

# 宗白华与 “中国美学”的困境

一个反思性的考察

汤拥华 著



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

# 宗白华与 “中国美学”的困境

---

一个反思性的考察

汤拥华 著



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

宗白华与“中国美学”的困境：一个反思性的考察/汤拥华著. —北京：北京大学出版社，2010.8

ISBN 978-7-301-17523-1

I. 宗… II. 汤… III. 宗白华(1897~1986)—美学思想—研究  
IV. B83-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 134736 号

书 名：宗白华与“中国美学”的困境——一个反思性的考察

著作责任者：汤拥华 著

责任编辑：吴 敏

标准书号：ISBN 978-7-301-17523-1/B·0911

出版发行：北京大学出版社

地 址：北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址：<http://www.pup.cn>

电子邮箱：[pkuphilo@163.com](mailto:pkuphilo@163.com)

电 话：邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752028

出版部 62754962

印 刷 者：三河市北燕印装有限公司

经 销 者：新华书店

650 毫米×980 毫米 16 开本 18.25 印张 280 千字

2010 年 8 月第 1 版 2010 年 8 月第 1 次印刷

定 价：36.00 元

---

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有，侵权必究 举报电话：010—62752024

电子邮箱：[fd@pup.pku.edu.cn](mailto:fd@pup.pku.edu.cn)

# 目 录

|     |                                          |    |
|-----|------------------------------------------|----|
| 前 言 | 什么是“中国美学”？ .....                         | 1  |
| 导 论 | 从“现代性”到“中华性”<br>——二十余年来宗白华美学思想研究述评 ..... | 13 |

## 上篇 转向的谜团

|     |                       |    |
|-----|-----------------------|----|
| 导 语 | “转向”与“生命美学” .....     | 31 |
| 第一章 | 进化论与中西二元格局的建立 .....   | 36 |
| 第二章 | 歌德：动静之间的美学困境 .....    | 52 |
| 第三章 | 宗白华时空观的三个向度及其问题 ..... | 72 |

## 中篇 比较的困境

|     |                                  |     |
|-----|----------------------------------|-----|
| 导 语 | 比较何为？ .....                      | 95  |
| 第四章 | 文化观相的迷局<br>——从方东美到宗白华 .....      | 101 |
| 第五章 | 失衡的比较：从并立到差等的转变 .....            | 119 |
| 补 论 | 宗白华与西方艺术科学的两个论题 .....            | 142 |
| 第六章 | “中国艺术意境”如何诞生？<br>——一个解构的尝试 ..... | 153 |

## 下篇 形式的难题

|        |                         |     |
|--------|-------------------------|-----|
| 导 语    | 回到“形式”问题 .....          | 185 |
| 第七章    | 古雅的美学难题                 |     |
|        | ——从王国维到邓以蛰 .....        | 189 |
| 第八章    | “气韵生动”：徘徊于形上与形下之间 ..... | 206 |
| 第九章    | 诗画统一的障碍                 |     |
|        | ——宗白华后期美学思想探测 .....     | 225 |
| 结 语    | 中国美学：走出文化与美学的百年纠葛 ..... | 238 |
| 附 录    | 审美现代性的诗学困境              |     |
|        | ——“诗人宗白华”的另一种读法 .....   | 262 |
| 主要参考文献 | .....                   | 282 |
| 后 记    | .....                   | 287 |

## 前言

# 什么是“中国美学”？

一般而言，所有的学术研究都应该包含反思，所以在副标题中加上“反思性”一词不免有些画蛇添足；另外，将一个多数人认为不言自明的事实，降格为一个称谓或者一个“能指”，并且打上引号，在当代学术游戏中也已是相当老套。所以本书一开始就有媚俗之嫌，但希望能不只是媚俗而已。之所以在书名中特别强调反思，是因为：其一，中国学界对宗白华的研究多半是以宗白华的学说反思他人，而很少反思宗白华学说自身，这多少算是本书的特色，希望能引起读者注意；其二，虽然宗白华的主要思想会在本书中得到展现，但本书将不会遵循常见的体例，对宗白华美学的面貌予以完整的介绍<sup>①</sup>，其主要目标，是在一些困扰当代美学的核心难题的指引下，将宗白华美学思想的内在矛盾揭示出来。但这一揭示当然不是为了将宗先生本人拉下神坛——如果今天的中国仍然有一个神坛真诚地供奉像宗白华、朱光潜这样纯粹而充满创造力的学者，那是像我这样的后辈学人所乐见的。本书的最终目的，是通过宗白华理论文本的反思性考察，展开对“中国美学”之内在困境的探测。

