

中西文学 与文化论稿

比较文学与文化卷

张政文/主编

黑龙江人民出版社

中西文学 与文化论稿

比较文学与文化卷

张政文/主编

黑龙江人民出版社

目 录

文化研究篇

作为动词的文化·····	张政文 杜桂萍(3)
超越物化·····	张政文(12)
浪漫主义的批评意识·····	张政文(24)
美的本质:从美的本源转向艺术·····	张政文(39)
试论马克思主义文艺主体性理论·····	张政文(52)
马克思文艺思想的人类学断想·····	张政文(63)
关于文学的人本沉思·····	张政文(76)
艺术:日常与非日常的对话·····	张政文 杜桂萍(87)
契合与分歧:“新历史主义”与“文化 唯物论”辨析·····	赵国新(97)
英国文化研究的起源述略·····	赵国新(104)
情感结构·····	赵国新(116)
建构跨世纪文化战略中的功能美学·····	张政文(129)
形式主义的美学突破与人文困惑·····	张政文 杜桂萍(141)
走近与走进——两种文学史论的描述研究·····	张政文(154)
文学史与时间量·····	张政文(164)
文学研究的自在、他在、实在·····	张政文(179)
文化相对主义与重写文学史·····	吴光正(190)

经典诠释篇

- 论《伊利昂纪》情节整一性的核心 杜萌若(197)
- 谈《失乐园》中撒旦形象的歧义 董滨宇(216)
- 中西古典小说自然描写模式之比较 张 鹤(230)
- 格雷玛斯的语义方阵与莫泊桑的《项链》 张 鹤(239)
- 以死观生与自我拯救 张 鹤(250)
- 清寒的百合,如血的罂粟 焦锐男(263)
- 焦虑中的抗争 应小敏(306)
- 《青鸟》的启示 张 鹤(322)
- 寻找—幻灭—超越 张 鹤(332)
- 与时间作战的魔法师 张 鹤(341)

比较文学与文化卷



文化研究篇

作为动词的文化

——关于文化内涵的阐释学思考

张政文 杜桂萍

世纪之交,人们已习惯于用文化的视角领悟、诠释所面对的世界,但对文化的理解大相径庭。有关文化的已有解释不是将其界定为某种精神意识符号,就是视文化为手头使用着、可随意确定的工具,从而形成了人们运用文化的同时又为文化焦虑困扰的症状。产生这种难以消除的症状的深层原因即在于人们将文化当做名词来释读。名词的能指与所指不可兼容,所蕴含和表达的具体意象与抽象意义截然对立。因而作为名词而释读的文化也只能被确认为精神意识符号或在手头被使用着、可随意确定的工具,文化也就丧失了重构、创新的功能,只能变成斩不断、理还乱的焦虑情绪。

清除对文化的焦虑,必须对关乎自然、社会、人的文化内涵进行重建,重建的前提则是对文化内涵进行重释。重释文化内涵的关键即将文化作为动词来释读。动词表达活动,其能指与所指在所表达的活动间的联系中获得统一,动词词义所指代的具体性与抽象性在动词的实际表达中成为现实性。当将文化视为动词,并用已成为动词的文化来诠释世界时,文化不仅是艺术与科学的总和,也不仅是语言、文明规则、社会意识的集合,更不仅是学校、博物馆、图书馆、影剧院的概括,而且是在自由意志统摄下,按一定意

图对自然、社会、人进行建构、创造的全部人类活动。换言之,文化不是一个已完成的事态、一个静止的现状,而是具有构成功能的历史过程,是指向未来的当下运动性存在。

思考一:历史上出现的任何文化总是与当下生存着并向历史提问的现实人自身有关。人的现实才是走向未来的文化起点,因而作为动词的文化以“*What*”、“*Be*”、“*How*”三种样态呈现。

