

在文本与历史之间

——中国古代诗学意义生成模式探微

李春青 著

图书在版编目(CIP)数据

在文本与历史之间:中国古代诗学意义生成模式探微 李春青著 北京:北京大学出版社
(文艺学与文化研究丛书)
陈序

I 在... II 李... III 古典诗歌—文学研究—中国 IV

中国版本图书馆 CIP 数据核字()第 号

书 名:在文本与历史之间——中国古代诗学意义生成模式探微
著作责任者:李春青 著
责任编辑:张雅秋
标准书号:陈序
出版发行:北京大学出版社
地 址:北京市海淀区成府路 号 号
网 址:北京军峰公司 电子信箱:陈序
电 话:邮购部 发行部 编辑部
排 版 者:北京军峰公司
印 刷 者:
经 销 者:新华书店
定 价: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,翻版必究

编委会

顾问：启 功

主编：童庆炳

委员：钱中文 王先霏 程正民 朱立元
童庆炳 郭英德 金元浦 罗 钢
周 宪 陶东风 黄卓越 王一川
李春青(常务) 周小仪 曹卫东

目 录

| | |
|--------------------------|--------|
| 《文艺学与文化研究》丛书总序 | 董庆炳(员) |
| 绪论 :中国古代文论研究的文化意义 | |
| ——对一种恰当的阐释态度的探寻 | |
| 一 当前古代文论研究中存在的主要问题 | (员) |
| 二 古代文论研究的现代意义何在? | (苑) |
| 三 走向文化诗学 | (员) |

上编 观念分析

| | |
|------------------------|-----|
| 第一章 子学时代的诗学观念 | |
| 一 文化话语权力的转移 | (圆) |
| 二 处于主体与功能之间的士人阶层 | (圆) |
| 三 子学时代文化意义的生成模式 | (猿) |
| 四 诸子之学的几种基本价值取向 | (猿) |
| 五 子学时代的诗学观念(上) | (缘) |
| 六 子学时代的诗学观念(下) | (缘) |
| 第二章 经学与汉代诗学 | |
| 一 汉代士人社会境遇的改变 | (远) |
| 二 汉代统治者对士人阶层的态度 | (苑) |
| 三 汉代士人两面性的文化策略 | (苑) |
| 四 汉代经学旨趣 | (苑) |
| 五 经学语境中的诗学观念 | (愿) |
| 第三章 玄学话语向诗学话语的转换 | |
| 一 魏晋六朝士族文人心态 | (怨) |

| | | |
|-----|----------------------|-------|
| 二 | 魏晋玄学之基本旨趣 | (125) |
| 三 | 玄学语境中的诗学观念 | (126) |
| 第四章 | 道学与诗学 | |
| 一 | “体用”论的阐释模式 | (128) |
| 二 | “体用”论模式在诗学上的运用 | (128) |
| 三 | 诗文审美特性的把握 | (129) |
| 四 | 两种意义生成模式之关系 | (129) |

中编 范畴分析

| | | |
|-----|-----------------------------|-------|
| 第五章 | “文”与“道” | |
| 一 | “文”之内涵的历史演变及其所表征的文化意义 | (130) |
| 二 | 关于“文”与“道”之关系的思想的历史演变 | (130) |
| 第六章 | “自然”与“丽” | |
| 一 | “自然”作为一种诗的风格与境界 | (131) |
| 二 | “自然”作为一种人生理想 | (131) |
| 三 | “自然”范畴的认识论内涵 | (131) |
| 四 | “丽”范畴的含义及其演变 | (131) |
| 第七章 | “情性”与“意” | |
| 一 | “情性”内涵辨析 | (132) |
| 二 | “吟咏情性”所负载的诗学本体论观点 | (132) |
| 三 | “以意为主”与宋代诗学本体论的基本倾向 | (132) |
| 四 | “吟咏情性”与“以意为主”的比较 | (132) |
| 五 | 两大诗学本体论观点产生的原因 | (132) |