如前所言，既然已经在中国美学上加上引号（为了简便，大部分地方都去掉了），就表明本书不把中国美学视为毋庸置疑的事实，而是视为建构中——自然也是争论中——的观念或者说观念系统。事实上，在当代中国学界，赞成“中国美学”这一提法的人与质疑或者反对它的人，数量上恐怕差不多。只不过赞成的人往往觉得有“立论”的压力，需要将自己的理由付诸文字，详加论证，多方解说；反对的人则多半只是在日常谈论或学术会议上表达看法，很少人专门写文章“证否”它。有些说法我们不

---

<sup>①</sup> 这方面已有不少有分量的著作，而且宗白华的代表作流传已广，我们假设读者已有一定程度的熟悉。当然，宗白华最重要的美学思想都会在本书中出现甚至是反复出现。

认同、不在意是容易的,但要一本正经地驳倒它却不是那么简单的事情。比方要质疑中国美学的合法性,必然心中有一个“什么是真正的美学”的先入之见,而这个先入之见会被认为只能来自西方美学<sup>①</sup>,所以,说“中国没有美学”就等于是说“只有西方美学才是真正的美学”。在“后殖民理论”渐成“行话”的今天,这样的结论足以否定掉质疑本身的合法性。的确,我们怎么能仅仅因为“美学”这一术语并非源出中国,便觉得有理由取消一个庞大的学术群体所做工作的价值呢?假如中国美学在逻辑上就不成立,那么以中国美学为业的中外研究者在做什么?他们是其他人可以替代的吗?比方说,可以由朱东润或者冯友兰替代宗白华吗?而那些已被视为民族精神之固有成分的统摄性的传统文艺观念,如果没有中国美学这一名目,该在怎样的理论层次上摆放它们?<sup>②</sup>比方说,我们何以能从浩如烟海的古典文献中,拈出“天人合一”、“气韵生动”、“境界”这些概念范畴,用它们来描绘中国文艺这个庞大整体的独特风情?

这些问题并不是那么好回答的,但是仔细考量,它们毕竟不能证明中国古代有美学,而只能帮助我们理解中国美学这一名目的价值。中国美学是一个现代建构——不是对古代美学思想的现代阐释,而是一个完全意义上的现代理论体系。这一点在本书中将得到比较详尽的解说,此处不妨先来思考几个问题。首先,所有人都承认,中国五千年历史,积淀了大量有关文学艺术的精彩思想,值得深入阐发并向全世界推荐,但为什么一定要说中国“美学”,而不遵循旧例,满足于分论“中国词话”、“中国诗论”或“中国画学”?其次,美学是理论研究,理论研究一贯讲求对象确定、逻辑整一,而中国文艺思想成分复杂,大可以分别讨论“儒家美学”、“禅宗美学”、“老庄美学”等,为什么一定如“中国文化”一般求取“最大公约数”,整合为“中国美学”的宏大系统?其三,中国美学是和西方美学相提并举

① 参见叶朗:《胸中之竹》,安徽教育出版社1998年版,第1页。

② 本书写作中也常常会出现这一难题,有些是纯技术性的,但颇为棘手。

的,而中西对立这一模式有着特定的历史文化背景<sup>①</sup>,如果脱离这一背景,将中国还原为一个普通的国家,与瑞典、冰岛等等一样,中国美学是否还有独立的必要?如果我们抛开西方,一心想着阿拉伯和印度等,我们的中国美学会不会还是这副模样?……这类“较真”未必就是毁灭性的,它们的目的也不是要全盘否定中国美学的合理性或合法性,而是将其本性挑明:所谓中国美学,不过是在古今中西文化交融的大背景下,在对以文学艺术为中心的系列问题的探讨中,所出现的理论范式而已。不管这一范式如何自成历史,它都不是天经地义、不可动摇的。

