

穿越文化疆界与回到历史现场

——再读宇文所安的《中国文论读本》

陈跃红

宇文所安的《中国文论读本》(*Readings in Chinese Literary Thought*), 是近年来在欧美中国文学研究界广受好评的一部关于中国古代文学理论的读本式学术著述, 其出版后在中国本土学界也引起了极大的关注, 并于2003年翻译成中文出版, 使得中国古老的文学理论穿越文化的疆界走向现代西方又回到东方, 从而完成了一次颇有意味的理论旅行。这一理论旅行所产生的学术影响和问题意识无疑可以从许多方面去展开, 但是, 在本文中, 我仅仅打算从理论对话的方法策略维度出发, 试图看看宇文所安本人通过该书的编撰性叙事, 如何去展开这场既跨越中西文化疆界又企图回到文本产生历史语境现场的理论对话。

—

在宇文所安之前的英语世界, 学界关于中国古代文论的译介和研究已经有所成就, 譬如施友忠、刘若愚、叶维廉等人的著述, 但是,

宇文所安这一读本却依旧在许多方面独具一格。例如在选文方面他重视文学思想的流变过程而不做文学观念的摘录集成，声言“不希望把批评著作处理为观念的容器，它试图展现思想文本的本来面目：各种观念不过是文本运动的若干点，不断处在修改、变化之中，它们绝不会一劳永逸地被纯化为稳定的、可以被摘录的‘观念’”。^[1]以至在本书珍贵的篇幅中他大胆把周弼的《三体诗》、杨载的《诗法家数》等类似“诗歌写作手册”的通俗诗学著述选了进去；在文本呈现上却又不怕麻烦和占据篇幅地采取“原文文本照录——点评式释义评论——精细译文——关键术语集释”的互文性回响开放结构方式；而在具体的评述上更是与中国本土的学者唱反调，既表现出对诸如《文心雕龙》理论系统性的大不敬，认为它颇像西方式的理论著作，却未必能够代表中国诗学话语的表述个性；也表现出对于《沧浪诗话》作为诗话典型代表的不以为然，认为它更接近于某种“诗歌课程”（poetic curriculum）等等。而在这些独特的文本呈现和释义歧义的现象背后，其所透射出的也许更是宇文所安本人对于中国古代文学思想认识理解和价值意义判断的“他者”眼光，以及为了证实这种判断而做出的力图穿越文化疆界和回返古代文本语境现场的阐释努力。

二

在宇文所安看来，中国传统思想对于文学功用的本质认识，一个重要的方面，就是肯定文学是关于人本身及其生命意义的表现及其确认的手段。正如《左传》有云：“太上立德，其次立功，其次立言”，是为“三不朽”。也如宇文所安本人在另外一本书《追忆：中国古典文学中的往事再现》导言中开篇就强调的，古代的中国文学从一开始就

[1] 《中国文论：英译与评论》，[美]宇文所安著，王柏华、陶庆梅译，上海社会科学院出版社，2003年，第1页。

给人以这样的承诺，那就是优秀的作家借助其著述，能够身垂不朽。“它不仅能使作家名垂千古，也能让作家内在的东西流传不衰，因此后人读了他的作品，有可能真正了解这个人。”^[2]于是对不朽的追求就成就了中国古代文人的重要创作情结。这样，文本所呈现的就不仅仅是作者关于文学的观念见解，同时更是作者的精神生活史，而通过文本去梳理作者的精神史以达到“知人”，再由知人去“知世”，由知世去“知文”，进而实现对于文本丰富性和血肉性的全面理解，则可超越时下流行的“观念史”的文论读解和表述体系的局限，尽可能还原古代文论的本相。

这大概也是他在挑选中国古代早期文论文本的时候，一入手就选择了《论语·为政》中的“视其所以，观其所由，查其所安”的原因。在他看来，与西方文论常见的“现象——理念”二元关系的认知结构不同，在孔子以及此后的中国文学阐释思想逻辑中，存在一个“三级阶段”的读解结构，也就是观察一个行为的样态（其所以），考虑一个行为的动机或起因（其所由），进而确认一个行为的主体安于什么样的状态（其所安），也就是所谓“知人”。由对于文艺本质的不同理解造就了中西在认识方法上的差异，而中国思想中竟然多出了一个关注文本中人的价值意义的纬度，这也就成了我们理解中国文论阐释独特之处关节点。

而在分析《典论·论文》的时候，他的关注重心自然也就不再是文章的重要文论观念和命题特征，不是其在中国古代文论史上的地位，而是曹丕内心关于不朽地位的焦虑以及他通过文本的叙事在多大程度上实现了这一目标。由于曹丕“他的兴趣所在是人的性格如何被刻写在作品之中，是什么使作品那么难以抗拒而不是成为道德意义上的好作品，以及作家希望藉写作获得不朽的问题”。^[3]因此，宇文所安坚

