

童慶炳與中華古代文論研究*

江 飛

[提 要] 童慶炳是我國當代著名文藝理論家。為了充分發掘“中國古代文論的現代意義”，建構具有民族文化特性的中華現代文論，童慶炳在宏觀上提出了“古今對話、中西對話”的總體觀念，在中觀上提出了歷史優先原則、“互為主體”的對話原則和邏輯自洽原則的學術策略，在微觀上提出“獲取真義、煥發新義”的方法和“重建歷史文化語境”的路徑，並付諸古代文論經典解讀、“文心雕龍”範疇研究等具體實踐。歷經30餘年的探索，最終形成了以“現代視野”為視域、以“現代闡釋”為中心、以“現代轉化”目的、以“中西互證、古今溝通”為特色的中華古代文論系統研究思想，為中國傳統文論的傳承和創新做出了自己的獨特貢獻。傳承是創新地傳承，創新是傳承地創新，童慶炳的中華古代文論研究成果和思想，同樣是需要闡釋和轉化、值得傳承和創新的寶貴遺產。

[關鍵詞] 童慶炳 中華古代文論 傳承與創新 現代轉化 現代闡釋

[中圖分類號] I207.23 **[文獻標識碼]** A **[文章編號]** 0874 - 1824 (2018) 04- 0155 - 11

童慶炳（1936~2015）是我國當代著名文藝理論家，在文學基本理論、文化詩學、文學文體學、中國古代美學、《文心雕龍》研究以及文學理論教材建設等領域都取得了傑出成就，為我國文學、美學等學科培養了一大批優秀人才。自1990年給《文史知識》雜誌寫“中國古代心理詩學”專欄文章開始，童慶炳先後完成了諸如《中國古代心理詩學和美學》、《文體和文體的創造》、《中國古代文論的現代意義》、《現代學術視野中的中華古代文論》、《文心雕龍三十說》^①等學術專著，以及《中華古代文論的現代視野》、《再論中華古代文論的現代視野》、《三論中華古代文論研究的現代視野》、《試論中國古代文論的價值根據》、《獲取真義與煥發新義——略談中華古代文論研究的方法論問題》等一系列重要論文，這些研究凝結著童慶炳對中華古代文論全面、細緻、深入的思考和創見，雖經歷了從審美詩學到心理詩學、文體詩學、比較詩學再到文化詩學的不斷轉變和發展，但始終立足於中國立場和中國問題，始終認定中華古代文論是建設現代文論的重要資源之一，始終堅持走“中國古代文論的現代轉化”之路。

為了充分發掘“中國古代文論的現代意義”，建構具有民族文化特性的中國現代文論，童慶

* 本文係國家社會科學基金一般項目“新時期中國美學的存在論轉向與理論形態建構研究”（項目號：18BZX142）的階段性成果。

炳在宏觀上提出了“古今對話、中西對話”的總體觀念，在中觀上提出了歷史優先原則、“互為主體”的對話原則和邏輯自治原則的學術策略，在微觀上提出“獲取真義、煥發新義”的方法和“重建歷史文化語境”的路徑，並付諸古代文論經典解讀、“文心雕龍”範疇命題研究等具體實踐。歷經 30 餘年的探索，最終形成了以“現代視野”為視域、以“現代闡釋”為中心、以“現代轉化”為目的、以“中西互證、古今溝通”為特色的中華古代文論系統研究思想，為中國傳統文論的傳承和創新做出了自己的獨特貢獻。當然，童慶炳的中華古代文論研究成果和思想，同樣是需要闡釋和轉化、值得傳承和創新的寶貴遺產。

一、建設中華現代文論：古今對話，中西對話

回首 20 世紀以來中國文學理論的建設歷程，可謂跌宕起伏、風雲變幻，充滿著無數的坎坷曲折，瀰漫著深沉的苦悶焦慮。這種苦悶焦慮在世紀之交終於爆發出來，主要表現為兩種論說：一種是“失語”論，來自文藝學界內部，由曹順慶率先提出，他認為，中國現當代文論長期處於表達、溝通和解讀的“失語”狀態，沒有一套屬於自己的獨特話語系統，而僅僅是承襲了西方文論的話語系統，是一種嚴重的文化病態，因此主張要重建中國文論話語，首先要接上傳統文化的血脈，然後結合當代文學實踐，融匯吸收西方文論以及東方各民族文論之精華，從而重造出一套有自己血脈氣韻而又富有當代氣息的有效話語系統。^②基於此，錢中文先生緊接著提出“中國古代文論的現代轉換”這一命題，產生了廣泛影響。另一種是“歸於西方”論，來自古代文學研究界，以胡明和郭英德為代表，他們認為，中國古代文論與中國現代文論“其文化精神的內核時時處處衝突碰撞”，“後者我們已經將之歸入西方即歐美文學理論在中國的延伸，它的基本要素與理論範疇來源於西方文學理論”，從而認為文論建設要回歸古典，所謂古代文論的現代轉換仍然是“殖民地心態”。^③很顯然，二者都對中國現代文學理論傳統持否定的態度，但在如何建設中國文論、如何對待古代文論的問題上意見相左。針對這兩種不同論說所指向的問題，尤其針對後者所涉及的三個問題——“現代文論與古典文論是‘宿命的對立面’嗎”、“中國現代文學理論是‘歸入西方’嗎”、“中國古代文論的現代轉化的‘嘗試’是‘收工’和‘失敗’了嗎”，童慶炳提出明確的否定批評，並再三闡明自己的主張。

