

文化 与 诗学

Culture and Poetics

2014 年第 1 辑，总第 **18** 辑

童庆炳 李春青 主编
吕黎 执行主编

北京师范大学文艺学研究中心 编
中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源集刊
CNKI 中国期刊全文数据库 (CJFD) 收录期刊

文化 与 诗学

Culture and Poetics

2014 年第 1 辑，总第 **18** 辑

Copyright © 2015 by SDX Joint Publishing Company. All
Right Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目(CIP)数据

文化与诗学. 2014年·第1辑: 总第18辑 / 童庆炳,
李春青主编; 吕黎执行主编. —北京: 生活·读书·新知
三联书店, 2015.9

ISBN 978-7-108-05351-0

I. ①文… II. ①童…②李…③吕… III. ①社会科
学—文集 IV. ①C53

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第104347号

责任编辑 朱利国 王海燕

封扉设计 刘 洋

责任印制 宋 家

出版发行 生活·读书·新知 三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)

网 址 www.sdxjpc.com

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京铭传印刷有限公司

版 次 2015年9月北京第1版
2015年9月北京第1次印刷

开 本 635毫米×965毫米 1/16 印张23.5

字 数 293千字

印 数 0,001-1,500册

定 价 69.00元

(印装查询: 010-64002715; 邮购查询: 010-84010542)

本期执行主编

吕 黎

《文化与诗学》编委会

主编：童庆炳 李春青

编委：曹卫东 陈太胜 程正民 党圣元

黄卓越 罗 钢 李春青 钱中文

钱 翰 陶东风 童庆炳 王一川

赵 勇 周启超 周小仪（按音序排名）

“思想的旅行”会议专辑稿

关于“对话”精神的中国资源	李春青	3
康德和理论的过渡	彼得·芬维斯 著 李 莎 译	13
第三个人	理查德·兰德 著 曹一帆 译	22
媒介之消失	张正平 著 谷 李 译	35
想象/文本/历史:从唯物主义的立场看	大流士·道斯特 著 周 阳 译	40
邵萨娜、姜戈、西格弗里德、昆汀·塔伦蒂诺：复仇的历史	苏菲·瓦尼克 著 钱 翰 译	49
谁是谁？——《庄子》、鲁迅的《起死》和恩岑斯贝格对庄子的重写	卜松山 著 曹一帆 译	70
越界与认同：东亚跨国婚姻中的新移民女性影像再现	简瑛瑛 游婷敬	83
重探1970年代台湾大学生创作歌谣文化运动的社会残迹	杨祖珺	105
传媒及其绝境	胡继华	129
论知识与北宋画坛的视觉构型	唐卫萍	155
论先秦文图的会通	包兆会	169

“思想的旅行：从文本到图像，从图像到文本”国际学术研讨会综述

..... 王晓玉 整理 185

文心讲座

重探全球现代性：以中国为棱镜 鲁晓鹏 著 曹一帆 译 201

中西文论

六朝“文体”内涵重释与刘勰、钟嵘文学观异同再辨——以《文心》和

《诗品》之“奇”概念比较为例..... 姚爱斌 245

谁是“年轻的美国人”？——爱默生思想与美国个人主义的流变

..... 任 昕 290

雅各布森的帕斯捷尔纳克散文研究——兼及雅各布森散文诗学的特点

..... 江 飞 316

书 评

艺术家的集体性VS艺术家个体崇拜——以霍华德·贝克尔的《艺术界》

为中心 卢文超 335

“造人”神话的当代变异及伦理启示——评乌埃勒贝克的小说《基本粒子》

..... 马利红 348

重审“竹内鲁迅”的历史意识——评《近代的超克》和《从“绝望”开始》

..... 程 园 358

编后记 编 者 371

“思想的旅行”会议专辑稿

关于“对话”精神的中国资源

李春青^[1]