下编 文本分析

| | | |
|-----|----------------------|-------|
| 第八章 | 诗人言愁,所愁何事 | |
| | ——魏晋之际若干诗歌的文本意义与文化意蕴 | |
| 一 | 引言 如何进入诗歌文本 | (133) |

| | | |
|------|-------------------------------|------|
| 二 | 对“建安”时期几首诗歌文本意义与文化意蕴的分析 | (灵缘) |
| 三 | 对几首“正始”诗歌的文本分析 | (灵缘) |
| 四 | 余论 | (国国) |
| 第九章 | 心中之景与眼中之景 ——陶渊明与谢灵运诗歌之比较 | |
| 一 | 对若干陶诗的文本分析 | (国国) |
| 二 | 对几首谢诗的文本分析 | (国缘) |
| 三 | 陶诗、谢诗的主要差异及其文化原因 | (国国) |
| 第十章 | 宋诗与唐诗究竟何异 ——尝试一种文本分析 | |
| 一 | 小引 | (国国) |
| 二 | 通过对李白与苏轼诗歌的文本分析看唐诗与宋诗之异 | (国缘) |
| 三 | 杜甫与黄庭坚诗歌文本的比较分析 | (国国) |
| 四 | 唐诗、宋诗相异之文化原因 | (国国) |
| 五 | 结语 | (国国) |
| 第十一章 | 宋词的兴起与宋代士人人格结构之关系 | |
| 一 | 词之兴起与士人新型文化人格 | (国缘) |
| 二 | 对北宋中期几位重要政治人物词作的文本分析 | (国国) |
| 三 | 词对于宋代士人之独特意义 | (国国) |
| 四 | 豪放词出现的文化意义 | (国国) |
| 五 | 元曲的解构功能 | (国国) |
| 第十二章 | 《水浒传》的文本结构与文化意蕴 | |
| 一 | 《水浒传》的意义生成模式 | (国国) |
| 二 | 重建文化历史语境的意义生成模式 | (国国) |
| 三 | 回到文本世界 | (国国) |
| 第十三章 | 在历史叙事与文学叙事之间 | |
| 一 | 《三国演义》文本意义的生成机制 | (国国) |
| 二 | 重建文化历史语境中的意义生成模式 | (国国) |
| 三 | 在历史叙事与文学叙事之间 | (国国) |

第十四章 《西游记》的文本分析

- 一 文本的意义结构剖析 (146)
- 二 换一个角度看 (146)
- 三 重建文化语境 (146)
- 四 回到文本世界 (146)

第十五章 《红楼梦》文本意义及其生成模式

- 一 《红楼梦》的文本因素及其关系维度 (146)
- 二 《红楼梦》的文化语境分析 (146)
- 三 在文本与文化语境之间 (146)
- 四 第二个文本意义的生成模式 (146)

后 记 (146)

《文艺学与文化研究丛书》总序

童庆炳

世间万事万物都在变化着、发展着。我们研究着的专业——文学理论——也是如此。回想 20 世纪 80 年代初期,我们对“文艺为政治服务”这一“宪法性”口号产生了极大的反感,急于摆脱文艺的“他律”的束缚。我们开始热衷于文学的审美特性的研究,热衷于主体性的研究,随后又开始热衷于文学语言的研究,“自律”的研究成为时尚。可以说在文学理论这个园地里先后出现了“审美论转向”、“主体性转向”和“语言论转向”。实际上当我们实现这种“转向”之时或之前,西方的文学理论批评界,则开始了另一种“转向”,那就是文学研究的“文化”视野的勃兴。西方文论向文化视野转移,有其自身的原因。资本主义越是发展到晚期,自身的社会问题就越多。如种族冲突、阶级冲突、性别冲突、东方与西方的冲突、第一世界与第三世界的冲突、工业化与自然的冲突等等,都是他们不得不面对的严重问题。人们已经对兴起于 20 世纪四五十年代的“新批评”和五六十年代的结构主义文论感到不满足,因为他们主张文本绝对“自律”,以隔绝的眼光关注文本自身,就艺术谈艺术,就形式谈形式,完全脱离社会与现实,使读者无法从他们的笔下看到时代的面影和现实中的紧迫问题。阅读文学的大众,绝大多数总是关怀现实的。文学大众对“文本自足”的批评感到厌烦,他们要求有一种切中时弊的批评模式。这样就有一些理论批评家要超越“新批评”和结构主义,重新重视文学的“他律”性,他们强调文学艺术处于某种文化关系中,强调文学艺术作品不论如何“独立”,都不可能与社会文化毫无关系。相反,他们认为文学作品中有丰厚的文化意义,文学艺术作品不能不是文化的载体。文化视野的文学研究逐渐成“气候”,各种“主义”应运而生。针对种族身份认同问题,出现了“东方主义”批评;针对性别对立问题,出现了“女权主义”批

