
文化之思

——文化哲学概观

[俄罗斯] 瓦季姆·梅茹耶夫◎著

郑永旺等◎译

郑永旺◎校



黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

文化之思

——文化哲学概观

[俄罗斯]瓦季姆·梅茹耶夫◎著

郑永旺等◎译

郑永旺◎校



黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

哈尔滨

图书在版编目 (CIP) 数据

文化之思 : 文化哲学概观 / (俄罗斯) 瓦季姆·梅茹耶夫著 ; 郑永旺等译. — 哈尔滨 : 黑龙江大学出版社, 2019.4

ISBN 978-7-5686-0289-1

I. ①文… II. ①瓦… ②郑… III. ①文化哲学—研究 IV. ①G02

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 204254 号

文化之思——文化哲学概观

WENHUA ZHI SI——WENHUA ZHEXUE GAIGUAN

[俄罗斯] 瓦季姆·梅茹耶夫 著 郑永旺等 译 郑永旺 校

策划编辑 侯天姣
责任编辑 张微微
出版发行 黑龙江大学出版社
地 址 哈尔滨市南岗区学府三道街 36 号
印 刷 哈尔滨市石桥印务有限公司
开 本 787 毫米 × 1092 毫米 1/16
印 张 24.75
字 数 367 千
版 次 2019 年 4 月第 1 版
印 次 2019 年 4 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978-7-5686-0289-1
定 价 75.00 元

本书如有印装错误请与本社联系更换。

版权所有 侵权必究

黑龙江大学对俄问题研究专项重点项目“构建人类命运共同体背景下的
中俄文艺战略比较研究”，项目编号 DEZ1905

关于文化的想象 和对想象的文化之思

(代译序)

郑永旺

在相当长的历史时期,人们并没有把哲学当成是关于文化的知识,这也就是为什么早期(比如20世纪60年代之前)的哲学学科分类中找不到文化哲学的原因。应该说,古希腊柏拉图等人一直致力于让哲学成为人文科学乃至自然科学的女皇,变成系统的知识,甚至成为政治的组成部分。在科学技术飞速发展的今天,人们依然无法用科学理性来要求哲学(即便是技术哲学),无法为浪漫主义、生命哲学、存在主义和宗教哲学等哲学流派缝制一件合适的科学外套,因为所有的哲学知识都是人类对自我意识的阐释,也就是对文化的思考和凝视,而文化本身就具有很多不确定性。本序言从如下几个方面论述文化哲学何为的问题。

一、文化学与文化哲学细论

文化从来都是热词,因为只要有人,就有文化的质料和针对这一质料的研究。但回顾文化一词的拉丁语原意,似乎没有现在这么复杂。古罗马时期,拉丁语 *cultura* 就是指农业,具体来说是指“耕地和土地管理”或者“种庄稼”,在此基础上产生了一系列和 *cultura* 相关的手段,如 *agricultura* (农业技术)。古罗马政治家西塞罗比较早地将农业和今天意义上的文化联系在一起,他发现,“对身体的训练(耕种)与对精神的培养是人在自己的一生中使

自己高尚起来的两件必备之物”^①。时至今日,这种和农业有关的 cultura 可能是意义最难以确定的概念。文化可以按国家(也就是 nation)来区分,如中国文化、俄罗斯文化等;可以按思想意识来分类,如儒家文化、犬儒文化等;可以按宗教来分类,如佛教文化、基督教文化等;可以按地缘政治进行分类,如西方文化、东方文化等。研究者都试图依据自己所在的学科对文化进行细化,英国人类学家 B. K. 马林诺夫斯基在《文化论》中将文化分为物质文化、精神文化、语言和社会组织四个方面。这种分类很难让人信服,语言如果离开精神文化如何独立存在?而物质文化没有语言的支撑如何能使人联合起来创造物质财富?安东尼奥·葛兰西和路易·阿尔都塞分别于 20 世纪 30 年代和 60 年代在各自著作《狱中札记》与《保卫马克思》中将文化概念与马克思主义联系在一起,从而形成了文化的意识形态论。总之,文化的复杂性给文化研究带来了诸多困惑和机遇,使得文化研究变成了文化学(culturology, культурология),或者称之为“关于文化的科学”(science on culture, наука о культуре),但作为研究文化的起源、演变、传播、结构、功能、本质、共性与个性、特殊规律与一般规律等问题的科学,文化学与文化哲学(culture philosophy)到底有何区别?或者说,两者之间是什么关系呢?