如果这样理解中国美学,那么它在某种意义上就是一种中国古代文艺思想的现代转化。传统能够作现代转化当然是好的,但是我们不能下断语说:不承认中国有美学,不努力还原和建构中国自己的美学,传统文艺思想中的精华就不能进入现代。如何继承和发扬传统是一个说不尽的话题,在此话题下聚集了各色“战略”、“对策”和“工程”——但大多数看法都是假设古代的东西必须或整体或部分地转换为现代形态,然后才能为我所用。这其实也不是什么绝对的道理。传统是一座宝山,山本身就是宝,有山可入即是福气,而不一定要挖出些宝贝来到外面的世界买卖。只有现代会过时,古典是不会过时的,因为它本来就不当令。以学界的经验来看,虽然种种现代阐释的工作一直在做,但是让古代理论资源成其为资源的前提,是尽可能让它以本来面目保存于古典文献的原有系统之中。前人所做阐发或可成为后来研究者的参考,但是参考归参考,真正的研究一定是强调第一手材料的,而这个第一手材料,当我们说它是“中国美学”的一个组成部分时,就已经不是第一手的了。是不是第一手并不是问题,是否应该以“美学”以及“中国美学”这类名目整理中国本土思想资源,才是问题所在。当我们使用“传统理论的现代阐发”或者“西方理论烛照下的中国古典艺境”这样的表述时,我们完全明白它在说什么;可是一旦想摆脱这种“西方理论/中国材料”的思维模式,想借“中国美学”这一提法对

---

① 梁漱溟先生当年曾有这样一番议论:“人类初不以东西而有什么分殊,学术又何分乎东西?东方学术这名词原是不能成立的。不过在世界文明史上一古一今一东一西恰有彼此对照的事态出现,乃故为此称号方便于论说耳。譬如中国传统医药学术与后来从西方输入之医学各自成体系,久矣通俗存在着中医西医之称;然今后学术发展终将得其会通,合并归一是可以预料的。”参见梁漱溟:《人生与人心》,上海世纪出版集团 2005 年版,第 129 页。



中国本位以及传统的自我生成强调得更多一些时,就会把事情弄得复杂起来。或许我们认为这只是出于表述的方便,但同时也该明白,方便中也总会有不方便在——否则哪有这许多争论——关键是我们是否愿意以及为何愿意为了某种方便承受相应的不方便。

此外,有必要在这里插上几句的是,我们未必总是要强调中国的美学研究必须在继承中国传统文艺思想的基础上创新。这不是说传统不重要,而是说这样的强调有时会把问题引入歧途。要立足于中国自己的东西,这是对的;但是这个中国自己的东西,并不就是中国传统的思想学术。实际上我们往往是因为要与西方对话才格外重视传统,原因是我们觉得中国传统的东西是已经打造成功的文化形态或者说生活方式,它与西方的思想文化应该是并立而无愧的。这一看法并没有错,但是美学的问题并不就是生活方式的问题,它并不总以“特色”为追求目标;而且,中国古典文艺思想的辉煌毕竟是中国传统文化的光荣,而不是一个中国当代学者的光荣。学者的光荣来自于他独创性的工作。这一工作当然需要借助一些思想的资源,但是,一个当代中国的美学学者并不需要站在中国古往今来所有巨人的肩膀上进行创造,事实上他也做不到这一点。研究传统文艺思想是一个相对独立的工作,研究者往往在对传统的研究中显出独创性,而未必是先研究透了传统的东西,然后才可以或就可以去独创。如果是这样的话,维特根斯坦根本就没有希望独创,而海德格尔式的“六经注我”也难有大的作为。他们并不需要特别地向传统致敬,而只需要利用自己所能掌握的思想资源,为那些有价值的美学问题提供富于创造性的解答。当他们为此努力时,并不需要担心自己是否还在某一文化传统——我们这里不妨区别一下传统文化和文化传统——之中,因为文化传统不是思想的界限,而是思想不断运作的成果,为思想所奠定、丰富和推进。一种真正独创性的思想总是超出了现有思想观念的限制,因而显得是跳出了文化传统,就像海德格尔常常被认为是个东方圣人一样;但是反过来,独创性的成果又总会被认为是对某一文化传统的贡献。海德格尔无疑是续写了“西方哲学的伟大传统”,无论他对这一传统中的某些古典理念进行了怎样的攻击。立足传统才能创新这句话,太多的时候变成了“拥传统以自重”了,重复性的研究不断出现,创新性的成果却迟迟不来。我们不要老是问传统能为我们做些什么,而应该问自己能为传统做