评,针对第一世界与第三世界的冲突出现了“后殖民主义”批评,针对文本与历史的关系问题,出现了“新历史主义”……这种文化研究发展到极端,甚至提出了文学研究中的“反诗意”的观点。当西方兴起这些浪潮的时候,我们的理论界正在进行“审美”的狂欢、“主体”的狂欢和“语言”的狂欢,直到 20 世纪末,我们才发现我们又“落伍”了,要求走出“审美城”,呼吁建立中国的“文化研究”、“艺术文化学”或“文化诗学”的要求也被提出来了。

但是我认为,我们今天提出文学的文化研究,并不是在西方的面前“落伍”的问题。文学的文化研究的根源在中国自身的现实。近二十年来,随着改革开放的发展,随着市场经济的实行,人民的物质生活有了很大的提高,社会出现了不少可喜的新变化,故步自封的局面被打破,思想解放冲破了许多原本是封建刻板的条条框框。这是一方面。但是另一方面也是毋庸讳言的,伴随着市场经济的推行,出现了一些严重的社会文化问题。总起来看,主要的是“拜物主义”、“拜金主义”、“商业主义”等。“物”、“金”、“商业”都是好东西,在一定的条件下甚至是我们追求的东西,但是一旦“惟”这些东西为圭臬,为上帝,为神明,那么物欲、金钱欲、情欲、交换欲等人的生物性欲望就主宰了人的精神世界,人文理想就受到了侵蚀、压迫和消解,道德水准下降,腐败现象蔓延。在这种情况下,人民群众和有社会责任感的人文知识分子,对文学艺术中一味宣扬上述种种生物性欲望的作品表示不满,对于一味玩弄语言形式的作品不满,对于没有血性的、没有爱憎的、没有鲜明文化价值取向的作品不满,要求理论批评家不能不关心现实。同时也不满过分专注于作品形式的“内部研究”和过分关注于诗情画意的审美批评,希望文学研究和批评更多地触及社会现实问题,并回答人的生存境遇问题,例如,精神文明与物质文明关系问题、都市与乡村问题、东西部问题、廉政问题、弱势群体问题、古今问题、中西问题、性别问题、大众文化问题、文本的价值阅读问题……不但如此,而且在解读古代文学与外国文学作品的时候,也要放到原有的历史文化语境中去把握和分析,揭示其真正的文化蕴涵,以便帮助今人了解古人和外国人是如何来解答他们生活的时代的社会文化问题的。所以,我们今天在文学理论学科中强调文化视角和文化语境,乃是根植于我们自身现实的土壤中,并非完全从外国搬过来的。

文学理论学科要发展,就不能不随着时代的要求做出新的应对。目前

开始受到重视的文化研究,对文学理论学科来说,既是挑战,也是机遇。文化研究的所谓跨学科反学科的方法,可能冲垮原有的文学理论学科的知识体系,过分政治化的话语,过分“社会学”化的话语,也可能重新让文学理论面临“为政治服务”的痛苦记忆,面临学科体系受到冲击的危险,这不能不说是文学理论面临的挑战。但是,文化研究如果不一味滑向所谓的“日常生活审美化”的研究,不一味坚持其二元对立的僵硬的方法,那么由于文化研究跨学科的开阔视野和关怀现实的品格,也可以扩大文学理论研究的领域,密切与社会现实的关系,使文学理论焕发出又一届青春,使文学理论原有格局发生变化,这难道不是一个发展自己的绝好的机遇吗?

西方流行的文化研究中带有真理性的观点和做法,如跨学科多学科的研究方法,重视文学艺术与语言、神话、宗教、历史、科学关系的研究,我们可以有分析地加以借鉴。世界上一切好的又是适用的东西我们都可以拿来,这不是什么丢脸的事情。但我们有我们自身的社会现实问题,我们要从我们的社会现实问题出发,文化研究应该走自己的路。对于西方那种过分政治化的文化研究,对于“反诗意”的文化研究,我们认为不足取的。我们大可不必走西方那种以一种方法取代另一种方法的路子。文学理论的建设应该是累积性的,如“文革”前几十年来积累起来的社会历史批评经验,在经历过“文革”的教训之后,在新时期开始那些年代所取得的关于文学审美特性的成果,关于文学语言特征的成果,还有其他一些成果,只要是好的,具有真理性的,不但要继承下来,而且要继续研究下去。在审美、主体、语言和其他方面,仍然有发展的广阔的空间。

