

[国际学术丛刊]

差异

Difference

金惠敏 / 主编

第6辑

河南大学出版社





[国际学术丛刊]

差異

Difference

金惠敏 / 主编

第6辑

河南大学出版社



# 《差异》编辑委员会

主任 汝信 关爱和

委员 (按拼音排序)

陈筠泉 中国社会科学院哲学研究所研究员

成中英 美国夏威夷大学哲学系教授

Aless Erjavec 斯洛文尼亚文理科学院哲学研究所教授

杜维明 哈佛大学燕京学社教授

Günter Figal 德国弗莱堡大学哲学一系主任,讲席教授

关爱和 河南大学教授

金惠敏 中国社会科学院文学研究所研究员

Anton Friedrich Koch 德国海德堡大学哲学系讲席教授

Dietmar Koch 德国图宾根大学哲学系副主任

马小泉 河南大学历史文化学院教授

J. Hillis Miller 美国尔湾加州大学杰出教授

汝 信 中国社会科学院学部委员

王刘纯 河南出版集团出版事业部主任、编审

Gabriele Schwab 美国尔湾加州大学批评理论研究所教授

田辰山 美国夏威夷大学中国研究中心政治学博士

Rainer Winter 奥地利克拉根福大学教授

张云鹏 河南大学文学院教授

主 编 金惠敏

副主编 张云鹏



# 目 录

## 文化研究:反思与前瞻

### 走向全球对话主义

——超越“文化帝国主义”及其批判者…… 金惠敏(1)

### 全球对话主义视野中的大国学

——兼与金惠敏教授对话…… 黄保罗(17)

### 有根的世界主义:从差异竞争中兴起

…… 乌尔里希·贝克 杨子彦 译(29)

### 全球媒介、文化变迁与在地改造

——文化研究对社会学混杂形成理论的贡献

…… 雷纳·温特 刘倩 译(44)

### 齐泽克的意识形态认同观对文化研究的挑战

…… 刘长荣(63)

### 文化研究与行动者网络理论

…… 马蒂阿斯·威瑟尔 王行坤 译(77)

## 阿诺德批评论文精选

文学与科学…… 马修·阿诺德 贺涓斌 译(86)

文化和它的敌人…… 马修·阿诺德 贺涓斌 译(101)

合众国的文明…… 马修·阿诺德 贺涓斌 译(124)

### 数;或作主体多数与残存少数

…… 马修·阿诺德 贺涓斌 译(139)

当前文学批评的功能…… 马修·阿诺德 贺涓斌 译(155)

爱默生其人…… 马修·阿诺德 贺涓斌 译(177)



甘甜与光明

——阿诺德批评论文译后感言 ..... 贺涓斌(198)

### 文学与大众文化:在边界处研究

杰克·伦敦现象的文化解读 ..... 虞建华(207)

大众文化与电视神学 ..... 张颖(229)

中国的大众文学观念 ..... 陈奇佳(241)

### 学术访谈

再现·后结构主义·文化研究

..... 克莱尔·科尔布鲁克 金惠敏(263)

### 波德里亚:迟发的纪念

巴黎寻踪——波德里亚墓园沉思

..... 约翰·阿米蒂奇 程玉梅 译(271)

波德里亚拟像理论的美学意味 ..... 荣禾香(288)

著译者简介 ..... (301)

英文目录 ..... (302)

编后记 ..... (304)



· 文化研究：反思与前瞻 ·

## 走向全球对话主义

——超越“文化帝国主义”及其批判者

◎金惠敏

**阅读提示：**文化研究已经从它的国内阶段发展到现在的国际阶段，因而也相应地提出了新的理论要求，换言之，国际文化研究应该有国际文化研究的理论纲领。本文以“文化帝国主义”论争为切入点，将文化研究分作两种模式，“现代性”文化研究与“后现代性”文化研究，分别考察了它们的长处和短处，提出了超越这两种模式的第三种模式，即“全球性”文化研究模式，其灵魂是扬弃了现代性和后现代性哲学的“全球对话主义”哲学。

### 一、全球化作为一种新的哲学

学界正在认识到，全球化不仅是我们必须面对的一个对象，它就在我们眼前，似乎伸手可及，而且也必须成为我们考察一切现象所由以出发的一个视点。这就是说，在全球化的诸类后果之中，还有一个日益明晰下来的哲学后果：全球化将作为一个超越了现代性与后现代性之对立的新的哲学概念。它是现代性，也是后现代性，更重要的是，它同时就是这二者，以及这二者之间复杂的动态关系。

这一或许本应由哲学家来提炼的时代命题，现在却由社会学家为我们暗示了出来。在其《现代性的后果》一书之末章，吉登斯概括指出：“现代性的根本后果之一是全球化。它远不止是西方制度向全世界的弥漫，其它文化由此而被摧毁；全球化不是一个平衡发展的过程，它在粉碎，也在整合，它开启了世界相互依赖的新形式，其中‘他者’再一次地不存在了。……从其全球化之趋势看，能



说现代性特别地就是西方的吗？不能。它不可能如此，因为我们在此所谈论的，是世界相互依赖的新兴形式与全球性意识。”<sup>【1】</sup>吉登斯没有否认全球化的现代性方面，即将西方制度向全世界推广的帝国主义计划，但他更倾向于看到这一帝国主义计划在实施过程中的失败以及由此所带来的各民族和国家的相互依赖——与吉登斯不同，我们称此为全球化的“后现代性”维度，这也是他在别处所断言的，全球化将导致一个“失控的世界”<sup>【2】</sup>。

关于全球化之为“后现代性”，汤姆林森的激进立场可能会令每一位严肃的学者瞠目结舌。他那本轰动一时的《文化帝国主义》（该书初版于1991年）专论，对于全球化之为“现代性”的观点，大有将其赶尽杀绝之势：“全球化之有别于帝国主义之处可以说在于它是一个远不那么前后一致的或在文化上被有意引导的过程。帝国主义这个概念虽然在经济的与政治的涵义间游移不变，但它至少意指一个目标明确的计划：有意将一种社会制度从一个权力中心推向全球。而‘全球化’的意思则是说全球所有地区以一种远不那么目标明确的方式所发生的相互联结和相互依赖。它是作为经济和文化实践的结果而出现的，这些实践就其本身而言并无目的于全球整合，但它们还是生产出这样的结果。更关键的是，全球化的效果将削弱所有单个民族国家的文化一致性，包括那些经济大国，即前一时代的‘帝国主义列强’。”<sup>【3】</sup>但是，汤姆林森无法向我们加以证明。且不论其后果如何，难道全球化是一个没有推动者的自然过程吗？若此，全球化就与人无关。显然，汤姆林森的错误是用“后果”否定“意图”，他似乎不知道“意图”是主观的，而“后果”则是客观的。全球化既然是由人来推动的，那么其“现代性”便不容否定。看来，还是吉登斯的“失控的世界”意味深长，它既肯定有人控制，又看见其于结果上的无法控制。

借用一个日语词(*dochakuka*)，罗伯森将全球化描述为“球域化”(glocalize/glocalization)<sup>【4】</sup>，即是说，全球化是“全球”与“地域”的双向互动，“其核心动力学包含了普遍的特殊化与特殊的普遍化这一双重的过程。”<sup>【5】</sup>罗伯森的全球化研究多从宗教、意识形态和文化入手，因而也更多地具有哲学的相关性。在一个全球化时代，我们既无法坚守地域性，也不能以全球性完全吞噬地域性，它们是一个普遍性与特殊性的哲学问题，体现在任何一个具体的物事之中。

【1】

Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 175.

【2】

Anthony Giddens, *Run-away World, How Globalisation Is Reshaping Our Lives*, London: Profile Books, 2002, p. xxxi.

【3】

John Tomlinson, *Cultural Imperialism, A Critical Introduction*, London/New York: Continuum, 2001, p. 175.

【4】

Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage, 1992, pp. 173~174. 后来他也使用其名词形式, *glocalization*, 并做了进一步的考辨, 见 Roland Robertson, "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", in: Mike Featherstone, Scott Lash Roland Robertson (eds), *Global Modernities*, London: Sage, 1995, pp. 25~44.

【5】

Ibid., pp. 177~178.



更明确地说,社会学视野中的全球化已经为我们勾勒出一幅完整的现代性与后现代性之复杂关系的哲学图谱:现代性就是笛卡儿以来的主体性哲学,后现代性则是胡塞尔意识到主体性哲学的唯我论缺陷之后所提出的“主体间性”概念,是后来哈贝马斯由此所发展的“交往理性”。不管是否采用“后现代性”一语,凡是对现代性主体哲学的批判,都可以视为一种超越了现代性的“后现代性”意识。“后现代性”曾被一般人误认作一种虚无主义,包括吉登斯、哈贝马斯等,其实它不过是一种较为激进的胡塞尔主义,例如在德里达那儿,它提醒,我们的意识、我们的语言、我们的文化等等一切属人的东西是如何遮蔽了我们应该追求的真实,它们应该被“悬置”起来,以进行“现象学还原”。因而,后现代性就是一种穿越了现代性迷雾的新的认识论和新的反思性。如果说“后现代性”由于过分投入对理性的批判而使人误以为它连理性所对应的真理也一并抛弃了,那么全球化作为一种新的哲学则既坚持现代性的主体、理性、普遍、终极,同时也将这一切置于与他者、身体、特殊、过程的质疑之中。或者反过来说,全球化既不简单地认同现代性,也不简单地肯定后现代性,而是站在它们之间无穷无尽的矛盾、对抗之上,一个永不确定的链接之上。缺少其中任何一个维度,都不是“全球化”,都将无法正确认识全球化这个新的对象,以及发生在全球化时代的任何现象。

## 二、全球化时代的“全球性文化研究”

文化研究的英国史,即使仅从威廉斯发表《文化与社会》的1958年算起,也已经跨越整整半个世纪了。文化研究最初是一项英国国内的事业,致力于解决其国内的文化政治问题,如大众媒介、流行文化、青年亚文化、消费社会等,其中马克思主义、意识形态、霸权、抵抗、链接一直是其关键词,也可以说是其灵魂。大约从上世纪90年代以来,文化研究的议题迅速国际化。霍尔开始高频率地谈论他早年不时有过讨论的一些问题,如身份、混杂、新族性、英国性、全球化等,检视莫利的话题史,80年代不出“全国”(受众)、“家庭”(电视),而90年代就转向了“全球媒介、电子图景、文化疆界”等这些显然只有全球化时代才有的课题。近些年,“全球文化”、“全球公民”、“全球公共空间”等等“叫词”(buzzwords),还



有从美国响起的对“全球化文化研究”(globalizing Cultural Studies)的径直呼喊<sup>[6]</sup>,则更是将文化研究的全球性渲染得姹紫嫣红、春意盎然。《国际文化研究》的创刊(1998年),文化研究课程和系科在全世界的遍地开花,加之多有以“国际文化研究”相标榜的研究和教学机构的出现,这些终于从体制上将文化研究纳入了全球化语境之中。

种种迹象表明,文化研究已经自觉地进入了一个全球化时代。但是这并不必然就是说,文化研究已经取得了正确的“全球意识”。没有谁会否认,未来的文化研究必定是全球性的,但这同时也是一个更深层的要求,即全球化时代的文化研究必须以一个与时俱进的如上被翻新了的作为哲学概念的“全球化”或者“全球性”为其理论,为其胸怀,为其眼界,否则就仍旧是“现代性”的文化研究,或“后现代性”的文化研究,而不是综合和超越了现代性和后现代哲学的“全球文化研究”或“全球性文化研究”。

以下,我们将以关于“文化帝国主义”的论争为例,分别阐明何谓“现代性”的文化研究,何谓“后现代性”的文化研究,其各自的问题是什么;最后,以“全球性”这一被更新了的哲学概念,我们愿意将其凸显为“全球对话主义”,重新审视“文化帝国主义”论争所指涉的文化流动现象——这现象可不是今天才有的,也许我们甚至能够说,它自遥远的柏拉图时代或孔子时代就开始了。文化从未停止过流动,文化“们”总是在碰撞,在裂变,在融合,在寻找新的融合。今日所有的民族文化都不是天生独一的,就连民族本身也并不是单一来源的。不过,全球化则使这一古老的现象以其从未有过的速度和规模向我们呈现出新的迫切性和问题性。对它,我们不能不急切地面对。

### 三、“后现代性”文化研究不承认“文化帝国主义”

现在,我们先考察“后现代性”文化研究,其主要表现和存在的问题。

汤姆林森的《文化帝国主义》一书,如果我们可以将它归纳为“后现代性”文化研究的话,那么在这一视点它上它对“文化帝国主义”话语的批判堪称范例。它系统、深入、思辨,对其论敌具有极大的杀伤力。自此以后,“文化帝国主义”似乎一蹶不振,在文化理论

#### 【6】

See Cameron McCarthy, et al. (eds), *Globalizing Cultural Studies: Ethnographic Interventions in Theory, Method, and Policy*, New York & Washington, D. C.: Peter Lang, 2007.



界再也没有过出头露面的日子。

所谓“文化帝国主义”论题,简单说,就是认为一种文化——当然是西方文化或者美国文化,完全征服和重组了另一种文化——当然是弱势文化尤其是第三世界文化,结果将形成某种单一的“帝国”文化。对此论调,汤姆林森使用的武器有多种,其中比较有力的,应属来自解释学或者接受美学的关于文本与读者的互动理论。汤姆林森并非视而不见,以迪斯尼卡通、好莱坞大片、麦当劳快餐、牛仔裤等等为表征的美国文化大量地出现于其他文化,这是谁也无法否认的事实;但是,汤姆林森话锋一转,提出质疑:“难道这种出现就代表了文化帝国主义?”他认为:“单是这一纯粹的出现并不能说明什么。”原因是:“一个文本除非被阅读就不会发生文化上的意义,一个文本在被阅读之前无异于一张进口的白纸:仅有物质的和经济的意义,而无直接的文化的意义。在这一层次上进行分析,那么,阅读帝国主义文本在判别文化帝国主义上就成为至关重要的问题了。”<sup>【7】</sup>在汤姆林森所理解的阅读理论看来,什么“文化帝国主义”的文本,在被阅读之前,几乎毫无意义可言;而一经阅读,即便说它有意义,那也不再是原有的意义。文本的文化意义是接受者的后来创造。

汤姆林森选择泰玛·利贝斯和埃利胡·卡兹对电视剧《达拉斯》(*Dallas*)的效果研究来支持他对“文化帝国主义”的否定。据利贝斯和卡兹描述:“《达拉斯》这一名字在20世纪80年代成为一部美国电视连续剧征服全世界的象征。《达拉斯》意味着一次全球观众的集会(历史上最大的集会之一),人们每周一次地聚集在一起,以追随尤因王朝的传奇——它的人际关系与商业事务。”<sup>【8】</sup>这一《达拉斯》效应通常被视为一个典型的“文化帝国主义”事件,是美帝国主义“文化意义”的输出和接受,其流程按照“文化帝国主义理论家们”的观点是:“霸权信息在洛杉矶被预先包装,然后被运往地球村,最后在每一个天真的心灵中被解开。”<sup>【9】</sup>对于“文化帝国主义”论者的观点,利贝斯和卡兹试图通过自己对观众实际反应的调查研究予以检验。汤姆林森十分欣喜地看到,他们的实证研究表明:“观众比许多媒介理论家所假定的都要更加活跃、更加富于批判精神,他们的反应都要更复杂、更带反思意识,他们的文化价值对于操纵和‘入侵’都要更具抵制力。”<sup>【10】</sup>确实利贝斯和卡兹的效果研究证实“解码活动是观众文化与生产者文化之间的一个对

【7】

John Tomlinson, *Cultural Imperialism, A Critical Introduction*, p. 42.

【8】

泰玛·利贝斯、埃利胡·卡兹:《意义的输出:〈达拉斯〉的跨文化解读》,刘自雄译,华夏出版社,2003年,第3~4页。

【9】

泰玛·利贝斯、埃利胡·卡兹:《意义的输出:〈达拉斯〉的跨文化解读》“前言”,第1页。

【10】

John Tomlinson, *Cultural Imperialism, A Critical Introduction*, pp. 49~50.



话的过程”<sup>【11】</sup>，这因而也就是颠覆了前引“文化帝国主义理论家们”关于文本意义之“文化帝国主义”性即视其为一个线性传输过程的假定。

但是汤姆林森忘记了，或许就不知道，解释学或接受美学，属于现象学，而非简单的“后现代”。意义是文本与读者互动的结果，它产生在文本与读者之间，而非仅在读者一极。任谁，只要他多少涉猎过伽达默尔和伊瑟尔、尧斯的著作，将都不会创造出这样无意义的误解。而即使“后现代”，那些严肃的“后现代”理论，对于文本，也决不是“怎么都行”的，例如在德里达的解构那里，倒是“汤氏后现代”是个例外。

不过，倘使它只是一个孤例也就罢了，严重的是这种通过解释学阅读而否定“文化帝国主义”的论调，经过汤姆林森看似雄辩有力的论证，如今仿佛已成媒介研究领域的一个权威观点，而“文化帝国主义”话语的头颅则被高悬城门，在寒风猎猎中，向过往行人宣示“后现代性”文化研究之不可冒犯的正义和统治。

我们深感惊讶，就在近些年，也就在有深厚现象学传统的德国，竟然有学者跟随汤姆林森的偏激和肤浅而加强和突进对全球文化的后现代理解。慕尼黑大学社会学教授乌尔里希·贝克(Ulrich Beck)在新发表的一篇文章<sup>【12】</sup>中，指出“美国化(Americanization)这一概念建基于对全球化的一个民族式的理解之上”，他批评，这是“方法论的民族主义”(methodological nationalism)。作为一种替代方案，他主张，全球化必须被理解为“能够反映一个新的超民族(transnational)世界”的“全域化”(cosmopolitanization)<sup>【13】</sup>。据他考证，该词的核心部分 cosmopolitan 由两个词根合并而成，“cosmos”和“polis”，前者的意思是“自然”(nature)，后者是“城/邦”(city/state)。“全域”(cosmopolitan)一语表明，人类个体生来就扎根于两个世界：一个是自然，一个是不同的城市、疆域、种族、宗教。全球化作为“全域化”的原则不是“非此即彼”(either/or)，而是“亦此亦彼”(this-as-well-as-that)。“全域主义生产出一种非排他性对立的逻辑”，据此，“自然与社会相接，客体是主体的组成部分，他者的他性被包括在一个人本身的自我身份和自我界定之中，于是排他性对立的逻辑就被抛弃了”，取而代之的是“内涵式对立”(inclusive oppositions)，即一切对立都被包含在一个更大的框架之中，这个更大的框架就是“自然”，或“宇宙”，或“大全”(uni-

【11】

泰玛·利贝斯、埃利胡·卡兹：《意义的输出：〈达拉斯〉的跨文化解读》“1993年版导言”，第5页。

【12】

Ulrich Beck, “Rooted Cosmopolitanism: Emerging from a Rivalry of Distinctions”, in: Ulrich Beck, Natan Sznaider, Rainer Winter (eds), *Global America? The Cultural Consequences of Globalization*, Liverpool: Liverpool University Press, 2003, pp. 15~29. 贝克在其他地方，如《世界风险社会》(Ulrich Beck, *World Risk Society*, Cambridge: Polity, 2000)、《全球化时代的权力》(Ulrich Beck, *Power in the Global Age*, trans. Kathleen Cross, Cambridge: Polity, 2005)和《贝克谈话录》(Ulrich Beck and Johannes Willms, *Conversations with Ulrich Beck*, Cambridge: Polity, 2003)等，对“全域主义”也有阐述，但以此处最为集中、鲜明和系统，故本文讨论以此为本，除非另有注明，引用贝克均出此文。



【13】

该词旧译“全球化”，同源派生词有“世界主义”等，但现代汉语的“世界”不含地方性的意思，这与其英文和德文的对应词（world, Welt）是一样的。“世界”总是在总括的意义上说的，如歌德和马克思的“世界文学”（Weltliteratur）概念，其中地方性是要被排除的。现改译为“全域化”，以将原词的合成含义表达出来。

verse)，贝克生怕被误解为一种改头换面的普遍主义，于是赶在“全域主义”之前加上“有根的”（rooted）一词而成“有根的全域主义”，以突出这种“大全”对差异、对立、个体性和地方性的容纳。由于强调“大全”，强调“大全”对多元的统摄，贝克就不容许把全球化想象成为一种民族与民族作为独立单元的相互联系，例如英国社会学家大卫·黑尔德（David Held）的“相互连接”（interconnectedness）概念，更不必说我们早已习惯了的“国际”（international）一词，必须被当做“方法论的民族主义”而唾弃。

但是贝克的难题在于，第一，这种“大全”不过是一种“想象的共同体”，即使它真有，也一定要通过“有根”的个体通过想象来建构，它不能不是地域的、历史的、民族的和意识形态的，因而就难以纯粹，难以客观，难以获得全体个体之认同。这就是说，第二，在其最终的意义上，个体不可能被废弃，因为一个简单的道理是，任何意识，比如“大全”意识，必须有所寄寓；意识是个体的意识，若是没有个体，那谁来想象“大全”？即使将来真有一天，世界大同了，个体的个体性、独一无二性也不会在这大同中消失。

