

论衡

中国文论的三个维度

——今天，传统人文思想与观念如何发挥活的作用

胡晓明

今天，我们在认可中国古代文论取得重要成就的同时，也必须看到其中还是有些有待发展的路径与空间。近年来，我反复强调一个问题，就是我们的知识成就以绝对优势碾压了我们的理论成就。

理论与知识，本来是学科的两个轮子，如果渐偏于一端，不能不说是一种学术内在的不平衡。理论有两个大的面向，一个是文学学科内部的理论，即文学史与文学批评的理论。近年来，基于中国文化意识的自觉，学界对于五四外来文学史观与文学理论有较大突破。譬如，我们不再囿于现实主义与浪漫主义的理论来阐释中国文学。植根于道教与佛教文化同文学关系的研究，《红楼梦》等小说不再仅仅是反映封建社会末路光景的作品，更包含了道教与佛教的价值体系及其文学叙事模式，如劫运模式、谪降模式，表达存在与时间之间，贬谪与救赎、永恒与无常、无情与有情的关系，具有高度的隐喻性与哲理意味，由此可以发展出一套中国小说诗学。而我对比李白与苏轼，发现我国诗学乃至整个东亚诗学中，都有天仙与地仙的区别。同样是浪漫主义的诗人，如果从道教文学的“游”与“忧”的内部角度切入观察，李白偏于天仙游世而东坡偏于地仙游世。这是文论对于文学史的贡献。这方面的空间还很大。

但我在这里主要不是谈内向性，而是从外向性，即中国文论对于当代文化的意义的角度来谈理论。任何一个理论性的学科，如果没有内向性，就缺失了可持续发展的一面；没有外向性，即成为封闭小圈子的自娱自乐。简单说，理论的外向性有三个维度：第一，对于现代的批判性；第二，对于当下中国文化思想的建设性；第三，对于人类未来的前瞻性。如果我们对中国文学的理论性真有充分的自信，应该努力将其表现在这三个维度。下面分别简述论之：

中国文论的批判性：正人伦、美教化、移风俗

批判性有两层含义。第一是讲大义，即理论对时代问题的积极回应。本来，20世纪以来的中国文论已经大大不同于传统的诗文评，不同于传统学中的辞章之学，而是将义理之学包含在

内。朱东润先生晚年写《元好问传》时，曾经一针见血地指出：“女真人居然统治了北中国一百一十一年。他们统治方法，第一是注重文采，其次才谈到义理。为什么？因为义理不能多谈，谈多了对于外来的统治者不利的。文采才是最实用的东西。无论平仄对偶、鸳鸯蝴蝶，都可以谈，而且谈多了对统治者更有利。因为谈了，他们就没有功夫谈现实、谈政治，这都是与统治者有关的。”（上海古籍出版社，2016，第25页）我们今天并不是处于女真人那样的统治下，为什么不可以理直气壮地谈义理呢？

而治现代文论者，又普遍存在一种误区：即认为“主体、意识形态、阶级等等理论话语在20世纪语境中之解释效力显然远甚于境界、虚实、气韵、笔法等古典文论的概念、范畴和术语”。这一方面是懂得这些概念有深义，不能随意套用；另一方面也是以偏概全，以为中国古典文论只是一套辞章之学。中国古文中之美刺、讽喻、变风变雅、变今之俗、文以载道、歌诗为时等事而作，以及董仲舒所说的国身通一之旨，天民先觉之义，都是文论的义理。但我们比较忽略这个方面。文论在政治性方面，还没有真正形成一个强有力的、足以影响现代文论与文化的论述系统。我最近欣喜地看见刘锋杰先生的新著《文学政治学》，用了相当大的篇幅融入了古代有关文章与道义的观念传统，这是一个自觉的批判性的传统。如何建构中国文论政治学价值体系？如何让那些做当代文论的学人，有丰富的资源可利用，仍然有很大的理论发展空间。

批判性的另一层含义是当下性。当今互联网时代，新技术技术与人工智能为中文写作创造了大众大规模自发参与的情境，知识获取、知识生产、写作传播与表达的方式都发生了更新转型。这个变化仍在进行中。这当然是一柄双刃剑。我曾经对于自媒体的滑稽戏谑言谈现象给予相当正面的肯定：当代网络语文的反讽与幽默都具有自下而上的“草根政治性”。但事情又是复杂的，随着信息化洪流、自媒体表达及社交媒体的流行，从消极的角度来看，一方面，网络语文学所营造的“后真相”时代的真相将越来越不确定；另一方面，人们的语言表达越来越重复，抄袭风、碎片化、图片化、浅俗化，甚至口水化、粗鄙化盛行。