美国文化人类学家 A. L. 克罗伯和 K. 科拉克洪在《文化:一个概念定义的考评》一书中分析考察了 100 多种文化定义,指出“文化存在于各种内隐的和外显的模式之中,借助符号的运用得以学习与传播,并构成人类群体的特殊成就,这些成就包括他们制造的各种具体样式……其中尤以价值观最为重要”^②。但他们所说的文化依然是文化学研究的范畴,即将文化作为质料的研究,因为哲学或者说文化哲学不会去研究众多的文化现象,它所要做的事情是论证文化存在的现实可能性以及认识文化的可能性,正是在这个

① Ильяхов А. Г. Этимологический словарь. Античные корни в русском языке. М.: АСТ-Астрель, 2010, С. 233.

② 李鹏程:《当代西方文化研究新词典》. 长春:吉林人民出版社,2003 年,第 307 页.

意义上,梅茹耶夫断言,“哲学也就是文化哲学”^①。这是因为,任何哲学家都一定是身处某种文化系统的人,他无法像自然科学家那样站在超民族的立场上,他的研究虽然立足于解决“我是谁”这样对所有人都有效的终极问题,但文化身份和文化语境会使其在回答这个问题时不可避免地受到自己民族意识的影响,同时,哲学家尽管身处某种文化之中,也同样在致力于摆脱民族意识的基本,为诸如“我是谁”等这样的终极问题提供具有普遍适用的答案。法兰西精神、俄罗斯思想、儒家道德学说、德国古典哲学、存在主义哲学等虽然试图为诸多问题提供了参考答案,但结果是,因为文化的支点和运思的方法不同,哲学家们的理论话语可能只对某一时期的某种文化语境中的某种问题有效,甚至也谈不上有效,只是对某些问题和现象提出他们自己的观点而已。

文化哲学一般被认为是哲学的分支学科之一,其先驱者为18世纪的意大利启蒙思想家维科,他在《新科学》中强调人类社会要经历由生成走向毁灭的过程,人类历史由“野蛮时代”、“众神时代”、“英雄时代”和“人的时代”四部分组成,其中,在“人的时代”人在创造历史辉煌的同时也会再次回归到“野蛮时代”,维科认为文化是人类主动参与历史活动的产物,而人类文化由盛入衰的过程为后来的斯宾格勒的《西方的没落》对文明的解读提供了佐证。这在B. C. 马拉霍夫(B. C. Малахов)的阐述中可以找到依据:“Kulturphilosophie(文化哲学)这个术语产生于19世纪末巴登学派的新康德主义。”^②文德尔班与李凯尔特将文化哲学理解为整个哲学,因为他们认为哲学的任务是论证“文化科学”与“自然科学”在逻辑方法上的区别。

梅茹耶夫更倾向通过对比来厘清文化哲学与文化学之间经常模糊不清的界限,“我们对比一下德国文化哲学家与美国文化人类家的作品。后者将文化的哲学观点与文化的科学研究对立起来,文化的科学研究是建立在对经验材料的归纳和分析的基础上的,这些经验材料则来自于‘田野调查’

① Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2006, С. 11.

② Малахов В. С., Филатов В. П. Современная западная философия: Словарь. 2-е изд. М.: ТОН-Остожье, 1998, С. 437.

