

我还是希望深度审美的救赎!娱乐是人们所需要的,但它无论如何也不能作为人之为人的生活全部。悲剧与震撼,应该是美学的应有之义。中国的传媒艺术,应该承担这样的功能。缺少深度的审美,算不上真正的审美。那些日常生活到处眩人眼目的美感,当然是时代进步的标志,可是如果“暖风薰得游人醉”使人们筋骨尽酥,这种“审美化”也是可堪忧虑的!传媒艺术有责任,而且是责无旁贷,为我们审美注入生机,注入阳刚之气!古代文论是深深地植根于中国传统文化之中的,浑灏的、悲壮的、阳刚的气质在其中勃然而发。宋人严羽论李杜诗之“李杜诸公,如金翅擘海,香象渡河”(《沧浪诗话·诗评》)。那种悲壮的、阔大的、令人感奋不已的,当是我们审美体认的对象。中国文论不乏此种蕴含,发而出之,注入我们的传媒艺术,那是我们所为之击节再三的呵!

从文论史到心灵史:一种民族性建构的途径

黄卓越

(北京语言大学汉学研究所教授)

—

对中国文论史、批评史的研究在近十几年来受到了高度的重视,这不仅表现在因实证性技术的提高而带来的引人瞩目的成果收获上,也表现在围绕文论史、批评史的当代价值所展开的广泛讨论上。如以“古代”(20世纪以前)这一概念为分限,中国文论无论就其数量还是命题水平上看,均在世界各民族的文论史、批评史上占据一突出的地位。因此,重新发掘这批遗产的价值,激活它的潜在能量,将之驱入当代性重建与对话的渠道之中,使之发挥更大的作用,无疑会是一件十分有意义的工作。

从前一个阶段出现的各种讨论来看,对古代文论当代价值的追求与考量,可依某种视角分为两类。第一类,其思考的范围基本上限于本土以内,因此偏重于古今之间的关系,并显示出一种因时间性上的断裂与延续而产生的焦虑,而论述的重点自然会集中在价值的“转换”、“转化”等问题上。与此有别,第二类话题更多关注的是中国文论于空间维度上的遭遇,及表现出因空间上的侵并或销蚀所带来的焦虑,最有代表性如有关文论“失语”等的论述,尽管所讨论的依然是中西关系这一陈旧的命题,但因其更多地是基于全球化进程的扩展及多元文化、后殖民主义理论的冲击所作的一种思考,因此而依然灌注了新的内涵,并显示出文化自觉与自我解构并存的矛盾心态。

关于国际面向上的思考,一个集中的问题在于:中国古代文论在主导性的西方话语影响下究竟还有没有“自主性”?作为一种否定性的回答,其逻辑建立在因我们所使用的话语主要来源于西方,以故,我们的表述也很难有什么自主性可言。这一论述因基于语言中心主义的立场,因此看似具有十分强固的辩解力,但问题也出在这个所谓的“话语”的含混性上,即便话语是理解世界的一个决定性机制,成为构建“现实”的主导性权力,我们依然可以追问的是:这个“话语”或“语言”指的是什么?是一种修辞方式呢,还是我们所使用的一批概念与术语,或是被语言组织在内的观点、立场等?难道这些层次是可以由一种一致性来打发的吗?很显然,话语的提法由于未对话语内部的多种层次及其来源加以细致的辨析,因此显得笼统而缺乏有效的说服力。除此以外,语言中心主义事实上也回避了对言说对象属性与作用的考虑。我们知道,任何言说或说话都是需要有内容的,仅仅具有说话的方式而没有被说的内容,不可能构成一种成型的言谈。如果说在两者之间仅仅认为是由说话的方式完全决定了被说的内容,那么在理论上,也还只是走到了结

