

## 把握时代精神，确立审美立场——从《文心雕龙》说到当代文论建设

刘凌

在世纪之交的十来年中，古文论界最热门的话体，是关于“失语”论以及“古代文论现代转化”的讨论。遗憾的是，至今并未产生具有重大学理推进的原创成果。原因何在呢？也许是因为，讨论并未从当今时代问题和时代精神出发，而是过分看重“话语”相对独立性和理论建构作用。然而，中外文论史却告诉我们，一切杰出的文艺理论和文艺批评，无不是时代精神的花朵，是作者凭借其人生经验和历史洞察力，把握时代精神，确立并论证独创性审美立场的结果。

拙文拈出的“审美立场”概念，是指文论建构者据其审美实践和世界观而确立，能体现时代精神和个人独创性的系统审美倾向。它不同于一般的政治立场，却又可能与政治立场有千丝万缕联系。有价值的审美立场，其内容和论证均应具有时代性、前瞻性和独创性。在这方面，千古传颂的《文心雕龙》，能给我们提供优秀榜样和宝贵启示。

因此，拙文拟先行考察《文心雕龙》的审美立场及其论证，继之对学界流行的中国文论“失语”说略作评判，进而探讨当代文论审美立场的确立问题。

### 一、审美立场的确立、论证是《文心雕龙》的灵魂

清人谭献《复堂日记》谓“文心雕龙乃独照之匠，自成一家。”“独照”、“自成”在何处呢？就在于其审美立场的确立和论证。

这是一种怎样的审美立场呢？《征圣》篇提出了纲领：“圣文之雅丽，固衔华而佩实者也。”“雅丽”范畴及其展开“衔华佩实”，便是贯穿全书的基本审美倾向。把握了它，便抓住了《文心雕龙》的总纲。

全书许多篇章，均与此总纲呼应。如“文能宗经”的“六义”（《宗经》）；“阅文情”之“六观”（《知音》）；“论士”之“贵器用而兼文采”（《程器》）；“酌奇而不失其真，翫华而不坠其实”（《辨骚》）；“丽词雅义，符采相胜”（《诠赋》）；“义典则弘，文约为美”（《铭箴》）；“铭德慕行，文采允集”（《诔碑》）；“义吐光芒，辞成廉锷”（《封禅》）；“言必贞明，义则弘伟”（《章表》）；“断理必纲，撝辞无懦”（《议对》）；“理弱者苦贫，辞溺者伤乱”（《神思》）；“辞为肤根，志实骨髓”（《体性》）；“风清骨峻，篇体光华”（《风骨》）；“因利骋节，情采自凝”（《定势》）；“为情者要约而写真，为文者淫丽而烦滥”（《情采》）；“若气无



奇类，文乏异采，碌碌丽辞，则昏睡耳目”（《俪辞》）；“拟容取心，断辞必敢”（《比兴》）；“若依义弃奇，则可与正文字矣”（《练字》）；“或义华而声悴，或理拙而文泽”（《总术》），等等，无不体现其审美立场。《论说》云：“论也者，弥纶群言，而研精一理者也。”“雅丽”文学观，就是《文心雕龙》的“一理”。显然，“雅丽”文学，较之传统儒家“文质”文学观，对文学内容与形式，作了更为切近文学本质的规定。

马克思曾高度评价巴尔扎克“对现实关系具有深刻理解”<sup>[1]</sup>。这一评价标准，对文论家也完全适用。刘勰虽长期潜身寺院，苦读群籍，却并非不食人间烟火，两耳不闻窗外事，而是有着执着的现实关怀。拙作《手中雕龙 心驰军国》<sup>[2]</sup>已指出，《文心雕龙》实有干禄参政意图。而其时支持寒门军功地主“军国”政权，也有助抑制士族集团消极性。刘勰虽不懂阶级分析，但其地位与身世，却使他真切感受到士族特权的压迫。鲁迅曾评刘勰“将相以位隆特达，文士以职卑多谄”语曰：“东方恶习，尽此数言。”<sup>[3]</sup>刘勰竟能在文论专著中数语点明“东方恶习”，也堪称意外贡献。由此似可推知，尊重历史真实的刘勰，似乎猜测到了不良文风与士族腐败的联系。这就赋予《文心雕龙》某些现实主义品格。因此，《文心雕龙》看似“依经立义”，实质上却是应对时代问题。

众所周知，其时守旧派与新变派各走极端，互相攻讦，一时准的无依。刘勰的审美立场则从理论上化解了这一矛盾。还应看到，刘勰也并非对两种倾向作一般的折衷调和，而是针对文坛主流风尚，着重批判“言贵浮诡，饰羽尚画”（《序志》）的不良倾向，同时又充分肯定了南朝文采风流。当然，由于历史条件限制，刘勰的审美理想当时还孤掌难鸣，难以普遍化；直到唐初，陈子昂倡导“骨气端翔，音情顿挫，光英朗练，有金石声”（《与东方左史虬修竹篇》序）的文风，才逐步蔚为风气。以此而论，勰之审美立场，实乃走在时代前列，具有超前性质。当时文坛，“文章且需放荡”（萧纲《诫当阳公大心书》）乃是由权势者主导的文坛主流，刘勰力主“矫讹翻浅”，也体现出不畏权势的“文德”和理论勇气。

当然，作为以“按辔文雅之场，环络藻绘之府”（《序志》）为己任的文论专著，《文心雕龙》不可能也无须单单围绕一种文学观点展开论证，其中也包含了刘勰关于鉴赏和写作的大量甘苦之谈，有些属于纯技术性探讨。但又正因这一审美立场的贯穿，才使它并未流入枝节琐碎的品评，如许多诗话、文话那样。这就使它既大气磅礴，又血肉丰满。