[2] 《追忆：中国古典文学中的往事再现》，[美]宇文所安著，郑学勤译，生活·读书·新知三联书店，2004年12月北京第1版，第1页。

[3] 同[1]，第61页。

定地企图通过文本读出作者的心态，分析出作者在写作过程中思想的变化，一篇论述性的文字几乎被其夸张性地当作了文学性传记来读解，于是结论几乎就只好是，“这里跳动着一颗非凡的心灵；《论文》的主要价值或许在于它本身就是一篇文学作品”。^[4]

三

把讲述诗歌艺术或者说诗学的文本当作文学作品来解读，应该算不得宇文所安了不起的发明。中国最早翻译成英文的诗学著作大概应该属于司空图的《二十四诗品》，英国人翟理斯（Herbert A. Giles）出版于1901年的英语世界第一部《中国文学史》一书中就收录《二十四诗品》全译。1909年，另一英国汉学家克兰默·宾选编出版的中国古诗集《翠玉琵琶：中国古代诗选》，也收录了他本人译的《二十四诗品》中的10首诗。两书都多次再版和被其他著述收录，在英语世界中影响巨大。

但是这两位汉学家都没有将《二十四诗品》当作“文论”，而是作为哲理诗来介绍的。翟理斯在《中国文学史》中这样介绍《二十四诗品》：“以下是二十四首独立的、互不相关的富于哲理的诗作，它们以令人赞叹的方式展现了纯粹的道家思想以怎样的方式成为一位文人思想的主宰。”^[5] 克兰默·宾选择了整组诗中以“摹神取象”见长、富于诗情画意的10首并冠之以诸如“春回大地”（*Return to Spring*）、“诗人的幻想”（*The Poet's Vision*）、“生命的色彩”（*The Colour of Life*）等典型的诗歌题目。

中国传统的诗话词话甚至文论作品本身的诗性和文学性意义在古代几乎是不言而喻的，而且在当时也都是可以被当作文学作品来阅读

[4] 同[1]。

[5] Herbert A. Giles, *A history of Chinese Literature* (New York: Appleton and Company, 1924), p.179.

的，问题只是在于近代以来，尤其是置身于西方文论话语笼罩的语境下，中国诗学在其现代经典化的过程中不知不觉抛弃了这些文本作为诗性和文学性文本的意义，而一味地将其切割，定向、定位成了西方式纯粹的文学理论或者说诗学文本。而宇文所安在本书中关于文本的文学性性质一翼的言说，倒是可以视之为某种程度的“召回”。

不过，我以为宇文所安的独到之处并不在于他发现了中国古代文学思想理论文本中的“文学性”，倒是他采取了一种以文学文本的阅读和形象塑造方式来分析建构古代文本作者文学思想以及精神历程的方法，对于我们从另外一种路径去把握被称之为古代文论文本的意义内涵提供了新的思路。

譬如在《典论·论文》的分析中他通过对曹丕精神历程的连缀，对其心理活动进行了系统的揣摩和总结：曹丕一方面视自己为“通才”，以文学帝王的姿态品评众人，可是另外一方面，面对兄弟曹植等人的才华又心存恐惧，这样始终处在担心速朽和期待不朽的焦虑状态，并通过文字而隐现于文本的叙述修辞之中，这样，一个兼有帝王与诗人二重身份的鲜活形象呼之欲出。而在论及《文心雕龙》时则将刘勰对自身才华的自信、仕途的无奈、名声渴求和时不我待的复杂焦虑行状，通过文本的诠释、逻辑的勾连、缝隙的填补和心理分析凸显出来。至于他叙述下的王夫之则是一个近于斑驳而矛盾的形象，既有很深的理论造诣，但又经常犯一些概念淆乱的错误；有时是一位大刀阔斧的改革者，有时却又非常小心翼翼地恪守着传统。于是，当我们陶醉于这些古代作者鲜活丰满形象展示的同时，文本本身的非系统性和选文的有限性都竟然被抵消了，印象中的中国古代文学思想似乎一直都是一条未中断的奔腾着的河流。

四

这里还引发了另外一个疑问，宇文所安所批评的所谓“观念史”

(history of ideas) 的研究方法, 所针对者, 很大程度上就是现代以来本土中国的古代文论研究方法, 这种方法主要就是不断从各种文献中去提取相关的文学思想观念, 然后整合连缀这些思想观念成为有时空逻辑关系的文论历史。宇文所安不承认存在什么稳定的、可以被摘录整理的“观念”及其历史, 而是要把每一个文本都当成一个完整的有机体, 当成一个动态的思想过程和人的精神历程来研究。

但是我们不禁要问, 这种观念抽离和观念史连缀的研究方法来自何方?