以及对原始人生活的观察结果”^①，但他对能否达到这样的目的没有信心，所以他承认，他在某种程度上无法将文化哲学(философия культуры)和文化学(культурология)严格区分开来。^② 美国人类学家 L. 怀特(L. White)在区别两者界限方面更为简单粗暴：“最重要的是，文化学拒绝并禁止哲学，而哲学几千年来始终是人类心灵最珍贵的，它一如既往地激励和滋养着从事社会科学的学者与爱好者们。这是一种古老而尊贵的人类中心论(антропоцентризм)和自由意志的哲学。”^③文化学真的可以禁止哲学的渗透而能够独立完成对文化的阐释任务吗？这其实是不可能的。但类似的说使人们开始关注文化哲学存在的意义，关注哲学与文化之间的关系如何可能等问题，认真思索是不是只有文化哲学才能完成哲学在阐释方面所无法承担的任务。

当然，最容易的方法就是将文化哲学理解为古今哲学家们关于文化的论述。不过，这类知识更多地证明了文化哲学的信息来源，却很少能证明文化哲学本身。尽管这类知识对于每一个文化人来说都是必要的，但不能使他们成为文化哲学家(就像通读文学作品却不等于能够成为作家一样)。文化哲学不仅是个别的哲学家对文化所做出论述的总和，而且还是从哲学体系的整体构思中必然分流出来的一部分。然而这是什么样的一个组成部分？这个部分又是如何与整个体系相联系的呢？

在这个问题上学界的观点是不同的。一些学者认为，无论哲学家谈论什么——关于世界、大自然、社会、人——他所谈论的就是文化。哲学反思的本质就是反思的任何一个对象都被揭示为一种文化现象。按照 M. B. 图罗夫斯基(M. B. Туrowsкий)的话说：“文化反思就是一种哲学。”^④这是否可

① Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2006, С. 12.

② 参见 Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2006, С. 25.

③ Левит С. Я. Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб.: Университетская книга, 1997, С. 154.

④ Туrowsкий М. Б. Философские основания культурологии. М.: РОССПЭН, 1997, С. 33.

以理解为,任何一种哲学就是文化哲学,而文化哲学的历史可以等同于整个哲学史呢?哲学家可以不称自己为文化哲学家,但他的哲学就是文化哲学,抑或像卡西尔在论述很难用逻辑分析的宗教和神话时所指出的那样,“人类文化哲学并不询问一种形而上学体系或神学体系所问的那种问题”^①,“不询问”或者不追问,显然不是一种哲学态度,因此,作为整个哲学体系中一个新兴的学科,文化哲学是经常因其存在问题而引发质疑和争议的学科。关于文化哲学与文化学概念的困惑在于两者对研究对象的态度,文化哲学中的文化(cultural)虽然对哲学一词起到了限定作用,但这种限定反而扩大了哲学这个概念的所指,因为任何一种哲学流派都是在文化中生存,也依据文化而生存的。哲学家说过的和正在说的所有一切未必就是文化哲学,但这就如同并非每个哲学家都是文化哲学家一样,甚至即便他们谈及文化,那这里的文化也未必和文化哲学有关。梅茹耶夫在“哲学也就是文化哲学”的前提之下将文化哲学进一步细化,认为文化哲学的突出特征在于指出文化的理念,或者对文化进行思索,而文化之思已经不再是简单的充满了哲学家本人主观价值取向的观点表述,而是一种关于只有文化才具备的对客体认知的哲学知识。^②

文化哲学的俄罗斯学派强调文化哲学是哲学的子学科,认为文化哲学的任务就是在“文化现实的完整性和文化存在具体形式的完整性中,在文化的构造、功能和发展中”^③建立文化的理论模式,这和П. С. 古列维奇(П. С. Гуревич)对文化哲学所下的定义类似,即“文化哲学是一个以对包罗万象的文化进行哲学解释为目标的哲学学科”^④。