克罗齐认为：“知识有两种形式：不是直觉的就是逻辑的。”<sup>[4]</sup>而中国哲学却往往“不注重逻辑的论证。”<sup>[5]</sup>。在现代知识谱系看来，所谓“理论”，乃是“揭示几个简单知识变量之间的因果关系”，而“变量之间因果关系的建立要赖于严格的逻辑推理”，“科学和随笔、理论和观点的差异就在于科学与理论要求严谨的内在逻辑”<sup>[6]</sup>。中国古代文论，就存在大量“随笔”和“观点”，缺少“严谨的内在逻辑”。而《文心雕龙》超出同类论著的突出特色，就在于能将“直觉”与“逻辑”有机结合。其论证方法，除了极富经验性、历史感和时代感外，论证的严密和逻辑自洽也空前绝后。其基本论证方法，是“振叶以寻根，观澜而索源”（《时序》）的历史发生学方法。而《原道》“夫岂外饰，盖自然尔”命题，则又为文采的“去甚去泰”奠定了本体论根基。虽然“自然”思想在儒学中并不占重要地位，但刘勰却与时俱进，将道家、玄学“自然”观嫁接到儒学之“道”中，与“征圣”、“宗经”联成一体，以矫正浮靡文风。表面上，“雅丽”是以“圣人”为师，而实际论证中，却是以“风清骨峻”的建安文学作为切近典范。而“变则其久，通则不乏”（《通变》），和“擘肌分理，唯务折衷”（《序志》）等方法，又使他在传统与变革之间保持了必要张力，避免了“徒锐偏解”的片面性。从叙述方式看，先总论“文之枢纽”，而后“论文叙笔”，再论创作、风格、鉴赏等原则，从宏观到微观，由具体到抽象，结尾“长怀序志，以驭群篇”，既纲举目张，有效完成了论证，又符合读者阅读习惯。试问在中国文论史上，可曾有人达到这种方法水平？在清代文论中，较成系统者也只有叶燮《原诗》。但无论是审美立场的贯通，还是论证的严密，均无法与《文心雕龙》相比，其“在我之四”与“在物之三”实有割裂之嫌。

这里还应特予指出，刘勰这种高度论证水准，又恰恰是在佛教外来“话语”刺激下，“参通晋胡”（释慧远《三法度经序》）而实现的。佛经及译序中逐如“静寻所由，以存其本”，“圣人依方设训”、“依经立本”（释慧远《大智论钞序》），“文质兼唯圣有之”（佚名《首楞严经后记》），“依实去华，务存其本”（释慧远《三法度经序》），“穷览经典，钩深致远”，“条贯既叙，文理会通”（《出三藏记集·道安传》），“可谓折中，有天然之语趣”（赞宁《宋高僧传》卷三）等运思、言说方式，在《文心雕龙》中，均得到创造性运用。而勰师僧祐《出三藏记集》之“沿波讨源”（《集序》）方法，更为刘勰直接继承。然而，这都已变成了“中国话语”。可见，外来“话语”与本土“话语”并非势若水火。



刘勰“雅丽”进步文学观的确立，大约得力于以下几个因素：一是与其身世有关，他在士族地主日渐腐朽的历史条件下，比较自觉地站在了庶族地主立场；二是与此相联系，锐敏觉察到以士族文学为代表的浮靡文风的危害性，并给予有力批判；三是凭借历史发展眼光，在抨击浮靡文风的同时，充分肯定了魏晋以来的文采风流；四是具有广阔的知识视野，吸收、消化、融会儒、道、释和先秦诸子，以及《诗》、骚、汉赋、建安文学的优良传统；四是他本人有丰富的写作经验与实感，在理论与实践之间并无隔膜。总之，是以其自身优秀素质，呼应了那个复杂多变的动荡时代，把握了时代进步潮流，从而绽放出光鲜的文论之花。

当然，刘勰审美立场也存在若干缺陷。刘勰的时代本是个动荡、苦难时代。但由于长期的寺院书斋生活，使他对之缺乏感同身受的切己体验，故而对反映这些内容的文学，和“饥者歌其食，劳者歌其事”文论传统呼应不够，从而削弱了其文论的现实主义深度。鉴于儒学在当时意识形态中的权威地位，刘勰以儒家思想作支撑，提出“雅丽”基本文学观，以有力抵制两种极端倾向，完全可以理解。但这种长期左右中国文坛的“政治正确”、“以XX为指导”模式，毕竟常常扭曲历史和经典，冲淡了进步文论的真理性。“还宗经诂”的思路，显然使刘勰的历史主义大打折扣。这些缺陷，自然也与时代条件和作家自身素养相关。

## 二、“失语”说的理论误区

自二十世纪九十年代以来，“失语”说就成为文论界一大热点，甚至有人誉其为“接触到当前文学理论界的要害”<sup>[7]</sup>。是否真的如此呢？由于它涉及中西、古今关系等广泛领域，并关乎文论事业的历史评价和发展方向，因而有必要予以认真检讨。限于篇幅，这里只能简述笔者管见。

“失语”论者对“失语”的界定虽有若干变化，但基本是指丧失传统运思、言说方式。矫正的方案，则是借助古文论的“现代转换”，重建中国话语，由此而导向“转型”论。“失语”论对学界传统继承薄弱，过分依赖西方话语，原创性欠缺等等的批评，有一定合理性；称“在近现代没有创建出什么有影响的文艺理论体系”，也基本属实；这种焦虑心情，文论界人士也能够理解。

