

身体对 心灵的 诉说：现代文学“情色”书写研究

| 张晓东 | 著 |



中国社会科学出版社

身体对
心灵的
诉说：现代文学“情色”书写研究

| 张晓东 | 著 |



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

身体对心灵的诉说:现代文学“情色”书写研究/张晓东著. —北京:
中国社会科学出版社, 2015. 10
ISBN 978-7-5161-6543-0

I. ①身… II. ①张… III. ①中国文学—现代文学—文学研究
IV. ①I206.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 161526 号

出版人 赵剑英
责任编辑 郭晓鸿
特约编辑 席建海
责任校对 韩海超
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010-84083685
门 市 部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 三河市君旺印务有限公司
版 次 2015 年 10 月第 1 版
印 次 2015 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710×1000 1/16
印 张 15.5
插 页 2
字 数 243 千字
定 价 58.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话:010-84083683
版权所有 侵权必究

教育部人文社科规划基金资助项目：
现代文学“情色”书写研究（12YJA751082）

序

瞧！这个凝视者！

要在叙述中使“事实”超越于“看法”，成为一种具有永恒质感的审美表达，作家必须有效地控制自己的主观情感，让事实自身拥有表达的权力。

——叔本华

暴力、食、性、逃跑是人类作为动物的四种本能。

——奥地利动物行为学家洛伦兹《攻击与人性》

被审判过的，还要重新审判。于我，这是写作的基本意义。我妄想着给予“凝视”一个个人定义：它不只是一种表情或姿态，还内蕴着凝视者探寻存在的立场与路径。罗丹的“沉思者”，不就是一个向内的“凝视者”吗？在凝视所进入的物我两忘亦物我交融的情境中，生命的触角缓缓张开“倾听”，在倾听中体味、感知，在体味、感知中开始追寻。凝视，集合你生命的全部，深入、深情地注视、倾听、体验、思索存在——你自己及身外的世界。凝视、倾听不只是动作，更是信仰。

维柯在《新科学》中曾写道：“《日耳曼尼亚志》说，他们听到太阳在夜里从西到东穿过海的声音，而且‘听’到过天神。”这描述中有着静默的神圣，让人的心灵震撼。这不是仪式化的宗教，而是先民真实生活的描述。在古人的天、地、人、神四维时空中，时间、过程、声音本就是一种

同构关系，“倾听”则是人连接天、地、神之间的纽带，或者说就是先民存在的基本方式。“凝视”、“倾听”，从它的外在姿态就可看到其间包含着的谦卑与敬畏。人是自然之子，他自然应该像子女回应母亲的召唤那样去凝视倾听自然。

可是，我们早已不再“凝视、倾听”，在人定胜天的信念下，我们“倾诉”、“控诉”甚至“征服”。人，好像巍然屹立在天地之间，其实，天、地远人而去，神也逃遁无踪。人丢失了谦卑，只剩下浅薄的骄横。我们自称是孔子的信徒，却不记得他说的“述而不作”，更不用奢谈领会其中的奥义了。“述”定是凝视倾听之后的描述（与法国梅洛-庞蒂的“纯描述”殊途同归）。面对俗世的浅薄，孔子激动地反问：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”

天地不言，大音希声。沈从文说，在天地之间我唯有“喑哑”才是诚恳。斯是诚言啊！如果人真的渴望“有所言”，就必须从“无言”开始。唯有凝视倾听，才能引领人走上归家的旅途。如果人只满足于自己在各个领域慷慨的激情，陶醉于自己曼妙动听的声音，结果只能是让自己陷入一个空洞虚无的世界。

