

· 文學研究 ·

重估“美學大討論”暨《人間詞話》評論的地緣語境

夏中義

[提 要] 通過文獻細讀,並借用薩義德關於身份認同、文化領土等觀念,可進一步理解蘇聯日丹諾夫理論模式對於中國 20 世紀五六十年代“美學大討論”和《人間詞話》“境界說”評論的重要作用。無論是李澤厚等人對朱光潛唯心主義美學的批判,還是稍晚朱光潛對周谷城表現主義的批判;無論湯大民、吳奔星、陳詠諸等對“境界說”進行唯物化的“整容”,還是吳文治、葉秀山等揭出“境界說”之唯心本質,當時的諸多學案都可在此框架下得以重估。

[關鍵詞] 美學大討論 境界說 日丹諾夫 朱光潛 文化領土 身份認同

[中圖分類號] I01; B83-09 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874-1824(2020)01-0136-15

一、“後殖民”與中國有否關係

熟識“殖民”“半殖民”詞語的中國學界,大概到 1999 年才確認歐美有一個“後殖民”理論。擬定“1999”是“後殖民”正式登陸中國學界的年頭,標誌有二。一是薩義德的名著《東方學》在 1999 年 5 月出漢譯本;二是張京媛主編的《後殖民理論與文化批評》譯文集問世於 1999 年 1 月。兩者距今皆二十年矣。檢視“後殖民”論在中國的傳播暨接受,提出兩個要點,值得回味。

要點一,有涉“後殖民”(post-colonial 或 postcolonial)的定義。這就要重溫何為“殖民主義”。“殖民主義”在薩義德論域,主要指 19 世紀歐美強國(如英法)的海外擴張國策。其特徵是倚仗軍事佔領,對地緣上相鄰(如愛爾蘭)或不相鄰(如印度)的地區與國家作政治移民,以期實施宗主式行政管轄、經濟掠奪及文化輸出。於是“殖民地”即指那些被宗主國剝奪了獨立政治、經濟權力的地區或國家,形同帝國“領地”。因此,所謂“後殖民”,在薩義德的名著《文化與帝國主義》一書中,也就被用來指兩類“狀態”:它在政治上是指新興族國的主權獨立,昭示宗主國對其管轄的終結;同時,它在社會意識上又暗示贏得獨立的新興族國,未必能同步走出宗主國焊在“前殖民地”的那套文化話語框架。薩義德稱它為“關於殖民帝國主義的影子話語結構”。^①這套凝凍帝國“殖民”意志的“影子”語系,骨子裡就是福柯所說的“話語權力”。它有三個特點。一是背景具權威性,說一不

二。二是內容蓋係帝國對其領地歷史及土著習俗的偏見性編碼或建構。這又導致三，“被殖民者本身的文化特性、民族意識受到壓制，導致‘文化原質失真’”，^②這也就從心靈深處耗散了土著對本族群的歷史記憶，可令“殖民”帝國幻想其霸權地位永恒蒼翠如常青藤，即“欲滅其國，先滅其史”。

為將文化“後殖民”講清楚，薩義德別出心裁地拈了一個“重疊領域”說，從邏輯上將主權“領土”解析為由“地理領土”“文化領土”兩層“重疊”而成，進而立論：新興國家的“非殖民化運動核心”固然在“地理領土的重新劃分”，然若不“以文化領土的重新劃分為先導”，則其國家主權終究不完整——因主權完整不僅體現為“拒絕基督教和不穿西裝”，而更應指向“民族主義的主要信條”，這就“需要找到一個空前廣泛的統一的意識形態基礎”，^③捨此，怕該國的社會意識（含觀念、思維、學術、文藝）永遠走不出帝國烙下的“殖民”語系的陰影。薩義德將此價值願景或意向，命名為新興國家“抵抗文化的主題”。^④新興國家在“地理領土”所奪回的獨立主權穩固與否，將取決於其“文化領土”能否從土著歷史、習俗中發現或復活足以召喚且凝聚人心的國魂——把本族群曾擁有、却不幸被宗主國顛倒的歷史再顛倒過來；或是把本族群被宗主國洗髒了的腦袋再洗乾淨。

但也正是在這節骨眼上，薩義德不無苦澀地看見，當“第三世界”作家競相為新興國家作“文化抵抗”時，不經意間綻露其臀部也刻着宗主國文化的胎記，却很少人能自審。其結果是生出如下尷尬：當殖民者悻悻撤離時，歡呼獨立的土著將殖民者留下的“鐵路、船隻、醫院、工廠、學校”視為“將是我們的”，^⑤但當土著想對翻轉了的天地萬物說出自己的話時，却發現自己心裡並沒有一套獨立語系，故其嘴也就很難不失語（除非借用“他們”宗主國語言）。更要命的還在於，遠不是所有人對此有痛感，恰恰相反，“我們將講他們的語言，既不感到內疚，也不感到感激。我們將再次成為我們過去那樣的人”。^⑥這豈非反證宗主國的如下偏見事出有因：“這些人現在仍然被認為是沒有語言和智力、有缺陷的奴隸的不幸後代。”^⑦有識者不僅仰天長嘆：“為什麼上帝使我成為我自己家裡的棄兒和陌生人？”^⑧薩義德對文化“後殖民”的痛心疾首，可見一斑。

要點二，“後殖民”與“我們”中國的關係。

給中國冠以“我們”這一前綴，出處是張京媛（下簡稱張）為其主編譯文集所寫的前言：“我們的處境”。^⑨這個“我們”，是指1949年後、尤指當今“中國語境”，擬無疑。針對“‘後殖民’與當代中國有否關係”，張例舉了兩種說法：一曰“有”，二曰“否”。“否”派大體拘泥於薩義德理論原型，既然薩義德論證“後殖民”現象時從未逸出“前殖民地”史述框架，那麼，鑒於現代中國（大陸）在1949年前儘管飽經帝國列強的蹂躪，但畢竟未從國本上喪失主權，“充其量只是‘半封建、半殖民地’的社會”，故認定“中國與‘後殖民’話語毫無關係”。張認為“這是一種實證主義的論點”，^⑩不足取，而更願從“東方主義”對國人日常生活的影響角度來體認“後殖民”與當代中國的關係：“當代世界的格局決定了所有‘局部’發生的事件都與數千里地以外的宗主國有關係，後殖民主義世界大氣候影響了中國。國際金融、跨國公司對中國產生越來越大的影響，我們無可逃脫。這就是我們生活的現狀，我們生活在‘不純潔’的氣氛裡，西方的生活方式通過影視大眾傳播媒介日益滲透民眾心理。……因此，在批判的意義上使用後殖民理論更多的是對我們自身命運的思考。”^⑪

面對“‘後殖民’與當代中國之關係”論題，筆者不認同“否”派，因他們固守薩義德“重疊領域”說的史述框架，却忽視了其重心落在主權獨立後的“文化領土”，而非“地理領土”曾被佔領。“文化領土”的“後殖民”困境之根固然是“地理領土”被佔領時埋下的，但抵抗“後殖民”首先是“文化領土”的責任。這可用薩義德的話來作注釋：“我所謂的文化，有兩重意思。首先，它指的是描述、交流和表達的藝術等等活動。這些活動相對獨立於經濟、社會和政治領域。同時，他們通常以美學的

形式而存在,主要目的之一是娛樂。當然,其中既有關於遙遠的世界的傳說,也有人種學、歷史編纂學、哲學、社會學和文學史等等深奧學科的知識。”¹²這就意味着,薩義德紮根於“文化領土”而凝結的“後殖民”果實,其學理的芬芳(作為方法論所蘊涵的闡釋潛能),遠不是“重疊領域”說的史述框架所能限制。本文的學術自期之一,就是讓中國經驗來印證“後殖民”所可能涵蓋的闡釋疆域,不難從“狹義”走向“廣義”。本文雖確認“後殖民”與當代中國“有”關係,但又與張京媛不一樣。簡言之,張是憂心全球化格局中的“後殖民”因子,憑藉大眾傳媒而浸潤當下國人的日常文化心理;筆者則更願潛心於 20 世紀五六十年代遺下的學術史案而作樸學式考辨,即通過文獻細讀,來史述當年蘇聯日丹諾夫理論模式於中國學界的“美學大討論”及王國維《人間詞話》(下簡稱《詞話》)的“強制闡釋”,最終鑒證薩義德“後殖民”理論委實不僅是西學的卓識,更屬於人類良知。