构主义阶段,尚未到达后结构主义的话语分析层次。

当然,我们也可以撇开结构主义或后结构主义这些偏于教条化的理论模式,更直接地来探讨说话的方式与被说内容之间的关系,或者将之看作是如何表达与表达什么之间的关系。这样,我们就会回到一些常识性的经验之中,如中国的那些习语“量体裁衣”、“因材施教”等,所涉及的都是如何根据对象的属性来安排一种构造性框架的问题,尤其是在面对一种巨大的文化遗产时,我们更不可能说它会因为我们的表达方式而失去自身的特征,说话者的行为就可以替代被说对象本身的意义表述了。在这样一类相关的言说中,表达方式的介入是必然的,但也取决于我们是如何处理表达方式与表达对象之间的关系,如果能够认真地对待表达对象所提供的大量意义,那么表达方式就不会是唯一起作用的,它会受到表达内容特征的限制,从而我们可以认识到表达什么也是可以在一定程度上重新规定如何表达的,并且对语言中心主义的逻辑会有一个观念上的祛魅。

由此而再来看我们的论题,虽然毫无疑问地,在我们的表述方式或话语习惯中已经渗入了一些西方学术的成分(显然不是全部),但我们的文论研究与阐释仍然可以因对象所具有的某种“客观性强度”而维持一定的阐述自主性,其他理解模式的介入是有限度的,而对象是具有某种“抵抗性”的,这也是为什么在后殖民时代并没有形成西方话语一统天下、民族的多元对话依然能够十分强盛地延续下去的主要原因之一。这当然不是指要回到现实主义或自然主义的识别模式之中,而是要估计出表达方式与表达对象之间的差度,重要的并不是要去再次担保阐释的透明性,而是要在话语与历史之间寻找某种必要的张力。因而,各种有关阐释如何可能的“话题”,虽然会加深我们对阐释可能性、有效性等的思考与反思,但并不就此而能取消历史提供的固有尺度,及在此基础上所进行的各种研究与阐释的自主性特征。与之相关,如果我们不是满足于在“话题”层面上的讨论与争论,而是径直返回到对历史构成的仔细观察之中,那么研究与阐释的自主性也就会像涌泉一般浮出地表。

二

为什么要在中国文论的研究与阐释中提出一个心灵史维度的问题?

首先,这来自于对中国文论研究视域扩展的思考。近年以来,中国文论史的研究虽然加强了对一些关联系统的考察,如联系到与之相关的意识形态模式、观念史与思想史模式等,但这些关联系统的作用是紧密地围绕着批评活动得以证实的,在这样一种研究思路的支配下,知识的增量便主要体现在文论研究领域,并未因此而扩大与拓展对意识形态、观念史、思想史等的更新认识。这与严密的学科划分意识有很大关系,由此使得文论研究者只能围绕着自己的学科来处理课题,其他学科的知识均只能作为文论研究的一种附证而出现,因此,其他方面的知识发掘有时也许是深入的,但因为不构成独立价值,最终也只能成为文论内容的一种语境或背景。藉此我们可以看到,因各种关联域的开拓而使得文论研究出现了前所未有的新景象,推进了学科的迅速发展,另一方面则因严密的科际意识,使得文论研究只能在学科规定的方向上持续行进,难以对更为多样与宏观的历史经验方式提供认知上的贡献,无法在一个更开阔的层面上进行多学科的交流。既然如此,也就必然会影响到中国文论知识的公共有效性,以致于将文论资源的流通限定在一个非常有限的专业圈子里。

与之相关,这一学术惯性也限定了中国文论的国际面向。我们期望于中国文论能够走出本土,加入到国际多元文化的对话之中,并也曾因资源丰饶的中国文论在更广层面上的“失语”感到创痛,但是这仅仅是单方面的意愿。事实上,任何对话都会存在着一个倾听者意愿的问题,具体而言,一个局外的“他者”为什么要对中国文论抱有如此大的兴趣,为什么要在这个层面上与我们展开必要的“对话”?应该相信,并不是具有独特性的任何东西对他人都是有意义的,也并不是民族的就必然是世界的,既然这样,倾听者对所愿意听到的内容就会在很大的程度上决定着对话的可能性与有效性。这的确是一个很实际的问题,也

是我们在长期与西方学者的接触中有深切体会的(比如为什么如此丰富、深刻的中国文论内容在国际汉学界得到的却是十分有限与不相称的一些反应),而如果与他人的对话期待无法达成一致,中国文论的国际面向就只能是一种幻觉。

