

金元浦◎著

追寻文化的意韵

金元浦序跋集



群言出版社
QUNYAN PRESS

金元浦◎著

追寻文化的意韵

金元浦序跋集



 群言出版社
QUNYAN PRESS

· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

追寻文化的意韵：金元浦序跋集 / 金元浦著 .—
北京：群言出版社，2015.1
ISBN 978-7-5193-0009-8

I. ①追… II. ①金… III. ①序跋—作品集—中国—
当代 IV. ①I267

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 304651 号

责任编辑：朱前前

封面设计：逸品书装设计

出版发行：群言出版社

社 址：北京市东城区东厂胡同北巷 1 号 (100006)

网 址：www.qypublish.com

自营网店：<http://qycbs.shop.kongfz.com> (孔夫子旧书网)

<http://www.qypublish.com> (群言出版社官网)

电子信箱：qunyancbs@126.com

联系电话：010-65267783 65263836

经 销：全国新华书店

法律顾问：北京天驰君泰律师事务所

印 刷：北京京华虎彩印刷有限公司

版 次：2016 年 4 月第 1 版 2016 年 4 月第 1 次印刷

开 本：710mm × 1000mm 1/16

印 张：20.25

字 数：300 千字

书 号：ISBN 978-7-5193-0009-8

定 价：39.80 元



【版权所有，侵权必究】

序(代)

言说不可说之神秘¹

宇宙永远在说，不过总有不可说的东西。不可说的东西是不说吗？不，只是不可。不可说是想说并有可说之处，却无法说出或无法完全表达，世界永远有着它的意义，这被遮蔽的意义却只能由诗人和思者寻出，使隐者显豁而出。有限的“人之所说”是对“不可说”之“道说”的道说，这一人之所说就是诗与思。诗与思就是从“不可说”向“可说”的转化、行进、生成和化合。

但诗与思也有区别。诗是对不可说之道说的“命名”，因此它是一种具有“首创性”的对存在之混沌的“解蔽”；而合乎“逻各斯”的“思”则更具聚集性与穿透力，能更深入混茫遮蔽的“大道”，深入那被遮蔽的神秘之所。无论是“道说”还是“人之道说”，都有“显—隐”的两重结构。道说的二重性是一种原始的“两重性”，“人之道说”的两重性由“道说”的两重性产生，又是对道说的应答。因而道说是一种更源始的“隐”，人之道说则是相对的“显”，从“道说”到“人之道说”，永远在进行一种对“不可说”的道说的试说。

海德格尔的真理之思的结论是“语言是存在的家”。也就是说，语言是存在之真理的“显—隐”运作，源始的存在之真理是“澄明遮蔽”的“源始争执”，而存在者之真理乃是世界一大地的“争执”，两者有着“源一流”的关系。这种“源流”关系，也正是“道说”与“人言”之间的关系。

人类有幸，找到了诗，诗说不可说者。诗的本性绝不是去说那明晰

1 本文为金元浦《大美无言》一书的结语，权作此书序言。

如话、倏然而现的物什。它说的是“非发生的事情”。你，我，还有他，都无法对此明白地言说，理解仍然在理解，人还是要通过“妙悟”“兴感”“体味”和“神会”来把握世界。诗就如此言说不可言说者。

那么何为不可说者，它当然不是那种我们通常习惯于将之解释为“发生的事情”的描述，我们必须通过象征去“体验”“妙悟”，获得某种经验，但绝不要把这种经验到的东西再度归结为“正在发生的事情”，甚至我们身上某种可被心理学定义的情绪状态，不！不是。诗不说“发生的事情”，诗只是“说着”。

什么是不可说者？奥特说：“（1）它显然是真实的，而不是某种人们尽可以置之不理的非真实的东西，因为它与人相关。（2）它显然是被经验到的，因为在人们之间产生了对不可说的经验的交流 and 理解。（3）它始终是特殊的，因为在人们之间对他们在象征上所体验的经验交流始终是一种特殊的交流，与象征的内涵相适应。”世界上确实有不可说者，不可说者不是那种特定的可以描述之物，不是那种可以按照明晰的价值标准去判定利弊得失的东西，它看上去与人若断却连，它并不是像吃饭、穿衣这样与人息息相关的东西，但它却与人有着无比紧密的关联。它与人相关的方式是在人的“根本境遇”里与人“神会”，在存在的深层里为人的一切价值标准制定最基本的尺度，为人与万物的交往构筑根基。