如何凝视、倾听？凝视、倾听的过程相伴的即是体验的过程。是让“存在”从我们的身体“穿过”，打开我们的身体，于凝视中倾听着身体的呼唤，与天、地、神——存在交融。梅洛-庞蒂著的《知觉现象学》^①或许能给我们一些启示，他的《知觉现象学》是对现象学如何“回到事情本身”的继续追问。与所有的哲学追求一样，现象学也是试图在人与存在之间勾画出清晰的图画：存在如何“在”；我们又怎样在其中“在”。哲人说“我思故我在”，那么如何思则是“我”怎样“在”了。“回到事物本身”，是回到“存在”，也包括回到存在中的“我”，“存在”不言，所以，希腊神庙的廊柱上刻着“认识你自己”，认识了“我”，就打开了认识世界的通道。世界与我共在。

梅洛-庞蒂说自己的现象学的策略，是“试图直接描述我们的体验之所

① [法] 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，姜志辉译，商务印书馆 2001 年版。

是，不考虑体验的心理起源，不考虑历史学家和社会学家可能给出的关于体验的因果解释”^①（以下标注页码均指《知觉现象学》。）这与胡塞尔晚年提出的“发生现象学”或“构造现象学”相左。梅洛认为，对体验的直接描述，不应是因果性、溯源性的。而所谓发生和构造，则势必涉及起源和因果问题，奠基和被奠基的关系问题。梅洛以对“描述”的重新阐释标明他的现象学关注的特别领域：“问题在于描述，而不在于解释和分析。”（第2页）也即纯描述，它寻求的意味是和体验保持一致。认为“回到事物本身”即是回到“体验之所是”。“体验”是领会诸如“理解”“合理性”“本质”“世界”等的根基。但回到“体验”，不是为了解释和分析它，而是对它进行纯描述。据此，梅洛-庞蒂的现象学，可称为“体验现象学”。

体验追踪此时、此地、此身、此意，但并不就只是直觉。梅洛-庞蒂借助对反省分析的剖析，呈现了“知觉”的优先地位：“知觉是一切行为得以展开的基础，是行为的前提。”（第5页）通过对感觉、联想、回忆、注意与判断等的具体阐释，梅洛进一步揭示了知觉的源初性：知觉才是感觉、联想、回忆、注意、判断等的奠基者。而我们日常所谓的感觉从来就不是源初意义的，它是源初意义的知觉的遮蔽。“如果我们想理解感知，我们就要在我们身上探索这个前客观（*préobjectif*）领域。”（第34页）体验是与知觉涵融一体的。对知觉的描述，可以使得体验被澄明化。由此得以呈现的体验境域就是哲学：“哲学只不过是一种被澄清了的体验。”（第95页）所以，梅洛的体验现象学又可称作知觉现象学。

梅洛将体验视为一个境域，知觉则是描述此境域的核心；路径呢？他找到了“身体”。理由直接简明：体验、知觉总和身体在一起。他的现象学其实又是“身体现象学”。“回归身体”成为梅洛《知觉现象学》最有价值、最具核心意义的论说。身体和世界共在，它们是弥漫式的相互涵融，成为《知觉现象学》要呈现的核心理念。

身体是一个世界，这是理解梅洛其他思想的一条道路。他关于时间、空间、他人、自然世界、自由、主体间性等问题的论述和思想，都是通过

^① [法] 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，姜志辉译，商务印书馆2001年版，第1页。

对身体的讨论展开的。

比如时空问题。时空是身体的时空。它有自我的表现力。“身体完全是一个有表现力的空间。但是，我们的身体不只是所有其他空间中的一个有表现力的空间。被构成的身体就在那里。这个空间是所有其他空间的起源，表达运动本身，是它把一个地点给予意义并把意义投射到外面，是它使意义作为物体在我们的手下、在我们的眼睛下开始存在。”（第193页）可见，客观空间正是奠基于这种身体的原始空间才成为可能。时间也是如此，他说：我的身体本身就包含着原始的时间，“我的身体占有时间，它使一个过去和一个将来为一个现在存在，它不是一个物体，它产生时间而不是接受时间。”（第306页）原始时间使得客观时间成为可能。

关于世界问题。梅洛认为：物体、世界呈现给我，是和我的身体的各部分同时的，并且是在与身体各部分相同的一种活生生的联系中，呈现给我的。（第263页）“物体的综合是通过身体本身的综合实现的，物体的综合是与身体本身的综合的相似物和关联物。”（第264页）对世界的理解同样可以从对身体的理解开始。