“对话”理论是近年来我国文学理论界讨论较多的，也是最重要的理论话题之一。遗憾的是，关于这一重要问题的讨论基本上仅仅停留于介绍各种理论资源上，尚未能进入操作层面。毫无疑问，马丁·布伯的宗教哲学、巴赫金的社会学诗学、伽达默尔的哲学阐释学、哈贝马斯的交往理论都是“对话”理论的思想资源，是值得深入探究的。然而中国呢？有没有“对话”理论的思想资源？我认为中国传统文化中也包含着某种“对话”精神，可以成为我们文化建构有价值的资源。中国古代似乎从来没有出现过类似希腊城邦的贵族民主制那样的政治制度，从西周的贵族等级制到秦汉以后的君主官僚政体，都是以专制为主要特征。在政治一统的格局中，思想上也就缺乏众声喧哗的局面，人们似乎压根就没有培养出西方思想界那种“狂欢化”的兴趣与习惯。言说者总是以“立法者”的姿态在那里上演着“一言堂”的

[1] 李春青，北京师范大学文艺学研究中心研究员，北京师范大学文学院教授。

游戏。在这样的文化传统中会有“对话”精神吗？然而答案却是肯定的，这种“对话”精神主要表现在下列三个方面：其一，在“天人”关系上的“对话”精神。其二，在思维方式上的“对话”精神。其三，在古代文学批评观念中蕴含的“对话”精神。

当下文学理论与整个文学研究都在寻找出路：因为它们确实是迷失了方向，不知道自身的意义何在，不知应该向哪里去。“对话”精神或许是摆脱困境的唯一出路。

“对话”理论是近年来我国文学理论界讨论较多的，也是最重要的理论话题之一。遗憾的是，关于这一重要问题的讨论基本上仅仅停留于介绍各种理论资源上，基本上尚未能进入操作层面。毫无疑问，马丁·布伯的宗教哲学、巴赫金的社会学诗学、伽达默尔的哲学阐释学、哈贝马斯的交往理论都是“对话”理论的思想资源，是值得深入探究的。然而在我们当前的文学研究与文学理论建设中，“对话”理论究竟有什么意义？它为什么是重要的？在具体的文学研究与文学理论的言说中，“对话”理论如何呈现？这是一种具有指导性和可操作性的理论话语吗？这些问题似乎更重要些，可惜并没有得到足够的重视，更不用说很好地解决了。

一、“对话”为什么是重要的

“对话”之所以重要，不是因为它是一把万能的钥匙，可以打开所有理论问题之锁。“对话”是人类自我意识深化的产物，是被人们意识到了的人的基本存在方式。古代的宇宙本体论与神学本体论哲学把世界理解为某种具有超越性的物质实体或精神实体的派生物，人只有在特殊情况下方能对此物质的或精神的实体有所觉知。在强大无比、神秘莫测并具有超越性的“实体”面前，人是渺小的，完全是受动者。

人只有通过领悟来接近那超验的“实体”，才能提升自己，获得真知，人们在日常生活中积累的知识与经验都是不值一提的。在人的价值谱系中，宇宙本体的地位远远高于人的地位。

近代以来，以往的本体论哲学为主体哲学或主体性哲学所取代，人把信心建立在自身能力的基础之上，这个能力就是“理性”。“理性”是主体性的内核，是人把握并改造世界的强大武器。在“理性”的基础上，人成为“主体”，可以认识和把握一切外在存在，而且不仅为自然立法，也为自身立法。在人的理性面前，自然、宇宙、人类社会都成为客体，成为有待于作为主体的人去认识和把握的对象。借助于这个无所不能的理性，人把一切存在都对象化了。于是乎在人们的价值谱系中，人的地位实际上高于对象世界了。然而到了19世纪，这个无所不能的理性开始受到质疑，先是谢林用非理性的“绝对同一性”来冲击无所不能的“理性”，接着是叔本华用同样属于非理性范畴的“意志”或“欲望”来取代“理性”作为世界与历史的动力，再后来是费尔巴哈直接呼唤“饱饮人血的理性”，要把人的“理性”从天上拉回到人的身体之中。然后是马克思，他把人与自然的“交换”关系作为人的全部能力生成与发展的基本动力，从宏观角度揭示出人的发展过程中主动与受动的辩证关系，从而把人与自然宇宙等外部世界拉回到平等相对的位置上。而海德格爾的存在论哲学，则把人置于更加微观的关系网络中来审视，指出了人如何在与一切人与物的具体联系中展开自己，构成自己。阿尔都塞则把“主体”理解为社会意识形态“询唤”的产物，因此“主体”甚至是先于“个体”而存在的。这就意味着，人与外在事物实际上乃处于一种平等的关系之中，二者之间是互为主动与受动、给予与接收、改造与被改造的辩证关系。在这些理论洞见的基础上，人们渐渐意识到，人其实是“对话”的产物——只有在与外在于自己的人与物的不断“对话”中，人才是人，人才成为人。因此，如果说人有本质的话，那么，“对话”就是人的本质。马克思说：“费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。