在童慶炳看來，二者都暗暗贊同的“現代與傳統之間的不可通約性”其實是片面之詞。因為“現代性”的根本特徵之一就在於它向古今中外開放，根據自己的需要容納萬物，“現代”精神的根本特性就在於其民族性、開放性、包容性、兼收並蓄性。現代與古典之間既對立又融合，現代文論既反叛古代文論，又吸收古代文論。而中國現代文論儘管借用了西方文論術語，但它植根於中國的現實和文學的實際，是歸於中國的現代文論，而並非西方文論的延伸，不能不加分析就說“歸於西方”。而關於“中國古代文論的現代轉化”這一問題，童慶炳更是從傳統觀、文化價值等多個角度進行了反復深入的思考。在他看來，“中國古代文論的現代轉化”不僅是必要的，也是可能的。主要原因在於：

其一，中華古代文論傳統是中華文化傳統的重要組成部分，而傳統作為一個民族的“經歷物”，是永遠不會消失的，它不僅體現在“物”的方面，而且凝結於觀念和制度中，並以無意識的狀態深藏於人們的心裡。^④就傳統的連續性和獨特性來看，中華文化傳統是萬萬不能割裂的，中華古代文論傳統同樣如此。

其二，中華古代文論作為中華民族精神的一部分，有其自身的價值根據。童慶炳指出，“中

國傳統文論作為一種古代文化，並沒有完全死去，也沒有完全失去”，“中華古代文論所蘊含的普遍規律，把中國文學及其文論與世界的文學與文論緊緊地聯繫起來”，^⑤換言之，中華古代文論仍有著許多民族性的精華和具有世界性普遍的成分，這正是其生命力所在。比如儒家文論的價值在於“人的精神”，道家文論的價值在於“自然精神”，儒家文論和道家文論在中華古代文學藝術的發展中相互補充，相互為用，形成了中華民族古代文論的人與自然合一、物我合一、主客合一的價值根據。^⑥自然與人相契合，這不僅是中華古代文論的價值根據，是古代生活和民族精神的顯現，也同樣是現代生活和民族精神的追求所在，與其更多地吸收以“理式”、“神權”、“科學”為核心價值的西方文論，不如更多地吸收並轉化以“天人合一”為核心價值的中華古代文論。

其三，百餘年中國現代文論建設的實踐經驗和成果業已表明，古代文論的現代轉化是切實可行的。童慶炳明確說道：“一百年來，中國現代文論界總是不忘傳統，總是把那些可以與封建意識形態剝離開來的民族性的文論精華，結合中國現代的文藝的實際，參照西方文論，加以繼承和改造，使傳統的文論煥發了生機，並獲得了現代的視野。”^⑦他進而舉出20世紀中國現代文論發展史上“繼承和改造”的兩方面事實加以佐證：一是許多著名文論家努力把中國古代文論轉化到現代文論的話語中，成果豐碩。如王國維從古代文論中提煉出“境界”說、“出入”說，魯迅提煉出“白描”說、“知人論世”說、“形神”說、“文人相輕”說，朱光潛提煉出“不即不離”說，錢鍾書提煉出“詩可以怨”說、“窮而後工”說，王元化提煉出“心物交融”說、“雜而不越”說等等，這些都已進入到現代文論的話語之中。二是許多古代文論術語，經過現代精神的洗禮，直接融匯到現代的文論話語體系中，如“發憤著書”、“氣勢”、“含蓄”、“自然”、“本色”、“童心”、“意象”、“滋味”、“韻味”、“襯托”、“文如其人”等，這些古代文論的概念術語都已成為現代文論話語的重要組成部分。總之，“傳統的範疇概念被注入現代的意義，成為現代文論體系中的一部分，充分說明中國古代文論與中國現代文論是有通約性的，也充分說明古代的文論觀念經現代精神的‘鑄造’，獲得了現代視野，被納入現代文論的結構和體系中”。^⑧

由此，不難看出兩點：首先，童慶炳與帶有一定悲觀色彩的“失語”論者和不自信的、偏保守的“歸於西方”論者不同，他是自信而樂觀的，也是通達而靈動的。他既贊成“現代與傳統之間的可通約性”，也肯定西方文論對中國現代文論建設所產生的積極作用，他反對固守，而主張通變，因此他說，“從‘五四’新文學運動以來，我們的文學理論在批判意識勃興的情況下，放棄中國古代以‘詩教’為中心的文論話語，吸收改造外國的文論話語；同時也改造和繼承了古代的話語，古代的‘詩文評’文體也變成了邏輯推論的科學文體，從而形成了具有中國現代民族特色的、融會了古今中外的話語結構體系”。^⑨其次，童慶炳對中華古代文論的思考不是孤立的、狹隘的、靜止的、機械的，而是結構的、開放的、動態的、辯證的，還“傳統”以歷史性，還“現代”以開放性，並確立“現代”與“傳統”之間的辯證關係，既廓清籠罩在古代文論研究上的迷霧，肯定其民族性和世界性，又確立“五四”以來中國現代文論新傳統的價值，肯定其中國性和現代性。這些思考都建立在對中國現代文學理論已有實踐成果的反思和總結基礎之上，是站得住腳的。

在一系列的考察之後，童慶炳得出結論：“建設中華現代文學理論的資源有四個方面：當下文學創作經驗的總結；‘五四’以來所建立起來的現代文學理論；中華古代文學理論；西方文論中具有真理性的成分。在四種資源上的創造性改造與融合，是建設現代文論新形態的必由之路。”^⑩也就是說，只有對古今中西這四種資源進行創造性改造與融合，建設新形態的中華現代文論才成為可能。當然，有人也主張為學術而學術的“不用之用”，即反對把“古為今用”作為