面具之下，无序与暴力横行，有一种可称为“蹂躏美学”和“流量思维”的写作，像一个幽灵一样在网络徘徊。中文写作的问题、危机与契机，前所未有地提到当代文化思想的前沿位置，对我们提出了重要的挑战。中国文论、中国文章学不能一头埋进沙堆里成一驼鸟，完全不顾中文生态的重大现实变化。中文写作与中国文论即文章学，有没有关系？孟子论“知言”说：“波辞知其所蔽；淫辞知其所陷；邪辞知其所离；遁辞知其所穷”，绝没有过时。——什么是偏颇的言论？什么是过激的言论？什么是背离正道的言论？什么是滑头的言论？同情、同理，即感应、感发、共感，仍是写作与批评的定律。如此，主体与对象、知者与所知者，才能和解。而古典文论背后的思想框架，即理/欲、正/邪、文/质、清/浊、雅/俗还是重要的区分标准。

此外，当代文学有娱乐化、消费化、商业化、私人化的倾向，如何以中国文论对症下药？中国文章论的主流价值，是要鼓天下之功，动人心之情，正人伦、美教化、移风俗，如果为文而无功效，虽语言华美技巧高妙，但与《礼记·曲礼》所谓“鸚鵡能言，不离飞鸟；猩猩能言，不离禽兽”中的鸚鵡与猩猩，又有什么区别？与欧阳修《送徐无党南归序》所谓“草木荣华之飘风，禽兽好音之过耳”，又有什么不同？古老的传统人文思想与观念，究竟能否在今天复杂而多样的语文生态中，活生生地发挥作用，这是每一个从事与关心文论的同行都应该去面对、去了解的事情。

中国文论的建设性：如何消化西学为我所有

建设性也有两层含义。一是大战略目标。我们党已经把中华民族的伟大复兴作为基本战略目标。社会主流价值回归中国，回归文化的自觉。以中国文化为主体，消化吸收西方文明的滋养，这也是包括中国文论在内的理论工作很重要的建设性任务。近年来学术文化界都提出了“中国性”的问题。

中国性的问题意识，其实质是如何消化西学为我所有。不能看表面的现象与短暂的成功。想想看我们的先贤完全

消化佛教文明这一顿大餐，花了差不多上千年的时间。那么我们目前的研究成果、课题以及相关的一些学术会议，只不过是大大小小目标中的一个小小目标，是这条长河中一朵小小的浪花而已。人生何其渺小，文明何其伟大。我一直主张的后五四时代建设性的中国文论，核心命题即一点点消化西学，逐渐建立自我文化主体性。这是一个长期的文化接力。如果说五四是中华民族的一次脱胎换骨，死而后生，那么，后五四就是中华民族伟大复兴新的开端，生生不已的古老文明的新的征程。如何消化西学？我再举一个小小的例子，钱锺书先生《管锥编》里所讲的“体用”概念，是一个典型的个案。体用的概念，确实是佛经先用的，但类似“体用”的思维模式，却是先秦以来就一直有的。钱先生的这一个案，是一个观念史的成果，先有诸己、慢慢吸收，化西为中，这可能是中西文论思想的一个规律。钱先生得出的

结论是：“东海西海，心理攸同。”这对我们今天的理论建设，尤其是无休止地争论姓西还是姓中，依然有重要的启示意义。

理论的建设性的第二层含义，是关于世道人心的教化，是关乎人的素质的久久为功的培育。其实，文质彬彬、诗礼传家、孔门四科；“德行”就是修身，“言语”就是做人，“政事”就是做事，“文学”其实是传承古代的典籍，就是做教师，整个全人的发展是中国的古典核心。孔门文学观，很多人认为是只是古老的文学史前史的化石，然而其中根本宗旨，是养成健全的人格；辞章之本学身，就具备了文明教化的重要内涵。写作能力与沟通能力、思维能力、协作能力、思辨能力、创新能力、审美感受能力、价值判断能力等的关系，写作与自我成长的关系，无疑是现代社会普遍承认的。此外，我们绝不承认有些概念是中国文论独有的，譬如

