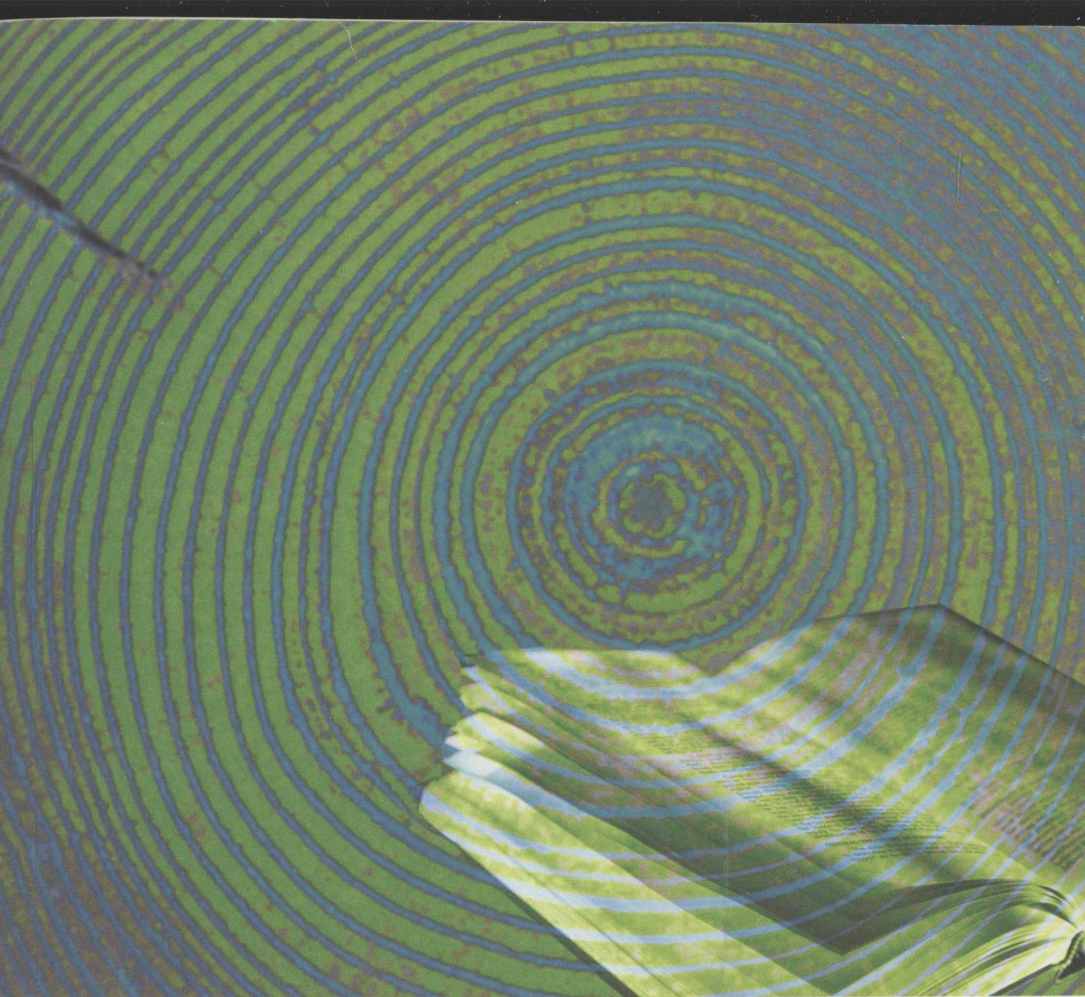




艺术解释的向度

张清民 著

河南大学出版社

艺术解释的向度

张清民 著

河南大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

艺术解释的向度/张清民著. —开封:河南大学出版社,
2005.2

ISBN 7-81091-320-4

I. 艺… II. 张… III. 文艺学-理论研究-文集 IV. I0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 010788 号

出 版 人 王刘纯

责任编辑 袁喜生

责任校对 王 琪

责任印制 苗 卉

装帧设计 张 胜

出 版 河南大学出版社

地址:河南省开封市明伦街 85 号 邮编:475001

电话:0378-2864669(行管部) 0378-2825001(营销部)

网址:www.hupress.com E-mail:bangong@hupress.com

经 销 河南省新华书店

排 版 河南大学出版社印务公司

印 刷 河南省瑞光印务股份有限公司

版 次 2004 年 12 月第 1 版 印 次 2004 年 12 月第 1 次印刷

开 本 890mm×1240mm 1/32 印 张 10.375

字 数 265 千字 印 数 1—3000 册

ISBN7-81091-320-4/I·237 定 价: 18.00 元

(本书如有印装质量问题请与河南大学出版社营销部联系调换)

