



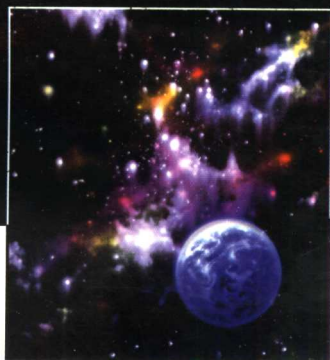
SHJIFENG CONGSHU

世纪风丛书

包亚明 主编

在语言 与 现实之间

在语言
与
现实之间



于六十年代

学人批评文丛

包亚明 著

上海远东出版社



SHUIFENG CONGSHU

世纪风丛书

包亚明 主编

RBC43/06

上海远东出版社

在语言 与 现实之间

包亚明 著

丛书策划 唐继无
责任编辑 唐继无
装帧设计 王月琴

在语言与现实之间

包亚明 著

出版	上海远东出版社 (上海冠生园路 393 号 邮编 200233)	开本	850×1168 1/32
发行	上海远东出版社	印张	8.5
经销	全国新华书店	千字	192 插页 2
排版	上海希望电脑排印中心	版次	1998 年 5 月第 1 版
印订	上海长阳印刷厂	印次	1998 年 5 月第 1 次
		印数	1—5100

ISBN 7-80613-503-0 / G · 592

定价: 14.00 元

目 录

关于我们这一代人 1

- 文化立场
- 共同经验
- 知识传统
- 代际差异

知识与知识分子 15

知识、批判与“自我参照”性 17

知识分子：从立法者到阐释者

——鲍曼论现代性、后现代性与知识分子 24

凡蒂莫：现代性的终结与虚无主义的价值 39

布尔迪厄：反观社会学的意义 57

在语言与现实之间 69

知识分子与传媒 71

有关我们城市的记忆与遗忘 74

身分意识 77

电视文化的“仪式”内涵 80

折衷主义的流行文化	84
消费中的沉沦与救赎	
——当代大众文化思考	87
秦汉艺术中的美学精神	103
解构之维	117
在语言与现实的夹缝中	
——解构主义与激进政治	119
德里达解构思想的启示	135
躺在解剖台上的《忏悔录》	148
返回“纯粹现象”之路	157
返回“纯粹现象”之路	
——现象学文学批评溯源	159
英伽登现象学美学思想研究	177
杜弗莱纳与审美经验现象学	200
解读文化资本	221
京华问学录：与叶秀山对话	223
外在性与解构：与杜小真对话	230
权力与启蒙：与汪晖对话	239
道德普遍主义与相对主义：与朱学勤对话	248
后现代性的误读：与许纪霖对话	256
后记	264

天哥我们这一代人

- 文化立场
- 共同经验
- 知识传统
- 代际差异

对一代人进行抽象的命名,是一件吃力不讨好的事情,特别是这一代人既不具有鲜明的群体特征,也没有与某些可以独占的历史事件相关联。我所说的这代人,其实就是我们这一代人,在60年代出生的一代人。应该说已经有“60年代人”、“第四代人”、“六八式”之类概念存在,但我总觉得这些概念既语义含混,又难以使人认同。当它们作为特定的话语策略对象时,特指1960年到1969年这十年间出生的一个人群。这些概念无疑都

是以时间性的区分为其合理依据的,但最令我困惑的是这些概念同时又具有强烈的非历史性的特征。我不知道这种一刀切的时间分离法,是否足以汇聚一个人群的共同特征,或者说一个人群区别于其他人群的独特性,是否一定要以一种强制性的话语策略来表达。拿“60年代人”这一概念来说,语词与意义之间甚至不存在自然的联想,它在语言系统中必须排他性地、独断论地加以运用,它必须剔除所有与“60年代”相关的人群,才能最终凸现60年代“出生”这一边缘性的意义。这种偏执的坚持,究竟是一种固执己见的群体欲望,还是一种有利可图的话语策略?也许命名活动与颠覆等级制的愿望,有着某种天然的联系;也许话语权力的分配与斗争,从一开始就已紧追不舍。这就注定了“60年代人”等命名性的概念都必然是一些招致是非的概念。

