

靜安先生史席開
先生曾一示天津正振奉謁時已歸
京懷甚得吳君書知
先生不日移居校中玉慰 考試命題
事概中而批猶作正委 為國家中
人遂行此一向內頗煩擾不能用心
於向學謹乞

要教其 梅區西君 知皆 士談 梅君在
本校最久 人極忠厚 是君才氣頗高 風流
教者皆 先生之友也 固以口心相為根據
二君中任以人為教者 吾亦曾與 貴西席說
可貴 惟以口心不論或並更甚耳 惟要
勞校中不出席 吳君能代表物 猶幸並不
其行如也 此致

古代文學理論研究

华东师范大学出版社

第二十三輯

古代文学理论论衡

第三十辑

古代文学理论研究

·第二十三辑·

主编 徐中玉 郭豫适

华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

古代文学理论研究. 第23辑/徐中玉, 郭豫适主编.
上海: 华东师范大学出版社, 2005. 9
ISBN 7-5617-4466-8

I. 古... II. ①徐... ②郭... III. 文学理论-中国-古代 IV. I206. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 115508 号

古代文学理论研究(第二十三辑)

责任编辑 钟明奇
封面设计 黄惠敏
版式设计 蒋克

出版发行 华东师范大学出版社
市场部 电话 021-62865537
门市(邮购)电话: 021-62869887
门市地址 华东师大校内先锋路口
业务电话 上海地区 021-62232873
华东 中南地区 021-62458734
华东 东北地区 021-62571961
西南 西北地区 021-62232893

业务传真 021-62860410 62602316

http: //www. echupress. com. cn

社址 上海市中山北路 3663 号
邮编 200062

印刷者 江苏宜兴德胜印刷有限公司
开本 890×1240 32 开
印张 16.25
字数 445 千字
版次 2005 年 12 月第一版
印次 2005 年 12 月第一次
印数 2500
书号 ISBN 7-5617-4466-8 / I · 320
定价 26.00 元

出版人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社市场部调换或电话 021-62865537 联系)

主 编 徐中玉 郭豫适
编辑委员会 (按姓氏笔划为序)
齐森华 朱良志 张少康
张伯伟 胡晓明(执行编委)
黄 霖 曹 旭 蒋 凡
蒋 寅

目 录

◆ 通 论 ◆

关于中国文化哲学与中国文论发展的开合大律问题

..... 林衡勋 劳承万(1)

建立具有实践品格与个性化的中国文论 周兴陆(18)

◆ 诗学关键词 ◆

“气”与“韵”

——兼探诗性生命的人格范型 陈伯海(28)

“以意逆志”说再考释 刘运好 陈先涛(49)

中古时期“味”范畴的美学嬗变 谢 群(64)

“文学自觉时代”泛议 涂光社(72)

◆ 汉魏晋南北朝文论 ◆

汉儒“美刺解诗”的思想史价值 刘文勇(86)

谶纬与汉代的赋学批评 曹建国(98)

汉代士人文化心态对汉代文论的影响 包兆会(116)

由七个人到七个文学家

——论建安“七子”说的提出与被接受 张 珊(128)

东晋赋学批评的分期及时代特征 冷卫国(141)

- 由《世说新语·文学》略窥其时“文学”意谓 陈引弛(158)
- 论永明士人对尚俗审美观之接受与佛教之关系 高文强(173)
- 萧纲对“文选”派的批评 刘林魁(187)

◆唐宋文论◆

- 唐史论唐文:韩愈的升贬与文章图谱的塑造 邓国光(199)
- 宋诗理趣与《维摩诘经》 张海沙 马茂军(221)
- 略论朝鲜时代的宋人诗文选本 巩本栋(237)
- 朱熹的接受文学观 邬国平(255)
- 从诠释学论朱熹说《诗》 侯宏堂(269)
- “晚唐体”详辨 李定广(310)
- 词论家对苏辛词比较说略 房日晰(338)