运动具有时间性,作为人类历史过程的文化,其当下特征本身就意味着所有既已现实的动态重组,表现为所有物态、心态、符号和规则的传递。这种传递包含在现世人的活动变化之中,同化于现实活动形式所体现的无数变化和发展的可能性范围之内,是现时态人的特有活动的积淀。因此,历史上出现的任何文化问题都与当下生存的人自己驾驭自己的全部内容有关。不过,人不是自动机器,也不是传统的产物。以生命形式存在着的人,本质上是自由,是对一切可能和现实的限制的超越结构,人永远必须通过其自身的努力才能获得真正属于他自己本质特征的存在,这一努力也正是所选择和运作的文化。因而,文化具有双重结构,一方面人是文化的创造者,另一方面文化又塑造了人。在过程意义上,文化就是人自身生命的创造,它是不断建构人的自由本质和解构人的非人成分并通过此来实现对自然、社会、人三者关系的合理协调的历程,人在这一历程中不断完善,成为属人的人。正像康德所说:“人类并不是由本能所引导着的,或者是由天生的知识所哺育、所教诲着的:人类倒不如说自己本身来创造一切的。”^[1]

人生存在经验、本体和实践三种领域中,文化相应以“*What*”、“*Be*”、“*How*”样态呈现。

“*what*”样态指的是经验界文化的表征和功能。经验是人作为感性生命存在的基本方式。它由生命的感性活动展开,又可被人

类的感性与知性主体功能所把握。“What”样态的文化就是发现经验界的感性生命活动存在着什么,有什么功能,与人自身有什么关系。其文化历程显现为人类的认识过程,其成果即为科学知识。

“Be”样态文化中的“Be”则是本体存在。本体的存在不是认知可把握的,它必须有更高的理性才能获得。文化的“Be”样态具有极为深刻的内涵,它是全部文化的基础,却又不可能经验。因为它就是人之本真、文化之本源,是把关于某存在的一切可以认识的与可陈述的扬弃后所剩下的存在价值,人一旦与此分离,便失去存在的根据。由此,这个“Be”样态的文化陈述也只能是对自由的敬畏和肯定,是对人所以为人的终极关怀。

人陈述主体和确认自我的同时还作为生命行为存在着。生命行为既包含着对经验自我的把握,又内化着对非经验的本质的确定,从而构成了人这种存在方式的独特活动过程,即人总是用新的方式去发现存在和本质的新意义,总是在向客体和主体提出询问并要求自己做回答,这便是文化的第三种样态“How”样态。文化的“How”样态使人的生命存在和本质确认从不停止在历史或自然过程已然限定之中。相反它要求人类不断地规划自己怎样行动,从而确立超越个体有限性和集体定在性的行为模式,不断建构自己的存在价值,发现自己的本质意义,发展自己的主体能力。在这个意义上,文化并不是一种在人的历史过程中自发产生的自在力量,而是现实的人通过把握外部世界、确立自我本质、完成驾驭主体、操作客体的行为过程。事实上,当人用自己的行动探究生存的价值、世界的意义时,他所受到的束缚、禁锢消失了,因而文化的“How”样态具有一种真正的解放性质,它是人回到文化本身去把定文化本因和意义的根源,也是人在生命过程中成为自己的导师的最终依据。由此可见,文化是一个永不自明又不断昭示、永无终结又不断确立的人类战略对策过程。