尤其重要的是梅洛认为，身体始终是不确定的、模棱两可的。“身体本身的体验向我们显现了一种模棱两可的存在方式。”（第258页）如果我们要认识身体，也必须在“我只能在我的内在于时间和世界的特性中，也就是在模棱两可中认识自己”（第435页）。另外，世界与时间的特性就是模棱两可，虽然，“世界已经被构成，但没有完全被构成”。（第567页）

这一思想启示了我们该怎样理解世界。世界不是一个对象性存在，不可能被理性认识所穷尽，因为世界没有完全被构成。通达世界的道路，是通过身体去体验、去知觉。对身体的描述，同时也就是对体验、对知觉的描述。因为体验和知觉与身体是一个融合体。

梅洛-庞蒂的《知觉现象学》既不唯物，也不唯心，他用“涵融”一词弥合了唯物唯心的人为界限。而他对“体验”的“纯描述”也即“呈现”则突出了“过程”的价值，借助“身体”这个桥梁，梅洛连接起了世界的此岸与彼岸。“世界已经被构成，但没有完全被构成。”世界需要继续构

成。回到事物本身也是回到世界继续构成的过程中。

梅洛的写作表明，哲学始于“描述”然后才是“思想”，而在描述之前，则是“凝视、倾听”。梅洛-庞蒂所说的“体验之所是”，与胡塞尔的“回到事物本身”殊途同归。他说“体验”是领会诸如“理解”“合理性”“本质”“世界”等的根基。

可是，我们常常是拒绝凝视倾听、拒绝体验、拒绝身体。有论者说：“看看我们当下的文学，那种轻薄、轻狂、无知、狂妄、低级趣味，真是到了让人无法呼吸的地步。文学，在他们的手里早就成了死尸，虽然挂满了‘勋章’，也是死尸而已。”^①话虽很情绪，叙述却很真实。中国文学失却了应有的信仰：不再敬畏天、地、神，甚至人自身，目光如此短视，实乃庸俗欲望缠身所致。中国的文学现实已不再是教科书里简单的“文学反映生活”。而是文学与生活正在进行“互文运动”，以致你已分不清是文学在模仿生活，还是生活在学习文学，真是千年难得一见的“嘉年华狂欢”。比如，新时期初期的伤痕、反思文学的倾诉与控诉，面对曾经的大灾难是多么的浅薄、做作。“相比之下，中国有多少文艺作品在守护我们的集体记忆呢？越战之中美国阵亡士兵不到六万，就引起了如此波澜壮阔的文化后果，中国的‘三年自然灾害’死亡成百上千万，我们有几部电影反映出那些苦难？面对十年动乱的‘文革’，我们的奥利弗·斯通在哪里？我们的《晚安，好运》《战争的迷雾》《佛罗斯特/尼克松》在哪里？在《上海宝贝》里？在《大话西游》里？在《无极》和《满城尽带黄金甲》里？”“如果对生命和痛苦的漠视可以体现在我们对待历史的态度里，它同样可以体现到我们对现实的态度里。”^②“很多时候我们对一个事物的判断不同，往往不是因为价值观或者智力的差异，而仅仅是因为对事实的掌握不同。”^③这样的疑问不是太多而是太少。再比如20世纪80年代中期崛起的“新写实”：零度情感后的严肃冷峻，平民视角后的人道温情，充满生活实