不可说者是真实，这真实不是物之所形的真实，它是人在其真实、其存在的深层里所遭遇到的那种真实。对于这种真实，我们借助象征的临界体验去把握。而往往只有在这种临界经验中，我们才体验到人的存在的两个层次，可说的层次及其界限和不可说者深层的“根本境遇”，正是通过象征的这种临界体验，我们的思维的触角才触到那说与不可说之间的神秘真实。在存在的深层境遇中，人总是被象征所意味的东西吸引。这种不可说的真实是人类无法命名又强为之命名的“居间的神秘”。

许多人在居于说与不可说的神秘之时，总是举出日本诗人松尾芭蕉的俳句：

你哟蝴蝶，我哟庄子
梦之心。

——《拜庄周尊像》

莫疑问
潮头花
亦是滨海春。

——《新手》嵯峨竹

清凉入画图。

——《十八楼记》

这条路无人行在这个秋日黄昏。

——《所思》

古池塘呀青蛙跳入水声响。

——《楠边》

再请读昌耀的诗句：

……是啼血的阳雀在令人忧伤的暮色中鸣啾吗？……

……生之旅

在光的栅栏与炊烟同步

原是如此甜蜜……

前方灶头有我的黄铜茶炊……

独坐裸原

脚边，流星的碎片尚留有天火的热吻……

……童谣虽隐约可闻我们重又体验苍老……

世界如此匆忙。

海德格尔说，只有诗是“纯粹的言说”。这是说只有诗最纯粹地呈露了人之不可说的真实，人的存在的真实。诗作为象征，悟作为象征的体

验，共同生成存在的意义，芭蕉的俳句，昌耀的短句，以象征来“参与”被象征之物，以象征来形塑无形的真实，以象征来描摹无可言说之物。诗即是象征。

对象征的体验，与象征的交往，是一种临界经验。我们无法任意越过界限。我们首先生活在我们自己的界限之内，生活在我们日常世界的界限，因此也在我们日常语言的界限之内。在对象征的语言经验中——它同时是对不可说的存在之界限——我们从内心碰到这个界限并开始突破它。

它是在临界经验中，在似乎触到说与不可说的界限，又冲破这种界限的经验中，在那种既令人如此惊奇喜悦，又感到有一种压抑、无奈和无助的经验中，不可说的真实开启了它的门户。

在对象征言说的倾听中我们碰到了界限，那是日常世界与日常语言世界的界限。在那里，界限是无，界限又是有，既是没有意义，却又等待意义，等待理解。于是，或迟或早，令人惊喜的体验和引起恐惧和惊愕的邂逅，总在某一时刻发生，并总会一再地发生。于是理解便突破界限和无言，在对象征的体验中架起了一座跨越无之天堑的桥梁，日常言说的彼岸遂通过这座桥梁的筑成而被发现。

我们在象征及其运作中感受不可说者，我们通过象征来获取对不可说之真实的体验。象征是多样和充满差异的，而不可说的真实自身也是多样化与充满差异的。象征参与被象征的真实，象征参与对这种了无痕迹、来去无踪的不可言说者的塑形，它进入了不可说之真实的特性之中。结果，是对象征的每一次体验都只是对不可说者的一种阐释，一种妙悟，一种领会。而作为象征的表达所生成、所描绘的不可说之真实，是与无数人相关的真实。

在海德格尔那里，语言就是存在本身的源始的“由隐至显”的运作，就是解蔽、去蔽，是遮蔽的敞开。语言是存在的家，是说存在在语言之中使被隐匿的被遮蔽的有所澄明，有所洞亮。人在语言这个存在的“家中”看护着存在的真理。而存在自行澄明而达于语言，存在总是在走向语言的途中。

西方先哲柏拉图早就告诉人们，人从愚昧走向文明，就是从“洞穴”