思考二:作为动词的文化的三种样态要真正成为属人的存在性质与过程,就必须成为人的生存与发展的现实对策。

(1)超越本能的生命对策。人属于自然,但又不是自然的。为此现实的文化应首先是超越本能的生命对策。从物种的意义上讲,人与动物同属于自然的一部分,并像所有动物一样,其生命的最一般倾向在于不断要求确定和完善自身的物种属性,这就构成了作为物种与一般动物的生存目的的一致性 or 相似性。但与一般动物不同的是,人的物种属性具有其他物种所不具有的开放性质,它与自然的关系呈现出极大的可能性特征,这导致了在生存方式上人与其他物种的根本差异,这种差异使人同自然(周围的物质世界和人的本能)始终有一种非常紧张的关系。自然常常成为人的威胁和束缚,人亦感到强烈的被压迫。所以,人需要挣脱自然的束缚。挣脱束缚并不是断绝与自然的联系,而是将自然的法则统摄到人的主体活动的超越性之中去,使人在自然中获得属人的优先权。也许文化是惟一能够达成这一目的的方式,因为文化是非自然的,却又能介入、干预自然。正是在这介入与干预中,自然才可能成为属人的自然,成为人的生命存在与发展的一部分。在对待外部自然和人的自然属性这个问题时,决不能只将知识、艺术、宗教、甚至科学技术等文化活动视为单纯的提高人类智力品位的活动,它应是抵御自然、超越自然的战略对策与现实运作方法。当人以文化为实践对策与过程,实现了对自然法则和人的本能的统摄时,自然对人而言就成为非决定性的,人的活动和对自身活动的阐释便是人类调整自我构成、指导自身行为的真正尺度,人在肉体和精神两方面的存在和发展就都具有了创造性。正因此,人不仅能够创造自己,而且决定着怎样创造自己;文化不仅是人对付自然的生命对策,也是人不再通过生物进化、变种发展自己的基本方

式。所有这些,取决于我们如何将自然整合于文化之中。作为生命对策的文化绝不意味着反自然和泯灭人的天性,超越自然的实现只在于使自然法则与人的本能符合人的主体文化目的,成为人的理性价值与自由本质的展开,正像马克思所坚信的那样:真正的人道主义应是彻底的自然主义。

(2)超越功利的自然对策。把挣脱自然、超越本能的生命对策界定为文化时,也同时将自然视为人类的生存家园了。家园本身就意味着由人自己建造,纯粹的原始自然不会自发地成为人的栖居地。作为文化成果,成为人类生存家园的自然既是自然客观的,又是文化属人的。人在这个家园中的生存发展直接表现为对家园的建设。建设这个家园包含着两个方面的主体任务。其一,要改变自然使之人化。这又要求人们认识自然,对自然有尽可能广博和深刻的理解与体悟,使人尽量全面地根据这种认识与体悟合目的地改造自然。其二,更为深刻的是保持自然的独立性,使自然永远成为人类生存活动的最有效、直接的参照系。人要懂得关心自然,更多地用静观的态度、对话的方式、合规律的行为去享受自然赐予我们的福祉。为此,无论何时何地,人类都要防止用以提升人、解放人的文化异化为威胁自然存在、中断人类生存的异己力量,并应视此为基本文化对策之一。

人的文化活动虽然以这样或那样的方式表达着社会,但它最终指向、回归现实生存着的个体人。文化的自由本质、超越功能归根结底还在于个体生命对自身存在的意识发现和超越。因而文化实际上呈现为双向度过程。就人类而言,它表现为人类从自然本能的统治中挣脱出来,借助生命的文化方式使人类与自然构成某种对象性关系,既独立于自然又操作自己,使自然成为整个人类的家园。就个体而言,生命存在的走向几乎与自然进化规则和物种天性难以分离。人类的许多性质在个性的日常生活中似乎都隐藏

到个体存在和活动的背后,往往只有在思维中隐约可见。人们确实也总是为关于人类本质的描述与个人现实生存经验之间的巨大差异而感到苦恼,造成这种苦恼的原因在于人类与人(大写的人与小写的人)的内涵并不完全一致。就人超越自然、现实生命的文化方式而言,人类获得了一种解放,但这并不意味着个体在日常生活中是自由的。文化在实现人类超越自然的同时,还必须使个体在日常生活中获得解放。就文化而言,当它建构了人与自然的对象性关系时,人类便从自然中实现了自由,但对个体的现实人来说,情况就完全不同。他在日常生活中既不能脱离自然、经验,又无法通过与自然、经验建立某种整体性关系来实现解放,因而,个体只有在生存方式和生存目的的两个方面同时获得对自然的非经验性超越才能实现自由。可见,个体自由是非经验、非日常的本体论意义上的自由,即对个体的全部生活内容与生存方式赋予自由的意义,使个体在其中能够显现自身存在的价值。

思考三:作为动词的文化以人为根,以自由为本。在生存层面上,文化实现个体生命价值和意义规范的本体定位;在历史层面上,文化的目标则是通过个体的道德自律、责任意识与理性功能的培养,引导整个人类健康发展。