通过赋予新义的“全域主义”，贝克否定了以民族为单元思维的“美国化”，这也是对同样性质的“文化帝国主义”的拒绝，但是，第三，“全域主义”仍然假定有民族、地方之间的矛盾和对立存在其内，那么，其中各方如果不是势均力敌、旗鼓相当，则一定就有优势的一方对另一方或其他各方发挥较大的作用，无论这作用是柔性的葛兰西的“霸权”或者列宁的暴力专政，都将有“文化帝国主义”的存在。不错，“美国化”或“文化帝国主义”是以一个对全球化的民族式理解为其前提的，但是要去掉这一前提，除非无视全球交往所产生的民族矛盾和冲突，除非将个体解除，将人类解除，如此方可回到原始的、洪荒的、天地不分的“大全”。在一个全球化的时代，“文化帝国主义”的仍然有效性在于，它假定了民族、地方在全球交往中的不可祛除性，更进一步，也假定了个体存在的永恒性。“第二次现代化”的“超民族性”不可能终结“第一次现代化”的“民族性”，至少在目前，在可见的未来。“现代性”将穿过“后现代性”而进入“全球性”，它当然会在对后现代状况的适应中对自身进行重新定位。

必须注意，贝克的“全域主义”虽然于其表面上似乎仍然承认对立、差异、民族、个体，但由于他将这一切都“囊括进”（include in-



to)一个“自然”(cosmos),一个“大全”之内,而使这一切都成了所谓的“内涵式对立”(inclusive oppositions),即是说,这些对立元素已经失去其先前的意义,它们不再是其自身。在贝克,“全域主义”的另一表述是“超民族性”(transnationality)。同理,虽然在超民族的逻辑中仍然有民族,但由于这些民族相互之间不再是“一对一的应和关系”(one-to-one correspondence),它们可以相互说话,而且是都要跟一个“大全”说话,其先前的相互说话被提升为同时即是跟“大全”说话,即超越民族自身而与“大全”对话,接受“大全”的规范和制约。民族被超民族化,被全域化,这结果也就是“去民族化”,即民族的消失。具体说,甚至“一旦引进欧元”,一旦涉及“欧洲”概念,各别的欧洲国家如德国、法国和意大利等等便无复存在了。<sup>[14]</sup>贝克争辩,“全域主义”作为一个位于更高抽象级别的概念,其“在此的前提是,民族的不再是民族的”,它是对各个具体民族的抽象、超越,因而否定。进入“全域”,进入“全球”,就意味着放弃民族或国家的“主权”和“自主性”——一个全球化时代的“国将不国”现象。

在这一点上,可以说,贝克是非常地后现代,他通过后现代哲学一个惯常的做法,即将现代性“主体”置入“结构”,更准确地说,置入德里达“无中心之结构”,从而取消其“主体性”,其对他者的压制和整合,在社会学的意义上便取消了“美国化”以及“文化帝国主义”。“结构”,我们知道,总是“超越”于“个体”或“主体”的。借着这样的“结构”,贝克“超越”性地否定了“民族”或“国家”作为各别的实体存在。贝克终于可以祭出狠狠的一剑了,他一剑封喉:既然连“民族”或“国家”都不存在了,哪里还有什么“美国化”?哪里还有什么“文化帝国主义”?因为,在“全域主义”看来,压根儿就缺少实行“美国化”的那一主体“美国”,那一实行“文化帝国主义”的“民族”!“全域主义”不承认“美国”,不承认任何独立自主意义上的“国家”概念。趁便指出,在汤姆林森取消“文化帝国主义”的诸多理由中,前文无暇顾及,也有这么一个釜底抽薪的后现代做法,即把“民族”、“民族国家”、“个体”和“主体”先行删除,让“无以/谁”“美国化”,“无以/谁”进行“文化帝国主义”。

如果说贝克是通过取消哲学的“主体”和社会学的“民族”而取消了“美国化”或“文化帝国主义”,那么,令人困惑的是,德语界著名文化理论家雷纳·温特(Rainer Winter)教授则是通过对“主

【14】

Ulrich Beck, *Power in the Global Age*, trans. Kathleen Cross, Cambridge: Polity, 2005, p. xi.



体”、“个体”、“语境”——总之，一个我愿称之为的“解释学情境”——的认定而取消了“文化帝国主义”。“道”不同，何以相为谋？要知道，此“道”者，非彼寻常之“术”也。

【15】

Rainer Winter, "Global Media, Cultural Change and Transformation of the Local: The Contribution of Cultural Studies to a Sociology of Hybrid Formations", in: Ulrich Beck, Natan Sznajder, Rainer Winter (eds), *Global America? The Cultural Consequences of Globalization*, pp. 206~221. 下引温特均出此文，除非另有注明。

【16】

Arjun Appadurai, *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 1996, p. 7. 不过，阿帕杜莱也同时指出：“这并不意味着消费者是自由的能动者” (Ibid.)。

【17】

Natan Sznajder and Rainer Winter, "Introduction", in: Ulrich Beck, Natan Sznajder, Rainer Winter (eds), *Global America? The Cultural Consequences of Globalization*, p. 2.

在其与贝克出现于同一文集的一篇论文<sup>【15】</sup>里，针对有人之担忧以美国为主导的大众文化将带来文化的标准化和刻板化，以及地域文化之特殊性的消解，温特旁征博引各种文化研究资源，以《兰博》、《达拉斯》，尤其是他个人所调查的被美国文化工业极力推销的 hip hop 音乐之传播和接受为例，证明这些全球媒介产品并未导致如上担忧的情况出现，正相反，他援用阿俊·阿帕杜莱 (Arjun Appadurai) 一个有名的观察，“大众媒介在全世界的消费所激起的常常是抵抗、嘲讽、选择，以及总起来说，能动性 (agency)”<sup>【16】</sup>。温特坚信，去消费，就是进入“解域、调和与杂交的过程”；去接受，就是去挪用 (appropriate)，去表达，去生产，去实践。让温特感兴趣的是，对所谓“文化帝国主义”文本的消费和接受，呈现为一个积极的反向过程，一个反客为主的自我建构过程。这就是“全球化的辩证法”，或者，如他 (与另一作者在该文集导言中) 所称的“全球化的文化后果”——“开始于美国化这种现象”，而继之以“全球化的文化后果”<sup>【17】</sup>。对此，温特和其他文化社会学家都已经通过大量的实地调查做了充分的令人信服的展示，但是，我以为，或许在理论上应该予以确认的是，我们需要刨根究底，“文化帝国主义”何以会产生如此始料不及的后果呢？能够对“文化帝国主义”进行抵抗的力量究竟来自何处？文中温特没有直接回答这类问题，但仔细推敲其行文，我们似可从中引申出如下几点：第一，消费者是一“主体”或者“个体”，再或者，“个体主体”，他是有自己利益和智识的个人。第二，消费者有自己的“语境”和“地方”，而且这“语境”和“地方”决不只是他赖以活动的外部环境，它们早已内化为消费者作为“个体主体”最本己的生命存在。第三，消费者有自己的语码系统，但更有自己的日常生活实践。归结起来，消费者必须被认作“个体”。正是在这一根本的意义上，温特从自己的人种志调查中得出结论，hip hoppers 使用 hip hop 这种音乐风格来“界定他们自己的个人身份，因而也就是为了个体化 (individualization)” (黑体为引者所加)。对温特当不言而喻的是，消费者只有作为“个体”才能对媒介商品进行“个体化”。

对于贝克之以“全域主义”解除“文化帝国主义”，我们可以毫



不犹豫地称其为“后现代性文化研究”，因为他解构了作为现代价值之核心的“个体主体”观念；而对于温特和他援引的一些同道者，也包括有时也站在这一“解释学情境”之上的汤姆林森，我们便不可笼统论之了。区分说来，对文本与接受两方，温特们使用了不同的研究视角：为了寻找对于“文化帝国主义”文本之改造、抵抗或颠覆的力量，他们对消费者做了“现代性”的认定，即把消费者作为自在和自觉的“个体”或“文化个体”；而对“文化帝国主义者”作为编码者一方之同样应该作为“个体主体”，温特们则只字不提，倒是热衷于“后现代地”将其置于一种“主体间性”，或者对于贝克，毋宁说是“超主体性”，从而对其进行了“去主体化”的处理。

因而对于温特们来说，只要像对待消费者那样对待“文化帝国主义者”，那么结果就必然是走向对“现代性”文化研究的承认。但是，困难在于——

#### 四、有“现代性”文化研究，便有“文化帝国主义”

这是一个铁的逻辑。或许温特们不是忽略了“文化帝国主义者”之应该作为“个体主体”，而是一旦如此，其反“文化帝国主义”的理论便面临着瓦解的危险。但是，我们不能为着一个理论的完整性而否认一个事实的完整。在全球化时代的文化研究中，我们还不能轻易放弃“现代性”文化研究，应该看到，它自有其不可全盘否定的依据。

对于“现代性”文化研究，其实简单的是，只要承认全球编码者与地方解码者分别都是有限的“文化个体”，承认他们各自作为“民族”的存在，那么就势必存在“美国化”或“文化帝国主义”。

贝克乞灵于一个“自然”来瓦解“城/邦”，一个“超民族性”来解除“民族性”；但是，站在“现代性”文化研究立场上的学者却常常能够成功地指出“自然”、“超民族”和其他一切打着“普遍主义”旗号的理论的虚妄。马克思主义者坚持，社会存在决定社会意识，经济基础决定上层建筑，不管它们之间有多少曲折的环节，普列汉诺夫说“社会心理”，威廉斯说“文化”，但都改变不了前者对后者之最终的决定性。因而，可以认为，任何试图超越一定社会存在和经济基础的理论、主张，说到底，都不过是对其所由以产生的社会存在和经济基础的某种反映，都是“意识形态”。经典马克思主义者，早就



揭穿了资产阶级“自由”“平等”“博爱”的虚伪；而今，在一个全球化时代，“马克思的幽灵们”（德里达语），无论在中国这样的第三世界或者在英法这样的发达国家，都在证明美国和西方所标榜所谓“普世文化”的美国性、西方性，简言之，“地方性”，进一步，都在戳穿所谓“全球价值”不过就是“全球利益”，“全球价值”总是被作为“全球战略”的一个棋子。这当然不是什么秘密了，在国际外交中，没有人不知道或不理解、不接受“国家利益至上”的原则；而“国际”外交决不等于什么“国际主义”，它根本上不过就是在他国的协调中达到自身利益的最大化。耶稣说，你的钱在哪里，你的心就在哪里；而我们要说，你的钱在哪里，你就在哪里说话。一切围绕着利益，话语也不例外。

在这一点上，或许我们能够指出，与马克思主义临时结盟的是，尼采和 20 世纪的后现代理论家们，也早已将“解释”与“事实”、“话语”与“真理”、“叙述”与“历史”、“能指”与“所指”、“文化”与“自然”等分开看待了。他们发现，存在于前者与后者之间的错位和矛盾是先天性的因而无法克服的，而其中福柯更是历史地证实，“话语”本质上就是“权力”，是“权力意志”，是“生命意志”，与“真理”并无必然之应和关系。按照老叔本华的观点，表象不过是意志的自我表象。叔本华的“表象”被福柯的“话语”复活了。一切都是欲望在说话，借着“话语”在说话。

英国文化研究与后现代理论的关系一直比较暧昧。似乎在对高雅文化的解构上，在对差异和杂交的强调上，在对西方中心主义的批判上，在对“文化工业”概念的拒绝上，等等，英国文化研究与后现代理论同气相求、互为知音，但是必须看到二者这种目标相同所掩盖着的出发点的相异：后现代理论的主要来源是索绪尔的符号学，特别是其中所蕴涵的对于“主体性”进行解构的倾向，能指只能达及作为观念的所指，而无法进入现实，能指所指向的不过是另一能指，意指活动不过是一条纯粹由能指所构成的漂浮的链条，即能指链，因而所谓的“主体”在言说结果就成了被言说——被能指所言说，被文化所言说，被传统所言说，等等，它是代言人，代他人言说而不能自己言说或者言说自己。在现代性哲学中，如在康德那儿，主体之决定客体，因而它才是“主体性”，被后现代理论翻转为被客体所决定，主体于是便不再是主体了。是否承认主体性是现代性与后现代性在哲学上最基本的分野。而英国文化研究，虽



然并非总是如此(因其对理论的实用主义态度而导致不太注意理论本身的内在统一性),但至少就其与“文化帝国主义”相关的媒介受众研究而言,其最重要的理论支撑则是对主体性的坚持,具体说,就是将媒介受众作为话语主体,更关键的是,作为个体主体。后来以“积极受众”而名世的大卫·莫利早在20世纪70年代初期就指出:“我们不能将受众视为一个不加区别的大众,相反,它是一个复杂的结构,由一些相互重叠的亚群体构成,每一群体都有其自身的历史和文化传统。”<sup>【18】</sup>他要求去调查受众的“在阶级结构中的位置”、“地区所在”、“种族来源”、“年龄”和“性别”等这些作为社会学基础的要素。<sup>【19】</sup>这也就是说,他需要一个更加具体的“受众”概念。虽然受霍尔的直接影响,间接的是受阿尔都塞的影响,年轻的莫利不是十分赞同把受众进一步作为各别的个体<sup>【20】</sup>,但在他后来的“全国受众”和“家庭电视”研究中,他实际上已经把社会学分析与个体分析结合了起来。更重要的是,他将受众的接受语境本体化,即作为受众的本体存在。对于私人化阅读,霍尔是坚决反对的<sup>【21】</sup>,但当他说道“不同的人群和阶级将实施不同的阐释框架”<sup>【22】</sup>时,他无疑是已经把受众作为“社会个体”或者“个体集合”了。在莫利的媒介受众研究上,在霍尔的编码/解码理论上,在他们将受众作为“主体”上,可以说,英国文化研究就是“现代性”文化研究。

如果将早期(1970年代)英国文化研究的受众理论从其国内语境移向对全球媒介的观察,也就是温特所做的,将文化研究置于研究当代杂交形式的社会学,那么它一定就是反对“文化帝国主义”的。但是,这种对“文化帝国主义”的“挪用”和“抵抗”完全不同于贝克和汤姆林森以解构“主体性”为前提的“后现代性”文化研究。霍尔总也没有放弃阿尔都塞的“结构”,传播中的一切协商性和对抗性的解码都在这样或那样地接受“传播结构”的制约:“电视信息的生产 and 接受……并不一致,但它们是相联系的:它们处在由完整的传播过程所构成的整体性(totality)之内的不同时刻。”<sup>【23】</sup>后来进入对“全球大众文化”的考察,霍尔仍是早年的结构观<sup>【24】</sup>,他看到,一方面,“它以西方为中心,它总是讲英语”,而另一方面,这种英语又不再是“女王英语”或“博雅(highbrow)英语”,它是“一种全然不同的国际语言”,英语被涣散了;进一步,“它是文化再现的一种同质化形式,具有极大的吸收力,然而这种同质化却从未绝对地完成过,它就不能完成”<sup>【25】</sup>。霍尔也将此结构,阿尔都塞之

【18】

Dave Morley, “Reconceptualising the Media Audience: Towards an Ethnography of Audiences”, Stenciled Occasional Paper, CCCS, University of Birmingham, 1974, p. 8.

【19】

See *ibid.*, pp. 8~9.

【20】

See *ibid.*, p. 1.

【21】

See Stuart Hall, “Encoding and Decoding in the Television Discourse”, Stenciled Occasional Paper, CCCS, University of Birmingham, 1973, p. 14 and p. 15.

【22】

Stuart Hall, “The ‘Structured Communication’ of Events”, Stenciled Occasional Paper, CCCS, University of Birmingham, 1973, p. 12.

【23】

Stuart Hall, “Encoding and Decoding in the Television Discourse”, Stenciled Occasional Paper, CCCS, p. 3.



【24】

麦克罗比在霍尔特别赞赏的一篇评论文章中就使用了“全球化的‘控制结构’”(the 'structure in dominance of globalisation', from Angela McRobbie, 'Stuart Hall and the Inventiveness of Cultural Studies', in her book *The Uses of Cultural Studies*, London: Sage, 2005, p. 29)一语,这说明她也看到了霍尔将早年电视研究的理论框架运用到全球化研究上来了。

【25】

See Stuart Hall, "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", in Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System, Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Department of Art And Art History, State University of New York at Binghamton and Macmillan Education Ltd., 1991, p. 28.

【26】

See Stuart Hall, "Old and New Identities, Old and New Ethnicities", in Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System, Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, p. 68.

“结构”,称之为葛兰西的“霸权”,是有“霸权”,企图将一切都包括进自身,但“霸权”从未完全实现过。<sup>【26】</sup>同理,对于霍尔来说,如温特所注意到的,霍尔一方面尽管并不认为符号、信息和图像的全球流动会生产出一种标准化的文化,而另一方面却也看到一种新型的同质化正在通过全球商业化过程而浮现出来。显然,在“结构”、在“霸权”、或者在霍尔的另一说法“全球文化的新的辩证法”<sup>【27】</sup>并不遥远的背后,就灼灼有霍尔对于现代性“主体”哲学的顽强信念。这一点与阿尔都塞有所不同,霍尔在借来的“结构”中赋予了差异、矛盾、斗争因而也就是结构的无终结的开放性——他以现代性“解构”了后现代指向的“结构—解构”。霍尔预言,在全球化的各种新形式中,仍是一如既往的控制和反控制——“那个古老的辩证法没有终结。全球化不会将它终结掉。”<sup>【28】</sup>究个中原因,乃是控制者与反控制者作为“有根的”个体的永恒存在。“个体”、“主体”只要一天不能被根除,那么“现代性”文化研究就一天不会停止其“抵抗”和“斗争”的理论。

霍尔的“结构”文化观规定了英国文化研究的方向,即作为“现代性”的文化研究,具体说,也规定了莫利的“积极受众”的性质,但我们暂且搁下霍尔,先来讲莫利吧!不错,莫利的“积极受众”之平移于全球媒介,确也可以成为一种反对“文化帝国主义”的理论,但是它所面临的问题有二:第一,它只是从其效果上,而不能从其意图上,去否定“文化帝国主义”的存在,因为“文化帝国主义”的推动者也如受众一样是地域的、个体的和主体的,对于他们,我们不能设想有“文化帝国主义”行动,而无“文化帝国主义”意图,这既违背人是理性的动物的命题,也不符合事实,无论历史的或者当前的。因而,“积极受众”就必须承认在国内层面上“文化工业”的资本主义图谋,与在国际层面上“资本帝国主义”的文化战略,一个为利益驱动的文化战略。换言之,“积极受众”既不能取代“文化工业”,也不能完全否认“文化帝国主义”。

第二,在理论上更根本的是,必须将它所坚持的“个体”或“主体”,置于“主体间性”的框架。只要将编码者也作为主体,接受就一定是一种“主体间性”事件;而一个主体只要进入“主体间性”,进入与另一主体的对话过程,那它就一定会不同程度地发生改变。而且,这不是一个主观上愿意与否的事情,另一主体或者一个他者的出现将客观地改变前一主体的存在环境,而环境是生命本体性



的。符号学地说，“文本间性”的出现将一个“背景文本”(context, 通译“语境”)给予“文本”，于是文本的自足性就被打破了，即文本不再是从前的文本了。编码者的“全球”文本与受众的“地方”文本也存在同样的关系。

我们回头再看霍尔。比莫利沉稳和老练的是，霍尔在一个动态的“结构”概念中将文化帝国主义与对它的抵抗、将全球与地方相互间的辩证运动一次性地包容了进来，并预见未来文化的形态，以他说的现代音乐为例，“杂交的美学，交叉的美学，流散的美学，克里奥耳化的美学”<sup>【29】</sup>。霍尔对全球文化的文化研究，就其对主体性原则的坚持和贯彻而言，是归属于现代性哲学一边的，我们高兴地看到，他在一个“结构”概念中将现代性对于全球文化的洞见发挥到了它的极限处，即是说，在一个现代性框架之内，预言了文化帝国主义计划的最终破产，这因而也就是超越了现代性而具有了后现代性的色彩，当然这不是法国后结构主义者那样的后现代。

不过，对于更广大范围的全球化来说，霍尔的视域可能就嫌狭小了一些，他在一个殖民化的过程中，这是现代化进程的一种表现形式，看见了在前殖民地和前宗主国所出现的种种混合文化；那么，在其他国家和地区呢？尤其是那些走着不同现代化道路国家和地区呢？这种有限的视域，即后殖民主义的视域，将带来且实际上已经带来对未来文化形态的某种盲视，例如说，混合仅仅是作为一种完成态吗？在一些前殖民地可能如此，在美国这个最大的前殖民地可能部分地如此，但在宗主国就未必如此了，在中国、日本这样的国家，霍尔的“杂交”甚至可能具有完全不同的意义。但对我们最有帮助的是，霍尔已经强烈地暗示了一种超越现代性与后现代性的全球化理论。感谢霍尔！

我们必须超越“现代性”文化研究，霍尔已经有所尝试了；我们也必须超越“后现代性”文化研究，贝克和汤姆林森代表了其明显的局限；我们必须汲取他们的经验教训而探索走向一个新的理论阶段的可能性。

### 结语：走向全球对话主义

全球化内在地同时就是现代性的与后现代性的，即是说，它同

#### 【27】

Stuart Hall, “The Local and the Global: Globalization and Ethnicity”, in Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System, Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, p. 19.

#### 【28】

Stuart Hall, “The Local and the Global: Globalization and Ethnicity”, in Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System, Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, p. 39.