反观一下现代以来中国古代文论研究的实际发展情况, 似乎可以帮助我们发现点什么。事实上, 今天我们所见的所谓中国古代文学批评史作为一门独立的学科, 在五四新文化运动的背景下, 从陈中凡先生的《中国文学批评史》, “以远西学说, 持较诸夏”, 以西方的知识体系系统摄中国古代的文论思想, 形成基本构架, 到 1934 年郭绍虞先生的《中国文学批评史》的出版, 基本上都是借鉴西方文学史写作的方法, 从“史”的角度来进行整理。这即是意味着, 中国的学者在一定程度上是以西方理论的方法和视野来重构了中国古代的文论体系, 同时也不可避免地留下了“以西释中”、“以中注西”等切割和误读的缺陷。于是所谓“古代文论”就不仅是现代学科知识理性化整合的结果, 而且本身就是以“现代文论”的诞生为前提。也即是说, “古代文论”基本上就是一个现代的产物, 其讨论的对象固然是“古代”的知识, 但其规划“古代”的方式却是现代的, 也就必然内在于现代性之中。在这一意义上, 现代文论建构了一个怎样的古代文论已经昭然若揭。于是, 在现代汉语的文化语境中, 今日之中国古代文论学者们的种种工作, 他们对于中国古代文学思想文本的现代白话翻译、注释定位、系统化诠释、理论体系的建构甚至文论史的写作等, 在所谓以西方理论为参照标准的现代性宏大话语笼罩下, 一个命定无疑的本土性的古今对话命题, 仿佛不知不觉之间, 似乎又变成了一个无可回避的中西问题。

而从事中国古典文论研究的本土学人于此又当作何省思？

五

不过，像宇文所安这样的文化“他者”，当他既打算穿越文化的疆界，又试图重归中国古代现场来展开一场关于非我的文学思想追问和重构的时候，它同样也不可避免地会遭遇到相应的困难。

宇文所安声称《中国文论思想读本》的选文都是中国古代文论中公认的经典，但是前面我们已经说得明白，这些所谓经典都是现当代才建立起来的经典，西方学者的观点在这一经典化的过程中起到了很大的作用，而在古代中国诗人的心目中却未必是这样的格局。许多的论述，包括宇文所安自己的分析也都证明，譬如像《文心雕龙》和叶燮的《原诗》的经典性地位取得，就是 20 世纪以来推崇系统理论的西方诗学参与中国古典文论经典重建的结果，那么，这个所谓的公认经典的依据便再一次成了可以质疑的命题。

进而言之，就算是宇文所安挑战了观念抽离的研究弊病，力图通过找回作者在文学思想建构中的意义去重新确立中国古代文艺思想的独特价值，但是，作者真的就始终在现场等着我们吗？

迈克尔·福柯就认为，所谓“作者”不过是近代文化的建构物而已，其目的是为了树立作者对作品具有权威的解释权^[6]，也就是说“把具体的作品归于作为作者的具体个人，以及这种归属所带来的所有伦理的、阐释的和法律的意含，都是文化的建构物”^[7]。古代人没有版权的观念，许多文本常常是匿名“出版”，作者往往缺失，即使是有，也往往因为年代久远而很难加以确认，充满争议。所谓通过研究去确认文本的作者，与其说是在还原文本和作者的本来面目，倒不如说是用

[6] 参见[美]理查德·A·波斯纳著：《法律与文学》（增订版），中国政法大学出版社，2002年9月，第286页。

[7] 同[6]，第507-508页。

现代的观念去为古代文学寻找一个“作者”。所以说，这一关于“古代”的还原性研究，却未见得就能够真正回到现场，反而倒是充满了“现代”的气息。正如宇文所安一方面肯定中国传统文学思想的概念表述重视“回响”（resonances）的张力和多重意义指涉的独特价值，而不像西方文论那样强调精确定义的界定，但是，在具体术语的翻译解读中，他还是不得不对它们加以“格义”切割，以落实到具体的能指符号上去。

看来，在对历史留给我们的文本及其理论的现代研究过程中，所谓意义的洞见和遮蔽很可能都是结果的一体两面。借用西方理论方法的眼光来打量中国古代文本往往会有系统的澄明和所谓精确的定位；而回归于看似中国诗学历史现场自身的视角反思，又似乎能够更多找回它的丰富性来。

也许真的是参照无限，各种性质的显现也几乎无限呵！在文化互读和比较对话的“视域融合”过程中，学者们好像也还没有到无事可做的地步。