研究古代文論研究目標，而把提高傳統文化素養為目標。^①對此，童慶炳認為可以把“不用之用”與“古為今用”結合起來，既發揮中華古代文論提高傳統文化素養的作用，又將其經過詮釋而轉化為具有現代意義的理論，“用”也是中華古代文論研究的題中應有之義。總之，要在古今中西基礎上實現新變，“古今對話，中西對話”是必然選擇。

早在1980年代，童慶炳就開始了“當代文藝學探索與思考”，作為親身經歷新中國成立以來文論發展三個時期——1950年代的“學習蘇聯”時期，1960、1970年代的“反修批修”時期和1980年代的改革開放時期——的文學理論研究者，他為“中國具有世界‘第一多’的文學理論家卻沒有自己一套‘話語’”而“感到異常的痛苦”，也因此在心中萌生了“建設”的意識，即建設一種具有自主性、開放性和彈性的新的文學理論體系，並強調建立新的文學理論體系的最重要的根據是“時代”，同時要“向多種多樣的實踐敞開大門，向古今中外一切合理的東西敞開大門，提出一切可能提出的問題，回答一切可能回答的問題”。^②這可以說是其“對話”觀念的雛形。隨著時代的發展，“建設”的意識逐漸成為中國文論界的共識，在長期思考以及新近西方文論（尤其是巴赫金“對話”理論、“新歷史主義”的“文本是歷史的，歷史是文本的”觀念）的激發下，童慶炳終於在《中國當代文論建設：對話與整合》這篇重要文章中正式提出“古今對話，中西對話”的“對話”觀：

多年以前我跟我的老師黃藥眠教授討論過這個問題。我們一致感到文論的建設要從“中西對話”、“古今對話”開始。我的基本思路是這樣的：文學理論的真理性的內容並不存在於一家一派的手中，而存在於古今中外的各家各派的手中，存在於古今中外文學創作實踐中。因此，我們要建設具有中國特點的當代形態的文學理論，就要走整合的路。在整合古今中外文論的基礎上，建立一種與我們當代的創作實踐相適應的，具有時代精神和民族特色的文論體系。而要整合古今中外，就要從“古今對話”和“中西對話”開始。值得注意的是這種對話不是簡單的類比，更不是簡單類比它們的相同方面。對話首先要確定對話的主體。“古”“今”“中”“外”大致說來是四個主體。對四個主體自身的內容及其複雜性要有充分的瞭解和研究。^③

我以為這段話在今天讀來依然是非常有價值、有啟發的。按童慶炳的闡述，所謂“古今對話”，就是把馬克思的發展的歷史觀運用於中國古代文論的研究，形成解釋者與歷史文本之間的雙向對話；所謂“中西對話”，就是中、西兩個文化主體之間通過對話彼此溝通，互相借鑒，取長補短，共同“富裕”。在古今對話、中西對話基礎上的“整合”，是建設中國當代形態的文學理論的必由之路。^④童慶炳把這種“對話”觀嚴格貫穿在自己的古代文論和中西比較詩學的研究當中，比如，《中國古代心理詩學與美學》、《中國古代文論的現代意義》、《現代學術視野中的中華古代文論》以及《文心雕龍三十說》等著作可稱之為“古今對話錄”。古代文論研究專家陳良運先生曾評價道，《中國古代文論的現代意義》“將現代心理科學知識引進了古代文論研究領域，從人的心理層次觀照、詮釋某些觀念範疇的生成、擴散、延伸與發展”，“令人耳目一新”，“找到了打開中國古代文論的一把鑰匙”。^⑤童慶炳與黃藥眠先生共同主編的《中西比較詩學》（上下冊）和《文體與文體的創造》等可謂“中西對話錄”，前者對中西文論的背景、範疇、影響等進行比較研究，至今仍是國內最完整的一部比較詩學的著作，後者則在梳理和比較古今中外關於文體理論的基礎上提出了“體裁——語體——風格”三合一的“文體系統說”。

回過頭看當時文論界影響甚大的“失語論”和“歸於西方論”，似乎潛藏著“中西對立”“以

古為則”甚至類似“原教旨主義”的某種情感，與之相校，我覺得童慶炳的這種具有宏觀指導意義的“對話”觀有如下幾個值得注意的特點：

其一，真理的普遍性和實踐性，決定了建設中國當代文論必須要走“對話—整合—創新”之路，即通過“古今對話”、“中西對話”，整合古今中外文論，以馬克思主義為方法論指導，聯繫中國當代創作實踐，最終建立具有時代精神和民族特色的中國當代文論體系。當前社會似乎患上了一種“創新焦慮症”，文論建設領域也不例外。按童慶炳的意思，“所有的‘創新’都不可能是憑空的創新，創新在大多數的情況下是‘舊中之新’，而不可能是絕對的‘新’”，^⑩換言之，只有整合古今中外之“舊”（包括 20 世紀以來的中國現代文論傳統），才能從中創造中華文論之新。

其二，童慶炳之所以提出“古今對話，中西對話”，意在用“對話”取代“對立”或“對抗”，用“對話主義”消解“全盤西化”的民族虛無主義和“固守傳統”的極端民族主義，樹立起中華古代文論研究、文藝學學科建設以及中華現代文論建設的總體觀念。唯有正確處理古與今、中與外之間的關係，“在中、西、古、今四個主體間進行平等的對話，互通有無，互相補充，互構互動，互相發明”，^⑪“古代文論的現代轉化”或“西方文論的中國轉化”的命題才有價值，才有可能，也才談得上在“五四”文藝理論新傳統的基礎上“接著說”，真正建設成熟的中華現代文論。這種觀念既高屋建瓴，也腳踏實地，既具有本土意識、現實意識，更具有世界意識、未來意識。

