

传统的幻象

罗钢
著

跨文化语境中的
王国维诗学

人民文学出版社



海外传播

传统的幻象

跨文化语境中的王国维诗学

罗钢／著

人民文学出版社



图书在版编目 (CIP) 数据

传统的幻象：跨文化语境中的王国维诗学/罗钢著. —北京：人民文学出版社，2017

ISBN 978-7-02-012983-6

I. ①传… II. ①罗… III. ①王国维 (1877—1927) —诗学—诗歌研究
IV. ①I207.22

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 162033 号

责任编辑 陈建宾
装帧设计 崔欣晔
责任印制 王景林

出版发行 人民文学出版社
社 址 北京市朝内大街 166 号
邮政编码 100705
网 址 <http://www.rw-cn.com>

印 刷 三河市鑫金马印装有限公司
经 销 全国新华书店等

字 数 503 千字
开 本 710 毫米×1000 毫米 1/16
印 张 29 插页 3
版 次 2015 年 3 月北京第 1 版
印 次 2017 年 11 月第 1 次印刷

书 号 978-7-02-012983-6
定 价 68.00 元

如有印装质量问题,请与本社图书销售中心调换。电话:010-65233595

文学理论发展的新趋势

(代序)

童庆炳

清华大学教授罗钢积十年之功,完成了他关于王国维《人间词话》的反思性研究,向朱光潜、宗白华、李泽厚等许多重要学者的看似不可超越的学术结论提出了挑战,对百年来的“意境”论研究做了澄清,获得了令人信服的成果,也给当前文学理论研究以新的启示,诚为难能可贵。读了他的著作,我深化了近几年关于如何摆脱当下文学理论研究危机的思考,心中涌动着一些要表达的看法。本文围绕罗钢的王国维《人间词话》学案研究,来谈谈我对当前文学理论研究的一些新的思考,试图揭示当前文学理论发展的一种新趋势。

如果以王国维 1904 年发表的《红楼梦评论》为现代文学理论与批评的起点的话,那么中国现代文学理论已经走过了一百一十年的路程。当下,在滚滚商业主义浪潮的影响下,低俗、庸俗、媚俗的文学作品随处可见,文艺美学界某些人的“眼睛的美学”也喊得令人心烦,而高级形态的具有精神品格的审美却没有多少人理睬,文学和文学理论不但失去了轰动效应,而且陷入了危机状态。我们作为长期从事文学理论教学和研究的学者,应该做出怎样的努力,来摆脱这种危机状态呢?

我个人认为在当前情况下,有两件事情值得我们去:第一件是重建文学理论与现实生活的密切关系。我曾经就如何克服当下文学理论研究中存在的理论脱离实际、学科的封闭性和研究的浅表化这一问题,提出了文学研究的“当下性”“关联性”和“重建历史语境”三点意见。^① 这些我已经发表了文章,此不赘述。第二件就是对百年文学理论做回顾性、反思性的学案、文案研究。这第二件事情,也已经有不少人开始做,如夏中义的学案研究、

^① 童庆炳:《冲破文学理论的自闭状态》,《社会科学报》,2010年5月20日。

李洁非的文案研究,但最有代表性的是罗钢的王国维诗学的学案再研究。

既然中国现代的文学理论历经百年,那么回顾与反思一下百年来我们走过的路,就不能不是一个重要的问题。“回顾”不是一般的经验总结,其核心内容是反思。总结经验加上反思问题,我们才能知道中国现代文学理论所取得的成绩有哪些,有多么重要;存在的问题又有哪些,又有多么严重。反思,就是一个自我对话的过程,是今天与昨天对话的过程,在这对话过程中,进行反省、诊断、思考和重建。罗钢教授积十年之功来反思中国现代文学理论的开山祖师王国维及其名著《人间词话》,将其作为一个学案来研究,它在四个方面取得了重大成果:

第一,通过缜密的考证,揭示了王国维《人间词话》提出的“境界说”,其思想来源是以叔本华的认识论美学为首的德国近代美学,而非中国古代文论和美学,“境界说”乃是“德国美学的中国变体”。

