

本土化与祛魅化

——哈罗德·布鲁姆诗学中国旅行分析

高 永

内容提要 布鲁姆诗学的中国接受具有四个方面内容，经历了三个历史阶段，表现出四种接受态度，体现为三个接受层面。布鲁姆诗学的中国境遇鲜明地呈现了外来理论中国旅行情状的复杂性。布鲁姆诗学中国旅行的过程是外来理论与接受主体的碰撞、冲击、排斥、调整与融合，经历了一个从传入到变化再到创新的过程，这是其重新发现自我的过程，也是一个特殊的自我超越过程。布鲁姆诗学中国本土化必须在接受主体的批判精神视界中才可能完成，它必然是一个外来理论的祛魅过程。

关键词 哈罗德·布鲁姆诗学；理论的旅行；本土化；祛魅化

哈罗德·布鲁姆（H.Bloom，1930—2019）无疑是文学批评界的一个异类。有人对他赞誉有加，有人则嗤之以鼻，将之视作保守主义者并进行批判。事实上，正是布鲁姆诗学的复杂性，造就了一个评价不一的布鲁姆。将布鲁姆诗学的中国境遇置于E. 萨义德（E.Said）“理论的旅行”体系中进行考察，就会发现，布鲁姆诗学在中国经历了一个复杂的接受过程，鲜明地体现了中国学界对外来理论的态度。布鲁姆诗学中国旅行的命运也是所有理论旅行的命运。理论的旅行就是理论本身与接受主体的碰撞、冲击、排斥、调整与融合过程。

一 布鲁姆诗学的中国接受情状

布鲁姆诗学的中国接受具有四个方面内容，经历了三个历史阶段，表现出四种接受态度，体现为三个接受层面。

首先是接受的四方面内容。张龙海将布鲁姆诗学分为四个阶段：“早期的浪漫主义诗歌批评、70年代的对抗式诗学影响理论、80年代的宗教研究和90年代以来的正典捍卫等。”^[1]这一划分得到了布鲁姆的认可。中国也是从以上四个方面接受布鲁姆诗学的，但不同时期接受的内容具有一定的倾

向性和选择性，体现出明显的不平衡性，接受重心主要集中于其诗的误读理论和经典捍卫理论，而对其浪漫主义诗歌研究和宗教批评则关注较少。

中国学术界对布鲁姆诗学的接受呈现出“现实错位”和“历史遮蔽”状态。所谓“现实错位”，指进行理论译介与研究时更关注最新理论或理论的最新进展，而对前期理论或理论的基础部分认识不足，造成现实译介、研究活动与理论本身之间的非契合状态。布鲁姆诗学的基础是其浪漫主义诗歌批评，但我们对其浪漫主义诗歌批评的译介明显不够。直到今天，布鲁姆代表性的浪漫主义诗歌批评著作仍未得到整体译介，仅有其中部分章节被译成中文。这不仅不利于我们理解布鲁姆诗学的后续发展，也不利于整体把握布鲁姆诗学体系。国内布鲁姆浪漫主义诗歌批评研究虽取得了一定进展，但显然还远远不够，比较有代表性的成果当属郑晓韵的博士论文《追寻罗曼司的内在化：哈罗德·布鲁姆的浪漫主义研究》（四川大学，2009）。

所谓“历史遮蔽”，指在理论译介与研究过程中，一些价值和意义重大的理论或理论的某一部分，被译介者和研究者有意无意地忽视或轻视，人为设置了理论传播的障碍。布鲁姆是一个宗教意识非常强的理论家，对诺斯替主义的终生关注是其整

个理论体系言说的背景。但是,在布鲁姆理论体系中占据重要地位的宗教批评被有意或无意地忽视、回避,甚至是排斥了,这严重影响了我们对其理论体系进行整体性和本质性把握。国内布鲁姆宗教批评研究仍处于起步阶段,其中杨龙的博士论文《哈罗德·布鲁姆的诗学创造与诺斯替主义》(武汉大学,2017)具有一定的代表性。

其次是接受的三个阶段。第一个阶段是布鲁姆诗学中国接受的初级阶段(20世纪80年代初至2004年)。这一时期,中国大陆只出版了两本布鲁姆诗学理论译作,即徐文博所译《影响的焦虑》(1989)和吴琼所译的布鲁姆自选集《批评、正典结构与预言》(2000)。期间台湾出版的《误读图示》(1992)、《西方正典》(上下册,1998—1999)、《千禧之兆》(2000)、《尽得其妙:如何读西方正典》(2002)^[2]等布鲁姆著作并未引起学界的广泛关注。中国大陆学者对布鲁姆的研究主要以其误读理论为中心,研究成果比较零散,以单篇论文为主。第二阶段是布鲁姆诗学中国接受的深入发展阶段(2005—2009)。这一阶段开始的标志是《西方正典》简体中文译本的出版并引发热议。布鲁姆以审美内在性为旨归的理论建构不仅引起了巨大的争论,更极大地刺激了中国学者进一步深入探讨有关“经典”的问题,进而深入思考文学史重构等问题。这一时期中国学界以布鲁姆的经典论为研究中心,其研究成果相对丰富,但仍以单篇论文为主。第三个阶段是布鲁姆诗学中国接受的繁盛阶段(2010年至今)。布鲁姆的“特异”理论越来越受到学界重视,这在一定程度上刺激了布鲁姆诗学著作的中文译介。《神圣真理的毁灭》(2013)、《影响的剖析:文学作为生活方式》(2016)等一系列代表布鲁姆最新理论成果的著述被译成中文出版。中国学界的布鲁姆研究视野也扩展到了其整个诗学体系,以曾洪伟的《哈罗德·布鲁姆文学理论研究》(2010)为开端,张龙海、翟乃海、屈冬、高永和杨龙先后出版了布鲁姆研究专著^[3],此外还有数篇博士论文。