因此,中国文论之走向世界,既需要建立在独特言说的基础上,同时,也有赖于对对话有效性言说策略的选择。如果我们真实地关注中国文论在全球化时代的可能性遭际,那么,有两个同样是真实的问题需要引起我们的重视,即一是全球化时代的文化、思想与学术将为我们自己的文论重建与阐释带来什么有益的启示;二是中国文论研究与阐释将以怎样的路径或策略切入到全球知识对话的系统之中。前一个问题的思考路线是回归式的,最终还是要归属到本土化的论域之中,这是十分必要的;而后一个问题,则与我们所提出的文论研究的心灵史维度有较大的关系,当然心灵史维度的构建也是具有积极内指性的。

那么,接下去首先会涉及的便是如何看待文论史或批评史与心灵史之间的可能性关联的问题。

一个民族的心灵史首先是一种内部性的体验,为不可视之物,因此,站在历史的末端,我们只能借助于遗留的符号尤其是语言文本来回溯之,语言是我们重新进入心灵史传统的最重要介质。关于这点,英国批评家理查兹(L. A. Richards)就曾在其《实践批评》一书中论证到:“文明从一开始就依赖于说话,因为字词是与过去、与他人连接的首要方式,也是与我们的精神传统连接的通道。当其他的介质比如家庭、社群等解体之后,我们就会被迫越来越依赖于语言的作用。”此处所说的语言当然不是上面提及的解释性的语言,而是对象性的语言,因此,对心灵史的窥见首先便会依赖于语言文本。当然,过去的语言文本是多种多样的,比如还有哲学文本、历史文本等,但按照理查兹稍后的英国批评家利维斯(F. R. Leavis)的说法,文学又是所有语言中最为能够反映及代表一个民族的精神传统的,其中自然也包括了批评的文本(在他们那里甚至转化为以批评为中心的活动)。这个看法是有道理的,如果单纯地从反映一般历史经验的角度看,哲学、历史等的文本也具有很高的认知价值(或有更高的价值),但是如果我们希望了解的是一种心灵史的经验,尤其是那种活生生的、紧贴于感受性生活层面上的心灵经历,那么文学文本就会是更有价值的。进而,从某种意义上看,由于文学批评体现了一种建立在流散化的文学活动之上的判断与概括,及对分散化的文学经验的相对系统化的辨认与归纳,因此而更可表现在一个心灵侧面上实现的心智力量的升华与浓缩,在切入心灵史航线这一点上,也必然会具有其他文本类型所不可替代的功用。诸如我们常见的那些概念——文气、兴会、风骨、凝神、滋味、意境、妙悟、兴趣、格调、性灵、神韵等,都属于那些具有高度概括性的“语言”。从学科的角度看,自然可以将它们看作是一些文论概念,但是,如果我们再往下一个层次上“读”的话,就能透过这一学科表象,接触到更为深处的心灵史构成与运动的规则,透过批评史的技术性表达的外层,可以发现一些心灵史编码的特殊方式。

这种认识将会不同于以往的研究习则,即将文论史、文论现象作为一切知识对象所围绕的中心。对两者关系的把握,不是将心灵史看做文论史的单纯背景或语境,或将文论史单纯作为对心灵史的一种印证,而是更注重二者之间的“内在含有”关系及希望发见二者之间的“内在互证”关系。从文论史的角度来看,它作为具有某种特点的活动,自然会有自身的连续性及由之而形成的特殊语言规则等,但从另一角度看,它也在不断地建构着我们的观念史、心灵史等的模式,也会处在为心灵史不断建构的过程中。一方面,心灵史的建构过程会借助于文论史而表征出来,另一方面,文论史也同样会成为心灵史建构的场域与动能。也正为此,在最后的呈现中,两者便是可以互相见证的,文论史则通过这种被见证而会获得一更广阔意义上的理解与解释。