一般研究者都有一种误解,认为王国维的《人间词话》是用文言写的,其主要研究对象是五代以来的词,又使用了中国古代诗论和美学中很多词语——如兴趣、神韵、情与景、言情体物、言外之味、弦外之响、“以物观物”“以我观物”等,所举诗词的例子也都是古代的佳作,因此就认定王国维的“意境说”必然是在继承了中国古典诗论和美学的基础上而形成的新的理论建构。罗钢通过他的研究,破除了这些误解,揭开了词语现象的掩饰,看清了王国维诗学的思想实质。他用一系列的证据,证明了王国维的“境界说”与中国古代诗论、美学无关,它借用叔本华的认识论美学和海甫定、谷鲁斯等人的心理学美学作为理论支点,看似是中国化的理论创新,实则是德国美学理论的一次横向移植。罗钢从寻找王国维“境界说”立论的思想来源入手,从根本上说明了王国维“境界说”的核心不过是叔本华认识论美学的翻版而已。

罗钢深入到王国维撰写《人间词话》时期的思想状态中。他指出,《人间词话》是王国维从“哲学时期”转入“文学时期”时候写的。王国维从哲学转入文学,与他对早年笃信的唯心主义哲学的怀疑和失望有直接的关系。王国维在《自序二》中写道:“伟大之形而上学、高严之伦理学与纯粹之美学,此吾之人所酷嗜也。然求其可信者,则宁在知识论上之实证论、伦理学上之快乐论与美学上之经验论。知其可信而不能爱,觉其可爱而不能信,此近二三年中最大之烦闷。而近日之嗜好,所以渐由哲学而移于文学,而欲于其中求直接之慰藉者也。”^①罗钢说:“这种思想变化直接影响他对叔本华美

^① 王国维:《自序二》,《王国维全集》,谢维扬、房鑫亮主编,第14卷,第121页,浙江教育出版社,2009年。

学的取舍。不待言的是,叔本华所谓的‘意志本体’‘理念’等,都属于‘可爱而不可信’的‘形而上学’,这使得王国维逐渐疏远了它们,而与‘理念’原本有着密切瓜葛的‘直观说’则由于属于经验的范畴,和他后期服膺的心理学有某种程度的重合,因而被保留下来,并在《人间词话》中潜在地发挥了重要作用。”^①罗钢追根溯源,把王国维思想变化的每一点新动向、《人间词话》中的每一个具体说法,与叔本华等德国美学家的一系列相关的具体论点,进行极为细致的比对,务使对王国维《人间词话》的思想分析都落到实处。该书的第一章《“文学之所以有意境者,以其能观也”——王国维“意境说”探源之一》,主要是追寻王国维“境界说”中“真景物”与“真感情”两个概念的西方思想渊源,认定叔本华的“直观说”与海甫定的情感心理学分别构成二者的理论支点,而所谓“观我”的理论则是连接二者的桥梁,说明西方的二元对立的认识论美学是王国维建构“境界说”所依赖的最主要的资源。他洋洋洒洒地写了两万多字,旁征博引,务使王国维《人间词话》的“真景物”“真感情”以及两者的联系都得到清晰的说明,每一处都用事实和证据说话,这就不能不让人信服。研究要达到这种地步,不能不实现中西古今的汇通。

第二,通过反复的论证,揭示出朱光潜、宗白华和李泽厚等的“意境”的理论建构,也是以德国美学为支撑,虽有美学流派的不同,但都不是来自中国古代的诗论和美学,不过是在“传统的现代化”背景下的理论实践中变成了“自我的他者化”。

自王国维的“境界说”一出,中国现代文论界和美学界似乎觉得找到了文论和美学的中国话语,一些大家,如朱光潜、宗白华和李泽厚纷纷进行理论的建构,提出了各种不同的说法。1980年代以来的后继者以这些文论界、美学界权威的说法为“不刊之鸿论”,深信不疑,纷纷引用,继续研究。罗钢则以他学术家的勇气,在他的著作中向这些权威提出挑战,指出他们赖以建构的理论资源同样也来自德国美学,并不是中国土生土长的自己创造的理论。罗钢承认,“意境”这个词“是中国传统诗学遗留下来的符号”,但“这个符号原本具有的意义空间的包容性、模糊性、不确定性,使王国维得以在其中寄植了不只一个,而是一束西方美学观念”。^②而后来者朱光潜的“意境”论,罗钢经过梳理,认为在说明诗的审美本质上,与王国维是一致的,而且王国维和朱光潜是在用不同的语言重申康德制定的审美独立性原