从以上三个阶段的接受情况不难发现:第一,中国的布鲁姆诗学译介与研究基本体现出一种均衡发展的态势,译介与研究之间相互促进;第二,布

鲁姆诗学的中国接受与布鲁姆重要著作的译介具有直接关联,《影响的焦虑》《西方正典》等著作的中译,极大地推动了中国的布鲁姆诗学接受。

再次是四种态度。第一种态度是对布鲁姆诗学的“受容”,即秉持“他山之石可以攻玉”的态度,将布鲁姆诗学作为批判的武器,运用于文学研究或文学阅读。陈昭吟的博士论文《宋代诗人之“影响的焦虑”研究》就是将布鲁姆诗的误读理论付诸中国文学阐释实践的典型案例。陈昭吟认为,将布鲁姆的影响的焦虑理论引入,能构建起一个立体的宋诗“影响”书写,如此一来,“则文学史将不再只是单纯的作家和作品的历史,还能在更大程度上反映出作家试图让自己的作品被接受的历史”^[4]。曹文轩则将布鲁姆引为“知己”,“他所说的话与我这些年来在不同场合的表述竟是如此的不谋而合,其中有许多言辞竟然几乎一模一样”^[5]。通过阅读《西方正典》,曹文轩对自己原本的想法不再怀疑,这其中包括其对文学性、“憎恨学派”、相对主义批评、混乱时代的文学抉择等一系列问题的思考。

第二种态度是对布鲁姆诗学的“变容”,即持一种批判地接受态度,将其诗学体系置于评价的天秤之上进行衡量,在吸纳的同时也有所批判。布鲁姆诗学在中国确实经历了一个从传入到变化再到创新的过程。接受者将布鲁姆诗学视作批判的武器的同时,也对这一武器本身进行批判,理性吸收其理论中的合理性因素。文化研究者将布鲁姆视作“保守派”的代表,对之进行攻击。在文化研究者看来,布鲁姆的经典观就是在为“死去的欧洲白种男人”唱颂歌。P.格雷(P. Grey)暗讽布鲁姆在为“死人、白人、男人欢呼叫好”,选择的批评对象是“精英中的精英”^[6]。王宁曾说,“布鲁姆对文化批评和文化研究有着一种天然的敌对情绪”^[7],确实如此,布鲁姆将一切文化批评者统称为“憎恨学派”,认为憎恨者们试图通过文学的非文学化手段颠覆文学经典的企图,虽不会最终消灭经典本身,却可能使经典被边缘化,这将是十分可怕的。在布鲁姆看来,没有经典,我们将失去自我认知和思考的能力。高永的论文《站在不同擂台上的对手——哈罗德·布鲁姆与“憎恨学派”》,在对文化研究的本质和特征进行分析的基础上,联系布鲁

姆对文化研究的批判后指出：布鲁姆坚持的审美批评更强调文学的独立性，而文化研究者则视文学为文化的意义载体；审美批评指向文学的根本属性，而文化研究则指向文学的周边关系；审美批评视文学为审美对象，而文化研究则将文学作为言说文化的工具。有鉴于此，布鲁姆与文化研究者“如同站在不同擂台上的对手，无法做到真正的交锋”^[8]。但布鲁姆之反文化研究，坚持审美批评，强调文学的独特性与独立性，对我们思考中国当下文学的历史困境却不无启发，对我们回答“文学究竟怎么研究”“什么叫回归文学本体”“还做不做文学性的研究”等问题^[9]具有参考价值。

第三种态度强调布鲁姆诗学的本土参照作用，即将其作为考察中国文论问题的参照系，有意识地与中国传统文论进行比较分析，以期为中国传统文论的现代化指明方向。李红艳的论文《诗的误读与“夺胎”“换骨”“点铁成金”——黄庭坚与布鲁姆诗论的比较》和曾艳兵的论文《诗的误读与诗无达诂——后现代主义诗学与中国诗学的两个命题之比较》，虽都是从微观层面入手，对布鲁姆的误读理论与中国传统文论相关概念进行了比较研究，但其最终指向则具有宏观性。前者将黄庭坚诗论中的“夺胎”“换骨”“点铁成金”等概念与布鲁姆诗的误读理论中修正比“克里纳门”“克诺西斯”和误读的功用进行比较后指出，二者之间具有相似之处，但这种相似之中也存在许多诸如文化背景等“障碍物”^[10]；后者则通过比较布鲁姆的“诗的误读”理论与中国传统文论中的“诗无达诂”理论指出，二者之间存在明显区别，有鉴于此，与其说是我们全面接受了布鲁姆的误读理论，不如说是“接受”了中国传统诗学精神^[11]。