#### 【29】

Stuart Hall, “The Local and the Global: Globalization and Ethnicity”, in Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System, Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, pp. 38 ~ 39. 其中“克里奥耳”，原指出生于美洲的欧洲人，也指其与黑人的混血儿，霍尔借指文化间的混合。



时超越了现代性和后现代,因而可成一新的哲学概念。罗伯森的“球域性”、贝克的“全域主义”和汤姆林森对“文化帝国主义”的专题批判,都在努力概念化我们这个全新的时代——我赞赏他们的努力。作为对他们的一个回应,我这里与他们的区别在于,第一,对于全球化之现代性维度的坚持,在此我赞成霍尔对矛盾和斗争的坚持;第二,由此,我所看到的后现代性就是现代性的后现代性,为现代性所约制的后现代性;第三,必然的是,我将不会看到在后现代性的全球化中个体或主体的彻底消失,它只是在与另一主体的对话中,在一个“主体间性”中改变自身;第四,我们于是也就不能去预先设定什么在我们作为“国民”之上的“大全”;由于主体的不可消除,因而“民族”的不可消除,“国际间性”(internationality)“地域间性”(interlocality)<sup>[30]</sup>就不可能被“全域主义”或者一个意在“全球整体”的“球域性”所取代<sup>[31]</sup>;在一个全球化的时代,每个民族,每种文化,都有话说,我们不能预先就规定他们说什么——这涉及一个更复杂的哲学问题:我们能否进行没有前提的对话?一个简短的回答是,只要个体不能被彻底地象征化(拉康)、意识形态化(阿尔都塞)、殖民化(斯皮瓦克),我们就只能承认无前提的对话。在当代理论中,这种观点几乎不可思议,但对于两千五百多年前的孔夫子,这却早已是一个人际交往的基本原则了。孔夫子不想什么“宏大”前提,他只想虚席以待他者的出现。

将他者作为他者,将自己也作为他者,即作为有限的主体,将“主体间性”更推进为“他者间性”,推进为本体性的“文化间性”——唯如此,全球化时代的文化研究才可能筹划一场真正意义上的“对话”,而此对话的效果则是对话者对自己的“不断”超越,对自己的“不断”否定,对自己的“不断”重构,之所以是“不断”,是因为对话者永远保留有无法被表述的本己,无论经过多少轮的对话,一方对话者都不可能变成另一方的对话者。君不见,即使长在一棵树上的叶子,经过百年、千年的“对话”,它们又何尝变得一模一样了呢?自然教导我们,在终极的意义上,人归属于自然。人“文化地”对话,但人也“自然地”拒绝对话,以其“自然”而拒绝对话。

我们拟以“全球对话主义”作为我们的结语,其中,第一,作为“他者”的对话参与者是其根本;第二,“全球”不是对话的前提,甚至也不是目的,它是对话之可期待也无法期待的结果,因为,这样的“全球”以他者为根基,是“他者间性”之进入“主体间性”,是他者

### 【30】

See Huimin Jin, “Re-defining Global Knowledge”, in: *Theory, Culture and Society*, London: Sage, vol. 24, 7/8, 2007, pp. 276~280.

### 【31】

对于全球化时代所出现的“球域化”现象可以有多种解释,例如霍尔就提供了一种不放弃差异和多元的立场(See Stuart Hall, “The Local and the Global: Globalization and Ethnicity” and “Old and New Identities, Old and New Ethnicities”, in Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*, London: Macmillan, 1991), 而罗伯森的“球域性”概念则期待全球整合,将全球作为一个整体。



之间的主体间性的相互探险和协商,没有任何先于对话过程的可由某一方单独设计的前提;然则,第三,“他者”一旦进入对话,就不再是“绝对的他者”了,对话赋予“绝对的他者”以主体性的维度,我们知道,就其定义说,所谓“主体性”就是有能力去改变客体,而同时也将被客体所改变,顺便指出,“主体间性”的一个主要意思就是对主体之间相互改变的承认。回到本文的开头,全球化,作为“全球对话主义”,将既包含了现代性,也开放了后现代性,它是对二者的综合和超越。“全球化”是一种新的哲学,如果需要再给它一个名字的话,“全球对话主义”将是一个选择。

未来的文化研究是否将以“全球对话主义”为其理论基础,我们不能预先提出要求,这不符合“全球对话主义”精神,但是,目前可以肯定的是,“全球对话主义”至少在解决例如“文化帝国主义”这样全球时代文化研究的重大问题时,将能够同时避免“大全”(“全域主义”)和“整体”(“球域化”)的文化帝国主义嫌疑,以及由于对受众能动性的强调而导致的对“文化帝国主义”的全然无视。甚至,或许也不是不可以期待在霍尔之后重新阐释“文化间性”尤其是它在未来的种种新的可能性。



# 全球对话主义视野中的大国学

——兼与金惠敏教授对话

◎黄保罗

**阅读提示：**“国学”讨论越来越热，但其中的概念内涵混乱、术语界定不清状况非常严重。本文结合金惠敏教授“全球对话主义”哲学，提出了什么是真正的大国学，以及全球对话主义视野中真正的大国学所应成为的样式。本文后半部分主要根据金教授的理论来阐述笔者的概念，借鉴多于对话。

本文旨在从中国学界的“国学”讨论入手，提出什么是“真正的大国学”，并结合金惠敏教授的“走向全球对话主义——超越‘文化帝国主义’及其批判者”<sup>【1】</sup>一文，尝试构建全球对话主义视野中的大国学的理想范式。

国学这个概念近几年特别流行，国内许多大学都办起了国学院，可是，关于国学复兴，官方态度暧昧，民间意见分歧。原因是大家没有仔细地界定这个术语，对其所含的多层意义没有明确的了解。

## 一、什么是“真正的大国学”

这个问题可以通过分析“国学”、“大国学”和“真正的大国学”来回答。

### 1. 国学

“国学”概念，乃相对于“西学”而言。根据近代国学大师章太炎、钱穆等人的论述，狭义的国学包括中国传统文化的所有门类。采用国学这一概念，并非为了限制中国传统学术门类的发展。国学只是学术发展的起点，其研究的外延扩展几乎可以是无限的。如，传统音韵学，在近代引进了西方语言学的语音描写手段，在汉

#### 【1】

金惠敏：《走向全球对话主义——超越“文化帝国主义”及其批判者》，见本辑首篇。因技术原因，本文后半部分的引文与笔者的发挥，参看金教授大作，不再一一注明页码。



语发展史的研究上取得长足发展。近几十年,学界借鉴西方语言学历史比较研究法,对汉语的历史面貌有了更丰富的认识。

但是,有些人极力提倡“儒学”中心论,强调儒家的官王学地位和政治儒学维度,大有以儒学思想来统领中国并进而“放诸四海而皆准”的架势;似乎如此以来,面对儒家,势如汹涌的全球化浪潮会自然而然地节节败退。此种论调很多,比如中国传统中的天人合一、对人与环境之生态平衡的重视、儒家的伦理、道家的“道法自然”等,都成了宝贝;极端代表者就是蒋庆等提倡的政治儒学。虽然近几年跟随者不再众多,但此种心理在草根阶层的民众中仍有广阔的市场,随时会以极端狭隘民族主义的方式表达出来。<sup>【2】</sup>

为此,许多人反其道而行之,极力攻讦儒学,指出自鸦片战争以来,以儒家为核心的精神体系在洋枪洋炮面前土崩瓦解,使国人所受的屈辱百年来难以洗刷,至今仍有许多国人带有强烈的受虐情绪,对西方充满盲目的排他仇恨。在经济腾飞、道德沦丧、男女平等、人人要自由的今天,儒家的“唯女子与小人难养也”的论调,要想赢得当今国人的心灵,真可谓难于海底捞月。

上述两种立场的争论,延及对“国学”的态度,其核心在于双方都把“国学”理解为“儒学”或“中国传统”的同义词。

拥护者的理由很多,但主要一是出于后殖民主义时代的二元对立思维模式,对西方充满仇恨,故而宁要中国的“草”也不要西方的“苗”;二是出于对中华传统的宗教情怀,特别是“正统与蛮夷”的思想,老祖宗的东西再不好也是自己的,因为它是我们自我“身份认同”(identity)之一部分,否定中国传统就等于否定自我。

而反对者的理由则主要来自过去的失败教训(想起来曾经腐朽的封建制度,就有无限的“恨铁不成钢”的愤怒),来自于对现代性或后现代性的信奉(特别是经济改革带来的繁荣给人尝到了切实的甜头),认为提倡国学,就等同于提倡被五四新文化运动所致力打倒的孔家店,给人以时光倒流的感觉。

上述论争,直到季羨林于2009年去世才进入一个新的阶段,使大家的视野从“国学”扩展为“大国学”。

## 2. 大国学

季羨林提出的“大国学”,不局限于“汉学”、“儒学”等狭隘的国学,而是集全中国56个民族文化财富于一身的“大国学”。<sup>【3】</sup>这一论断被广泛认为是“国学”定义的一大突破。

### 【2】

蒋庆(2003):《政治儒学:当代儒学的转向、特质与发展》。北京:生活·读书·新知三联书店。



### 【3】

季羨林曾说：“地域文化和民族文化虽有不同的表现形式，但其为中国文化不可或缺的构成要素。因此，五术六艺诸子百家之学，东西南北凡吾国域内之学，都可称为‘国学’。”“‘国学’应该是长期以来由多民族共同创造的涵盖广博、内容丰富的文化学术，而绝非儒学的代名词。”“大国学”的设想已被确定为：国内各地域文化和56个民族的文化，都包括在“国学”的范围之内。地域文化和民族文化有各种不同的表现形式，但又共同构成中国文化这一文化共同体。相关报道和讨论，见柴剑虹(2009)：《季羨林先生倡言“大国学”》，载《光明日报》2009年8月4日。另见百度网“大国学”。钱文忠总结季羨林的“大国学”为三个核心：一、国学是活传统而不是一成不变的守旧传统；二、其范围包括五十六个民族的文化传统(包括藏族文化及伊斯兰文化)；三、历代中国人向世界学习并至终使其中国化的文化成就。见钱文忠(2009)：《拒绝国宝头衔的国宝去世》，载《亚洲周刊》，第29期(2009)，第45页。也见杨熙楠(2009)：《总监的话：现代性、社会变迁与汉语神学》，《香港汉语基督教文化研究所通讯》2009年秋。

“大国学”观的重要意义之一是将有力冲击“正统中心”的历史观。中国历史的写法历来遵循着以中原政权为正统和主线的原则，而其他一切政权(特别是非汉族政权)均被视为地方、割据、僭越。光是在中华神州大地之内，正统之外的各方不是被看成“南蛮北狄”，就是被称为“东戎西夷”；其背后的实质乃是大一统的旧史观。这种写法，既无法完整地反映中国历史的全貌，也无法公正地对待其他民族及其发展历史。因此，通过“大国学”这个概念，我们的历史观就可能有所改变，不仅有历史意义，而且有现实意义。特别是在2008年西藏“3·14”和2009年新疆“7·5”和“9月针扎”事件之后，民族问题更加引起了国人和全世界的关注。

从历史看，中国文化的形成是各民族和地区慢慢融合的结果。中国自古以来从未存在过单纯的汉族国家，即便在唐朝，李氏家族中的很多人都不是汉人；元朝、清朝分别是蒙古族、满族统治，但仍称为“中国”；新中国成立后实行的包括民族区域自治制度在内的各项民族政策，将56个民族紧密地联系在一起。许多少数民族文化和汉族文化长期以来并非各行其道，而是属于“同源、分化、接触、吸收”的关系，对于汉文化的一些研究，甚至需要通过对少数民族文化研究来解决。有少数民族研究者就举例说，许慎《说文解字》中对过年的解释，‘年，谷熟也’，历史上的汉族在每年的阴历八月稻谷丰收之时过年，而现在只有水族仍然传承着这一文化习俗。理解少数民族的文化，才能反过来理解当时的汉文化习俗。很少有人知道，水族最早的文字记录距今已有很多年的历史，“水书”也因此被称为比甲骨文更早的文字。因此，从研究范畴看，从齐鲁、荆楚、三晋、青藏、新疆、草原，到敦煌学、西夏学、藏学、回鹘学、佛学等，都是“大国学”的研究范畴。

国学的“国”是中国的“国”，不是汉族的“汉”，汉族是中国的主体民族，但不是中国唯一的民族；如果将国学简单定义为‘汉学’，无意中就把55个少数民族与汉族割裂开了。将藏学、满学等少数民族文化排除在外的“Sinology(汉学)”，与“国学”是不同的。“大国学”就是要把国学置于整个中华民族大融合的背景下，既有儒学等中国传统文化，也有少数民族文化。

积极附和季羨林的人们说，“大国学”体现了中国传统文化中的包容精神，其核心就是《中庸》里“万物并育而不相害，道并行而不相悖”的兼容并蓄。大国学蕴含着中国作为由56个民族组成的



大民族家庭的和谐统一的思想精髓。大国学有利于民族团结、增强民族自信心,也可拓宽少数民族文化发展的思路,带有很大的社会学和政治学意义,它会让汉文化和少数民族文化进行更多、更有力的交流,在文化的互补和磨合之中促进整个中华民族文化的共同繁荣。

但是,笔者认为,到目前为止,大家所讨论的“大国学”,视野还是太小,还称不上真正的大国学。一方面,它只是在中国传统文化之外,强调要包括少数民族文化,其实还有很多在中国盛行而影响重大的文化,如启蒙运动以来的理性、科学、基督教等西方文化元素,并没有被包括在内。另一方面,在中国政治、经济和文化领域起决定性影响的中国特色社会主义的官方文化元素也没有被包括进来。“历代中国人向世界学习并至终使其中国化的文化成就”并没有被很好地融合到国学研究的视野之中。因此,现在大家所说的“大国学”并不“大”,并不是真正的大国学。

### 3. 真正的大国学

那么,“真正的大国学”是什么呢?

笔者认为目前的中国文化,是“一首两翼八条腿”的有机体,既包括了汉族和 55 个少数民族,又包括了历代中国人向世界学习并至终使其中国化的文化成就。就目前的中国来说,中国特色的马克思主义“邓三科”(邓小平理论、三个代表和科学发展观)是“首”(领导者)。中外两大文化源头和组成部分是“两翼”。“儒家、道家、佛教、民间信仰、世俗主义、科学理性、基督教和各个少数民族宗教信仰等”则是“八条腿”。<sup>[4]</sup>这才是真正的大国学应该包含的内容和研究的对象。

笔者曾试图用“一首两翼七足一尾”的“龙”图腾来描绘上述内容,因为它们是现代中国文化的实在组成部分:以“邓三科”为核心的中国特色的马克思主义是当代中国文化中居于领导地位的“首”,而所有的当代中国文化的构成元素都可以分成“中、外”两“翼”,“七足”则是“儒、佛、道、民间信仰、科学理性、世俗主义和基督教”,而少数民族宗教信仰及其他则可以归在“尾”之中。笔者于 2009 年 6 月在兰州大学举办的“第二届宗教对话与和谐社会学术研讨会”上就此发言之后,遇到了两方面的挑战,一则有人担心把中国文化描述为“龙”图腾,虽然生动形象,却有可能被误解为《圣经》中所云的邪恶象征之“古龙”或是一个“怪物”,其实,《圣经》中

#### 【4】

关于这个观点,笔者曾于 2007 年至 2009 年间在北京大学、武汉大学、厦门大学、中央民族大学、兰州大学和黑龙江大学等校讲学,以讲课稿为基础完成了《大国学视野中的汉语学术对话神学》书稿 25 万字,即将由民族出版社出版。已撰写《汉语学术对话神学的构建——追随利玛窦的脚踪》一文给孙尚扬教授策划的《道风:汉语基督教文化评论》第 33 期(2010 年秋)“纪念利玛窦逝世四百周年专刊”,香港汉语基督教文化研究所。黄保罗著、周永译(2009):《儒家、基督宗教与救赎——附 18 篇关于汉语学术神学的对话与述评》,北京:宗教文化出版社,附录 18。关于儒基对话问题,笔者与北大孙尚扬教授有论争,见孙尚扬(2009):《封闭的基督徒与单方受益的儒基对话——以黄保罗的研究为例》,载《哲学研究》2009 年第 5 期,第 51~57 页。黄保罗(2009):《儒基对话中的封闭与受益——回应孙尚扬教授》,载《哲学研究》2009 年第 9 期。



的“古龙”就希伯来文和希腊文的原意来说,应该翻译成“大鳄鱼”,与中国的“龙”并不完全等同。中国“龙”图腾本身其实就是由多种动物的肢体所组成,体现的是兼收并蓄,而并非一定要解释为“怪物”。二则少数民族的朋友会觉得把自己的宗教信仰归入“尾”可能有被轻视之感,虽然笔者如此划分的本意是基于这些宗教信仰的影响的地域性而非全国性。其实,很多动物的尾巴都往往起决定性作用,龙舟比赛中掌握方向的也主要是尾部,如此的比喻并非出于歧视。各少数民族与汉族是平等的,但这些文化的影响力是不同的,有的在村落,有的在县城,有的在省会,有的在几个省之间,更有的在全国甚至全世界发生影响。

后来在厦门大学讲学时,有听者建议可把当代中国文化图腾化为“一首两足八羽”的“凤凰”(或“孔雀”),但此比喻可能带来阴性、阳性之争及女权主义的疑虑,首先,针对“龙”的阳性而言,“凤”一般被视为雌性;其次,在“凤求凰”的故事中,“凤”却为雄性,“凰”则为雌性;第三,“凤凰”本身往往被理解为雌性,如云“鸡窝里飞出了一只金凤凰”、“山沟里飞出了一只金凤凰”。比较稳妥的说法,可称中国当代文化有一个“中心”(首=邓三科)、“两个基本点”(中、外)和“八个元素”(儒、佛、道、民间信仰、科学理性、世俗主义、基督教和少数民族宗教信仰)等;但这个描述单调而缺少生动性和形象感。

读者也许会对笔者所提的元素数量本身有不同意见,但明确的是,“中国文化”是一个内涵丰富的概念,需要仔细界定。真正的大国学,应该涵盖中国文化中的主要内容,否则就不可能成为“大”的国学,因而也就不可能是“真正”的国学。

总之,笔者以为,真正的国学,应该成为充分体现和真实反映全中国精神体系的学问,对内它将为全体国民提供明确的身份认同,使大家充满自信地明白“我”是谁而积极地生活。对外它将成为中国的名片,使世界各地的他者都喜闻乐见地愿意积极与中国进行友好往来。正如南宋思想家陆九渊所说:“东西南北海有圣人出焉,心同此理也。”为此,真正的大国学需要反对两个极端,一是彻底作践自己的全盘否定自我,认为西方的月亮比中国的圆;二是极端狭隘的民族主义,动辄把不合己意的元素抹黑为“非我族类、其心必异”的外翼。在国力较弱的民族存亡关头,应该努力反对自暴自弃的民族虚无主义;而在国力大增并要成为世界大国的关头,



应该努力反对极端狭隘的民族主义。此乃“过犹不及”的中庸精神的核心,只要是“圣人之道”,不论它来自东、西、南、北海,真正的大国学都应该积极吸收。中国目前就处在后一种情况之中,因为中国的利益和命运已经与全世界紧密地联系在一起,封闭是不再可能之事。现在我们应该从全球化的视野来定位和构建中国真正的大国学。

## 二、“全球对话主义”视野中的大国学

上述所讨论的“国学”、“大国学”和“真正的大国学”都有可能成为自说自话的闭门造车,一是可能没有意识到世界上还有其他国家之“国学”的存在;二是可能提倡者只顾自己健身,以期用“以不变应万变”的强大自我来应对世界。但是,金惠敏教授的大作提醒我们,现在已经到了全球对话主义时代,任何人想要自说自话,都有落入“不知今夕是何年”而被淘汰的危险。我们不仅需要应对来自全球化世界的挑战,而且应该对世界作出积极贡献。随着中国经济、政治和军事实力的增强,世界也向中国提出了要求,即中国应该如何帮助和影响世界。走出国门,融入世界,是中国今后几十年的必由之路,以什么样的大国学来构建中国的精神体系与价值观,事关重大,不仅决定中国的命运,而且影响世界的格局。

### 1. 中国的大国学能拿什么来贡献给世界

这里的核心是,中国的大国学能拿出什么来贡献给世界?是美国式的霸权?还是经济利益至上的“有奶便是娘”的世俗、功利和实用主义的理念?所以,提倡大国学,是一个重要的事情,是一项重大的事业,我们必须把它放在全球化的大格局中来思索和探讨。

所谓中国的真正大国学,就是我们中国文化的根本特色和中国人的身份认同,是中国区别于世界上其他国家的根本之所在。把这个“真正的大国学”拿出去之后,人们都能认出来这是中国的。但是,这个“中国的”能奉献给世界什么呢?是“唯女子与小人难养也”,是“三纲”,是“五常”,还是其他为世界各国都积极接受和喜闻乐见的文化呢?前驻法国大使、外交学院教授、欧洲科学院院士吴建民对此提到了三点:

首先,我们能够奉献给世界的是我们的“和谐世界的主张和理



念”。中国正在崛起,中国与世界的关系发生了历史性的变化。作为一个正在崛起的新兴大国,走和平发展的道路,奉行互利共赢的开放战略,就是中国对世界的贡献。第二,我们能够向世界奉献的是“中华文化”。过去几百年的世界,是西方文化主导的世界,世界对西方文化了解比较多。西方文化对世界贡献很大,但是任何文化都不是十全十美的,都有自己的不足和缺陷。西方文化的二元对立论,与中国的和而不同主张,应该可以互补。第三,我们需要“把我们的理念、主张、文化更好的向世界传播”。过去30年我们更多的是引进来,把国外的资本、技术、先进的管理方式、理念引进到中国。中国受益匪浅,不这样做中国的大发展是不可能的。展望今后30年,可能中国要更多地走出去。要让世界真正感受到中国的崛起不仅没有给他们带来灾难,恰恰相反,给他们带来了发展、进步和繁荣,中国的崛起,使世界变得更美好。<sup>【5】</sup>

【5】

吴建民(2009):《再谈中国拿什么奉献给世界》,2009年8月24日《人民日报海外版》。

但这里出现的危险是,中国所宣传和推广的文化是否将成为继美国之后的又一种狭隘民族主义的“帝国主义文化”?它是会像自己声称的那样为世界带来祝福?还是为世界带来威胁与灾难?而大国学就应该是这种文化与理念的载体。所以,什么是中国的真正的大国学,它的核心内涵和理念是什么?是否会被当成“帝国主义文化”而引起世界他国的担心、害怕与抵制?这些就成了真正的大国学所必须研究的对象之一。