对于文学的文化研究来说,文学的诗情画意是其生命的魅力所在,怎么能把“诗意”“反”掉呢?我们仍然坚持,文学批评的第一要务是确定对象美学上的优点,如果对象经不住美学的检验的话,就不值得进行历史文化的批评了。文学是诗情画意的,但我们又说文学是文化的。诗情画意的文学本身包含了神话、宗教、历史、科学、伦理、道德、政治、哲学等文化含蕴。在优秀的文学作品中,诗情画意与文化含蕴是融为一体的,不能分离的。中国的文化研究应该而且可以放开视野,从文学的诗情画意和文化含蕴的结合部来开拓文学理论的园地。这样,“文化诗学”就不能不是文学理论发展的一个重要趋势。

“文化诗学”仍然是“诗学”(广义的),保持和发展审美的批评是必要的;但又是文化的,从跨学科的文化视野,把所谓的“内部研究”与“外部研究”贯通起来,通过对文学文本的分析,广泛而深入地接触和联系现实仍然是发展文学理论批评的重要机遇。“文化诗学”将有广阔的学术前景。

我们不必照搬西方的文化研究。外国的文化研究与我们的文化研究究竟有什么异同?一般认为,国外的文化研究是从英国伯明翰文化研究中心开始兴起和发展起来的,主要特色是一种政治批判,认为资本主义到了晚期,早期的残酷剥削和压迫已经被文化的渗透所代替,是让人异化,舒舒服服地变成奴隶,成了奴隶还感觉不到。文化研究就是这样一种对资本主义的政治批判。它关键的词语是种族问题和东方主义、性别问题和女性主义、地域问题和社群主义、阶级问题和社会主义、古今问题和新历史主义等。其研究是从西方的社会历史文化条件出发,而选取了这样一些话题进行研究,从而形成一批批的文艺学流派。我们的文化研究则要走自己的路,或者说要按照中国自身的文化实际来确定我们自身的文化诗学的思路。

我现在所想到的是,文化诗学研究就其基本原则说可以有五点:

第一是历史优先原则。文化语境的研究,不论我们是研究现代的文学问题还是古代的文学问题,都必须把问题放置到原有的历史文化语境中去把握。尽管绝对真实的历史文化背景往往难以追寻,但是无论如何难,我们还是要自觉地去。过去我们的研究也常这样做,但我们常常不够自觉。更多的时候,就理论问题谈理论问题,注意的是观点和形式逻辑,所以别的专业的人士常说我们搞理论的人所写的文章比较空。文化诗学应该自觉改变这种状况,使我们讨论的问题进入历史、社会、文化语境,在历史、文化语境中我们所讨论问题的针对性自然会凸现出来,自然会摆脱那种脱离现实的情况。

第二是对话原则。无论是研究作家作品,还是研究前人的文学理论,都是对于作家、作品或原有理论家、理论作品的一种阐释。这种阐释不是独语,而是一种对话。我一直主张古今要对话,古和今是两个主体,要进行对话,要把古代的东西激活,然后进行对话。这个问题是很重要的。其次是中西的问题。与古今问题一样,哪些可以全球化,哪些不可以全球化。实际上这也是文化研究中很热的一个问题,这里面问题很多。我认为,中西问题是

一个对话和共享的问题。另外,作为研究者的我们与作为研究对象的作家或理论家的一种对话。对话要真正的平等才能深入地展开。就像我们在朋友之间的交谈,一定要平等相待,充分地恳切和真诚,彼此才能敞开心扉,通过交谈,做到双方都受到教益。我们在对作家(作品)、理论家(理论著作)的研究中也应该是如此。把对象也当成一个值得尊崇的主体,想尽一切办法激活它,让它似乎也真的成为一个鲜活的主体,能够袒露自己的真意;而作为研究者也自然是一个主体,能以商榷的态度,而不是以强加于人的态度,与对象实现真实的对话。只有在这种对话中,研究才是比较客观的和可靠的,而不是主观的、随意的。

第三是自洽原则。文化诗学的研究,应该是圆融的,能够自圆其说的。例如其中的阐释、比较,不能自相矛盾或前后矛盾,应该在观点和方法上一以贯之,逻辑上能自洽而圆通。你完全可以提出自己的新的解释和新的比较,但必须合情合理。所有片面的论述,其中弱点之一,就是不能逻辑自洽。