第四种态度则是对布鲁姆诗学的“排异”，即对布鲁姆诗学中的一些内容采取一种无视的姿态，偶有提及，也会对其核心或本质问题有所回避。这种排异态度主要体现在布鲁姆宗教批评方面。虽然宗教批评在布鲁姆理论体系中占有很大比重，但一些重要的宗教批评著作至今没有中文译本，只有其自选集《批评、正典结构与预言》中选译了三篇有关宗教的论文（皆出自《美国宗教》），唯一的中文全译本还是台湾繁体版《千禧之兆》。中国大多

数学者或将布鲁姆的宗教批评等同于文学批评，或者认为其与文学批评有着千丝万缕的联系，最终是服务于其文学批评与文学研究的，忽视了宗教批评作为一种独立批评类型的重要性，更对其在布鲁姆理论体系中的重要地位认识不足。虽然布鲁姆在他的《美国宗教：后基督教国家的兴起》中一再强调，《美国宗教》是一本宗教批评著作，而不是文学批评著作，但这种表态显然是被忽略了。当然布鲁姆的宗教批评与文学批评之间确实并非总是泾渭分明的。但是，我们不能对其宗教批评著作的创作初衷视而不见——写作《美国宗教》是为了探索美国民族信仰的内在精神；《千禧之兆》则是布鲁姆本人宗教信仰的一份证词。曾洪伟指出，“由于种种原因，作为宗教批评家的哈罗德·布鲁姆或者说他的宗教批评却常常为学界所忽视”^[12]，“目前国内外学界对于哈罗德·布鲁姆的研究大多忽视或回避了其思想、认识上的宗教意识形态一面”^[13]。曾洪伟在其《哈罗德·布鲁姆文学理论研究》一书中，对布鲁姆的美国本土宗教批评进行了较深入的分析，认为布鲁姆的美国宗教批评在其整个宗教研究中具有代表性。事实上，布鲁姆的宗教批评主要由英国宗教研究、美国本土宗教批评、诺斯替主义研究、犹太卡巴拉研究、《圣经》批评等内容构成，而其整个宗教研究都与他自身的宗教信仰——诺斯替主义——关系密切，或者说他的整个宗教研究的中心是对诺斯替主义的关注，但这样的“中心”却被忽视、回避，甚至是排斥了。由此可见，中国学界的布鲁姆宗教批评研究体现出两种倾向：其一是有意无意地缩约布鲁姆的宗教批评；其二是模糊布鲁姆宗教批评与文学批评之间的界线。

最后是三个接受层面。第一个层面是接受作为批评方法意义上的布鲁姆诗学，就是将布鲁姆诗学视为一种文学研究方法，作为考察文学现象的工具或手段。当然，我们在将布鲁姆诗学作为“批判的武器”，并具体运用于批评实践之前，首先应该对其进行必要的批判。陈昭吟在运用布鲁姆“影响的焦虑”理论对中国文学现象进行解读前，先对其适用性进行了考察，并且借用S.H. 萨进德（S.H. Sargent）的发现指出，虽然布鲁姆的修正理论与宋代诗人书写策略之间存在明

显差别,但也具有极高的相符性,“在修正比的理念下,宋代书写策略的运用确实具有影响焦虑的特质”^[14]。

第二个层面是接受作为认识对象意义上的布鲁姆诗学,就是将布鲁姆诗学作为一个诗学体系,通过考察其诗学来源,以期发现其诗学体系的创新性及其意义与价值。翟乃海认为布鲁姆诗学根植于西方文学与传统文化,“新批评和随后的超越新批评运动是布鲁姆诗学产生的理论背景。尼采、弗莱、弗洛伊德等西方哲学家和美学家思想为布鲁姆诗学的形成提供了重要思想背景和理论来源”^[15]。屈冬认为,布鲁姆“新审美”批评的理论来源丰富多样,“唯美主义诗学、浪漫主义诗学、古犹太神秘哲学卡巴拉,以及弗洛伊德家庭罗曼司等,是其文学批评的重要理论资源,也是其‘新审美’批评得以形成的重要基础”^[16]。高永则从布鲁姆的众多先驱中选出三位,认为他们与布鲁姆构成三种关系:“约翰逊对布鲁姆的影响主要体现在批评原则方面;爱默生对布鲁姆的影响则主要体现在精神向度方面;弗洛伊德的情况要复杂得多:他对布鲁姆的影响显而易见,但布鲁姆对他的抵制也同样明显。”^[17]面对先驱时,布鲁姆实践着自己“影响的焦虑”理论,在继承的同时,以其强大的创新冲动和修正策略努力跳出先驱投下的影响阴影。

第三个层面是接受作为精神本体意义上的布鲁姆诗学,即将其视为一种具有终极所指与本质属性的存在,强调透过布鲁姆诗学的表象,发现其背后隐藏的精神本质。张龙海认为布鲁姆的学术坚守体现了他“敢于跟自己认为不是文学批评的现象作斗争”^[18]的精神。曾洪伟认为布鲁姆的后期诗学的核心词之一是“(内在)自我”,“其含义是指主体内在的精神与心灵”,可以说,“(内在)自我”一直是哈罗德·布鲁姆文学观关注的重点之一”^[19]。翟乃海则指出布鲁姆诗学是一种突出“人的主体地位”,“从不同层次强调了个人的创造性”,并对“现当代否定人在文学中的作用形形色色理论”持批判态度的理论^[20]。确实如此,布鲁姆诗学虽然有所发展和演变,但其精神本质一以贯之,即坚守一种纯粹的内在性(或内在属灵性)。