批评的文体(代序)

耿占春

我和张清民都喜欢一些人,比如本雅明和某个时期的张志扬,我们也经常谈论这些人,经常地谈起批评理论的文体问题。我知道,这表明清民除了对理论问题的关心之外,他在批评理论的文体方面也还抱有一种持久的雄心,虽然这可能是他日后才会去做的事情。收在本集里的文章有哲学、理论和批评文字,它们勾勒和大致反映了清民的学术兴趣及其视野。其中有直接论述本雅明的,也有一些涉及本雅明特有的理论命题。这里我就谈谈批评的文体,作为我们之间关于批评理论问题的一个交谈。

许多年以前,本雅明曾经这样表达自己的文学抱负:“我为自己设定的目标是——成为德国文学最重要的评论家。”这些话在我们这些从事批评的人心中都会唤起某些共鸣。但他知道,在他的时代,文学评论不再被认为是一种严肃和重要的文体。我们在七八十年代其实也面临这样的处境,即批评文体同时缺少规定性和语言活力,以及批评文本的寄生特征,使理论批评活动像一种二流的事业。因此本雅明说:“如果想在评论领域里建立一种名声,这就意味着你必须把评论重新建设成一种文体。”这是我们钟情于本雅明的理由之一。清民也表达过这样的想法,批评文体的建立至少与批评理论同样重要。

事实上,在那之后,在本雅明之后,小说和诗歌本身也渐渐地

不再是最重要的文体。相反,理论批评倒是在成为独具意义的文体。“再现性话语活动”的重要性程度在逐步降低,“阐释性的话语活动”的重要性在日趋增加。或者说叙事与抒情话语的社会功能在降低,而论证和转述话语的社会功能在增强。这也许是理性化的结果,是世界观合理化,或者“科学”与技术思维入侵精神领域的结果。无论如何,叙述与抒情话语基本上在日益沦落为娱乐方式,尽管叙述与抒情仍然有可能在未来成为塑造“生活政治”的一种潜在力量。生活世界似乎已经从再现性的故事中分离出来,话语再现的伟大历史使命(19世纪似乎是它的一个高峰)似乎已经终结,而所剩下的是“阐释性的艺术家”即批评家可以对已有文学文本进行各种解释、修正、引用和重新加以组织的一个灵活的形象。理论批评的话语方式越来越成为现代写作的一个典型形象。我们只消提一提在20世纪里的尼采或者罗兰·巴特、巴塔耶或者布朗肖,就会知道这一变化。他们的作品和他们自身已经被当作作家形象来使用和阅读,甚至是比写小说和诗歌的作家还更为真实的作家。而这个时代里重要的作家,我是说作家的传统形象即小说家和诗人,都几乎没有例外地具有理论批评色彩。否则就是一些不那么重要的作家。

表达方式本身也是对世界的认识方式。本雅明反对把人类的认识与认识方式分开。人的认识总是以某种认识方式进行的,值得关心的不仅是人们的认识,更重要的是人们的认识方式。这些认识方式本身也表明了人类认识的历史特征或历史过程。因为这种认识,清民非常关注那样一些文本,即把批评文体看得与批评观念同样重要。清民深有研究的西方马克思主义、法兰克福学派也体现了这一倾向。卢卡契的《小说理论》、本雅明的《德国悲剧的起源》都是文化批评方面最重要的“背景文本”。他们企图建立文学、哲学、语言、历史和政治的关系,揭示文学与这些意识形态领域之间的内在联系。清民这个集子中的文章明显地具有这样的意图:

他在哲学探索、文学理论和批评实践之间穿越不同的空间。有时候清民会在学院方式和自由写作所要求的文体探索之间保留他的犹豫。我倒是赞成他目前的学术路向,在学院的训练和规范方式中从事研究,同时把对理论批评方面的文体探索稳健地进行。当清民的这一探索成熟的时候,我想那时他编辑自己的文章时,就很难在哲学、理论和批评三者之间这样划分开来,当不同的界面被独特地关联起来,相互卷入和折叠,批评的文体就会真正地更新,而理论问题本身也会在另外的空间里以另一种方式被探讨。无论如何,理论批评仍然是一项值得为之冒险的事业。

