

古代文论之现代转换的出路选择

王 耘

摘 要: 本文着眼于当代中国古代文论之现代转换的研究现状,意在探讨其出路的选择中所隐含的文化取向。古代文论之现代转换究竟应当如何走出理论困境,构想不一;对如是构想之所以出现的来由分析,是推动其客观发展的前提。本文指出,一方面,在总体趋势上,古代文论之现代转换的出路选择呈现出的是一条从建构到解构的曲折道路,八十年代思想建构的浪潮最终消弭于九十年代文本解构的冲动中。另一方面,在方法论上,开放性的系统观被广泛接受,封闭性的整体理念所潜在的话语权力遭到了抽离和消解。这使得学者们更愿意采用多元与对话的视角和态度思考问题,在多种文化资源的激发下,于个人思性层面,以个性的自由与融通走出古代文论之现代转换研究的理论困境。

关键词: 古代文论; 现代转换; 解构; 开放性; 多元; 对话

作者简介: 王耘,文学博士,苏州大学文学院教授,主要从事中国古代文艺美学史研究。本文为国家社科重点项目“新时期文艺理论建设与文艺批评研究”[项目编号:12AZD012]的阶段成果。电子邮箱:plantingw@126.com

Title: On the Modern Transformation of Ancient Literary Theory

Abstract: Focusing on the contemporary research of the modern transformation of ancient literary theory in China, the paper intends to expose the implied cultural orientation behind the different ideas of and approaches to the modernization of ancient literary theory. This paper points out that, on the one hand, the approach to the modern transformation take the route from construction in the 1980s to deconstruction in 1990s and that, on the other hand, in terms of methodology, the need for an open system is widely accepted and the discursive power of closed conceptual system is undermined and dissolved. As a result, pluralist and dialogic perspectives and attitude are taken into the thinking and the various cultural resources prompt the scholars to find ways out of the theoretical dilemma of modern transformation of ancient literary theory by way of freedom and commensurability of individuality.

Keywords: ancient literary theory; modern transformation; deconstruction; openness; pluralism; dialogue

Author: Wang Yun, D. Litt, is a professor in the Faculty of Arts, Soochow University (Suzhou 215123, China), with research focus on the history of ancient Chinese literary aesthetics. Email: plantingw@126.com

一、从建构到解构

八十年代规划体系性话语的冲动如蓬勃的青春,激发着人们建构世界的绮丽想象,同样影响着古代文论的研究。体系之如何可能已不再是问题,问题是,如何完成体系的建构。陈良运用五个

范畴勾勒出中国古代表现性诗学的轮廓,这五个范畴分别是:志、情、形、境、神。陈良运认为,中国古代诗学的体系可描述为,“发端于言‘志’,重在表现内心;演进于‘情’与‘形’,注意了‘感性显现’,虽有‘模仿’‘再现’而没有改变‘表现’的发展方向;‘境界’说出,‘神似’说加入,‘表现’向高层次、高水平发展。构成这一理论体系的各个

组成部分,按它们出现的次序,后一个与前一个都有着深刻的内在联系,是融合而不是排斥、否定前一个(西方艺术理论中‘表现’说出现之后,便否定、抛弃传统的‘模仿’‘再现’说)这就使整个理论体系的内部处于相对稳定状态,又相辅相成地不断向前发展而臻至完善”(11)。何其宏大的构想!当陈良运在文末为中国古代诗学的炫目华彩能够笑傲世界文化之林而赞叹自豪的时刻,他内心充满的是发现中国古代诗学体系“初成”的幸福感、成就感和满足感。在他的世界里,一首青春之歌正在被谱写,恰逢一个尽情展露情感的历史性时刻。当八十年代的知识分子多在咀嚼现实及其记忆的苦楚,隐痛“寻根”时,陈良运带着激情与欢乐,带着美好的希冀,围绕着古代诗学的“世界”吟唱起来——于如斯重建话语体系的黄金时代,古代文论的研究业已开始寻求一种整体感,甚至整齐感。张少康实乃此番浪头的弄潮儿之一。他谈《诗品》,重在钟嵘文学思想之研究,对钟嵘的理解,带有强大的统摄成分。“钟嵘的文学思想,主要表现在四个方面,可以用八个字来表述,这就是:感情、自然、风骨、滋味”(38)。如是判断,既恢宏,又壮阔,且方正,齐整。据此,他总结出,“摇荡性情”——钟嵘诗歌评论中的感情论;“自然英旨”——钟嵘诗歌评论中的自然论;“建安风力”——钟嵘诗歌评论中的风骨论;“味之者无极,闻之者动心”——钟嵘诗歌评论中的滋味论。钟嵘的诗歌理论被“体系化”了,成为一种周严而缜密的“系统论”,即便感情、自然、风骨、滋味,这四个概念并不完全处于同一种逻辑层次。类似表述不可避免地沾溉着八十年代人文复兴的色彩。

体系化的诉求在八十年代是一种理论的“激越”。体系,往往有着既定的意涵,它时常被替换为另一个词:整体。古代文论有体系性吗?这一问题被转换为,古代文论有整体性吗?有。既然有整体性,那么,也就有了体系性——古代文论即便蕴涵着丰富的个人经验,但它仍可被当作整体来看待,古代诗学因此具备体系性。这在当时,是一种合理的普遍的逻辑推理。王思焜“我们认为‘鲜有系统的理论著作’不等于古代文论本身没有系统性,没有固有的理论体系。我们说理论体系特别像古代文论这样以悠久的历史传统和无比丰富的遗产积累为基础的理论体系不一定甚至