德里达曾经区分过“生理学意义”上的出生与“真正意义”上的出生,后者更具有一种“主体性”的含义,同时也具有更明确的“身分意识”的要求。“我们这一代人”也许可以被看成是弱化生理学意义,强调主体选择性的一种文化叙事,出生年月是否先于1960年或者晚于1969年,已经不是问题的关键所在,“我们这一代人”关注的也许只是某个特征尚不鲜明、人员组合并不封闭的群体的生命体验和文化要求。

鲍曼(Zygmunt Bauman)认为,所有那些进入后现代时代的感受,都应归功于知识分子的“美学”分支,正是通过文化领域广泛地重新部署,知识分子世界以及他们的工作才变得像是真正开始了。在社会生活的所有领域中,没有一个领域像文化领域那样,如此完整地和不容置疑地保存着知识分子的权力。可以说,高雅文化领域并不是知识分子领域的薄弱部分,而是堡垒内部的最不易攻破的防线。因此,当后现代的震撼击碎了最固若金

汤的文化神话时,知识分子感到了最深远、最剧烈的变化。

克利奈斯库(Matei Calinescu)曾经描述过这样一幅后现代时代文化状态的精采画面:“如今(从深奥世故的到纯粹矫揉造作的、全方位的)最形形色色、各不相同的艺术产品在‘文化超市’中肩并肩地等待着各自的消费者。相互排他的美学在一种对峙中共存,没有一种美学能够扮演真正的领导角色。大多数当代艺术分析家同意,我们的世界是一个在原则上一切都是被允许的世界。过去老的先锋派,虽然具有破坏性,有时还自欺地相信实际上有新的道路可以去开创,有新的现实可以去发现,有新的前景可以去探索。但如今,当‘历史上的先锋派’如此成功地成为艺术的‘惯常条件’,无论是破坏的修辞学还是新事物的修辞学都失去了英雄感染力的痕迹。”^①

众所周知,杜尚 1917 年的作品《泉》是一只男用便器,杜尚签上了“理查德·莫特”的大名后,直接将它送往纽约独立艺术家协会展览。杜尚还解释道:“莫特先生是否用手来制造这眼泉无关紧要,他选择这样……”对于以反传统著称的杜尚来说,当时的确存在着他有理由加以激烈反对和蔑视的统治性的、普遍性的艺术定义、理论和方式。但是正如鲍曼指出的那样,杜尚的举动,现在看来并不是后现代性的,相反是现代性的,他所做的只不过是呈现一种新的艺术定义,一种新的艺术作品理论和一种新的艺术性工作的方法。用今天的眼光来看,杜尚的举动甚至是十分传统的,他将一个物体从它普通的语境中割裂了出来,并从一个不同寻常的角度来看待它。事实上杜尚只是重复了浪漫主义者一个世纪前做过的事,即把熟悉的东西变得非同寻常。

如果说现代性曾经统辖过一种“惊奇的美学”,那么此刻似乎它是完全失败的时刻。各种小叙事奇怪地、癌症般地激增,而现代性的伟大思想意识正在丧失其连贯性,而且越来越难以确

立起令人信服的价值等级制。后现代文化似乎遵循了费卡比亚(Francis Ficaia)1921年提出的劝告:“如果你想有干净的想法,那么就像换衬衫那样更换它们。”也许在这一点上,达莱茨(Dalaists)说得更妙:“如果你没有想法,它们肯定永远不会变脏。”也许我们不得不承认,在现时代要表述一种明确的文化立场,确非易事。尽管有人会选择在荒野上狂呼独行,但在多元化的时代,相对主义的实用性选择似乎已成为流行的明智之举。

克利弗(Lonnie D. Kliever)在一篇名为“多元论世界的权威”的文章中指出,当代知识分子的新任务就是要使出他们的前辈反对一种“不偏不倚的”、普遍性的绝对论的劲头来反对不公允的、局部的绝对论,因而相对主义像是解决多元论世界的问题的唯一方案。甚至可以说,发扬、增进相对主义是当代知识分子的一个道德责任。^②鲍曼认为多元论究竟是世界结构中的一个转折性的变化,还是知识分子认知世界中的一个变化,仍有待于考查,但是沉浸在无法治愈的生活形式的多元性中的知识分子,的确正在放弃对终极判断的追求。