目 录

批评的文体(代序)·····	耿占春(1)
----------------	----------

上篇 艺术解释与哲学追问

存在哲学与中国古代道家精神的遇合·····	(3)
阳明哲学是东方存在主义现象学·····	(20)
言与德:意义建构的限度与可能 ·····	(30)
阶级意识:超越异化之途	
——卢卡契异化观再认识·····	(39)
文化工业:意识形态无尽头 ·····	(50)
法兰克福学派文化工业理论再认识·····	(58)
艺术解释的向度·····	(67)
艺术·人生·真理	
——评伽达默尔的艺术真理观·····	(76)
解释视界中的艺术功能·····	(83)
建国前我国知识分子改造的文化言路分析·····	(89)
试析“尊重知识,尊重人才”的科学结构与内涵 ·····	(106)

中篇 艺术解释与当代语境

技术时代的艺术处境

——本雅明与艺术现代性问题·····	(117)
机械复制时代的艺术创造	
——本雅明美学思想的当代意义·····	(134)
后现代景观下的艺术生产·····	(139)
现代性与中国语境·····	(150)
20 世纪 40 年代:中国现代文艺理论形态的确立 ·····	(155)
20 世纪 40 年代中国文学理论主潮 ·····	(167)
传统诗学的三种现代转换模式·····	(187)
模仿说的发展与古希腊理性精神的嬗变·····	(200)
文学理论形态学刍议·····	(209)
转型期文艺功能的嬗变·····	(217)
市场经济下的艺术生产规律新探·····	(224)
市场化:艺术之路向“钱”方?	
——与张来民先生商榷·····	(231)

下篇 艺术解释的个案分析

生命世界的感悟与探索

——对梦阳诗的一种解读·····	(241)
生·死·爱·梦	
——寿静心小说《心脏病》释读·····	(248)
叙事、反讽与包容诗的理想	
——评静心长篇小说《迷旆花园》·····	(256)
博客文学现象批判·····	(268)
自我改写的写作·····	(279)
叙事研究与社会学立场·····	(291)
生命的尊严依然是问题·····	(299)
走出传统观念的藩篱	
——评张来民著《作为商品的艺术》·····	(305)

“名家”的失范·····	(311)
并非必要的疑问·····	(313)
怀古与创新·····	(315)
后记·····	(319)

上篇

艺术解释与哲学追问

存在哲学与中国古代 道家精神的遇合

海德格尔是西方传统哲学的反叛者和变革者,他认为哲学的根本问题是追问“存在”的意义问题;而西方哲学自柏拉图开始把对存在意义的追问变成了“存在是什么”即对“存在者”的追问,本源化的思维变成了一种形而上学的主体性、对象化的思维,两千多年的西方传统思想史就是“存在”被遗忘的形而上学发展史。现代西方社会普遍存在的能源危机、生态失衡、精神虚无化以及人为物役的异化现象,莫不是形而上学的迷误产生的恶果。因此,海德格尔决心变革传统,重返前苏格拉底时的本源性思维,无畏地担当追寻“存在”意义的重任,重新经历一番“思”的冒险。海德格尔的探险历程是十分虔诚而又艰辛的,用西方人赞扬舍斯托夫“以流血的头撞击绝对理性的铁门”那句话来评价海德格尔,也似乎十分恰当。海德格尔与传统西方形而上学迥异的思维方式和他艰涩怪僻的独特文风,使得世人对他的独树一帜的哲学望而却步,也因而招致了他的许多论敌的咒骂和充满恶意的嘲讽。尽管如此,海德格尔的思想对当代世界诸种精神学科的巨大影响却是无与匹敌、毋庸置疑的。海德格尔以对“思”的至高无上的努力,突破了西方传统思维方式,跨越时空,和老子、庄子这两位东方贤哲走到了同一地平线上,进行了一场同等层次的精神交流和思想对话。海德格尔和老、庄的思想在本质上有着很大程度的差别,然而“道通为

一”，这并不妨碍我们循着他们相似的“思”路对他们的思想作一番粗略的考察，探究一下他们所思考的有关问题对现代人的生活有何影响，现代人从他们有关问题的论述中，能够受到哪些启发。

一 “众妙之门”——“存在”与“道”

“存在”(或“在”)问题是海德格尔的“基本本体论”的核心所在，“存在”在海德格尔哲学体系中和“道”在老、庄哲学体系中一样，为一种本体范畴，既是其“思”之肇始，又是其“思”之归宿。海氏的“存在论”(基本本体论)或老、庄的“道”论，实即他们的哲学本体论，他们的“世界”观、人生论等莫不以此为核心建构而成。海德格尔在其“思”之冒险中，采取了和老、庄极为相近的本源性思维方式，因此他对“存在”的描述和老、庄对“道”的描述极为相似，从下面的具体分析中我们将会看到他们的思想接近的程度究竟有多大。