① 杨光祖：《技术时代的当代文学庸俗化倾向》，《中国当代文学研究会第16届学术年会论文集汇编》，中国当代文学研究会、海南师范大学文学院编，2010年。第51页。

② 刘瑜：《民主的细节》，上海三联书店2009年版，第58页。

③ 同上书，第291页。

感、质感的描绘，固然比过去的“假大空”大大地进步了，可是，另一些问题就被欣喜湮没了，“新写实”里种种“烦恼人生”的逼真写实，获得读者极大认同，掩藏在种种生存智慧、技巧、阴谋、无耻后面的挫败感、疲乏感、无奈感以及由这些感觉所导致的玩世不恭、坑蒙拐骗、曲迎谄媚甚至丧尽天良等种种心态，人们似乎已视为理所当然甚至在现实中模仿。这是文学之幸抑或不幸？作为当年“新写实”的重要代表人物池莉，不用读其文本，看她的作品名称，其写作的心路历程就已一目了然：《太阳出世》《烦恼人生》还能看见她的温暖、担当、坚持、希望，可是后来就是《来来往往》《热也好冷也好活着就好》《离婚了就别来找我》《小姐，你早》了。今天的电视电影荧屏更不用说了，不是家长里短、婆婆妈妈，就是戏说、穿越。在嘈嘈切切、叽叽喳喳中我们明白，中国人已没有心灵生活。可就在现当代，我们也经历了太多的大苦难，为何至今我们却几乎没有对得起这大苦难的大作家大作品，我们整个民族包括作家在内缺乏大的精神境界恐怕是根本原因。我们听不见天、地、神，看不见大宇宙，也不追求那个在我们的理念中应该趋向完美的“人”，我们只会在墙角、窗下窃听。

何以要如此突出凝视？凝视、倾听的姿态虔诚而谦卑，在凝视倾听中，人才能看见真实的存在影像。可是，它被遗忘得太久了。这世界流行着“越过凝视就亟作判断”，人就这样被带入了歧途。胡塞尔要“回到事情本身”；克罗齐提请注意“直觉”；曹雪芹论断“世事洞明皆学问；人情练达即文章”；梅勒-庞蒂疾呼“回归身体”……米兰·昆德拉更是怒目圆睁：“人希望有一个世界，其中的善与恶泾渭分明，因为人心里有一个天生的不可驯服的欲望：在理解之前进行判断。在这种欲望之上，建立了宗教与意识形态。”米兰·昆德拉坚定地说：“它们不能与小说调和，除非它们把它的相对性和模糊性的语言传译在自己断然的和教理的说教中。它们要求人有个道理：或者卡列尼娜是一个狭隘的暴君的受害者，或者卡列宁是一个不道德的女人的受害者；或者无辜的K被不公正的法庭所压垮，或者在法庭后有上天的正义而K是有罪的。”“在这种‘或者’中，包含着对人类事物的基本相对性无力承受，在没有最高法官时无力直面一切。由于这种无能

为力，小说的智慧（无把握的智慧）难以被接受和理解。”^① “小说的精神是复杂性的精神。每部小说都对读者说：‘事情比你想的要复杂’。这是小说永恒的真理，但是在先于问题并排除问题的简单迅速而又吵吵闹闹的回答声中，这个真理人们听到的越来越少。对于我们时代的精神来说，有理的要么是安娜要么是卡列宁；塞万提斯给我们讲知的困难和真理的难以捕捉这一古老的智慧却被看作讨厌和无用。”^②

凝视，并不是单纯地看，而是你的血肉、神经、思想情感和整个的生命能量一起投身其间。作为一种立场，它主张过程比结果重要；呈现比判断重要；形象比抽象重要；第一性比第二性重要；整体比部分重要；欲望比思想重要；……作为（思想路径选择的）方法，它主张过程思维、具象思维、直觉思维、微观思维，在倾听与表达、呈现与判断、身体与灵魂、欲望与观念、直觉与知觉两两对应上，更倾向对前者的关注。一句话，人与万物已然存在，作为存在的一部分，人的另一个使命便是对自我存在如何自我认证，如何思想，而思想的路径问题是个核心问题。这就是我说“凝视更是立场与方法”的命意所在。“上帝、绝对理念”都必须在再一次被凝视中重新理解。