二、從帝國話語到日丹諾夫模式

早在 1995 年,筆者已始從學案角度去剖析日丹諾夫模式與《詞話》評論的關係。¹³那時薩義德“後殖民”論著在中國大陸尚未系統譯介,故筆者是取“影響性比較”視角來考辨。這實際上已涉及西學“方法”與中國學案“對象”之間何以契合(或精準契合)這一命題。為了規避西學“方法”對中國學案“對象”的強制闡釋,在思辨上須嚴防死守的底線是,務必先比對給定西學“方法”所蘊涵的闡釋潛能,能在多大幅度上滿足中國對應學案的被闡釋渴求。“滿足”即“契合”,大幅度“滿足”近乎“精準契合”。亦可謂前者屬“形式契合”,後者屬“實質契合”。以此為參照,不得不說用“影響性比較”來審核日丹諾夫模式與《詞話》評論的關係,迹近“形式契合”,未臻“實質契合”。其癥結是,只在國別“形式”上確認域外的日丹諾夫模式曾在 1950~1960 年代中國深度浸潤了《詞話》評論;却還未在文化“實質”上說透日丹諾夫模式與《詞話》評論的歷史性相遇,並不賦有法權平等意義上的“主體間性”——相反,這不過是借《詞話》評論搭台,讓日丹諾夫模式唱戲,以致為了證明日丹諾夫模式的“方法”英明,而不惜辱沒了中國學術“對象”的民族尊嚴。

這就是說,“影響性比較”能對果戈里《狂人日記》何以影響了魯迅《狂人日記》這類“國別”關係研究給出充分的正當性,但解析日丹諾夫模式對《詞話》評論的邏輯宰制,卻未必同樣高效。究其質,前一類關係彼此間並無尊卑之序,故取“影響性比較”角度介入,甚契。薩義德認為,比較文學本是“超越褊狹性與地方主義,把幾種文化並列在一起來研究”,所以,“一個訓練有素的比較文學學者實際上已經在相當程度上處在對簡單化的民族主義和無批判的教條的鬥爭之中了”。¹⁴後一類關係卻是“宰制—被宰制”的,故用薩義德“後殖民”理論為方法來分析,當是“精準契合”。

由於“後殖民”之要害,是指“前殖民地”奉行的帝國話語仍在新興國家的社會意識層發酵,故薩義德論述“後殖民”要義,也會圍繞“帝國話語”而展開。

(一)“身份認同”:帝國話語之核心

薩義德認為“身份認同”是“帝國主義時代文化思想的核心”,近五百年來它所以“僵化”為歐洲人與異域者交際時一成不變的“觀念”,¹⁵源自宗主國對遼闊的海外領地的霸權意念。以英國為例,至 19 世紀中葉,除了囊括近鄰愛爾蘭,還將遠隔重洋的印度、澳大利亞也劃入大不列顛聯合王國版圖,其理由何在?總得編織一套說法,在令宗主自戀的同時,也讓臣民(含海外土著)得有所信。維繫這一格局的“意志、自信乃至傲慢的心態”¹⁶從何而來?薩義德認定,來自“身份認同”。

殖民時代的“身份認同”作為制度性設定(尊卑之序),首先是以地理為界,劃出“我們—他們”。¹⁷大凡族裔植根於歐洲宗主國的人屬於“我們”,祖祖輩輩活在海外領地的土著屬於“他們”。

由於“我們”天然就生在“追求統治全球的宗主國中心”，¹⁸所以不僅天賦高貴，心儀文明，且有責任“把文明帶給原始的或野蠻的民族”¹⁹即“他們”。“我們—他們”所蘊含的地理性種族邊界，決定了“我們—他們”是異質族群。故“當‘他們’行為不軌或造反時，就可以加以懲罰，因為‘他們’只懂得強權和暴力。‘他們’和‘我們’不一樣，因此就只能被統治”。²⁰薩義德後來又將此“我們—他們”這一“身份認同”，概述為“歐洲人應該治人，非歐洲人應該治於人”。²¹當帝國話語“把‘我們的’和‘他們的’建制區別開來的習慣已經發展成為一種嚴峻的政治規律”²²時，殖民者的一切海外擴張也就被推崇為“合法”：“我們”像野心家一般偷窺與垂涎黃金海岸被吹捧為“胸懷世界”；“我們”像海盜一般將土著趕出家園乃至血濺無辜，也被溢美為“猛士壯舉”。故薩義德將帝國版“身份認同”揶揄為“敘事”，²³不啻入骨三分。因為，纏繞“我們—他們”這一軸心所虛擬的全部“身份認同”說辭，說到底，皆是在為特權者的貪婪背書，其每一個字乃至標點，都滴着弱者的血與淚。

(二)“文化領土”：帝國話語之吊詭

以“身份認同”為核心的帝國話語，本是統治者為了維繫殖民利益最大化、將其制度合法化為永恒而設置的權威性教義譜系。很顯然，這一旨在彰顯“我們”特殊權益的意識形態，對“他們”無所謂公義，而且它還公然鼓吹“極為狂妄的排他意識”與近乎“歇斯底里的敵對觀點”。²⁴但歷史的詭異又顯示為：那套明明是為了控制領地而刻意突出我們“英國民族的天然優越性”²⁵的宣傳，不僅令宗主國的善良男女信以為真，進而“接受遙遠的領土及其人民應該被征服的觀念”；²⁶而且，另些土著血統的知識人，本屬“他們”範疇的被統治者，竟也會“從其自身的視角、歷史感、情緒與傳統出發”，而逐次認同了帝國話語對殖民秩序“所做的一套解釋”——殖民秩序原是“由統治者與被統治者雙方維持的”。²⁷薩義德忍不住嘆息：“歷史在這裡最好用複數——這個歷史是帝國製造的。它不只是白人男女的故事，還有非白人的故事。”²⁸這究竟是怎麼回事？

薩義德發現，這一堪稱“歷史複數”的“文化領土”秩序，所以能靠“我們—他們”交互依存而持久維繫，是得益於高明的統治術“兩手抓”，即“帝國意識形態觀念不僅僅是通過直接統治和武力來貫徹和維持，而且是通過長期的說服手段來使之更有效地得到貫徹——這是一種日常性的霸權過程——這樣的手段經常富於新意，有創造性，又有趣，尤其是有行政效率”。²⁹關於“海外拓殖合法且文明”的帝國話語，像倫敦霧一般令海內外的“我們—他們”耳濡目染，不僅會讓海外的土著囫圇吞棗，也會神差鬼使地令康拉德（告誡人性幽暗）、狄更斯（揭露歷史黑暗）那樣世界級的英倫文豪輕信“世界上有意義的行動和生活的源頭在西方，西方的代表可以隨心所欲地把他們的幻想和仁慈加到心靈已經死亡了的第三世界的頭上”。³⁰積年累月，統治者最期盼的、促進“我們—他們”在交替形成“對於英國和世界的認識”方面，即使文學媒介只是偶然介入，也將有助於出現事實上的“合作、自覺和趨同性”。³¹因此，薩義德會用大篇幅來印證康拉德、狄更斯小說實際上也參與了帝國殖民這一不光彩的進程，以致調侃“19世紀歐洲小說是一種鞏固、精煉和表現現狀的一種權威的文化形式”。³²若轉換為魯迅語式，這雖稱不上是帝國的“幫兇”，起碼也是“幫忙”“幫閒”。再看海外“他們”那群被統治的土著，薩義德同樣目光如炬，說帝國“奴役了他們的痛苦與屈辱帶來了好處——自由的思想、民族自覺意識和高技術商品。這些好處在一定的時間後使得帝國主義變得不那麼令人不快了”。³³於是，薩義德又把這種經由“我們—他們”、“盤根錯節”的“文化領土”之構成，稱之為另類“重疊”。³⁴他引用 T.S.艾略特的話說：“帝國主義的歷史意義不完全限於它自己，而是進入了億萬人的現實生活中，它作為共有的記憶，作為充滿矛盾的一整套文化、意識形態和政策，仍然發揮着巨大的影響。”³⁵現在可請日丹諾夫模式出場，與薩義德的“後殖民”逐一比較了。

(一) 日丹諾夫模式的“身份認同”

日丹諾夫模式也很講“身份認同”。與“後殖民”版不同的是，蘇聯版“身份認同”不以地理性的種族主義尺度，而是以政治性的階級差等來分“我們—他們”。故“後殖民”版“身份認同”在蘇聯辭典中的對應詞，擬為“階級分析”。日丹諾夫是協佐斯大林主義意識形態的首席官員，1934~1947年間領銜制定的蘇聯模式（蘇共文化政綱），就其邏輯構成而言，可簡述為一對由“立場”“方法”“觀點”三頂點連線而成的正負△形：正△是從政治“立場”的革命或進步，到哲學“方法”的唯物反映論，再到美學“觀點”的現實主義乃至社會主義現實主義；負△則從政治“立場”的反動或沒落，到哲學“方法”的主觀唯心論，再到美學“觀點”的非現實主義乃至反現實主義。^⑤正△用來標榜“我們”革命“立場”之光榮、唯物“方法”之偉大、現實“觀點”之正確；負△則旨在貶損“他們”反動“立場”之腐朽、唯心“方法”之荒謬、非現實“觀點”之蒼白。蘇聯模式中的“我們”首先指蘇共及其共運盟友，即“無產階級”；“他們”則首先指政敵以及不苟同斯大林路線的異議者，即“資產階級”。