因此,真正的大国学应该放在全球对话主义的视野中来考察,因为全球化作为一种新的哲学已经越来越深刻地影响着人们的生活。金惠敏教授指出,全球化的本质是处于现代性与后现代性的矛盾和冲突之间,没有否定任何一方而是兼容了二者。他追随罗伯森,使用了兼含“圆”与“方”两个悖论义项的日语词“dochaku-ka”,将全球化描述为“球域化”(glocalize/glocalization),既兼顾了其背后的主观推动者,又考虑了客观的后果。但这种思路的重要问题是,步吉登斯后尘消解了“他者”概念,将其融入了悖论之中。<sup>【6】</sup>中国目前一些持狭隘国学观的人们,或者是夜郎自大地自以为“老子天下第一”,或者是只要做强者而努力去征服世界;其根本特点是无视“他者”的存在,不是忽略他们,就是不愿意与他们合作。这显然与真正的中国大国学是不吻合的,上述吴建民的提法就是一个例证。

【6】

Giddens, Anthony 2002: *Runaway World, How Globalisation Is Reshaping Our Lives*, London: Profile Books, p. xxxi: “‘他者’再一次地不存在了”。

进入了全球化时代,所有的文化研究就很难避免“全球性研



究”的视角,因为这是我们的生存语境。金惠敏在文中指出全球化时代的“全球性文化研究”与以前时代的不同,是符合真实语境的。笔者认为,即使今后的文化研究不是彻底全球性的话,那也一定无法忽视全球性的视角。因此,中国能够作出世界贡献的,将是真正的大国学,是把自己放在全球语境之中的大国学,而不是狭隘的封闭的只顾自己利益和孤芳自赏的国学;是与他者和而不同地共存的国学,而不是为了与世界上的他者进行对抗的国学。

## 2. 中国真正的大国学面临被解构的危险

在全球化的视野中,我们会发现,不但狭隘的“国学”和增加了少数民族文化的季羨林“大国学”会受到批判,就是笔者所云的“真正的大国学”,也会被当做可能的“文化帝国主义”而受到批判,会被认为根本没有必要存在,或根本不可能存在。因为流行的是“全球化的文化”,一些从“后现代性”文化研究的视角来看待全球化的学者,根本就不承认“个体文化”更不用说“文化帝国主义”的存在了,在这种视野中,中国的国学可能就失去了存在的合理性与发展的必要性。

汤姆林森在《文化帝国主义》一书中,就通过解释学阅读而对“文化帝国主义”进行了否定,颠覆了“文化帝国主义理论家们”关于文本意义之“文化帝国主义”性(即视其为一个线性传输过程的假定)。这种论调,经过汤姆林森看似雄辩有力的论证,如今仿佛已成媒介研究领域的一个权威观点。<sup>[7]</sup>同样,慕尼黑大学社会学教授乌尔里希·贝克(Ulrich Beck)也对“个体文化”和“帝国主义文化”的存在进行了解构。他认为,全球化必须被理解为“能够反映一个新的超民族(transnational)世界”的“全域化”(cosmopolitanization)。“cosmos”的意思是“自然”(nature),而“polis”是“城/邦”(city/state)。人类个体生来就扎根于两个世界:一个是自然,一个是不同的城市、疆域、种族、宗教。全球化不是“非此即彼”(either/or),而是“亦此亦彼”(this-as-well-as-that)。“全域主义生产出一种非排他性对立的逻辑”,据此,“自然与社会相接,客体是主体的组成部分,他者的他性被包括在一个人本身的自我身份和自我界定之中,于是排他性对立的逻辑就被抛弃了”,取而代之的是“内涵式对立”(inclusive oppositions),即一切对立都被包含在一个更大的框架(即“自然”、“宇宙”或“大全 universe”)之中,因怕被误解,他在“全域主义”之前加上“有根的”(rooted)一词而成“有根的全

### 【7】

对此,金惠敏提出批评说,汤姆林森没有注意到,解释学或接受美学,属于现象学,而非简单的“后现代”。意义是文本与读者互动的结果,它产生在文本与读者之间,而非仅在读者一极。



域主义”，以突出这种“大全”对差异、对立、个体性和地方性的容纳。

但正如金教授所指出，贝克的难题在于，这种“大全”不过是一种“想象的共同体”，在其最终的意义上，个体不可能被废弃。其实“全域主义”仍然假定有民族、地方之间的矛盾和对立存在其内，那么其中的差异和悬殊，就会使“文化/帝国主义”存在。贝克的“全域主义”虽然于其表面上似乎仍然承认对立、差异、民族、个体，但由于他将这一切都“囊括进”(include into)一个“自然”(cosmos)或“大全”之内，而使这一切都成了所谓的“内涵式对立”(inclusive oppositions)，所以，这些对立元素已经失去其先前的意义，它们不再是其自身。进入“全域”或“全球”，就意味着放弃民族或国家的“主权”和“自主性”，形成了一个全球化时代的“国将不国”现象。在这个问题上，贝克非常地后现代。“结构”总是“超越”于“个体”或“主体”。借着这样的“结构”，贝克“超越”性地否定了“民族”或“国家”作为个别的实体存在。

如果说贝克是通过取消哲学的“主体”和社会学的“民族”而取消了“美国化”或“文化帝国主义”，那么，德语界著名文化理论家雷纳·温特(Rainer Winter)教授则是通过对“主体”、“个体”、“语境”的认定而取消了“文化帝国主义”。温特认为，所谓“文化帝国主义”文本的消费和接受，呈现为一个积极的反向过程，一个反客为主的自我建构过程即“全球化的辩证法”，“开始于美国化这种现象”，却继之以“全球化的文化后果”。但能对“文化帝国主义”进行抵抗的力量究竟来自何处？文中温特没有直接回答。

贝克以“全域主义”解除“文化帝国主义”，可视为“后现代性文化研究”，因为他解构了作为现代价值之核心的“个体主体”观念；而温特对文本与接受两方，则使用了不同的研究视角：为了寻找对“文化帝国主义”文本进行改造、抵抗或颠覆的力量，他们对消费者做了“现代性”的认定，即把消费者作为自在和自觉的“个体”或“文化个体”；而对“文化帝国主义者”作为编码者一方之同样应该作为“个体主体”，温特则只字不提，倒是热衷于“后现代地”将其置于一种“主体间性”，或者对于贝克，毋宁说是“超主体性”，从而对其进行“去主体化”的处理。因而只要像对待消费者那样对待“文化帝国主义者”，那么结果就必然是走向对“现代性”文化研究的承认。



这种种试图解构“个体文化”存在的努力,会使中国真正的大国学的存在合理性遭到质疑,使大国学的发展遇到挑战。在此种语境中,若仍然出于狭隘民族主义来为中国的国学立论,显然会孤掌难鸣,在世界上难以赢得他者的认可,最终将无法承担起为正要崛起的中国提供软件系统和精神体系的使命。为了避免被解构,中国的国学就应把自己视为全球化语境中的元素之一来发展自己,而不应忽略他者的存在只顾自我欣赏,不应与他者恶性竞争地只要“我活”不顾“他死”。因此,中国的国学要做强者,但却是有智慧的强者,是愿意给弱者以生存的权利和机会并愿意提供帮助的强者,而不是霸权主义的不管他人死活的一枝独秀,否则,木秀于林,风必摧之,如此的国学将很难持续发展于世界。

### 3. 中国真正的大国学仍然有存在与发展的必要

借助金教授的理论梳理,笔者认为,即使在全球化的时代,中国真正的大国学也仍然有存在的必要和发展的可能,因为只要有“现代性”文化研究,就会有“文化帝国主义”。只要承认全球编码者与地方解码者分别都是有限的“文化个体”,承认他们各自作为“民族”的存在,那么就势必存在“美国化”、“中国文化”或“文化帝国主义”。

后现代理论主要来源于索绪尔的符号学,特别是其中所蕴涵的对于“主体性”进行解构的倾向,能指只能达及作为观念的所指,而无法进入现实,能指所指向的不过是另一能指,意志活动不过是一条纯粹由能指所构成的漂浮的链条,即能指链。因此,是否承认主体性是现代性与后现代性在哲学上最基本的分野。

控制者与反控制者作为“有根的”个体是永恒存在的。“个体”、“主体”只要一天不能被根除,那么“现代性”文化研究就一天不会停止其“抵抗”和“斗争”的理论。因此,中国真正的大国学也就一定会存在。

马克思主义经济基础决定上层建筑的理论,获得了尼采和 20 世纪的后现代理论家们的临时加盟,他们早已将“解释”与“事实”、“话语”与“真理”、“叙述”与“历史”、“能指”与“所指”、“文化”与“自然”等分开看待了。他们发现,存在于前者与后者之间的错位和矛盾是先天性的因而是无法克服的,而其中福柯更是历史地证实,“话语”本质上就是“权力”,是“权力意志”,是“生命意志”,与“真理”并无必然关系。按照老叔本华的观点,表象不过是意志的自我



表象,叔本华的“表象”被福柯的“话语”复活了。一切都是欲望在说话,借着“话语”在说话。在这种语境中,中国真正的大国学也势必要努力建构自己,并试图“说话”“发声”,不仅要为自己的生存权利辩护,而且会千方百计地推销自己的理念,以期在世界发挥自己的影响。这不仅是中国政府的主观意图(如全国各大学积极兴办国学院、世界各地大力兴建孔子学院等),而且是全世界对正在步入强国行列的中国的要求和希望。

莫利的“积极受众”之平移于全球媒介,确也可以成为一种反对“文化帝国主义”的理论,但是金惠敏教授指出了它所面临的两个问题:第一,它只是从其效果上,而不能从其意图上,去否定“文化帝国主义”的存在。第二,必须将它所坚持的“个体”或“主体”置于“主体间性”的框架。只要将编码者也作为主体,接受就一定是一种“主体间性”事件;而一个主体只要进入“主体间性”,进入与另一主体的对话过程,那它就一定会不同程度地发生改变。而且,这不是一个主观上愿意与否的事情,另一主体或者一个他者的出现将客观地改变前一主体的存在环境,而环境是生命本体性的。符号学地说,“文本间性”的出现将一个“背景文本”(context,通译“语境”)给予“文本”,于是文本的自足性就被打破了,即文本不再是从前的文本了。编码者的“全球”文本与受众的“地方”文本也存在同样的关系。因此,无论如何全球化,中国真正的大国学都会持续不断地与世界文化进行碰撞与交流,在此过程中,中国真正的大国学就一定会发展。

霍尔在一个动态的“结构”概念中将文化帝国主义与对它的抵抗、将全球与地方相互间的辩证运动一次性地包容了进来,并预见未来文化的形态,霍尔已经强烈地暗示了一种超越现代性与后现代性的全球化理论。

所以,金惠敏提出,我们必须超越“现代性”文化研究,霍尔已经有所尝试了;我们也必须超越“后现代性”文化研究,贝克和汤姆林森代表了其明显的局限;我们必须汲取他们的经验教训而探索走向一个新的理论阶段的可能性。这就是金惠敏提到的全球对话主义哲学。中国真正的大国学,必须有敏锐的意识,积极地适应这个全球对话主义的语境,如此方可能一方面充分挖掘和体现自己的特色,另一方面成功地成为世界文化的一个积极组成部分。



### 三、愿意与他者对话的真正的大国学

全球化内在地同时兼含现代性与后现代性、全球性与地域性、普世性与个别性。罗伯森的“球域性”、贝克的“全域主义”和汤姆林森对“文化帝国主义”的批判,都在努力概念化我们这个全新的时代。作为对他们的一个回应,金教授提出,第一,全球化之现代性维度以矛盾和斗争的形式体现出来;第二,后现代性就是现代性的后现代性,为现代性所约制的后现代性;第三,在后现代性的全球化中个体或主体不会彻底消失,它只是在与另一主体的对话中,在一个“主体间性”中改变自身;第四,由于主体不可消除,因而“民族”也不可消除,“国际间性”(internationality)和“地域间性”(interlocality)就不可能被“全域主义”或者一个意在“全球整体”的“球域性”所取代,在一个全球化的时代,每个民族,每种文化,都有话说。

在全球化时代,真正的大国学,既不应该沉浸于殖民主义或后殖民主义的二元对立的受虐心理之中,动辄以蛮夷之分、中外之别来封闭自己、排斥新鲜元素;也不应该害怕后现代主义会解构“个体文化”;而应该积极地投身到对话之中,而且对话将是一个持续不断的过程,无论经过多少轮,对话的一方都不可能变成另一方。

“全球对话主义”将是中国真正的大国学所必须面临的处境,第一,作为“他者”的对话参与者是真正的大国学之根本,否则它就走不出国门,更无须狂谈什么对世界的贡献;第二,“全球”不是对话的前提,甚至也不是目的,它是对话之可期待也无法期待的结果,因为,这样的“全球”以他者为根基,是“他者间性”之进入“主体间性”,是他者之间的主体间性的相互探险和协商,没有任何先于对话过程的可由某一方单独设计的前提;第三,作为“他者”的真正的大国学一旦进入对话,就已经不再是“绝对的他者”了,其主体性维度就有能力去改变客体和他者,而同时也将被客体和他者所改变。

这样开放的大国学,愿意与他者对话的大国学,才是能够迎接时代挑战的真正的大国学。



# 有根的世界主义:从差异竞争中兴起

◎ 乌尔里希·贝克 杨子彦 译

**阅读提示:**本文从“世界性”(cosmopolitan)术语的性质入手,指出“世界性”在语源上是“宇宙”(cosmos)和“城邦”(polis)的组合。每个人生下来就注定处在这样两个世界之中。通过对何谓“世界性”,民族性、国际性和跨国性彼此之关系,世界化的途径、普遍主义和世界主义的差异等一系列重要问题的集中阐发,作者表达了人人平等,人与人又不同,以及全球化的出路是世界主义等重要观点。

美国总统,包括比尔·克林顿和乔治·W. 布什在内,往往宣称美国是世界的引导者。自从亚伯拉罕·林肯一次把美国描述为“地球最后、最好的希望”以来,他们一直都在利用这一悠久的传统。然而,即使在美国,也有许多人采取相反的立场。克林顿把美国看做是在全球扩大自由市场和民主的引导者,其他人则把企业全球化看做是用麦当劳点缀景观、用迪斯尼画面充斥电视广播。最近,隔上几个月就有抗议者上街游行,反对在他们看来由世界贸易组织、国际货币基金组织和世界银行所代表的体制。每次发生这样的事情,评论员就指出抗议者提出了一系列令人疑惑的要求。尽管如此,以某种方式将他们的所有要求简化为反对美国霸权的三个方面大概并不为过:军事力量,市场支配力,影响别国政治议程和文化理念的能力。

因此全球的美国确实是很有争议的。欧洲知识分子对此已经提出了深刻批评<sup>[1]</sup>。但是欧洲是一个有竞争眼光的统一体吗?或者,说得难听点,它究竟有没有眼光?例如,欧洲人真的希望将东欧和俄罗斯纳入旗下?还是想设一个界限将这些国家“拉美化”?欧洲人毫无忧患之感,难道不担心国家主权丧失,生活质量下降,世界影响减弱?有理由认为欧洲缺少一种积极的眼光,听任美国

## 【1】

参阅博赫尔(Bohere)和谢尔(Scheel) 2000,或者布迪厄(Bourdieu)和瓦凯尔特(Wacquant)1999。



的世界观独断专行,尽管这确实是一个极大的反讽,因为美国——一个共和国国家,它的公民相对而言没有那么排外与嚣张——表现得却像是传教士面对异教徒那样自在从容。

本文将澄清一些概念上的反对意见。我的观点是“美国化”(Americanization)概念建立在对“全球化”的民族理解基础之上。而相比之下,“世界化”(cosmopolitanization)概念则是一种明确的克服“方法论上的民族主义”并生成能反映新的跨国世界概念的尝试。事实上很难有一个界限将这些概念区分清楚,这使得情况更加复杂,而这也让我们的讨论变得如此棘手和令人兴奋。

### 为什么是“世界性”

我从一个看起来不起眼的问题,即从追问“世界性”(cosmopolitan)这个术语的性质着手概述。从民族视角来看,“世界性”或者“世界主义”(cosmopolitanism)被轻蔑地视为一种敌人形象。“世界性”指的是“全球参与者”、“帝国资本家”或“没有本土根基的中产阶级知识分子”,以及诸如此类的概念。这个术语在社会科学中历史悠久,可以上溯到古希腊哲学(第欧根尼)以及启蒙运动(康德等人)。然而,自从这个概念在批评中被重新发现和改造,一个“新世界主义”便流传开来。从20世纪90年代末以来,学界有一种迅猛增长的倾向,试图将关于全球化的论述(用文化和政治术语)和全球化时代世界主义的重新定义联系起来。

出于这个原因,值得指出“世界性”在语源上是“宇宙”(cosmos)和“城邦”(polis)的组合。因此,很有意思,“世界主义”就涉及实现双重身份和双重忠诚的前现代矛盾。每个人生下来就注定处在两个世界、两个社会之中:在宇宙中(即在自然中)和在城邦中(即某个城市/国家)。说得准确点,每个人都处于同一个宇宙,但同时属于不同的城市、疆域、种族、阶层、国家、宗教,等等。这不是一种排他性的关系,而是包含了多重从属关系(家乡、祖国)。作为宇宙——自然的一部分,人人(甚至包括女人)平等,但是作为组织成地域单元(城邦)的不同国家的一部分,人与人又是不同的(要记住妇女与奴隶是被排除在城邦之外的)。暂且把关于妇女和奴隶的问题搁置一旁,从根本上说,“世界主义”涵盖了后来被排除性逻辑分开来的那些人。



“世界性”忽略了“或此或彼”(the age of either/or)原则,体现的是“既一又”思维和“彼此彼此”(the age of and)原则。这是一个古老的“混合”,“杂烩”、“图景”、“流动”等概念,与全球化话语的新分支比起来也更有条理。这样,世界主义生成了一种非排他性对立的逻辑,使得两个世界的“拥护者”既相互平等,又相互区别。

“第二等级”现代国家的社会理论对“世界主义”如此感兴趣的原因,在于它能以兼容并蓄的方式来思考和生活。自然和社会相连,客观是主观的一部分,自我认同与自我界定包括了他者的差异性,排他的对立性逻辑则遭到拒绝。无论是作为主观的自然还是作为客观的自然,都不再与国家和国际社会分离,“我们”和“他们”也不再对立。而在“第一等级”现代民族国家社会与社会学中,这种对立则是社会、政治理论化与政治行动的主要模式。

康德将世界主义定义为综合普遍与特殊、国家与世界公民(Nation und Weltbürger)的一种方式。关于“全球性”概念<sup>[2]</sup>,世界主义意味着“有根的”世界主义,同时拥有“根基”和“羽翼”。既然没有地方主义就没有世界主义,那么这个定义也就消除了世界性和地方性之间的主要对立。

在社会科学中,方法论上的世界主义与方法论上的民族主义是对立的,也就是说,它反对民族中心观点和社会学(缺乏)想象,试图克服早期西方社会学那种幼稚的普遍主义(尽管其在产生欧洲中心社会学框架结构方面卓有成效,至今仍能用这一框架结构有力地解释全球现实)。方法论上的世界主义意味着对众多普遍主义——如后殖民经验、批评与想象的语境冲突的普遍主义——变得敏感与开放。方法论上的世界主义还意味着包括其他(本土的)社会学——非洲、亚洲与南美洲(以及关于非洲、亚洲与南美洲)体验的、在欧洲人看来是“纠缠不清的现代性”(Entangled modernities)的社会学。“纠缠不清的现代性”取代了现代和传统的二元论,指向并再造了在其经济、文化与政治领域冲突语境下现代性的“解域化”(deterritorialized)的混合形象。当然,这并没有回答基本的问题,即“世界主义”对美国化和这个新的经济帝国主义来说是一个适合的词吗?