其三，童慶炳的“對話”觀表明他對人類一切真理性的成果都採取“拿來主義”的態度，既不崇洋媚外，也不盲目排外，既不妄自尊大，也不妄自菲薄，既不厚古薄今，也不厚今薄古，既強調主體性，也強調主體間性，既求同，也存異，因而具有相容並包、綜合匯通、異質共存、多元互動的特色。這與其向來反對走極端而主張走“中道”、反對“非此即彼”而主張“亦此亦彼”的思維密切相關，在他看來，“亦此亦彼”的思維才是建設性的、現代性的思維。

二、實現“古代文論的現代轉化”：進入歷史文化語境，進行現代闡釋

回顧歷史，不難發現 20 世紀中國古代文論研究取得了重大進展，形成了三種模式：一是微觀的專題研究，即對某個作家作品、文論範疇、方法類型及其方法理論模式等進行專題研究，比如從黃侃的《文心雕龍劄記》（1937）到周振甫的《文心雕龍辭典》（1996）；二是歷史的批評史研究，即建構中國古代文論的學術史、研究史，比如從方孝嶽的《中國文學批評史》（1934）到王運熙、顧易生主編的《中國文學批評通史》（1996）等；三是宏觀的體系研究，如陳良運的《中國詩學體系》（1992）。毋庸置疑，這些研究對於保護、整理和中華古代文論起到了重要作用，但問題在於，微觀的研究模式偏重於“把古代文論當作與現實的文論建設無關的對象，單純解釋字、詞、句，只是作一些訓詁的工作”，這種微觀研究是必要的，但容易將古代文論只當作一個死的東西來對待，且沒有從訓詁進入真正研究的層次，即在揭示古代文論的民族特性的前提下探討普遍規律；歷史的研究模式偏重於梳理和闡釋中國文論的歷史流變和基本觀點，對保存中華古代文論有很大作用，但對如何使中華古代文論轉化為現代形態的文論的有機組成部分則作用甚微；宏觀的研究模式偏重於揭示中華古代文論的深層體系和共同規律，但嚴重存在著把古今或中外的概念、範疇加以簡單對應、庸俗類比、隨意闡釋的現象，甚至用西方文論的名詞術語隨意剪裁中國古代文論，消解了其自身的民族文化個性和特色。總之，這三種研究模式“對於中國古代文論整體的研究與把握，並通過這種整體的把握揭示其具有世界意義的普遍規律，以融合到中國現代文論的體系中，為我們今天所利用的，就顯得十分缺乏了”。^⑫

正因為認識到這三種古代文論研究模式的得失所在，認識到研究中存在的“兩難困境”，即既要對古代文論進行現代闡釋又要探求歷史本真，既要尋求古今中外的共同性又要堅持民族特性，所以，童慶炳積極倡導“古今對話，中西對話”，以此作為實現“古代文論的現代轉化”的指導思想，作為中國古代文論研究的總體觀念，並進一步提出要把中國古代文論放在現代學術視野中進行研究，應遵循“三個原則”的學術策略，隨後又開創了“中西互證、古今溝通”的闡釋方法和進入“歷史文化語境”、進行現代闡釋的“雙重路徑”，從而化解“兩難困境”，真正實現“對話”和“現代轉化”。

為什麼要把中國古代文論放在現代學術視野中進行研究呢？因為在童慶炳看來，研究的參照系發生了重大改變。世界文論的不斷發展和更新，尤其是 20 世紀以來，西方現代文論的繁榮和中國百年來形成的現代形態的中國文論，要求我們必須以更新的現代學術視野來觀照、考察、研究中國古代文論。基於此，童慶炳提出現代視野中的中華古代文論研究應採取的學術策略，即克服“兩種傾向”，堅持“三項原則”。克服的“兩種傾向”，一種是“返回本原”，即完全還原古人的觀點，一種是“過度詮釋”，即生硬地、勉強地以古人的觀點來印證自己的觀點，甚至不顧古人的原文原義，把古人的觀點“現代化”。堅持的“三項原則”，即歷史優先原則、“互為主體”的對話原則、邏輯自洽原則。堅持“歷史優先原則”就是把古代文論放回原本的歷史文化語境中去考察，充分瞭解它藉以產生的條件和基礎，力圖揭示它原有的本真面目，諸如作者原意、與前代思想的承繼關係、背景因素、現實針對性等，其目的在於通過這種不完全的“還原”，將其啟動，從而變成可以被今人所理解的思想。堅持“互為主體”的對話原則就是堅持中國古代文論與西方文論兩個主體互為參照系進行平等對話，彼此之間互補、互證和互釋，其目的在於借助“他者”視角互相取長補短，揭示文學的共同規律。堅持“邏輯自洽原則”就是無論是形式邏輯還是辯證邏輯，無論是以西釋中或以中釋西，還是中西互釋，對所論問題都必須做到“自圓其說”。三項原則的共同目的在於達到古今貫通，中西匯流，實現中國古代文論的現代轉化，自然地加入到中國現代的文論體系中去。陳良運先生對這“三項原則”深表贊同。可以說，克服“兩種傾向”可以有效避免讓古人穿上現代的衣服，避免今人將自己的意見強加於古人身上，避免用今天的邏輯推衍古代的邏輯；而“三項原則”確立了古代文論現代詮釋的基本法則，即尊重歷史，尊重自我和他者，尊重學理，視野開闊，目標明確。這對於今天的文學研究都是非常具有借鑒意義的。