◆明清文论◆

- “功臣”论:明代诗学论争的重要认识 冯小禄(351)
- 论黄宗羲的“诗识” 项念东(366)
- 清代格调论诗学概览 王顺贵(380)
- 金圣叹的诗歌结构与读者反应论 李成文(395)
- 姚燹“元气”说探究 韩立平(405)

◆近代诗学◆

- 为何写作:龚自珍的心力美学 杨柏岭(424)
- 从《浮生六记》浅谈“真”与现代文论 邱雯子 440)

◆青年论坛◆

- 上海图书馆藏《章太炎先生文心雕龙讲录两种》简述
..... 童 岭(466)
- 甲申读诗札记(选) 程羽黑(477)

传承·融合·创新:21 世纪中国古代文学理论研究的拓展

——“中国古代文学理论学会第十四届年会暨

国际学术研讨会”综述 高春艳 普 慧(499)

关于中国文化哲学与 中国文论发展的开合大律问题

林衡勋 劳承万

近年的有关研究似乎传达出一个带有共通性的信息,这就是,无论中国,还是西方,文化哲学的发展都正处于一个前所未有的“困惑与选择之中”^①,因此也都有个向何处去的问题。每当历史处于这样的关头,明智的选择,就是先退一步,然后谋进取。所谓退一步,就是回顾历史,以史为鉴,把握内在发展的大律,然后迈出可靠的新步伐。

从宏观角度回顾历史,中国文化哲学的发展有怎样的大律呢?著名学者牟宗三先生概括为:“大开大合。”^② 大开,是自身受挤压——处于困境时,寻求出路的必然要求;大合,是漫游“地狱”凤凰涅槃之后,自身的“更上一层楼”。一开一合(或大开大合),正如人体呼吸一样,通过吐故纳新,显示自身的新生命与新形态。这是强大生命力的节奏感与奋进模式。下文以此为出发点,简要论述中国文化哲学发展的大律问题。然后以之为理论前提和学术背景,进一步探讨中国文论发展的大律问题。

一、中国文化哲学发展的开合大律

按德国现代哲学家雅斯贝尔斯的看法,中国哲学文化发展的“轴

① 张世英:《天人之际——中西哲学的困惑与选择》1995年版之《内容提要》,人民出版社,1995。

② 牟宗三:《心体与性体》(上),238页,上海古籍出版社,1999。

心时代”是春秋战国的诸子百家时期^①。其时,处于“礼崩乐坏”的诸子百家,其伟大的理论贡献在于,第一次联系现实对夏、商、周三代文化作了深刻的哲学反思。其中,先起的儒家是从正面作反思,道家是从反面作反思,墨家和其他诸家又是从其他不同侧面作反思。这是中国学术思想的开放时期,但百家之“方术”,往往“不该不遍”,多为“一曲之士”,因此,百家“往而不反”,“道术将为天下裂”。但只有“往而反”,乃至“合”,才能“备天地之美”,归“原于一”(《庄子·天下》)。在这期间,虽有“杨朱、墨翟之言盈天下,天下之言不归杨,则归墨”(《孟子·滕文公下》)等等情况,但由先秦到两汉一段,中国文化哲学最终形成的发展模式,则是以儒家为主干,道家及其他诸家为副助的矛盾统一、互补互动的原典开合模式。这也为中国文化哲学之正位,并对往后之发展具有笼罩性和规范性。至魏晋南北朝,“纲纪既衰,儒道尤甚”(鱼豢《魏略·儒宗传序》)。以经学为表现形态的儒学不能再发展、再前进了,于是逐渐丧失在中国文化哲学结构中的主干地位,而道家复兴,玄学兴起,特别是外来的佛教大规模传入并借道家等为桥梁迅速发展。这是中国文化哲学进入“大开”,或说“歧出”(牟宗三语)时期。其后在魏晋南北朝经隋唐五代到宋近 800 年的“大开”期间,失去主干地位的儒学经充分消化、吸收异己和异体思想,特别是异体的佛教思想,经韩愈等若干环节过渡,到宋代终于以“理学”的新形态出现,再度回到它本身,归其本位,并形成了新一轮的以儒家为主干,道、佛等为副助并相互融合的互补互动的基本结构。这是中国文化哲学一次恢宏的“大合”。这一承接先秦两汉原典开合模型的大开大合,犹如一次生命的深呼吸,显示了中国文化哲学强大的生命力和发展的基本模式。