不可能由一部或几部古代文论理论著作来体现、一个或几个古代文学理论家来完成,它可以而且应该是众多个体和集体的共同创造。这个理论阐述了一个理论问题,那个理论阐述了另一个理论问题;这个理论家探索了一个侧面,那个理论家探索了另一个侧面;这样众多的理论家的见解合起来就可能比较完整全面”(66-67)。这一推理的“问题”由谁来整合?由谁来承担整合这个理论家和那个理论家,这一时期的理论和那一时期的理论的职责?整合的主体站在整体论的角度去完成这一工作的时候,作为个体经验的原始理论是否仍旧是自洽、自适的?换句话说,当人们企图把历史整合起来的时候,无论历史的对象是什么,无论这种行为是否成功,一个俨然强大的主体已经在八十年代站立起来,它向往自由,开天辟地,同时裹挟着作为主人本能的权力情结、欲望冲动。

八十年代的文化“建构”之风直至九十年代仍“一脉相承”。祁志祥于1992年撰文《古典文论方法论的文化阐释》指出,“古典文论方法论是丰富多彩的,但从主导方面说,它们可概括为训诂、折中、类比、原始表末、以少总多、形象比喻六种方法。其中,训诂用于名言概念的阐释,折中用于矛盾关系的分析,类比用于因果关系的推理,原始表末用于历史发展的观照,以少总多和形象比喻见于思想感受的表达。它们在不同功能上发挥作用,从而构成了一个互补的独立自足的方法论系统”(77)。为什么是此六法非彼六法乃古代文论方法论之主导力量,此六法彼此间的逻辑关系是什么,除此之外的次要方法有哪些,该文并未做出说明——逻辑中俨然预设了某种先在而前定的和谐,它为研究者带来了心理上的安全感和表述的欲望。

九十年代人们开始对古代文论研究本身的弊端进行反省,反省的肇始,并非出于古代文论研究者“本土”阵营的内部自律,而来自异域东瀛的别样考察。日本学者在某种程度上对中国大陆学者理论先行,理论大于考证,只注重“形象工程”,好大喜功、草率了事的研究方法和态度提出了严肃批评。清水凯夫即可为一例。时任日本立命馆大学文学部教授的清水凯夫就《诗品》是否以“滋味说”为中心这一议题对八十年代以来中国大陆学者的一致论断提出了质疑。在他看来,二十世纪中国大陆学者对《诗品》的研究可分为第一时期

(1926年-1949年),第二时期(1950年-1979年),第三时期(1980年-) ,而第三期吸收了前两时期的成果。直接论述“滋味说”的论文,据清水凯夫当时的统计,出自吴调公(1963年)、李传龙(1979年)、高起学(1980年)、武显璋(1980年)、陈建森(1982年)、郁源(1983年)、丁捷(1984年)、王之望(1985年)、齐鲁青(1985年)、蒋祖怡(1985年)、王小刚(1987年)、蔡育曙(1987年)、李天道(1989年)、韩进廉(1990年)、李艇(1990年)、姜小青(1991年)。在这些数据里,清水凯夫检索的对象不仅包括了处于学术核心的《文学评论》、《文史哲》,还指向了相对显得边缘的《河池师专学报》、《牡丹江师院学报》和《喀什师范学院学报》,足可见出他对于中国大陆学界有着细腻而全面地了解。在清水凯夫看来,“一般地说,中国的古典文学研究往往过分重视逻辑上的合理性,疏忽对事物本身的考证。在上述涉笔‘滋味说’的论文中,这种倾向也很突出,普遍重视理论而轻视考证。几乎所有上述论文都是首先举出《诗品》序中对齐梁诗坛的非难性批判为根据,规定钟嵘《诗品》是一部力图矫正齐梁不良文学风气的战斗的诗歌评论著作。正因为这个规定是以《诗品》的内证为可靠根据,所以在逻辑上是没有多大问题的,但是对齐梁颓风不作详细的分析,看到对不良诗风之一的‘玄言诗’的批判‘理过其辞,淡乎寡味’,就断定‘滋味’乃至‘诗味’是矫正颓风的中心旗帜,即钟嵘的批评标准和创作原理,不能不说这也太缺乏考证了”(44)。依据清水凯夫的意见,所谓《诗品》的“批判”,必须落实到曹植、刘桢的个人风格层面,以及任昉、沈约的流派倾向上去理解,而不能仅仅停留于概括出一种笼统的“玄言诗”概念。从文本入手,自细节处求实证以获真知的态度对九十年代乃至此后的古代文论学界来说,无疑是一支清醒剂,它使得哲学从来都“大于”历史的当代学者思考历史的本来面目和本能力量的同时,开始重新省察古代文论是否存在某种更“切实”的研究路径。而与此形成呼应的是张伯伟对海外《诗品》研究的引介。张伯伟曾横向比较并介绍海外学人对《诗品》的研究成就,这其中就包括日本。据张伯伟考察,日本文坛对《诗品》的袭作、仿作就有空海《文镜秘府论》、滋野朝臣贞主《经过集序》、纪淑望《古今和歌集序》、藤原公任《九品和歌》、大江匡房《江谈

抄》等,至江户时代(1603年-1867年),《诗品》的刻本已有中西淡渊校订本、《吟窗杂录》本,并在近藤元粹编《萤雪轩丛书》中有所收录,本世纪以来,关于《诗品》的校勘、注译、评论更加丰富。朝鲜亦是如此。因此,张伯伟认为“不难看出,《诗品》一书不仅在历史上对日本、朝鲜的文学理论影响甚大,而且《诗品》研究到现在也已成为一门世界性的学问。今后国内的《诗品》研究,需要了解和吸收海外学者的研究成果,这也是促进古代文学理论研究的一项不可缺少的工作”(51)。在这方面,亦有诸如韩国学者李钟汉对韩国研究六朝文论之历史与现状的主动介绍(52-57)。一方面有国外学者的直面批判,另一方面有大陆学者的开放视野,促使古代文论的研究终于有可能具有了自我清醒、批判,自我开敞、接纳的胸襟与气度。