基於以上“古今對話，中西對話”的觀念指導和古代文論研究的親身實踐，童慶炳在方法論上開創了一種“中西互證、古今溝通”的獨特詮釋方法，力圖在中西、古今的比較中揭示古代文論的豐富內涵，發掘其現代價值，並使其進入現代學術話語系統，重獲新價值和新功能。總體來看，這種方法起始於他所策劃主編的《中西比較詩學體系》，後在其最為滿意的《中國古代心理詩學與美學》中不斷發展，在《中國古代文論的現代意義》、《現代學術視野中的中華古代文論》中進一步體現，最終在其嘔心瀝血的《文心雕龍三十說》中臻於完善。比如，他借鑒一系列西方現代心理學、美學觀點與視角對中國古代文論的基本觀點、範疇進行現代闡釋：借用格式塔心理學的“格式塔質”闡釋中國美學範疇“氣、神、韻、境、味”的超越性，借用皮亞傑的發生認識論對葉燮“才、膽、識、力”的詩人心理結構描述進行探究；尤其是把李贄“童心說”與馬斯洛“第二次天真”進行比較，最為陳良運先生稱道，可謂“中西互證、古今溝通”的範例。

這種闡釋新方法的運用，使童慶炳的古代文論研究取得了與眾不同的收穫：一是建立起一種

跨學科研究模式，發掘出中國古代文論的現代價值和現代意義。童慶炳對“文化研究”抱有警惕，但對跨學科研究卻十分肯定，在他看來，文學理論應與別的學科進行關聯性研究，“加強學科關聯性”是破解文學理論困局或危機的重要途徑之一，因為文學的版圖是遼闊的、豐富的、複雜的，僅僅從單一角度切入使得“文學就像泥鰍一樣一次再次從人們手中滑走”，因此，“我們必須改變做法，把文學放置在人所具有的主體—客體系統、個人—社會系統所交織而成的認識網、價值論網、社會學網、心理學網中去考察，把單視角變成多視角和跨視角。點變成線，線又變成面，變成整體，這就為我們在文學的全部多樣性的整體中來把握文學的問題提供了可能性”。^①這正如布迪厄在《實踐與反思》中所言，“哪裡突破了學科的藩籬，哪裡就會取得科學的進展”。^②二是對一些懸而未決的問題做了確切、新穎的闡釋。比如童慶炳在其重要論文《〈文心雕龍〉“物以情觀”說》中，詩歌情感的發生是“情以物興”（情感的“移出”）和“物以情觀”（情感的“移入”）雙向運動的過程，從“情以物興”到“物以情觀”是情觀的興起到情感評價的過程，是審美的完整過程。長期以來，許多古代文論研究者只關注“情以物興”即“物感”說，而童慶炳則不落窠臼，通過對“物以情觀”的深入發掘而提出“情觀”說，圓滿闡釋了劉勰的文學創作中的情感運動理論，達到古今“發明”的境界。

很顯然，童慶炳所採取的這種“中西互證、古今溝通”的比較研究詮釋方法不是在中西、古今之間進行簡單類比或“添標籤”，而是“以深厚的學養為前提的，確切地說是建基於對中西文學理論的系統瞭解，特別是對文學獨特審美規律的深入把握之上的。由於真正把握了文學獨特的審美規律，因此當他面對某種古代文學觀念、範疇時，才能廣采博取，以現代概念予以闡釋。共同或相近的文學審美規律構成了中西、古今文學理論之深層相通性，而這種審美規律的深刻理解就成為童慶炳這種比較研究方法所以可行、有效之前提”。^③這種對“共同文學審美規律”、“深層相通性”的深入把握，既與其自覺繼承王國維、宗白華、朱光潛、錢鍾書等前人融合古今中西的經驗密切相關，也與其歷史化的文學理論觀密切相關。

毋庸置疑，“五四”新文學的產生和發展培育了諸多具有現代意識的理論家，他們從不諱言“古為今用”和“洋為中用”，而是在西方思潮的影響下將現代意識注入古代文論研究的拓荒歷程中，確立了古代文論研究的現代視角和立足點，王國維的《〈紅樓夢〉評論》、宗白華的《藝境》、朱光潛的《詩論》、錢鍾書的《談藝錄》正是這樣的典範。所謂“現代意識”，是指“研究者應站在現代的理論高度來俯瞰歷史全景，不僅要超越傳統治學方法的考據、實證、闡釋、歸納等狹窄陳舊的天地，而且要跳出過去所遵循的‘蘇式’、‘西式’的洋框架模式，從多維視野去對古文論進行宏觀把握和深層透視，以便為今天建設具有中國特色的馬克思主義文學理論體系提供必要的借鑒”。而改革開放之後的20年，古代文論研究的最大問題恰恰“在於普遍缺乏（不是絕對沒有）現代意識，跳不出舊的治學框框，仍然在定向軌道和封閉模式中彷徨轉圈”。^④換言之，受傳統歷史傳記學派和“蘇式”或“西式”理論框架和研究方法的影響，一定程度上又難以擺脫“歷史傳統的慣性和政治化的思維定勢”，原本豐富多彩的中國古代文學理論批評史變成了借用西方概念和理論生吞活剝古代作家作品的“錄鬼簿”，變成了政治話語的注腳，不免滑向兩個誤區：一是過分信賴哲學認識論，習慣於把文學理論當作一個充滿著概念、範疇、判斷、推理的邏輯結構系統，這是有道理的，但也使文學理論喪失了現實的、歷史的根基；二是錯誤地將歷史研究與現代意識對立起來。要麼侈談歷史，為古而古，以古證古，要麼諱言歷史，為現代而現代，試圖超越歷史，把古人現代化。