二 布鲁姆诗学在中国重新发现自己

在萨义德看来,一种理论在陌生的文化、语言和意识形态环境中旅行,其被容纳或融合后,必须在这个“新的时空里由它的新用途、新位置使之发生某种程度的改变”^[21];同时,理论在这个新时空里,其体系中的一些隐蔽,甚至原本被否认的观念,也会被凸显出来,也就是说,理论的旅行过程也必然是一个重新发现自我和自我丰富的过程。

布鲁姆与萨义德在理论观念上存在龃龉之处,萨义德并不认可布鲁姆那具有修辞性意味的“误读”论。在萨义德看来,用“一切借用、解读和释义都是误读和误释”这样的观念去解释一些理论旅行的案例(如“卢卡奇—戈德曼事件”)得出的结论“完全不能令人满意”^[22]。布鲁姆具有强调主体性意味的“误读”观,在萨义德看来是不符合实际情况的,萨义德认为完全可以将戈德曼对卢卡奇的误读“判定为观念和理论从此地到彼地的历史流转过程的一部分”^[23]。由此可见,布鲁姆的“误读论”更具精神性,强调主体间性,而萨义德对“误读”的理解则更具比较文学意味,强调历史地考察而非精神性地解析理论间的影响关系。但这并不影响我们用萨义德“理论的旅行”理论,去解读布鲁姆的中国境遇问题。相反,正是二者在理论观念上的龃龉之处,让我们得到一个重新认识布鲁姆误读论的机会,更为我们提供了一个重新认识布鲁姆诗学中国旅行的视角。事实上,布鲁姆的误读论旅行到中国,其自身被丰富了起来,甚至首先获得了萨义德比较文学意义上的所指。

布鲁姆《误读图示》的中译本首先在台湾出版,却以“误读图示”为副标题,正标题“比较文学影响论”则是原书没有的。也就是说,布鲁姆的误读论被等同为了比较文学的“影响研究”。事实上布鲁姆非常明确地表达了其误读论与影响研究之间的区别:“我的动机是要彻底地把我称为‘诗的影响’的东西与传统的‘来源研究’区分开来。对立性批评作为实用的阅读学科,是通过修改比率的描述,从误解或修正主义的分析开始的;这些修改比率则是通过对种种比率、想象或心理学防御

的考察得到实施的，它们取决于某一个别读者的偏好。文学史的应用，虽然非常吸引人，但是，对于误解的研究来说并非势在必然。”^[24]可见，“比较文学影响论”这个标题的增加，本身就是布鲁姆诗学中国旅行变异的表征。如果考虑到台湾文化的杂糅性特点，而比较文学在当时的台湾方兴未艾，那么我们会明白并不完全是译者（或出版者）误解了布鲁姆的误读观，而是因为他们需要一个带着“比较文学”标签的布鲁姆诗学，需要一个强调影响、来源的布鲁姆，而非强调主体性和对抗性的布鲁姆。布鲁姆认为诗歌的历史就是影响的历史，而影响则意味着“压根儿不存在文本，而只存在文本之间的关系，这些关系取决于一种批评行为，即取决于误读或误解——一位诗人对另一位诗人所作的批评、误读和误解”^[25]。显然，布鲁姆非常强调诗歌创作与文学传统之间的影响关系，只是他更强调强力诗人之间的影响关系，同时并不刻意强调（却包含着）比较文学的“跨越性”影响关系。有鉴于此，布鲁姆诗学在中国台湾获得了另一副面孔，也获得了一次重新发现自己的机会。

相较于理论的重新发现，更强烈的形式则是“影响的超越”状态，也就是理论在新时空中的影响超越了其在“原生环境”^[26]中的影响。布鲁姆的理论原本在美国极具影响力，但随着布鲁姆出于经典捍卫的原因决定为“普通读者”写作，其在学术界的影响则日趋式微，特别是在文化研究大潮的冲击之下，布鲁姆“保守的”经典观越来越令英美学术界无法容忍。但这个在欧美学术界越来越孤独的布鲁姆却成了中国经典问题大讨论、文学史重写热议中烜赫一时的理论家，大有言必称布鲁姆之势：“一时间，人人争说布鲁姆，好些人干脆以布鲁姆的是非为是非，大有‘凡是布鲁姆作出的选择，都拥护，凡是布鲁姆的指示，都始终不渝地遵循’之概。”^[27]布鲁姆的经典论被中国学术界“重新发现”了，但这个被重新发现的布鲁姆必然是发现主体所需要的布鲁姆。

我们研究布鲁姆的经典观，并不只是为了确定其学术身份与成就，而是缘于一种深深的不安。这种不安与当前社会无所不在的原有标准缺失、固有价值受到普遍质疑的混乱状态紧密相关。布鲁姆甘