以理学新形态出现的儒家为主干的中国文化哲学,又经数百年的发展,到明代末年大儒刘宗周的绝食而死,这一文化哲学的精神生命因得不到深刻理悟和承传而逐渐被遗忘,也可以说是再显新一轮

① [德]卡尔·雅斯贝尔斯:《智慧之路》,69—70 页,中国国际广播出版社,1988。

“大开”的萌芽之势。中国是一个缺乏虔诚宗教意识的国度,作为中国文化哲学主干的儒家思想由于植根于中国古代文明,因之而具有宗教性质的现实关心和终极关怀的意义。因此,儒家精神乃中国文化哲学生命的支撑、中华民族的精神支柱,一旦没有了这个精神支柱,精神界就会发生道德信仰危机而陷入困顿。人就变得庸俗、浅薄、鄙陋,甚至无耻而不自觉。

以上就是我们对牟宗三先生在《政道与治道》、《心体与性体》等著作对大开大合之大律以及第一轮大开大合精辟之论的一些理悟。下文我们试图“接着讲”这一大律在明末以后的发展趋势及其预示之难题。

明代以后的清代,考据学兴起,他们以排斥宋学之空疏,承接汉代经学重字句训诂与名物考证为名,企图以此重获儒学为主干的中国文化哲学真义,恢复儒家为主干的中国文化哲学的真精神,结果是弄巧反拙,重蹈汉学支离琐碎、忘本逐末之旧辙。虽然出了不少副产品,但实不明儒家为主干的中国文化哲学的真精神为何物。原因很简单,方向不对。虽然语言是存在的家,但儒家的精髓是“性与天道”(“不可得而闻”,见《论语·公冶长》)。道家亦曰,“道不可言”(《庄子·知北游》),佛家则是“佛性之理,非关文字”(《坛经》)。作为境界形上学的中国文化哲学真髓,岂能通过支离的文字和名物的训诂与考据而获得呢?

随着历史进入近、现代,国运日衰,西方列强相继入侵,西方以科技为主导的文化迅速涌来,占据了物质的与精神的空间。鉴于救亡图存的焦虑,国人将国家衰落的原因迁怒于以儒家为主干的中国传统文化哲学,并喊出了“打倒孔家店”的尖锐口号。这样,以儒家为主干的中国传统文化哲学就陷入了空前的困境,它不仅要面对强大的西方以科技为主导的文化哲学的席卷,而且还要面对国人的自家否定。于是以儒家为主干的中国传统文化哲学,如上所指出,自明末就开显新一轮大开趋势之后,终于走向彻底大开。但又与第一轮的大开不同,上一次的大开,主要是内圣形态方面的大开,没有强烈地涉