然而,这个定义似乎存在同语反复这样的逻辑陷阱,文化哲学就是对文化的哲学解释,那么宗教哲学当然就是对宗教的哲学阐释,语言哲学就是对

① 恩斯特·卡西尔:《人论》。甘阳译。上海:上海译文出版社,2013年,第122页。

② 参见 Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2006, С. 6。

③ Каган М. С. Философия культуры. СПб.: Петрополис, 1996, С. 21。

④ Левит А. Я. Культурология XX века. Словарь. СПб.: Университетская книга, 1997, С. 497。

语言的哲学阐释。但是,如果把语言、宗教、政治等都纳入文化的领地,上述判断就很难成立。所以,梅茹耶夫深知对文化哲学进行类化是一件不可能完成的任务,因此,“哲学也就是文化哲学”不失为对文化哲学进行定位的有效路径,以表明对文化哲学所思对象的细化和对该哲学在整个哲学大系统中进行精确定位都无助于解决文化哲学与文化学之间分工的问题。很显然,文化学和文化哲学之间的区别不应从文化本身去寻找,而应在哲学与科学对文化认知的特殊性当中去发掘。那么这又是一种什么样的特殊性呢?

如前面所述,哲学家通常处于某种文化语境中来阐述自己的思想,尽管哲学家试图站在超民族超文化的角度考虑关于存在等终极问题,但这些哲学话语依然是某种文化的产物。正如用巴赫金的复调理论可以解释陀思妥耶夫斯基的创作诗学,但未必适合分析曹雪芹的《红楼梦》;海德格尔的存在哲学能够用荷尔德林的《面包和葡萄酒》来给出“诗人何为”的答案,但不一定能借助李白的诗歌来解决同样的问题,因为任何诗人的创作都是文化的映射,而对这种文化映射的阐释基于诗歌存在的文化土壤和阐释理论本身所依托的文化。甚至可以说,哲学是文化的一部分,而且,不是任何一种,而是具体文化的组成部分。

二、文化哲学中的俄罗斯思想痕迹

在论述文化哲学中“现代化”这个概念时,梅茹耶夫指出:“严格地讲,我们对现代化的理解既和西欧派的现代化理论无关,也与俄罗斯本土的现代化理论无关。科学文献对现代化的阐释看不到对俄罗斯观点的引用。”^①但对于俄罗斯来说,有关现代化的思想和行动于三百多年前就已经出现,18世纪彼得一世的改革应该是俄罗斯现代化的开端,从那时起,俄罗斯步入追赶欧洲的轨道,普希金在《青铜骑士》中透露了俄罗斯与瑞典之间第二次北方战争的秘密,那就是俄罗斯迫切希望“打开一扇通向欧洲的窗户”(В Европу

^① Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2006, С. 354.

прорубить окно)。但是,在追赶欧洲的同时,俄罗斯的思想家还故作镇定地告诉世界,俄罗斯民族是独特的,这就好像你一边学人家的好东西,同时又要告诉对方,你没有什么是了不起的。19世纪40年代,诗人丘特切夫(Ф. И. Тютчев)透露了俄罗斯为什么一边学习西欧,一边为是俄罗斯人而骄傲:“俄罗斯的真正捍卫者是历史,它在300年间不知疲倦地帮助俄罗斯承受神秘命运带给它的各种考验。”^①

这话很令人费解,仿佛俄罗斯所经历的一切是世界上其他民族从未经历过的,似乎俄罗斯的独特性并没有被西欧认识,不被认识的原因是“欧洲的西方轻率地相信:除它之外,没有也不可能有另一个欧洲。诚然,它知道在它的边界以外还存在着自称为基督教徒的人民和君主”^②,历史对于任何民族都是独特的这一自明性的问题在丘特切夫那里倒成了俄罗斯民族的胎记。和丘特切夫一样,许多19世纪直到20世纪的俄罗斯思想家们一方面为俄罗斯历史的独特性寻找可资证明的依据,另一方面在推定该假设成立的基础上,不断对俄罗斯正承受、已承受和将承受的命运进行分析和阐释,形成了俄罗斯人的文化哲学观。