但是，人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^[1]人的本质即存在于“社会关系”之中，这种关系是敞开的、不断变化的，人的“本质”也就处于不断构成之中。在这一过程中，是“交往”构成“社会关系”的核心，而“对话”又恰恰是“交往”的基本方式。

这就意味着，人其实正是以“对话”作为最为基本的生活方式，人在“对话”中成为他自己，离开了“对话”，人便不成其为人。但是，“对话”对人客观存在的重要性是一回事，人们认识到这种重要性并且以此调整和规划自己的行为则是另外一回事。巴赫金在苏联斯大林主义的政治高压下，在对陀思妥耶夫斯基小说的解读中，悟出了“对话”对人的重要价值；伽达默尔通过深入考察人的阐释行为的历史，发现文化传统正是在历代阐释者与各种“历史流传物”永无停止的“对话”中得以传承与丰富的。阐释不是单向性的认知行为，其核心即是“对话”。而在哈贝马斯那里，“交往理性”被赋予成为现代社会之思想基础的重要使命，“交往”与“对话”就成为解决现代社会各种政治问题、种族问题、文化问题的基本方式。总之从20世纪后半期以来，“对话”渐渐成为文化学术研究中人们自觉追求的基本路向。

二、中国古代文化中的“对话”精神

除了西方现代学术传统之外，中国传统文化中也包含着某种“对话”精神，可以成为我们文化建构有价值的资源。中国古代似乎从来没有出现过类似希腊城邦的贵族民主制那样的政治制度，从西周的贵族等级制到秦汉以后的君主官僚政体，都是以专制为主要特征。在政治一统的格局中，思想上也就缺乏众声喧哗的局面，人们似乎压根就

[1] 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，见《马克思恩格斯选集》第一卷，北京：人民出版社，1995年，第60页。

没有培养出西方思想界那种“狂欢化”的兴趣与习惯。言说者总是以“立法者”的姿态在那里上演着“一言堂”的游戏。在这样的文化传统中会有“对话”精神吗？然而答案却是肯定的，这种“对话”精神主要表现在下列三个方面：

其一，在“天人”关系上的“对话”精神。中国传统文化中有一种非常难能可贵的精神，就是对自己的生存环境——天地、日月、星辰、山川、动植物——充满敬畏与亲近之感。古人清楚地知道人是赖这一生存环境而生的，人就是它的产物。诸如“天地之大德曰生”、“生生之谓德”、“天地氤氲，万物化生”（《易传》）等说法，就是对生存环境的清醒认识，其中饱含敬畏之情。宋代大儒张横渠说：“乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。”（《西铭》）这是对人与生存环境之关系的理解，其中充满感激亲近之情。然而中国古代思想家对天地自然却并非只有仰视而已，而是希冀通过挺立自身，来与天地自然处于同一高度，即平等对话的关系之中。《中庸》说：

唯天下之至诚，为能尽其性，能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

通过“尽性”^[1]来提升自己，以达到参赞天地，与之并立而三的高度^[2]。《易传》所谓“三才”，正是指天、地、人而言。根据儒家存心养性之道，人们通过“正心、诚意、格物、致知”的修养过程，可以达