点什么。

所以,当我们讨论中国美学的现状与前景时,不需要反复争辩中国传统文艺思想是否具有当代意义和世界价值,而应问中国美学这个已经运作了近百年的范式是否仍有生命力,而这种生命力又将从何处得到持续的补充。作这一观念的调整,并不是要取消那些中与西的棘手争论,而是要将这种争论引向比较实在的争点。即便所有人都承认中国美学只是一种理论范式,也必须追问这种范式从何而来,其内在逻辑如何把握以及中西文艺思想资源与此范式的关系等等。一个尖锐的问题是:要使“中国美学”这一学术范式得以建立并具有现代价值,它究竟应该由中国传统文艺思想主导,还是由西方的美学逻辑主导?或许我们认为应该搁置这种非此即彼的抉择,代之以中西间富于建设性的对话,但是我们当然也明白,在对话的问题上,不仅要有哈贝马斯式的乐观,也要有布迪厄式的冷峻,理想的对话尽可以被当作理性的源泉或原型,实际的对话却往往以冲突、碰撞的形式展开,并形成适合“斗争”的话语逻辑。<sup>①</sup>中国美学一直以中西对话为指南,却也一直处于“中西对抗”的压力之中,以至于至今仍在为“中学”还是“西学”的问题争论不休。不过需要指出的是,究竟是“中体西用”还是“西体中用”,很多时候并不是出发点的差异,应该说,中国现代学术的出发点大多是一致的,都是要通过学术的现代化实现文化的世界化。特定的研究者想让“中国”还是“西方”主导美学研究,可能不是第一位的问题,因为无论遵循哪一种思路进入,都要面对同样的难题。更值得我们去深入探究的,是美学这门学科在现代中国的特定境遇,或者说,是古今中西的复杂纠葛在美学这一学科领域展开时的特定样态。

美学的复杂性首先源于它作为人文科学的性质,而在上世纪前叶中国的学术语境中,人文科学一直是个可疑的存在。我们知道,上世纪20年代中国知识界曾发生过一场激烈的“科玄之争”,对此次论争的因果始末此处无须赘述,但是有必要挑明一点,这场争论不仅仅是西方类似争论的中国版本,还额外增加了一层复杂性,即争论的焦点不仅仅是人生问题能否科学化,更是中国问题能否世界化。也就是说,如果“玄学”可以独立