“风”，一个人有没有内在的精气神，就是“风神”；一个国家、一个时代、一个共同体，有没有内在的精气神，就是“风气”。钱穆说，西学讲潮流，中学讲“风气”。这有很深的义涵。潮流趋新尚变，潮流相斗相克，“风气”更为稳定、基本、长久，由精英主导，上下相生相孚。君子之德风，风行草上，形成社会人心的主流价值。“风气”与政治意识形态有关系、有重叠，但不是一回事。“风气”更多的要靠知识社会与文化人的心智习性、集体认同与德性共识，要有意识有制度地增大主流知识人对于社会思想文化问题的参与权、话语权与权威性。

中国文论的前瞻性：新新不已的动力

几千年的中华文化当然是一个不断发生和变化的动态历史过程，这个文化传统的内在生命，就是一个不断调适自身、新新不已的动力。唯此之故，理论的前瞻性更体现在中国文论在世界文明体系中的应有贡献。譬如，先秦及早期中国文化中的关联思维，佛教的诸法无我与西方现象学的情境论，宋代平淡论与消费主义潮流批判，天人合一思想与世界的返魅，佛道思想的“无”与深生态学，以及庄子的鱼乐以明/天机，禅宗的破执无住，古典中国凡此种种的美学智慧，如何回应当代性的机心、科技优势对于人生的打压、理性化的规整与功利主义的效率优势，以及排他性的物质主义的文明同质化和海德格尔所批评的“世界僵死”等等，可谓“活中西”，都有很丰富的学理与足令人操心的事项。深深海底行，才能高高山上立。对中国文论的文脉了解得越深，就越会对中国文论的前瞻意义充满信心。

最后要回过头来讲的是，理论在传统中国，毕竟与西方理论不一样。我长期坚持毕克敬，体会气与身的义理。有一次与道教学者李丰楙聊天，他说：陈氏太极就讲究一个“缠”字。果然我恍然大悟到其中的上下左右、轻重迟速、欲扬先抑、呼吸吐纳，甚至身心合一、神形互动等，都与这个“缠”字相关。我们是理论与文本，理论与价值、智慧融为一体，不是为理论而理论，为体系而理论——钱穆认为那是一种理论自身自恋式的“张皇夸大”：“中国人从事学问，皆从其当身当日日常人生活切近之实际需要，有同情、有思想，一本自然，而不加以人为之过分张皇与夸大。”（《晚学言》，广西师范大学出版社，第326页）其实，严整成套架构的逻辑体系，是西方知识论的特色。我们讲的“体”是身体，是生命，与体系相对应的一个概念是“魂魄”，“魄”是“体”的功能，“魂”是这些功能的总称，“魂”也是超越“具体”生命的精神存在样式。

（作者为华东师范大学中文系教授）

1921年的鲁迅与日本作家

邹波

1921年，鲁迅的工作重心在翻译。他翻译了若干篇日本现代小说，并从德文转译了俄国、芬兰、保加利亚等国的文学作品。鲁迅翻译的两位日本作家森鸥外、芥川龙之介，与社会主义都颇有渊源，我们可以从中看到鲁迅在翻译和创作中对于社会主义思想的关注，及与日本作家的共鸣。

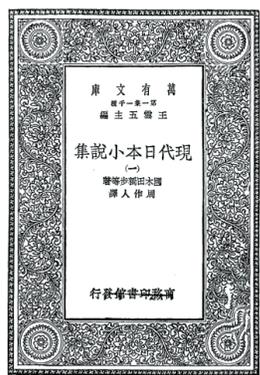
鲁迅与森鸥外

1921年4月21—24日，鲁迅翻译的《沉默之塔》发表于《晨报副刊》。这是日本作家森鸥外的作品，原发表于1910年11月《三田文学》；1911年10月，作为序言刊载于生田长江翻译的《查拉图斯特拉如是说》卷首。鲁迅与森鸥外在经历上存在许多相似之处：都是学医出身；都通汉文、日文、德文；都热心于翻译与文学创作，有过作品被禁止出版的遭遇；都有在政府机构任职的经历等。森鸥外政治上偏于保守，鲁迅对他的关注不如对夏目漱石、芥川龙之介以及白桦派作家。