薩義德有言：“在一切以民族劃分的文化中，都有一種想握有主權、有影響、想統治他人的願望”。^⑥只須把“民族”（種族）置換為“階級”，此語對日丹諾夫模式完全適用。甚至可謂，日丹諾夫模式賴以設定的戰略意圖，就是要為“我們”能統治“他們”而編織的說辭。而且，蘇聯模式遠比帝國話語編織得更專業、更系統、更慎密，或更具理論感。被薩義德稱作法國殖民主義理論家的哈曼德，1910年曾這般為“我們”宗主國作種族主義辯護：“種族與文化的等級是存在的。我們屬於高等民族和文化。還要承認，優越性給人以權力，但反之也附有嚴格的義務的。征服土著的基本合法性存在於我們對自己優越性的信心，而不僅是我們在機器、經濟與軍事方面的優越性，還有我們的道德優越性。我們的尊嚴就存在於這種優越性上，而且它加強了我們指揮其餘人的權力。”^⑦哈曼德用6個“我們”一氣呵成，但與日丹諾夫模式相比，卻小巫見大巫了。無論在旨要涵蓋的多學科跨度、思維機制的深層營構，還是在顯示涵義的術語精煉諸方面，帝國話語皆不如日丹諾夫模式來得更像“理論”。基於“階級分析”的日丹諾夫模式頗具“理論”整體感，是因為這一概述權力意志的意識形態工程，在邏輯上已儼然自成獨特的“文化語言譜系”，竟也隱含“語音”“語法”“語彙”三維。“語音”是指其模式的政治“立場”，這是指令追隨者的站位務必堅定，“統一口徑”。“語法”是指其模式的哲學“方法”，這是強調追隨者在思索宇宙、歷史、社會、人生時須恪守的既定視角及運思準則。“語彙”是指其模式的美學“觀點”（還宜推及到歷史學、國家政治學、經濟學等），這是教導追隨者在表述其對文藝現象的體悟或評價時須依賴早已背熟的路徑及關鍵詞（概念）。

日丹諾夫模式作為規訓追隨者的語系，確有非凡的精神整肅功能，因為經此三套程序下來，稍遜“自由、獨立”的人格弱者，很難不被弄得從現實抉擇（立場）、思維運演（方法）到個體言說（觀點）全被罩住，而異化為對日常世界與威權秩序永遠長不出批判性尊嚴的“單向度”人（馬爾庫塞語）。這大概是日丹諾夫在斯大林時代最憧憬的願景：以克林姆林宮為圓心，以蘇聯模式為半徑，把東歐乃至遠東大陸皆劃入同一圓圈，這圓圈就叫“我們”。此即蘇聯版“身份認同”。這與薩義德所界定的帝國話語——“它們具有一種獨特的同一性和一種特殊的文化中心”^⑧何其相似乃爾。

(二) 日丹諾夫模式的“文化領土”

薩義德論“後殖民”常用的一個關鍵詞叫“地理性”。學界若不拘泥於此詞賴以生成的海外殖民背景，轉而關注此詞的要害是在特權者的長效宰制，那麼，某塊領土究竟是在海外還是在境內，也就遠非最重要。最重要的當數此領土最後歸誰擁有。正是在這意義上，薩義德才會在“地理領土”的旁邊，又生一新概念“文化領土”。因為他明白，特權者掌控“地理領土”的既定秩序能否長效維

繫，最終將取決於特權者對秩序給出的理由，能否真能讓公眾採信為正當，從而贏得法權意義上的合法性。於是那塊被秩序所掌控的“地理領土”，也就升格為令特權者放心的“文化領土”。弄懂了這一點，再去讀薩義德的另段話，也就茅塞頓開：“帝國主義和與之相關聯的文化都肯定地理和關於對領土的控制的意識形態的重要性。地理的觀念決定其他觀念：想象上的，地貌上的，軍事、經濟歷史上的和大體來講文化上的觀念。它也使各種知識的形成成為可能。這些知識以這種或那種方式依賴於某種地理的和公認的性質與命運。”^⑩“地理”在薩義德語境，不是指測繪學上的“自然地理”，也不指疆域演化層面的“歷史地理”，而是切切實實地指所有權意義上的“政治地理”。故薩義德的“地理”一詞，堪稱深植泥土、最接地氣的“特權利益”的代名詞。此“特權利益”在薩義德眼中是英法宗主國對海外殖民地的冷酷盤剝；而在日丹諾夫眼中，則是如何讓“我們”所統轄的、橫跨歐亞的雄闊“地理領土”，能被其模式全方位覆蓋為“文化領土”。所以，日丹諾夫在位時對蘇聯境內任何有悖於其的哲學、文學、藝術現象（不論對現政權有否持異議），皆高舉殺手鐮。

1947年是日丹諾夫最出風頭的一年。那年，他不僅一拳擊暈了蘇聯科學院哲學所所長亞歷山大洛夫，並兩腳踢翻了馳名國際文壇的小說家左琴柯和詩人阿赫馬托娃。

日丹諾夫模式既然設定其哲學“方法”是唯物反映論，那麼裁決一部哲學史著寫得科學與否，只有一個標準，就看它是否寫出“科學的唯物主義世界觀及其規律的胚胎、發生與發展的歷史”，進而“哲學史也就是唯物主義與唯心主義鬥爭的歷史”。^⑪不料，亞歷山大洛夫撰《西歐哲學史》未依賴日丹諾夫模式的如上路徑，只主張“哲學史就是人類對於周圍宇宙的知識之前進、上升、發展的歷史”；^⑫著者只取“抽象的、客觀主義的、中立的”立場，只讓“各種哲學派別在這本書中一個一個先後排列或比肩平列的，卻不是互相鬥爭的”。^⑬更惹日丹諾夫警惕且憤懣的是：“亞歷山大同志幾乎對所有一切舊哲學家都找到了機會說幾句恭維話。對於名聲越大的資產階級哲學家也就恭維得愈厲害。所有這一切就使得亞歷山大洛夫同志成為（也許他自己不覺得）資產階級歷史家的俘虜，這些歷史家的出發點首先是把每個哲學家看做是他的同行，然後才把他看作是敵人。這種觀點如果在我們這裡得到發展機會，必然要引到客觀主義，引到對資產階級獻媚，誇大他們的功勞，剝奪我們哲學的戰鬥進攻精神。而這就是脫離唯物主義的基本原則，脫離唯物主義的階級性和黨性。”^⑭日丹諾夫所堅執的立場，說到底，就是其模式所設定的政治“立場”。因此當亞歷山大洛夫不幸疏離了該模式設定的唯一科學“方法”論，就不純屬學術問題，而須上綱為政治問題。

再看左琴柯和阿赫馬托娃的厄運。日丹諾夫模式既然設定其美學“觀點”是現實主義乃至社會主義現實主義，那麼，蘇聯作家也就理應歌頌“蘇聯人的勞動、他們的努力和英雄氣概、他們高尚的社會和道德的品質”。^⑮誰知左琴柯小說《猴子奇遇記》，偏偏腦洞大開地讓一頭猴子去扮演評判蘇聯“社會制度的最高法官”，“從猴子嘴裡說出惡劣的、有毒的反蘇的警句，就是所謂生活在動物園中要比在自由空氣中好些，在籠子裡呼吸要比在蘇聯人中間舒適些”。^⑯這當會激怒日丹諾夫，他破口詛咒如此“野獸式讎恨蘇維埃制度的有毒作品”，“只有文學的渣滓才能創造”。^⑰左琴柯因此被日丹諾夫定性為“市儈和下流傢伙”，因為他只擅“發掘生活的最卑劣和最瑣碎的各個方面”，憑此“嘲笑蘇聯生活、蘇維埃制度、蘇聯人，用空洞娛樂和無聊幽默的假面具來掩蓋這種嘲笑”。^⑱阿赫馬托娃又罪在何處？她始終像孤獨的黑貓一般絕緣於蘇聯現實，只想“為藝術而藝術”，所謂“以追求沒有內容的美麗形式來掩蓋自己思想和道德的腐朽”^⑲是也。日丹諾夫鞭撻如下：“就其社會根源講來，這是文學中一種貴族資產階級的思潮……阿赫馬托娃的題材是徹頭徹尾個人主義的。她的詩歌是奔跑在閨房和禮拜堂之間的發狂的貴婦人的詩歌，它的範圍是狹小得可憐的。她的基本