【2】

参看罗伯逊 1992, 奥尔布朗 1996。



## 民族性、国际性和跨国性

任何关于美国化的讨论都应该包括这个问题：什么、谁或哪里是“美国”？世界的美国化应该意味着完全不同的东西。至少可以这么说，这种不同被谴责美国化的同一批人所忽视是奇怪的。即使说得精确些，指的是世界的“美利坚合众国式的美国化”(US-Americanization)，更麻烦的问题依然存在。我们真的牢牢把握住了什么是“美利坚合众国式的美国”(US-American)吗？或者美国也不过是从里到外被世界化的另一个国家？如果是这样，这对将美国当做样板的理论框架会产生怎样的影响？

人类学家路易莎·沙因曾提供了一个貌似有理的答案(1998)。她调查了在明尼苏达州的圣保罗——一个位于美国北部、靠近加拿大的城市——举行的一个关于苗族的研讨会。大约有两千五百万苗族散布在世界各地。这个研讨会的会场装饰着旗子，会桌的一边是中国、美国、越南、加拿大四个国家，另一边是阿根廷、澳大利亚、法国、泰国和老挝五个国家。沙因的初衷是要看一看，形成跨国苗族身份的尝试如何受到中美竞争的影响。

要理解她的分析，我们一方面需要对民族性和国际性加以区分，另一方面则要区分跨国性和世界主义。民族性和国际性彼此并不对立。相反，它们互为前提。一个领土和主权不被别国承认的国家，就像一个全球民族国家一样不可思议。民族性与国际性在定义民族国家问题上并不一致。民族性只从内部进行定义，国际性则仅从外部进行定义；民族只能以复数形式存在，国际性使得民族性成为可能。它们是同一国家系统的两个方面。

另一方面，跨国性和世界主义暗中损害了这一系统，预示着在政治思想和社会理论方面都是一种哥白尼式的革命。让我用康德的术语对此稍作解释。康德认为随着贸易的普遍化和共和原则的传播，在18世纪的欧洲将会出现强烈的世界主义情绪。当世界主义情绪强烈到足以抵消国家作为利己的自治单位的行动倾向时，所有个体将被视为“好像”他们是一个单一道德共同体的共同立法者。用哈贝马斯的话来说，康德假定，未来几个世纪中决定性的政治动力都将来自于一个具有普遍联系的发展。欧洲中心主义玷污了康德的普遍主义，使得它从后现代与后殖民批评的角



度看来有些过时。然而,康德的部分推论依然合乎时宜,即他对文化和政治共同体理论化的方式,有可能对文化差异获得更高层次的尊重产生影响。

【3】  
参看林克莱特(Linklater)1998。

因此从政治哲学和经验两个方面来说,民族性排除其他民族,而跨国性则将其包括在内。跨国性在忠诚方面来说是一种革命。从跨国角度看,民族社会沿着三条轴线进行排除<sup>【3】</sup>。第一轴是沃尔泽(Walzer,1983)所谓的“成员分布”,即决定哪些人属于而哪些人不属于的原则。第二轴是翁爱华(Aihwa Ong,1999)所说的“灵活的公民权”(flexible citizenship)——居住在跨国环境中,谁来定义个人权力概念?第三轴涉及跨国者的责任分配和身份分类。那坦·兹耐德(Natan Sznaider)在《南德意志报》(Süddeutsche Zeitung,2001年10月)上提出这个问题,当时他问道:巴勒斯坦男孩穆罕默德·阿尔-杜拉(Muhammad al-Durrah)惨死在父亲怀中的电视画面,为什么在以色列民众中没有激起政治同情?

【4】  
参见贝克,1997,我对“‘或此或彼’时代”与“‘彼此彼此’时代”之间的差异进行了详细区分。

概括来说,什么是跨国性?它是一个一般用语,表示用多民族的“彼此彼此”来取代民族的“或此或彼”的生活与责任方式<sup>【4】</sup>。回到路易莎·沙因的分析,准确地说,这正是苗族提出的目标,他们想加强和提高自己的族群身份,超越因生活在不同民族国家而造成的差异性。沙因的问题是,在中美两国争霸中这种努力能够获得多大的发展空间。难道国家利益不会最终控制进程,就像在冷战时期他们在类似情况下做的那样?令人吃惊的发现是,恰恰出现了相反的情况。中国和美国不是把研讨会当做促进国家利益的手段,而是都通过亚洲散居各地的族群来重新定义他们自己的民族身份。分开来讲,两个国家都认定跨国性符合自己的利益。对于中国来说,支持这个会议宗旨是展示其开放性的一种方式,而这可以进一步强化中国和西方在经济上相互依赖的目标。对于美国来说,这个会议既是对全球化——美国认为这是最大的成就之一——的一种庆祝,还强调了“美国梦”也是亚洲人的梦想。被多次提及的美国梦——在那里移民能够宾至如归的想法——可能更是一种理想,而不是一种现实。置身于现代的通讯和交通环境下,移民可以和他们在全世界的同胞时刻保持联系,美国梦变成了一种根本的跨国理想与实践。

如果亚洲和欧洲存在一种“美利坚合众国式的美国化”,是不是也会出现美国的亚洲化?或者至少我们可以审视亚洲身份的解



域化(deterritorialization)怎样改变了美国身份的内核?就此而言,欧洲的美国化难道不是从美国的欧洲化中生发出来的?当美国把欧洲从纳粹主义中解放出来的时候,它是将德国美国化了还是欧洲化了?美国难道不是到处都是?——因而哪里都没有特别之处?作为一种策略的美国化,难道不曾将其自身变为对世界的不协调和无意识的“自我同一化”?另一种遍及各处的可能性,即与国家结构以及民族(种族)意识相抵触的民族和国家的全球化,难道不是一种非常危险的形势?

这类问题是从世界主义观点生发出来的。我们所有现存的政治范畴都假定国家是最终的政治现实,而且这种方法论的民族主义显然在发挥作用,让我们坚信澄清任何混杂现象的方法就是分清哪些国家是影响者,哪些是被影响者。然而,像这种情况,这样的分析毫无意义。此种分析把各种影响区分开,而各种影响汇合在一起才更有意义。世界诸如此类的混杂现象与日俱增,这使得根据民族性的“或此或彼”逻辑分析,不如跨国性的“彼此彼此”逻辑更有意义。我们的知识框架结构如此根深蒂固,以致在跨国思维方式方面相对落后。

沙因关于苗族会议研究的另外一个作用,就是弄清了这两种范式——一方面是民族性或国际性,另一方面是跨国性——相互并不排斥。当然我们已经知道,全球化在民族性的背后作用更为普遍。国家权力伸展到跨国领域已经导致进一步重新定义民族。这在欧洲尤为明显,这里许多政治家扮演着双重角色,组建跨国机构的同时,也借机展示其国家实力与凝聚力。

无论在民族国家层面还是在文化身份层面,民族性和国际性互不排斥都不能改变跨国削弱了种族的自然性这一事实。正是这一特征,为超越种族融合观念的移民政策提供了空间。尽管不失为一种可贵的观念,但种族融合依然显示着“或此或彼”逻辑。格劳乔·马克思有次开玩笑,说他拒绝属于任何愿意接收他为会员的俱乐部。世界主义的移民政策或许会将这句话颠倒过来,说“我们不需要那些想与我们一样的外国人”。

## 全球化

第二次现代化的标志,是打乱了曾经存在于语言、出生地、国



籍、民族与外表中的面对面交流的生活方式。现在是多元的、多民族的合成体,综合了以前被民族和文化界限排除在外的一些因素。民族身份无差别地混合在一起,不再是一个民族主义者的恶梦或一个乌托邦梦想。它是日常生活的现实,并且有增强的趋势。这就是世界化的最初定义:内在全球化,从内开始全球化——通过移民、电信和交通,国家地位的基础变得模糊。导致这种情况的根源在于世界市场、尤其是世界劳动力市场的竞争。无从比较的世界观相互冲撞所引发的冲突,以及试图调和冲突所产生的创造力,已经成为人类状况的普遍特征。

全球化的概念化至少存在两种途径。一方面是戴维·赫尔德(David Held,1995)说的相互联结。这种观点强调相互依存的方式,网络和流动在现代社会正在增强。这种观点还认为相互联通国家单位会是最终的现实,这也是我称为“方法上的民族主义”的中心原则。另一方面,则是我一贯主张的世界化,突出了社会结构与机构正变得跨国化的程度。这里的前提是国家不再是国家。一旦我们采纳了这个观点,我们需要在国家现象和全球流动的世界现实——信息、符号、金钱、教育、风险和人群的流动——之间作出系统区分。

英国社会学家迈克尔·比利希(Michael Billig,1995)已经提出了“平实的民族主义”概念(banal nationalism)。他认为,我们在从事现实活动的时候,不停地和不自觉地在定义和确定我们的国民身份。反过来也一样。我们也会有可以被称为“平实的世界主义”的体验。看看大众音乐与流行时尚,尽管青年文化机智狡黠,看起来仍非常明显。就像约翰·汤姆林森(John Tomlinson,1999)做过的那样,让我们看一看对于生存更为重要的方面——食物。现在不是已经可以吃遍全球了吗?从酸奶到肉到水果——我们不要提那些全球大杂烩的香肠——我们的消费是对全球产业的消费。全世界的工人或许没能联合起来,但他们的食物确实已经联合起来了。过去天各一方的食物现在一起陈列在附近的超市里。简而言之,这就是平实的世界主义。日常生活中的烹饪折中主义就是这一世界主义的表现及手段——将烹调书中鼎鼎有名的做法和电视做饭节目中被视为世界上最普通的事情进行折中。这里世界社会走进了厨房,真正融为一体。任何人想要在厨房餐桌上打出民族旗号,将不得不在民族菜的现实面前驻足,民族菜不论



何种情况都已经被不断改造过了。在平实世界主义宽广的河流中,显然这还只是一个个案,类似例子可以举出成千上万来。

通常对所有这些持反对意见的很多人宅居不出,因而似乎没有受到全球化进程的影响。就像约翰·汤姆林森(1999)和约翰·厄里(2000)已经充分展示的,宅在家中也已经成为外出的另一种方式。电视只是其中的一个例子。“电视”一词意味着远视千里之外:它消除了距离,直视墙外世界。电影明星、参议员、当地酒吧的民众、毒枭、色情女王和美国总统——只要打开电视,所有人就会来到我们眼前。这种电视不可或缺的日常生活——或许网络很快也将同样不可或缺——绝不是那种墙壁或物理距离就足以隔离一个人,即使是居家不出的人。从某种意义上来说,所有个体同时并存于一个不可分割的空间,共同消费着世界的信息。假以时日,那些新闻中的老相识开始成为我们生活的一部分,像幽灵一样出没于家中。最后,即使是稳定不动的个体,由于处在共同的全球现象之中,都会变得像莱布尼茨的单子一样,反映着世界的复杂性。

平实的民族主义不断受到平实的世界主义洪流的冲蚀。内在全球化进程最令人吃惊的例子可能在军事组织方面。很难指责那些人,他们第一反应就是怀着不信任看待北大西洋公约组织目前所致力世界性改革。毕竟,我们知道每个国家都将国家安全装置看得神圣无比。但是北大西洋公约组织的领导确实推动了去国家化的进程。一个特别显著的例子是生产武器的跨国化,比如装甲车、新式战斗机和运输工具,新的通讯系统,等等。这意味着分享武器机密,尽管仅在十年前秘密武器还类似于保护边界安全的国家圣物。这种情况很快就走向了它们的反面,似乎已没有人认为这值得谈论。其结果就是国家安全和国家权力越来越有赖于国际合作。国家主权为了自身的保存也变得跨国化了。

从这些平实世界主义的例子中可以得出的主要结论,就是区别于第一次现代性的经验空间和视野<sup>【5】</sup>——藉此,国家社会各自为阵,依靠各自的语言、身份和政治相互区分——已经迅速成为神话。正是过去那些被认为最能界定国家的组织机构,正日益变得跨国化与全球化。这意味着很多我们用以理解社会世界的最基本范畴,将不得不有所改变。

即便世界性政策的新组织形式尚在艰难的孕育之中,社会和

**【5】**

克泽莱克(R. Koselleck)在其《过去的未来》(*Vergangene Zukunft*)一书中,对这两个概念作出了系统区分。



政治正在逐渐摆脱他们的国家形式。这种本体论上的改变,必须伴之以认识论的改变。但是,我们一定不能把一个谬论颠倒过来,不能从想象中的民族国家的同质性走向想象中的世界主义的同质性。从经验上讲,内在世界化的过程看来会遭遇相当明显的限制。一方面,经验上的跨国空间与视野已经进入民族国家看似封闭的区域,并重新成为社会生活的中心。另一方面,国家机构依然通过诸如护照、劳动力市场、移民政策、党派之类常见形式,对社会活动产生切实影响。在一定范围内百姓已经意识到了去国家化,许多人对这种陌生情况产生恐惧和排外的心理反应(目前德国即是如此,但又不限于德国)。所以,其结果充满了矛盾。关键问题也许在于,这种暗中涌动的世界化是否最终为百姓知觉和赞同,抑或只能激起国家反应。不管怎样,让我们转到一个更为技术性的问题。为什么这一过程最好是理解成平实的世界化,而不是平实的美国化、平实的多元文化主义或平实的普遍主义呢?

### 普遍主义和世界主义

真正将普遍主义和世界主义区别开的问题是它们对待他者不同性的立场。答案看起来非常简单:世界主义肯定它,新自由主义、全球化和美国化否认它。事实上这种简单的回答需要花点时间来剖析。

关于现代化和发展的论述已经引发了大量批评,特别是来自第三世界思想家的批评。一些学者,包括上述所有后殖民主义者,他们已经显示普遍价值的学说充分地阐释了欧洲人应如何调整自己的态度,以对待文化术语所称谓的那些他者。“人性”作为经验上可救赎的社会存在,在历史上与“兽性”的发现几乎是同时的。比起人类开始根据“平等”意味着“价值平等”、“差异”意味着“低等”而进行的区分来,仅靠航海与贸易发展并不能带来一个世界社会——让·博丹(Jean Bodin)所谓的“世界国家”(res public mundana)——的希望。

我的观点,很大程度上归功于我读了很多后殖民主义者的著作,认为关于他者的知识生产对于殖民统治来说是一个必要的准备和不变的伴随物。从这个角度,欧洲的普适论,直到今天都是一种战略权力。每一个现代化概念都意味着有一种与之相互较量的



传统主义,而每一种认为现代化更好的论断,都需要宣布它所取代的传统主义更糟糕。就此而言,认为现代科学与现代经济是获得普适性知识的价值中立(value-free)的方式,同时又将这些方式等同于现代社会,实际上是将认为传统社会是劣等的断言提升为无可争辩的教条。在这个意义上,现有的不着边际的策略只是在他们的诡辩中和五百年前的有所区别,尽管事实上制度景观已经发生了彻底的变化。

芬兰政治学家特伊沃·特伊瓦伊恩(Teivo Tievainen,1999)详细讨论了1550年在西班牙巴利亚多利德(Valladolid)召开的一次会议,试图找出印第安人是否与欧洲人有所不同以及是否因此低人一等这一问题的答案。他指出在立场问题上有两个有趣的并列观点,而且设想它们分别引导了国际货币基金组织和世界贸易组织。在巴利亚多利德会议上,这两种主要立场分别由多米尼加神父巴托洛梅·德·拉斯·卡萨斯(Bartolome de las Casas)和亚里士多德学派哲学家胡安·金思·德·塞普路达(Juan Gines de sepúlvida)为代表,前者把自己大部分生命都献给了印第安人事业。茨维坦·托多洛夫(Tzvetan Todorov,1984)认为,在文明和他者之间的两极对立从那时起就已经决定了欧洲人的思想。哲学家从社会自然形成等级这个设定出发,神学家则从人人生而平等这个设定出发。前者强调的是西班牙人和印第安人之间的差异——例如,印第安人赤身裸体,用活人献祭,从未听说过金钱、基督或驮畜(beasts of burden)。哲学家由此推论,“联接”人类的主要链条处在不同的文化水平。在这一框架中,显然差异就意味着低等。这种立场得出两种结果。首先,对于塞普路达来说,野蛮人与欧洲人之间的差异,不仅像欧洲人与上帝之间的距离那样大,而且也是注定的。面对这种情况,教育的作用就是让这些土著理解他们正是通过侍奉更高等的社会来侍奉上帝的意愿,换句话说,使他们顺从于剥削和镇压。

这位多米尼加神父在辩护印第安人问题上是很有口才的。他认为印第安人和欧洲人令人吃惊地相像。他们遵从基督教的理想,这使得他们之间没有了肤色和出生地的差别。他指出印第安人是友好的、谦和的,遵守社会中用来调节关系的各种准则。他们关心自己的家庭和传统。他最后总结说,就整体而言,印第安人似乎比世界上大多数社会更能聆听上帝的教诲,并将其付诸实践。



对于这位神父来说,印第安人和欧洲人在本质上毫无差别,因此也就并非低人一等。

从那以后,哲学家的种族偏见和神父的进步主义都受到了很多批评。从世界性的观点来看,最有意思的是它们的共同之处。它们都没有包含这种可能性,即印第安人既是不同的,同时在地位上也是平等的。因此两种立场所预设的都是价值的通用尺度,必然把差异转变为优/劣。即使是好神父拉斯·卡萨斯认可印第安人的平等性,也只是因为他看到印第安人能够接受基督教的普遍真理。他相信在基督徒和异教徒之间的分裂可以解决,因为它可以被克服。这些野蛮人可以受洗礼,然后就可以拥有真正的信仰。但这离“不发达国家”和“传统社会”可以“现代化”的说法还差得很远,他们可以接受民主与市场经济之真理的洗礼,从而通过西方的普遍主义而得到救赎。

这里有两种权力在发挥作用。首先,普遍主义将差异等同于价值低等,相似等同于价值平等,历史表明,这种区分最终要被用来为武力辩护。其次,传教士的观点依然通过诸如“现代化”和“发展策略”之类的概念来体现,在证明其权威时达到教化的目的。当葛兰西(Gramsci)写到霸权总是部分通过教育过程为自身辩护,不仅国内权威如此,国家与世界文化之间的权威亦是如此时,他心中所想的正是教化这一方面。米歇尔·福柯(Michel Foucault, 1982)称之为“真理的仪式”(ritual of truth)。它出于将真理标准化的责任感,否认他者的他者性,把后者转化为普遍真理——而这正是欧洲和美国所拥有的。

值得指出的是,巴利亚多利德会议的两种立场——即人类被分为具有不同价值的不同种族的等级序列,或认为人人生而平等——都是形而上实在论(metaphysical realism)的典型例子。二者的基本假设都是认为其对人类社会的特性描述是非历史的(a-historical),所以适用于过去、未来的所有社会。

这部分我从指出世界主义的核心是对他者的他者性的认可开始论述。现在我可以把这个命题阐述得更准确些。它肯定了巴利亚多利德会议两种立场所排除掉的东西:他者既是不同的又是平等的。世界主义因而使自身和种族主义、普遍主义对立起来。世界主义竭力使似乎可以无限存在的种族主义不会影响到未来。这包括弄清楚西方种族中心的普遍主义在多大程度上是一个可以克



服的时代错误。世界主义对种族中心主义和民族主义来说是一味解药。不应将世界主义误认为多元文化的幸福极乐。相反,世界主义始于对种族中心主义和排外情绪之间这种固定联系的来之不易的洞察,并试图发展超越这种“常识”。出于类似的原因,世界主义对于“混杂化”(hybridization)概念也是一种发展,因为它避免了用生物学上的隐喻来描绘人类差异的内在危险。

### 国际性和跨国性

概括来说,通过相互竞争的国际性和跨国性概念体系,存在于世界主义基础上的二元论被通过不同方式构想出来。在两种思考方式之间,一种新的存在方式正在形成。第一次现代化的世界是民族国家的世界。国内和国外、本国和外国之间都有明显区别。在那个世界,民族国家就是秩序原则。政治是民族国家的政治,文化是民族国家的文化,劳动力、阶级形成和阶级冲突全都是民族国家的主要特征。国际政治是民族国家政治的放大,相互界定对方的边界,镜照彼此的基本类别。国家性和国际性是相互依赖的整体的两面。就像无法想象一个事物只有内部而没有外部一样,一个国家对外隔绝也是无法想象的。这种社会本体论定义了国家的领土,定义了身份,也很大程度上将历史定义为民族计划的冲突,其中多数计划都很血腥。

跨国性的现实正在悄悄地将这种意义的整个结构完全呈现出来。当我们用跨国视野审视世界,国家和国际显然正变得越来越难以区分。国家的定义正在变得去国家化。“国家”正变成“僵尸概念”(zombie-category),一个活死人的样板。直到现在,我们的政治坐标将所有一切映射到国家的时空之中。而这种坐标的瓦解,说明了这是一个新时代的开始。第一次现代性是国家的现代性。第二次现代性是跨国的或者是世界的现代性。第二次现代性意味着社会不再是民族国家的同义词,经济、文化、政治和科技等所有社会发展变得首先且在根本上是跨国的。当更多过程中更少考虑国家疆界时——人们跨国买卖,跨国恋爱,跨国接受教育(双语的),跨国居住(兼有多种忠诚和身份)——组织进国家框架的社会范式就和现实失去了联系。

在这一点上,应警惕一种可能的世界性谬论。个人的经验空



间不再与国家空间相一致这一基本事实,带来一种我们都将成为世界人的印象。然而,全球化不会自动产生世界性感情。它只会自然地产生出对立面,导致种族国家主义的复兴和丑陋公民的出现。在文化视野扩展、对不同生活方式的敏感与日俱增的同时——它们都不会必然提高世界性的责任感,上述现象就会出现。研究全球化,就是去研究全球化及其对立面之间冲突的辩证性。

因此在跨国和国际之间的对立无论是理论上还是现实中都不能排除掉。相反在两种现实和两种思考方式之间存在一种令人忧虑的共存性。此外,它们的联合也不是一种零和游戏(Zero-sum game)。二者同时增强也是有可能的。正是在这一过渡时期,兴起了有根的世界主义。

有根的世界主义被定义为反对两种极端情况,一种是四海为家,一种是无家可归。正如罗兰·罗伯逊(1992)和约翰·汤姆林森(1999)所说,它涉及一种“伦理的球域主义”(ethical glocalism);也就是说,既是本土的,又同时是全球的。无论是从左翼还是右翼看,它既反对民族优越感,也反对普遍主义。见惯了因相互排斥的确定性而产生的暴力现实,它对虚假的幸福感和多元文化主义隐蔽的本质主义持怀疑态度。谈到对帝国主义的批评,有根的世界主义指出在后殖民世界不存在纯粹的、可以重返的前殖民国家。唯一的前进之路就是超越国家主义和帝国主义进入大同世界。

这种情况类似于阶级、性别、种族与性取向(sexual preference)方面的抗争。所有这些抗争,一开始都是国内抗争,但最后都超越了民族国家的疆界。社会运动的世界化是近年最为显著的一个发展。同样明显的是,这些体现为声明与冲突的社会运动,如果从跨国角度来理解的话,更富意义——特别是因为只有保持世界性视角,才可以避免这些社会运动退回到后现代的种族中心主义和民族国家主义之中。

这就是挑战现代思想的现实。社会科学——社会学、政治学、史学、人类学和地理学如何超越民族观点提升自身?如何克服它们方法上的民族主义,发展成一种世界性的观点?世界性的社会科学看起来是怎样的?它会意味着对我们所比较的所有基本概念和体系去世界化吗?我们又怎么在这个新的基础上进行社会的、历史的和政治的分析?【6】

【6】  
参见贝克,2000a、  
2000b、2000c、2000d;  
贝克与威尔姆斯  
(Willms),2000。



参考资料(相应中文译本信息为本文译者提供):

Albrow, Martin (1996) *The Global Age: State and Society beyond Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Beck, Ulrich (1997) *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*. Cambridge: Polity Press.