冒“政治不正确”的天下之大不韪，坚持以莎士比亚为中心，重建（实际上是固守）西方经典谱系，强调经典的审美与认知意义，其潜台词是肯定标准、憎恨混乱、向往秩序，这背后的精神坚守令我们动容，如R.罗蒂（R.Rorty）所说，布鲁姆相信文学“与未来和希望有着千丝万缕的联系，它与世界抗争，并坚信此生有超乎想象的意义”^[28]。

20世纪90年代后中国文学界盛行相对主义，其造成的混乱有目共睹，“相对主义的宽容、大度的姿态，还导致了我们对文学史的无原则的原谅”^[29]。相对主义不见得是对绝对主义的克服，“在一个‘绝对主义’时期之后，相对主义批评的提倡者在纠正绝对主义的同时却走向绝对之另一端，即把相对主义标准绝对化了”^[30]。另外，文学经典处于前所未有的危机状态，体现在经典阅读和对待经典的态度等方面，“20世纪90年代红色经典的被改编、金庸武侠小说进入教科书、中国四大名著的‘变脸’，无不与西方文学经典的重铸形成呼应”^[31]。

经典问题，是当下学界关注的重要问题之一。十几年来，以“文学经典”为主题而召开的一系列学术会议，是“经典”诠释之风的结果，也反过来推动了这股风潮。2005年5月27日至30日，首都师范大学文艺学学科、北京师范大学文艺学研究中心与《文艺研究》杂志社联合主办了“文化研究语境中文学经典的建构与重构国际学术会议”，并于2007年出版了由童庆炳和陶东风主编的会议论文集《文学经典的建构、解构和重构》。仅在2006年，就有数个与经典相关的大型学术会议召开：4月26日至28日，由中国社会科学院文学研究所、《文学评论》编辑部和陕西师范大学共同主办的“文学经典的传承与重构”学术研讨会在陕西师范大学召开；10月28日至30日，中国社会科学院外文所《外国文学评论》编辑部和厦门大学外文学院共同主办的“与经典对话”全国学术研讨会，会议主题涉及“经典作家和经典作品的学术研究史的回顾与反思”“文化的多元性与经典的普世性”“经典文学与通俗文学之间的关系”等多个议题；12月15日至17日，华东师范大学在上海举办的中国文艺理论学会（第八届年会）学术研讨会，则以“大众传媒时代的文学生产”为主题。此前和此后，

也都有相关主题的学术研讨会召开。这一系列有关文学经典问题学术会议的集中召开,说明经典问题确是当时国内学术界的研究热点,而这与《西方正典》在中国的传播与接受不无关系。

近年来,重拾“文学性”已成为中国学界“重写”文学史呼声中的最强音。布鲁姆保守的、带有精英主义色彩的文学经典论,无疑符合这一呼声的需要。一个在美国本土理论界被认为已经“过时”^[32]的理论家,在中国却重获新生,这是一种特殊的自我超越,也是理论旅行的价值所在之一。为此,萨义德后来修正其“理论的旅行”理论:理论旅行的重要意义就在于使理论原本“未完成的事业”得以继续,可以使其“超越自身的限制,向外扩展”^[33];看似被放逐的理论,实际上获得了另一种生命状态,因此理论的运动和移居是必须的。“理论的越界”必然意味着理论的被重新“点燃”,当然这种“点燃”需要接受主体具有足够的敏感性和批判意识,同时需要具备理论建构的自觉性。理论再次被点燃的过程,是接受主体发挥主观能动性,积极主动地使外来理论在新环境中重新获得活力的过程,即外来理论的本土化过程。

三 布鲁姆诗学中国传播的本土化与祛魅化

叶维廉认为,作为文化传递机制之一的“本土化”系指“摆脱仰赖情结”,“对自己已经不假思索地内在化的外来思想的反思……认识到外来思想体系里根源性的问题和困境,以及自己传统中根源性的解困能力”^[34]。我们可以将理论的“本土化”理解为站在中国学者的立场上思考如何建构本民族文论体系的一种视角或一种态度。外来理论的本土化包括两个层面(或两个阶段):其一是站在“全球化”的对立面,仅将外来理论作为参照系,强调理论建构与本民族理论资源的关联性,即回归本民族文论传统;其二是站在本民族理论建构的立场上,思考如何使外来理论真正融入本民族理论体系,这不仅需要对外来理论的适用性和结合性进行探索,也需要考察本土文化的包容性与可塑性。如果说布鲁姆诗学的中国译介,还只是理论本土化的

基础阶段(即参照系阶段)的话,那么布鲁姆诗学发挥其影响力,真正融入中国当代文论体系的现代性建构过程,则是外来理论本土化的高级阶段。无疑,布鲁姆诗学中国本土化已进入到高级阶段(即融入阶段),它在一定程度上已成为中国当代文论发展模式、话语范式、精神建构的理论武库、参照对象、思想来源、精神指导。布鲁姆以“内在性”为指向的诗学理念,一定程度上影响和启发了中国当代文论话语的建构。