情調是戀愛和色情,並且同悲哀、憂鬱、死亡、神秘和宿命的情調交織着。”⁵⁰重閱日丹諾夫對左琴柯、阿赫馬托娃的政治裁決,最令人驚悚的仍數他言及“我們—他們”時,隨口噴出的那串“有我無他”、極度輕蔑的末日咒語,比如“他們絲毫不願知道人民,不願知道人民的需要和利益,不願知道社會生活”;⁵¹又如“他們除了懷念‘美好的舊時代’,就什麼都沒有了”。⁵²於是“這種離棄和歧視人民的文化殘渣”,⁵³只配“被我們先進的社會輿論和文學認為是政治和藝術上反動的蒙昧主義和叛變行為的代表者”;⁵⁴“如果他不願改變——就讓他從蘇聯文學中滾出去”。⁵⁵

三、中國學案中的“我們—他們”

無獨有偶。至 1950~1960 年代,當日丹諾夫模式被莊重引進且風靡中國學界時,那套基於“階級分析”的“我們—他們”框架,仿佛歷史編導似的驅動各式人等,自覺或不自覺地扮演了各自角色。一般而言,扮飾“我們”者大多自願而熱情,因為“我們”為“主”;扮飾“他們”者大體被迫而羞辱,因為“他們”為“奴”。然隨着學術史劇的詭異演進,受制於“我們—他們”框架的“主—奴”角色關係實有兩大看點:一曰“主尊奴卑”;二曰“主奴合謀”。

先看“主尊奴卑”。

以李澤厚在“美學大討論”中一砲打紅的處女作為例,此文題為《論美感、美和藝術——兼論朱光潛的唯心主義美學思想(研究提綱)》,原載《哲學研究》1956 年第 5 期(下簡稱李著)。李著擔當得起“主尊”二字,這與其說是著者正年輕,1949 年前便已左傾,⁵⁶1950~1954 年就讀北大哲學系,屬“長在紅旗下”的“解放的一代”⁵⁷的佼佼者;毋寧說是李著能與時俱進,勇於請纓,肩扛起“馬克思主義美學要反對這種唯心主義美學思想,掃清它的不良影響”⁵⁸這一重任。這就意味着,李著對朱光潛的美學論戰,就大背景而言,談不上是平等的學術商榷或批評。這是在非學術法庭,對被置於“他們”被告席上的朱光潛,由李著來代言“我們”原告,以指控朱光潛美學的“反科學反人民的理論本質和階級本質”。⁵⁹所謂“反人民”的“階級本質”,是定性朱光潛的政治“立場”已倒向沒落或反動的資產階級;所謂“反科學”的“理論本質”,則在揭露朱光潛的哲學“方法”是師承克羅齊的主觀唯心論。從“階級本質”之“反人民”,到“理論本質”之“反科學”,這表明李著所遵照的尺度,確是取法於蘇聯模式的那個負△圖式,即從政治“立場”之反動,到哲學“方法”之“唯心”,再到文藝“觀點”之非現實主義乃至反現實主義。稍有差異的,是李著只採用了蘇聯模式負△中的“立場”“方法”,省略了“觀點”。若用“立場”“方法”來掀翻朱光潛美學既已足矣,何必讓“觀點”畫蛇添足呢?

記得李澤厚 2001 年曾說十月革命一聲砲響,給“我們”送來“馬克思主義”,其實是送來“馬列主義”。⁶⁰還原這一思想史真實很重要,因為“馬列主義”雖與馬克思思想原型不無源流關係,然斯大林時代命名的、被打上“列寧主義”印記的“馬列主義”,終究與馬克思主義隔着一道不宜忽略的邊界。李在古稀之年才明言此邊界,而在“美學大討論”的青春歲月尚無此了悟,故李著當時誤將日丹諾夫模式當作“馬克思”旗幟來揮舞,也就勢在難免。

須補白的是,能在 20 世紀五六十年代的國家級報刊,被准許用“我們”一詞來指稱著者之“身份”者,幾近政治資格或榮耀,於是其行文也就會下意識地傾吐一長串“我們”,捨此恐不足以體現著者已擁有這份“主尊”。這篇 3 萬 5 千字的美學專論,用“我們”來稱謂著者達 54 次之多,⁶¹卻很少用“我”字,仿佛樸素地用“我說”“我想”“我以為”這些單數人稱,遠不如用“我們都知道”“我們認為”“我們反對”⁶²這些複數人稱,來得更具底氣似的。這誠然是當年的主流語式。其心理症候是:大凡個體之“我”一旦晉身“我們”這扇門,也就形同攀上一級新台階,頓覺腰板硬了,口氣也大

了。因為那時“我”已不僅僅指著者自身，而分明是“我們”的一分子，故其著書立說也就不再是個體學術行為，而是在為“我們”代言或立言。這是氣勢，時勢，也是權勢。這就是“主尊”。

明乎此，後學也就能領悟李著在為“我們”發言時，為何要反復引用領袖、偉人、文豪的姓名及語錄？也是在凸現“我們”陣容之尊貴。據統計（不敢說精準），李著讓革命史人物亮相的次數如下：“馬克思”（15次）；⁶³“普列漢諾夫”（6次）；⁶⁴“車爾尼雪夫斯基”（2次）；⁶⁵“杜勃羅留波夫”（1次）；⁶⁶“高爾基”（1次）；⁶⁷“魯迅”（2次）；⁶⁸“毛澤東”（2次）。⁶⁹鑒於“我們”賴以構成的雄厚基礎是底層“人民”，故李著不僅毋忘“絕大多數”，且別出心裁地將天下百姓分出“古代”“現代”“當代”三撥，巧妙地安頓在字裡行間。比如“古代”，李著是以《古詩十九首》為引子，說“《古詩十九首》所哀傷的困苦離別也早已過去了，但是，通過藝術形象具體表現出來的那種遠古或古代人民無畏的意志和深沉的悲哀”，“仍然能世世代代與我們的呼吸相通”，“引起我們情感的共鳴”；⁷⁰又如“現代”，李著是用《黃河大合唱》作由頭，說“《黃河大合唱》揭示了抗戰時代社會生活的本質——災難深重的中國人民奮起抗戰、艱苦鬥爭的偉大思想、情緒、意志和心動”，也“長期地感染着、鼓舞着今天正在為社會主義建設而奮起鬥爭的中國人民”；⁷¹再如“當代”，李著輯錄了著者自己對現實的讚美：“在那木架高聳燈光通明數萬人辛勤勞動的建築工地上，常使我們引起崇高的壯美之感。”⁷²

據統計，李著提及“他們”僅11次⁷³（含“朱光潛先生們”1次；⁷⁴遠不及“我們”54次）。在李著視野裡，西風悲鳴的“他們”已日暮途窮，只剩克羅齊在孤苦地陪伴朱光潛。克羅齊也只是一個將黑格爾思辨康德化了的“直覺”論者而已，“直覺”論在屬主觀唯心論，係被清除對象。克羅齊20世紀初任意大利資產階級政府教育部長，這更表徵他在“理論本質”“階級本質”兩方面皆不行。這就從根本上決定了“他們”的美學及其藝術創作及批評，只能“脫離生活，脫離真實，脫離道德，結果必然是宣揚了藝術上的蒙昧主義和反理性主義”。⁷⁵這樣，除非論敵朱光潛在“階級本質”上自嘲“反人民”，在“理論本質”上自辱“反科學”，即先明智地自嘆“奴卑”之外，恐無他途。

再看“主奴合謀”。

說朱光潛（下簡稱朱）須先明智地自嘆“奴卑”，這兒埋着潛台詞。學術史已表明朱在應對特殊語境時，確有能耐做到“先服軟、後轉硬”：憑藉自認“奴卑”，再伺機“主奴合謀”。