首先，“存在”与“道”二者都具有超越性。“存在与存在的结构超出一切存在者之外，超出存在者的一切可能的具有存在者方式的规定性之外，存在地地道道是 *transcedens*(超越)。”^①存在高于一切存在者，任何用以规定存在者的方式都不适用于存在。西方传统形而上学的迷失就在于它总是把存在者诸如“大全”、“理念”与存在混为一谈，殊不知“大全”、“理念”无非是指存在者整体或对存在者整体的抽象，仍是一个存在者；即便“本体”也不是存在，它也是一特殊的存在者。把存在者误作存在，就遮蔽了存在的意义。老、庄哲学中不存在那种主、客体分离的对象化的思维方式，“道”的超越性是显而易见的。老子言：“有物混成，先天地生。”^②他认为“道”在逻辑上先于天地万物一切存在者。庄子发挥说：“有先天地生者，物耶？物物者非物。”^③话说得也十分明白不过，“物物者”即“道”超越于物。

“存在”和“道”的超越性,决定了它们的不可界说性。海德格尔和老、庄都认识到用概念、定义或推理的方式是不能把握存在和道的,所以,海德格尔宣称:“‘存在’这个概念是不可定义的”,“存在既不能用定义方法从更高的概念导出,又不能由较低的概念来描述”,“用以规定存在者的方式……亦即传统逻辑的‘定义方法’……不适用于存在。”^④因为存在一经定义便成为一个“存在者”而非“存在”了。对存在意义的追问不能用追问存在者的“是什么”的方式发问,因为存在不是“什么”,追问存在只能用现象学的展示方式显露其根据,或者借助于语言循环:存在是——存在。老子开宗明义:“道可道,非常道;名可名,非常名。”道是“无物之象”^⑤,它“惟恍惟惚”^⑥。庄子深谙此中三昧,畅言“道不可言,言而非也”,“知形形之不形乎?道不当名。”^⑦“道”一落言筌,便失去了它原初的含义,变成了一个具体的物,不复是道了。老子尽管多次论道,却从不轻易解释它,而是十分谨慎地使用“似或存”、“吾不知其名,强字之曰‘道’,强为之名”的描述方式。庄子对道作了一次又一次的阐发,最终还是抱怨说,道“窅然难言哉”。

不可言说的“存在”、“道”又具有本源性和创生性。存在是存在者成其存在的可能性,是存在者能够存在的一种基本成分。“作为基本成分的在”,“也就是可能的东西的‘寂静的力量’”,“可能的东西的基本的力量”“是指在本身”。存在的原始意义即是赋予事物本质,能使事物存在,而“能一事一物,在这里的意思是说:把一事一物保持于其本质中,保留于其基本成分中”^⑧。存在彰显、运作,使存在者得以成为存在者。存在自身无由以生,“在就是在本身”。道亦如此,它“渊兮似万物宗”^⑨,是万物生成的堂奥;道周流四方,“于大不终,于小不遗”^⑩,万物皆备。道又“自本自根”,自身外没有创生它的本源。

“存在”与“道”终究还是有别,存在是通过 Dasein(此在)显现、出场的,而 Dasein 是有“死”的,具有时间性、历史性,所以时间

是“对存在的任何一种一般性领悟得以可能的境域”^①。“道”则是超时空的，它“在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”^②。道天机毕张，无处不在；但道又非彰非显，无由得见。老、庄认为，人们对这神秘的“道”须“涤除玄览”、“心斋”、“坐忘”，彻底排除心念中经验的成分，心如明镜，而后方能参悟它，把握它。

二 “道隐无名”——“无”

“存在”、“道”无形可见，无迹可求，让人听来玄而又玄。然而仔细想来，“存在”和“道”却是根本“不在者”，说穿了，竟是一个“无”。海德格尔认为，两千多年来的西方传统形而上学问过的问题都是存在者的问题，从没有问过“无”。“无”似乎是一个毫无价值、无足轻重，甚至不成其为问题的一个自明的东西，追问“无”的意义和行为被人目为不甚明智之举。“无”和“存在”一样被人付诸遗忘了。在海德格尔看来问题绝不是这样简单，海德格尔认为“无”和“存在”一样具有本体论的性质，“在在中就隐藏着不的本质来历”，“在在中的能不者就是我称叫‘无’的那个东西的本质。因为这个能不者思在，所以思就思无”^③。老子和庄子也把“无”的地位标举得很高，不但“有无相生”^④，而且“有”还“生于无”，“无”和“道”、“存在”一样具有本源性和创生性。