当我们谈论文化立场时,我们不应该忘记与之相关的知识分子权力与策略。事实上,正如鲍曼所说,在整个现代性时代,知识分子坚定地控制着文化领域,他们发布权威性的陈述,为文化现实加上有约束力的定义,知识分子的权力是垄断性的,至少在西方没有其他的权力场试图干预那些由“熟知内情”的人所作出的裁决。不过,文化精英们始终有着他们的对手,而文化立场就是为了反对这类对手而运作的,正是这些对手的存在为文化立场的演示提供了必需的合法性。这个对手就是与知识分子权力相悖的种种“粗陋庸俗”的文化现实。尽管“粗陋庸俗”始终是一个谩骂性的术语,但它的内涵却已发生了变化,它涵盖了那些胆敢在文化实践中作出审美判断而同时却又不承认文化权威的

小资产阶级、中产阶级以及某些知识的门外汉。^③在知识精英看来,中产阶级常常将金钱的权力与才智的权力并列起来。如果让他们自行其事,他们可想而知地会把才智的权力变得空虚和无效,甚至都不会思考一下有关品味的理论判断。知识精英认为,这种暗渡陈仓的判断标准的替换术,是对知识分子权力的真正威胁。布尔迪厄曾经精辟地分析过这一现象:“使小资产阶级与文化产生关系的,以及小资产阶级能够使所触及的任何东西都变成‘中产阶级趣味’的,不是它的‘本性’,而是小资产阶级在社会空间里所处的地位……事实很简单,就是合法的文化不是为他创造的……因此,他也不是为了这种文化而造就的;因此,一旦他占据了文化,文化立即就不是原来的文化了。”^④

以这样的形式来谈论文化立场,也许会有避实就虚之嫌。然而我要说的是,我感兴趣的是文化立场与知识分子策略形成、产生与运作的条件,而不是对文化现实的具体褒贬。我感兴趣的是,知识分子反思欲求的可能性,而不是对某些特殊策略的信奉与维护。我不知道这种文化态度究竟是过于学理化,抑或更富现实性;我也不知道这种文化立场是否足以够得上“我们这一代人”的一条注脚。

1995年的夏天,我和三个朋友带着帐篷从怀俄明州的一个小城出发,前往美国最负盛名的黄石公园等地,一路上我们餐风露宿,穿行于怀俄明、爱达荷、蒙大拿三州,在荒无人烟的公路上时常驱车几个小时,也碰不到一部过往的车辆。除了驾车的约翰,三位乘客都是大陆赴美的60年代出生的同龄人,为了排遣长途驾车的单调和寂寞,约翰提议我们三个人唱歌,随便唱什么歌,他只不过是为了提提精神,以避免车祸。起先我们尽量唱一些英文歌,因为约翰不懂中文,后来发现大家共同会唱的英文歌

并不多,接着我们只好改唱港台流行歌曲,大家都会唱的歌依然不多,即使都会唱,有不少歌也背不全歌词,不知道是不是唱惯了卡拉 OK 的缘故。最后大家发现共同曲目最多、歌词记得最牢的竟然是样板戏和“文革”流行歌曲。唱着这些我们倍感亲切,甚至令我们血脉贲张的歌曲,我并没有时光倒转、恍如隔世的感觉,相反一种匮乏和缺损的体验,重重地压倒了些微的感动,因为我知道这绝不是属于我们这一代人的共同经验。

按理说,“文革”只是“我们这一代人”童年记忆中的一个投影,但是这个朦胧的投影为什么总是挥之不去,或者说,我们为什么总是要强占一个他者的对象,我们为什么总是要认同一种缺席的经验。我觉得是一种恐惧在左右着我们,事实上“我们这一代人”是缺乏神话和共同经验的一代人,我们没有真正属于我们自己的话语,我们既没有红卫兵情结,也没有文攻武卫的体验,既不曾拥有过“阳光灿烂的日子”,也没有在黑土地或黄土地上播洒过青春热血。我这样说并不表示我认同“文革”的历史,而只是指出我们这一代人缺乏共同的文本,因此也不具有鲜明的群体特征和一致的群体欲望。