以《文心雕龙》为例,《文心雕龙》的文化背景问题并不是一则新鲜话题,其宗儒抑或崇佛,早在元人钱惟善、清人李家瑞那里就争论不休。八十年代初,这一话题卷土重来。马宏山曾撰文《〈文心雕龙〉之“道”辨》(《哲学研究》1997年第7期)、《论〈文心雕龙〉的纲》(《中国社会科学》1980年第5期)、《刘勰前后期思想“存在原则分歧”吗》(《历史研究》1980年第5期)以坚称刘勰崇佛说。为此,程天祜、孟二冬做出了旗帜鲜明的回应,主张刘勰宗儒的观点。如何回应?程、孟的切入点是马宏山所提到的贯彻于刘勰思想中的具体范畴,如“神理”、“自然”、“太极”、“玄圣”等,他们指出,此类范畴并非专属于佛教所有,而早在佛教征服中土之前便已然有所潜伏乃至流行。值得注意的是,程、孟在反驳马宏山的过程中,就范畴的重新解读而言,开始介入了把范畴放归历史长河中的做法。例如在谈到“神理”这一概念时,二人不仅提到了早于宗炳二百多年的曹植,与宗炳同时代的谢灵运、王融,还提到了明人伍谦甫,清人王夫之、钱大昕、姚鼐等(程天祜、孟二冬13)。学术观点从来没有决然地是非对错,但这种在历史线索中,在理论的前后观照中深入分析的方法无疑提高了八十年代古代文论的思考深度,是核于史实的历史观的积极反映,为九十年代解构大一统的中心话语模式埋下了伏笔。在此基础上,人们逐渐把对历史的宏大叙事还原为文本。个案的举证和梳理同样反映在《文心雕龙》

之具体范畴的理解中。郁沅在《〈文心雕龙〉“风骨”诸家说辨正》一文中搜集了历来关于“风骨”的诸家解释不下十余种,并做出了立场鲜明的批判。他认为,诸家之说研究的方法和角度或出自人物品评,或出自理论体系,或出自《文心雕龙》全书,或出自同时代及前后时代的艺术批评;而他所要做的是把“风骨”还原到《风骨》篇,在单篇中去理解。这种方法极类似于一种文本细读的符号学方法,规避了范畴滥用、误用、措置以及过度诠释的可能性。在此基础上,他指出,“‘风骨’就是作品情与理结合所产生的一种动人的艺术力量。若分而言之,‘风’侧重于情的感染力,‘骨’侧重于理的说理力”(91)。这一观点的创见在于具体指明了“骨”包含着对事义、对安排事义、对文辞的要求,兼顾了义理与文理;并同时指出,“风骨”指涉文辞构造,但不指涉辞藻修饰,是与“文采”相等位而统一的范畴。这样一来,关于“风骨”的理解也便因词而就,因篇而成,更原始,更准确。

九十年代末,企图构建中国古代文论体系宏大框架的“野心”逐步让位于具体理论话题乃至理论范畴的细节研究,是一种不可遏制的潮流。陈伯海说“我们这一辈学人一般都经受过现代文论和西方文论的熏陶,眼界为其拘限,一出手便容易借取现成的模式为套式,于是古文论自身的特色便泯灭,只剩下一个‘放之四海而皆准’的西方文论的范式。据我看来,综合而又要保持民族传统的特色,当从古代文论特定的范畴、命题和论证方法入手,逐步上升到一些理论专题、文体门类以至总体结构”(陈伯海 黄霖 曹旭 4-5)。“踩点”、“抓眼儿”,捋出理论的线头,在中国古代文论研究客观的效应上,所造成的恰恰是一种对于理论原始文化形态的回归和对于宏观理论建构诉求的解构。这样一种态度,以历史的眼光回溯地看,最终出现于九十年代末,二十一世纪初。

二、开放性

古代文论如何进行现代转换,比要不要进行现代转换,作为一种理论话题具有更强大的后发优势、吸引力与活力。二十世纪末二十一世纪初,古代文论进行现代转换的合法性逐渐成为学界共识,其方法论的探讨便成为人们热议的话题。怎么转?究竟应当怎样进行转换?一种新的思路出

现在我们眼前,即开放性的系统观。此思路之所以“新”,是因为固有的观念往往把古代文论看作是一种不可分解的“整体”,一种话语疆界必须以守持的封闭性体系——它在那里,岿然不动,不可挪移。而“今天”,陈伯海提出,要“打破这样的格局,重新激发起传统中可能孕育的生机,只有让古文论走出自己的小圈子,面向时代,面向世界,在古今中外的双向观照和双向阐释中建立自己通向和进入外部世界的新的生长点,以创造自身变革的条件。一句话,变原有的封闭体系为开放体系,在开放中逐步实现传统的推陈出新,这就是我对‘现代转换’的基本解释,也是我所认定的古文论现代转换应取的朝向”(35)。陈伯海提出了这种现代转换的三个基本环节:比较、分解、综合,他希望通过这三种模式来打通古今中外的界限,把古代文论解放出来,真正介入到文化比较的对话与创造中;在笔者看来,陈伯海的贡献正在于他的开放性视野,无论比较、分解,还是综合,跨越性、敞开性、多元化的思维正在随着一个开放时代的到来而成为时代的文化主流,陈伯海从他的角度发现并预言了这种话语模式的到来,为古代文论之现代转换找到了一条值得人们去客观地思考它并落实它的可靠途径。