第四是联系现实问题原则。学术研究完全可以为学术而学术。学术的独立性是应该受到尊重的。这一点早在上个世纪初的杰出学者王国维就讲得很清楚。但文化诗学的思路则如上面所述,应该从现实问题出发,通过研究,提炼出某种文化精神或诗性精神来。这种文化精神或诗性精神正好是现实所缺失的东西,因此我们通过文化诗学所获得的成果可以弥补现实的不足,是对现实的一种回馈。当然,我们的研究可能不是对现实社会文化问题的正面研究,不可能像政治学、经济学、社会学、法学等研究那样正面解决社会问题。但从诗学的视野出发的研究,可以以间接方式回应社会,不也很好吗!我们的社会发展到今天,累积的问题很多。文化诗学应该有现实意识,我们中国有自己的国情,我们的文化研究应该找到我们自己的问题。

最后一点,就是我们无论如何不可放弃对诗意的追求。文化视角无论如何不要摒弃诗意视角。我们要文化,但也要诗意、语言等等。大可不必从一个极端走向另一个极端。我们可以而且应该是文学艺术的诗情画意的守望者。

绪论 :中国古代文论研究的文化意义

——对一种恰当的阐释态度的探寻

应该如何面对中国古代文论的丰富资源?这已经算得上一个老话题了。我们之所以还来谈论这个话题,是因为它还远远没有说完,依然有话可说。譬如,我们为什么要研究古文论?古代文论话语所暗含的文化意蕴对今天是否具有积极意义?准确把握古文论话语的本真意义是否可能?作为阐释主体,我们需要怎样的态度和方法?换言之,阐释主体应该如何确定自己的阐释立场?这些都是每一个研究者不能回避,却又不易解决的问题。这些问题不解决,任何阐释行为都将是盲目的,而盲目的阐释行为当然也就难以获得真正的意义与价值。本文就这些问题谈一点粗浅的看法,以期得到方家的指正。

一 当前古代文论研究中存在的主要问题

在正面阐述个人的观点之前似乎有必要对当前古代文论研究中存在的一些具有普遍性的问题进行简要评述。

首先是所谓“失语症”的问题。这本来不是直接的古文论话题,但它隐含着对古代文论的一种很大的期望,所以对古文论的研究来说也就具有影响作用。“失语症”的提出无疑是基于对大量西方学术话语充斥学界这一现状的不满。这当然不仅仅是文学理论方面的事,它可以涵盖当代中国整个学术界。“失语症”的提出者们之所以认为这个话题是有意义的,那是因为在他们看来,我们是可以不患这种病症的。他们这种自信的依据自然是我们身后存储的那无比丰富的话语资源。换句话说,他们认为中国古代文论话语(经过选择和转换)应该成为当今我们的文学理论与批评的主要话语形

式。有的论者看到这种想法不大容易操作,因此认为“失语症”问题是一个缺乏意义的话题。然而我却以为“失语症”这个提法本身即具有极为重要的象征意义——它表征着 20 世纪以来几代中国学人的一种“基本焦虑”。这可以用一个简单的例子来表述:一个在智商与勤奋方面都足以傲视邻里的家族穷数代之力积累了大量钱币,本想凭此发家致富、光耀门楣,却不料一夜之间改朝换代,旧币贬值,新币坚挺。其痛心疾首是可以想见的。这个家族中当然也会有人适应潮流,去积极获取新币,但当他偶然看到那盈箱满筐的旧币时,心中的苦涩毕竟是在所难免的。他们做梦都想着有朝一日旧币会忽然重新获得价值。从洋务派的“中体西用”到国粹派的“中西会通”;从新儒家的“中西互为体用”到当下学人的“现代转换”,均可视为这种“基本焦虑”的话语显现。现代学人的这种苦苦寻求也许无补于事,也许幼稚浅薄,有的甚至可能近于荒谬,但他们上演的都是悲剧而非喜剧。这种悲剧不是他们个人的而是历史的,是人类不同文化类型演变、碰撞的产物。

就对古代文论的态度而言,“失语症”提法的意义不在于引导我们放弃西方学术话语而转向古代、用古代文论的话语资源来建构现代文学理论,而在于提醒我们应该认真反思一下对待古代文论的态度,从而找到作为阐释者恰当的立场。或许正是出于探寻恰当阐释立场的目的,人们提出了中国古代文论的“现代转换”的口号。