但“失语”说的提出，似乎不是如《文心雕龙》那样，对时代审美矛盾作出回应，也不是学科自身矛盾发展的自然结果。从提出背景和提出者身份及其议论看，提升国家软实力、文化力的意识形态激励，民族主义思潮和复古热的鼓动，力求尽快获得与经济、政治、军事大国地位相应文化大国地位的急迫心



情，涉外学者在国际学术交往中难得与国外同行平起平坐的压抑感等等，似乎才是“失语”说提出的主要推动力。“失语”说首先由比较文学学者或与国际学术界交往密切的人士提出、传播，就决非偶然。但学术发展毕竟有自身规律，民族尊严感与爱国心，也不能取代学术求真本性，否则就会事与愿违。

鄙意以为，“失语”说的最大失误，就是脱离具体时代条件和现实针对性，无限夸大了“话语”方式的作用。在这一根本局限之下，还存在如下理论盲点。

首先，恐怕并不存在一个整全、单一的中国传统运思、言说方式。早在战国时代，《韩非子·显学》就指出：“孔、墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反不同”。可见，古代社会就早已是多种“话语体系”并存，而不存在统一的“中国话语”。“失语”论代表人物在新近论文中，一再标举老子“道可道，非常道”，《庄子》“得鱼忘筌”、“得兔忘蹄”、“得意忘言”，禅宗“不立文字”、“以心传心”一类运思方式，和“不著一字，尽得风流”的中国文学，以及“妙悟”、“兴趣”、“比兴”、“神韵”、“意境”等古代文论范畴；认为强调意义不可言说性，始终是中国文化的一个潜在的、深层的学术规则<sup>[8]</sup>（着重号为引者所加）。这实在是过于武断了。其实，这种运思方式，不仅与布衣百姓无关，而且也并不为许多士人所接受。在“不可言说性”运思之外，尚有荀子“贵其有辨合、有符验”，“起而可设，张而可施行”（《荀子·性恶》）的“符验”思维；有韩非“揆之以地，谋之以天，验之以物，参之以人”（《韩非子·八经》）的“四徵”思维；有王充“事莫明于有效，论莫定于有证”（《论衡·薄葬》）的“效验”思维。王充还直接批评过道家“不引事物以验其言行”（《论衡·自然》）的玄虚运思方式。此后，还有针锋相对的“名逐物而迁，言因理而变，此犹声发响应，形存影附，不得相与为二”（欧阳建《言尽意论》）的“言尽意论”。这难道不都是传统运思方式、“中国话语”吗？在这一运思之下，在文学创作中，也并非都是“不着一字，尽得风流”，也还有“述情切事为快，不尽含蓄”（王世贞《艺苑卮言》卷四）、“作决绝语而妙”（贺裳《皱水轩词筌》）者。在文论中，也不仅有“兴趣”、“神韵”说，也还有“诗言志”、“文以载道”、“经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化”，和“攤文必在纬军国”诸论。可见，即使在古代，无论是一般思维，还是文论运思，都是多“范型”、多“话语”的。因此，我们必须追问：是谁的中国思维？是哪一种中国运思？

其次，作为民族生存方式的传统，是无法全部割断和“丢失”的。正如麦金太尔所论：“除了从某一个特殊的传统中所进行的对话、合作”之外，“没





有其他的方法来从事构筑、详尽地阐释”<sup>[9]</sup>。实际上，现代中国只是处于不断寻找新“话语”的途中；现代文论也一直处在融会古今、中西文论话语的过程中，而非由“失语”论者首倡才出现“另一次转折”。近闻论者又发“中国文论研究‘学科史’变成‘学科死’”<sup>[10]</sup>惊人之论，一笔抹杀近代以来文论研究成绩。凡此均是将传统与现代截然割裂所至。其实，在传统和现代之间，常常很难划出一条非此即彼的界限，你就很难说《人间词话》是传统型还是现代型。钱锺书和宗白华的文论，也既是传统的，又是现代的。但钱锺书长篇巨制《管锥编》，恐怕就很难说是“不可言说性”学术规则的表现，其论证之细密，显然有西方逻辑分析特长之烙印。毛泽东提倡马克思主义的“中国作风和中国气派”，也体现出中西话语融会意向。但钱锺书的运思方式，与毛泽东的运思方式又相距多远啊！可见继承传统“话语”，也是“取舍相反不同”，多“范型”的。所以，又须追问：你想继承弘扬哪一类中国话语？

再次，任何传统运思、言说方式，都不可能一成不变。因为它们无不是应对环境的产物，必然随环境变化而改变。确如威尔士年鉴作者托马斯·琼斯所说，任何语言都有“初创”、“完善”、“扩散”、“坚实”，以及“老年、衰落和灭亡”<sup>[11]</sup>的演变过程。作为理智产物的理论范畴尤其如此。马克思精辟指出：“这些观念、范畴也同它们所表现的关系一样，不是永恒的。它们是历史的暂时的产物。”<sup>[12]</sup>恩格斯也指出：“每一时代的理论思维，从而我们时代的理论思维，都是一种历史的产物，在不同的时代具有非常不同的形式，并因而具有非常不同的内容。”<sup>[13]</sup>在此意义上，也可以说“现代性的历史就是社会存在与其文化之间紧张的历史”<sup>[14]</sup>，是现实与传统互相作用的历史。我服膺朱维铮先生的一个论断：“通观中国历史，没有什么‘一以贯之’的传统。”<sup>[15]</sup>同样，也并无一种固定不变的“中国话语”。比如“意在言外”运思方式，显然就奠基于农业小生产方式，更适于表达经验感悟，写诗抒情，是一种部分文人锺情的诗性思维。《文心雕龙》的运思、言说方式，就不属此类，或不完全属于此类，起码它是“言尽意”和“不尽意”论的统一。在科技高度发达，追求精密化、形式化和标准化，叙事文艺成为主潮的现时代，其适用性更是大受限制。尤其是理论思维追求清晰度，更不宜以“意在言外”方式对待。请问：“失语”说的运思、言说方式，难道是“意在言外”的吗？所以，即使是应对传统话语，也需追问：是何时、何地、何人、何文，何弃何取？