① 本书第74页。

② 本书第260页。

则,两人又不约而同都强调“观”在意境中的重要性。但罗钢的研究表明:如果说王国维的“境界说”的思想主要来源于叔本华美学的話,那么朱光潜的“意境”论的思想主要来源于意大利学者克罗齐的“直觉说”;就情景关系而论,朱光潜的“意境说”比较圆融,强调“情景的契合”。罗钢发现,首先提出“意境”是“情景交融”一说的是朱光潜,而不是王国维。但朱光潜“情景的契合”也不是中国古代文论中的“情景交融”,罗钢说:“一个最关键的區別就是,朱光潜仍然是在德国美学关于感性与理性、直觉与概念这一二元对立关系内部来处理情景问题的。”^①所以朱光潜的“意境说”也不是什么中国古代美学的总结形态,它仍然是从西方移植过来的。

对于大家都深信不疑的宗白华的“中国艺术意境说”完全是从中国艺术的民族土壤中成长起来的观点,罗钢也有独到发现。罗钢以他的那种一贯的寻找充分证据的方法,揭示了宗白华的“中国艺术意境”并非“中国”的,而新康德主义马堡学派卡西尔的文化哲学,才是构成“宗白华所谓‘中国艺术意境’的美学基础”。^②罗钢把大家最为欣赏的宗白华“境界”三层面,即“从直观感相的模写,活跃生命的传达,到最高灵境的启示”,也给解构了。

李泽厚是中华人民共和国建国后美学界中国“意境”论的有力推动者,他发表于1957年的论文《“意境”杂谈》影响甚巨,也被同行看成是不可动摇的坚实理论。李泽厚最著名的论点是:“诗、画(特别是抒情诗、风景画)中的‘意境’与小说戏剧中的‘典型环境中的典型性格’,是美学中平行相等的两个基本范畴。它们的不同主要是由艺术部门特色的不同所造成,其本质内容却是相似的。它们同是‘典型化’具体表现的领域。”^③罗钢认为,李泽厚在这里引了恩格斯的“典型环境中的典型人物”的话,实际上是与黑格尔美学直接联系的。他明确指出,李泽厚曾说过“意境”是“中国美学把握艺术创作的实践所总结的重要范畴”,实际上这种判断也是虚构的。李泽厚的“意境”是“典型”的思想来源于黑格尔的“美是理念的感性显现”的观点。虽然李泽厚在关于“意境”的论点中,提出了“形”与“神”、“情”与“理”这两对看似完全属于中国古代美学范畴的对立概念,但罗钢发现这些话语的深层仍然与德国美学中一般与特殊、有限与无限等思想模式密切相关,所以“在李泽厚的‘意境’框架中,显然没有这种中国艺术经验存身的空

① 本书第264页。

② 本书第265页。

③ 李泽厚:《美学论集》,第325页,上海文艺出版社,1980年。

间”^①。罗钢认为李泽厚的“意境说”的理论基础是“前苏联社会主义现实主义的反映论”，这都不无道理，甚至可以说切中要害。

罗钢的研究表明，一直被文学理论界奉为中国古代美学核心范畴和审美理想的“意境说”，与中国的艺术经验和理论貌合神离，它离开了中国美学的根本。从外观上看，这些理论是彻底中国化的；而从实质上看，它们又是极度西方化的。用罗钢的话来说，如果把王国维、朱光潜、宗白华、李泽厚的“中国意境说”比作一棵树，那么，叔本华、克罗齐、卡西尔、黑格尔等的美学构成了这棵树的树干，而王国维等人所使用的中国美学和艺术元素则是这棵树的枝叶。远远望去，我们看见的是外面纷披的枝叶，而一旦走近，拨开枝叶，我们就会发现，即使是这棵树上似乎最富于中国特征的枝叶，也仍然是从德国美学的躯干里生长出来的。