俄罗斯的文化宿命其实也没有想象的那般复杂,因为人类社会的发展、民族的兴旺、个人的命运均在时间中展开,展开的时间及在时间中发生的事件就是历史,也就是文化,而对文化的理性凝视,对民族在时间长河所经历一切事件的思考,对与民族所承受的悲壮命运和其所承担使命的追问,无疑是文化哲学所深切关注的。任何一个民族都会通过透视本民族产生的历史寻找自己存在的根源,而历史的源头往往是无法证明的原始思维和神话。恰如在中华民族盘古开天地的创世神话中寻觅到自己神圣的起源一样,俄罗斯人同样在《圣经》中发现了自己民族不同凡响的身份证明,反过来这个神圣证明又为自己的神圣使命披上了一层合法和不容置疑的外套。需要注意的是,民族的创世神话一般和民族史诗相关,创世文本是历史叙事和文学

① 丘特切夫:《俄国与德国》。载于索洛维约夫等:《俄罗斯思想》。贾泽林、李树柏译。杭州:浙江人民出版社,2000年,第73页。

② 丘特切夫:《俄国与德国》。载于索洛维约夫等:《俄罗斯思想》。贾泽林、李树柏译。杭州:浙江人民出版社,2000年,第74页。

叙事的混合物。

公元 1113 年左右,基辅洞穴修道院修士涅斯托尔(Нестор)写成了能够使俄罗斯民族的起源和上帝发生链接关系的《古史纪年》(«Повесть временных лет»),尽管其中有些事件虚构的成分很大,但涅斯托尔还是煞有其事地写道:

在雅弗的领地内居住着俄罗斯人、楚德人和其他各种族……雅弗的后裔包括:瓦兰人、瑞典人、诺曼人、罗斯人……^①

根据《旧约·创世记》记载,大洪水后,挪亚生了闪、含和雅弗。一次,挪亚在葡萄园中酒醉后赤身的情景被含撞见,含将此事告诉了闪和雅弗,两人将衣服给父亲盖上。挪亚醒来后说:

耶和华闪的神是应当称颂的,愿迦南(含的儿子)作闪的奴仆。愿神使雅弗扩张,使他住在闪的帐篷里,又愿迦南作他的奴仆。^②

涅斯托尔的真正用意是,俄罗斯人因为是雅弗的后裔,因此,这个民族的基因已经决定了它比闪和含所代表的民族拥有更多的幸运。其实在《旧约·创世记》中是找不到关于俄罗斯人是雅弗的子孙的确凿证据的。但《古史纪年》的宗教话语使俄罗斯人有机会得到雅弗的祝福,那祝福是耶和华的偏爱,更是后来俄罗斯成为上帝特选民族的先决条件,而“莫斯科第三罗马”为俄罗斯思想中的弥赛亚思想以及后来的俄罗斯帝国的扩张提供了来自神的支持和佑护。

站在历史的角度看,文化对 19 世纪的俄罗斯思想而言是陌生的。以车尔尼雪夫斯基为例,他在论述“美是生活”这个命题时一次也没有使用“文化”(культура),而是多次使用“文明”(цивилизация),指出“所有不属于我们这个时代并且不属于我们的文明的艺术作品,都一定需要到创造那些作品