人的自由是文化的先验前提,而这一文化的结果必定是以自由为本质的道德。以自由为本质的道德是超验的。经验界的一切都受着因果律的制约,对个体而言,其日常存在又没有普遍的主体尺度,因而以自由为本质的道德不可能来自经验的日常世界,必定来自一个非日常却又能命令、干预日常的存在领域,这个领域即是主体的理性领域。现实的人具有知、情、意三大主体功能,每一主体功能又缔造了个体生存活动的不同界域,其中意志主体功能产生了人的理性。意志功能本身与感知无关,它生成的人的存在领

域就是非日常的理性世界。这个世界超越经验而又统摄经验,又介入日常生活,是人所以成为人的基石。这个世界的本质是自由,而其普遍形式即为道德。所以我们所讲的道德实际上是以人为目的、以自由为本质、以意志自律为特点的个体存在的惟一普遍形式。文化作为个体的意义对策就是要通过文化的运作,使具有经验性质并必须生活在日常领域中的个体获得这种普遍的本体价值,使个体在自然规则和感性现实的定在中具有自由的意义。一旦达成这一点,现实的个体就不仅是追求快乐、享受幸福的存在,也不仅是认知、应用技术的存在,更主要的则是一种具有普遍责任、具有道德良知评价的存在,而现实个体所面临的世界也能够被感知和实践的同时被理性所达到,成为真正真实的、富有意义的个体世界。将道德界定为个体的普遍自由形式并通过文化来实现这一形式时,道德就不再是人们通过理智的推论或经验的感悟、直觉的启示所确立的训条戒律和神圣法则。对个体来说,它成为个体永恒而运动着的人生态度,成为个体的一种存在使命和生活风范,一种在现实情境中具有肯定意义的自我价值,是个体生存与展开的主体证明并成为个体在自身中发现他自己生活意蕴的源泉。这种人生态度诉诸个体行为中又成为个体在可容许做的事情和应该做的事情之间进行选择的良知尺度,成为个体在感性的经验和物种尺度规定下的日常境遇中自身不受感官欲望与物质利益主宰的自律,从而使自己的生命活动始终具有变通与超越的自觉,这正是自由在个体生存中的文化呈现,也是自由在感性经验界的对象化确证。在这一过程中,个体以其具有本体普遍意义的个性行为进入了群体之中,成为人类社会的一员,并最终成为人类世界的一种存在方式。同时,文化也因个体的独特性、实在性而产生了多元、开放和具体的性质。并且通过个体道德价值在群体社会中的实现,个体一定会获得自己的发展,成为人类社会价值之所在。对

个体而言,道德“不是教导我们怎样才能幸福而是教导我们怎样才能配得上幸福这样一种科学的入门”^[2]。对人类整体而言,人类史将在原则上“是某种道德的东西,而这种东西被理性表现为某种纯粹的、但同时又由于其巨大的和划时代的影响而被表现为某种公认是人类灵魂的义务的东西;这种东西涉及人类结合的全体,它以如此之普遍而又无私的同情在欢呼着他们所希望的成功以及通向成功的努力。”^[3]

对个体生命价值和意义规范的本体论定位,更宏大的目标在于通过个体的道德自律和责任感与理性功能的培养,引导整个人类的健全发展。但是无论怎样,个体在历史中处在不同的坐标和位置上,并随时随地发生着巨大的变动。个体存在的普遍形式只能为群体社会的进步提供可能性。更现实而不可改变的是,人作为历史的存在,虽就某种意义上说决定历史,然而在更广阔与深刻的背景领域中却受着历史的决定。个体与社会在相互依赖、互补的同时,常常也出现背反的现象。个体的道德化并不一定表明社会前进,现实人的自我完善也不一定带来历史的全面进步,文化的发展与文明的异化成为群体存在的两面。对于社会历史来说,文化的意义对策产生的个体进步并不必然使群体走向一个更高级的阶段,而且,由于群体社会发展的每一阶段的性质有着很大的差异,群体发展的任何一个阶段也就不意味着比前一阶段更优越。正像康德所说:“进步问题不是直接由经验就能解决的。即使我们发现,人类从整体上加以考察,可以被理解为在漫长的时间里是向前的和进步的;可是也没有一个人能因此就认定,正是由于我们这个物种的生理秉赋,目前就决不会出现一个人类倒退的时代。”^[4]因而,要求人类整体的发展,就必须寻找更有效的文化战略,这个文化战略便是保证群体发展的社会对策。