于世纪之交,关于古代文论的思考渐趋成熟,学界对于古代文论研究之取向已有基本的界定。党圣元指出“我们今天提出中国古代文论现代转化这一命题之意义又何在呢?笔者以为,这一命题的提出具有其特定的学术文化思想方面的价值目标,即重新建构当代中国文学理论体系,实现文论话语的本土化。它是文论界同仁在当前文化学术思想背景下认真地反思本世纪以来我国文学理论发展演变的历史,着眼于当代中国文学理论学科建设之未来而提出来的,因此可以说它是置身于当前多元化文化学术思想氛围中的当代中国文论面对种种价值可能而所能作出的一种最具有文化理性精神、最能体现理论学术的自主性的价值选择(“传统”16)。党圣元对当代中国本土化的文学理论体系之建构充满了信心,他相信,作为文化课题,这一理论建构的希冀一定会达到预期目的。虽然党圣元本人并未给出如此宏大之梦想具体的路线图和时间表,但我们却可以看到世纪之交,深植于人们(蒲震元 36)内心的一个关键词:多元。这是一个多元的世界,一个包容的世

界,一个差异的世界,人们接受碰撞,理解变异,对话充满向往,因而,这也就是一个开放的世界。在这样一种世界观下,建构不再是权力施展的“前哨”,不再是意识形态的“替身”,而带有某种个人之生命性的抒写基调,它使得人们重新怀想一个依稀可辨的语词“百花齐放”。

仍旧以《文心雕龙》为例,此前,为《文心雕龙》各篇定基调的思考层出不穷,杨明把《乐府》篇的中心思想理解为,“是慨叹周代雅乐一去不复,俗乐却一代一代甚嚣尘上。篇中对西汉乐府和三祖乐歌,都是在这样的思想背景上加以论述的,是从一个特殊的视角进行评论的。因此,不能单从《乐府》篇论定刘勰的文学思想,必须与其他篇合而观之,比较其间异同,并分析其异同发生的原因,才能较为正确”(33)。杨明并未为《乐府》篇寻找元范畴,却为之找出元话题。从雅俗的变化所呈现的历史来看,杨明似乎在告诉人们,刘勰正在面对的甚至是更为抽象的概念:时间。不仅如此,杨明的如是操作方法同时强调了整部文献各篇章之间的有机关联以及它们共同产生的背景,这便切实地为从整体上探讨《文心雕龙》的文化语境提供了深入思考的途径。

1993年3月18日,由徐公持主持,《文学遗产》编辑部曾经专门就如何建构文学史学进行过一次探讨。在这次会议上,王筱芸指出“尽管我们对已有的文学史著还有诸多的不满意,但近年的变化是明显的,这突出表现在多元性、理论性、泛形性以及个性化等方面。如果只有一种标准、一种模式,就不可能有泛形性”(跃进6)。面对弗洛伊德,面对萨特,面对卡尔·波普尔,面对卡西尔,面对贝塔朗菲……在八十年代之后,当九十年代的学者有了如此之多的选择和面对的时候,他们之于真理的多元性已了然于胸。破除对单一理性的顶礼膜拜,以一种开放的心态来解决具体的知识问题,为九十年代的学术研究奠定了积极的话语环境。

八十年代末,以多维的角度立体观照对象,考察古代文论,在某些学者那里,已成为理论发展的支点。在这一层面上,谭帆之《对古代文论研究思维的思索》一文显得尤为重要。谭帆指出“在方法的更新和思维意向的拓宽中,首先应该辨析对象实体的思维特征,从而在适应和配合的前提下,以多维的思维方式来观照多层次的古代文论。

也许,在这种观念的指导下,我们对古代文论的抉发将更为准确,更少失误”(67)。谭帆在该文中显示出自己对于古代文论依据所谓社会学之方法来研究的“习俗”的不满,他认为,古代文论的研究必须具有“当代意识”,不可因循把古代文论的教条与特定的社会生活联系起来的“老路”。那么,如何更新?“当代意识”的生长点在哪里?思维,古代文论中所体现的思维的模式和特征,发掘思维模式及其特征而非与社会生活的简单对应,是谭帆认定的“革命之路”。而且,这一“豁口”又是在多维立体的空间中实现的,它要求这主体、客体、主客之间三维架构的“三极对位”。谭帆这一观念出现于八十年代末之历史背景中,弥足珍贵。笔者以为,“以多维的思维方式来观照多层次的古代文论”,几乎是一个直到二十一世纪初才逐步显现出其巨大生命力的理论预设和结果。换句话说,谭帆的这一观念是有前瞻性的,当他把古代文论的发展归结为某种特殊的思维方式的历史性延伸,他也便在一定程度上保证了古代文论研究的“真实”和“自足”。

例如,为什么对于“风骨”的解读会有如此之多的歧义?童庆炳曾撰文专门就此现象指出,这多半是由于解读者的方法、角度不同造成的结果。研究风骨,是以《风骨》篇为依据还是以《风骨》以外的章节来“主证”;是以某几句为基础还是以全篇来贯通;视之为独立范畴还是《体性》篇的发挥补充;这一范畴是受到了人物品评的影响还是另有其衷;它需要从刘勰的文学理论体系来探讨还是孤立研究等等。这实际上给了我们一种思考,即在本体解释学乃至接受美学的意义上统观,解读“风骨”实属新时期以来古代文论学者展示自我解读方式乃至其各自知识结构的平台。每个人都有每个人的历史,每个人都有每个人的“风骨”。我们看到,时值二十世纪初,在童庆炳那里,他的理论结果里仍“饱含”着黑格尔的意味:“黑格尔的外层相当于刘勰所说的文辞——骨,内层相当于刘勰所说的文意——风”(39)。虽然童庆炳继而指出,刘勰与黑格尔有不同——不仅重目的,也重过程——但这套解读的话语体系是“先验”的、既定的。对不对?对抑或不对,都是解读之一种。数十年来,解读“风骨”的历史,无不是为求真义、本义的历史,它之所以成为“显学”,在笔者看来,其源由正在于它多义、模糊、复