① 涅斯托尔:《古史纪年》,王松亭译注,北京:商务印书馆,2010 年,第 2 页。

② 《旧约·创世记》第 9 章第 27 节。

的时代和文明里去”^①理解其真意。实际上,文明和文化有不同的指向性, цивилизация 源自法文 civilisation, 其拉丁语词根 civilis 在俄语中具有 вежливый 和 гражданский 之意,即文明是市民社会或公民社会的产物,而 культура 的拉丁语词根则显示文化是农耕时代的遗存,车尔尼雪夫斯基更喜欢拥抱文明这个概念中由法语动词 civiliser 衍生出的另外的意思,也就是俄语中的 просвещать,即启蒙之意,诚如尤·弗·萨马林(Ю. Ф. Самарин)所言:“许久以来,我们迫切渴望弄清楚‘文明’一词的真正内涵,该词不久前才在我们这里开始风行,并被广泛使用,几乎完全取代了‘启蒙’的说法。”^② 1880 年出生的斯宾格勒则论述了“文明”与俄罗斯思想家推崇的“启蒙”完全不同的内涵,他所强调的是“文明”与“文化”是两个不同的范畴,一个衰落的文化不可避免地变成文明,文明与工业有关,是没落的标志,“西方工业已经使其他文化的古老传统发生了变异”^③,最后,无论文化多么辉煌,传统多么悠久,注定变成受金钱霸权控制的“浮士德文明”^④。看来,俄罗斯文化哲学中关于文明和文化之间关系的问题即便在今天似乎也没有一个完美的答案,于是,俄罗斯思想家又回到自己惯有的思维定式,面对西方学者的质疑,他们会搬出丘特切夫的“理智无法理解俄罗斯”这样诗意的阐释来稀释问题的难度,强调俄罗斯的独特性,即“俄罗斯不是西方的一个有机组成部分”^⑤。事实上,在文明的意义上,俄罗斯人对未来充满了乌托邦式的想象,汤因比

① 车尔尼雪夫斯基:《艺术与现实的审美关系》。周扬译。北京:人民文学出版社,2009年,第56页。俄文的原文是:Все произведения искусства не нашей эпохи и не нашей цивилизации не пременно требуют, чтобы мы перенеслись в ту эпоху, в ту цивилизацию, которая создала их; иначе они покажутся нам не понятными, странными, но непрекрасными。周扬的译本里,将文明译成文化,这其实值得商榷,本书为了说明问题,改成文明一词。

② Самарин Ю. Ф. Избранные произведения. М.: РОССПЭН, 1996, С. 542.

③ 奥斯瓦尔德·斯宾格勒:《西方的没落》(第二卷)。吴琼译。上海:上海三联书店,2006年,第469页。

④ 奥斯瓦尔德·斯宾格勒:《西方的没落》(第二卷)。吴琼译。上海:上海三联书店,2006年,第469页。

⑤ Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2006, С. 325.

发现了问题的症结,指出俄罗斯所代表的东正教文明继承了拜占庭最大的遗产,那就是极权主义。^①但极权主义在俄罗斯人的眼里恰好是这个国家得以维系和发展的原因,并通过“莫斯科第三罗马”的包装,潜伏在俄罗斯民族的文化之中,每到历史的紧要关头,总能变成各种形式的国家意志,这种意志不但能主导俄罗斯的发展,甚至成为陀思妥耶夫斯基的“俄罗斯理想”(русский идеал),并以此彰显俄罗斯人的弥赛亚意识。

但是,对斯宾格勒等西方文化哲学家而言,俄罗斯的文明不是指向乌托邦,而是反乌托邦,因为俄罗斯之所以不被西方所理解,是因为在这个民族机体中发生了“假晶现象”,具体而言,俄罗斯“被驱使进入了一个虚妄的、人为的历史中,而古老的俄罗斯心灵对于这种历史简直就是无法理解”^②,这种无法理解所造成的张力和势能终于在1917年布尔什维克领导的十月革命和1991年由布尔什维克自己演唱的《天鹅之歌》中得到全方位展示。十月革命推翻了罗曼诺夫王朝,验证了《西方的没落》中斯宾格勒所预言的“托尔斯泰是先前的俄罗斯”^③的假设:

托尔斯泰是彼得大帝的真正继承人,从他这里,也只有从他这里,才会产生布尔什维主义,这种主义不是彼得主义的反面,而是它的终结,是社会的东西对形而上的东西的最后凌辱,因此之故,事实上也是假晶现象的一种新形式。^④

只是,1991年的苏联解体是不是假晶现象的另一种爆发形式,尚不得而知,但值得注意的是,从2000年普京执政开始,俄罗斯提出了复兴俄罗斯民族的“新俄罗斯思想”,纲领看上去很美,现实却非常严峻,科兹洛夫小说《夜猎》中那个拿着狙击枪的兰开斯特自诩为上帝,因为只有掌握了他人的生

① 参见 Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2006, С. 328.