驻足于世纪之门,以阐释学的视角沉思文化的内涵,我们发

现,当将文化作为动词释读时,文化具有了丰富的意蕴和历史价值。通过对文化的动词化释读能使我们现实世界注入更多的人文精神,使我们走向新纪元的步伐更稳健、更自信。

注释:

[1] 康德:《历史理性批判文集》,商务印书馆,1990年,第5页。

[2][3][4] 康德:《历史理性批判文集》,商务印书馆,1990年,第182页,第155页,第149页。

超越物化

——关于文化的哲学思考

张政文

文化语义范围的无限扩展,实际上表达了人类各种深刻的需求。我们不应为没有一个统一的文化概念而忧虑,文化的多义性正昭示出人类对自身的多样思考与选择。但是我们也注意到,由技术创造的物化世界正以惊人力量吞噬着一切,“茶文化”、“酒文化”、“食文化”的种种清淡背后正隐藏着一种断裂、一种危机,文化必将经受超越物化的考验,这是我们在文化热后不得不再度思索文化的根由所在。

一、文化:非物化的人与人关系

人类的存在方式即是人的历史,这是马克思主义精华所在。历史既是人与自然、人与关系的表达,也是人与自然、人与关系的现实构成。从人与自然关系来看,人与自然关系是人们创造自身存在境遇和发展方式的基本前提。一方面,它实现着人对自然的物质征服与占有,另一方面,它又满足着人作为生命存在的体质需求,完成着一种物的交换。这种物的交换不是依赖于人与自然的绝对同一起来获得,而是通过人将自己外化于自然之中并在外化中使自然同化为人类的“无机身体”,使人自身物化为物的过程

与事实来实现的。人与自然关系的充分展开及其现实成果构成了物化社会(包括一切“超我”的物质生活活动和结果),这种物化社会是不同于纯粹自然世界的第二种物质世界。人与人的关系是历史“两面神”的另一面,它不但赋予征服自然、占有自然的物的交换关系中每一个生命存在以意义,建造着个体生命之间的类的整合,而且还通过对人与自然关系的估评、领悟,通过对人与自然关系的目的性操作,确立人在第一世界(纯自然)、第二世界(物化社会)中的优先地位。因此,人与人的关系构成非物质的第三世界。这人化的第三世界正是文化的显现。

要理解文化,需首先确立文化的参照:文明。只有对文明做近乎终极的界定,才能在它的界度下寻找到文化的本质。关于“文明”一词,许多人以为是由英文 civilization 衍生而来,还有人将之归为日本“明治维新”引进西学的产物。实际上,“文明”实是国粹,《易·同人·彖传》曰:“文明以健,中正而应。”《易·大有·彖传》又曰:“其德刚健而文明。”捍卫“文明”的发现权并非本文主旨,值得关注的是“文明”一词的古老语义对我们的启示。《彖传》曰:“天文也,文明以止。”在中国传统语境中,天文泛指一切自然存在。这种自然存在的本质并不由自然本身的自在运动生成,而通过文明为之划界才能确立。自然不仅是纯自然的“天”,还是人化的“文”,所谓“天文”也。可见在中国古人创造文明一词时,文明便包含了对人与自然关系的表述与传达。英语的 civilization、法语的 civilisation、德语的 zivilization 都可译为汉语的“文明”。对于“文明”,西人大致有三种基本的日常理解:①泛指人类社会的发展史。②指特定历史阶段的社会生产方式。③地球居民的区域类型。表面看来,它们与自然毫无关涉,然而追溯到它们的共同词根 civitas(有组织的社会)就会发现,任何人类社会的基本功能都在于借助某种规则方式将无序的个体集合为有序的整体结构,使之与自然发生联系,并