杂,从而有足够的理论空间被解释——人们在解释它的过程中,实现了自我世界之话语结构的建立。

徐中玉有句话说“文艺创作是以物为基础的主客观统一体,主客关系可分而又难于截然始终分割。我觉得这正是我国古代文论优良传统之一,至今仍有巨大的启发意义”(70)。这是一句看似简单,实则很难把握的判断。在这里,物是基础,却又不是唯物主义,物所奠定的是主客统一体,不仅如此,如是统一体可分又不可分,从而分分合合,合合分分,无法用简单机械的原则来复制和操弄。徐中玉此言,之于古代文论而言,可谓一语中的。古代文论中的复杂关系,以西方现代性理论所派生出的西方文论来看待,只能得到一种混乱、破碎而无章的印象,然此混乱、破碎而无章,却恰恰是古代文论的优势和长处。九十年代初,孙立特拈出“诗无达诂”论,印证了这一点。作为文学传播与文学接受的原始理论形态,“诗无达诂”论呈现出自身的特殊价值和意义。孙立指出“‘诗无达诂’在阅读活动中是一个普遍的客观存在。这种现象的产生,首先在于文学作品在客观上是一个开放性的结构,而不是一个人人均有共识的终极真理‘标本’。这个开放性结构从纵向上讲是发展变化而无定形的,在不同的历史阶段有不同的接受历史,所谓‘诗无达诂,有幸有不幸焉。’从横向上讲,文学作品一经出世,就要面对所有读者”(26-27)。为此,孙立援引了伽达默尔 J. A. 瑞恰兹,乃至 T. S. 艾略特,孙立接受了新批评的见解,继而用本体论解释学的观念重塑了“诗无达诂”这一理论命题,使得古代文论的研究在真正意义上面向开放性的意义题域,走入了当下的现实世界。可见,开放性系统在中国古代文论中并非无本之源,用开放性思维来解读古代文论和古代文论中本有的开放性思想相得益彰,共同使古代文论面向着一个开放的世界。

三、多元与对话

九十年代古代文论的研究逐步走向了跨学科的形态。吴承学在饶宗颐《释主客——论文学与兵家言》之后,渴望在文学批评与兵法之间建立链接。远古军事谋略早在殷墟卜辞里已有记载,唐人林滋《文战赋》便把文学与兵家征战加以类

比,这种文法与兵法并驾齐驱、相互斡旋、彼此影响的思路更凸显出吴承学企图跨越古代文学、古代文论等学科固步自封之疆域的努力。为此,吴承学强调“势”这一军事学术语在文学批评中的应用,继而指出文法与兵法皆求奇正、辩证之特征,内含统帅、阵法等原则,善于使用伏兵与伏笔、布设疑阵、文家之突阵法、置之死地而后生、欲擒故纵法、避与犯等可双向沟通之术语(2-12)。这无疑成为二十世纪末古代文论乃至古代文学研究多元化、跨学科化之先声。人们越来越体会到要打破的不是某种文化模型的习性,如怠惰,而是不同学科间自我封闭的界限和壁垒。在古代文论的研究中,跨学科不断证明着自己是一种能够有所期待的解决之道、关键词。李春青倡导“我们要尝试的阐释视角正是要打破诗学研究与哲学研究、伦理学研究的壁垒,打通诗学发展史与哲学史、思想史在学科分类上的疆界,将古人的诗学观念与他们的哲学观念、人生理想视为相互关联的整体,尽量恢复诗学范畴的多层内涵所构成的复杂结构,并进而梳理出不同内涵之间的逻辑关系。这样或许能够比较准确而全面地揭示出中国古代诗学范畴的独特性与深刻”(26-27)。破亦是立,在这一意义上获得了真实地确证。照这一逻辑推衍下去,文论范畴即为文化观念的成果,惟有对文化观念做出充分描述之后,才有可能真正理解文论范畴的确切内涵。

九十年代学界对西方文化资源的摄取更多元,其中最为重要的维度便是格式塔心理学。格式塔心理学通过“完形”强调人的视觉意向,可谓场域哲学之前身,九十年代初在心理学界广泛传播,其影响同时波及到古代文论研究领域。李晖以之建构他对“意境”的阐释系统。“‘情与景会’构成意境是有条件的。条件何在?显然,一般地讲‘情景交融’、‘移情于物’已不足以说明问题。于此,格式塔心理学关于审美体验的‘异质同构’理论对我们可以有所启发”(45)。由情景同构,李晖继而指出唐代意境论之拓新体现在“主客体同构性的深化”,“延伸性的形成”,“弥漫性的创造”等三方面,力的同构遂成为建构唐代“意境”论的逻辑基础。如是做法有把格式塔心理学泛化的倾向,格式塔心理学的理论内容主要是建立在视知觉基础上的,把这种理论应用于唐代“意境”论的重构,有可能会夸大其效应;但即