[1] 朱熹注云：“能尽之者，为知之无不明而处之无不当也。”见《四书集注》，长沙：岳麓书社，1987年，第47页。

[2] 朱熹注云：“赞，犹助也。‘与天地参’，谓与天地并立而三也。”见《四书集注》，长沙：岳麓书社，1987年，第47页。

到“尽己之性”，即充分发挥自身秉受于天的本然之性的目的，然后就可以与天地自然相沟通、相契合，这就是所谓“合外内之道”。“合外内之道”是儒家真正意义上的“天人合一”，这就是人与天地自然平等“对话”的结果。在儒家看来，人作为“天地之最具有灵性者”，作为“天地之心”，是有资格和能力与天地“对话”的。对话的结果便是人与自然的完美统一。老庄之徒讲“齐物”，说“天地与我并生，而万物与我为一”，向往“独与天地精神相往来”的理想境界，所表达的也是一种与天地自然平等对话的精神。冯友兰先生在其《新原人》中提出“天地境界”之说，认为这是人的最高境界，观其所论，此一境界是对儒、道二家“天人合一”思想的总结提升，其实质也就是人与自然宇宙的平等对话。所以在自然观方面，中国传统文化确实有高人一筹之处。

有人说中国古代哲学讲“天人合一”，从来就没有建立起西方式的主客体二分模式，因此也谈不上什么对话精神，实则大谬不然。西方人讲“主客体二分”，确实是确立了主体性，但人与自然之间的关系也被确定为认识与被认识、征服与被征服的对象性关系，在这种思维方式下，主客体之间根本不可能建立“对话”关系。中国古人讲“天人合一”，似乎是缺乏主体意识，是把主体与客体混为一谈了，其实“天人合一”思维模式并没有否定人的主体性，而是把这种主体性与宇宙大生命的主体性(或自主性)统一起来了。也正是这种统一才使得天人之间的“对话”成为可能，因为在古人眼里，天地自然从来就不是毫无生气的物的存在，而是活生生的生命存在。从这个意义上说，中国古人是深刻的。可以说，“天人合一”并非否定人的主体性而把人混同于自然之物，而是以人的主体性、独立性为前提的。“合一”的前提是“相分”，没有“相分”也就根本谈不上“合一”，这是显而易见的道理。

其二，在思维方式上的“对话”精神。中国古代文化学术中存在的最普遍的运思方式是“体认”与“涵泳”。孔子说：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”（《论语·雍也》）“知之”、“好之”都是表面知道，

实际并未知，至少是知之不深。“乐之”则是真正懂得并且已把所知化为自身体验了。“体认”、“涵泳”正是这种“乐之”的运思方式。盖中国古代学术，根本上都是讲做人的道理，故其关键不在知其文义句义，而在于身体力行之。能身体力行者方为真知。“体认”、“涵泳”就是懂得并身体力行的意思。这也就是明儒王阳明“知行合一”之本义。

这种运思方式的前提是把自己和向你言说者置于同一境界之中，感受其所思所想，即禅宗所谓“心心相印”、“以心传心”。这是一种真正意义上的对话，是通过与对方的交流而在自家身上生成某种体验与感受，从而达到与对方心灵的默契融合。这是“对话”中的最高境界，是对对象的“真了解”。“所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人处于同一境界，而对其所持之论所以不得不如是之苦心孤诣表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论。”^[1]中国古代学术的传承、交流都是践行这种“对话”精神的。这里的关键在于，通过“体认”、“涵泳”得到的东西已经是自家的东西，而不再是对方的东西了。孟子说：

君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安。居之安，则资之深。资之深，则取之左右逢其源。（《孟子·离娄下》）

“自得”出来的道理，已经不再完全是对方传达给你的东西，其中包含了从自己的生活经验中体会出来的道理，在这里，对方的言说只是起到启发的作用，“君子”不是对它照单全收。所以这里“君子”“自得”出来的东西就是与之对话者给予的和自家经验的融合，是一种新的构成物。用伽达默尔的话来说，就是“视域融合”的产物，是类似于所谓“效果历史”的东西。朱熹说：