例證一，是朱刊於《文藝報》1956年6月第12期的檢討《我的文藝思想的反動性》。此文之自認“奴卑”，有兩個特點。其一，朱自認“奴卑”之尺度（“自卑”），明顯比李澤厚斜睨“奴卑”（“他卑”）來得苛刻。證據便是李著只說朱的“階級本質”是“反人民”，“理論本質”是“反科學”，並不追究其文藝觀“本質”是“反現實主義”，似留有餘地。然朱“自卑”時卻更自律，絲毫不留餘地，他不僅坦呈其文藝觀的哲學基礎為主觀“唯心”；⁷⁶其藝術趣味則與19世紀德國浪漫派甚契，那是一種“垂死的階級所特有的”、“世紀病”式的“憂鬱傷感的情調”，⁷⁷當屬“反現實主義”；⁷⁸最要命的是，他還“罪己”伙同“京派”“有組織、有計劃地”“來和我們稱之為‘海派’的進步的革命的文學對立”，⁷⁹這在政治上是“有利於反動統治”。⁸⁰朱無疑把自己全交給日丹諾夫模式的那個負△（從“政治上反動”，到“哲學上唯心”，再到“藝術上非現實主義乃至反現實主義”）對號入座了。這大抵屬“沒有出路時的出路”：與其“抗拒從嚴”，不如“坦白從寬”。

這就導致朱“自卑”之特點二，因自知在1956年尚屬“戴罪之身”的“他們”，遠沒資格步入“我們”這一門檻，故其“罪己詔”雖長達1萬9千字（含標點），然文中凡稱謂著者時（除極少例外⁸¹），硬是不敢像李著一般理直氣壯地運用“我們”一詞，而是卑微地用226個“我”⁸²字來自辱。朱弱弱地“奴卑”如此，並不排除他“別具匠心”，近乎錢鍾書的“以屈求伸”。⁸³但朱絕對不是錢。錢1972~

1975 年間說自己“屈以求伸”，意謂他若能在“文革”時期留下有尊嚴的思考，唯一可行的法子是借文言夾纏外語的晦澀句式，讓紅衛兵的政治嗅覺失靈。朱的意圖恰恰相反，他所以要將“我”的身份蜷縮，是為了伺機穿過“我們”這扇門的縫隙，以期“主奴合謀”。朱耗時七年，終於等來機遇。

此即例證二，朱刊於《文藝報》1963 年 10 月第 10 期的一篇駁論《表現主義與反映論兩種藝術觀的基本分歧——評周谷城先生的“使情成體”說》。此文甚妙，妙就妙在其邏輯構成頗具層次：粗讀是在襲用日丹諾夫模式的負△針砭周谷城的文藝觀；細讀其深層動機怕是在借日丹諾夫模式的正△來重塑著者的文化形象，志在“出奴為主”。

先讀表層，朱在抓周的“使情成體”說做文章。朱明白“使情成體”說典出鮑桑葵（Bosanquet，朱譯“鮑申葵”）。鮑著《美學史》是朱 1962 年始撰《西方美學史》時的必讀參考書。鮑與克羅齊皆屬新黑格爾派，而克羅齊又是朱年輕時心儀的美學啟蒙導師。故朱對“使情成體”說的家底瞭如指掌。首先是那個“體”字：“克羅齊把‘體’瞭解為作品在心中完成的或直覺到的‘意向’，而周先生和鮑申葵則認為把這意向表達為有物質實體（媒介）可捉摸的東西才算‘體’；而在藝術的任務就只在表現情感這個基本觀點上，則鮑申葵、克羅齊和周先生卻完全是一致的”。^④結論：“所以這基本上仍然是表現主義的觀點”，其含義仍是“情緒的表現和體現”。^⑤朱自信已掐住對手的致命穴位。

或許有人不解：“表現主義怎麼啦？”但在 1963 年中國語境，這是美學“原罪”。若將此置於日丹諾夫模式的負△框架作透視，朱會給出如下診斷：表現主義在藝術上是“西方浪漫運動時期的產物”；其哲學基礎是“德國唯心主義，特別是主觀唯心主義”；它在政治上屬於“資產階級的意識形態”，雖在早期有積極作用，而今“隨着資本主義社會日趨腐朽”而走向“反理性主義以至於頹廢主義”，“所以得到帝國主義的庇護”。^⑥表現主義早已病入骨髓，周（時任復旦教授）卻依舊珍愛不已，只能表明他尚未走出“資產階級學者”^⑦圈。相比較，朱（時任北大教授）有理由昭示自己已從“資產階級學者”圈出走。他要拋棄西學給他的那套“老筆記”。^⑧他說自己“過去和周先生一樣，也是表現主義的信徒”，“沒有認識到表現主義和反映論這兩種藝術觀的不同的歷史根源以及不同的哲學思想基礎”，^⑨而今變了，已看清“反映論和表現主義可以說是馬克思主義者和資產階級學者在美學和文藝理論中一個基本的分界線”，且將此視作亟待突破的“最後一道防線”。^⑩

經過這番深層細讀，再來反芻此文，也就餘味不薄。此文與其說旨在呈示“表現主義與反映論兩種藝術觀的基本分歧”，毋寧說是朱在巧妙地借此揭示他與周的不同價值路徑。此路徑若以蘇聯模式來甄別，周當隸屬負△，朱已走出負△，正走向正△。鑒於負△的角色符號是“資產階級學者”，那麼，正△的角色符號即“馬克思主義者”。將此文置於“我們—他們”的“身份認同”框架，這又無疑是朱與“他們”決裂、矢志融入“我們”的一份“投名狀”。也只有取此視角，後學才可能頓悟：為何 1956 年寫檢討時連“我們”一詞都怯於觸碰的人，到 1963 年駁周谷城時卻恍若隔世，僅僅在駁斥周“時代精神”論的兩頁紙上，便一氣用了 9 個“我們”。^⑪

薩義德早就明言文化“後殖民”之實質在於，西方殖民者即使撤離海外領地，並未阻礙他們會繼續“把它們當作市場，而且當作思想意識的領地保留起來，繼續他們在精神上與思想上的統治”，^⑫這病根是紮在那種因“主奴合謀”所滋生的“互相依存與重疊的持續性”^⑬上。

四、王國維被“哲學整容”

這般看來，“後殖民”所蘊涵的理論闡釋潛能若經合理發掘，用來重估“日丹諾夫模式與《人間詞話》評論之關係”這一學案，則此案的關鍵性症候也就可能被準確診斷。筆者 1995 年前初涉此

案時,就提不出、更回應不了如下疑惑。其一,王國維《人間詞話》本與蘇聯無關,為何大陸學界在 20 世紀五六十年代偏要把這不相干的兩件事捏成了一個史迹重拙的學案?其二,以“境界”為元概念的《詞話》,本是王國維師承叔本華人本憂思,對其超越青春“憂生之苦”這一心靈歷煉的詩學提純,⁹¹其哲學取向屬存在論範疇,而無涉近代認識論(近代認識論亟需回答宇宙間的物質—精神關係之孰先孰後,存在論則旨在關懷生命個體對其意義的選擇),為何大陸學界在那時偏揪住《詞話》在哲學上是“唯物”抑或“唯心”這一“偽命題”而遺下一堆糊塗賬?筆者在廿餘年前無計解惑的疑難症候,而今試用“後殖民”的“文化領土”“身份認同”兩帖藥方,似可初釋謎團。

薩義德做“後殖民”這塊大文章,重心就在“文化領土”上。若不拘泥“文化領土”概念在邏輯上與“地理領土”概念具孳生性,那麼,它在現代漢語中的對應詞即“文化領域”,只差一字,幾乎同義。然有微妙差異:薩義德的“文化領土”之要害是在“領”字,含有用帝國話語來浸潤或教化海外領地之意;現代漢語中的“文化領域”則並無明確的指令性導向,它是泛指人類社會的非實踐、非實用的活動界面或區間。新政權當然希望在盡可能短的時段,將影響社會心理的“文化領域”迅速地改造成擁護既定秩序的“文化領土”。於是,有人勢必會在“文化領域”撥撩學界名流的纖敏神經,提醒“他們”:今後在人文學術諸領域,絕對有“在它的背後或內部體現了歷史的和社會的權威”⁹²的重新命名或異質轉型,這不僅在表現在究竟該“說些什麼上面,也表現在怎樣說、由誰說、在哪裡說和為誰說上面”。⁹³於是,學術史上就有“小人物”從“解放的一代”奮勇殺出,用日丹諾夫模式來全幅武裝,代表“我們”,向學界所敬重的“他們”發起進攻。歷史不宜淡忘“小人物”的名字:1954 年是李希凡,領袖頗讚賞他對俞平伯《紅樓夢研究》“認真的開火”;⁹⁴1956 年是李澤厚,《人民日報》對他批判朱光潛恐也青睞有加,⁹⁵否則,就不會在《哲學研究》1956 年第 5 期(幾近年底)剛發李的批判文章後,又接踵在 1957 年 1 月 9 日刊發李的文章《評朱光潛、蔡儀的美學觀》。

