。^②

王国维的此种看法与黑格尔正好一致,虽然其解释与黑格尔不同。

王国维的此种观点不无道理。但在他的说法中却蕴含了这样一种趋势,即将“思辨的”与“实践的”这两个本来并不可截分的方面简单地对立起来,并将中西文化及中国文化之南北二派纳入一

① 《王国维哲学美学论文辑佚》,佛雏校辑,华东师大出版社1993年,第24页。

② 《王国维哲学美学论文辑佚》,佛雏校辑,华东师大出版社1993年,第24页。