“无”也和“存在”、“道”一样是不可定义的，海德格尔认为，有关“‘无’的一切界说”“都不是在与真和‘无’打交道”^⑤。“存在”、“道”、“无”只不过是同出而异名，追问存在或“悟道”实即求“无”。但“无”又是根本不在者，我们无法把它摆在面前细细打量一番，人们通常在脑子中否定地所“思”的那一如此这般的東西，至多不过是一个有关“无”的形式概念，但绝不是“无”本身。那么，人们又如何能了知“无”？海德格尔认为，“无”在此在的一种特殊的现身情

态“畏”中显露其根苗。“畏”不是对某个具体存在者的惧怕，在畏的境界中倒弥漫着一种独特的宁静。在畏的情绪中，此在和它周围的万物众生一起沉入一种麻木不仁的境界，这种情形，海德格尔称之为“离形去智同于大通”，而且“无”只能在与“离形去智同于大通的在者合在一起并即在此在者身上显现出来”^{①6}。海德格尔所说的这种观“无”的情形和老子、庄子讲述的“悟道”的方式几乎不爽毫厘，老、庄一致认为“道”（“无”）是神秘的、不易知觉的，它只能靠人静心修养，在物我相齐、生死两忘的精神状态中去体会、领悟，这种情绪状态，老子称之为“玄览”，庄子名之曰“心斋”、“坐忘”。在“玄览”或“心斋”、“坐忘”的境界中，人“出乎无乡，行乎无方”，“以游无端，出乎无旁”，得以“睹无”^{①7}，窥见“道”之端倪。

“悟道”也好，观“无”也罢，都不是一般人所能轻易做到的，对此海德格尔和老、庄都述说得非常清楚。一般人即海德格尔所称作的“常人”总是太执著于存在者，也就是老子所说的“下德不失德”的情形，常人在对形形色色的存在者的烦忙或烦神之际，“无”悄无声息地隐匿了，“我们在我们的活动中越是将自身转向在者……我们就越远离‘无’”^{①8}。海德格尔认为，此在从沉沦中苏醒，在日常生活中受到畏之震动而从常人脱身之际，才能将自身嵌入“无”中，一睹其庐山真容。常人不能畏，“唯大勇者能畏”，但日常的此在中大勇者又有几许？畏本身虽如箭在弦，时时刻刻都可能激发此在，但真正能发动、搅扰此在的时候又微乎其微。对“悟道”讲得最详细的庄子也有同样的感触，他认为“道”（“无”）虽无所不在，蝼蚁、稊稗、瓦甓、尿溺之中皆有道，无时无处不可悟道，但真正能洞见天机、体察道之精微的，只有那些“无己”、“无功”、“无名”的“至人”、“圣人”、“神人”。要摆脱存在者的羁绊，直面虚无，委实不是件容易的事儿。

三 “天地与我并生”——人与世界的关系

海德格尔从他的以此在生存为核心的“基本本体论”出发,坚持现象学一元论,认为世界与人是相统一的,世界不是独立于人之外的认识客体,不是人类改造、征服的对象,而是人类诗意的栖居地。这种一元论世界观颇近于庄子的“天地与我并生”的思想。庄子与老子都没有对象化的思维方式,他们的哲学中不存在主、客体分离之说,所以在他们看来人与世界是自然合一的。

早期海德格尔认为,此在生存的基本机制是“在世界之中存在”,“世界”就是通过此在显现、出场的存在的澄明之所。然而对此在生存的优先地位的强调,潜隐着在更深处重估主体的危险,故此海德格尔在后来重新阐述了他的世界观,说世界就是人栖息于其中的天、地、人、神的四重统一体。人在世界中的使命就是要拯救大地、悦纳苍穹、期待诸神。拯救就是“把某物放入其自身的存在之中从而使其自由”,“自由(Fry)一词又指受到保护、不遭损害、没有危险,也不会陷入其他某种困境”^{①9}。人对世界的关系就是保护、爱抚、保藏与照料,而不是盘剥、利用、奴役和掠夺;正是在这个意义上,海德格尔才坚决反对以往的人道主义包括萨特式的“存在主义”,因为它们都把人看作“是在者的实体,作为在者的‘主体’,以便作为在的掌权者让在者的在在被称誉得已经太喧嚣了的‘客观性’中化为乌有”^{②0}(着重号为笔者所加)。其结果非但不能提高人的位置,适足以贬损人的尊严。所以海德格尔晚年激赏荷尔德林的人“诗意地栖居……”的思想,认为它道出了人类生存的本质。

老子关于人类生存的结构模式,类似于海德格尔设想的天、地、神、人四重体。老子说“域中有四大”:天、地、道、人。“域”即世界。人降生到世界上,“大块载我以形,劳我以生”^{②1},与物烦忙,与人烦神,是其必然性。但在老、庄那里,作为人的基本生存状态的