便如此,这种援引西方带有个体性、生命性的心理分析介入古代文论之研究的方法,无疑使古代文论研究本身如沐春风,自有着深远的学术价值。而这种多元化的汲取不只面向格式塔心理学,苏珊·朗格亦为其中之一。蒋述卓在阐释“飞动”这一范畴时,谈到“飞动”与文理的自然流动,与空白,与艺术家的心灵与性情,与“气韵”的关系,并把它出现的原因追溯至中华民族宇宙论“道”的勃兴,泛灵论的意识以及观察和把握空间的思维方式,不过,在理论的架构、组织上,蒋述卓说:“‘飞动’一词所要求的正是如苏珊·朗格提到的一种具有动力形式的艺术形式,它的实质就是追求一种活泼跳跃、流动不居的有生命的艺术形式,从而赋予艺术作品以美的价值。这正是‘飞动’所包含的美学底蕴”(29)。古代文论中有关生命性的主题与西方现代性生命哲学、美学一拍即合,是故用后者来解释前者的方法得到了广泛普及。一个值得注意的细节是,类似于苏珊·朗格这一批学者的译著,如《艺术问题》(中国社会科学出版社1983年版),多是八十年代初被引入中国的;它们在古代文论研究中的应用,并喷于九十年代初。这意味着,古代文论研究对西方现代文论的“消化”和“理解”酝酿了十年。

无论如何,对话是九十年代末人们理解和设想古代文论研究的共通之道。为什么要对话?什么是对话?曹顺庆以为“一味言洋人之言固然不好,一味言古人之言也同样不可取,传统话语需要在进入现代的言说中完成现代化转型,这就是我们特别重视对话研究的原因。对话研究的基本特点是注重异质文化间的相互沟通,不是以一种理论模式切割另一种理论,而是不同理论之间的平等交流;不是以一种话语来解读另一种话语,消融另一种话语,最终造成某一种话语的独白,而是不同话语之间的‘复调式’对白”(曹顺庆 李思屈17)。这种选择对话的态度不仅体现于曹顺庆,自九十年代初,已在乐黛云、钱中文、刘庆璋那里有过具体地应用和展开;它渴望实现文化与文化之间的“互译”和“互释”,意在“广取博收”中重建中国文学理论话语体系。以这样一种多元构想来思考古代文论之未来,“杂语共生”、“众声喧哗”,可能是它走向初生乃至小成的自由形态;而以这样一种开放态度来迎接古代文论之未来,其“有效性”、“可操作性”也一定会在具体的批评实

践中得到检验。

在此框架下,古代文论研究最为强烈的呼声,“回归”才是可以理解的。在古代文论的研究过程中,回归的呼声此起彼伏,从未止步,虽然回归的取向不一而足。程千帆要求古代文论的研究不脱离文学作品,是这种呼声中突出的表率。他多次表明,古代文论的研究不能过于抽象,作品,文学作品是理论批评的“土壤”。这一点得到过许多响应。例如,贾文昭说“研究‘古代的文学理论’,也确实不能仅仅局限于对古人已有理论的阐释,应该在古代已有的理论之外‘再开采矿’,从古代作品再抽象出一些新的理论,再有一些‘新的发现’”(54-55)。如是开采、发现,实际上饱含着创造和重塑的成分。无独有偶,王更生曾拈出“文话”一词,力求开拓古代文论研究的新局面。王更生说“通观中国文学理论的发展,可说是有甚么文学作品,就有甚么文学理论,有甚么文学理论,就有甚么文话。文话是中国文学理论的瑰宝,居今想要开拓中国古代文学理论的新局,必须从整理和研究历代文话始”(45)。这种观点与程千帆的思路相得益彰,又不完全等同——王更生强调文学作品与文学理论、文话的因果关系,但他所要回归的是历代文话,而不同于程千帆突出地强调文学作品的价值。在某种程度上,与此一观念相左的观点来自于李春青。李春青认为,“在中国古代,诗学观念并非完全来自于对文学创作与文本特性的归纳与总结,它们中有相当部分乃是来自于哲学和道德观念的‘入侵’。这意味着中国古代诗学观念在其发生、发展过程中经常受到某种外部的要求和规范并因此而承担某种额外的任务。对于这样一种很不‘单纯’的诗学观念,倘若仅仅从文学创作与文本的角度予以阐释,那是难以对它有全面而准确的理解的”(26)。李春青的观点多基于古代文论的“土壤”实为文史哲的通设,这种通设甚至关联到道德乃至心性修养等社会学命题。但无论怎样,类似思路基本上显示出回望、返归于古代文论之所以产生的文化母体的态势,在新时期古代文论研究领域内绵延不绝。这种态势至党圣元处而得以“全善”。党圣元在方法论上为古代文论研究指出过三条道路:结合传统文化哲学来研究;置于传统文化哲学的背景下去研究;与传统文学创作和批评鉴赏归并起来加以研究。值得注意的是,这三条道路实

际上并没有提及如何实现“古为今用”的具体方法。事实上,在论及古代文论体系如何适应当代需求时,党圣元更加注重保护古代文论的原始形态。他说“中国传统文论范畴体系与西方文论范畴体系相比较,实际上是一种‘潜体系’,所以整合、建构是必不可少的工序,平面的勾勒、描述将无济于事。企图用一种模式对传统文论范畴体系加以解说,实际上是难以达到预期的目的,不过其至少可以为我们提供一个认识的出发点,所以各种认识之间的互相综合、融会又是必然的。故而,这一工作的完成将会是一个漫长的过程。近年来的传统文论及其范畴研究,在方法上一定程度上还存在着‘贴标签’、‘现代化’的弊端,其表现为不尊重原始本文,不深入把握古人所处的历史文化氛围,没有准确地理解古人话语的本来涵义,而是以现代的、西方的文论知识来套裁传统文论”(“中国”10)。党圣元反对把传统的古代文论当作西方文论的注脚和副本,这样一来,也就把回归作为主题保留在了古代文论研究的必然法则中,而他提倡的所要回归的文化母体也显得尤其广博,需要不断地对话来理解。