——(2000a) *What is Globalization?* Cambridge: Polity Press.

(《什么是全球化》,[德]乌尔里希·贝克著,常和芳译,华东师范大学出版社,2008)

——(2000b) ‘The Cosmopolitan Perspective: Society of the Second Age of Modernity’, *The British Journal of Society* 51 (1): 79~106.

——(2000c) *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press. (《世界风险社会》,[德]乌尔里希·贝克著,吴英姿、孙淑敏译,南京大学出版社,2004)

——(2000d) “The Cosmopolitan Society and Its Enemies”, *Public Lecture*, LSE (February)

Beck, Ulrich (in conversation with J. Willms) (2000) *Freiheit oder Kapitalismus - Gesellschaft neu Denken*. Frankfurt: Suhrkamp.

Billig, Michael (1995) *Banal Nationalism*. London: Sage Publications. Bohere, K. H., and K. Scheel (eds) (2000) *Europa oder Amerika? Zur Zukunft des Westens*, special issue of *MERKUR* 9-10 (September-October).

Bourdieu, Pierre, and Loïc Wacquant (1999) “On the Cunning of Imperialist Reason”, *Theory, Culture and Society* 16(1): 41~58.

Foucault, Michel (1982) *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon. (《知识考古学》,[法]米歇尔·福柯著,谢强、马月译,三联书店,2007)

Held, David (1995) *Democracy and the Global Order*. Cambridge: Polity Press. (《民主与全球秩序》,[英]戴维·赫尔德著,胡伟等译,上海人民出版社,2003)

Kosselleck, Reinhardt (1989) *Futures Past: On the Semantics of*



- Historical Time*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Linklater, Andrew (1998) *The transformation of Political Community*. Cambridge: Polity Press.
- Ong, Aihwa (1999) *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham, NG, and London: Duke University Press.
- Randeria, Shalini (2002) "Entangled Histories of Uneven Modernities: Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in Post-colonial India", in Yehuda Elkana, Ivan Krastev, El sio Macamo and Shalini Randeria (eds), *Unravelling Ties: From Social Cohesion to New Practices of Connectedness*. Frankfurt/New York: Campus.
- Schein, Louisa (1998) "Importing Miao Brethren to Hmong America: A Not-So-Stateless Transnationalism", in P. Cheah and B. Robbins (eds), *Cosmopolitics — Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 169~91.
- Tievainen, Teivo (1999) "Globalization of Economic Surveillance, Passages", *Journal of Transnational and Transcultural Studies* 1 (1): 84~116.
- Todorov, Tzvetan (1984) *The Conquest of America*. New York: Harper & Row.
- Tomlinson, John (1999) *Globalization and Culture*. Cambridge: Polity Press. (《全球化与文化》, [英] 约翰·汤姆林森著, 郭英剑译, 南京大学出版社, 2002)
- Urry, John (2000) *Sociology Beyond Societies*. London: Routledge.
- Walzer, Michael (1983) *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books. (《正义诸领域》, [美] 迈克尔·沃尔泽著, 褚松燕译, 译林出版社, 2002)



# 全球媒介、文化变迁与在地改造

——文化研究对社会学混杂形成理论的贡献

◎雷纳·温特 刘倩译

**阅读提示:**文化研究对于理解全球化问题所作出的贡献,可以促使我们反思主流社会学在思考社会现象的文化维度方面的欠缺与不足。本文运用文化研究的方法,试图证明全球媒介产品的接受与挪用是如何受到差异性、调和论与混杂性的形塑的。全球媒介产品在不同地区语境中的消费,是一个积极的社会过程,媒介产品的全球流动,面临着社会实践中各种各样的、野性难驯的、不受控制的差异性游戏。获得何种意义,如何在本土表达全球,不是从一开始就被决定了的,这里并不存在牢固的意义结构,文化以或隐或显的混杂形式而得以重建。

美国主导的大众文化(mass culture),大都是从消极负面的角度予以思考的。它甚至时不时地被诅咒为现代社会的首要威胁之一。用这种态度观照大众文化,它导致了一致性、被动性、政治冷淡、种族主义与暴力。产品的全球化——大多产自美国,被认为是通过在世界范围内传播相同的观念与迷思,而产生了标准化的、千篇一律的文化。以美国生活方式为中心的文化工业过程强调了这一点,美国生活方式被推介为自我呈现的全球模式。不仅如此,据说大众文化的全球蔓延还破坏了区域文化的独特性。以欧洲为例,斯蒂凡·穆勒—杜姆(Stefan Müller-Doohm)在其悲观主义的论述中认为,这破坏了欧洲启蒙运动文化的广大基础,欧洲的地位正在被通俗文化(popular culture)的国际标准化的大众产品所取代。(斯蒂凡·穆勒—杜姆,1993ff.)

新的理论工作与实证研究反对将通俗文化理解为大众文化,这一理解以对现代时期的思古幽情为主要特征。我的看法是,当今的全球媒介文化在这种消极的框架之中并不能得到充分理解。



它既忽略了消费者的实践与生产能力,又忽略了媒介传播通俗文化的活力、分化与多样性。近来的研究强调全球文化绝不只是一种弥漫于全世界的标准化文化。(参阅费瑟斯通,1995;凯尔纳,1995;温特,1995;汤姆林森,1999;拉尔,2001)学者们指出,媒介产品的消费常常会走向标准化的对立面。下面,我将运用文化研究的方法,以表明全球媒介产品在不同地区语境中的接受与挪用是如何受到差异性、调和论与混杂性的形塑的。

### 兰博(Rambo)与“全球的美国”意识形态

环球旅行家、作家保罗·索鲁(Paul Theroux,1992)游览所罗门列岛时,发现兰博是某个小岛的民族英雄,一些穷乡僻壤的村民甚至用发电机带动录像机来放映这部电影。在缅甸乃至东南亚的很多其他地区,兰博也是一个受人欢迎的人物(参阅艾尔,1989)。乍看起来,这些例子都是全球文化工业乃南半球均质文化的确证。这意味着,如果《第一滴血》是一个代表了美国资本主义价值观念和意识形态的帝国主义文本,那么,像可口可乐、唐老鸭、《达拉斯》(Dallas)一样,美国的生活方式将成为全球标准。因此,藉助流通与有效媒介,地方文化会被消费品、广告与受操纵的消费者拉平夷齐。在这种阐释中,全球化过程大体上导致了一种千篇一律的、共同的世界文化。

近年来,针对这种文化帝国主义理论的强烈反弹已经出现。主要批评是,它们仅凭分析某一产品的内容,就对该产品的实际接受情况过于迅速地作出了判断(参阅汤普森,1990;温特,1995)。首先,兰博,这个具有克敌无数、战胜千难万险的男子气概的英雄,自然而然是在很多文化中都很受欢迎的英雄。不过,缅甸、所罗门列岛、伊利诺斯州、慕尼黑对兰博的接受都是相同的吗?在文化研究的框架内,我们从一开始就应学会更为全面详尽地调查各地的接受情况。美国人类学家埃里克·迈克尔(Eric Michael,1991)说到,甚至在中澳沙漠地区的土著部落中,兰博也相当受人欢迎。他们将兰博看成是打败了白人官僚阶级的第三世界英雄。这反映了他们自己对澳大利亚“白人”、尤其是那些权力阶级的不愉快经历。而且,他们还觉得兰博与他所解救的那些越南囚犯有着部族的或亲缘的关系。美国则相反(如前总统罗纳德·里根),兰博被看成



是个人主义的孤独战士,他倾向于国家主义,是为正义而战。而在土著对这一媒介文本的解析中,他们却发现了一种与他们自己作为被剥削被压迫人群之经验相得益彰的解读。对他们来说,兰博成为了一个与自身认同的人物形象,一个在种族冲突中代表他们坚持自己权利的人物形象。

在约翰·费斯克(John Fiske, 1989)的分析中,土著的观点与文本暗含的宰制性的解读相抗衡。土著在澳大利亚的社会地位使得他们对好莱坞文本作出了富有生产力的再阐释。在对兰博的热烈接受中,他们用一种特定的方式创造了他们自己的对立文化。因此,费斯克与迈克尔的描述不能被误解为描述了标准的接受形式。全球产品在南半球的接受,并非其每一次挪用都表现为抵抗或是对立。正如人类学家乔纳斯·费边(Johannes Fabian, 1998)在其对非洲通俗文化的调查研究中所说的那样,宜将这些选择称为“自由的瞬间”(moments of freedom)。那些被边缘化的、受压迫的群体,能够利用文化资源创造意义,形成身份认同,发展出他们自己的解读。下面,我想拓宽这一视野,着眼于美国媒介产品的接受情况。我将讨论解读与消费过程中的各种文化塑形,通俗文化在其中被表现为差异性、抵抗性与混杂性。最后,我将表明这些过程如何在文化研究的框架中得到阐释。

### 媒介接受的差异性、调和论与混杂性

丹尼尔·米勒(Daniel Miller, 1994)曾就《不安分的青春》(*The Young and The Restless*)一剧在特立尼达岛的接受情况,做过一次有趣的研究。他的研究显示了蔓延全球的媒介产品是如何在南半球进行解读的。他的分析清楚表明,如果仅仅将这一过程视为美国文化的输出与消费,就会产生误解。他证明肥皂剧如何受制于本土化过程,在这一过程中,肥皂剧与在地的实践与解读相结合,打并入“这个充斥着流言、丑闻、混乱的世界,它创造出社会生活持续不断的叙事结构……肥皂剧不仅是特立尼达人的,而且正如当地俗语所言,乃‘地地道道的特立人的’”(米勒,1994:253)。《不安分的青春》的接受是一种公众活动,就像巴西、葡萄牙的拉丁美洲肥皂剧(*telenovelas*)一样。观众在连续剧与日常生活之间创造了一种相关性,例如讨论节目内容,特别是对剧中的性关系与大



小事件津津乐道。丑闻最易引起共鸣,因为特立尼达的通俗文化相信,曝光丑闻即可揭示“真相”。观众对剧集中的服装与时尚也兴致盎然,讨论得最为细致。这为他们的自我呈现指明了方向。米勒认为这是由于公众形象对于特立尼达人塑造、维持个人身份尤为重要。因此,他的研究清楚表明,仅仅分析媒介文本的形式特征是不够的。同等重要的是研究在地的接受过程,这一过程无法提前预知,且存在偶发性和语境的特殊性。同样的阐释也适用于《达拉斯》。

对众多批评家而言,《达拉斯》在1980年代是文化帝国主义的同义词(参阅汤姆林森,1991:45ff.)。这部德克萨斯肥皂剧赢得了全球性的追捧,但许多文化批评家们对其成功则抱以敌意。美衣、香车、华屋,这些财富与奢华的卖弄炫耀被解读为具有强烈的意识形态意义。然而,批评家们并未详察该节目实际上是如何被接受的。在一项较早的接受研究中,洪宜安(Ien Ang,1985)证明了欣赏《达拉斯》是一个复杂现象,不能将之简化为剧本的意识形态力量。她发现众多受访的女性观众——其中一人承认自己是女性主义者,多喜欢在刻画个人冲突时所表现出来的情感真实性。另一方面,这些观众认为《达拉斯》在再现美国社会时又是非现实主义的。此外,洪宜安还得出一个结论,一些女性观众甚至从一种悲剧性的、通俗情节剧的角度看待这部连续剧,剧本本身其实对此着墨不多,毋宁说这反映了她们自身的女性经验。倾身投入于通俗情节剧白日梦的文化能力特别容易受到女性自己生活状态的影响,她们不得不在心理上对事件与状况作出解释,在情感上作出应对。洪宜安认为,这些白日梦策略既源于对个人经历模模糊糊、不太明确的不满情绪,也是赋予日常生活以意义的一种尝试。这个例子表明,这里尚有操弄意义、欣赏大众娱乐产品的空间,观众能够主动利用大众娱乐产品来表达他们自己的看法、满足他们自己的需要。

泰玛·利贝斯(Tamar Liebes)与埃利胡·卡兹(Elihu Katz)在他们的研究——《意义的输出》(1993)中得出了相同的结论,该书考察了《达拉斯》在不同国家、种族的接受情况。他们率先对文化帝国主义理论提出质疑,后者试图以内容分析为基础,推证电视节目的影响力。其综合性研究的目的,乃是从观众的立场对该理论进行实证检验。首先他们认为,看电视不是孤立的活动,而是社



会互动,例如与他人交谈,便是解读与评价过程的必要部分,尤其当电视节目来自于别文化之时。这项研究以分组讨论为基础,伴以调查问卷,不同种族背景的参与者每观看一集《达拉斯》后便依照一套标准化的步骤进行讨论。各个小组的人员构成都有相似的阶级背景(不超过高中学历的中产阶级下层),但种族背景各不相同。不过,每一小组本身又都具有“种族的相似性”：“相应地,我们召集由家人、朋友组成的小组,每组由年龄、教育程度、种族背景约略相当的三对已婚夫妇组成。44个类似的小组,就是这样从以色列的阿拉伯人、俄罗斯的新移民、老资格的摩洛哥移民、‘基布兹’(kibbutzim)成员(典型如第二代以色列移民)中挑选出来的。”(利贝斯、卡兹,1993:6)

这些小组所给出的解读,被用来与洛杉矶的美国观众和日本观众进行比较,后者观看《达拉斯》时最为挑剔。该项研究的复杂结论,这里无法详述。本文重点关注的是那些阐释的分歧,这些分歧在讨论每集内容时即已十分明显。其解读取决于观众的文化背景。例如,一个阿拉伯人的小组得出了如下的“误读”。有一集,苏艾伦(Sue Ellen)离开丈夫,带着孩子躲避到老相好与父亲的住所。这个阿拉伯人小组经过讨论后一致认为,正确的理解应该是她离开丈夫后,住进了自己父亲的房间。利贝斯与卡兹表明,种族小组是从自身的文化背景出发,对节目中的价值观念提出批评的。阿拉伯人小组唾弃西方世界的颓废,在他们看来,这种颓废就具体体现在家庭结构破碎、不道德的性关系以及炫耀财富与奢华之上。有的俄罗斯人小组甚至发展出一套阴谋论,相信节目制作人故意扭曲现实生活以影响观众。美国观众、“基布兹”成员、日本观众也有点挑剔,但更多针对的是节目的美学价值以及制作人的能力。

利贝斯与卡兹的研究结果表明,全球媒介产品的接受与挪用是一个积极的社会过程。甚至循规蹈矩的观众也有能力以一种复杂的、生产性的方式看待美国的媒介产品。他们的文化背景并非简单受到压抑,反而常常是批评剖析《达拉斯》的起点。他们并不像很多批评家所相信的那样,任由自己轻而易举受到操纵,这意味着帝国主义理论从很多方面看不过是一种论辩术上的夸张。文化社会学分析不能满足于分析媒介文本或娱乐工业的策略,尽管这些方面也十分重要。关键是要揭示人们如何在本土语境中与文化工业策略发生互动。例如,当前就苏格兰作家罗琳创造的哈里·



波特这一人物形象在美国电影公司“华纳兄弟”(Warner Brothers)的市场推广中所引发的争论,就是一个明显的例子。“华纳兄弟”出于商业目的,试图强力塑造一种全球范围的、标准化的哈里·波特形象,这一努力却遭致“哈迷”们的破坏与阻碍,他们精心制作网页、翻改、举行聚会,用自己的方式将哈里·波特拥为己有。

我想详细讨论的下一个例子,来自流行音乐领域。在美国少数族裔聚居区,主要是布朗克斯区(Bronx),嘻哈音乐(hip pop)兴起于1970和1980年代。如同非洲裔美国人音乐文化的早期形式,嘻哈音乐表达的是屈辱的生活状况、压迫、种族主义与艰难挣扎的经验。与此同时,源于贫困、被剥夺与需要的嘻哈音乐,也是生产力与创造性的同义词。(参阅罗斯,1994)然而,20年后,嘻哈音乐经由美国文化工业的传播,已经变成了全球产品。与全球化发生关联,是否造成了嘻哈音乐的平庸化?作为媒介“白噪音”的一部分,嘻哈音乐是否已经变成了空洞的象征,已经丧失了它作为边缘群体自我表达之集体形式的原初意义与力量?如果嘻哈音乐的形式与实践遭致本土语境的盗用并加载其他意义,其内在特征——诸如年轻人如何面对社会问题和生活境遇等等,能否在其形式与实践中获得表达?我想从我自己所做的种族志研究的角度审视这些问题。在此之前,先来看看嘻哈音乐的典型特征。

嘻哈文化,包括其各种文化表现形式,如说唱音乐(rap music)、霹雳舞(breakdance)、涂鸦(graffiti)、DJ现场打碟秀(club scene)、街舞(b-boy)与涂鸦风格的时装(wild-style fashions)等,最初是在说唱派对和俱乐部现场秀中成为出色的表演艺术,之后才通过唱片、CD、音乐电视、MTV节目、《伴我闯天涯》(Wild Style)等电影而逐渐流行起来的。嘻哈文化的核心是说唱音乐,言说的节奏依据于背景音乐,当背景音乐由鼓点转为几段即兴音乐重复段(riffs)时,串拍(drum breaks)与歌曲的多样形式就组成了嘻哈音乐。借助唱盘,背景音乐在迪斯科、俱乐部中被制作出来,DJ通过截取或合成以往的唱片音乐,在唱片机上生成一段原声带。这一挪用音乐的基本技术,因名为“搓碟”(scratching)和“混搭”(punch phrasing)的两项技巧而得到本质上的改进,这些技巧可以覆盖或是混合不同唱盘上的声音。正如理查德·舒斯特曼(Richard Shusterman,1992)所说,由于篡取(usurpation)这一自反性过程,说唱音乐解构了原创性、独特性的传统观念。在这种通俗艺术



形式中,不再有任何原创性的东西,一切只不过是音乐之间的相互篡取罢了。因为,每一位 DJ 都借用了别的资源。“传统”的回收利用与排列重组,促使了全面彻底的改造。就像米歇尔·德·塞尔托(Michel de Certeau,1984)所定义的那样,可以称之为“弱者的策略”,这些策略破坏了艺术家与观众之间的界限,并从文化工业所提供的各种资源中生产出一定的个性。

说唱歌词是对重新加工乐曲的补充,它常常是批判性的,就社会现实、少数族裔聚居区居民、其他边缘群体的问题表达自己的观点。这些问题包括失业、卖淫、暴力、吸毒成瘾等等。许多说唱歌曲因其聪明诙谐的口语表达方式而引人注目,如对格言警句或者陈词滥调的使用,由于其多层次的意义而在说唱音乐的语境中产生出新的重要性,从而成为一种复杂、多义的文本。这些歌曲勾勒了对社会事件的另一种解读,它们提出建议或忠告,从道德上讲述性、毒品和异化。目前的研究表明,说唱音乐能够在文化与社会身份问题上发挥巨大的作用。(参阅迪米特利亚迪斯,2001)因此,嘻哈文化促使了非洲裔美国人的身份建构,首先是在少数族裔聚居区的地区层面上,同时还是一个被竞争形塑的过程。这里也存在着州际之间的竞争,例如洛杉矶与纽约两地说唱歌手的对抗。由于唱片工业对媒介发行与市场营销的抵制(参阅戴森,1996),这些身份模式变得具有全球性的重要性。

我的种族志研究,主要在德国的亚琛、科隆、特里尔等地进行,研究结果表明,大多数受访的嘻哈人用他们的音乐风格来定义自己的个人身份,因而也是出于个性化的目的。对他们而言,嘻哈首先意味着配置 CD、超大号服装、棒球帽、软底鞋、链饰等消费商品。一开始,除了自觉区别于成人文化外,对这些商品的利用并无颠覆或抵抗的含义。嘻哈被用来创造身份,因为它不同于主流的青春品位。这在对音乐节拍(beat)与身体律动(groove)的接受中已经显示得一清二楚。歌词只是次级重要的部分,很少获得更多的关注。具有决定性的,不是说唱音乐的内容而是音乐本身。因此,英国的说唱音乐远比德国的说唱音乐流行,因为前者的韵律更为流畅。不同的歌迷,多由朋友领入圈中,他们对嘻哈音乐的历史如数家珍。我采访的绝大多数表演者最初听到嘻哈音乐是在 1980 年代中期,此后便成为忠实拥趸。讲述自己的音乐史,常常被用来重建他们自己的过去、自己的朋友圈。马科(Marco)曾如此描述嘻哈



情感所带来的群落经验：

不再感觉孤单，活在嘻哈音乐中，与其他嘻哈人、与其他同伴一起庆祝嘻哈音乐。你知道，就像一群人挤在一处，尽管谁都不认识，你还是会觉得似乎身处某个团队。你就是觉得自己属于这里。（选自访谈）

群体经验被定义为一起寻欢作乐。它为志趣相投的美学团体创造了情感氛围，以建立、确认他们自己的身份。而且，有的接受者还像安迪(Andy)一样变得主动起来：

实际上，起初这是从涂鸦开始的，然后不知从哪里听到了嘻哈音乐，像“公敌乐队”(Public Enemy)，诸如此类，事情就开始乱套了。我听了一遍又一遍，觉得日复一日地夜出涂鸦可真够无聊的，得做些什么，是的，我想，买一个混音面板，两架唱机，是的，就这样真的开始做嘻哈、搓碟，诸如此类。（选自访谈）