② 奥斯瓦尔德·斯宾格勒:《西方的没落》(第二卷). 吴琼译. 上海:上海三联书店, 2006年,第172页.

③ 奥斯瓦尔德·斯宾格勒:《西方的没落》(第二卷). 吴琼译. 上海:上海三联书店, 2006年,第173页.

④ 奥斯瓦尔德·斯宾格勒:《西方的没落》(第二卷). 吴琼译. 上海:上海三联书店, 2006年,第174页.

死,才算真正掌握了权力,那个在假晶现象中苦苦挣扎的俄罗斯对自己镜像时期的想象在多大程度上决定了自己未来的发展,更是无法预知和判断的问题。但有一点可以非常清楚,俄罗斯知识分子从来没有放弃过对民族命运的紧张思考,而且,这种思考就是俄罗斯文化哲学学派常说的俄罗斯思想。

三、语言与文化的生成

离开语言来谈论文化没有意义,因为语言使文化成为可能。按索绪尔的观点,语言是集体的习俗,反映在语法、语源、语音等方面,尽管世界上的语言千差万别,但从研究的角度看,都是一套能指和所指的符号系统。文字形成后,人类通过文字来记录文化,文字保存了人类的生存轨迹。梅茹耶夫在《文化之思》中用很大的篇幅阐述语言之于文化的重要性,他通过民族语言与民族文化的关系、人类原始思维的语言表述、文化和语言关系的内在机制来解析文化的语言之思,“人借助语言表达感觉与思想,为事物命名,并通过语言来巩固自己的发现和所完成的事物。正是语言这个显著的特征使人变成理性的和文化的存在”^①,或者说,这句话和海德格尔“人诗意地栖息于语言之中”及“农夫的鞋保存了世界”的说法有异曲同工之妙。我们可以通过自设的“猴王喻”^②这种更为形象的方法来理解语言和文化之间的呼应。

傍晚时分,猴王独自坐在山顶,眺望神秘而绚烂的夕阳,它的表情凝重,似有所思,然其所思何物,无人(猴)知晓。尔后,猴王仰天长啸,发出一串奇怪的声音。几个目睹了猴王深邃眼神和听见它咆哮的猴下属,同样通过声音和手势传达感叹和震惊,或许它们知道,新晋的猴王通过自己的声音宣示主权。只是,猴王的思想是用诸猴彼此理解的语言表达的,甚至山另一端的同类都无法知晓猴王的叫声意味着什么。

^① Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2006, С. 92.

^② 猴王喻是笔者根据文章的需要编写的。

如此,同是动物,为什么只有人类能不断地进步,能创造文化?因为人类有历史,而别的动物没有。因为它们没有历史,不能把过去的经验传说下去……^①这就是说,缺少文字这种能够凝固崇高的系统符号,猴王的情感无论多么激荡,永远无法转换成文化。语言这套符号系统中的文字可以借助自身的形态完成对记忆的塑形。如果猴王哪怕用最简单的线条来表述出自己的沉思,那么这个线条就是文化的存在物,这个猴王就是“亚当”。文化的发生、发展是人类大脑发展到一定程度后的产物,而那个沉思的猴王经过漫长的进化后,如果依然不能成为岩洞中的游戏者,那么它的沉思和吼声也只是用来宣告自己和众多母猴的交配权及对诸多幼猴和公猴的统治权而已。但当人学会了游戏和思考,人就成了文化的存在,他在走出柏拉图的洞穴后,强迫自己睁开双眼去认识周围的事物,于是就产生了艺术,艺术慢慢变成文化的载体之一,构成欢笑的质料进入康德美学的领地,其游戏性的效益在于审美主体生理上因游戏的诙谐而产生一系列的活动。席勒对文化的理解正是建立在对“游戏”的阐释上,也就是在人的一切状态中,正是游戏而且只有游戏才使人成为完整的人,使人的双重性一下子发挥出来。