---

① 参见布迪厄、华康德:《实践与反思》,李猛、李康译,中央编译出版社1998年版,第141~142页。

于“以大同主义为其原理”的科学,那么种种“中国玄学”也就无须为能否进入世界知识系统而操心了;反之,则中国学术与西方学术要么纠缠于“道”、“器”之争,要么干脆老死不相往来。<sup>①</sup> 这场争论虽未充分展开,不过还是将“人文科学”的理念及其内蕴的矛盾予以相当程度的展现。人文科学不可能预先解决民族与世界、特殊与一般的矛盾,也不能做简单的二项选择,而必须将“世界/中国”和“科学/人生”作为自身内在的张力结构。自然科学的情况相对简单,它是跳出“国家”直达“世界”,任何国家的自然科学研究,与他国只是研究重点的差别,不管是“英国数学”还是“中国数学”,“美国化学”还是“澳大利亚化学”,都会被承认是同一性质的数学和化学,各国科学家虽然言语不通,文化各异,却可以用同样的符号体系交流思想。人文科学则一方面重视差别,相信“越是民族的就越是世界的”,强调不同的文化传统应该作用于各国人文科学研究的核心逻辑;另一方面,人文科学也是“科学”,它有着成为自然科学的内在倾向,而这在某种程度上也就是要“世界化”。宗白华青年时期所立下的志向,是要与“少年中国学会”的同仁一道,以学术研究打破“中国人的文学脑筋,改造个科学脑筋”<sup>②</sup>,这个从文学到科学的转换不只是理性化,更是世界化——之所以不用对“什么是科学脑筋”加以说明,也不用在“科学脑筋”前加上“西方人的”作限定,是因为科学本身就是世界性的,只有同一种科学存在,否则就是前科学或者反科学。即便中国学者处处在言说学术的“中国逻辑”,这一言说本身也是世界性的。或者这样说,“地方性经验”必须经由“世界化”,才能成为“地方性知识”,因为经验要成为知识,必须利用一套概念、命题将各种“事实”组成因果相连的整体,只有这样的整体形成后才会进一步达到作为知识的自觉,即认识到自身是自在自为的话语系统,可以冠上“中国”或“西方”之名。但是,这并非是说知识本身是地方性的,而是说知识发挥其功能的方式是地方性的,没有“放之四海而皆准”的真理,但是使真理成为真理的“准”,却并不因此打上折扣,否则我们也就没有办法衡量准还是不准了。

① 就此问题,不妨参看汪晖《现代中国思想的兴起》下卷第二部:《科学话语共同体》,三联书店2004年版。

② 参见《宗白华全集》第1卷,林同华主编,安徽教育出版社1994年版,第53页。

中国学者谙熟马克思主义有关绝对真理与相对真理的论述,对这一问题理解起来并不困难,但要在实践中分清真理本身和真理的功能,却不是容易的事情。这其中最复杂的环节是:知识的语境一旦被揭示,它就是开放性的了,当我们结合特定语境对特定知识进行阐发时,我们已经为此知识构建起新的语境,用伽达默尔的说法就是“视域融合”已然发生。所以,某一知识系统如果被认为在旧的语境中“成立”,那么它往往不止是在其原初的语境中成立;反过来,如果它在新的语境中完全不成立,那么即便在旧的语境中,它能否获得作为真正的知识的资格,也会受到怀疑。比方说,如果我们认为中国古典美学以破除“我执”、天人合一为审美境界是合理的,那么这种合理性总有能力超出中国特定的文化传统,显示当代价值和世界价值;而如果我们认为“文以载道”的说法在今天已经没有价值,我们也会犹豫不决,究竟是将其视为中国有代表性的“美学”思想,还是视为政治伦理思想对文艺的干预。说到底,知识不仅仅是总结,还是谋划,语境的揭示并不能取消价值的考量,一种知识话语的构建过程,也就是它在原初语境和新的、更大的语境之间的摆动过程,这正是价值考量的表现。对他人所持知识话语的背景不熟悉的现象是普遍存在的,但当我们以此为依据,否定他人评价的有效性时却要格外慎重,因为知识的衡量一直就是在开放的语境中、在不同话语体系的交融中进行的。尽力去理解对象是阐释与评价活动的指导原则,但它不是一个绝对的、确定的标准——事实上,我们从来就不是先“站在对方的立场上理解对方”之后再作评价,而恰恰是以评价引导阐释,而这也意味着:我们并不是将已成既定事实的中国美学交给世界评价,而是以一种对“世界价值”的理解引导中国美学的构建。

美国著名人类学家克利福德·吉尔兹在《地方性知识——阐释人类学论文集》一书中,曾提出一种“艺术符号学”的设想,这一设想的宗旨,是跳出“西方化的艺术程式,即艺术并不是为了诉求于什么普遍的美的感觉”,转而进入“一种符号和象征的自然史的疆域,一种以意义为传媒的文化人类学的领地”。<sup>①</sup> 这一观念也可以成就一种对中国美学的理解,即中国美