第三，如果说王国维、朱光潜、宗白华、李泽厚为“意境说”做了理论的建构的话，那么许多后继者则是盲从学术权威，在这些权威的影响下，对“中国艺术意境史”进行了旷日持久的建构，耗费了大量的时间和精力。特别是自上个世纪80年代以来，随着“文革”的结束，文学理论开始学科化，不少具有民族情结的学者对一时间大量涌入的西方文论话语大行其道有所不满，于是急切地想从中国古代文论中去寻找文学理论资源。在这种情形之下，由于王、朱、宗、李等大家所提供的关于“意境”论的理论范式的深刻影响，于是中国一些学者热衷于“中国艺术意境史”的话语建构。这种用心和努力是可以理解的。但是，罗钢在——考察了这些关于意境史的历史建构的著作后却发现：“尽管每一位学者都声称自己发现的是客观和真实的意境思想史，但这些历史之间却相互矛盾。某一位古代批评家在这一部历史中，被荣幸地接纳为‘意境说’这个大家庭的成员，在另一部历史中又被无端地驱逐出去。某一种中国古代诗歌理论，在这一种历史中，被描绘为‘意境’发展的关键环节，在另一种历史中却湮没无闻。我们究竟应当相信哪一种‘意境史’才是客观和真实的历史呢？也许真实的答案是，在中国古代诗学史上，根本就不存在这些首尾一贯、自成体系的‘意境范畴史’，有的只是种种依据王国维等人提供的理论范式，人为地建构起来的‘学说的神话’。”^②

罗钢从研究中发现的这些问题难道不令人深思吗？实际上，中国古代的诗话、词话中，的确有人提到“意境”这个词或与“意境”相关联却又有根

① 本书第277页。

② 本书第291页。

本区别的一些提法和思想,但是这些提法和思想都是高度历史语境化的,意义是不同的。如果我们不是把这些词语放置到特定的语境中去考察,只是寻章摘句,随心所欲地去联系、去将其系统化,那么我们就根本不可能做到历史地理解思想。如刘勰的“意象”,王昌龄的“物境、情境和意境”,皎然的“取境”,刘禹锡的“境生于象外”,王夫之的“情景交融”,陈廷焯的“意境”等等,都各有自己的意思,绝不可“一锅烩”。令人敬佩的是,罗钢不是专门研究古代文论的,但他却花了很多时间对这些词语所产生的不同的语境、所表达的不同的意涵,一一做了考辨,清理得比较深入,这是很难得的。毋庸讳言,我自己也在研究古代文论时,发表了一些文章,在“意境”问题上,也说了一些脱离语境的话,也犯了罗钢所指出的“学说的神话”的错误。我总是觉得学术批评是有益的,因此我们永远不要拒绝批评。只有在批评中,我们才能有所醒悟,有所提高,有所进步。罗钢在《学说的神话——评中国古代“意境说”》一章中,曾引陈寅恪在冯友兰的《中国哲学史》上卷的“审查报告”中的话提醒我们了解古人学说之不易,特别是我们企图把古人的学说条理化系统化之时,我们的主观性也就愈强,离古人的学说可能愈远,所谓的“学说的神话”也就产生了。

第四,罗钢通过研究,对上个世纪初王国维在《人间词话》中提出的“意境说”,给出了新的见解。此前,学界对王国维的“意境说”有两种理解:第一种就是“中心范畴说”,认为“意境说”是“中国美学的中心范畴”,是中国美学一次历史性总结,是中国审美的最高理想。罗钢通过他的研究,认为这种说法脱离古代美学的实际,是没有根据的,因而是站不住的。第二种是“中西融合说”,认为王国维的“意境”是中国美学和西方美学结合的产物,是“中西融合”的典范,如资深研究家佛雏就持这种看法。^①罗钢认为王国维思想中有中西的“冲突”,并没有什么“融合”,所以他也不同意这一说。在这两种说法之外,罗钢提出了第三种见解,亦即“西方美学的中国变体说”,这是罗钢对王国维的“意境说”的全新的理解。他以无可辩驳的证据,证明了王国维的“境界说”,虽然也研究中国的诗词,也找了不少中国美学的词句做支撑,但不是从中国词学的土壤里生长出来的,其骨子里面始终是叔本华、康德、席勒、谷鲁斯等人的学说,不过是诸种西方美学观念的一次横向移植而已。

罗钢关于王国维《人间词话》“境界说”的反思性研究像一面镜子,映照出百年来我们中国现代文学理论走过的路。在这一百年间,我们搬用西方

^① 佛雏:《王国维诗学研究》,第208页,北京大学出版社,1999年。

的理论不少,但我们自己建构的学说却很有限。这不能不令人深思!