复次，话语建构，也须遵循效率和经济原则。如果既有话语已无力应对环境，借用外来话语反而高效低耗，就必然会大量引进外来话语。这正是中国自



近代以来话语方式发生巨大变化，大量使用西方话语的根本原因。严复当年就曾抱怨：“新理踵出，名目纷繁，索之中文，渺不可得。”<sup>[16]</sup>他翻译《天演论》，就以西方话语，激活了汉语古老词汇。因此，决不能将引进外来话语，归于文化人的一念之差和崇洋媚外，因为人们毕竟对本土话语有着更大亲和性。还应看到，“从西方引入的各种理论资源已经深深融入了中国本土的传统之中，成了中国自“五四”新文化运动以来形成的‘新传统’的一部分”<sup>[17]</sup>，也即已成为新的“中国话语”的一部分。以为只有某一古代话语才是“中国话语”，将已“洋为中用”、“中国化”的外来话语排斥在外，是典型的机械论和僵化论。

最后，话语形态与学术影响力并无必然联系。有人认为，我们东方国家之所以“在文艺理论方面噤若寒蝉，在近现代没有一个人创立出什么比较有影响的文艺理论体系……没有一本文艺理论著作传入西方，起了影响，引起轰动”<sup>[18]</sup>，乃是“中国话语”丢失之过。但实际上，影响力既根于自身原创力，也即提出、解决问题的能力，也受制于接受方的社会需要。而由于包括学术建制、考核机制和评价体系等体制因素制约，我国学术原创性却严重匮乏。连最具国际影响力的改革经济学，也难副人愿。尽管由于中国的经济起飞，当代中国经济学已引起国际学术界重视，但在2008年1月东京召开的“全球化时代的经济差距问题日中共同研究”研讨会上，中国学者答日本学者问，还是因我国学者缺乏深入具体的“理论历史感”而“难解日本同行心中之感”<sup>[19]</sup>。国际影响也基于国际需求。中国学术的国际影响，取决于中国经验的国际普遍性。毛泽东的文艺思想，之所以在第三世界国家影响深广，而在发达国家却影响甚微，道理就在这里。所以，即令想扩大国际影响，也需在以上两方面着力，指责学者“噤若寒蝉”，寄望于“中国话语”形态，实乃南辕北辙。所以，还需追问：你的“中国话语”，是否具有独创性和普遍适用性？

还应指出，以为只有运用中国故有运思方式，“以中释中”，才能有正确释义，也是有悖认识史的偏见。研治中国知识论和学术史的贺照田就指出：“决心以中国人的逻辑与是非理解中国，并不能保证我们一定能内在于中国把握中国。”<sup>[20]</sup>米哈伊尔·M·巴赫金则谈到：“一种异质文化除非凭借它对另一种文化的观察，便不能揭示其实质和奥秘”<sup>[21]</sup>。严格说来，没有异质“话语”的参照，本土“话语”就不可能认清自身，或只能是自恋性认识。正是西方“话语”，尤其是马克思主义“话语”，才使我们走出传统自恋，更清楚地认识自身，带来中国社会的进步。至于西方列强的侵略与霸权，则另当别论。中国社会的现代转型，显然不是以传统思维，而是在破除传统思维惯性与惰性的外来



思维刺激下发生的。同样，吸收了西方话语的现代新话语，对古代经典的解读，尽管存在若干偏颇，但在总体上不也远比古人的解读更深刻吗？事实证明，无论是研究社会转型，还是阐释经典，只有突破传统思维惯性和流行解释逻辑，才有望提出具有穿透力的问题，将认识推进一大步

由上可知，中国学术原创力的薄弱，实与传统“话语”丧失、偏重西学无关。百年前，王国维就指出：并无“中学西学偏重之患”，“中西二学盛则俱盛，衰则俱衰，风气既开，互相推动”，“虑二者之不能并立者，真不知世间有学问事者矣”<sup>[22]</sup>。梁启超更是“断言”：“但使外学之输入者果昌，则其间接之影响，必使吾国学别添活气”<sup>[23]</sup>。“五四”时期和改革开放以来的国学活跃，不都证明这一“断言”吗？可惜，静安无视中西学术的历史发展，以至难以应对事变，导至自毁。被称为“XXX焦虑”的“失语”说，实际上不过是一种无法应对环境变化的意义认同危机，缺乏坚定当代“中国观”的危机。如查尔斯·泰勒所形容的：“他们缺少一种框架或视界，在其中，事物能够获得一种稳定的意义”，而“所有这些可能的意义是不确定的，易变的，或者是未定的”，“这是一种痛苦和恐惧的经验”<sup>[24]</sup>。而“失语”论者却不明这种“痛苦”的主客观根源，将之归咎于屈服西方话语霸权，从而落入舍本逐末的理论陷阱。