的黑暗中走出来，走向太阳(理念)，而哲学的使命就是把人救出洞穴，使人获得阳光的沐浴。

在海德格尔看来，西方形而上学对存在的遗忘，在根本上是遗忘了“隐”和“无”。西方已太“显豁”了，“显”与“有”正如此地突出，如此地战胜一切。而“隐”与“无”却遭忽略，却被遮蔽。

而在东方，对“隐”与“无”的思却始自遥远的老庄之“道说”。它是东方之诗，东方之思，它以诗来道说存在之义，以诗来澄明混沌无光的生物之在。如果说西方文明更关注人如何活着，更关注活的状态，那么东方道说则更倾向于诗，倾向于诗意的活，率性畅意的活，在有所体味中活。更倾向于叩问活的境界，活的意义，活的层次。

那么人呢？

人本身不也是充满着空白、孔窍的碎裂的断片吗？是的，奥特说，人是断片！有限的人的个体是通过无限的个体存在构成的。个体在本质上是断片性的。人不是物，不是机器，不是器物。而器物、机器、机械装置本质上是实体性的。它就是它，它是它之所是，它不是别的。它可通过了解其科学的功能来定义它，但人不行！人不能用这种方法来确定。人不是“会说话的动物”，人也不是“能够学习的自动机”，他“不止是他之所是”。他还拥有一种“非实体性的人之存在”。这就是情绪、恐惧、爱、烦、思、意志、现实与幸运。这是一种不可支配的真实，它不可测量，不可言传。被这种真实沉浸并交织着的人的存在，是人的本质的“本质陈述”。它活在人类体验自身的种种方式之中。

情绪。人的情绪，无疑具有显而易见的断片性本质。人总是由情绪构成的，人总处在一种情绪状态：激情、淡漠、绝望、沮丧、烦恼……情绪是他内在生命的实体，他处在这一实体之中，并作为此实体体验自身。而情绪绝不是一种“自然状态”，而是一种“自拥有”。人的这种拥有是对意义质的自觉经历。这种体验永远是未完结、不确定或不圆满的，它不是预谋，不是策划，不是演练，而是真实的发生，是经历。

思与问。人之思以及构成思的人之“问”，表现着人类本质的断片性。所有根本性的思本质上必然是不完善的，未完成的。思产生又消失在

“问”中。海德格尔说得好，“不是我们寻找思，而是思寻找我们”。问在思的过程中推动着人之联想和探寻，使思之过程成为可能，赋予思以隐蔽的动力。未曾思的东西给我暗示，像远山之外，像大海之边，你落日之没永远地吸引我，令我神驰。

意志。人的决断从何而来？仅仅来自欲望、情绪、喜好吗？或者还有来自纯粹理性的推论，来自对今日的渗透。当然它还有来自人的意志的决断，这一切分割着人，切断了人，使人成为断片。

本真与非本真的人。在生活中人的大多数并不是他之所是，也并非他之决定所是。本真的自我存在失去了实在性。海德格尔曾对“本真”和“非本真”作了规定，在他看来，今日人类已不再是“他自己”，人的存在被抽空了，它被抛却了，被遗失了。这就是实际上人类的处境：非本真的境遇。然而，人之本性始终召唤人回到本真的人，召唤他成为他自己。他的反省的良知，他的归真的思引导他如此。

然而，人在日常行为中既难完全本真地活着，也难完全非本真地存在。正是在这种本真与非本真的交错中，人才体悟了二者的差异与界限，同时看到人自身本质上的分裂与断片性。

幸福。幸福是什么？幸福与快乐原则有着重大的区分。人们总是可以准确地体验和直观“快乐原则”，它像一条律法，有着设定的方向，奔向一定的目的地。欲望的激流受到阻抑，于是它被压抑，受挫折，而后积蓄更大的能量，去冲破阻抑，或以某种置换的方式达到宣泄与转移。这是一种实存性机制，其每个部分按照规律行事。幸福则不同，幸福是存在状态的感知，它是非实在的，充满了空白与未定之处的。幸福得以感受是由于它是一种可无限展开的意味，它处处显示着意义关联。相反在欲望满足的实性模式：快乐模式中，快乐是可以某种方式达到的，是类同于自然事实的事实，它到此为止，如期而至，如约而来。幸福则不同，幸福你无法把握，来无踪去无影，它是一个意义展开体，它弥漫着，却不可固着，它显示着，却不可力强而至，它总是被期待，被约定，但谁也无法确定它的到来。它倏然而来，倏然而去，它是一种余音，一种余味。余韵久久，正是它的存在方式。因此幸福的感受是发现并形成关联。个体之我自身是