罗钢的学案研究,深刻地呈现了20世纪中国文论发展中传统与现代关系所呈现的诸多复杂问题。其中最重要的一个问题就是,为什么中国学者著书立说,总是在有意无意间把别人的理论看成是自己的现代化的理论呢?罗钢从文化霸权理论的角度,做出了很好的回答。他说:“这种自我的他者化是西方文化霸权对第三世界文化所采取的一种行之有效的控制和支配方式。在葛兰西看来,文化霸权从来不是一种简单的、赤裸裸的压迫关系,并不是由文化霸权的拥有者把自己的意识形态强制地灌输给从属的文化集团,而需要从属的文化集团的某种自愿的赞同。就此而言,自我的他者化是心理上生产被压迫主体的最有效的方式。它从无意识的心理层面彻底摧毁了被压迫者的主体性,把它的反抗巧妙地转化为认同。‘意境说’的理论家们其目的原本是在西方文化的冲击下重建民族美学和诗学的主体性,然而结果是完全丧失了自身的主体性;他们的初衷是与民族的诗学传统认同,结果是与一种西方美学传统认同;他们力图克服近代以来中国所遭遇的思想危机,结果是更深地陷入这种危机。这些理论家留给我们的教训是,为了抵抗西方文化霸权,我们必须时时对这种自我的他者化保持足够的警惕,正如斯图亚特·霍尔所说,在文化认同的问题上,我们或许应当把传统的‘我们是谁’的追问转变为另一个问题:‘我们会成为谁?’”^①是啊,总结百年现代文学理论的进程,的确要追问我们自己的主体性究竟有多少;在大量引进西方理论的时候,我们不但要问我们是谁,而且还要问我们已经变成了谁。

罗钢的学案研究的思路和方法,值得我们认真地思考和借鉴。就我阅读他的著作的感受来说,罗钢经常使用的有揭示“学说的神话”法、“思想探源”法、“症候阅读”法、“对位阅读”法和高度历史语境化这五者。这是罗钢文论研究的五种方法,显示出研究的有效性,应予以充分重视。“学说的神话”法上文已经提到,此不赘述。这里扼要地谈谈他撰写论文中经常使用的另外四种方法。

“思想探源”法。这是罗钢的研究得以成功的最重要的方法。树有根,水有源,任何人的思想与学问都是有思想根源的。因此,我们若要弄清楚某个学问家及其著作中的思想,就必须追根溯源——这根源是“中”,还是“西”,这是研究的关键。罗钢这一手很厉害,他不为王国维借以建构的研究对象多么的中国化所迷惑,不为他笔下那些古代美学的词语——兴趣、神韵、情与景、言情体物、言外之味、弦外之响、以物观物、以我观物、句秀、骨

^① 本书第283页。

秀、赤子之心、淫词、鄙词、游词、自然神妙等——所迷惑,不为宗白华标举“中国艺术意境”所迷惑,不为李泽厚大谈“中国美学把握艺术创作的实践所总结的重要范畴”所迷惑,不为那些“中国意境史”里所举的古人的种种说法所迷惑,而能拨开这些枝叶,径直寻找到思想的树干和根基。罗钢说:“……我们发现无论表面上存在多么严重的分歧,他们关于‘意境’的种种思考,都始终围绕着德国美学几个核心的思想主题,如感性与理性的统一、主观与客观的统一、一般与个别的统一、有限与无限的统一。这些特殊的思想主题,构成了他们之间相互对话的基础,也构成了‘意境说’的思想轴心。”^①罗钢这种抓思想主题、思维模式的方法,构成了他的“思想探源”法的基础,无疑对我们有启示意义。

“症候阅读”法。法国学者阿尔都塞提出的“症候阅读”,最初属于哲学词语,后转为文学批评话语。此问题很艰涩,不是三言两语能说清楚的。我们这里只就文本话语的改写是表现作者思想变动的一种“症候”这一点来理解。由于王国维的《人间词话》有好几种不同文本,文本话语的增加、改动或删掉,都可能是表现王国维的思想变化的“症候”。罗钢对此特别加以关注,并加以有效地利用。如他举例说,《人间词话》手稿第三则原本中间有一个括号,写道:“此即主观诗与客观诗之所由分也。”但在《人间词话》正式发表时,这句话被删掉了。为什么被删掉?罗钢解释说:“比较合乎情理的解释还是王国维在写作这则词话时思想发生了变化。”^②其他如对王国维为何删除“一切景语皆情语”的分析也非常精彩。罗钢对于“症候阅读”法的运用,使他的著作常常能窥视到王国维等大家的思想变动的最深之处和最细微之处,从而作为有力的证据来说明他想说明的问题。