① [美]克利福德·吉尔兹在《地方性知识——阐释人类学论文集》,王海龙、张家瑄译,第154~155页。

学不能只是探讨那些西方美学提供的“经典问题”，如美的本质、艺术的本质之类，而应该探讨中国人的审美生活、艺术生活在中国文化的整体中处于何种地位，行使着怎样的功能，特定的美学观念又是如何同其他领域的观念以及特定的生活方式紧密编织在一起的。将这样一种带有维特根斯坦色彩的文化观引入中国美学研究，必定会大开生面，但是本书却不能因此偏离自己的研究对象——本书不是在构想一种“可能的中国美学”，而是在考察现实存在的、已经走过了差不多一个世纪历程的中国美学，不管这个中国美学如何利用了人类学的材料，它都并非是在做着文化人类学的“深描”。它仍然背负着西方美学甚至是传统西方艺术哲学的问题，其最大的理论难点，不是如何遵循文化人类学的逻辑，从艺术作品的阐释转向对整个艺术活动的阐释<sup>①</sup>，而是怎样在对艺术作品的阐释中，协调好中国与西方、古典与现代各种价值话语的关系。它的确有志于发掘一个“自证自身的符号系统”，但它同时又会将此符号系统拆解，而将一个个具体的观念置于新的话语场的评价之下。这不是因为它不能理解人类学的超然立场，而是因为它所面临的复杂状况无法让这种超然得到保持。

由此，当我们论及中国美学的“中国性”时，也就要避免将其视为不言自明的本质，而应该视为对自身所处矛盾状况的一种“度量”。“中国性”本身是有程度差别的，“中国本位”、“中国问题”、“中国材料”、“中国逻辑”、“中国作风”、“中国气派”、“中国贡献”等等提法<sup>②</sup>，内涵也并非完全相同。我们看到的是，不仅那么多受过西方美学训练的人，心心念念要从研究“在中国的美学”转到研究“中国的美学”<sup>③</sup>，即建立起美学的“中国逻辑”；甚至连那些原来被认为是“普世之学”的法学、经济学等，也已经在不断强化中国意识，从“西方理论烛照下的中国问题”发展到研究“真正的中

① 用克利福德的话说就是：“超越仅把符号认为是交际、待解的符码的观念”，而把它们“作为思想的范式，当作文化语言的代码来阐释”。《地方性知识——阐释人类学论文集》，第156页。

② 赵汀阳先生的《哲学的中国表述》一文在国内学界引起广泛注意，文章提出这样的问题：“在借鉴了外来知识之后，在经济发展的同时或之后，世界也许会发问，以理论、思想和学术表现出来的对于世界的解说，什么是你——中国——的贡献？”赵先生认为，至少有两个可以指望但也许要相当长时间才能达到的目标：1)使中国的某些概念进入世界通用的思想概念体系；2)使中国思想所发现的一些独特问题进入世界公认的思想问题体系。文章收入赵汀阳：《没有世界观的世界》，中国人民大学2003年版。

③ 参见刘悦笛：《美学的传入与本土创建的历史》，《文艺研究》2006年第2期。

国问题”，直至建立“中国自己的理想图景”并以此推动“主权的中国”向“主体性的中国”的转化。<sup>①</sup>之所以这些学科当初更在乎“普世”，并非一定是因为学者们认为法学、经济学作为社会科学更靠近自然科学而非人文科学，而很可能是因为中国的法学家、经济学家曾经觉得他们的首要目标是在中国建立起真正的法学、经济学意识，学理本身的来源问题，远不如经济学与非经济学、法学与非法学的差别重要。而现在，他们已经开始认为，“西方指导中国”的模式已成为制约中国学术乃至整个中国发展的瓶颈，我们理应寻求更为对等的中西对话的方式。如果将这种对中国性的诉求简单地斥之为“本位主义”或者“文化保守主义”，则有可能错过了深入探究的契机——我们所关心的不是美学（抑或法学、经济学）要不要中国性，而是今天中国的美学研究在以怎样的方式表述以及要求着自身的中国性，这些表述是否明确可靠和富有新意，它们与过去的表述之间有着怎样的微妙关联。我们无须执著于立场之“名”，而应更在乎历史之“实”，无论某一立场能否开创历史，我们都要先将这立场放在历史中度量。中国美学的中国性是在古今中西的矛盾关系中具体地建立起来的，它不能简单地认为中国的就是有价值的，而是在美学这一平台上中进行着世界与中国的双向建构；它不是将一个整理好的体系交由世界去评价，而是通过持续展开的理论活动不断打通世界与中国。古今中西问题的难度<sup>②</sup>，就在于它不是讨论各自独立自足的古与今、中与西如何交融，而是要探究所谓的“古”、“今”、“中”、“西”，如何在交融中成就自身又取消自身，如何为交融本身构建起“无规则的规则”。在一个中西文化碰撞与交流的历史语境中，“中国”、“西方”、“世界”、“本位主义”、“普世主义”这类立场之争，无非不过是将我们带入同一个文化困境的不同路径而已。也正是在这个意义上，我们才能有足够的把握说，中国美学是一种“现代方案”。