首先,布鲁姆强调“内在性”的诗学理论^[35],对中国当代文论的主体性建构不无启发与影响。布鲁姆认为,无论是文学还是文学批评,说到底都是“人在写作,人在思考”^[36],这就充分强调了文学与文学批评的主体性特质。近年来,随着西方各种时髦理论大行其道,在中国当代文论主体性没有被充分强调的前提下,在主体理论尚未发展完善之时,中国学术界紧跟西方大谈“作者之死”“文学之死”,令主体性遭到质疑,使中国文论失去了主体性精神建构的契机。值得欣慰的是,一些学者已经开始关注到这个问题,李春青的一系列著作都对文学的主体性问题进行了观照,正如他自己所说:“我确实一直关注‘主体’,即言说者。……从言说者主体性与文化语境的互动关系,进而到诗学观念之表征,这是我历来遵循的思考路径。”^[37]

也许正是出于对主体性的强调,李春青在区分“审美诗学”和“文化诗学”两种批评路向和“鉴赏性批评”“理解性批评”“阐释性批评”三种批评模式的基础上,指出布鲁姆坚持以个体自我为标准的批评是一种典型的鉴赏性批评。虽然李春青强调以阐释性批评为基础建构文化诗学,但必须把“‘审美’视为阐释的入手处”,而这里的“审美”概念则完全是布鲁姆式的:“‘娴熟的形象语言、原创性知识以及丰富的词汇’所构成的‘一种混合力’。”^[38]事实上,无论是审美诗学,还是文化诗学都必须关注主体问题,毕竟“审美力量”如布鲁姆所说是“一种混合力”,熔铸了主体的内在精神。

其次,布鲁姆强调文学批评回归文学自身的观念,在中国学术界得到比较广泛的回应。布鲁姆认为“批评实践,按照其原义,就是对诗性思维进行诗性的思考”^[39]。有学者将布鲁姆这种以文学为

根的文学批评观念与中国学术传统进行联系,并进而指出“文学研究,首要的和重要的就是把文学当作文学,面对文学说属于文学的话”,这样的出发点,“在中国现代学术中有其传统,置于整个中国文学批评史中来看,甚至存在一个悠久的传统”^[40]。文学研究中,一直存在“美学的沉思”与“历史的探寻”相交织的问题,但文学研究无论如何不应为文学之外的任务而抛弃文学的本质。

萨义德认为理论或观念的旅行需要经历四个步骤:“第一,需要有一个源点或者类似源点的东西,即观念赖以在其中生发并进入话语的一系列发轫的境况。第二,当观念从以前某一点移向它将在其中重新凸显的另一时空时,需要有一段横向距离,一条穿过形形色色语境压力的途径。第三,需要具备一系列条件——姑且可以把它们称之为接受条件,或者,作为接受的必然部分,把它们称之为各种抵抗条件——然后,这一系列条件再去面对这种移植过来的理论或观念,使之可能引进或者得到容忍,而无论它看起来可能多么地不相容。第四,现在全部(或者部分)得到容纳(或者融合)的观念,就在一个新的时空里由它的新用途、新位置使之发生某种程度的改变了。”^[41]布鲁姆诗学的中国旅行虽然一定程度上体现了萨义德理论的内涵,但正如I.阿梅龙(I.Amelung)指出的那样:萨义德《理论的旅行》中的一些断言并不正确,只有到了《理论的旅行重述》中才修正了自己的观点^[42]。萨义德“理论的旅行”理论前后最大的变化在于,萨义德后来更重视理论旅行过程中的新环境因素。这就意味着,考察布鲁姆诗学的中国旅行,既要看到布鲁姆诗学在中国本土化的压力下其自身的调整与变化,也应该看到中国当代诗学建构在布鲁姆诗学冲击过程中的调整与变化。布鲁姆以文学性为中心,强调将文学当作文学而非社会历史文献的文学批评观,对我们思考中国当代文论体系建构具有一定的参考价值。这一定程度上刺激了我们从本土文论资源中寻找理论支撑的意识。显然,我们在这方面的总结还有所欠缺,部分是因为布鲁姆诗学只是近40年来西方文论冲击中国的个案罢了,而中国当代诗学近40年来的发展、调整与变化本身是各种合力的结果。因此我们要从布鲁姆中国冲击的个案

中总结出中国当代诗学体系建构的经验和教训,制订中国当代诗学体系建构的发展战略;勘察布鲁姆诗学为代表的外国文论本土化的各种可能和各种路径,考察外国文论本土化的规律;总结布鲁姆诗学中国旅行对中国当代文论的冲击,充实中国当代文论体系建构的薄弱环节。

外来理论的本土化过程也必然是一个祛魅化过程。“祛魅”是M.韦伯(M.Weber)历史哲学与宗教哲学的核心概念之一。韦伯站在西方社会发展的转折点上,看到了西方社会通过宗教改革和启蒙运动,从神秘化、神圣化的传统社会到理性化、世俗化的现代社会的“祛魅”过程,即世界的祛魅,把“魔力(magic)从世界中排除出去”^[43]。在这里,我们用“祛魅”指称批判性地对待和认知理论研究对象(特别是那些具有“克里斯玛”人格魅力的研究对象),避免将其神秘化和神圣化,即认识到“外来思想体系里根源性的问题和困境”^[44]。任何外来资源,在被接受主体吸纳的过程中,都必须历经一个“祛魅化”的过程,布鲁姆诗学也同样如此。避免“箭垛效应”,即将布鲁姆诗学神圣化、神秘化,认为布鲁姆诗学是解决当代中国文论话语体系建构中出现的任何问题的良方。当前学界对布鲁姆诗学局限性的认知可以概括为三个方面。