“对位阅读”法。这是萨义德在分析殖民背景的文学作品时采用的一种具有文化政治内涵的阅读策略。罗钢写道:“和旧的比较文学不同,‘对位阅读’尽管也需要不断地穿越文化边界,但这种穿越的目的不是在跨文化的基础上寻求某种普遍的人类真理,而是在一种特定的权力/知识关系中,重新发现那些被西方文化霸权以普遍性的名义所兼并、排斥和压抑的文化差异。”^③在该书《普遍性之外——若干中西诗学观念的对位阅读》一章中,罗钢用大量的篇幅对在王国维诗学中占据重要地位的一些西方观念与中国古代诗学观念进行了这种“对位阅读”,其中包括西方的“直观(形

① 本书第280页。

② 本书第93页。

③ 本书第322页。

象)”、“想象”与中国古代的“直寻”“象外之象、景外之景”；西方现代哲学的“主客观统一”与中国古代的“情景交融”；西方诗学的“讽喻”与中国诗学的“比兴”等。通过细致的阅读，罗钢一方面揭示了王国维诗学与中国古代诗学传统之间的断裂，更重要的是他告诉我们，如果把这些西方观念不加反省、不加分析地移植到中国诗学中，必然会造成对中国诗学的压抑和遮蔽。例如，从王国维开始把西方哲学中的“主观”“客观”与中国古代的“情”与“景”做一种等值的观念看待之后，人们便习惯性地用主客观的统一来诠释中国诗学中的情景论述。罗钢在书中指出，在中国古代思想当中，对于诗歌中的情景关系论述最为深刻、最为全面的是清初大儒王夫之。尽管王夫之也称赞诗歌中情与景的“妙合无垠”，但他所说的“情”并不出自笛卡尔式的独立自恃的主体，而必待“吾之动几与天地之动几相合而成”。他对于情景关系的理解也不是基于近代欧洲以认识、支配和控制自然为基础的人类中心主义哲学，而出自“以人合天”或“以人道合天德”的中国式宇宙观。在中国诗人笔下，自然与人的关系体现为一种平等的交流，是情与景之间的相互“映发”。所以王夫之不会赞同王国维那种“以我观物，故物皆著我之色彩”的观点。罗钢的上述观察，发前人所未发，是鞭辟入里的。

高度历史语境化。罗钢做学案研究，多不采取逻辑演绎的方法。重视历史语境化的方法，是向来文学理论研究所缺乏的。历史上的某一个问题的产生，总是由于某种历史语境才产生的，那么现在我们要合理地解释它，自然也要放回到原有的历史语境中去考察。这种“放回历史语境中考察”的方法，使我们能准确地把握问题、解释问题和解决问题。罗钢深知此点，所以他笔下的研究结果，都是高度语境化的，其结论也是有充分说服力的。例如他在《学说的神话——评中国古代“意境说”》一章中，之所以敢于断言中国美学无所谓“中国意境史”，就在于他把学者们提到的如刘勰的“意象”，王昌龄的“物境、情境和意境”，皎然的“取境”，刘禹锡的“境生于象外”，司空图的“言外之意”，严羽的“兴趣”，王夫之的“情景交融”，陈廷焯的“意境”等等，都放置于各自特殊历史的、文化的、学派的语境中加以考察，指出它们之间意义指向不同，因此并不存在“一线而下”的所谓“意境”。离开语境必然要陷入“时代的误置”，研究不得要领是可以想见的。

以上五点，作为学案研究方法的精确选择，是十分有效的，值得我们借鉴。我之所以认为罗钢对王国维诗学的研究是目前最具有代表性、最富于思想意义的学案研究，是因为它不仅对王国维诗学这一学案在跨文化的语境下进行了深入的梳理和辨析，而且在此基础上提出了对20世纪中国思想和学术的历史性反思。罗钢的著作在三个层面对既有的现代学术传统提出