童慶炳非常反對這種“非歷史主義”甚至“反歷史主義”的文學理論觀，因為在他看來，文學理論是歷史文化的產物，古今中外的文論都是在特定的不同的歷史文化語境中產生的，因此一定要使理論歷史化，即“重建歷史文化語境”。所謂“重建歷史文化語境”就是“發現歷史發展或轉型的規律，其中也包括大規律中的小規律。‘歷史文化語境’是要‘把歷史的內容還給歷史’（恩格斯語），發現歷史的必然的聯繫”。^②這無疑是一種具有現代意識的、合乎馬克思主義歷史觀的思想觀念。正是根據這種歷史主義觀念，童慶炳指出中華古代文論研究的“雙重路徑”，即進入“歷史文化語境”，進行現代闡釋。既重返歷史考察其理論原貌，又面向現實闡發其現代價值，真正實現從多維視野宏觀把握和深層透視古代文論。具體說來：

其一，進入“歷史文化語境”，獲取中華古代文論的真義。童慶炳認為，“歷史主義的方法在中華古代文論的研究中不可缺失”，^③要將中華古代文論放回到原有的歷史文化語境中去把握，在歷史文化的聯繫中、在歷史文化發展的規律中去理解文論家、文論文本、文論命題、文論範疇等。只有進入“歷史文化語境”進行考察，充分考慮到“歷史的關聯”、“文化的關聯”、“社會的關聯”，才能充分揭示和獲取中華古代文論的真義，顯然，這是與上述“歷史優先”原則緊密勾連的。那麼，何謂進入“歷史文化語境”的考察？一方面，童慶炳對“歷史文化語境”和“歷史背景”作了細緻區分。他指出，“歷史背景”的描述只考慮特定時代的政治、經濟等“外部”情境，只描述物件所在的朝代、時期、特定歷史概況、歷史事件的發生發展等，往往與特定的研究對象沒有“關聯”，而“歷史文化語境”的考察則要進入文學、文論本身的“內部”情境，即進入文論產生的具體的歷史文化情境，以“歷史關聯性”為核心，做到四個“充分揭示”：“充分揭示文論命題的提出與某個歷史時代的聯繫，充分揭示是怎樣的時代文化導致這些文論命題的產生，充分揭示文論作者的種種生活經歷與這個時代文化的歷史聯繫，充分揭示文本與彼文本的歷史關聯”。^④另一方面，童慶炳闡明進入“歷史文化語境”的困難和關鍵所在。困難在於今人無法回到歷史現場獲得本真的歷史真實，因此，“重建”成為必然選擇。所謂“重建”是指“根據歷史的基本走勢、大體框架、人物與事件的大體定位，甚至推倒有偏見的歷史成案，將歷史材料的磚瓦進行重新地組合和構建，根據歷史精神，整理出具有規律性的歷史文化語境。”^⑤

其二，進行現代闡釋，煥發中華古代文論的新義。還原或揭示中華古代文論的真義，只是第一步，在此基礎上煥發古文論的新義，使其服務於中國現代文論的建設，這是第二步。童慶炳鄭重提出對中華古代文論進行“現代闡釋”的必要性與可能性問題。他認為，要承繼中華文化傳統，包括要承繼中華文論傳統，就要對傳統文化進行“詮釋”（解釋、闡釋），儘管這種詮釋有難度，但詮釋是繼承與革新中華古代文論的必由之路。童慶炳借用“新歷史主義”的歷史觀（“歷史是具有文本性的，文本是具有歷史性的”）來表明，中華古代文論對於今人來說既是一種歷史性的文本，又是文本性的歷史，前者意味著要揭示文本的本質，就必須如上所述“進入歷史文化語境”；後者意味著今人可以用現代觀念去解釋不確定的歷史文本，構設出新的歷史、新的意義來。如何進行現代闡釋呢？具體來說，一方面，中華古代文論的某些概念、範疇具有文藝的普適性，話語形態與現代漢語接近，因而經過淺層次的闡釋就可以進入到現代文論體系中；另一方面，中華古代文論的某些理論與西方的現代理論有相通、相似之處，因而用現代的、西方的理論來進行深度的現代闡釋或中西比較，也能使中華古代文論煥發出青春的活力和新義，成為建設現代文論的一種資源。當然，童慶炳同時也指出，古今文化的差異造成了今人闡釋的歧見紛呈，“詮釋根本無法越過文本的障礙，要消除文本與詮釋者之間的差異是十分困難的”，因此“詮釋只能是一種對

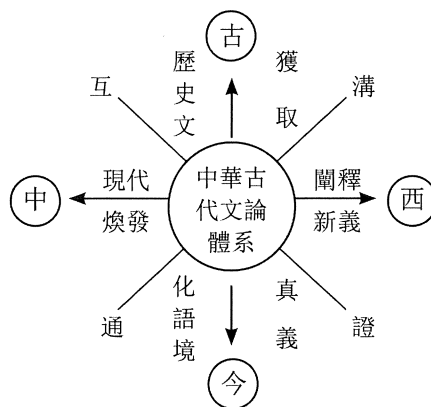
話，文本有文本的信息，詮釋者也有早已形成的‘前理解’，在承認這種差異的條件下交流對話，展開一個新的意義的世界。”²⁸顯然，這是要求“對話”必須貫徹到闡釋者與對象文本的具體操作過程中，作為主體的闡釋者必須要把對象文本也當作一個主體，平等對話，才可能獲取真義，煥發新義。童慶炳對王國維“境界”說的歷史文化語境的考察和現代的闡釋，證明了“雙重路徑”是行得通的，這種“對話”精神是十分必要的。