及外王问题。而这一次大开不仅要面对强大的西方异体思想意识形态,而且要面对西方强大的科技与民主政治引发的新外王问题。其中尤其是以儒家为主干的中国传统文化中一直处于劣势或困顿的外王问题更为突出。前一次大开是冲击性的,这一次大开不仅有冲击性,而且有被席卷的危险。但中华民族毕竟是有五千年文明历史底蕴的伟大民族,中国传统文化哲学毕竟是伏根深远、源远流长,且在“轴心时代”就形成了富有自己特色的相对稳固的经典结构。这个基本模型在第一轮的大开合中经住了考验,并得到了进一步的巩固和发展。这样一种传统文化哲学是绝不会轻易地被异体文化哲学异化掉的。20世纪初、中叶之交,中国出现了以梁漱溟、熊十力、冯友兰等为代表的现代新儒学思潮就是明证。到20世纪中叶末以牟宗三等为代表的一批港台学者,甚至联名发表了《为中国文化敬告世界人士宣言》,复兴并推进以儒家为主干的中国传统文化的真精神为己任。其意义至少不亚于第一次中国文化哲学大开大合过渡环节的韩愈,甚至在某些方面可以相比于周敦颐和二程。特别是牟宗三先生,他在充分消化被称为西方哲学的蓄水池的康德哲学体系的基础上,将之与中国传统哲学对接。他一方面将康德哲学注入中国传统哲学,使中国传统哲学形成原本缺乏的显态理论框架而与现代接轨;另一方面又将中国传统哲学智慧注入康德哲学,使康德的深刻洞见昭示于世。在这相互对接、相融,并互为主位的比较过程中,牟宗三先生不仅依康德哲学框架,将以儒家为主干的中国传统哲学提高到了现代理论层次,而且还发现中国传统“哲学理境的确有进于康德处”^①。牟宗三先生的研究,为新一轮的大开之大合作了伟大的尝试,指明了方向(这一点并未引起国人的足够重视),并大大提高和坚定了我们的民族自信心。其成果为世人所瞩目,但应该说这还远远不是新一轮“大开合”的最后结构和最终完成。

新一轮大开合,似乎还有一段更长的路要走。因为新一轮大开

^① 牟宗三:《中国哲学十九讲》,290页,上海古籍出版社,1997。

合的任务异常艰巨,并涉及更复杂的问题。首先,从思想意识形态(其核心是“新内圣”)方面看,我们要面对并消化、吸收的西方文化哲学就远比第一轮要面对并消化、吸收的佛教任务要艰巨得多。其中虽然康德是西方哲学最主要的代表人物,或如牟宗三在《中西哲学之会通十四》中所说,在康德以前的哲学向康德集中,以后的哲学则由康德开出,即所谓西哲的蓄水池。因此,抓住了康德的确就抓住了关键。但毕竟康德哲学还不等于几千年西方哲学的全部。康德以外,西方还有很多哲学流派与大哲学家,它们也是西方哲学的有机组成部分。特别是康德已逝世了200多年,在这期间,西方现当代哲学又有了很多推进,出现了不少大哲学家,如黑格尔、尼采、胡塞尔、维特根斯坦、海德格尔、伽达默尔、福柯、哈贝马斯、德里达、列维纳斯等等。他们也都有独特的建树。在新一轮的大开合过程中,也必须充分消化并吸取其中能够吸取的因素,特别是其中一些可以与中国传统哲学直接“对接”的新因素。例如,康德在《纯粹理性批判》等著作中,本着德性优先于知识的立场,曾阐明过“哲学”的古意,是道德哲学,哲学家常特指道德家。但由于康德受西方哲学传统的束缚,摆脱不了基督教——上帝的纠缠,故否定人有智的直觉,将智的直觉归属于上帝。这就限制了这一哲学古意在康德哲学中的发展(尽管在三个设准中,引入了“自由意志”,亦无法建构真正的道德形而上学,故只有以道德神学告终)。但这一思路在法国当代哲学家列维纳斯那里似乎有了推进。他认为,在哲学意义上的伦理学比本体论更加基本,更加“早”,它才是“物理学”之后、之上、之外所要探讨的形而上学^①,等等。此类因素因可以与中国传统哲学直接对接,故在新一轮大开合中就显得特别有意义。当然,也要同样注意不能与中国传统哲学对接的因素,因为这些因素往往从逆向性方面具有更强烈的刺激意义或吸收价值。