薩義德還發現帝國話語之傲慢,恐不會止於對“文化領土”的現實性操控,它還渴望原始材料之重新編碼,即通過改塑活在歷史文獻裡的先賢形象,來使之放大“文化領土”的權威。薩義德將此“非歷史”敘事,稱之為“依賴於歐洲的力量來表現非歐洲世界,以便能瞭解它,控制它,尤其是保有它”。⁹⁶誰知大陸學界在 20 世紀五六十年代也熱衷於此。於是,逝於 1927 年的王國維及其《詞話》竟被諸多好事者從舊書堆裡扒出,要從哲學上作“唯物”抑或“唯心”之“身份”鑒定。

“身份認同”概念,在現代漢語中的近義詞擬為“階級劃分”,“階級劃分”在 20 世紀五六十年代又極容易滑向“政治立場”——後學若有此社會意識史之記憶,則他就可能對當年湯大民、吳奔星、陳詠諸學賢,所以要替王國維作“哲學整容”,即對其“境界”涵義硬作唯物反映論解釋,油然而生“溫情之理解”。大概是湯、吳、陳太憂懼王國維年輕時曾崇拜叔本華(叔本華當時被目為西方腐朽沒落的資產階級哲學家),晚年又拖着一條前清的長辮自沉昆明湖(那是為帝制綱紀作殉葬),這很難不殃及《詞話》這一詩學瑰寶。於是,他們便煞費苦心想借“哲學整容”,對“境界”作唯物論演繹。無庸說,他們當年這麼做,不僅在政治上有風險,而且在操作上還亟需像高明的外科大夫巧施一連串剝離兼整容手術,才可能使王國維“境界”看上去像“唯物”的。這是一支三部曲。

第一步,先將王國維美學與叔本華哲學相分離。青年王國維曾深受叔本華哲學啟蒙,而叔本華哲學之唯心也舉世皆知,於是,唯一的方案是沖淡兩者的哲學血緣,這便是湯大民提出的二元模式:即“文學對於政治和哲學,有其相對的獨立性。王國維固然以清朝遺老自居,具有哲學偏見,但也是個求實的學者。當他面對着充滿珠光寶氣的中國文學,探索文學的特殊規律時,他的求實精神就表現得比較突出”。⁹⁷言下之意,即王國維在哲學上傾心叔本華,然其美學則根源於中國傳統藝術,

故叔本華哲學雖對其美學有染，但畢竟未能危及全部。

第二步，再將王國維詩學從其整個美學構架上卸下來。因為王國維“人本—藝術美學”是由“天才說”“無用說”“古雅說”“境界說”四個板塊合成，其中“天才說”，與主張藝術性能為非經世致用的“無用說”和重在傳統程式美的“古雅說”，不是有“唯心”嫌疑，就是不免被指責為脫離現實（“脫離現實”不過是“主觀唯心”的另一說法），故只有半文半白的“境界說”才稍稍潔淨些，因為從字面上看，它引證叔本華語錄確實甚少，於是“安全係數”也就隨之提高。事實上，那些情繫王國維的辯護者皆是圍繞“境界說”來論述王國維美學的，這從他們的論文題目便可見出：湯大民《王國維“境界”說試探》；吳奔星《王國維的美學思想——“境界”論》；陳咏《略談“境界”說》。

第三步，方是對“境界說”實施“哲學整容”。既然“境界說”與叔本華無甚關聯，又與王國維其他美學板塊脫了鉤，那麼，其所謂“唯心”底色也就被淡化或漂白，再染上“唯物”色彩也就有了可能。應該說，對此吳奔星下功夫最大。他大抵做了三個“手術”。A. 從實例歸納着手，先界定王國維“境界”是“反映了日、月、山、川的風貌和喜、怒、哀、樂的心情”，即“比較接近現實”的詩藝形象，故，它“顯示了藝術必須通過形象來反映現實的根本特徵”^⑩——這誠然是“唯物”的。B. 進而將王國維關於“境界”有“常人—詩人”之分一說，解釋為是“生活與藝術”的關係，吳奔星說：“所謂‘常人之境界’意味着‘生活的真實’；所謂‘詩人之境界’意味着‘藝術的真實’。常人與詩人的區別，在於常人只能感覺各種境界，詩人則不僅能感受，而且還能把常人感受的境界上昇為藝術的形象”，“這裡接觸到了生活美與藝術美的關係問題”。^⑪將“藝術美”看作是對“生活美”的昇華，此當亦“唯物”。C. 最後將王國維“入與出”轉譯為“源於生活，高於生活”似最為風趣。吳奔星認為：“所謂‘入乎其內’，意味着瞭解人生。對人生有深入的理解，才能創造有‘生氣’（形象鮮明有生活氣息）的藝術境界。所謂‘出乎其外’，意味着高於生活，比現實站得高，才不致於成為爬行的現實主義，才能創造出有‘高致’（具有充分典型意義和獨特風格）的藝術境界。……這就是說，詩人必須站在現實的頂峰，居高臨下，爭取反映現實的主動權（所謂‘以奴僕命風月’）；同時，又要密切注視現實，不脫離生活，爭取和客觀事物打成一片（所謂‘能與花鳥共憂樂’）”，“所有這些論點，既‘入乎其內’，又‘出乎其外’，既蔑視外物，又重視外物，都是王國維對待人與現實的關係問題的理解，顯示出他的美學思想具有樸素的唯物的因素和初步的辯證的觀點”。^⑫

須補白的是，大陸學界最早為王國維作“哲學整容”者仍數陳咏，他在1957年便撰文提出，既然王國維強調其“境界”是一種詩藝形象，那麼，這就“不是對事物作客觀的無動於衷的描寫，而是按照作者的理想，也即按照作者的觀點、感情來選擇、安排的”，“這就進一步說明瞭文學藝術中的形象是客觀事物在作者頭腦中的主觀反映”，^⑬這當然非“唯物”莫屬了。

上述“哲學整容”距今60餘年矣，當今學界宜作何觀感？筆者1995年曾撰兩段心得，近日重溫，敝帚自珍，思忖尚未過時，不妨錄以相析，祈教於海內外同仁：

如此哲學整容，今天該怎麼看？老實說，我很矛盾：一方面，着眼於學人良知，我是頗為辯護者的用心而感慨的，因為他們這麼做，並非出於利己，而實是不忍心美學珍品無端地招致誤解或詆毀；但另一方面，着眼於學理規範，我又想，似是而非的改頭換面終究牽強，充其量是貌合神離。這就是說，無論維護者動機多好，辯術多高，皆無法改變這一事實：即包括“境界說”在內的王氏美學的思辨基點或哲學基礎，不是認識論，而是人本價值論。^⑭

現在看來，辯護者所以將王氏“境界說”的哲學基礎誤判為是唯物反映論（認識論），而不是人本價值論，學理上的原因無非有二。一是當初大陸幾乎無人從憂生高度去鳥瞰

《人間詞話》或整個王氏美學；憂生者，人本憂思也，即人本價值也。……辯護者的哲學誤判的另一原因是由於哲學的貧困。這貧困是因為當時大陸全盤師承日丹諾夫的西方哲學史模式所致。這就是說，日丹諾夫不僅粗暴地將全部哲學史的基本命題欽定為一個，這就是面對物質與精神之關係，你願“唯物”呢，還是“唯心”；並進而將哲學史界定為唯物論與唯心論的鬥爭史。該模式後又在中國被“發展”為“唯物”與革命結伴，“唯心”與反動相連。……不難想象，在如此淒涼的季節，誰還想對王氏美學懷一縷溫情，除了替它添一件“唯物”外套，確實別無選擇了。^⑩

五、王國維被“哲學打假”

無論王國維被“哲學整容”的動機，從倫理學角度看多麼善良，但終究躲不過“哲學打假”。吳文治當年就寫過一則兩千字短文，提出“為了辨明”王國維“原意”，“需要我們聯繫它的時代，它所論述的對象，乃至作者的全部著作，進行反復地考察”。^⑪吳奔星不是將王國維“入與出”轉述為“源於生活，高於生活”嗎？吳文治說，不對，“王國維所主張的‘詩人與現實的關係’，至多不過是若即若離的關係。所謂‘入乎其內’云云，不過是從中取得一些形式的材料，並不意味着‘瞭解人生’，更不意味着要‘對人生有深入的理解’。而所謂‘出乎其外’也者，也不過是主張藝術家超脫現實生活，擺脫物我關係，追求物我兩忘的神秘境界而已。這怎麼能說‘出乎其外’四個字是‘意味着高於生活，比現實站得高，才不至於成為爬行的現實主義’呢？顯然，認為王國維的那段文字‘顯示出他的美學思想具有樸素的唯物的因素和初步的辯證的觀點’的說法，是不符合客觀實際的。相反，它倒是說明了王國維的美學思想是以唯心主義為基礎的”。^⑫