另一个问题并非不重要，可能更重要：谁在凝视？身体。关于“精神史”的讲述，不可避免地会涉及精神与身体、身体与世界间紧密而复杂的联系，人的“精神”是“人”这个“物质”的衍生物，精神同样具有鲜明的物质性。要想清晰地描述人的精神成长史，首先要把握的便是“人的物质的整体性”，人，不只是用大脑更是用“身体在思想”，用自己“整个的存在”思想。人和世界连接的通道是由自己的感官到身体，这是一个充满空气、阳光、声音、色彩、气味的世界，人的身体涵养其间，是先有身体的感觉，然后才有情、意、志。人的身体具有生命本体的性征。打在身体上的烙印比任何其他印记都更真切，更深刻；而且，身体的记忆从不会欺骗我们。人的精神情感怎能脱离身体而存在呢。普鲁斯特在他的《追忆逝水年华》里写道：“当我醒来的时候，我的思想拼命地

① [捷克] 米兰·昆德拉：《小说的艺术》，孟湄译，生活·读书·新知三联书店 1992 年版，第 5、6 页。

② 同上书，第 17、18 页。

活动，徒劳地企图弄清楚我睡在什么地方，那时沉沉的黑暗中，岁月、地域以及一切、一切，都会在我的周围旋转起来。我的身子麻木得无法动弹，只能根据疲劳的情状来确定四肢的位置，从而推算出墙的方位，家具的地点，进一步了解房屋的结构，说出这皮囊安息处的名称。”“身体的记忆，两肋、膝盖和肩膀的记忆，走马灯似地在我的眼前呈现出一连串我曾经居住过的房间……我的思想往往在时间和形式的门槛前犹豫，还没来得及根据各种情况核实某房的特征，我的身体却抢先回忆起每个房里的床是什么样式的，门是在哪个方向，窗户的采光情况如何……我的身躯，以及我赖以侧卧的那半边身子，忠实地保存了我的思想所不应忘怀的那一段往事。”^① 身体比灵魂重要，道理再简单不过，皮之不存，毛将焉附？

而统领我如此叙述的最根本理念是：一切应该也必将从获得一个真实的世界开始。“真实与否”就是你我阴阳两界的分界线。就如当年鲁迅所描绘的，你们所预约的黄金世界、天堂世界，吾不往也。

2012年申报教育部课题“现代文学‘情色’书写研究”时，脑海中储藏了太多亟待解决的问题：课题本身的；课题之外却又与课题相连的或边缘或交叉的。

当然，一切都可归结到“人的问题”。当年第一次读曹禺的《〈雷雨〉序》时，他那充满情绪张力的话语方式一下就击中了我。用“击中”不用“打动”，是因为“击中”更具动感，确实有被子弹击中似的感觉。情感的共鸣比思想的共鸣更有震撼力。曹禺开篇便说不知道如何表达自己的“忧郁而暗涩”，其实在人前自己却常是“显露着欢娱”的，这让人苦恼的“我不明了我自己”。在“我”与“存在”间，“原始而复杂的情绪”、“许多神秘事物的”“诱惑”与“憧憬”、“蛮性的遗留”让我“惊奇”、“心灵的魔”带我体会天地间的“残忍”与“冷酷”。谁在主宰这一切？“它太大，太复杂”，没有能力来形容它的“真实相”，剩下的唯有“叹息”及其衍生的“悲悯”。经由这些模糊又清晰的文字，我也陷落在曹禺所描述的悲情里。