有了这样一种视野,古代文论何尝“死过”?八十年代中,栾勋有一句话说得好:“我们研究活人,活人在变化着,难以把定;我们研究死人,死人在变化着,也是难以把定。我们研究当代,当代在变化着,我们研究历史,历史是过去的事情,似乎相对稳定,但历史也在变化着。可见‘知人’不易,‘论世’尤难”(“谈”21)。什么是可以确定的?连死也是不确定的还有什么是可以确定的?我们生活在一个不确定的世界里,这是我们认识这个世界所必须了解的前提。那么,让栾勋来回答这个问题,究竟用什么方法来建立有中国特色的马克思主义的新的文艺理论或美学体系呢?栾勋说“我们的眼光必须纵贯古今,横绝各个时代,把一些重要问题放在一定的历史关系和逻辑关系中加以考察,只有这样,才能逐步探索出规律性的见解。而方法,实际上就是认识和处理各种关系的门径。方法论,可以认作各种关系学的总和”(“谈”26)。笔者以为,在八十年代中期,栾勋能把话说到这种程度,足以说明他实为那个时代思维世界里的翘楚。即便过了十年、二十年,哪怕是将近三十年的今天,栾勋对古代文论方法论的见解不落伍——与跨学科的态势何其相似。把

这种结论向前推一步,会是什么?是在这里,我们太“脆弱”了,我们甚至连我们自己是否活着还是死了都无法确定,然而当我们如履薄冰地存在于此的时刻,我们的心胸纵贯古今,横绝千古,广博、包容、通变、圆融,恰恰是我们作为生命虔诚于信念的坚持,而非悖离。古代文论究竟如何走出理论的困境?笔者赞同栾勋的观点,关键在“人”。什么人?一个在天地中挺立的人,一个在人与自身、人与自然、人与历史、人与神灵中有所挺立的人,这个人,用栾勋的话来说,是一个“博古通今”之人。只有在人的维度上能够达到通贯时间的前后线索,纵横于文化的各种形态,文史哲兼及,“出入经史,流连百家”,他才有可能有所立足,仰观俯察,从他的生命之中开出花,结出果。如何落实?落实于人的思维模式的重建。栾勋说“中国传统认知方式是越过明显的概念运动,在全方位观察的基础上,通过丰富联想和卓越的想象把握认知对象的整体,这就是所谓‘体悟’。体悟方式的优点在于它的全面性和灵活性,而由此产生的模糊性则又分明显示出它的不足。意识到了这一点,我们就该自觉地学习西方思维方式善于通过概念运动对事物进行分析归纳的长处,以便在发挥我们固有的体悟能力的同时强化我们抽象思维的能力。我们如果在把握世界的方式上也做一番结构性转换,尚能由此做到具体体悟和抽象思维递进式融合一体,那就有可能使我们在把握世界的能力方面跃进到一个空前的阶段,从而推动我们的社会主义文明建设走向全面的繁荣,从而推动东方文明的风采在更高层次上得到新的历史的再现”(“学人”14)。这不只是分析、跨越的问题,是整合、圆融的问题,一个人、一个民族的思维方式如果能够同时兼具中西方思维方式之所长,融通变换,自由从容,他才能够多元而立体的世界里真正理解古代文论的知识诉求和价值系统,激发出古代文论应有的活力和生命感。

引用作品 [Works Cited]

曹顺庆 李思屈 “重建中国文论话语的基本路径及其方法”,《文艺研究》2(1996):12-21。

[Cao, Shunqing, and Li Siyu. “The Fundamental Approach and Method to Reconstruct the Discourse of Chinese Literary Theory.” *Literature and Art Studies* 2(1996): 12-21.]

陈伯海 “‘变则通,通则久’——论中国古代文论的现代转换”,《文学遗产》1(2000):33-39、139。

[Chen, Bohai. “On the Modern Transformation of Ancient Chinese Literary Theory.” *Literary Heritage* 1(2000): 33-39, 139.]

陈伯海 黄霖 曹旭 “中国古代文论研究的民族性与现代转换问题——二十世纪中国古代文论研究三人谈”,《文学遗产》3(1998):1-9。

[Chen, Bohai, Huang Lin, and Cao Xu. “The National Character and the Modern Transformation of Chinese Ancient Literary Theory Research: A Conversation about the 20th Century Research on Chinese Ancient Literary Theory.” *Literary Heritage* 3(1998):1-9.]

陈良运 “中国古代诗歌理论的一个轮廓”,《文学遗产》1(1985):1-11。

[Chen, Liangyun. “A Framework of Chinese Ancient Poetry Theory.” *Literary Heritage* 1(1985):1-11.]

程天祜 孟二冬 “《文心雕龙》之‘神理’辨——与马宏山同志商榷”,《文学遗产》3(1982):12-19。

[Cheng, Tianhu, and Meng Erdong. “A Review on ‘Shen Li’ in *Literary Mind and the Carving of Dragons*.” *Literary Heritage* 3(1982):12-19.]

党圣元 “中国古代文论范畴研究方法论管见”,《文艺研究》2(1996):12-21。

[Dang, Shengyuan. “A Limited View on the Methodology of the Researches on Category in Ancient Chinese Literary Theory.” *Literature and Art Studies* 2(1996):12-21.]

——: “传统文论范畴体系之现代阐释及其方法论问题”,《文艺研究》3(1998):12-21。

[——. “Modern Interpretation of Traditional Literary Theory Category System and Its Methodology.” *Literature and Art Studies* 3(1998):12-21.]

贾文昭 “对改进古代文论研究的一点浅见”,《文艺理论研究》2(1994):54-58。

[Jia, Wenzhao. “My Views on the Improvement of Ancient Literary Theory Studies.” *Theoretical Studies in Literature and Art* 2(1994):54-58.]

蒋述卓 “说‘飞动’”,《文学遗产》5(1992):26-34。

[Jiang, Shuzhuo. “On the ‘Fei Dong’ (Elegance and Vividness).” *Literary Heritage* 5(1992):26-34.]