日本的社会主义运动开始于日俄战争之后，明治政府对之采取了压制的态度。1909年5月，幸德秋水等人创办的《自由思想》遭禁，社会主义者无法合法活动，计划暗杀天皇；计划败露后，相关的24人被以大逆罪起诉。次年1月，幸德秋水等12人被处决。森鸥外的《沉默之塔》正发表于预审判决之后。幸德秋水是日文版《共产党宣言》的译者之一。这一译本也是陈望道翻译《共产党宣言》所依据的主要底本（同时参照了英译本）。

1910年9月16日至10月1日，《东京朝日新闻》连载《危险的洋书》，其匿名作者对于新思想、新文艺极尽谩骂之能事。其中第五篇是《危险的洋书（5）春情发动之小说及其介绍者》，痛骂日本剧作家弗兰克·魏德金（Frank Wedekind, 1864—1918）的《春之觉醒》译介到日本的森鸥外。可见，森鸥外的文学与翻译也被视为“危险”之物。

森鸥外写作《沉默之塔》，目的在于讽喻日本政府对于新思想的压制。作品中14次出现“危险的书籍”“危险的洋书”等词语，列举了约20名西方



周氏兄弟翻译的《现代日本小说集》

思想家、作家及其作品，其中包括圣西蒙、马克思、巴枯宁、克鲁泡特金、托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、高尔基、魏治桑、梅特林克、易卜生、萧伯纳、魏德金等，几乎涵盖了当时日本流行的西方思想。

1920年8月，鲁迅翻译了尼采的《查拉图斯特拉如是说》的序言，他有可能是在翻译时看过生田长江的日译本，从而接触到森鸥外的《沉默之塔》。次年1月3日，鲁迅收到胡适的来信。这封信是胡适写给陈独秀，后交给鲁迅等人传阅并征求意见。胡适认为《新青年》杂志“色彩过于鲜明”，主张“不谈政治”。鲁迅在回信中明确答复：“至于发表新宣言说明不谈政治，我却以为不必。”众所周知，《新青年》对于推动马克思主义、社会主义思想的普及起到极为重要的作用。胡适主张“不谈政治”，而

鲁迅回复“以为不必”，表明了他对于新思想的拥护。

鲁迅的创作与《沉默之塔》也存在诸多共鸣之处。首先，“沉默”是鲁迅作品中十分重要的意象。“不在沉默中爆发，就在沉默中灭亡。”1934年，鲁迅的多部作品被禁，文章也难以刊登。他因此写了一首七绝，末句“于无声处听惊雷”，恰如其分地体现出他不甘于沉默的态度。

《沉默之塔》通过“沉默”“黑暗”“死亡”等一系列意象，建构近代日本新思想受压制的现实。鲁迅则借助“呐喊”“火”“新生”等意象，显示出摧毁“沉默”与旧秩序的可能。在《呐喊·自序》中，鲁迅创作了著名的意象“铁屋子”，“然而几个人既然起来，你不能说决没有毁坏这铁屋的希望。”不妨说，鲁迅将“沉默之塔”的意象置换成“铁屋子”，保留了“禁锢”“死亡”等信息，进而提示了打破“沉默”、摧毁“铁屋子”的可能性。

鲁迅与芥川龙之介

鲁迅翻译的另一个作家——芥川龙之介，于1921年3月30日抵达上海，并于4月下旬拜访了李人杰，即李汉俊。李人杰（1890—1927），原名李书涛，号汉俊。根据中共一大纪念馆的东京大学求学证书复印件，学籍姓名是“李人杰”。李汉俊1904年留学日本。其后就读东京帝国大学期间，深受日本马克思主义经济学家河上肇的影响。1918年回国后在上海从事写作、翻译工作，传播新文化与马克思主义。1920年，与李汉俊等人组织“马克思主义研究会”，后组建上海共产党早期组织。1921年7月下旬，中国共产党第一次

作人自己作品的译者。周作人撰写的《现代日本小说集》的序言中，存在一处错误：“这里边夏目漱石有岛口菊池芥川等五人的作品，是鲁迅君翻译，其余是我所译的。”文中列举的日本作家分别是夏目漱石、森鸥外、有岛武郎、江口涣、菊池宽、芥川龙之介，总共应为六人，而非五人。芥川有可能依据人数进行判断，把自己作品的翻译归在了周作人名下。