^① [法] 普鲁斯特：《追忆似水年华》，李恒基、徐继曾等译，译林出版社1989年版，第134页。

在具象的层面，我更有一种悲情。作为一个与文字打交道多年的普通高校教师，我从没后悔自己的职业选择，但对身处的现实语境却时常充满着强烈的不满，常常不自觉地就陷入不耐烦的情绪之中，静下来时就能非常清晰地触摸到包裹在不耐烦里的那份几近崩溃的沮丧：人真是太难或者说完全不可能被任何一个概念所定义了。复杂不可怕，可是在深刻的复杂与肤浅的复杂之间还有形形色色人为的、丑陋的深刻与肤浅的复杂。简言之，我对人性中的很多东西特别是“无诚”“作秀”“仪式化”等充满了厌恶。可是我的外表很宁静。这种状态让我看见自己身上的分裂性：作为一个普通的读书人，我沉浸于自己的思想时，品尝的多是痛苦；作为一个凡胎俗骨的个体存在，我却又是麻醉也是沉醉地沉溺于世俗的存在之中。在别人也许会把这看作矛盾，我却认为“分裂性”这个词表达得更准确，我由己而及人，而及存在，原来，我还厌恶我自己。但我接着想说的是，在我触摸到的自我的“分裂性”中，肉体的“生命之触”带给我的思想资源远远大于那些圣贤之书所能给我的。而且，经由“身体之触”这条通道我走上了自己的道路，我要在审判洞穿他人那“语词的世界”之后寻求到我与存在和谐相处的安身之所。我喜欢《圣经·约伯记·第27章》里的约伯所言：“我的嘴绝不说非义之言；我的舌也不说诡诈之语。我断不以你们为是，我至死必不以自己为不正。我持定我的义，必不放松，在世的日子，我心必不责备我。”在约伯的“诡诈之语”后，我还想加上，我的口绝不说欺心之言。欺人尚可理，欺己不可恕。

自己从事的工作是文学教学，可是越来越困惑，到底什么是文学？不仅是既成的文学作品千姿百态，让我莫衷一是，更有所谓文学批评、文学研究一端，简直无所适从。相对来说，作品好些，虽然高低优劣见仁见智，文学史的视野与甄别也参差不齐，但大致的框架还在。文学研究与批评就问题多多，困惑多多。内在的、外围的，牵牵连连，林林总总、大大小小的、抽象具象，边界边缘，清晰模糊不可胜数。只恨脑力有限，留下的唯有心乱如麻。此可稍举数端，诸如：

如何突破文字之障而直抵存在之“性命本相”。为何有那么多的“言语膜拜狂”？维特根斯坦“语言破碎之处，世界荡然无存”的世界是怎样

的一个世界？怎样溯源早期人类的“野性思维”，吸取克罗齐“直觉说”的影响？如何从语言学大师索绪尔那里学习如何理解人类的语言世界？

再比如，如何界定思想的逻辑起点。思想应遵循怎样的逻辑？胡塞尔倡导“回到事情本身”。在人已具有了如此漫长的文明背景后“如何回到”？在漫长的人类历史中，“观念”怎么慢慢凌驾于了“实相”之上？

又比如，“色情”和“情色”的颠倒为何如此重要。人们应该怎样用自己艰苦修炼得来的“第二性”来修正“第一性”？如何剔除意识的浮尘，思考真实的生命问题？梭罗说人具有的最大毛病是“偏见”与“非诚”。非诚正是偏见的根源所在吗？鲁迅的“瞒和骗”不单单是中国的文明问题吧？能否直接诚恳地回答“情色与生命与艺术的关系”问题？

还比如，历史是怎样建构而成。汤因比不是干脆地说“历史无法还原吗”！历史里从来都充满了神话与传说，其实，它们就是历史本身？在曾经的时空，历史生成过，可是后人所面对的不过是被一次次重新叙述的历史。

……

在我“意识”的时刻，“思想的焦虑”随时而至。让我苦闷的不仅有上述抽象的“观念与实相”问题、“言语与存在的关系”问题，更有许多让我困惑的和我个人牵连很深的具象问题。比如作为一个一直以与文字打交道为存在方式的人，我在不同的时段里，已很多次地体会了歌德《浮士德》里浮士德博士的那种焦虑。钻在故纸堆里皓首穷经的浮士德博士突然地“那一天”面对着自己头顶上的穹顶就产生了如波涛汹涌一样的恍惚感。我无数次地揣摩过那一刻，浮士德身虽倚着坚实的高背椅，心却一定如坠深渊吧，耳旁还听见巨大的呼呼风声，在天旋地转的晕眩中他一定结结实实地体味着虚无空洞感。但“那一天”却也是浮士德真正面对自己的日子，在“那一天”之前，他一直是自己的“他者”。作为一名学者，从来目光向外的浮士德“那一天”开始思索自己的存在，“那一天”他才真正建立起了自己与世界之间的联系，自己与世界的面目在与魔鬼墨菲斯特签订契约开始的新生活中也慢慢地清晰起来。或者说，浮士德开始试着重新定义自己与世界。