了质疑和挑战。在第一个层面,他对以叶嘉莹、佛雏等为代表的王国维诗学研究提出了质疑和挑战。在第二个层面,他对朱光潜、宗白华、李泽厚等的所谓中国意境说提出了质疑和挑战。但罗钢并不满足于此,在第三个层面,他对20世纪以来在中国思想和学术中占据主流的“传统现代化”的研究范式提出了质疑和挑战。罗钢指出,这种所谓的“传统现代化”在实践中常常表现为“传统的西方化”,其结果是生产出一种由西方文化派生的、与西方文化具有高度同质性的“传统的幻象”。罗钢认为,这是一个世纪以来在西方文化冲击之下中国思想危机进一步深化的结果,所以他在书中大声疾呼,要从这种“现代化”中拯救传统。罗钢的观点与一个世纪学术界主流的观点和做法相左,很可能引来激烈的争论乃至反对,但他也因此开辟了一个新的领域,即对“传统现代化”这一人们一直深信不疑的学术范式进行反思和批判的领域。许多因参与建构这一学术范式而获得盛名的现代学术大师,许多经由这一学术范式生产出来的现代学术经典,都可能被重新用一种不同的视角来观察,或重新用一种不同的尺度来评价,就如同罗钢对王国维与《人间词话》所做的新的观察和评价一样。我相信,在罗钢之后,会有更多的学者,尤其是青年学者,进入这一领域。这或许是罗钢这部著作最具有启发性的思想和学术价值。

现代文学理论发展由于时代的原因而有其阶段性。因此,学案的研究也要看时机。中国现代文学理论历经百年,留下了许多文案与学案。厘清这些文案与学案,才能知道我们在什么问题上是理论建树的,应该加以发扬;在什么问题上是错误的,应该加以改正,以利文学理论朝着正确的方向更好地发展。但并不是什么时候都适合于这类文案和学案研究的。

在抗日战争、解放战争时期,抗击日本侵略和解放人民大众以及求得民族的独立,是第一位的事情。就是当时的学术研究,只要有可能,也配合此时的抗日和解放的任务,无暇去从事学案研究。这是可以理解的。建国后的“十七年时期”,政治运动不断,不但无法正确清理文案、学案,而且把学术问题与政治问题混淆在一起,更制造了一批学术上的冤假错案,如批判俞平伯、批判朱光潜、反胡风运动、反右运动等。“文革”十年不用多说,那是一个极左思想统治的时期,怎么有可能搞科学的学案研究呢?那恰恰是一个制造错误学案的时期,所谓的文学理论界的“黑八论”就是那时留下的大大的错误学案。1980年代以来,改革开放,首先是要“拨乱反正”,清理众多的政治上的冤假错案,学术上最多也只能回到1960年那种调整时期的状态,在那种思想状态下,在那种急迫的情势下,也不可能做什么带有科学性的学案研究。可以说,当某种意识形态处于偏执状态下时,是不可能真正

的学术讨论的,因此也不可能有真正的学案研究。

1990年代初以来,开始实行社会主义市场经济政策,一时间商业化的浪潮席卷全国,大众文化流行全国。文学失去了轰动效应,文学理论也随之陷入危机。但文学理论的危机没有阻止文学理论的话语生产,因为全国各高校和研究机构按照论文、专著的数量评职称,并且这一现象90年代以来逐渐达到了高峰时期。于是学术研究以量取胜,重复之风盛行,无效的学术研究盛行,甚至抄袭之风盛行,一句话,是急功近利盛行。虽然文学理论界纷纷建构各种理论体系,但这些理论体系会不会又成为“学说的神话”还很难说。人们终于发现,为了评职称,我们在取得某些研究成果的同时,也制造了许多学术垃圾。据古风《意境探微》一书中说,仅从1978—2000年期间,“约有1452位学者,发表了1543篇‘意境’研究的论文,平均每年约有69位学者发表73篇论文”,而且还有大量的以“意境研究”为题的专著出版。^①这大量论文和专著,不知为中国增加了多少教授。但是大量的论文和专著又有多少学术元素呢?这是值得怀疑的。也许这不是说明学术的兴盛,恰恰说明学术的萎缩。

上述两种背景,逐渐使文学理论陷入危机。危机有危机的意义。它使文学理论不得不沉寂下来,寻找摆脱危机的办法。正是在这种时候,像罗钢教授这样功底厚实的中年学者,他们不去申请什么重大课题,不必急忙去结项,不去参加学术会议,也不去赶那些没有学术意义的热闹,因为没有经费。他们在不被人关注的情况下,安下心来,以一种平和的心态,放慢了节奏,慢慢地搜集资料和证据,以“十年磨一剑”的功夫,以无比坚韧的研究精神,去研究一个众说纷纭却始终没有解决的学案,找出新的证据,写出新鲜有力的文字,注入新的学术元素,形成新的学术趋势,从而给现代文学理论发展校正航标,拨正航路。这是不是摆脱文学理论危机的一种办法呢?我想是的。