根据第一轮大开合的历史经验教训,在思想意识形态方面,我们

① 参阅叶秀山:《中西智慧的贯通》,13页,江苏人民出版社,2002。

不仅要“知彼”，即全面消化吸收西方古今文化哲学的优秀成果，而且要“知己”，即在“客观了解”（牟宗三语）或“了解之同情”（陈寅恪语）的基础上认同本民族文化哲学的优秀传统及其本根正脉，这在西化意识浓厚的现当代可能比消化西方文化哲学更困难。在这知己知彼的过程中，还要能既看出作为异体思想的西方文化哲学之“大”，即发现可以吸取过来壮大自己的因素，又要能看出其“小”，即其根本缺陷与不足，这样才能摆脱其佛手笼罩。牟宗三先生对康德哲学的研究就是典范。我们只有理直气壮且满怀信心地返归本民族文化哲学的本根正脉，接续并开发出新的理论形态，如同第一轮大开合的成果——理学那样，才能迎接挑战。但如果不能返归并接续这一本根正脉，而是像第一轮大开合时新学、蜀学那样，始终沉溺于佛教并将之崇奉为“经典理论和精神上的最后归宿”^①的话，那就不是大开合，而是自我异化。今天我们面对西方文化哲学的新一轮大开合，就同样存在宋代新学、蜀学那样的“往而不反（返）”（《庄子·天下》）的情况，当然，所不同的是：使人沉溺的已不是佛教，而是各式各样的西学。并且似乎不只是一些人，而是较普遍性地存在“不知返归”而不自觉。这正是新一轮大开合任务艰巨异常且存在多种变数的要害所在。陈寅恪先生说过：“窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上，既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度……而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。”^② 陈先生这段话，对我们有永远的警醒意义。还要进一步明确的是，陈先生说的“本来民族之地位”，应是根本或核心地位，而不能是别一种什么地位。

其次，在新一轮大开合中，新外王问题更为突出。与第一轮的大

① 参阅崔大华：《儒学引论》，471页，人民出版社，2001。

② 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，252页，上海古籍出版社，1980。

开合主要是个内圣问题不同,新一轮大开合,不仅要解决新一轮的新内圣问题,而且还得同时解决新外王问题,二者相比,后者更显迫切。否则,现代化便是空话。

对新外王问题,牟宗三先生在《政道与治道》中已指出过,现代所要求的新外王,即是“科学与民主政治”。其中所要求的民主政治是新外王的第一义。至于另一方面的科学,他认为只是“新外王的材质条件”。这样讲,其实也还是就本义讲。科学技术是第一生产力。由科学现代化还可以带出科技的各表现领域,如工业、农业、军事等等方面的现代化,以及整个物质经济建设的现代化。在新一轮的大开合中,“外王”问题还不很突出,也解决得不甚好,成为一个历史遗留的薄弱环节。在备受科技落后之苦、饱吃西方坚船利炮之亏的现代中国,“新外王”问题已相当突出。记得鲁迅说过:“我们的乡下评定是非,常是这样:‘赵太爷说对的,还会错么?他田地就有二百亩!’”^①这个例子说的当然不是内圣与外王的关系,但它所形象地说明现代社会的经济实力(二百亩田地)可以成为评定是非,裁定对错的标准,似对我们理解新外王与新内圣的关系有某种启示意义。一般来说,内圣与外王有统一的一面,但也有矛盾性、不一致的一面。孔子就说过:“有德者必有言,有言者不必有德。”(《论语·宪问》)这给予发挥就是说,内圣与外王是矛盾的统一。在新一轮大开合时,外王问题不突出,因而内圣可以自我发展。但在新一轮大开合中,新外王问题已非常突出,这就要求新内圣与新外王必须达到充分统一,或说新内圣必须开出新外王,自身才具有意义。二者相较,甚至可以说,新外王优先,如时下说的“发展优先”,新外王还甚至成为新内圣的前提条件、试金石与确证。没有新外王的确证,新内圣在一定时间内甚至会变得毫无价值,可信度极低,所谓斯文扫地。现代新儒学在港台等地似乎很活跃,但影响较为有限的主要原因之一,恐怕就在于此。

还要进一步明确,我们对新内圣与新外王的统一,或新内圣开出

^① 鲁迅:《集外集·通信(复末名)》,90页,人民文学出版社,1973。

新外王,不应只看到其直接性一面,还应看到其有间接性一面,也就是说,新内圣不一定直接开出新外王,也可以间接开出新外王。马克思在论及康德哲学时;不是说,要“公正地把康德的哲学看成是法国革命的德国理论”^①吗?这就给我们以启示。孔孟是内圣的开山,但他们也不直接既是科学家,发明科学技术,又是政治改革家,能有许多辉煌的政绩。而赵普等人则说“半部《论语》治天下”,扬弃其绝对性,其间不乏令人深思之处,这就是间接的统一。把内圣与外王,新内圣与新外王的统一关系,理解为既可有直接性,又可有间接性,不但关系较轻松,而且内含更丰富。