### 三、走出“话语”崇拜，从语言降到生活

由上可见，无论是《文心雕龙》的理论成就，还是“失语”论的理论失误，都证明理论水准决非由“话语”方式所决定。因为作为运思、言说方式的“话语”，归根结底是民族生活的能动反映。因此，对“话语”文本，必需考察它由之产生的“社会素材”和“从事想象性工作的人”，而“不是对文本进行复杂的、非背景化的（decontextualized）分析”<sup>[25]</sup>。而我们的文论研究，包括古代文论和西方文论研究，这种“非背景化”的研究真是太多了。而真要研究社会进步和文论变革，就不应回避社会考察。

从根本上说，只有从释义学上升到认识论和实践论，才能走出“阐释循环”怪圈，破解文本诠释难题。马克思曾指出：“任何真正的哲学都是自己时代的精神上的精华”，“那时哲学不仅从内部即其内容来说，而且从外部即就其表现来说，都要和自己时代的现实世界接触并相互作用……变成当代世界的哲学。”<sup>[26]</sup>恩格斯要求，必须“详细研究各种社会形态存在的条件，然后设法从这些条件中找出相应的政治和法、美学、哲学、宗教等等的观点”<sup>[27]</sup>。这些论断也完全适用于文论建构和文论研究。不管经由多少中间环节，文论归根结底还是要从社会条件和时代精神中引申出来。研究者的责任，就是考察这些





“条件”和“精神”，而非仅作非背景化“话语”分析和拼接。即使是阐释古代文论，也需探究相应社会条件。同时还如张世英先生所说，“解释历史传统的根本要义就在于指向现在，射向当前。”<sup>[28]</sup>遗憾的是，古文论研究者却往往既缺乏社会条件意识，也缺乏“现在”、“当前”意识。历史已经证明，不立足“当前”，面向“未来”，企图走“依经立义”老路，在古文论基础上建构中国当代文论，是一条行不通的死路。鉴于中国社会转型的时代特点，无论是当代文论建构，还是古文论研究，都呼唤艺术社会学方法。当然，不是经济、艺术直接对应，贴阶级标签的庸俗社会学方法，而是顾及多种中间环节，吸纳各种研究方法的科学社会学方法。

而“失语”说，以及“转化”论，却恰恰是脱离历史、当代条件，“对文本进行复杂的、非背景化的（decontextualized）分析”，把全付精力置于古代、西方文论术语的选择、改造和融会，也即寄希望于话语分析和“话语转换”上，而疏忽了实际生活内容及其未来发展。无论是以古代文论“为母体”、“为基础”构建现代文论，还是融会中西文论范畴，均是以流代源、本末倒置之论；“西学为体”与“中学为体”之争，也是舍本逐末的无根论争。这才是它们共同的致命伤和理论死穴。

《德意志意识形态》指出：“对哲学家们说来，从思想世界降到现实世界是最困难的任务”，“正象哲学家们把思维变成一种独立的力量那样，他们也一定要把语言变成某种独立的特殊王国。从思想世界降到现实世界的问题，变成了从语言降到生活中的问题”<sup>[29]</sup>。马克思还尖锐指出：“通过传统和教育承受了这些情感和观点的个人，会以为这些情感和观点就是他的行为的真实的动机和出发点。”<sup>[30]</sup>也有人指出：“学者们极易夸大自己所掌握的文化典籍的意义，并常常将古人的价值观体系误看作民族的行为文化的符号表征。”<sup>[31]</sup>这些告戒，不值得“失语”论者深思吗？他们是否也“把语言变成某种独立的特殊王国”了呢？文论研究者，由于长期与“话语”打交道，就很容易形成“话语”崇拜。所以，走出“话语”崇拜，认识当代社会，实为当务之急。

然而，认识当代社会，又谈何容易？对此，很多当代学者都曾发出慨叹。钱理群就曾坦言：“我却无法说出我到底‘要’什么，我追求、肯定什么。径直说，我没有属于自己的哲学、历史观，也没有自己的文学观、文学史观。因此，我无法形成，至少是在短时期内无法形成对于20世纪中国文学的属于我自己的，稳定的，具有解释力的总体把握与判断，我自己的价值理想就是一片混乱。”<sup>[32]</sup>殷国明也指出：许多知识分子，突然间“不知道自己是什么，不知道该干点什么好，好坏过去还有个精神支柱，现在叭叭一下子垮了，又没有新



的拐杖可以支撑。”<sup>[33]</sup> 孔庆东在北大校庆 110 周年答采访者问时提出：“‘北大失精神’背后更隐含着‘中国失精神’，以及‘我们自己失精神’。这是北大之痛，更是中国之痛，也是我们每一个北大人、中国人之痛。”<sup>[34]</sup> 邵燕君惊呼：“这是一个空前价值真空的时代，当年支持鲁迅的启蒙立场、支持柳青的共产主义信仰、支持路遥的民间价值体系，全部遭到质疑。”<sup>[35]</sup> 王岳川在慨叹：“说句直白的话，当代知识分子不快乐。他们从内心到外在都被焦虑所填充着”<sup>[36]</sup>。可见这种“失精神”，也即“意义”和“价值”迷失，长期以来确为学者乃至国人普遍心态。接着要追问的便是：何以致此呢？