只有当人是完整意义上的人时,他才游戏;而只有当人在游戏时,他才是完整的人。^②

文化发生的前提是人类剩余的时间和与这个时间的活动。柏拉图“洞穴喻”中被捆住脖子只能看见身后火光映出人影的奴隶们依据所见固然也能去想象世界的样子,因为他们从来没有游戏过。此外,还要补充一个非常重要的维度,这些“洞穴人”缺少建构文化的自由之身。李商隐突感心情不佳,于是赶着马车到外面散心,并以“夕阳无限好,只是近黄昏”这样的千古名句来书写人在时间面前的宿命,他用文字雕琢了思维,这诗行便成了仪式感十足的生命沉思。

语言是文化发生的重要条件,其巨大威力让神都感到震撼:“看哪,他们

^① 参见蔡元培:《〈中央研究院历史语言研究所集刊〉发刊词》, <https://www.douban.com/group/topic/36080765/>。

^② 席勒:《审美教育书简》。张玉能译。南京:译林出版社,2009年,第48页。

成为一样的人民,都是一样的语言,如今既作起这事来,以后他们所要作的事就没有不成就的了。”^①此外,按辩证唯物主义的观点,语言的出现与劳动密切相关,劳动需要分工协作,一个不经意的语音使大家意识到与这个语音相关联的意义,即索绪尔所强调的语言符号是概念和能指的结合。人是灵长类中的人科,那个在山顶独自感慨的猴王是人类的近亲,它的后代在很久很久之后从树上爬下来,又经过基因的筛选和物种的进化,成为能够用语言表达情绪和思想的智人,再后来,“亚当”和“夏娃”^②有了好奇心,有了剩余的时间和自由,慢慢就开始游戏,艺术思维产生了。人通过对游戏的感悟发展成巫术等形式,最后在岩壁上留下远古人类对自然的认识。拉康用“语言世界……诞生了物质世界”^③来强调语言对文化生成的重要性,但拉康的观点似乎也经不起推敲,因为语言所生成的世界到底在多大程度上反映了世界的真实值得商榷。德里达提出的“世界是文本”解构主义判断是新的关于世界与语言关系的公式^④,他用“没有什么在文本之外”(Il n'y a pas de hors-texte)来强调世界是语言的编织物,文本回归到了 text 编织物本质中。因此,如果世界是文本,那么文化当然也是文本。

以上论述是文化的语言观照下的一般性认识,即在不考虑地域、族群和一系列突发审美事件的前提下,把语言作为一种研究的对象物进行思考时的结果。但语言又如何能脱离这些要素而独立存在?语言,一定是某个族群的语言,也一定是在历时性时空中不断变化的存在者,因此,将语言和具体的民族联系起来分析,就会发现情况远比人们想象得更加复杂,因为文化的特异性和语言的特异性有关。梅茹耶夫对此有深刻的论述,依其所见,“文化归属最重要的特征当然是语言”^⑤。一个从童年开始就生活在异

① 《旧约·创世纪》第11章第6节。

② 这里指人类生物学意义上的始祖。

③ 郑永旺:《游戏·禅宗·后现代——佩列文后现代主义诗学研究》。北京:人民文学出版社,2006年,第151页。

④ 关于“世界是文本”请参见郑永旺:《从“世界是文本”看俄罗斯后现代主义文学中的世界》,《外语学刊》,2014年第5期。

⑤ Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2006, С. 23.