但我们这一代人又是在充满神话叙事的氛围中长大的,虽然我们只是神话叙事的聆听者和消费者,虽然我们的“广阔天地”只局限于儿时的弄堂、胡同或田埂,虽然我们的经验只来自于童年情景,但我们依然能够在神话中自由地旅行。

也许我们的前辈不会料到“文革”竟然会成为我们想象的对象,事实上理想主义、英雄主义与献身精神,最容易成为一代人成长道路上的路标,而当这些青春的界碑成为想象与叙事的对象时,我们这一代人的确有可能悬离沉重的现实,但我们这一代人的确以这种特殊的方式,见证和参与了本不属于我们的叙事传统。

我们也因此成为生活丰富性的目击者，当神话叙事的魔力日渐消磨于凡庸的日常生活时，当理想主义的光环被消费社会击得支离破碎时，我们既不会失落彷徨，更不会欢呼雀跃。作为承上启下的一代，我们具有天然的适应性，处变不惊使我们少年老成。的确，我们有可能是夹缝中的一代，但我们既不会高唱理想主义的挽歌，更难以认同消费主义的现实。当我们倘佯在他者的文本中，当我们分享着别人的共同经验时，除了匮乏和缺损的感受，我们还获得了旁观者的清醒与理智，因为我们无法沉湎于厚重的体验，我们反倒拥有了自省和批判的支点。

也许过于一致的共同经验，反倒是对生活常态的否定，也许过于强烈的群体指向性，反倒是一种病态。

我们这一代人匮乏与缺损的体验，并不仅仅是针对本土历史经验而言的，对于外来文化，我们同样有一种先入为主的缺损体验。安东尼奥尼是一个很有趣的例子，批判反华小丑安东尼奥尼，是我们童年时代难得的与西方文化直接交锋的机会，而多年以后，当我观看安东尼奥尼的电影《红色沙漠》时，电影所揭示的人与人之间的冷漠关系，又恰恰与当时十分走红的存在主义哲学相当吻合，电影非线性发展的块状结构，又生动地诠释了当时甚嚣尘上的现代派艺术，在反华小丑与电影大师的双重结构中，解读梅开二度的安东尼奥尼，不能不认识到叙事的权力结构，而当我们修补这一缺损体验时，我更深刻地理解了德里达所作的有关缺损与补充的论述。

也许我们这一代人应该感谢匮乏与缺损的体验，我们不仅因此轻松而安全地拥有了一份原本沉重的经验，尽管它并不完全属于我们，尽管这份经验的想象成分远远超过现实内容。也许我们应该感谢在想象与叙事的土壤中培育起来的理想主义情愫，如果借用一个纳博科夫的词汇，那是一团“微暗的火”，也许

这是一团无源之火,也许它没有现实的根基,但正因为如此,它不会火势凶猛、灼人心肺,正因为如此它反倒能轻松地存留与漂浮。在无孔不入的消费社会中,这团“微暗的火”虽然有时也会使我们感觉到不堪承受之重,但它却为我们保存了一块免遭侵袭的私人空间。当我有一次走进纽约苏浩区一家僻静的书店,看到迎面的墙上挂着两幅巨大的画像,左边是纳博科夫,右边是谭恩美,我惊讶于自己竟然有淡然一笑的好心情。

我们这一代人是在 80 年代新启蒙与文化热的氛围中完成大学教育的,清理我们自己的知识传统,不仅仅意味着对我们曾无条件接受过的真理、理性、人道主义、历史进步等话语进行反思,因为在某种意义上我们自己所从事的工作也已成为了知识传统的一部分,或者更确切地说,已经成为了知识传统塌陷的一部分。即便就解读那些我们曾接受过的知识形式的秩序化结构来说,我对这一思想资源与分析工具同样枯竭的清理工作,也深感怀疑和忧虑。如同尼采与海德格尔在思考现代性时所遭遇到的困境一样,我们很难运用由我们的知识传统所提供的思想和语言系统,来思考一条清理甚至摆脱这一知识传统的出路。当我力图思考我们这一代人是由怎样一种知识传统所滋养的问题时,令我苦恼的是这一追寻踪迹的活动所需要的某种确定性的力量本身正在不断销蚀,而我们这一代人不仅是这一销蚀过程的产物,甚至就是这一销蚀过程本身。