答案可能多种多样。或归结为学术管理、评价体制，或归咎于功利主义、工具理性和多种思想混杂，或感慨于个人主义匮乏，凡此均不无道理，却又难触要害。正如恩格斯所说：“我们只能在我们时代的条件下进行认识，而且这些条件达到什么程度，我们便认识到什么程度。”<sup>[37]</sup> “失义”根由还是应从“时代条件”中寻求。稳定经验形成审美意识，审美意识升华为审美理论。任何具有民族特色的独创性理论话语的形成，都需要以比较成熟、稳定的社会、人生经验为基础。中国古代文论那套富有特色的话语体系，正是植根于几千年相对稳定的小农生产、宗法关系和家族生活。西方那套强势文论话语，则依托于数百年一贯、且具世界影响的资本主义社会形态。马克思曾指出：如果一种生产方式“反复的再生产”能够“持续一个时期”，那么，“它就会作为习惯和传统固定下来，最后作为明文的法律加以神圣化”<sup>[38]</sup>。扩而言之，奠定于相对稳定生产方式基础上的稳定习惯和传统，也是“审美价值”的根基。但中国自近代开始社会转型以来，以生产方式为基础的整体生存方式，一直处于巨大变动之中。即使时至今日，中国人也仍在“摸着石头过河”。共同文化归根结底奠基于共同利益，共同利益又是共同“话语”的基础。而“共同利益恰恰只存在于双方，多方以及存在于各方的独立之中，共同利益就是自私利益的交换。一般利益就是各种自私利益的一般性”<sup>[39]</sup>。而目前却利益冲突加剧，利益共识难以达成。无论是精英还是民众，几乎对所有重大历史事件和社会“秩序”方案都存在重大分歧。文艺及文论家如何应对社会主义与市场、权力与权利、道义与金钱、精英与大众、雅与俗、感性与理性等诸多矛盾，均颇令人惶惑。中国的未来还存在许多变数，距离“社会转型”完成还相距遥远。

还应看到，改革开放后呈现的多样化消费选择，又在横向层面上，使纵向社会变动带来的无所适从雪上加霜。正如奥非所说：“在高度‘分化’的现代情境，想要找出能够确认一个人自身的需要之方法相当靠不住。‘五花八门的



选择’有如洪水般冲向现代的消费者，他们也就发现，选择、认识然后维持自身的需要还真困难。种种的传统习惯与‘常规’的寻常标准，愈是不能够作为参考，困难度也就愈大。”<sup>[40]</sup>此论也适用于思想文化消费。王峰在其专著中就揭示：在中国当代，古代、西方、现代、后现代多种观念，“形成了互相矛盾、无法融合的集合体，线索难寻”，“形成了当代混乱的意义状况”，“确定性开始失效”<sup>[41]</sup>。这自然也使文论家审美立场的确立更加困难。

在这种社会条件下，理论家就很难获得成熟、稳定的经验，构成确定的意义系统，也难以形成学术共同体的共同话语，更遑论“中国话语”了。所以黄宗智慨叹：“今天，距中国被迫与西方接触已经有一个半世纪了，但是依然有一个没有解决的大问题：在现代性中，‘中国’对我们意味着什么？”<sup>[42]</sup>这是一个振聋发聩的提问。

总之，正是社会的“失序”，带来学人的“失义”，进而招致文论独创话语丧失也即“失语”。如崔健摇滚乐《不是我不明白》所咏叹的：“我曾经认为简单的事情现在全不明白，我忽然感到眼前的世界并非我所在……不是我不明白，这世界变化快！”汪丁丁也说：“我们被我们所处的中国传统文化的‘千年未有之变局’所带来的各种力量搞得晕头转向，不知道如何是好。”<sup>[43]</sup>贺卫方则谓：“转型期的社会就是各种各样的流动性和变化太过剧烈，就像一百年前中国人喜欢说的那样，我们正在经历的是五千年未有之穷劫巨变。这样不断的变动使我们丧失了确定性，我们不知道明天的生活会怎样。”<sup>[44]</sup>诚哉斯言！

这么说来，人们是否就只能坐等社会秩序的稳定而无所作为了呢？也不是。人毕竟具有主观能动性，可以立足现实，鉴往知来。反过来，“我们对于未来的看法影响我们对过去的洞察”<sup>[45]</sup>。在社会转型时期，大凡杰出文论家，多能通过对历史与现实关系的深刻理解，预见社会前程，进而确立其社会、审美理想，并以此反省历史，批判社会。别林斯基，由于能在当时提出“俄国最重要最迫切的民族问题”<sup>[46]</sup>，因而“在十九世纪农奴制的俄国，竟能达到当代最伟大的思想家的水平”<sup>[47]</sup>。在动荡、险恶的20世纪30年代，鲁迅关于文艺与政治、文艺家与政治家关系的论述，也具有某种普遍性和前瞻性，甚至已预见到其后的极左思潮危害。刘勰，不也身处一个动荡多变的时代吗？但他还是敏锐把握了时代脉搏。由此可见，在社会“失序”条件下，确立审美立场也并非绝无可能，关键看学者的历史、现实洞察力和理论勇气。