碎裂的断片，人本质的孤独总是在寻求对话与交往，寻求连缀碎裂的断片的可能性。幸福的感受就是探问创造性的联想之途，展现人未曾拥有过的空间。

这就是人。在这里，那不可说、不可支配的神秘，那创造性的不确定的东西的在场，是这个世界永远无可躲避的真实。

超超神明，返返冥无，来往千载，是之谓乎？

目录

001 | 序(代) 言说不可说之神秘

理论与探索

002 | 文化研究在中国的历史性登场

028 | 文化研究是什么

041 | 文化研究有未来吗?

057 | 悄悄地起步:《文化研究》

065 | 审丑时代与酷之秀

——文化事件的案例研究

071 | 从布迪厄的“文化的习得”谈起

——《文化研究》辑刊第4辑前言

079 | 在世纪地平线相交的高地

——《阐释中国的焦虑》前言

082 | 六洲歌头:文化批评的前奏

图像与思维

088 | 视觉图像文化及其问题域

096 | 观看,一个曾被忽略的命题

——读曾军《观看的文化分析》

- 104 | 视觉新景与文化焦虑
——金元浦、陶东风文化研究二人谈
- 114 | 图像与观者：一个离经叛道的“异类”
——王林生《图像与观者：一个离经叛道的异类》序
- 122 | 视觉修辞，一个富于开拓性的论题
——闵云童《视觉修辞》序言

转向与踪迹

- 126 | 大众媒介复制化创新的秘诀：可调节的配方式策略
——何群教授的《配方式媒介》序
- 131 | 巴丢，“后学之后”的历史性出场
——读毕日生《巴丢非美学文艺思想研究》
- 140 | 传播误读，媒介人前理解与话语意义生产
——张力《跨文化传播与媒介话语意义生产》序
- 146 | 手机作为“第五媒体”的探索
——孙慧英《多重视域下的第五媒体文化研究》序
- 149 | 文化多样性与非遗保护
——李昕《非物质文化遗产的多元保护与产业化研究》序言
- 152 | 伤口、记忆与主体——危机时代的大众文化研究
——张慧瑜《伤口、记忆与主体》序
- 155 | 创意、时尚与设计
——龚小凡《北京文化创意产业小型个案研究》序
- 158 | 在解释学探索的路上
——赵毅《复合间性论与翻译理论研究》序
- 162 | 休闲，是一种境界
——魏翔《闲暇红利》序言

承传与开拓

- 166 | 会当凌绝顶，一览众山小
——读《钱中文文集》
- 171 | 厚重是一种品格
——杜书瀛《新时期文艺学前沿扫描》序
- 174 | 涵容诸家 自开新范
——读童庆炳先生主编的《文学理论教程》
- 177 | 构建文学的现代价值
——评陈传才《中国 20 世纪后 20 年文学思潮》
- 180 | 东方诗文化：意境高远
——《中国文学阅读与欣赏》绪论
- 191 | 焕然一新新气象
——读冷成金《中国古代文学的历史与审美》
- 195 | 在“深描”之前
——从《草根的力量》到《现场》
- 199 | 理论先导与现实关怀
——欧阳友权主编《文化产业通论》序言
- 202 | 新人文：审美的混沌
——谈谈卢禹舜的艺术探索
- 211 | 拜谒千古智圣旁说“道德”文章
——谈《道德经旁说》