本书的主人公宗白华，一生兼具三种文化身份：编辑，诗人，美学家，

① 这方面最引人注目的是邓正来教授《中国法学向何处去》一书（商务印书馆 2006 年版），可参看。

② 有关古今中西问题，可参考甘阳：《古今中西之争》，三联书店 2006 年版；张旭东：《批评的踪迹——文化理论与文化批评，1987—2002》，三联书店 2003 年版；张旭东：《全球化时代的文化认同》，北京大学出版社 2005 年版。

被公认为 20 世纪中国人文学术的大师级人物。就编辑而言,宗白华将《时事新报·学灯》培育成当时中国品位最高的文学和学术类副刊之一,并且发掘了诗人郭沫若,成绩可谓不凡;就诗人而言,宗白华作为上世纪 20 年代“小诗”写作的殿军,与冰心齐名,在文学史上也自有其一席之地;不过,给宗白华带来最大声望的,还是他的美学研究。从上世纪 20 年代中期开始,兼具大学教授和刊物编辑双重身份的宗白华,开始发挥他对中国美学的影响。40 年代,冯友兰先生曾对当时担任《哲学评论》业余编辑的冯契先生说,中国真正构成美学体系的是宗白华<sup>①</sup>,其美学地位可见一斑。如果以今天“量化评估”的眼光看去(上世纪 50 年代宗白华被评为三级教授),宗白华的学术成就并不像一般的大师那样耀眼,他既没有挚友郭沫若、田汉那般汪洋恣肆的才华,也没有新儒家诸公(他的另外一批好友)那样深厚的中西哲学素养<sup>②</sup>,而散淡的个性(中年以后愈见突出)也使我们很难指望他像朱光潜先生那样愈挫愈强,在被批斗的间隙译出黑格尔《美学》四大册,耄耋之年还能翻译和研究维柯的巨著《新科学》。<sup>③</sup>然而,如果以大师所应有的对某一学科的影响力来评判的话,那么宗白华绝不逊色于近现代中国任何一位“现象级”人物。我们所谓大师,就是那些说起他就会想起某个学科(或学问),说起某个学科(或学问)就会想起他,而且会很自然地以他来代表某种学术范式、某种文化精神以及某种生活方式的人,在我看来,这正是宗白华与中国美学的关系。所以我们才能说,反思宗白华,就是反思中国美学。

本书既然定位为反思性的考察,便希望能借宗白华那些经典文本,演绎中国美学作为一种现代理论方案的基本逻辑和内在困境。但这既不是

① 转引自林同华:《宗白华美学思想研究》,第 14 页,辽宁人民出版社 1987 年版。

② 虽然胡适认为宗白华和范寿康是中国真正受过系统哲学训练的两个人,但是这种非正式的评价显然不算严格的学术论断,相信很多人都得到过类似的评价。

③ 有关朱光潜后期的人生经历及学术研究可参看蒯大申:《朱光潜后期美学思想述论》,上海社会科学院出版社 2001 年版。与朱光潜不同的是,宗白华一生很少从事较大规模的学术写作,建国后尤其如此。而且从个性来说,朱光潜显然要勤勉和“硬朗”一些。60 年代,受国务院的委托,朱光潜与宗白华分别主持《西方美学史》和《中国美学史》的编写工作,结果中国美学史编写组成员间出现了意见分歧,以至于工作止于中途;而《西方美学史》的写作则由朱光潜一人担纲,不长的时间内便顺利完成。这也颇可见出两位先生行事的风格。参见林同华主编《宗白华全集》第 4 卷,第 776 页,安徽教育出版社 1994 年版。