由此我们看到,文论史研究的心灵史维度的提出,最初应当是建立在一个可靠的内指性论证的基础上的(如果没有这个基础,向外的对话就是虚假的;我们也不能为对话而对话),同时,这一维度的获得,也使文论史不再受限于一个过于狭隘的技术性讨论的区域,并为文论阐释与对话的外指性面向准备了必要的视角,触及了不同民族共同关注的一些精神侧面。从某种意义上来说,文论史之走向心灵史维度上的研究,也就是将研究与阐述的中心定位在“文化”这一概念上,进入一种广义的“文化研究”范畴中,不是将批

评史仅仅理解为批评家所单方面从事的工作进程,而是将之视为一种文化主体的充满心智活力的活动,关注中国文论在中国文化及其精神建构这一大的历史场域中所呈现与释放出来的特征,以便在文化的层面上建立与他者讨论的共识。

三

将文论史的研究与心灵史的研究挂连在一起,是一种理论上的设想,但并不意味着就此可以排斥其他多样性研究的路径,应当承认,其他的各种研究依然会有特殊的重要价值,同时需要说明的是,这种设想的提出,也不等于说是在指出一种前无登音的路向。事实上,如果回顾文论史研究的历程,可以看到,在不同时期已有一些接近于这一思考方式的研究,以最近的事例来看,学者杨义提出的“感悟”学研究等,便对中国文论史上的“感悟”这一命题或感知方式做了关联于文化、心态等的系统阐述,并且是置于民族精神话语构建的视野上来考察的,这当然也可看作是已进入到了文论的心灵史维度的理解与研究层次了。此外,不少在这一领域上耕作的学者们的研究也多少都会涉及文论与心灵史的关系(但一般还缺乏整体性的意识,或仅有微弱的呈现,或解释的方法属机械比较式的)。由此可见,我们目前所讨论的议题并不是凭空构设的,而是事出有据,具有一些可行性的依据。但我们更希望引起大家关注的是这样一种提出问题的方式,及如何在理论上对之做出更具学理价值与操作可能的阐述。具体地看,仍是许多方面的问题需要投入更深入的思考。

比如在批评活动中见证的心灵史样式,应当不同于在文学活动中所见证的心灵史样式,不可含混而论。概要地说,批评所呈现的心灵样式主要还是一种特殊的智性方式,如以更为感性化的文学活动与更为理性化的哲学活动作为参系的话,那么批评的智性可以说是介于这两种样式的中间,同时又含融了感性与理性的特点,属于一种审美层面上的判断力、概括力与辨识力。中国文论的特征即与这一特有的心智方式密切相关,推而论之,即中国人如何概念化地“观想”与“思考”的方式,包含如何提炼观念与组合观念的模式,都会直接地影响到文论概念形成的特征。因此,在心灵史的角度上切入对文论史的研究,首要的一点便是确认这一心智方式的特点,而不是将之完全混同到文学活动的思维之中。

对文论史的心灵史维度研究,也不是要回到过去的文艺心理学研究模式中,或将之归为那种模糊不定的心态研究,而是更偏重在对一民族特有的集体表象,或准确地说是以概念化方式表达的集体表象的研究。某一类的概念化表象,虽然最初总是为一批评家发现或提出的,并且也会渗入一些个性化的理解,但却是基于一些共通的经验,尤其是在使用与流传中,已经转化为一种公共性的符号,并传递出一些共享的意义,因此而成为集体性的、甚或民族性的。对这一集体表象的研究,需要结合心灵史的特征进行,而广义地看,也可纳入到文化分析与文化研究的范畴之中,在这种逻辑关联中,我们将会发现更多的含义,比如一种概念化的集体表象在特定语境中总是带有主构性的意义,从而渗透到一个时期的作家意识之中,对文学活动产生一种确定的或潜在的指导作用(批评意识对文学活动的意义应当远比我们过去想象大得多)。如果我们采用夏蒂埃(Roger Chartier)的看法,那么,由于这一表象的经典化效果,便会形成一种统治的机制,比如它会以此为标准对不同类型的文学活动进行等级化的品评,厘定出文学作品的高低,借此创造一种与之标准相匹配的潮流,从而规定文学的流向(如格调说、性灵说等产生的效果)。这一事实也间接地告诉我们,一个民族的心灵史的建构并不是单一的,与之相关,一些被经典化了批评概念的流行并不是一厢情愿的,往往是在与其他批评观念的竞争中才得以逐渐凸现出来,并最终被纳入到民族表征的传世谱系之中。