堅持“雙重路徑”，意味著重建某種“偉大的歷史感”和“時代感”，也意味著借鑒中華古代文論精神建設中華現代文論話語，有利於我們超越單純的注釋考證和純粹的邏輯演繹而獲得真義與價值，也有利於我們超越時代的制約，避免陷入“時代的誤置”。其中，有兩點我覺得尤其值得注意：一是童慶炳對“語境”、“歷史文化語境”等相關問題越到後來越看重，也正因此，他對羅鋼教授用“高度歷史語境化”方法做王國維《人間詞話》學案研究深表讚賞，²⁹並把“深入歷史語境”視為文學研究擺脫困局或危機的出路，更將其作為自己的“文化詩學”的支點所在。³⁰二是童慶炳始終主張和踐行用西方現代理論來闡釋、啟動中華古代文論，來建設中華現代文論。他說，“中學是一家，西學是一家，兩家應平等對話，‘互相推助’，達到中西‘化合’（王國維語）”。³¹在反思和重建當代中國文論的今天，童慶炳的這句話是非常值得我們深思的。

三、結語：創新地傳承，傳承地創新

童慶炳幾十年如一日地為“中國古代文論的現代轉化”添磚加瓦，一步步地把心理詩學、文體詩學、比較詩學推進到文化詩學，一步步地建設起現代視野中的中華古代文論體系，《現代學術視野中的中華古代文論》就是對中國古代文論進行整體研究和把握並揭示其世界意義的標誌性成果。在這本書裡，童慶炳以一種文化詩學的研究路徑和思維方式，先後探究了中華古代文論的“文化根基”、“民族文化個性”、“‘天人合一’式的文學本原論”、“‘胸有成竹’式的文學創作論”、“‘文外之重旨’式的文學作品論”、“‘知音’式的文學讀者論”、“文學抒情論”、“文學敘事論”、“文學審美理想論”和“中華文學理論的通與變”，正如吳子林所總結的，“全書在當代的一種縱觀全域的大視野下，通過對較為零散、雜亂、感性化的古代文論概念、範疇進行系統的歷時性梳理，特別重視這些概念、範疇背後的古代文論的精神理念和話語方式的現代闡釋，較為成功地建立起一個超越時間的共時性的、空間化的、較為完備的現代文學理論體系”。³¹其體系化研究的邏輯如圖 1 所示：

圖 1：中華古代文論體系示意圖



除了對中華古代文論進行宏觀的整體研究和把握，童慶炳在微觀的專題研究方面同樣成績卓然，費盡其心血的最後一部著作《文心雕龍三十說》正是這樣的代表作。首先，他憑藉自覺的整體觀照的歷史視野和理論眼光，提煉出《文心雕龍》中的一些核心理論範疇和命題，諸如“道心神理”、“體有六義”、“文體”、“奇正華實”、“神與物遊”、“胸中意象”、“感物吟志”、“因內符外”、“風清骨峻”、“會通適變”、“循體成勢”、“比顯興隱”、“物以情觀”等，繼而在總結以往“龍學”研究史上諸多釋義的基礎上，按照不同於前人的闡釋路徑和方法，“於整篇求其義，於全書求其義，於劉勰的整個文論體系求其義，直至於整個中國文論史求其義”，揭示出範疇和命題的現代內涵。而在具體闡釋過程中，又始終貫穿著古今中西文論觀點之間的對照、比較和融通。比如借用西方心理學的“物理境”、“心理場”來分析劉勰的“隨物宛轉、與心徘徊”，借用“異質同構”來解釋《原道》篇中天地之文與文章之文的類比關係，等等。“在童老師展開的這些多方對話中，有比較但並不牽強，有引申但並不生硬，有中西融通但並不顯得捍格。這是因為研究者總是將這些理論之間的比較、引申和匯通置於深厚廣大且具體可感的藝術創作經驗的基礎之上。”^②尤為值得稱道的是，他不斷地自我對話、自我超越。比如，對長期關注的“文體”問題，他在《〈文心雕龍〉“文體”四層次說》中，通過綜合徐復觀、龔鵬程等學者的觀點和自己的《文心雕龍》研究心得，提出了“文體四層次”（“體制-體要-體性-體貌”）說，豐富和完善了徐復觀的“體制-體要-體貌”三層次說和自己曾提出的“體裁-語體-風格”三層次說，始終秉持對話和超越精神，匯通古今中西進行現代闡釋。由此筆者認為，《文心雕龍三十說》在當代“龍學”著作中應佔有一席之地。

在今天，當我們思考“中國傳統文論究竟如何傳承、怎樣創新”的時候，童慶炳已經以其豐富的研究經歷和豐碩的研究成果生動地回答了這個問題，概括來說就是：創新地傳承，傳承地創新。

傳承中國傳統文論，不是原封不動地繼承，也不是單純的考證和純粹的邏輯演繹，而是立足於所在的時代和文學實踐，以古今對話、中西對話的總體觀念，以“中西互證、古今溝通”的比較方法，對中國傳統文論進行現代闡釋以煥發其新義，將其創造性地轉化為現代文論，此之謂“創新地傳承”。