要以某种更完备的理论体系为凭藉,批评宗白华理论建树的不足;也不是站在某种更先进的文化立场上,批评宗白华的保守主义。虽然在考察的过程中,我们会觉得有可能也有要求取一种新的“世界观”或“天下观”,但这不是一个可以事先完成的工作,它更适宜被看作是反思的成果而非前提。在实际的操作中,我们只需将宗白华所操持的学术话语中内在的张力关系揭示出来即可。有理由指望,在那些格局宏大、表面光滑的现代理论建构之下,我们能够发现种种细微的裂缝。这些裂缝未必就是能够让“千里之堤”溃于一旦的“蚁穴”,却也绝不可看作无伤大体的瑕疵,对本书来说,它们不仅仅是某些具体的缺陷,更是理论之为理论的痕迹。理论生产体系,但它本身不等于体系,而是对新的话语可能性的寻求以及对此寻求过程的审视,所以真正的理论活动——作为一种探索而不是对已有模式的套用——一定是深入细节的,借用“文化诗学”的倡导者葛林伯雷的说法就是,当代理论必须更新选位:不是在具体的阐释过程之外,而是在谈判和交易的隐秘处,以更好地说明物质与话语的不稳定的阐释范式。<sup>①</sup> 不管中国美学成就了怎样的“宏大叙事”,我们要做的都是尽可能地放大世界与中国、事实与价值的微妙连接,将那些未被妥善解决的难题揭示出来,后者往往指示着中国美学作为一种现代学问的难度和深度所在。

最后要申明的是,本书并非遵循一种话语权力理论的研究路数,也就是说,本书并不打算深究中国美学这一知识范型背后的权力关系,而是在美学的问题框架之内,考察一种新的美学话语是如何构建起来的。有理由相信,宗白华的美学文本所承载的古今中西的复杂纠葛已足够精彩,对此纠葛的发掘本身也是一种“知识考古学”。福柯曾经指出,“考古学并不贯穿意识—知识—科学这条轴线(这条轴线不能摆脱主观性的指针)”,而是“贯穿话语实践—知识—科学这条轴线”,这意味着要“在实证性、知识、认识论形态和科学之间,揭示差别、关系、间隔、差距、独立性、自律性的整

---

① 参见〔美〕葛林伯雷:《通向一种文化诗学?》,见朱立元、李钧主编:《二十世纪西方文论选》,高等教育出版社2002年版,第681页。



个作用和它们各自的历史性彼此连接的方式”<sup>①</sup>，而非仅仅揭露出某个主体的权力意志。意识形态的问题必须通过知识考察来解决，这既是知识观，也是方法论。当历史研究真的渗透到话语/权力交互生长的深处时，它所看到的权力一定不是我们日常所理解的权力，它不仅仅是用来支持某种价值观，而正是价值问题得以产生的平台。最需要知识的考古学家们去探究的，不是那些外在的利益冲突和权力关系，而是特定的价值问题如何在知识的内部产生。相信经过前面一番解说，这些观念本身已不难理解，剩下的问题只是它们能够在多大程度上成为现实。

---

① 福柯：《知识考古学》，谢强、马月译，三联书店1998年版，第204、213页。另可参看福柯的一段谈话：“我关心的问题从来都是一贯的：权力的效应和‘真理的生产’。我对这些年来意识形态观念的运用很不满意。它被用来解释谬误或幻象，或是用来分析表象——简言之，一切妨害真实的话语生成的东西。它还被用来表明人们头脑中的思想与他们在生产实践中的地位之间的关系。总之，谎言的运作机制。我研究的问题是真理的政治。”（《权力的眼睛：福柯访谈录》，严锋译，上海人民出版社1997年版，第43页）