第一,认为布鲁姆诗学太过强烈的个人色彩,使其明显带有“主观主义色彩”。翟乃海指出,布鲁姆诗学具有鲜明的“个人印记”,这使研究者望而却步,而他独特的论述方式又“加剧了人们理解认识的难度”,“他的著作往往给人一种权威之感,通篇充满热情洋溢的断言,而唯独缺少严密的分析和推断”^[45]。屈冬认为,布鲁姆在不进行“逻辑性和辩证性”论述的情况下,将其“一己之见推向了极端武断”之境地的批评方法,是其“坚持文学批评个性化所导致的结果”^[46]。实际上,D.费特(Davite Fite)对此早有关注,他指出:布鲁姆的理论将纯粹“个人化的专用范式”与“日益增强的哥特式的自我指涉”二者混合在一起,这使对其感兴趣的读者“既害怕又沮丧”^[47]。当然从另一个角度来看,布鲁姆过于强调个人性的批评方法与批评风格,正是其批评的魅力所在。这与其自身性格和他对批评的本体性认知有关:“文学批评是一种纯粹的

个人行为。”^[48]因此,如何全面评价布鲁姆诗学中强烈的个人风格,仍是我们需要不断思考的课题。

第二,认为布鲁姆诗学太过强调文学审美化,而他认为文学批评与文学具有同质性的观点,不仅会缩略文学本身,也会使文学批评失去其独特性。有学者指出,布鲁姆以内在性为指向的文学观不仅太过理想化,而且有割裂后世诗人与传统关系的可能,并有缩略文学的嫌疑,“太多优秀文学作品会被排除在文学外”^[49];另外,布鲁姆将文学批评与文学等同起来,“把文学批评中的想象、虚构等因素过于放大,从而抹杀了文学与批评不同文类文体之间质的区别,文学的含义就回到19世纪以前的‘文献’(literature)的意义上来了”^[50]。布鲁姆强调文学批评与文学同质的思想,在欧美学界并不占据主流地位。当然我们也应该看到,布鲁姆之所以强调文学批评与文学的同质性,主要是强调二者都视创新为伦理,都以主体强大的内在力量为支撑,这是他反文化批评侵袭的策略性选择。

第三,认为布鲁姆以文本间性为关注中心的批评方法,忽视了对社会、族群、集体等问题的探究。布鲁姆认为:“诗,既不是关于‘主体’的也不是关于‘它们自己的’。诗必然是关于其他诗的。一首诗是对一首诗的反应,就像一位诗人是对一位诗人的反应,或一个人是对他父母双亲的反应一样。”^[51]可见,布鲁姆强调文本间的关联性,但这种关联性最终被作者的主体性遮蔽了,他强调诗人间的竞比关系,同时指出强力诗人必将极力掩盖这种关系,“布鲁姆批评方法中的矛盾只能利用主观想象诗人间的关系来解决了”^[52]。布鲁姆最大限度地强调诗的主体,在他看来强力诗人必然是绝对的唯我主义者,必然以无比巨大的包容力揽括前辈的影响于自己的内在世界。屈冬指出:“文本关联性的本体意义在作者主体性因素的遮蔽下被消解了,文本的语义始终游离于文本间,从而陷入了语义游离的困境中。”^[53]布鲁姆这样的批评方法,使其必然排斥“对人的社会、集体性经验的探究”^[54],反对文化批评方法。对此,陆建德在认可布鲁姆经典捍卫价值的同时也指出:“布鲁姆不重视经典的社会历史背景,这是他的弱点。”^[55]

理论的旅行过程,无论是对理论本身还是对接

受主体来说,都是一个机遇与挑战并存的过程。理论的旅行过程必然是一个外来理论本土化的过程,在异文化中的变异与排异,使理论具有了“新生”的可能,但这一过程必须在主体的批判精神视界中才可能完成,因此,这也必然是一个外来理论的祛魅过程。将布鲁姆诗学作为中国当代文论体系建构的外部资源,我们就不难发现:首先,布鲁姆诗学的很多概念、方法、策略与精神已经成为当代中国文论现代性建构的组成部分;其次,结合中国当代文论现代性建构过程中出现的问题,批判地吸收布鲁姆诗学中的合理成分为我所用,才能最大限度地发挥其借鉴作用与参考价值;再次,对布鲁姆诗学进行必要的批判,指出其不足与局限,将其作为当代中国文论现代性建构的镜鉴,避免出现相同或相似的问题,才能避免落入“西化”的陷阱。

[本文系国家社科基金后期资助项目“哈罗德·布鲁姆诗学中国旅行研究”(项目编号19FWWB001)的阶段性研究成果]

[1] 张龙海:《哈罗德·布鲁姆教授访谈录》,《外国文学》2004年第4期。

[2] 《尽得其妙:如何读西方正典》为“How to Read and Why”一书的台湾版中译书名。

[3] 翟乃海、屈冬、高永和杨龙的著作皆以博士论文为基础。

[4] [14] 陈昭吟:《宋代诗人之“影响的焦虑”研究》,博士学位论文,第80页,第33页,台湾中山大学中国文学系,2007年。

[5] [29] 曹文轩:《混乱时代的文学选择》,《粤海风》2006年第3期。

[6] Paul Grey, “Hurrah for Dead White Males!”, *Times*, vol. 144, no. 15, Monday, Oct. 10, 1994.