芥川的《鼻子》讲述一个地位甚高的老和尚，因为长了异于常人的长鼻子，始终为之苦恼。弟子从来自震旦（中国）的僧侣处得到偏方，使老和尚的鼻子变短了。然而周围的人习惯了老和尚的长鼻子，见到变短的鼻子却更觉得可笑。这又一次伤害了老和尚的自尊心。一天鼻子又恢复了原来的长度，老和尚如释重负，“既这样，一定再没有人笑了。”（鲁迅译）

1920年10月10日，鲁迅发表了小说《头发的故事》。作品以十节为背景，借N先生之口，讲述中国人因头发而吃的苦头。“我不知道有多少中国人只因这这痛不痒的头发而吃苦，受难，灭亡。”然后，N先生讲述了自己留学时剪了辫子，回到中国不得已戴上假辫子，反而更受瞩目，索性成了假辫子，又被骂作假洋鬼子。“我最得意的是自从第一个双十节以后，我在路上走，不再被人笑骂了。”头发是身体的一部分，辫子的去留是改造身体的行为，也是如实反映旁观者视线的镜子。从《头发的故事》的创作到《鼻子》的翻译，存在这样一条潜在的逻辑脉络：鲁迅从自身以及同时代中国人的经历出发，发现《鼻子》中存在视觉性、身体改造的主题，因而产生了共鸣。

鲁迅翻译《鼻子》的年末，12月4日，小说《阿Q正传》开始在《晨报副刊》连载，至次年2月2日。《阿Q正传》延续了《头发的故事》中关于辫子的叙事，塑造了阿Q这一经典形象。英文“Queue”一词，发音与“Q”相同，意为“辫子”。在小说的第二章《优胜记略》中有这样一段描写：

阿Q“先前阔”，见识高，而且“真能做”，本来几乎是一个“完人”了，但可惜他体质上还有一点缺点，最恼人的是在他头皮上，颇有几处不知于何时的癞疮疤。这虽然也在他身上，而

看阿Q的意思，倒也似乎以为不足贵的，因为他讳说“癞”以及一切近于“赖”的音，后来推而广之，“光”也讳，“亮”也讳，再后来，连“灯”“烛”都讳了。

《鼻子》开篇就写了老和尚异于常人的长鼻子。“一说起痒来不供的鼻子，池尾地方是设一个不知道的。”长鼻子与癞疮疤，都是身体的缺陷；

五十多岁的内供是从还做沙弥的往昔以来，一直到了内道场供奉的现在为止，心里始终苦着这鼻子。这也不单因为自己是应该一心渴仰着将来的净土和尚，于鼻子的烦恼，不很相宜；其实倒在不愿意有人知道他介意于鼻子的事。内供在平时的谈话里，也最怕说出鼻子这一句话来。

不难发现，不仅长鼻子与癞疮疤因为缺陷而成为被观看的对象，两位主人公忌讳听到与此相关的词语，也显示出相同的心理反应。在接下來的文章里，芥川写道：“内供之所以为苦者，其实却在乎因这鼻子而伤了自尊心这一点。”值得注意的是“自尊心”这个词。芥川的《鼻子》改写自平安时代的《今昔物语》中《池尾禅院内供之鼻》及《宇治拾遗物语》中的《长鼻僧之事》。然而，“自尊心”是近代译介到东亚的心理学术语。同样，在鲁迅笔下，“阿Q”也很自尊，所有未庄的居民，全不在他眼神里”，两位作家从主人公的“身体”切入，进而挖掘其“心理”的问题。《阿Q正传》中“辫子”的长短变化与《头发的故事》《藤野先生》（1926）、《病后杂谈之余》（1935）诸篇中的记述大致相近，不再赘述。鲁迅在《病后杂谈之余》写到，自己除去假辫子后走在街上时想着，“如果一个没有鼻子的人在街上走，他还未必这么受苦”，在鲁迅看来，辫子与鼻子同属被观看的对象。

最后讲一个小插曲：芥川在北京时拜访了辜鸿铭。辛亥革命之后，辜鸿铭独立特行地继续留着长辫子。芥川在游记中写道：“他见我穿了中式长衫，遗憾道：‘不穿洋服令人佩服。唯一遗憾的是没有辫子。’”因为没有辫子而成为被观看、被评价的对象，是芥川始料未及的，但可惜他体质上还有一点缺点。最恼人的是在他头皮上，颇有几处不知于何时的癞疮疤。这虽然也在他身上，而

（作者单位：复旦大学外文学院）