王國維被“哲學打假”，打得最“專業”的是葉秀山。葉首先是直接瞄着陳詠而去的。這從文章的標題即可見出：陳詠題為《略談“境界”說》，葉針鋒相對，《也談王國維的“境界”說》。葉文和陳文同樣刊於《光明日報》“文學遺產”。陳說王國維“境界”作為詩藝“形象是客觀事物在作家頭腦中的主觀反映”，葉則追問“唯物”“唯心”在“主客觀統一”這命題上的界限何在。葉的觀點是，此界限當在“統一於什麼基礎”即“精神和物質誰是第一性的問題”上。葉論定王國維“境界”是“統一於主觀、統一於感情、統一於理想”，^⑬故，也就不可能“唯物”，只是“唯心”。

追憶60年前對王國維的“哲學打假”，筆者委實頗覺滑稽，但“哲學整容”者的把柄又確乎捏在吳、葉手中。然若就對王國維“境界”的評價本身而言，則“哲學打假”者實也陷入了另種誤判。比如吳文治指出王國維“出乎其外”是“主張藝術超脫現實”，這是疏離了當年“政治正確”；但這也表明吳當年沒弄懂王國維“境界”既是以個體生命感悟為魂，那麼，它作為一種對人類生存意義的遙深關懷，勢必會穿透或超脫世俗的現實形相，即“擺脫物我關係，追求物我兩忘”才可覓得。進而，當吳將“物我兩忘”之境歸於“神秘”時，這又不慎綻露其視域之狹隘，因為某種純審美心境，可以讓主體因沉潛於靈魂之充實與澄淨而頓覺飄飄然，遺世獨立，寵辱皆忘。馬斯洛將此稱為“生命高峰體驗”。這是古今中外的藝術家、美學家與心理學家常談常新的永恒話題，故無所謂“神秘”。

同理，葉秀山所以將王國維“境界”等同於“唯心”，也是囿於哲學的貧困；若曰吳是因為心理學儲備匱乏；那麼，葉則是漠視了哲學與藝術的異質界限，而貿然用通俗認識論來生硬地規範“境界”的藝術構成。要點有二。一是“境界”作為王國維的詩學理想造型，本屬藝術，藝術可以蘊涵認知因子，但主要不是認知，它重在情態想象以賦形，以期表現主體對人生、歷史及世界的價值情懷，故不必苛求藝術像反映論那樣去回答物質—精神關係之孰先孰後；二是“境界”既然是詩語造型，就

得講藝術構成，講審美整體感，而讓“修能”統一於“內美”，技巧統一於構思，形式統一於意蘊。怎麼能因為“內美”、構思、意蘊皆屬精神，而讓藝術統一於上述精神，就等於“唯心”呢？

不論“哲學整容”“哲學打假”兩派演對手戲場面有多熱鬧，但就他們對日丹諾夫模式的方法依賴及立場依賴而言，並無根本差別。這不僅體現為兩派在拿日丹諾夫模式來衡量王國維“境界”時皆不得要領，並更體現在兩派評說王國維時，誰也沒在內心放鬆“我們—他們”這根“身份認同”之弦。彼此之分野，只呈示為“整容”派認為王國維尚有值得“我們”去批判地繼承的美學遺產，“打假”派則警示“我們”在觸摸王國維遺產時，務必“批”字當頭。有識者不難見出兩派其實皆站在“我們”日丹諾夫模式的旗幟下，“大同小異”也。“打假”者吳文治即使在批評吳奔星時，仍不含糊地尊重對手為“我們”，王國維則屬“他們”。吳文治說，吳奔星“對《人間詞話》中那段文字的解釋，實際上是以我們今天對作家的要求在理解古人的文藝理論的。我們要求作家深入生活，瞭解生活；要求他們在反映生活的時候，應該高於生活，比現實站得更高。站在封建地主階級立場，同時又受了西方資產階級某些思想的王國維，是不可能對於藝術創造具有這樣的認識的”。^⑩可窺一斑。

值得一提的是，當年將橫在“我們—他們”之間的那條鴻溝掘得最深的“哲學打假”者，擬屬張元勛。張抨擊王國維年輕時“受叔本華、尼采等的極端反動的主觀唯心主義哲學和美學的影響很深”，“既有封建思想，也有西方資產階級的思想”，“因此到他晚年時，對馬克思列寧主義和無產階級革命，表現出極端的仇視”，“尤其是在現代修正主義者有抬出資產階級的主觀唯心主義和人性論，向馬克思主義的辯證唯物主義和階級鬥爭學說瘋狂進攻的今天，我們重新把王國維的美學思想加以清算，肅清其有害的影響，更具有現實意義”。^⑪“哲學打假”由此拐入“政治清算”。

六、薩義德理論的“狹義”“廣義”

綜上所述，筆者把“日丹諾夫模式與‘美學大討論’暨《人間詞話》評論之關係”這些中國學案，置於“後殖民”框架去作思想史透視，沒料到不僅上述學案的若干疑難得以解惑，而且“後殖民”理論所蘊涵的宏大闡釋潛能，也因撞上了中國學案而得以別樣的噴發，從而使本屬“西學”範疇的“後殖民”走出其狹義格局（專論歐美宗主國對海外領地的文化拓殖），而意外地贏得涵蓋地球的廣義格局（亦宜洞察日丹諾夫模式對中國學案的深厚浸潤）。這就是說，薩義德作為一個有阿拉伯血統的美國教授，在1980年代撰《文化與帝國主義》、即構架“後殖民”理論時，其歷史視野主要在西半球，而對東半球在20世紀五六十年代所生成的、日丹諾夫模式深刻剝蝕中國學術之史實顯然無暇旁涉。但他的“後殖民”理論，若不被書呆子刻意地囿於原型史述的狹義格局，則該理論賴以構成的諸多概念（實謂智慧），諸如植根於種族主義的“身份認同”（劃分“我們—他們”）；“地理領土—文化領土”之重疊及剝離；“文化領土”視域下的“主奴合謀”，或長效性“互相依存”所疊成的、積重難還的帝國話語“孽債”等等……只須稍稍切换視角（如將種族性“身份認同”轉換為政治性“階級劃分”），用來解析日丹諾夫模式與中國學案的歷史交集，也可謂“方法—對象”的門當戶對。

這又為當下學界提供了一個極具啓示性的、再次反思西學（方法）與中國經驗（對象）之關係“何謂正當”的堅實平台。檢測西學（方法）與中國經驗（對象）之關係“正當”與否，其實只有一個標準：此即看某西學（方法）所蘊涵的理論闡釋潛能，能在多大程度上契合給定中國經驗（對象）的被闡釋期待；而切忌倒過來，為了“先驗”地標榜西學（方法）的理論英明，而無意有意地犧牲了中國經驗（對象）的獨特性暨豐富性。晚近百年學術所以屢屢釀成學科變異（如馮友蘭、郭紹虞先後沿襲日丹諾夫模式來改寫其民國版史著），究其因，都是把日丹諾夫理論範式化為文哲研究須照搬的

指令性“方法”，而不惜將中國經驗(對象)“強制闡釋”得體無完膚。若用薩義德“後殖民”眼光來審視，這恰恰證明日丹諾夫模式對中國學術的深度戕害，幾乎與 19 世紀西方帝國話語對海外領地的文化蹂躪如出一轍，曾在 20 世紀五六十年代橫行中國的日丹諾夫模式，其實也堪稱“帝國話語”。若須有別於薩義德的原型定義，則也可在“帝國話語”前加“社會”一詞，而名為“社會帝國話語”，想必經得住思想史證偽。這又恰巧從一特殊角度見證，鄭重地引用薩義德“後殖民”(方法)來解剖中國學案(對象)的歷史底蘊，這委實是中西學思的難得迴蕩且互鑒之機緣。

同時，筆者還想說，當薩義德“後殖民”視域因遭中國學案重估而從“狹義”走向“廣義”，那麼，其理論的原型義蘊乃至著者心境，是否也可能因中國參照系的介入而萌生微調呢？比如薩義德為了尋味帝國話語之“吊詭”，引用過弗朗茲·法農(Franz Fanon)的話：“殖民主義與帝國主義從我們的領土上撤走它們的國旗和警察以後，沒有還清債務”。^③這“債務”，並非指帝國刻在“地理領土”上、可被目擊的殖民劣迹，而主要指帝國已滲透到“文化領土”深處的、那些習焉不察的日常精神印記。從思辨方法論、大眾化小說結構，到印度高校的歷史、哲學、地理課程大綱等，無不彌散則“前殖民地”的種族主義氣息。^④在埃及皇室帷幕後的不正當性關係以及土著扭擺舞的韻律中，也可剝離出殖民時期染上的歐洲趣味“美學成分”。^⑤這當然是殖民者對“前殖民地”欠下的歷史孽債。薩義德強調的文化“後殖民”的真實底蘊，即植根於此。