马克思指出：“一个时代所提出的问题，和任何在内容上是正当的因而也是合理的问题，有着共同的命运：主要的困难不是答案，而是问题……问题是时代的口号，是它代表自己精神状态最实际的呼声。”<sup>[48]</sup> 列宁在《论策略书》一文中写道：“现在必须弄清一个不容置辩的真理，就是马克思主义者必须考虑生动的实际生活，必须考虑现实的确切事实，而不应当抱住昨天的理论不放”<sup>[49]</sup>。为此，学者就不应一味躲在象牙塔中，把玩经典“话语”。而应象鲁迅所主张的那样，认真“用自己的眼睛去读世间这一部活书”<sup>[50]</sup>。当今中国学院派，应当警惕在两个极端间摇摆：或是甘作政治附庸，重复政治套话；或是以学术独立和专业化为口实，逃避政治，去公共化。林中明先生文曾引两位西哲评萨伊德语：“有时当文学批评逐渐变成一种奥秘的游戏之际，萨伊德强调它和今日世界整体所面临的巨大问题息息相关”，“文学批评正奋力要搭建连接文艺和政治（社会、国际关系等）之鸿沟的桥梁”<sup>[51]</sup>而中国人却在将一盆极“左”政治脏水泼掉的同时，将盆中健康的政治婴儿一起倒掉，甚至提倡“离政治愈远愈好”。人文、社科学者故然不必紧跟政治时尚，热中参与实际政治活动，却又不可丧失起码的政治关切、政治担当和政治思考。有鉴于此，我很赞同陶东风先生的呼吁：有必要“重申文学创作和文学理论知识的政治维度——当然不是极‘左’时期‘为政治服务’意义上的政治，而是作为公共领域自由行动意义上的政治”<sup>[52]</sup>，一种富有人性关怀和公共关怀的政治。

除此而外，还要开阔知识视野，突破学科局限，获得某种“总体知识”。雅各布·布尔克哈曾提出：“我们只能声称掌握了一个有限的分支，即作为一个专家……然而，如果我们不想失去某种总的看法的能力，那么我们还应该成为对尽可能多的其他领域有识别力和鉴赏力的人”<sup>[53]</sup>。对于学院派研究者来说，此点尤为重要。应力求将学院专业训练与历史洞见，学问与思想有机结合，具备相关历史和现实“秩序”的“总的看法”，并以此为基础，锐敏提出独特“时代问题”，并作出独特分析论证。

即使在目前动荡不定的社会情势下，文论工作者也应凭其历史、社会识见，对中国社会矛盾和未来走向作出判断，并以此确立基本审美理想和审美立场，作为理论底气。由此出发，才可能恰当取舍古代文化和文论遗产，提出当代文论命题。依我愚见，也许中国的未来，会既不离世界进步之潮流，又不失固有之血脉。即以渐进改革方式，以尊重他人权利为核心，逐步建立一种私利与公益，国家与社会，权力与权利，公平与效率，平等与自由，法制与亲情，精英与大众，舒适与简朴相协调的社会吧。在这种情势下，相应的审美和理论需求，



也许还是呼唤一种具有个人尊严、普爱精神、道德律、亲情感与社会公平的新现实主义、新人道主义文论。其核心，是对人格尊严和权利的尊重，在力求教化、娱乐兼顾与平衡的同时，高扬情操美的崇高地位，高度警惕感官美对情操美的侵蚀与排斥。由此出发，最值得挖掘的古代文化遗产，恐怕还是“三军可夺帅，匹夫不可夺志”，“威武不能屈，贫贱不能移，富贵不能淫”，“我养吾浩然之气”，“吾将上下而求索”，“从道不从君”，“哀民生之多艰”，“惟歌生民病”等优良传统，以及淡泊明志、宁静致远的人生态度，和亲情暖心、风景悦目的审美格调。

弗兰克·拉姆齐说得好：“说不出来的东西就是说不出来的，就是想要轻哼出来也办不到。”<sup>[54]</sup>中国文论乃至中国学术的“失语”——缺乏独创，实质上只能是基于主客观局限的无话可说，而非西方“话语霸权”所致。勃兰兑斯认为：“每一部作品都是给予我们一个对下述问题的答案，这个问题就是：作者的目光能看得多远？他们在他的时代里能观察得多深？他对喜悦、悲伤、忧郁、爱情、热情和厚颜无耻都有什么样的独特感受？”<sup>[55]</sup>索尔仁尼琴主张：“文学，如果不能成为当代社会的呼吸，不敢传达那个社会的痛苦和恐惧，不能对威胁着道德和社会的危险及时发出警告，这样的文学是不配称作文学的。”<sup>[56]</sup>两论虽是针对文学创作而发，不也同样适用于文论吗？关键就看作者是否有深切独特的社会洞察和审美立场。对“失语”的破解之道，只能是苦练内功，力争有话可说，而且会说、善说。要说以什么“为体”，也只能是以“创造个性为体”。古话也好，西话也罢，毕竟都是为了说出自己的话。贺麟先生出论精辟：“假如自己没有个性，没有一翻精神，没有卓然可以自立之处，读古书便作古人的奴隶，学习西洋文化便作西化的奴隶。所以顽固泥古与盲从西化，都不过是文化上不自立，无个性的不同表现而已。”<sup>[57]</sup>而“不自立”、“无个性”，恰是包括笔者在内的广大文论研究者的通病。因此，贺先生这一箴言，值得我们永远牢记。

注 释：

[1] 马克思：《资本论》第三卷，《马克思、恩格斯论文学艺术》[二]，人民文学出版社，1982年版，第129页。

[2] 刘凌：《手中雕龙 心驰军国》，《文心雕龙》国际研讨会（2007年8月南京）论文。

[3] 鲁迅：《摩罗诗力说》，《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社，1981年版，第76页。