而我现在的认识是，所以有“那一天”的晕眩，是生命来敲门了。生

命一直寄身于生活之中，也正因此，生命的身上总是盖满了厚厚的生活之尘，就像生命之“肝”覆上了厚厚的生活“脂肪”。一个持续不断出现让我无比焦虑的核心感受是，在我阅读许多或古代或现代思想者的思想文献时，“玄妙”或者说“神秘”的感觉不由得就浮上心头。萨特写过多少有些调侃的一个句子：“你想深刻吗？那么危言耸听好了。”在许多先贤的思想阐释中，不仅有危言耸听，还有故弄玄虚。而从阅读时我自己心理的体会上推断，我又分明觉得有些先贤的危言耸听或故弄玄虚并非完全故意为之，而是他们自己诚挚相信。也就是说，我觉得许多先贤对后来者说了许多欺骗的话，可是，这许多人中并不都是恶意欺骗者。比如在“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”“存天理，灭人欲”这样斩钉截铁的句子面前我就有些手足无措，我并非完全赞同或反对这样的价值观表达，但我认为一个负责任的言说者不只是站在高处义正词严地论说总结自以为高尚伟大的调子，而是要沉下心来扪心自问，此话怎讲？何以见得？就是要有个扎实的逻辑起点。“贫贱不能移”固然比“食不果腹，不顾廉耻”慷慨激昂，可是人间的实相如何？“仓廩实而知礼节”应该让人心里更踏实吧。也有些人就非说：不对。就是要如何如何。正如我前文刚刚讲过，这其中有许多是自己真诚的言说者。因为，你说逻辑，他们也有自己的逻辑啊。他们的逻辑就是：观念比事实重要。这就是分歧所在。他们会问：淫，好吗？移，好吗？屈，好吗？可是，我要问：你说的淫所指为何？移，所指为何？屈，又所指为何？而最最关键的是为何“不能”？

由这些文辞，我想起文字，想起文字里藏着的那些人类自造出来的深不可测的文化，心头更加恍惚。“文化”，或者更准确地说，他人描摹文化时所指代的那种“情境或状态”，它的能指与所指到底是什么？

所谓文化，大意是对人以“文”来“教化”，从而使之脱离原始野蛮之意吧。所以一般人的心目中在无知、无觉里产生了一种惯性，具有“文化”之性者当然与粗俗野蛮原始无关了。而慢慢地，文化这个词也自然变得高而雅，似乎是很文气的样子了。人们对它趋之若鹜，我总怀疑，许多人也许在意的只是“文化”所代表的“文明”的标签吧。人从野蛮进化到文明，了不起；但真值得全沾沾自喜？诗意的沉醉与理性的自省是两种不

同的生命状态。说到底，人要好好地生存，还得从明白自身做起。

在我所读过的“文化学”著作中，我最认同的是本尼迪克特的《文化模式》。“文化”虽已成为高度流行的词语，但一般大众常常并不能说清它的定义，就是在专业的研究者间也发生着激烈的争论。据说关于文化的定义已有了一百多个。自精神分析学说诞生以来，精神分析学家就一直在原始人的禁忌和本能中寻求对复杂文明行为的多种解释；而文化人类学则通过追踪人类文明历史的脉络致力于解释某一种族何以及如何成为某一种文化的生物的工作。正是在此处，《文化模式》才是一本了不起的著作。^①露丝·本尼迪克特对由一种主导动机支配的三种文化进行了比较研究。她研究的结果是：新墨西哥州的祖尼印第安人，因其节制、中和、热衷礼仪以及个性淹没于社会之中而成为日神型人；温哥华岛上的夸库特耳人以其酒神式特征与祖尼人形成直接鲜明的对照：他们偏爱个人竞争对抗，嗜好心醉神迷，具有偏执狂似的权威幻想；而美拉尼西亚的多布人——一个依阿古似的人种，隐秘、执拗、冷酷、鬼鬼祟祟、反复无常——在个人与恶劣环境的冲突中看待人生；他们对自然有精神病患者式的恐惧，对邻人则有病态的怀疑。