文化“後殖民”可讓人深切體味歷史遺產的陰鬱與凝重。新興國家在主權上固然獨立了，作為殖民者的“我們”也從“他們”的“地理領土”撤了國旗與警察，但“我們”有意無意在其“文化領土”撒下帝國觀念種子，卻早已悄然滑落“他們”的心靈縫隙紮根開花了，這怎麼辦？薩義德說：“在今天的印度或阿爾及利亞，誰能確信能把歷史上的英法成分從現實中劃分出去呢？”^⑥這表明“我們”對“他們”欠下的這筆“後殖民”債務，實在是還不清，更還不盡的。與其去猜忌坐享獨立碩果的土著可能生來“惰性”，毋寧去清醒追認歷史有其“慣性”。因為“前殖民地”列車縱然在獨立時刻已作政治剎車，然整個列車仍會沿着既定文化軌道向前滑行很長一段路。“慣性”即歷史遺產。這是歷史烙在薩義德胸口的至死未消的永恒之痛。當薩義德在天堂俯瞰東半球的“社會帝國話語”對中國學術(遠不止學術)所鑄成的人文災難時，是否會因其理論創新不僅驅動了西半球對“後殖民”的深邃反思，並將裨益於東半球對“後殖民”的幡然醒悟，從而使其心境轉向欣慰且沉凝呢？

①③④⑤⑥⑦⑧⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟

⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟薩義德：《文化與帝國主義》，李琨譯，北京：三聯書店，2003年，第238、298、302、302、303、306、56、140、113、49、140、11、13、25、152、103~104、105、21、22、13、17、20、108、31、25、25~26、106、138、13、151、155、18頁。

②⑨⑩⑪張京媛：《後殖民理論與文化批評》前言，北京：北京大學出版社，1999年，第7頁。

⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟薩義德：《文化與帝國主義》前言，第2、21、12、21、18、1、2、3、13、17頁。

⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟夏中義：《世紀初的苦魂》，上海：上海文藝出版社，1995年，第173~210、53~83、189、189~190頁。

⑳參見日丹諾夫：《在第一次全蘇作家代表大會上的講演》(1934年8月17日)，《日丹諾夫論文學與藝術》，北京：人民文學出版社，1959年，第3~12頁。

㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟日丹諾夫：《在關於亞歷山大洛夫著〈西歐哲學史〉一書討論會上的發言》(1947年6月24日)，《日丹諾夫論文學與藝術》，第84、83、94~95、94頁。

㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟日丹諾夫：《關於〈星〉和〈列寧格勒〉兩雜誌的報告》(1947年)，《日丹諾夫論文學與藝術》，第13頁。

㉑李澤厚說艾思奇的《大眾哲學》，“我是解放以前讀的”，“所以我的馬克思主義不是解放後被灌進去的，是解放前主動選擇的，這點恐怕很重要。我當時有

紅帽子,因為我革過命,我冒著生命危險傳送過毛澤東的油印文告”。李澤厚、陳明:《浮生論學》(對話錄),北京,華夏出版社,2002年,第104~105頁。

⑤⑦李澤厚:《略論魯迅思想的發展》,《中國近代思想史論》,北京:人民出版社,1979年,第470頁。

⑤⑧⑤⑨⑥②⑦①⑦②④⑤李澤厚:《論美感、美和藝術——兼論朱光潛的唯心主義美學思想(研究提綱)》(1956年),《美學論集》,上海:上海文藝出版社,1980年,第50、20、38、48、47、34、12、51頁。

⑥⑩李澤厚說:“馬克思主義傳到中國是馬克思列寧主義,毛澤東講‘十月革命一聲炮響’,馬克思主義傳到中國就已經是馬克思列寧主義了,這跟馬克思主義、跟馬克思本人的思想就有很大的距離”。李澤厚、陳明:《浮生論學》(對話錄),第13頁。

⑥①參見李澤厚:《論美感、美和藝術——兼論朱光潛的唯心主義美學思想(研究提綱)》,《美學論集》,第1、1、2、2、3、3、4、4、6、6、6、7、7、7、8、8、8、8、8、8、8、8、11、11、11、11、12、12、14、14、16、16、17、17、19、20、21、21、21、21、29、30、30、31、33、33、38、38、38、40、41、41、48、48頁。

⑥③⑥④李澤厚:《論美感、美和藝術——兼論朱光潛的唯心主義美學思想(研究提綱)》,《美學論集》,第4、5、13、13、13、14、15、29、29、30、35、42、42、50、50、14、14、14、14、15頁。

⑥⑤⑥⑥⑥⑦⑥⑧⑥⑨李澤厚:《論美感、美和藝術——兼論朱光潛的唯心主義美學思想(研究提綱)》,《美學論集》,第29、29、41、37、15、46、35、42頁。

⑦③參見李澤厚:《論美感、美和藝術——兼論朱光潛的唯心主義美學思想(研究提綱)》,《美學論集》,第4、6、9、9、10、11、12、17、19、50、50頁。

⑦⑥⑦⑦⑦⑧⑦⑨⑧⑩朱光潛:《我的文藝思想的反動性》(1956年),《朱光潛全集》卷五,合肥:安徽教育出版社,1989年,第12、14、29、37、39頁。

⑧①朱光潛《我的文藝思想的反動性》一文,如下兩處用了“我們”一詞:“馬克思列寧主義的美學教導我們”;“毛澤東同志《在延安文藝座談會上的講話》裡也諄諄教導我們”。

⑧②參見朱光潛:《我的文藝思想的反動性》,《朱光潛全集》卷五,“我”依次出現在第11頁16個;12頁12個;13頁9個;14頁9個;15頁4個;16頁16個;17頁1個;18頁2個;19頁1個;20頁11個;21頁12

個;22頁9個;23頁7個;24頁9個,25頁4個;26頁5個;27頁8個;28頁4個;29頁9個;30頁5個;31頁13個;32頁3個;33頁6個;34頁4個;35頁6個;36頁8個;37頁13個;38頁18個;39頁2個。

⑧③錢鍾書:《管錐編》第一冊,北京:中華書局,1979年,第50頁。

⑧④⑧⑤⑧⑥⑧⑦⑧⑧⑨⑩朱光潛:《表現主義與反映論兩種藝術觀的基本分歧——評周谷城先生的“使情成體”說》(1963年),《朱光潛全集》卷十,合肥:安徽教育出版社,1993年,第393、392、400、392、392、391、392頁。

⑨①朱光潛:《表現主義與反映論兩種藝術觀的基本分歧——評周谷城先生的“使情成體”說》(《朱光潛全集》卷十),“我們”在第386頁出現4次,第387頁出現5次。

⑨⑦毛澤東:《關於紅樓夢研究問題的信》(1954年10月16日),《毛澤東選集》卷五,北京:人民出版社,1977年,第134頁。

⑨⑧李澤厚:《美的客觀性和社會性——評朱光潛、蔡儀的美學觀》,《美學論集》,第52~63頁。

⑩⑩湯大民:《王國維“境界”說試探》(1962年11月),見姚柯夫編:《〈人間詞話〉及評論匯編》,北京:書目文獻出版社,1983年,第231頁。

⑩⑩⑩⑩吳奔星:《王國維的美學思想——“境界”論》,原載《江海學刊》1963年第3期,見姚柯夫編:《〈人間詞話〉及評論匯編》,第128、130、133頁。

⑩⑩陳詠:《略談“境界”說》,(原載《光明日報》1957年12月22日,“文學遺產”第188期),見姚柯夫編:《〈人間詞話〉及評論匯編》,第214頁。

⑩⑦⑩⑩⑩吳文治:《必須辨明原意》,見姚柯夫編:《〈人間詞話〉及評論匯編》,第270、272、272頁。

⑩⑨葉秀山:《也談王國維的“境界”說》,原載《光明日報》“文學遺產”第200期(1958年3月16日),見姚柯夫編:《〈人間詞話〉及評論匯編》,第217頁。

⑩⑩張元勳:《從〈人間詞話〉看王國維的美學思想實質》,見姚柯夫編:《〈人間詞話〉及評論匯編》,第252~253頁。

作者簡介:夏中義,上海交通大學人文學院中文系教授、博士生導師。上海 200240

[責任編輯 桑海]