^① 古风:《意境探微》,第16页,百花洲文艺出版社,2001年。

目 录

文学理论发展的新趋势(代序)	童庆炳 1
导言 两个王国维	1
第一章 “文学之所以有意境者,以其能观也” ——王国维“境界说”探源之一	66
第二章 “有我之境”,“无我之境” ——王国维“境界说”探源之二	92
第三章 “著一‘闹’字,而境界全出” ——王国维“境界说”探源之三	118
第四章 本与末 ——王国维“境界说”与中国古代“兴趣说”“神韵说”	134
第五章 一个词的战争 ——王国维诗学中的“自然”	162
第六章 铜板的两面 ——王国维“古雅说”中的西方美学与中国诗学	184
第七章 历史与形而上学的歧途 ——王国维与常州词派之一	206
第八章 词之言长 ——王国维与常州词派之二	231
第九章 “意境说”是德国美学的中国变体 ——论“意境说”的现代建构	253
第十章 学说的神话 ——评中国古代“意境说”	284
第十一章 普遍性之外 ——若干中西诗学观念的对位阅读	311
第一节 “意境”与普遍性的生产	311
第二节 “赋、比、兴”与“隔与不隔”	322
第三节 “情景交融”就是“主客观统一”吗?	339

第四节 “讽喻”的单行道	355
余论 从“现代化”拯救传统	374
第一节 关于“意境”的现代化与世界化	374
第二节 “被发明的传统”	383
第三节 两种范式	393
第四节 重建阐释主体	405
附录 影响的神话	
——关于“田冈岭云文论对王国维‘意境说’的影响”之辨析	418
参考书目	441

导言 两个王国维

不是东风压倒西风,就是西风压倒东风。

——《红楼梦》第八十二回

王国维的《人间词话》最初发表在辛亥革命之前的《国粹学报》(1908)。五四新文化运动之后,被俞平伯、顾颉刚、范文澜等一批青年学子组织的朴社将其付梓(1926)。此后,逐渐受到学界的推重,不断再版,被公认为20世纪中国最重要的文艺理论著作之一。伴随着近年“国学热”的升温,坊间出现大量今人编辑的“国学读本”和“国学丛书”,与《论语》《孟子》《庄子》《史记》等中国古代典籍并列,《人间词话》必定名列其中,并且由于时间的缘故,常常被置于压卷的位置。这样做似乎是无可非议的,王国维是著名的国学大师,《人间词话》又是这位国学大师最为脍炙人口的作品。王国维其他的国学著作,如在学术界大名鼎鼎的《殷卜辞中所见先公先王考》《殷周制度论》等,大抵只限于在一个专门研究者的狭小范围内阅读,很难引起普通读者的兴味。而尽管《人间词话》采用中国古代词话的形式写作,但经后人的注释和解说,却能够雅俗共赏。所以在近年来出版的“国学读本”和“国学丛书”中,《人间词话》常常成了这位国学大师主要的,甚至是唯一的代表作。

这种情形其实一早就发生了。1927年王国维自沉昆明湖之后,报章杂志发表了很多纪念性质的文章,文章中常常把《人间词话》作为他的代表作加以称道。在这种情况下,张尔田撰写了《与黄晦闻书》。信中写道:“今又奉到手诰,循诵之余,流脸沾膝。”但他的沉痛并不仅仅是由于故友的遽然离世:“比阅杂报,多有载静庵学行者,全失其真,令人欲呕。呜呼,亡友死不瞑目矣!”那么,引起张尔田愤怒的缘由是什么?他眼中真实的王国维又是如何呢?

忆初与静庵定交,时新从日本归,任苏州师范校务,方治康德、叔本华哲学,间作诗词。其诗学陆放翁,词学纳兰容若。时时引用新名词作论文,强余辈谈美术,固俨然一今之新人物也。其与今之新人物不同者,则为学问。研究学问,别无何等作用。彼时弟之学亦未有所成,殊