1784 年 11 月的德国《柏林月刊》上发表了康德对“什么是启蒙”这一问题的回答,康德把启蒙描述为一个特定的时刻,即人类运用自己的理性而不臣服于任何权威的時刻。因此启蒙是一组政治的、经济的和文化的事件,而批判则是这个历史过程必须具备的因素,因为批判的作用是规定理性运用的合法性条件,其

目的是决定什么是可知的,什么是必须做的,什么是可以期望的。福柯在《什么是启蒙》中顺着康德的思路展开论述,他认为对启蒙的坚持,就意味着必须把启蒙理解为一种态度、一种气质、一种哲学的生活,在这种生活中,关于我们是什么的批判,同时是对我们背负的限度的历史分析,并伴随着超越它们的可能性的实验。反观 80 年代我们对启蒙的提倡,在更大程度上,我们是将启蒙作为一种理论和教义,甚至是正在积累的知识的实体,而福柯认为这恰恰是对启蒙的背叛。

同样,有关理性的知识传统,也需要梳理,利奥塔在回应哈贝马斯的抨击时说,不存在单一的理性,只存在多种多样的理性,不存在一个巨大而唯一的理性,只存在多元的理性。理性本身是一个历史性的概念,当我们不加反思地接受理性概念时,实际上是将我们现在谈论的理性,等同于 200 多年前所说的理性。利奥塔认为这种理性同一论和理性绝对论是错误而危险的,理性非但不能用来界定其他事物,它本身反而更需要得到界定。福柯在剖析康德对理性的论述时指出,康德实际上区别了理性的私人的和公共的运用。所谓理性的私人运用,是指理性并不能指导我们从现实关系中获得自由,作为社会机器中的齿轮,此时理性必须臣属于可见的特殊目的,不可能有任何自由运用。理性只是我们在内心深处获得自由的方式,是为理性的理性。按照福柯的解读,康德正是通过这种妥协的表述,将理性与启蒙联结起来,康德认为理性的普遍的、自由的和公共的运用相互重叠的时刻,启蒙就存在了。

显然,主体在理性的运用中处于一个双重的位置。布尔迪厄则指出了问题的另一种复杂性,这是对理性进行知识社会学的定位所引发的。布尔迪厄并不关心理性是否具有普遍性,他关心的是谁对普遍性的理性感兴趣?对于这些人来说,如

果对理性的普遍性感兴趣,必须达到的社会条件是什么?他们是如何创造出满足他们独特兴趣的空间的?在这些空间中,他们为什么会以理性的普遍性的保卫者自居?

应该说,理性是历史性的产物,理性的条件是被历史性决定的,存在着理性的历史,但这并不意味着理性可以降格为它的历史。当我们反思 80 年代的理性的普遍性要求时,尤其需要注意这一点。

与启蒙、理性相联系的另一个话语就是人道主义。福柯认为不能将启蒙与人道主义混为一谈,启蒙是一个事件,人道主义是一个主题,人道主义总是与价值判断连结在一起,两者都不能被理解为非历史性的。福柯并没有拒斥人道主义的所有原则,他只是认为人道主义的主题本身过于柔软,过于纷杂,过于前后矛盾以致不能作为反思的轴心,启蒙与人道主义非但不是处于一种同一的状态,相反是处于一种紧张的状态。福柯认为如果把问题简单化为“支持启蒙或者反对启蒙”、“支持人道主义或者反对人道主义”,无疑是一种智性的敲诈,我们必须拒绝可能用一种简单化的和权威选择的形式来表述自己的一切事情。我们必须从将人道主义主题和启蒙的问题糅合在一起的历史的和道德的混乱观念中逃离出来,并分析两者在历史过程中的复杂关系。福柯同时又对人道主义的普遍性要求提出了挑战:“关于人道主义我所担心的是它作为一种普遍的模式向任何种类的自由展现了我们伦理学的某种形式。我认为在我们的将来存在着比我们能在人道主义中所想象的更多的秘密、更多的可能的自由和更多的创造性。”