第三,新一轮大开合时间还不充分,同时也在呼唤新的运作方式。新一轮大开合的时间问题可以第一轮大开合的时间为参照。第一轮大开合自魏晋南北朝大开,经唐韩愈到宋代理学大合,逾期 800 多年之久。而从宋代大合经元明到明末年最后一个真儒刘宗周绝食而死后呈新一轮大开之势起,至今也只不过近 400 年,因此,这新一轮的大合,单就时间上看是尚不充分的。当然并不能视时间为绝对因素,现在不是有“一天等于 20 年”之类的说法吗?可见时间之中还有个信息与速度问题。实现新一轮的大开合任务是艰巨的,这就决定了不可能是短期内可完成的事,也许需要若干代人的共同努力奋斗。同时其运作方式也不能像第一轮大开合那样,仅靠少数文化精英就可解决,而应有一个广泛的战线,甚至于大众化运动,但其中必须有一代代的领军人物和精英为其中坚,前赴后继,破釜沉舟,否则,“大众化”也“化”不起来。

最后还涉及到一个大问题,就是新一轮的中国文化哲学大开合与全球化问题。

目前学界都在大谈全球化,而我们以上所谈却是在论证中国文化哲学自身发展的大开大合之大律,以及当前中国文化哲学如何正处于新一轮大开合之中。二者关系如何?这首先涉及到对全球化如

^① 《马克思恩格斯全集》,第 1 卷,100 页,人民出版社,1965。

何看的问题。全球化是一个很宽泛且尚未有统一看法的概念,但应承认它是一个已超越“现代”、“后现代”,更准确地概括当今世界总特征的概念。一般地说,全球化是以经济领域的全球化为基础与核心,以经济资源的全球流动为重要标志,并因之而带来政治、法律、文化等等信息方面的全球化。在物质经济领域,由于西方特别是美国处于发展的领先地位,因此有不少学者认为,全球化就是西化,就是美国化。这大致是符合实际的。但确切地说应是在一定时期内如此。若全面地和长久地看,则又当别论,因为一些原先经济落后的民族国家,也有机会利用自己的资源或其他方面的优势,在全球化过程中得益,并迅速发展而崛起。

至于文化及其形而上的哲学(总称文化哲学)或简称文化方面,虽然受经济基础的制约,但又有相对的独立性,因此,它的发展就不一定与经济发展相平衡或同步。在文化全球化过程中,情况也有不同,一些缺乏深厚文化根基的民族国家的文化,容易被强大的西方文化,特别是美国文化所席卷,即被同化和“吞并”。而像中国这样的有数千年民族文化的连续性发展,且在轴心时代就形成了本民族的文化哲学经典结构的民族国家来说,在文化全球化过程中,其文化是不会简单地被西方文化同化的。在全球化过程中,中国文化会以怎样的形式存在与发展,并作出自己的特殊贡献呢?新近一个有代表性的观点认为:“中国文化的本质就是中国文化不断地融入全球化的历史进程。”^① 对这怎样看呢?

全球化与民族化,凝缩之,即是同化与异化,也就是皮亚杰发生认识论中所指的“同化”与“顺应”。皮亚杰在论述人类个体知识形成和发展时曾揭示了其中两种重要机能:同化与顺应。他认为:“刺激输入的过滤或改变,称为同化;内部图式的改变,以适应现实,叫作顺应。”^② 这稍嫌简略。再看皮亚杰的研究者 B·J·沃慈沃思较详的论

^① 李惠斌:《全球化:中国道路》,62页,社会科学文献出版社,2003。

^② [瑞士]皮亚杰:《儿童心理学》,7页,商务印书馆,1980。