就以上两个问题的简单叙述可以看到,心灵史维度的文论研究尚存在着许多有待解决的理论难题。但无论怎样,有一点是可以明确的,即对中国文论价值的阐释不能仅仅停留在话题讨论的状态,而是需要重新回到历史的现场之中,发现文论史与更为广大的文化经验之间的关联,将微观的专业研究拓展为一种

更为宏观的文化事实研究,由此方可加入到全球文化对话的行列之中。虽然我们有过话语层面上的创伤性的经历,但只有通过建设性的姿态才能有所作为,心灵史维度的研究为此可以视为一个重要选项。

古代文论研究的“先见”与“后见”

张海明

(清华大学中文系教授)

作为一种历史研究,尤其是思想史领域的研究,古代文论研究必然会带有某种“先见”并融入某种“后见”。这恰如钱锺书所说:“古典诚然是过去的东西,但是我们的兴趣和研究是现代的,不但承认过去的东西的存在并且认识到过去东西的现实意义。”(《古典文学研究在现代中国》《文学评论》1980年第6期)无论你承认不承认、愿意不愿意,当一个现代学人涉足古代文论研究时,他总是自觉不自觉地以某种既定的眼光、视角、尺度来审视和评判研究对象,总是不可避免地在其中烙上个人的、学派的乃至时代的印记。所以,问题的关键不是有没有“先见”或“后见”,而是我们如何认识这种“先见”和“后见”,以及在多大程度上合理审慎地处理这种“先见”和“后见”,从而在具体的研究过程中尽可能减少遮蔽,减少误读,还原历史或重构历史。

—

先见并不就是一般常说的先入之见。我们知道,研究者总是在一定的历史语境中,基于某种思维方式、研究视角和技术手段而选择对象、考察对象的,正是这种历史语境、思维方式、研究视角和技术手段构成了他从事学术研究的前视野,也即本文所谓先见。因此,不存在没有任何先见的古代文论研究,差异仅在于是什么样的先见,这些先见在多大程度上决定了研究者的取舍和评价。

在某种意义上说,先见也可以理解为研究者所秉持的现代意识。当然,这里说的现代意识在不同的历史时期有着不同的具体内涵。譬如说,在1920年代到1940年代,它多半是指西方近代文论观念;而在1950年代至1960年代,则差不多就是苏联文论模式的理论指涉和价值尺度;到了1980年代以后,现代意识在很大程度上又成了西方现代文艺思想的同义语。当研究者以这样或那样的现代意识对中国古代文论进行考察和价值评估时,就难免会有不同的取舍,得出不同的结论。相应地,以西方近代文论为参照系来看古代文论,我们很容易因其“逻各斯中心”和实证精神而否定中国古代文论的理论性,认为中国古代有诗话而无诗学;以苏联文论模式为参照系,则又不免为其反映论的哲学框架所左右,将现实主义、典型乃至阶级性、人民性等作为评估中国古代文论的出发点和标准;至于以西方现代文艺思想为参照系,同样会将着眼点放在古代文论中那些能够与西方现代文论相沟通,或可以彼此印证的部分,如表现主义、象征主义、接受美学之类。在中国古代文论研究史上,一定时期盛行什么样的理论热点,总与该时期特定的历史语境和理论模式有着极为密切的关联。即使是对具体问题讨论所形成的观点,也不免受制于这种先在的研究视野。郭绍虞有关诗话性质的研究即为一例,在1920年代末编撰《宋诗话辑佚》时,他赞成罗根泽“诗话源自《本事诗》”的说法,认为“唐人论诗之著多论诗格与诗法,或则摘为句图。这些都与宋人诗话不同。只有孟棻的《本事诗》,范摅的《云溪友议》之属,用说部的笔调,述作诗之本事,差与宋人诗话为近”。但到了1960年代初写作《清诗话前言》时,郭绍虞却特别突出了诗话的理论性,称诗话“应当是一种有关诗的理论的著作”。这虽然也可自成一说,却不难看出当时学界强调发掘传统诗学理论资源思想的影响。