当我们反思知识传统时,我们不应该忘记我们的反思对象本身是知识分子实践的产物,脱离了 80 年代与 90 年代的知识生产方式的更迭、知识分子自身位置的迁移、知识话语与策略选

择的变化等等因素,谈论知识传统是没有意义的,尽管这不是这篇小文章所能胜任的工作。思考知识传统的问题常常使我陷于复杂与尴尬的困境,至少对于我来说,知识传统依然是一个难解的结。

十年以前当我醉心地阅读《伊甸园之门》时,正文开始前的那一小段引文给我留下了极深的印象,这是哈罗德·罗森堡《荒野之死》中的一段话。“一代人的标志是时尚;但历史的内容不仅是服装和流行语。一个时代的人们不是担负起属于他们时代的变革的重负,便是在它的压力之下死于荒野。”

迪克斯坦在引文结束后,写下了这样一句话:“1959年。有时,一桩公共事件后来回想起来似乎象征了一整个时代。”迪克斯坦指的是艾伦·金斯堡在母校哥伦比亚大学举行的垮掉派诗歌朗诵会。当时迪克斯坦正在哥大上二年级,但那天晚上,他恰巧进城去看莎士比亚的戏,迪克斯坦认为这是一名官方文化世界的新手,对当时的等级制度无意之间表示的赞同。

今年的梅雨季节,当我重新翻阅这本有点霉味的旧书,很自然地联想到了同样具有象征意义的一个公共事件,它同样发生在大学校园里,惭愧的是无论我如何努力地回忆,我都无法记起确切的年月日期,我的脑海中满是奔跑、喧闹的人群。如果没记错的话,那是1985年不冷不热季节的一个下午,李泽厚要来复旦作报告的消息传开,我早早地在3108梯形教室中占据了一个位置,报告开始前教学楼的走廊上已是人山人海,主持人宣布由于会场太小,报告会改在大礼堂举行,恼怒的心情丝毫没有减慢我随着人群疯狂奔跑的速度。李泽厚报告的内容已经记不清了,也许是有关近代思想史的,虽然报告并没有太多的新意,李泽厚的口才也不如人们所期望的那样,但大家依然群情振奋,激

动不已。

我们同样可以套用迪克斯坦的话,80年代究竟发生了什么事情?这一时期无疑是我们文化史上的分水岭,其影响将长期存在。作为在那个年代完成大学教育的我们这一代人,即使设法去探求它的意义,恐怕也很难提供坚实可靠和不偏不倚的答案。

我总觉得我们这一代人,也许很难认同上一代人的观点和思考方式,但我们之间并不存在什么交流上的障碍,我们同样感受过80年代的氛围,差别仅在于,当时我们可能是受教育者,而他们可能是教育者。80年代无疑是一个充满“宏大叙事”的时代,知识分子的群体指向性极其鲜明,理性与启蒙的大旗,和科学与民主的口号构成了时代的主潮。与90年代相比,80年代的色调虽然单一,但却充满活力和激情。进入90年代后,随着社会利益和知识分子群体的分流,多元化价值取向已经成为文化生活的最根本的基调,此时回顾80年代,难免会有少不更事之叹。康德认为不成熟意味着在需要运用理性的领域臣服于别人的权威,但迪克斯坦却认为正是不成熟,使我们拥有憧憬的天真和年轻的热情,而长大成人就是第一次产生一种无法弥补和无法挽救的感觉。虽然成年的甘苦杂糅总是不同于青年的冲动的激情,但是经验之路并不一定以徒劳和挫折告终,正像青年的憧憬并不一定囿于天真和希望。也许正是相似的热情与梦想,沟通了我们这一代人与上一代人之间的交流。

我们这一代人,与70年代起出生的一代人相比,最大的区别也许就在于,热情与梦想的对象巨大反差。这种社会变迁造成的反差甚至影响了我们之间的理解与交流。当我向一位70年代出生的朋友,讲述李泽厚报告会时,他非常简洁明了地从流行歌星演唱会的角度加以认同,对象的置换的确是问题的