与“失语症”的提法一样,“现代转换”也是现当代学人“基本焦虑”的话语形式。从纯理论层面上看这一提法是完全合乎逻辑的——古代的文论话语资源经过现代阐释与改造,从而建构成一种新型的、中西合璧的、既有现代精神又有传统意蕴的文艺理论话语系统。这是多么令人振奋的理论建构呀!但是这一建构工程所面对的难题却是难以解决的——我们面对的绝不是孤立的古代文论,而是整个中国古代文化。因为中国古代文论是与作为整体的中国古代文化血肉相连的。在价值观念上,古代文论的基本范畴无不视为古代文化基本旨趣的醇化(审美化)形式;在思维方式上,古代文论更是古代文化的集中体现。这就意味着中国古代文论的“现代转换”问题实质上也就是整个中国古代文化的“现代转换”问题。事实上,“现代转换”的提法最初正是海外华人学者(主要是新儒家们)提出的,是针对整个中国古代文化,主要是儒家文化而言的。当然我们也可以说,将古代文论的“现

代转换”与古代文化的“现代转换”视为一体化的建构工程也未尝不可呀！然而问题更严重了：中国古代文化是与中国古人的生存方式直接相连的，它就是这种生存方式的话语形态。这样一来，“现代转换”的问题就不简单地是一种理论的建构了。

但是问题的复杂性并不意味着“现代转换”的话题是毫无疑问的。中国古代文论的“现代转换”与中国古代文化的“现代转换”一样，绝对是有着重要理论和实践的意义的话题。这可以从两个方面来说明：其一，事实上中国古代文化与文论早已处于“现代转换”的过程中了。谁要说我们现在完全生活在外来文化之中，那当然会被斥为痴人说梦。但我们毫无疑问也不是完全生活在传统文化之中。那么我们生活的文化环境是什么？正是处于“现代转换”中的中国文化。这种“转换”也许是不自觉的，但却是实实在在地存在着的。其二，在自己立足的现有文化基础上去选择、吸取异质文化中合乎需要的因素正是当下中国学人面对的最重要的任务，而且是无法推卸的任务，除非他放弃言说的权利。这一任务的根本性质不是别的什么，正是中国传统文化的“现代转换”。

这就是说，不管你承认不承认、愿意不愿意，“现代转换”都是中国文化演变的必然趋势。这种必然性不是任何阐释主体所给予的，也不是他们所能够给予的，而是生活方式的演变所决定的。我们与古人在文化上的差异究竟有多大？这个问题的准确答案不能在话语层面上找到，只能在我们的生活方式与古人相比所发生的那些变化中找到。同理，我们的文化究竟在多大程度上继承了古人的文化这个问题，也只能在我们的生活方式与古人的生活方式所具有的相同之处中方能找到答案。但是，“现代转换”的这种必然性并不意味着言说主体在这里没有任何自主性可言。生活方式的作用是通过言说者的文化选择与话语建构来实现的。情况是这样的：不同层面有不同的决定因素——在言说主体与先在话语资源的关系层面上，言说者是当然的决定因素，他在选择哪些话语资源以及如何改造这些资源以完成新的话语系统等方面拥有绝对裁决权。旁人的意见对他来说最多只具有参考价值而已。然而言说者何以如此言说呢？在言说者的生活方式与其言说方式的关系层面上生活方式则起着决定性作用。一个时代的生活方式决定着人们的需求指向，从而也就决定着言说者言说的兴趣指向。任何言说

本质上都是对一种召唤的回应,而这种召唤最终是植根于生活方式中的。当然,生活方式也不是最终的决定者,在它的后面还有更根本的决定因素,只不过对于本文的论点来说已经没有必要去涉及这些因素了。