創新中國傳統文論，不是以西方剪裁中國，也不是以現代曲解古代，而是尊重幾千年的中國古典文論舊傳統，尊重近百年來已經形成的融匯了古今中外的話語、融匯了王國維、宗白華、朱光潛、王元化等中國現代學者理論的中國現代文論新傳統，進入中國傳統文論的“歷史文化語境”以獲取其真義，在對“舊傳統”和“新傳統”的再度闡釋中去創新，這才是有歷史有淵源的創新，此之謂“傳承地創新”。

童慶炳非常欣賞賀麟所說的，“從舊的裡面去發現新的，這就叫做推陳出新。必定要舊中之新，有歷史有淵源的新，才是真正的新。那種表面上五花八門，欺世駭俗，競奇鬥異的新，只是一時的時髦，並不是真正的新”。^③傳承和創新中國傳統文論的目的，歸根結底，在於建設一種具有中國特色和世界意義的文學理論體系。

童慶炳曾說：“一切理論創新都源於社會實踐。只要我們在實踐中，只要我們有自己獨立的思考，那麼新的理論就會源源不斷被創造出來。”^④如今，童慶炳及其中華古代文論研究已成“歷史存在物”，成為中國現代文論傳統中的一部分了。那麼，就讓我們在新時代的實踐中，以未來的向度啟動傳統，創造新的理論吧！

- ①《現代學術視野中的中華古代文論》由北京出版社2002年初版，修訂版題名為《中華古代文論的現代闡釋》（北京：中國人民大學出版社，2010年）。後收入《童慶炳文集》第九卷，童慶炳生前定名為《現代視野中的中華古代文論系統》。童慶炳用“中華古代文論”而不用“中國古代文論”，意在強調中華古代文論是中華古老文化的一個組成部分，具有中華民族文化傳統的鮮明特點，“民族性”是首要的，也是與“世界性”相關聯的。
- ②曹順慶：《文論失語症與文化病態》，長春：《文藝爭鳴》，1996年第2期。
- ③胡明：《新世紀中國文學理論體系建構倫理與邏輯起點》，北京：《中國文化研究》，2002年春之卷。
- ④⑥⑩⑭童慶炳：《在歷史與人文之間徘徊——童慶炳文學專題論集》，北京：北京師範大學出版社，2007年，第338、351、344、342頁。
- ⑤⑱童慶炳：《童慶炳文集》第九卷導論，北京：北京師範大學出版社，2007年，第1、8頁。
- ⑦⑧⑨童慶炳：《童慶炳文集》第三卷，北京：北京師範大學出版社，2016年，第417、422、427頁。
- ⑪參見羅宗強：《古文論研究雜識》，北京：《文藝研究》，1999年第3期。
- ⑫童慶炳：《自主性·開放性·彈性》，《當代文藝學探索與思考》，北京：高等教育出版社，1987年；童慶炳：《中國當代文學理論的經驗、困局與出路》，北京：北京師範大學出版社，2015年，第243頁。
- ⑬童慶炳：《中國當代文論建設：對話與整合》，長春：《文藝爭鳴》，1998年第1期。
- ⑭童慶炳：《童慶炳文集》第八卷，北京：北京師範大學出版社，2016年，第354~355頁。
- ⑮陳良運：《找到打開中國古代文論的一把鑰匙——從童慶炳〈中國古代文論的現代意義〉說》，吉林延邊：《東疆學刊》，2002年第3期。
- ⑯⑳童慶炳：《中國當代文學理論的經驗、困局與出路》，第255、299頁。
- ㉑童慶炳：《代前言——我的新時期文學理論研究之

旅》，《童慶炳文集》，北京：北京師範大學出版社，2016年，第13頁。

⑲童慶炳：《當下文學理論的危機及其應對》，北京師範大學文藝學研究中心編：《文化與詩學》，2010年第2輯（總第11輯），北京：北京大學出版社，2010年。

㉒皮埃爾·布迪厄、華美德：《實踐與反思：反思社會學導引》，李猛、李康譯，北京：中央編譯出版社，1998年，第197頁。

㉓李春青：《中西互證 古今溝通——談童慶炳的中國古文論研究》，長春：《文藝爭鳴》，1998年第1期。

㉔蔣凡：《中國古代文論研究與現代意識》，西安：《人文雜誌》，1991年第1期。

㉕㉖㉗童慶炳：《童慶炳文集》第九卷，北京：北京師範大學出版社，2016年，第434、435、436、440頁。

㉘童慶炳：《當前文學理論發展新趨勢——以羅綱教授的〈王國維〈人間詞話〉學案研究〉為例》，《中國當代文學理論的經驗、困局與出路》，北京：北京師範大學出版社，2015年，第311~312頁。

㉙參見童慶炳：《童慶炳文集》第十卷，北京：北京師範大學出版社，2016年，第159~170頁。

㉚吳子林：《童慶炳評傳》，合肥：黃山書社，2016年，第147頁。

㉛姚愛斌：《廿載“文心”歸“雕龍”》，北京：《中國圖書評論》，2016年第5期。

㉜賀麟：《五倫觀念的新檢討》，《文化與人生》，北京：商務印書館，1988年，第51頁。

㉝童慶炳：《文藝學創新：以20世紀中國現代傳統為起點》，《童慶炳文集》第三卷，北京：北京師範大學出版社，2016年，第423頁。

作者簡介：江飛，安慶師範大學文學院副教授，復旦大學訪問學者，博士。安徽安慶 246011

[責任編輯 桑海 李俏紅]