这是她由观察（凝视）而进入研究所得出的结论。难能可贵的是，本尼迪克特并不在这三种文化中做高低优劣的价值区分，她认为，各种文化（包括我们自身的文化）不能在一种伦理的基础上进行比较，但可以比拟为共存的和同等有效的生活模式。永不应该有种族与文化的偏见。本尼迪克特提出了非常富有启发性的观点。她认为，人类文化是“人格的无限扩展”；她还认为，一种文化，无论它多么微小，多么原始或多么巨大，多么复杂，人们都可以认为，它是从人类潜能巨大的弧圈中选择了某些特征，并以比任何个人毕生能做的一切更强大的力量给予了精心建构。她描述了不同类型的文化，但她从不轻易下论断说哪一种文化能建构起某种适于过去、现在和未来的所有人类社会的封闭体系，因为人类文化所可能存在的结合是那样繁多，那样变化多端，以至于无穷无尽。而正是文化偏见

^① [美] 露丝·本尼迪克特：《文化模式》，《二十世纪文库》之一，何锡章、黄欢译，华夏出版社1987年版。

才会造成这样的局面：一种文化能为神秘主义者、幻想家、艺术家的某些极端行为找到立足之地的程度，也许与另一种文化将它们当成异态行为和毫无价值的东西加以侮辱的程度相等。她显然在警示人们，永不要陷入偏见、自我本位、自以为是的陷阱之中。呈现比判断更有价值。

本尼迪克特的研究还表明：对常态行为的狭隘限定怎样使某些固有本能要么处于严重不利的地位，要么予以偏爱；而文化限定的放宽又怎样才可以丰富我们的文化，以减轻当今文化越轨的异态者遭到遗弃和蔑视的心理重压。本尼迪克特的《文化模式》倡导的精神是不同文化的相互尊重、多元共存、反对极端的文化偏见。随着文化研究的深入，人们越来越感到，从其一般背景下抽出的某种文化特质，很难让人明白理解；纯人文地理的、经济的或其他方面的形式主义方法，似乎也只描绘出了一些被扭曲的图画。本尼迪克特研究的是文化模型后的文化观念对一个种族的文明的建构作用。正是从她这里我学会了尽力将“评价”置换成“呈现”的极端重要性。

对于不负责者来说，判断很简单，你可以任意评价；对于负责者来说，判断又很艰难，它需要坚实的根基。形而上学大师康德感叹：“由于缺少一个公认的标准，每人都要随心所欲地塑造他自己类型的形而上学。至今被叫作形而上学的东西并不能满足任何一个善于思考的人的要求；然而完全放弃它又办不到。”^① 涉及价值立场，人首先迎面相撞的就是如此的一个悖论。“希望客观呈现存在的本来面目”即如胡塞尔所言的“回到事情本身”应是最清晰、最安人心的思想理路，路标就在那里，可是人发现，由此及彼并非易事，因为人心意识欲念的存在，“客观”成为遥不可及的梦想，即使经历相同人的体验仍是千差万别。再加上词语描述的障碍，（你永远都无法验证一个句子从一个人嘴巴出来进入另一个耳朵时，他们对这个句子的理解是完全一致的。）所谓的理解、共鸣只是相对的自以为理解罢了。汤因比曾感叹：“历史不可还原。”这样说，并非要导向理解的绝望，而是意在提醒，既然“客观”是相对的，那就放弃对绝对、永远、终极的忠诚，人的存在本身和所有存在一样其实质就是一个悖论，也

① [德] 康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，商务印书馆 1978 年版，第 163 页。