所以中国古代文论或中国古代文化的“现代转换”是一个有意义的话题,因为这不仅是必然的,而且是每一个言说主体都应该主动参与的。如果我们认真检视一下当下文艺理论与文学批评的实际情况,我们或许会惊讶地发现,原来中国古代文论的影子是呼之欲出、随处可见的,并不像我们想象的那样是久已逝去的東西。我们且不说在书法及中国画的评论方面所用之核心概念直接就是从古代画论、书论中拿来的,即使是那些满篇现代学术用语的理论或批评文字大都在骨子里依然是中国式的。这主要表现在价值观念与运思方式两个方面。价值观念涉及审美趣味、艺术理想等问题,这些方面的“中国特色”明明白白地摆在那里,根本无须论证。运思方式方面中国式的经验主义:感悟、内省、归纳、直觉、类比等方法依然占据主导地位。思维始终停留在纯粹抽象概念的世界、纯熟地运用西方式的逻辑推论来结构全篇的文章、著作不能说没有,但绝非多数。我们这些不是出身哲学系专攻西方哲学的人至今依然是读起中国式的文章来感到亲切,因为中国式的文章中有一个活生生的言说者在那里,你可以感受到他的喜怒哀乐,而西方式的文章中却似乎只有冷冰冰的逻辑与概念,言说者深深地藏在下面。懂不懂还在其次,先就没有亲近之感。至少对于文艺批评来说,中国式的运思方式是有其不可替代的价值的。所以,中国古代文论的“现代转换”实际上是早已开始的一个过程,只是这个过程未必是自觉的而已。至于言说者究竟应该如何主动参与这种“现代转换”的过程,本文后面还将谈及。

在如何对待古代文论的问题上,当下还有一种十分普遍的观点,这就是阐释的相对性问题。许多论者认为:对古代文论的阐释永远不可能揭示其本真意义。这种观点不是土生土长的,而是在 19 世纪以来西方的历史哲学、哲学阐释学的影响下产生的。从克罗齐“一切历史都是当代史”、柯林伍德的历史的“构造性”及“历史就是思想史”之说,到海德格尔的“前理解”、伽达默尔的“效果历史”与“视界融合”、利科尔的“间距化”与“解释框架”,再到海登·怀特的“喻说理论”,这些阐释观点都倾向于强调阐释的主观建构性,甚至文本的独立性,而对于是否存在着历史的“本来面目”则表示怀疑。在

接受了这种阐释观点之后,我们的阐释者在面对中国古代文化(包括古代文论)的话语资源时也就不再寻求什么“本真意义”,而是主张将研究当作一种纯粹的建构活动。

那么,我们应该如何面对这样一种阐释学倾向呢?如果先行否定了阐释主体接近阐释对象的可能性,阐释本身是否还有意义?我以为这里还是有一个层次与程度的问题。对阐释对象必须划分为不同层次,对不同层次采取不同的阐释态度。就中国古代文论这一阐释对象而言,我认为至少应该划分为三个层次:知识、意义、价值。作为知识层次的古代文论话语毫无疑问具有客观性,因此也要求阐释活动的客观性。这里无须创造与发挥,不容许主观因素存在,主观就意味着虚假。例如“诗言志”之说是何时由何人在什么著作中提出的?这是知识层面的问题,正确答案只有一个,不能有第二个。对于这个阐释层次来说,阐释就等于发现,与自然科学并无根本性区别。阐释对象的意义层次是指作为能指的古文论话语所负载的所指——含义。对意义的阐释本质上即是理解。理解虽然不包括主观表达的意思,但阐释对象已不像知识层次那样仅仅要求着主体去伪存真的发现,而是要诉诸主体的知识结构与趣味。这就不可避免地使阐释活动带上一定的主观性色彩。例如,“风骨”这个概念的准确含义究竟是什么?历来阐释者可谓多矣,但迄今并无完全一致的理解。为什么会出现这种情形呢?这当然也是由于古人没有为这个概念下过明确的定义。但即使有明确的定义,理解的差异也是必然存在的,只不过程度上会有所不同而已。谁也没有办法给出一个人人认可的界说来。阐释活动的这种情形并不意味着主体与对象之间的阐释关系完全是任意的,毫无规定性可言。事实上,人们对“风骨”这类概念的理解总是有着大体上的一致性,差异都是在一定范围内存在的。这就说明,阐释活动中对意义的理解是一种阐释主体与阐释对象的融合过程,但客观性因素明显要大于主观性因素。概念的含义虽然不像概念的发生那样毫无阐发余地,但毕竟也有着基本规定,也不允许随意阐发。对这个层次的阐释对象来说,阐释主体应该采取的态度也应该是努力接近概念的本来含义,而自觉地抑制主观任意性。

最麻烦的当然是价值阐释。即使是古人也很难对“吟咏性情”与“以意为主”两种不同的诗学主张做出令人信服的价值判断。在古今或中外对