[1] 陈寅恪：《冯友兰中国哲学史审查报告一》，见冯友兰《中国哲学史》下册，1961年版之“附录”。

不可只把做面前物事看了，须是向自身上体认教分明。如道家存想，有所谓龙虎，亦是就身上存想。

理不是在面前别为一物，即在吾心。人须是体察得此物诚实在我，方可。

（《朱子语类》卷八）

这就是说，在“对话”过程中，不能仅仅从对方获取，不能把自己置于被动接受位置，更主要的是要从自身寻觅。换言之，“对话”的过程应该是生成性的、创造性的，结果是获得新的，即与对话双方原有的知识都有所不同的新知。古人的这一思想可以说与西方现代的哲学阐释学有着某种深刻的相通性。

其三，在古代文学批评观念中蕴含的“对话”精神。孟子的“知人论世”与“以意逆志”之说是中国古代最早的诗学阐释学观点，其中蕴含着某种“对话”精神。《孟子·万章下》云：

一乡之善士斯友一乡之善士，一国之善士斯友一国之善士，天下之善士斯友天下之善士。以友天下之善士为未足，又尚论古之人。颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也。是尚友也。

这就是著名的“知人论世”说的来源。过去论者多以现代的认识论角度来解释“知人论世”的含义，认为若为了真正理解一首诗，就必须了解作者的情况，而要了解作者的情况，又必须了解其所生活的时代的情况——总之是理解为一种诗歌解释学的方法了。这种理解当然并不能算错，只是并没有揭示孟子此说的深层内涵。这里孟子真正想要表达的意思是“交友之道”。在此章的前面孟子先是回答了万章“如何交友”的问题，说“不挟长，不挟贵，不挟兄弟而友。友也者，友其

德也，不可以有挟也”。然后又讲到贤明君主也以有德之士为师为友的诸多例子，最后才讲到有德之士之间亦应结交为友的道理。古代的有德之士虽已逝去，但是他们的品德并没有消失，所以今天的有德之士也要与古代的有德之士交友。与古人交友看上去是很奇怪的说法：古人已经死了，如何与之交友呢？这恰恰是孟子的过人之处——试图以平等的态度与古人交流对话：既不仰视古人，对之亦步亦趋，也不鄙视古人，对之妄加褒贬。“尚友”的根本之处在于将古人看成是与自己平等的精神主体。与古人交流对话的目的当然是向古人学习，以使自己的品德更加高尚。所以，“知人论世”之说实质上是与古人对话，向古人学习美好品德的方式，用今天的话来说就是将古人创造的精神价值转化为当下的精神价值。这绝不仅仅是一种解诗的方式。如果沿着孟子的思路进行进一步的阐释，我们就会得出这样一个结论：孟子的“知人论世”说可以理解为一种“对话解释学”——解释行为的根本目的不是要知道解释对象是怎样的（即对之作出某种判断或命名并以此来占有对象），而是要在其中寻求可以被自己认同的意义。这也就是上文我们提到的“体认”一词的含义。“体认”不是现代汉语中的“认识”，而是“理解”加“认同”。对于古人，只有将他们视为朋友而不是认识对象，才能以体认的态度来与之对话。因为古人在其诗、其书之中所蕴含的绝不是什么冷冰冰的知识，而是他们的生命体验与生存智慧，是活泼泼的精神。故而后人就应该以交友的态度来对待之，就是说要把古人当作可以平等对话的活的主体，而不是死的知识。读古人的诗书就如同坐下来与老朋友谈话一样，其过程乃是两个主体间的深层交流与沟通。通过这种交流与沟通，古人创造的精神价值或意义空间就自然而然地在新的主体身上获得新生。由此可见，孟子的“知人论世”之说实际上包含着古人面对前人文化遗留的一种极为珍贵的阐释态度。在当今实证主义的、还原论的研究倾向在人文学科依然有很大市场的情况下，孟子的阐释态度尤其具有重要的现实意义。