我的调查结果表明，挪用分为三个阶段。首先，经由音乐宣传而接受消费品，并购买全球商品。大多数嘻哈人停留在这一阶段。第二阶段，非洲裔美国人使用唱片的创造性实践，被当做一种模式而广为接纳。它通过如DJ等的个人表演而得以改进，并获得创造性的深入发展。几乎所有的这类受访者，都将自己与少数族裔聚居区对音乐的感受拉开距离。挪用过程在第三个阶段上通过检讨自己的生活与社会问题，通过个人化的说唱歌词，获得了自我指涉的特征。例如，一个亚琛说唱乐队的歌词讨论的是种族主义与酗酒问题，这些问题在年轻人中的蔓延，应归咎于他们的社会环境、失业与看不到希望。这些说唱歌手们在歌中讲述他们平凡琐碎的日常生活，讲述他们的心愿、希望、伤害和苦难。就这样，他们说出自己的想法，分析自己的现实生活，用塞尔托的话说，他们成为了“自己生活的诗人”。因此，这些年轻人甚至在德国更偏爱说唱音乐，在他们看来，它为他们自己日常生活中大大小小的困境进行了更为真实的讲述。

所以，我的种族志研究表明，嘻哈文化、使用音乐、团体仪式，



还有 DJ 与说唱歌手的表演,创造出了一个共同体,提供了身份认同与社会凝聚力。不过,在我采访的那些人中,嘻哈文化并不像美国少数族裔聚居区的情况那样,是从日常实践中产生形成的。而且,它最初也是作为一种全球消费产品而被接受的,其身份模式被照单全收。只有一小部分嘻哈人试图将之作为一种文化资源,用来表达自己的经验与自己的观点。就像其他流行文本一样,嘻哈文化的意义,也在商业的平庸化与创造性的再解读之间左右摇摆。美国产品的全球市场推广,面临着挪用的地区形式。一方面,嘻哈人运用嘻哈来寻求个性化;另一方面,他们也用它来创造符合嘻哈原初意义与目标的共同体与感性经验。

据此而言,说唱音乐在非洲的接受也是饶有趣味的。1990 年代早期,说唱音乐成为时髦,但大多限于家境良好的年轻人中间,只有他们才买得起美国的最新产品。然而,今天它在不同社会背景的年轻人中都相当盛行。(斯旺特,2000)不同非洲国家的音乐人将说唱音乐与他们的地区传统、实践和各种不同的语言混为一体。在这种跨越中,新的排列组合从传统与电子音乐中产生出来。非洲说唱音乐的成功甚至促进了非洲音乐的复兴。在达卡尔(Dakar)这个说唱音乐新的世界中心,据说有大约 2000 个说唱乐队,他们从都市非洲裔美国人的文化中汲取灵感,将说唱音乐变成了自己的生活方式。非洲艺术家的歌词讲述了他们世界的苦涩现实,诸如贫困、环境破坏、种族冲突、艾滋病等等。他们在说唱音乐中极富生产性的观察,为他们的社会批判提供了广泛的基础。

此外,音乐民族学学者乔治·利浦兹茨(George Lipsitz)在他的研究《危险的十字路口》(*Dangerous Crossroads*)中总结说,“[嘻哈文化]表达了一种与后殖民时代极为相称的政治形式,它通过表演形成共同体,并在感受到后工业资本主义严峻的经济环境所造成的现实错位、幻灭、绝望的人们中间,制订出真实与想像的关联”。(利浦兹茨,1994:36)利浦兹茨还进一步表明,流行音乐领域仍然有相当多的“弱者的策略”。例如,大都市中的少数民族移民通过制作音乐、将自己的文化经验与全球主流的文化形式相结合,从而建立他们的身份,全球主流文化被他们转化为一种文化资源。关于民族间的音乐再创造,利浦兹茨列举的例子有纽约波多黎各人的波加洛舞(*boogaloo*)、巴黎阿尔及利亚人的锐乐(*rai*)、洛杉矶墨西哥人的朋克(*Chicano punk*)、澳大利亚的土著摇滚(*Aborigi-*



nal rock)、新奥尔良与休斯敦的湿地摇滚(Swamp pop)等。利浦兹茨用这些例子表明,来自对立状态民族的音乐人是如何通过对主流音乐的使用、同时也是欣赏来表达他们的种族差异。其中的策略之一,用米歇尔·德·塞尔托(1984)的术语来说,就是反本质主义(anti-essentialism)。这是一种个人或群体的努力尝试,他们试图在有限的时间架构内,建立一个团结阵线以保卫共同的兴趣、情感与需要。通过拒斥任何异质特征,即可做到此点。这一共同性不是直接表达出来的,而是通过伪装或其他别的手段。例如,1980年代末,新西兰的毛利人开始认同非洲裔美国人的通俗文化。他们“盗用”非洲裔美国人讲述自我的风格,“盗用”他们的俚语粗言。从表面上看,这似乎意味着文化帝国主义取得成功、在地传统遭到破坏,毛利人自己也相信这是一种遮遮掩掩的行为,他们使用非洲裔美国人的元素,来表达对自己被边缘化、在祖国失去社会地位的看法。

#### 【1】

继斯皮瓦克(Gayatri Spivak, 1993)的研究之后,利浦兹茨使用了“战略上的反本质主义”(strategic anti-essentialism)一词。不过,自塞尔托、费斯克(1989)之后,“战术上的反本质主义”(tactical anti-essentialism)一词的所指更为准确。

对利浦兹茨而言,这种战术上的反本质主义<sup>[1]</sup>是理解不同民族间音乐并置的关键。他写道:

理解每一个类似群体的关键,就是要看他们通过那些看上去不太像自己的东西,如何变得“更自己”。就像世界上那些备受冤抑的群体的众多成员一样,这种战略上(战术上)的反本质主义已经变得精于伪装,因为其生存全赖于此。(利浦兹茨,1994:63)

然而,对音乐的讨论不过是全球背景下创造性的日常实践中的经验一例。戏剧作品也具有重要的意义。这些对身份形成与建立共同体都是重要的。表演政治可以解读为“弱者”对社会动荡与恶劣境遇的回答。因此,新的重要的研究任务便是探究新身份与偶然的联合或联盟如何通过使用全球媒介产品而被创造出来,而不是寻求文化的起源或基础。例如,可以从族裔散居(diaspora)的角度对此进行探究。相关例子已经表明,混杂文化形式的兴起,可以形成另一种公共领域。差异性经由边缘地位得到表达,也必须不断进行调整和协商。保罗·吉尔洛伊(Paul Gilroy)指出:“青年亚文化看似琐碎的形式,意味着打通一个自觉的后殖民空间,其中对差异的肯定直接指向一个更为多元化的民族概念,或许还超然



于这一概念之外。”(吉洛伊,1993:62)

全球化与移民所造成的公共领域的变形,为形成个人的生活方式与文化身份提供了良机。正如霍米·巴巴(Homi Bhabha, 1994)所表明的那样,这些过程破坏了明确的文化身份,显现出庞杂混乱的构建,表现为模棱两可与暧昧不明。在文化位移与社会区别所形成的新的鸿沟中,各种策略可以用来形成共同体与身份认同。它们不再建立在本质特性之上,而是建立在模棱两可与混杂性之上。在文化阈限的领域中,雷蒙德·威廉斯(Raymond Williams, 1980)认为,残留的或新兴的实践都能得到发现或表述。斯图亚特·霍尔(Stuart Hall)也在寻求“种族划分”这一概念的新定义。该定义不再与国家、“种族”相联系。我们均有种族之根,都从各自种族的立场发言,但这一事实并不能阻止其他种族群体从代表权中被封杀、被排挤、被拒斥的现实。(霍尔,1992)相反,新的种族政治必须从差异性开始。就身份政治而言,这意味着必须抛弃身份的本质特性与普遍结构,并代之以“弱者”具体的、非本质特性的、非普遍性的经验。(安扎杜尔,1988)正如郑明河(Trinh T Minh-Ha, 1991)所言,文化交流的空间必须被看成是一种过程,差异与身份在这个过程中不断被重新定义与表达。这就出现了一个问题,即“新”的集体身份的发展会产生何种后果。罗兰·罗伯逊(Roland Robertson, 1992)在他的研究中表明,全球化过程至少始于15世纪早期,并与现代化过程紧密联系在一起。过去20年来,有许多迹象表明,碰巧随着移民与电子媒介的全球化的同步发展,全球化过程已经出现了一个质的飞跃。媒介传播的大量影像与人口流动同时发生,形成了一个“族裔散居的公共领域”(阿帕杜莱, 1996);但就身处这个共同领域的个体而言,其所分享的不仅仅是美国文化工业的产品。旧金山的日本人在其聚居地租看日本电影,芝加哥的阿富汗人出租车司机收听来自祖国的宗教录音带,伦敦的旁遮普人、德国的土耳其人收看自己国家的电视。(格里斯佩,1993)在尼日利亚,本土电视的真正繁荣已经出现。(斯旺特, 2001)自1997年以来,已经有1080部电视被尼日利亚审查机构放行。一部成功的电影至少可以复制30万份影碟。其他非洲国家可以看到越来越多的尼日利亚电视,美国亦是如此。美国大约有300万尼日利亚侨民。在新奥尔良,美国说唱歌手P大师(Master P)按照尼日利亚梦工厂的模式制作自己的电视,它们在美国少数



族裔聚居区也很受欢迎。

与现代化理论工作者的结论形成对比的是,宗教在全球化过程中并未消失,因为它并未在本质上被西方文化帝国主义所改变。民族学学者阿帕杜莱写道:“有越来越多的证据表明,大众媒介的全球消费激发了抵制、反讽、选择性,总体而言,亦即是工具、手段。”(阿帕杜莱,1996:7)而且,媒介产生了可能的“情感共同体”(马菲索利,1988;格罗斯伯格,1997)、分众文化(specialized culture)(温特、埃克特,1990),还有团结一致的情感流露:

大众传媒尤其是电影电视的集体经验,能够创造出围绕崇拜与领袖魅力的情感团结,就像七、八十年代对印度女神 Santoshi Ma 的宗教情感,还有大约同一时期对霍梅尼(Ayatollah Khomeini)的跨国崇拜。同样的万众一心亦可围绕体育运动与国际主义而形成,奥运会的跨国影响就清楚说明了这一点。租屋与楼房中的影视俱乐部集中在加德满都与孟买等地。歌迷、影迷俱乐部以及政治追随者见于小镇的媒介文化,就像在南印度地区一样。(阿帕杜莱,1996:8)

个人与群体在想象领域将全球流动与他们的日常生活实践联系起来。这是除情感维度之外值得重视的又一个重要环节。共享的想象是跨国、集体行为的先决条件。与此同时,还取决于流行文本的活力,端视这一流行文本能否产生一种新的宗教虔诚、新的力量,或是更广泛的社会正义。阿帕杜莱的研究也为突出“全球的美国”这一问题提供了良机。如果我们不将“美国”等同于美国的物质版图,而是将“美国”看成一种全球想象物,我们就能明白在地区对抗的语境中,还有一种对“美国方式”的渴望。全球媒介,携带着消费品与生活方式的影像,创造出了一种想象的地理学。在美国生活,或是成为美国人,成为了一种理想、一种乌托邦。好莱坞电影、肥皂剧,还有可口可乐、耐克、麦当劳的广告,为本土的各种身份建构许诺了一个世界性的、全球性的选择方案。因此,对媒介产品的挪用,可以促进对文化差异的反思性表达,真实与想象在其中形成了鲜明的对比。为了充分理解全球化,对接受与挪用媒介产品的地区语境的研究是重要的。例如,洪宜安就曾主张通过民族志的研究来缓和激进的文本主义。唯有这样,受制于语境的本土



基础上的实践才能得到理解。这些实践是将电视与其他媒介运用于日常生活之中的实践：“理解之达成，在于更愿意条分缕析，而不是概括说明；在于更愿意探究历史与地区的具体性，而不是进行表面上的抽象；在于更愿意‘翔实地’描述细节，而不是展开全面却‘空洞’的调查。”（洪宜安，1996：71）

最后，我想概述文化研究视角对研究全球化过程所具有的意义。

### 差异与彻底的含混性之纳入全球后现代时代

目前为止的讨论已经表明，不能对全球化的力量夸大其辞。全球媒介产品当然会面临在地的再表达。这导致了一个解域化（de-territorialization）、融合与混杂化的过程。（参阅里德文·皮尔特斯，1995；钱伯斯、柯蒂斯，1996；拉尔，2000）就像利浦兹茨（1994）的研究，还有罗威廉（Rowe）与谢林（Schelling）（1991）在他们对拉美通俗文化的研究中所显示的那样，象征、符号与意识形态从其原初语境中挑选出来，与其他文化元素相混合，从而获得了新的意义。例如，艺术家们将拉美的说唱音乐与莎莎舞（salsa）、雷鬼音乐（reggae）、波普艺术（pop）联系在一起。符号的形式及其意义，因而总是不断发生着变化。世界各地的人们创造着地理距离上各自的文化版本，托尼·米切尔（Tony Mitchell，1996）也对此大书特书。这表明，全球化总是意味着一个再域化（re-territorialization）的过程。通过对全球资源的生产性与创造性的使用，文化不断地再造自身。

所以，斯图亚特·霍尔（1991）正确地将当今的全球化形容为一种同时出现在全球与本土的结构。符号、信息与影像的全球流动并不能创造出一个标准化的文化。新的文化，霍尔称之为后现代时代，不说一种语言，也不受一种宰制性意识形态的形塑，而是取决于差异与多样性。这一文化已经表现为一种典型的混杂文化。<sup>【2】</sup>但是，这也不应该使得我们夸大在地的力量，从而认为南半球能够赢得这场兴起于北半球的全球后现代时代的战役。霍尔甚至推测说，一种新形式的均质化正从全球商业化过程中显露出来。不再试图克服差异，而是试图探询与整合差异。因此，对过于乐观的判断持怀疑态度才是恰当的。不过，如同别文化帝国主义理

#### 【2】

诚然，雷纳托·罗萨尔多（Renato Rosaldo，1989）已经指出，每种文化实际上都有混合的特点。他认为，混杂性揭示了最早的文化碰撞的基本特征。詹姆斯·克利福德（James Clifford）在其《路径》（Routes，1997）中亦持此种观点。



论家一样,霍尔的思考仍以全球视点为依归。如果我们转向地方,一幅相当不同的图景便显现出来。

为此,甚至有可能在美国见证在地的再表达(rearticulation),它以“新的地方色彩”的形式,与文化均质化针锋相对。(奥斯特瓦尔德,2001)例如,缅因州的龙虾汉堡、旧金山的素馅加利福尼亚汉堡、新奥尔良超级辛辣的卡真鲶鱼,都是为了与麦当劳汉堡相抗衡。文化标准化趋势,也因电视秀与音乐风格的接受和流行具有地区差异而遭到破坏。<sup>[3]</sup>如今,美国的娱乐工业必须意识到本土内部的地区特性与地方偏好。鉴于全球化进程所导致的国界、民族身份的消亡,消费者从历史、风俗、实践与身份中发现(再发现)了地区差异。

全球后现代时代以民族国家含义的侵蚀与削弱为标志,这并不取决于文化凝聚力,就像洪宜安(1994)所强调的那样,全球村受到了“不确定性王国”的形塑。因此,一方面,在文化语境中发展出来的迂回颠覆、反身性使用与解读,显然是消费者自由的表达,即便受到限制,它也是一种个性化的表达。(贝克,1992;贝克、吉恩斯海姆,1995)然而,另一方面,就像前面讨论的例子所显示的那样,这种使用与解读可以看成是在受到全球化形塑的动态的、冲突频仍的、矛盾的日常生活中对意义的即兴创造。符号、影像与信息的全球流动(拉什、厄瑞,1994;拉什,2002)直面于社会实践中各种各样、野性难驯、不受控制的差异性游戏。获得何种意义,如何在本土表达全球,不是从一开始就被决定了的。这里并没有牢固的意义结构;而且,符号的意义被多样化地加以改编了。日常交流过程随地区而变动不居,文化以或隐或显的混杂形式而得以重建。致力于理解全球后现代时代权力逻辑关系的文化社会学分析,必须面临这种交流在根本上的不确定性;它必须意识到每一个机会,尤其是南半球存在的机会,同时又不忽略那些志在利润、商业化与公司的宰制力量的存在事实。

正如本文的分析所显示的那样,如果承认文化研究不可或缺,社会学就能向文化研究问道取经。多年以来,主流社会学在思考社会现象的文化维度方面并不令人满意。(参阅朗,1997)因此,应该与文化研究展开建设性的对话(参阅凯尔纳,1995;邓津,1999;温特,2001),社会学应质疑学科的基础本身,并愿意认识到自身的不足。如果文化与全球化过程都能纳入分析的中心,社会学的复

### 【3】

奥斯特瓦尔德(Ostwald)写道:“媒介市场研究员桑德拉·凯丝(Sandra Kess)说,电视节目有其特定的‘边缘性’,例如探案系列的《法律与秩序》(Law and Order)在北部各州大受欢迎,却在美国南部信奉宗教的‘圣经带’(Bible Belt)地区遭到抵制。相反,剧集《天使有约》(Touched by an Angel)在这些地区的乡村却取得了最高的收视率。”甚至MTV也能显示出地方音乐风味的倾向性。



兴就能成功。

## 参考文献

- 洪宜安(Ien Ang), 1985, *Watching Dallas*, London: Methuen  
——1994, “In the Realm of Uncertainty: the Global Village and Capitalist Postmodernity”, 收入克罗利(D Crowley)、米切尔(D Mitchell)主编, *Communication Theory Today*, Oxford: Polity Press: 193~213.  
——1996, “Ethnography and Radical Contextualism in Audience Studies”, 收入洪宜安主编, *Living Room Wars: Rethinking Media Audiences for a Postmodern World*, London and New York: Routledge
- 格洛丽亚·安扎杜尔(Gloria Anzaldúa), 1988, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Spinsters/Aunt Lute Books
- 阿尔让·阿帕杜莱(Arjun Appadurai), 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- 乌尔里奇·贝克(Ulrich Beck), 1992, *Risk Society*, London: Sage
- 乌尔里奇·贝克、伊丽莎白·贝克-吉恩斯海姆(Elisabeth Beck-Gernsheim), 1995, *The Normal Chaos of Love*, Cambridge: Polity Press
- 霍米·K. 巴巴(Homi K Bhabha), 1994, *The Location of Culture*, London and New York: Routledge
- 米歇尔·德·塞尔托(Michel de Certeau), 1984, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Press
- 伊恩·钱伯斯(Iain Chambers)、利迪亚·柯蒂斯(Lidia Curt)主编, 1996, *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, London and New York: Routledge
- 詹姆斯·克利福德(James Clifford), 1997, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, MA: Harvard University Press



- 诺曼·K. 邓津(Norman K Denzin), 1999, "From American Sociology to Cultural Studies", *European Journal of Cultural Studies* 2 (1): 117-136
- 格雷格·迪米特利亚迪斯(Greg Dimitriadis), 2001, *Performing Identity/Performing Culture: Hip Hop as Text, Pedagogy, and Lived Practice*, New York: Peter Lang
- 迈克尔·E. 戴森(Michael E. Dyson), 1996, *Between God and Gangsta Rap: Bearing Witness to Black Culture*, New York: Oxford University Press
- 乔纳斯·费边(Johannes Fabian), 1998, *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*, Charlottesville: University Press of Virginia
- 迈克·费瑟斯通(Mike Featherstone), 1995, *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*, London: Sage
- 约翰·费斯克(John Fiske), 1989, *Understanding Popular Culture*, London: Unwin Hyman
- 玛丽·格里斯佩(Marie Gillespie), 1993, "The Mahabharata: From Sanskrit to Sacred Soap, A Case Study of the Reception of Two Contemporary Televisual Versions", 收入大卫·帕金翰(David Buckingham)主编, *Reading Audiences: Young People and the Media*, Manchester: Manchester University Press: 48~73
- 保罗·吉尔洛伊(Paul Gilroy), 1993, *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*, London: Serpent's Tail
- 劳伦斯·格罗斯伯格(Lawrence Grossberg), 1997, *Dancing in Spite of Myself*, Durham, NC: Duke University Press
- 斯图亚特·霍尔(Stuart Hall), 1991, "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity/ Old and New Identities, Old and New Ethnicities", 收入安东尼·D. 金(Anthony D King)主编, *Culture, Globalization and the World-System*, London: Macmillan: 19~39, 41~68
- 1992, "New Ethnicities", 收入詹姆斯·唐纳德(James Donald)、阿里·拉坦西(Ali Rattansi)主编, *Race, Culture and Difference*, Milton Keynes: Polity Press / The Open University: 252~260