[7] 王宁:《文学经典的构成和重铸》,《当代外国文学》2002年第3期。

[8] 高永:《站在不同擂台上的对手——哈罗德·布鲁姆与“憎恨学派”》,《江汉论坛》2009年第5期。

[9] 詹福瑞在一次会议发言中提出的问题,虽然是针对古代文学研究而言的,但显然也是当前整个文学研究领域共同面临的问题。参见詹福瑞《在“学科评论·十年前瞻”古代文学高峰论坛上的发言》,《古代文学前沿与评论》

2018年第1期。

[10] 李红艳:《诗的误读与“夺胎”“换骨”“点铁成金”——黄庭坚与布鲁姆诗论的比较》,《河池师专学报》1993年第2期。

[11] 曾艳兵:《诗的误读与诗无达诂——后现代主义诗学与中国诗学的两个命题之比较》,《中国比较文学》1998年第2期。

[12] 曾洪伟:《哈罗德·布鲁姆的宗教批评》,《世界文学评论》2010年第1期。

[13] 曾洪伟:《神学转向·大众救赎·美育传教——哈罗德·布鲁姆后期文学批评大众化转向的宗教性》,《文艺评论》2017年第11期。

[15][20][45][49][50][52][54] 翟乃海:《哈罗德·布鲁姆诗学研究》,第24页,第175页,第181页,第183页,第185页,第187页,第187页,山东大学出版社2013年版。

[16][46][53] 屈冬:《哈罗德·布鲁姆的“新审美”批评研究》,第26页,第207页,第212页,知识产权出版社2016年版。

[17] 高永:《哈罗德·布鲁姆“内在性诗学”研究》,第202页,商务印书馆2019年版。

[18] 张龙海:《哈罗德·布鲁姆的文学遗产》,《外国文学动态》2020年第1期。

[19] 曾洪伟:《哈罗德·布鲁姆文学理论研究》,第165页,四川大学出版社2010年版。

[21][22][23][41] 爱德华·萨义德:《世界·文本·批评家》,李自修译,第401页,第415页,第416页,第401页,三联书店2009年版。

[24][25][36][51] 哈罗德·布鲁姆:《误读图示》,朱立元、陈克明译,第115页,第1页,第59页,第17页,天津人民出版社2008年版。

[26] 用萨义德的话说,“源点或者类似源点的东西,即观念赖以在其中生发并进入话语的一系列发轫的境况”。参见爱德华·萨义德《世界·文本·批评家》,李自修译,第401页。

[27] 彭蹊:《世态炎凉布鲁姆》,《东方早报:上海书评》2013年12月8日。

[28] 理查德·罗蒂:《文学经典的启迪价值》,《筑就我们的国家:20世纪美国左派思想》,黄宗英译,第102页,三联书店2006年版。

[30] 毛崇杰:《颠覆与重建——后批评中的价值体系》,第15页,社会科学文献出版社2002年版。

[31] 罗杰鹦:《哈罗德·布鲁姆理论在中国的接受与研究》,《思想战线》2007年第1期。

[32] 2010年,美国加州大学洛杉矶分校英文系和亚裔研究系终身教授凌津奇在天津师范大学做学术报告时表示,布鲁姆在美国理论界已经过时。

[33] E. Said, *Reflections on Exile and other Essays*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000, p.451.

[34][44] 叶维廉:《被迫承受文化的错位》,《晶石般的火燃:两岸三地现代诗论》上册,第184页,第184页,台湾大学出版中心2016年版。

[35] 布鲁姆诗学通过强调人的主体内在性和强调个体自我,最终走向了一种纯粹的内在性,即“属灵自我”。因为有了这样一种属灵自我,主体得以将一切外在之物统驭于纯粹的主体内在性之中。参见高永《哈罗德·布鲁姆“内在性诗学”研究》,第40—48页。

[37] 刘思宇:《中国文化诗学与主体视角——李春青访谈录》,《创作与评论》2016年第12期。

[38] 李春青:《在形式与政治之间——论文本意义生成机制与批评模式之关联》,《河南社会科学》2017年第8期。

[39] 哈罗德·布鲁姆:《影响的剖析:文学作为生活方式》,金雯译,第16页,译林出版社2016年版。

[40] 张伯伟:《“去耕种自己的园地”——关于回归文学本位和批评传统的思考》,《文艺研究》2020年第1期。

[42] 阿梅龙:《导言:一个旅行的理论的挑战》,《法兰克福学派在中国》,阿梅龙、狄安涅、刘森林编,第4页,社会科学文献出版社2011年版。

[43] 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓等译,第79页,三联书店1987年版。

[47] Davite Fite, *Harold Bloom: The Rhetoric of Romantic Vision*, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1985, p.ix.

[48] Imre Salusinszky, Jacques Derrida, *Criticism in Society: Interviews with Jacques Derrida, Northrop Frye, Harold Bloom*, London & New York: Methuen, 1987, p.49.

[55] 王松林:《立足本土 放眼世界——陆建德研究员谈外国文学与文化研究》,《外国文学研究》2007年第2期。

[作者单位:河北大学文学院]

责任编辑:吴子林