李春青 “论‘自然’范畴的三层内涵——对一种诗学阐释视角的尝试”,《文学评论》1(1997):26-35。

[Li, Chunqing. “On the Three Levels of Connotation of ‘Nature’: An Endeavor to a Perspective of Poetic Interpretation.” *Literature Review* 1(1997):26-35.]

李晖 “论唐诗意境的新开拓”,《文学遗产》3(1992):44-55。

[Li, Hui. “A New Development in the Theory of Tang Poetry Artistic State.” *Literary Heritage* 3(1992):44-55.]

李钟汉 “韩国研究六朝文论的历史与现状”,《文学遗产》4(1993):52-57。

[Li, Zhonghan. “The History and Present Status of Researches on the Six-Dynasty Literary Theory in Korea.” *Literary Heritage* 4(1993):52-57.]

栾勋 “谈中国古代文论的研究方法问题”,《文学评论》2(1986):21-32。

[Luan, Xun. “On the Problem of Research Methods of Ancient Chinese Literary Theory.” *Literature Review* 2(1986):21-32.]

——: “学人的知识结构与中国古代文论研究”,《文学评论》1(1997):6-14。

[——. “The Knowledge Structure of Scholars and Chinese Ancient Literary Theory Researches.” *Literature Review* 1(1997):6-14.]

蒲震元 “进一步做好古代文论的现代价值转化工作”,《文艺研究》4(1999):31-33。

[Pu, Zhenyuan. “Works to Be Done on the Value Modernization in Ancient Literary Theory Transformation.” *Literature and Art Studies* 4(1999):31-33.]

祁志祥 “古典文论方法论的文化阐释”,《文艺理论研究》5(1992):77-83。

[Qi, Zhixiang. “The Cultural Interpretation of Classical Literary Theory Methodology.” *Theoretical Studies in Literature and Art* 5(1992):77-83.]

清水凯夫 “《诗品》是否以‘滋味说’为中心——对近年来中国《诗品》研究的商榷”,《文学遗产》4(1993):37-45。

[Shimizu, Kaifu. “Whether *Shi Pin* (Ranks of Poetry) Focuses on ‘Zi Wei’ (Taste) or Not.” *Literary Heritage* 4(1993):37-45.]

孙立 “‘诗无达诂’论”,《文学遗产》6(1992):23-32、127。

[Sun, Li. “On the Concept of Indefinite Interpretation of Poetry.” *Literary Heritage* 6(1992):23-32, 127.]

谭帆 “对古代文论研究思维的思索”,《文艺理论研究》2(1987):66-71。

[Tan, Fan. “My Thoughts on the Thinking Methods in Ancient Literary Theory Researches.” *Theoretical Studies in Literature and Art* 2(1987):66-71.]

童庆炳 “《文心雕龙》‘风清骨峻’说”,《文艺研究》6(1999):31-41。

[Tong, Qingbing. “On the Concept of ‘Feng Qing Gu Jun’ in *Literary Mind and the Carving of Dragons*.” *Literature and Art Studies* 6(1999):31-41.]

王更生 “开拓中国古代文学理论的新局——从整理‘文话’谈起”，《文艺理论研究》1(1994):45-50。

[Wang, Gengsheng. “Opening up a New Vista of Chinese Ancient Literary Theory.” *Theoretical Studies in Literature and Art* 1(1994):45-50.]

王思焜 “古代文论研究应注意理论整体性”，《文艺理论研究》4(1986):64-67。

[Wang, Sikun. “The Integrity of Theory Should Be Taken into Ancient Literary Researches.” *Theoretical Studies in Literature and Art* 4(1986):64-67.]

吴承学 “古代兵法与文学批评”，《文学遗产》6(1998):2-12。

[Wu, Chengxue. “Ancient Military Tactics and Literary Criticism.” *Literary Heritage* 6(1998):2-12.]

徐中玉 “苏轼的‘观物必造其质’说——苏轼如何认识、观察、表现生活”，《文艺理论研究》4(1987):71-76。

[Xu, Zhongyu. “How Su Shi Recognized, Observed and Represented Life?” *Theoretical Studies in Literature and Art* 4(1987):71-76.]

杨明 “释《文心雕龙·乐府》中的几个问题——兼谈刘勰的思想方法”，《文学遗产》2(2000):26-33、139-140。

[Yang, Ming. “Annotations to Some Problems in the Music Bureau section in *Literary Mind and the Carving of*

Dragons. ” *Literary Heritage* 2(2000):26-33, 139-140.]

郁沅 “《文心雕龙》‘风骨’诸家说辩正”，《文艺理论研究》6(1986):88-92。

[Yu, Yuan. “A Critical Review of Interpretations of ‘Feng Gu’ in *Literary Mind and the Carving of Dragons*. ” *Theoretical Studies in Literature and Art* 6(1986):88-92.]

跃进 “关于文学史学若干问题的思考”(座谈会纪要)，《文学遗产》3(1993):4-15。

[Yue, Jin. “Thoughts on Some Issues in Literary History (Seminar Briefing). ” *Literary Heritage* 4(1993):4-15.]

张伯伟 “钟嵘《诗品》在域外的影响及研究”，《文学遗产》4(1993):46-51。

[Zhang, Bowei. “The Influence and Studies of Zhong Rong’s *Shi Pin* Abroad.” *Literary Heritage* 4(1993):46-51.]

张少康 “论钟嵘的文学思想”，《文艺理论研究》4(1981):38-46。

[Zhang, Shaokang. “On Zhong Rong’s Literary Thought.” *Theoretical Studies in Literature and Art* 4(1981):38-46.]

(责任编辑:王 峰)