意趣与情丝

- 216 | 神的故乡鹰在言语
——燎原《地图与背景》序

- 223 | 生命的回访
——《“间性”的凸现》跋
- 227 | 大哉孔子
——李镇《仁者无敌》序
- 231 | 昆仑，又见壮采
——李晓伟《与大河同行，与昆仑同在》序
- 235 | 飞翔的猜想：三星堆——闪米特
——苏三《红海文明起源假说》序
- 240 | 《当代世界短编小说》编后记
- 245 | 这里是诗的国度，更是散文的故园
——《千年经典绝妙诗文·美文卷》前言与导读
- 259 | 诗意飘岚
——《古典诗词名句选》前言与小序
- 270 | 鼓天下之动者存乎辞
——《阅读的欣悦》引言
- 275 | 《阅读的欣悦》导读
- 302 | 写给孩子们
——《最后的独角兽》中文版引言
- 307 | 跋

理论与探索



文化研究在中国的历史性登场¹

世纪之交的中国“文化研究”迎来了它的历史性登场。这不是一些人又拿来什么新鲜的“洋货色”——对于 21 世纪的中国来说，什么货色都不再新鲜——而是世界和中国的现实发生了巨大的变化，向传统学术、传统学科提出了严峻的挑战，需要中国学人给予解说和回答。

处在全球化语境中的当代中国学术对此做出了积极的回应。作为一种开放的，适应当代多元范式的时代要求并与之配伍的超学科、超学术、超理论的研究方式，文化研究在中国的出场是现实的需要、发展的需要、阐释的需要。

它是当代“学科大联合”的一种积极的努力。它有深厚的多元的学术渊源，与文学研究有着千丝万缕的联系。并且特别重视个案研究。“文化研究”对中国当代学术产生了重要的影响。

一、中国当代文化研究的出现

西方的“文化研究”理论与实践在 80 年代后期到 90 年代被陆续介绍到中国（关于西方的文化研究的历史、理论与方法特征，可以参见陶东风

1 本文为《文化研究：理论与实践》的前言。金元浦主编，《文化研究：理论与实践》，开封：河南大学出版社，2003。

《文化研究：西方话语与中国语境》，《文艺研究》1998年第3期；陶东风专著《文化研究：西方与中国》第一章，北京师范大学出版社，2001年版；罗钢等编《文化研究读本》导论，中国社会科学出版社，2000年版），并被运用于当代文化批评与文化研究，成为90年代中国社会/文化思潮中的主要话语资源之一，它一方面催生了中国的文化研究热潮，同时也对于传统的文学观念与研究方法产生了极大冲击，并引发了文化研究与文学研究关系的重大论争。可以说，90年代中国人文学术（包括文学研究）之所以呈现出许多不同于80年代的新特点，文化研究视野的引入是重要原因之一。90年代几次大的人文学术讨论，如关于大众文化的讨论、关于“人文精神”的讨论、关于后现代与后殖民的讨论、关于全球化时代民族文化认同与第三世界文化战略问题的讨论、关于女性主义文学批评的讨论、关于“身体写作”的讨论、关于日常生活审美化的讨论，等等，无不体现出文化研究的深刻影响，同时也标志着中国的文学理论与美学学科正在发生重大的转型。

文化研究与文化批评在当代中国的出现不是偶然的。其中既有文艺学与美学学科内部的原因（知识论问题），也有学科外部的原因（社会文化环境问题），既有中国社会文化自身的原因（比如20世纪90年代中后期中国社会文化问题的空前突出、学术界乃至大众的政治热情的重新高涨等），也离不开西方文化研究（Cultural Studies，注：主要指产生于英国20世纪中期、以英国伯明翰大学当代文化研究中心CCCS为开端的“文化研究”）的影响。毫无疑问，中国的文化研究与而后在20世纪90年代兴起的文化批评与西方文化理论的影响（理论旅行）存在非常直接的关系，但是其中本土现实文化的挑战以及中国文化在全球文化格局中的关系的变化却是更为根本性的。

西方文化理论在中国的“传播史”“接受史”颇能够说明这个问题。最早对中国的文化研究与文化批评产生“催生性”影响的，无疑是美国马克思主义文化理论家杰姆逊的《后现代主义与文化理论》以及法兰克福学派理论家阿多诺与霍克海姆合著的《启蒙的辩证法》（主要是其中论述“文化工业”的部分）。前者的中译本在大陆初版于1986年（陕西师范大学出版