- [4] 克罗齐：《美学原理》，外国文学出版社，1983年，第7页。
- [5] 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982年，第8页。
- [6] 林毅夫：《工欲善其事必先利其器》，中华读书报2008年4月2日，第20版。
- [7] 罗宗强：《古文论研究杂识》，《文艺研究》1999年第3期
- [8] 曹顺庆：《再说“失语症”》，《浙江大学学报：人文社科版》2006-01。
- [9] 石元康：《从中国文化到现代性：典范转移？》，三联书店，2000年版，第8页引。
- [10] 陈香：《中国文论研究的“学科史”怎么变成了“学科死”》引曹顺庆语，中华读书报，2008年6月18日第2版。
- [11] E·霍布斯鲍姆、T·兰格：《传统的发明》，译林出版社，2004年版，第56页引。
- [12] 马克思：《政治经济学的形而上学》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1972年版，第109页。
- [13] 恩格斯：《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社，1972年版，第465页。
- [14] 丹尼尔·贝尔：《资本主义的文化矛盾》引鲍曼语，三联书店，1989年版，第129页。
- [15] 朱维铮：《走出中世纪二集》，复旦大学出版社，2008年版，298页。
- [16] 约翰·基恩：《媒体与民主》，社会科学文献出版社，2003年版，第110页。
- [17] 严复：《“天演论”译例言》，见赫胥黎《天演论》，商务印书馆，1981年版，页Xii。
- [18] 季羨林：《东方文论选·序》，《比较文学报》1995年第10期。
- [19] 高惠珠：《需要不断更新的马克思主义史观》，社会科学报，2008年4月17日。
- [20] 贺照田：《当代中国的知识感觉与观念感觉》，广西师范大学出版社，2006年版，第64页。
- [21] 《第欧根尼》中文精选版：《对历史的理解》，商务印书馆2007年版，第94页引。



- [22] 王国维：《〈国学丛刊〉序》，见《观堂集林》（下），河北教育出版社 2001，第 876 页。
- [23] 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，上海古籍出版社，2001 年，第 135—136 页。
- [24] 汪晖：《现代中国思想的兴起》下卷第一部，三联书店，2008 年版，第 1015 页引。
- [25] E·霍布斯鲍姆 T·兰格：《传统的发明》，译林出版社，2003 年版，第 210 页引吉尔茨《文化的阐释》。
- [26] 马克思：《第 179 号〈科伦日报〉社论》，《马克思恩格斯全集》第 1 卷，人民出版社，1995 年版，第 120 页。
- [27] 恩格斯：《致康·施米特》，《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社，1972 年版，第 475 页。
- [28] 张士英：《进入澄明之境》，商务印书馆，1999 年版，第 167 页。
- [29] 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》。《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社，1960 年版，第 525 页。
- [30] 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社，1972 年版，第 629 页。
- [31] 党国印：《论文化的内涵与文化独立性假象》，《上海社科院学术季刊》1996 年 3 期。
- [32] 钱理群：《矛盾与困惑中的写作》，《中国现代文学三十年笔谈》，《新华文摘》1999 年第 4 期。
- [33] 殷国明：《话说正统文学的消解》，《上海文学》1993 年第 11 期。
- [34] 孔庆东：《我对大学教育的三个忧虑——就北大 110 周年校庆及〈寻找北大〉答采访者问》，孔庆东博客专栏，“博客中国”网 2008-04-24。
- [35] 邵燕君：《作家思想资源的匮乏》，《上海文学》2008 年第 2 期。
- [36] 王岳川：《问题与立场相关》，载《中华读书报》2009 年 2 月 18 日第 3 版。
- [37] 恩格斯：《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社，1972 年版，第 562 页。
- [38] 马克思：《资本论》第三卷，人民出版社，2004 年版，第 897 页。
- [39] 马克思：《经济学手稿（1857-1858）》，《马克思恩格斯全集》第 46 卷（上册），第 196-197 页。



- [40] 汤林森：《文化帝国主义》，上海人民出版社 199 年版，第 253 页。
- [41] 王峰：《西方阐释美学局限研究》，黑龙江人民出版社，2007 年版，第 7 页。
- [42] 黄宗智：《学术理论与中国近现代史研究》，黄宗智主编《中国研究的范式问题讨论》，社会科学文献出版社，2003 年版，第 128 页。
- [43] 汪丁丁：《在有智慧的地方没有民族主义和爱国主义》，汪丁丁博客，[博客中国](#) 2008-04-17。
- [44] 贺卫方：《关于公共知识分子》，天益网，2007-01-02。
- [45] E·H·卡尔：《历史是什么》，商务印书馆，2007 年版，第 78 页。
- [46] 《别林斯基书信选》，文学出版社，莫斯科 1955 年，第 173 页。
- [47] 列宁：《纪念赫尔岑》，《列宁选集》第 2 卷，1972 年版，第 416 页。
- [48] 马克思：《集权问题》，《马克思恩格斯全集》第 40 卷，人民出版社，1982 年版，289 页。
- [49] 列宁：《论策略书》，《列宁选集》第 3 卷，人民出版社，1972 年版，第 26 页。
- [50] 鲁迅：《读书杂谈》，《鲁迅全集》第 3 卷，人民文学出版社，1981 年版，第 443 页。
- [51] 林中明：第十二届社会与文化国际学术研讨会（台湾，淡江大学，2008.5.23-24）论文：《从薛地到夕谷：地理、历史对文化、文学的影响》。
- [52] 陶东风：《重建文学理论的政治维度》，《文艺争鸣》2008 年第 1 期。
- [53] 《第欧根尼》中文精选版《对历史的理解》，商务印书馆，2007 年版，第 181、182 页引。
- [54] 尼古拉斯·费恩：《哲学：对最古老问题的最新解答》，新星出版社，2007 年版，第 125 页。
- [55] 勃兰兑斯：《十九世纪文学主流》第六分册，人民文学出版社 1988 年版，第 39 页。
- [56] 陈建华：《索尔仁尼琴：俄罗斯民族复兴的思想者》引，社会科学报，2008 年 8 月 4 日，第 6 版。
- [57] 贺麟：《陆象山与王安石》，《文化与人生》，商务印书馆 1988 年版，第 279 页。