- 皮科·艾尔(Pico Iyer), 1989, *Video Night in Kathmandu*, London: Black Swan
- 道格拉斯·凯尔纳(Douglas Kellner), 1995, *Media Culture*, London and New York: Routledge
- 1997, “Social Theory and Cultural studies”, 收入大卫·欧文(David Owen)主编, *Sociology after Postmodernism*, London: Sage
- 斯科特·拉什(Scott Lash), 2002, *Critique of Information*, London: Sage
- 斯科特·拉什、约翰·厄瑞(John Urry), 1994, *Economies of Signs and Space*, London: Sage
- 泰玛·利贝斯(Tamar Liebes)、埃利胡·卡兹(Elihu Katz), 1993, *The Export of Meaning: Cross-cultural Readings of Dallas*, Oxford: Polity Press(2nd edn)
- 乔治·利浦兹茨(George Lipsitz), 1994, *Dangerous Crossroads: Popular Music, Postmodernism, and the Poetics of Place*, London and New York: Routledge
- 伊丽莎白·朗(Elisabeth Long)主编, 1997, *From Sociology to Cultural Studies: New Perspectives*, London: Blackwell
- 詹姆斯·拉尔(James Lull), 2000, *Media, Communication, Culture: A Global Approach*, New York: Columbia University Press
- 詹姆斯·拉尔主编, 2001, *Culture in the Communication Age*, London and New York: Routledge
- 米歇尔·马菲索利(Michel Maffesoli), 1988, *Le Temps des Tribus*, Paris: Méridiens-Klincksieck
- 埃里克·迈克尔(Eric Michael), 1991, “Aboriginal Content: Who’s Got It, Who Needs It?”, *Visual Anthropology* 4: 277~300
- 丹尼尔·米勒(Daniel Miller), 1994, *Modernity: An Ethnographic Approach: Dualism and Mass Consumption in Trinidad*, Oxford and New York: Berg
- 郑明河(Trinh T Minh-Ha), 1991, *When The Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*, New York: Rout-



ledge

托尼·米切尔(Tony Mitchell), 1996, *Popular Music and Local Identity: Rock, Pop and Rap in Europe and Oceania*, London: Leicester University Press

斯蒂凡·穆勒-杜姆(Stefan Müller-Doohm), 1993, “Einführung in Eurovisionen-Wandlungstendenzen im europ? ischen Medienalltag”, 收入 Bernhard Schäfers 主编, *Lebensverhältnisse und soziale Konflikt im neuen Europa. Verhandlungen des 26. Deutschen Soziologentages in Düsseldorf 1992*, Frankfurt and New York: Campus: 587~595

简·里德文·皮尔特斯(Jan Nederveen Pieterse), 1995, *Globalization as Hybridization*, 收入迈克·费瑟斯通、斯科特·拉什、罗兰·罗伯逊(Roland Robertson)主编, *Global Modernity*, London: Sage

萨宾·奥斯特瓦尔德(Sabine Ostwald), 2001, “Schöne kleine Welt”, *Neue Zürcher Zeitung* (2月27日): 33

罗兰·罗伯逊(Roland Robertson), 1992, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage

雷纳托·罗萨尔多(Renato Rosaldo), 1989, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press

翠西卡·罗斯(Tricia Rose), 1994, *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*, Hanover and London: Wesleyan University Press

罗威廉(William Rowe)、维维安·谢林(Vivian Schelling), 1991, *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*, London and New York: Verso

吉恩-克劳德·斯旺特(Jean-Claude Servant), 2000, “Rap-der Sound der Straße”, *Le Monde Diplomatique* 12/2000:17

——2001, “Vedio-Boom in Nigeria”, *Le Monde Diplomatique*, 2/2001: 20

理查德·舒斯特曼(Richard Shusterman), 1992, *Pragmatist Aesthetics*, Oxford: Basil Blackwell

佳亚特里·C. 斯皮瓦克(Gayatri C Spivak), 1993, *Outside in the Teaching Machine*, New York and London: Routledge



- 保罗·索鲁(Paul Theroux), 1992, *The Happy Isles of Oceania: Paddling the Pacific*, New York: Putnam
- 约翰·B. 汤普森(John B Thompson), 1991, *Ideology and Modern Culture*, Cambridge: Polity Press
- 约翰·汤姆林森(John Tomlinson), 1991, *Culture Imperialism*, London: Pinter Publishers
- 1999, *Globalization and Culture*, Cambridge: Polity Press
- 雷蒙德·威廉斯(Raymond Williams), 1980, *Problems in Materialism and Culture*, London and New York: Routledge
- 雷纳·温特(Rainer Winter), 1995, *Der Produktive Zuschauer: Medienaneignung als kultureller und ästhetischer Prozeß*, Munich and Cologne: Herbert von Halem
- 1999, “The Search for Lost Fear: The Social World of the Horror Fan in Terms of Symbolic Interactionism and Cultural Studies”, 诺曼·K. 邓津主编, *Cultural Studies: A Research Annual*, No. 4, Greenwich: JAI Press: 277~298
- 2001, *Die Kunst des Eigensinns: Cultural Studies als Kritik der Macht*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft
- 雷纳·温特、罗兰·埃克特(Roland Eckert), 1990, *Mediengeschichte und kulturelle Differenzierung: Zur Entstehung und Funktion von Wahlnachbarschaften*, Opladen: Leske and Budrich



# 齐泽克的意识形态认同观对文化研究的挑战

◎刘长荣

**内容提要:**简单说来,文化研究的全部工作就是对主体进行再启蒙,让主体认识到各种身份和貌似自然的观念都是权力斗争的结果,以便主体能够真正反抗主流的、官方的、统治性的意识形态,从而实现自身的解放。这是文化研究的激进性之所在。关于意识形态,齐泽克认为,它通常是通过一个“非认同”来实现自身。这一观点挑战了甚至可以说是颠覆了文化研究的目的和程序:反主流的、统治性的意识形态无法仅仅由历史主义的质疑程序来完成,也不能依靠把反抗性赋予一些亚文化、反文化和边缘文化来完成,文化研究的目的实际上总是难以实现。齐泽克的意识形态理论不仅消释了文化研究的激进性,甚而认定文化研究将走向自己的反面。他主张:文化研究的再启蒙需要通过更激进的“行动”才有可能完成。

## 【1】

罗钢、刘象愚主编:《文化研究读本》,中国社会科学出版社,2000年,《前言》第1页。

## 【2】

Paul Bowman, "Cultural Studies and Slavoj Žižek", in Gary Hall and Clare Birchall (eds), *New Cultural Studies: Adventures in Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

文化研究被誉为“目前国际学界最有活力,最富于创造性的学术思潮之一”,甚至有学者将它视为“后现代主义之后学术发展的主潮”。<sup>【1】</sup>表现在体制上,文化研究的课程、系科、书刊等正呈日益膨胀之势,可以说,它已经在大学和学术界奠定了自己的学术地位。但从另一方面看,文化研究也越来越成为一种纯粹的学术研究,离真正的实践渐行渐远。对文化研究的这种变化最为严厉的批评来自斯洛文尼亚哲学家斯拉沃热·齐泽克——霍尔虽也批评过,但没有齐泽克的激烈。保罗·褒曼(Paul Bowman)在其《文化研究与齐泽克》一文,描述了齐泽克对文化研究的诸种指责。<sup>【2】</sup>概括说来,这些指责有如下几点:第一,齐泽克首先宣称自己的著作与文化研究没有共同点,因为他把自己看做是“真正的哲学家”。他批评文化研究是“人造哲学”。第二,文化研究是“诡辩”的,因为它并不研究“真理”,或者研究“物质现实”。褒曼指出,齐泽克一方



面认为文化研究具有某种本质上知性的、政治上激进的和潜在的变革的东西,但另一方面又认为,文化研究在依据政治和权力而不断“历史化”和“文本化”的学术研究中逃避了真理和现实的坚实问题。第三,文化研究不仅是“顺从的和犬儒的”,它看起来虽然很激进,但实际上只是简单的破坏边缘的斗争,它是新自由主义意识形态的开路先锋。第四,文化研究越来越符合主流意识形态话语——虽然它同时还在宣称某种程度上的激进。这些指责内容大部分见于《文化研究真的是极权主义的?》一文(载齐泽克《有人说过极权主义吗?》)。关于齐泽克对文化研究的指责,褒曼主要从齐泽克思想的三大来源(黑格尔历史哲学、马克思主义和拉康精神分析学)来分析其原因,并且进行了一定的反驳,最后指出齐泽克实际上与文化研究一样处于理论与行动、理论与政治的二元对立之中,哪方都没有同时满足这种对立的两极;不过,他也指出,齐泽克实际上仍然认为文化研究是很重要的。

虽然褒曼表示文化研究应该认真对待齐泽克的理论挑战,但他更多地是去挑剔齐泽克理论的瑕疵。诚然,齐泽克理论有自身的不足,但如果我们从文化研究的真正发展、实现文化研究自身的目的这一角度看,对于齐泽克的理论我们便不能不予以重视。齐泽克对文化研究最严厉的批评,其实,恐怕还不在指斥它是人造的哲学以及它越来越符合主流意识形态话语,而在于褒曼所未能看到的方面:文化研究对主流话语不止是顺从,而且是越来越成为现存主流话语的淫秽(obscene)<sup>【3】</sup>辅助支撑。从这一点说,文化研究走向了其目标的反面,它的实际作用与它的批评策略及其目的可谓南辕北辙。如此,文化研究所蕴涵的激进性质将面临着被彻底消解的危险。这或许不能仅仅归咎于齐泽克那过度注重现实和马克思主义政治学的嗜好——褒曼认为,齐泽克过于把问题置于马克思的政治经济学视角。因为,如果只从这一方面来考虑,齐泽克可以不承认文化研究理论上的激进,只需要像波德里亚那样,认为文化研究毫无用处就可以了。但我们将要证明,在齐泽克的理论推演中,文化研究既不能保持理论上的激进地位,甚至也不能保持在无用的地位上,更糟糕的是,它最终将走向自己的反面,成为自己对立面的淫秽支撑物。那么,齐泽克的理论是如何竟能把文化研究从激进的文化批评推演成主流的、官方的、公共的意识形态的淫秽支撑呢?这个演变过程需从文化研究通常被认为具有的激进

### 【3】

Obscene 是下流、卑污、淫秽的意思,齐泽克在他的著作中谈到意识形态时经常使用这个词,仔细观察,应是被玷污之意,例如禁止色情的禁令,本身绝不是纯净的,对色情的禁令本身就自由地被色情所玷污,因此对色情的禁令本身也是色情的,这样一种增补反而会支撑色情的存在。本文涉及的“淫秽的意识形态的辅助支撑”也是从这个意义层面来谈的,即对官方意识形态的抵抗总是被玷污,被增补,违背了抵抗者的意愿而成为其对立面的支撑物。



性质与齐泽克意识形态认同理论两方面进行阐释。

### 一、文化研究的激进性质

通常文化研究被认为极其激进,因为它的出发点是一种政治话语或政治立场,它的目的和研究程序与权力和解放的主题有关。理查德·约翰生在《究竟什么是文化研究》中主张把文化研究定义为一种知识和政治传统,即强调知识与政治之间的联系对文化研究的重要性,文化研究必须尽可能地在政治上有所指向。约翰生指出,文化研究这一强烈的政治指向实际上来自马克思主义的影响。基于此,他认为文化研究有三大基本前提:第一,文化研究与社会关系密切相关,这尤其表现在它对阶级关系和阶级构形、性分化、社会关系的种族建构以及作为从属形式的年龄压迫等等的激情投入上。第二,文化研究涉及权力问题,有助于促进个体和社会团体能力的非对称发展,使之限定和实现各自的需要。第三,鉴于前二者,文化既不是自治的也不是外在的决定的领域,而是社会差异和社会斗争的场所。<sup>[4]</sup>文化研究一般围绕着这些前提对文化现象进行分析,揭示权力关系,并且始终站在被压迫者的立场上。文化研究作为一种政治话语,首先其立场就是激进的,只要我们想到文化研究的起源,想到它对被压迫者的反抗的支持等就够了。

文化研究的权力和解放主题是通过研究意识形态和主体性之间的关系而展开的:它揭示主体如何成为意识形态斗争的场所,揭示意识形态霸权如何构造了主体。在这一激进方面,有两个人物对文化研究的发展产生了深刻的影响:其一是阿尔都塞,其二是葛兰西。阿尔都塞的意识形态概念不再是马克思、恩格斯意义上的同一个概念。阿尔都塞运用结构主义理论以及拉康的主体理论对马克思、恩格斯的意识形态概念进行了改造:意识形态不再是某个阶级特有的信仰系统,或者说不再是对现实的歪曲幻想,而是一种思想构架,它建构了我们主体对于现实的意识。阿尔都塞的意识形态理论对上世纪70年代以《银幕》杂志为阵地的电影理论家们影响深远(这些电影理论家是那个时代英国文化研究的领军人物),他们利用阿尔都塞的理论资源来研究各种电影文本的叙述套路如何为我们创造了主体的位置,即我们作为观众是如何在电影文本的召唤下成为主体的:我们响应电影文本的叙述模式为我们

#### 【4】

理查德·约翰生:《究竟什么是文化研究》,载于罗钢、刘象愚主编:《文化研究读本》,第5页。



留下的主体位置。但这种研究套路也被一些文化研究者所诟病：这种主体性被认为太过于结构化，主体完全失去能动性，这是一个缺点，它促成了后来的“葛兰西转向”。葛兰西的意识形态概念填补了阿尔都塞意识形态理论的缺陷：葛兰西提出“文化霸权”概念，认为意识形态并不完全属于统治阶级，它是各个阶层之间不断斗争的结果，其中所包含的观念也不是固定不变的，而是在主体的斗争中不断发生变化。意识形态内部的斗争就是文化霸权的斗争，各个主体阶层为夺取文化霸权而斗争。在这样一种意识形态概念背景下，文化研究就不会再把文化看做是制造主体的工厂，而是把文化看做一个斗争的场域。但是这个斗争又绝非传统的意识形态斗争那样你死我活，而是在斗争中达成一种意识形态的妥协。

意识形态和主体问题可被概括为意识形态批评问题，意识形态批评就是文化研究的核心。道格拉斯·凯尔纳在《批评理论与文化研究：未能达成的结合》一文中写道：“这两个传统（指法兰克福学派和文化研究——引注）都关注文化和意识形态的互动，并把意识形态批评看作批判性的文化研究的核心，它们把文化看作意识形态与霸权再生产的模式。”<sup>【5】</sup>意识形态和霸权的再生产需要在主体的身份认同上有所作为，主体的身份不再是社会权威一种赤裸裸的命令式安排，身份总是社会生活中各种关系斗争的结果。人自己如何在这种斗争中自动地去认同于某一种社会身份呢？这就不可能离开文化中的权力关系，但解开文化中隐含的意识形态霸权并不是文化研究的最终目的，它只是一个手段。文化研究的目的具有马克思主义的渊源：文化研究生产抵抗霸权的主体就是为了寻求解放。正如亨利·吉罗、戴维·季维等人所声称的，文化研究的一个中心目标是：创造我们所谓的“抵抗的知识分子”。<sup>【6】</sup>他们认为抵抗的知识分子可以为那些批评压迫情境的人提供道德的、政治的和教学的领导权。文化研究的中心目标是通过生产抵抗的知识分子进一步生产抵抗的大众。抵抗意味着反抗对意识形态霸权的认同，即使意识形态霸权中包含了被压迫者的意愿。

这种反抗主要表现为两个方面，其一是赋予边缘文化、亚文化和反文化以抵抗的意义，其二是对霸权意识形态进行解码，把霸权的形成过程展示出来。进行这两个方面的工作，它的研究程序就是：首先要甄别哪些是亚文化，哪些是反文化，哪些是主流文化。要辨别这些文化类型就需要先有辨别的标准。文化研究一般从阶

**【5】**

道格拉斯·凯尔纳：  
《批评理论与文化研究：未能达成的结合》，  
载陶东风主编：《文化研究》，中国人民大学出版社，2006年，第137页。

**【6】**

亨利·吉罗、戴维·季维等：  
《文化研究的必要性：抵抗的知识分子和对立的公众领域》，  
载于罗钢、刘象愚主编：《文化研究读本》，第85页。



级、种族、性别和年龄,甚至空间和时间等等角度去研究文化现象,主流文化和亚文化、反文化等之间的辨别标准就是这些研究角度。比如亚文化与主流文化的区别在于亚文化是偏离主流文化的,是少数人的特别是青年团体的,在空间上是属于地下的,时间上是属于在黑夜盛开的。边缘文化是那些偏远的、移民性的(种族)的文化,反文化是具有明确的反官方的、反主流的理念的文化。主流文化则具有官方的、社会准则的、男性的、父辈的等特点。其次对霸权意识形态的解码是通过一种历史主义的质疑性的程序进行的。社会主体经过文化研究的再启蒙,似乎有了解放希望。这也就是文化研究激进性质之所在。

对于文化研究的这一激进性,齐泽克是如何予以瓦解和清除的呢?这需从齐泽克意识形态认同理论的视角来阐述。

## 二、齐泽克的意识形态认同理论

齐泽克在讨论其问题的时候,总是令人意想不到地轻轻一转,然后把传统的观点,我们已经习惯的看法推翻。他在谈到意识形态问题的时候,也是如法炮制。在《偶然性、霸权和普遍性》这本与朱迪斯·巴特勒、恩内斯特·拉克劳合著的书中,齐泽克有一篇题为《是阶级斗争还是后现代主义?是的,请》的文章,他在其中写道:“人们应该扭转意识形态的标准观点,这个标准观点认为意识形态是为其主体提供一个严格认同,把主体约束在他们的‘社会角色’之中:假如在一个不同的——但至少是不能取消的且在结构上是必然的——层次上,恰恰通过构造一个虚假的非认同的空间,一个离那些主体的社会存在的有效对应物有虚假距离的空间,意识形态才是有效的,那该怎么办?”<sup>【7】</sup>虚假的非认同空间,虚假距离的空间指什么?其所指就是主体与主流意识形态所保持的距离,即主体不认同主流意识形态,甚至采取各种姿态抵制它。主体对主流的、官方的、公共的意识形态采取的是一种非认同的态度。但这种非认同的态度或者说距离在齐泽克看来是虚假的。他说这些虚假的距离表现在日常生活中、私下里的多种角色中,表现在赛博空间的多重身份中,这些多重身份都是主体对社会性象征角色的内在抵抗。这就是齐泽克逆转的笔锋。我们可以把那些宣传性的各种各样的价值观和浸染在我们日常生活中的各种时尚潮流领会为

### 【7】

朱迪斯·巴特勒、恩内斯特·拉克劳、斯拉沃热·齐泽克:《偶然性、霸权和普遍性》,江苏人民出版社,2004年,第103页。



意识形态,并且相信我们可以躲开它们,甚至认为逆潮流而动就是我们对意识形态的反抗和抵制。然而,齐泽克在《快感大转移》的“昆德拉,或如何享受官僚制”一节中描述道:“不存在任何可以简单地绕过意识形态的道路:私下里满足玩世不恭、沉湎于私人的快乐等,所有这些正好是极权主义的意识形态在‘非意识形态的’日常生活中发生作用的方式,是这种生活被意识形态决定的方式,是意识形态‘以缺席的模式在场’的方式——如果我们可以诉诸来自结构主义英雄时代的语录。”<sup>【8】</sup>齐泽克的意识形态观点就是:人们越是与某意识形态保持距离和空间,表现出对它的玩世不恭,反抗或者抵制它,人们实际就越是认同于这一意识形态。可以说,对意识形态的认同正是通过对它的不认同来实现的,是通过对意识形态采取非认同的态度来实现的。正是这种距离,这种非认同的姿态,使意识形态彻底驯化了我们。我们刻意保持与意识形态的距离,恰是意识形态得以实现的条件。“走出(我们作为)意识形态(所经历的一切)正好就是我们受控制于它的形式”。<sup>【9】</sup>

齐泽克喜欢用许多事例来说明我们作为主体越是反对某种意识形态,就越会跌入所反对的意识形态的陷阱。例如齐泽克在解释电影《全金属外壳》中的军事机器和士兵之间的对立时,他认为这部电影“成功抵抗了把军训官或其他什么人‘人性化’的意识形态诱惑,从而把军事机器的伎俩赤裸裸地展现在观众眼前:同军事机器保持距离并没有揭露出其在意识形态上的局限,相反却起到了积极的作用,是军事机器顺利运转的可能条件”<sup>【10】</sup>。在电影中,有个士兵始终讽刺性地同军事机器保持着某种“人道距离”(在他的钢盔上,“生来杀戮”的口号旁贴着和平标语)。齐泽克说:“正是在这名士兵身上,军方对他者的驯化取得了彻底的成功,他的自我已完全被军方主体代替。”<sup>【11】</sup>影片的背景是越战,故事的开始是一群刚入伍的士兵,随后是他们的军事操练。在操练过程中,教官并没有把军事训练的枯燥进行到底,而是在训练过程中领导士兵唱着淫秽的歌曲。影片中有个大胖子,因为太胖,军事训练跟不上,经常被教官严厉地责罚和羞辱。教官为了大家能帮助这个胖子,竟然采用了连坐的办法,只要胖子完不成任务,全体都要受罚,这个方法导致深夜时胖子被士兵们群殴,胖子的嚎叫惊动教官,教官进行训斥,当教官羞辱他们的时候,只有一个士兵公然反抗。这个士兵也就是在贴有“生来杀戮”字样的钢盔上贴着和平标语的那个

**【8】**

斯拉沃热·齐泽克:  
《快感大转移》,江苏人民出版社,2004年,第78页。

**【9】**

斯拉沃热·齐泽克:  
《图绘意识形态》,南京大学出版社,2006年,第8页。

**【10】**

斯拉沃热·齐泽克:  
《幻想的瘟疫》,江苏人民出版社,2006年,第25页。

**【11】**

同上,第26页。



士兵。这个士兵马上被教官提升为班长。就是在这个新班长的帮助下,胖子的军事训练终于达标,但就在他们被投放到越南战场的前夕,胖子把教官枪杀然后自杀了。而新的班长则到了越南战场。在一次执行任务的过程中,他们受到了越南狙击手的狙击,伤亡惨重。最后进入狙击手所在的建筑物时,发现狙击手仅仅只是一个姑娘,这个姑娘被他们从后面射杀倒地,但没有立即死去。在这群士兵要让这个姑娘自己留在那里腐烂时,这个姑娘请求他们把她射死,别的同伴都不理,只有那个班长,那个贴着和平口号的士兵最后枪杀了这个狙击手。齐泽克说这个人道主义士兵虽然不认同军事机器(他有和平口号,有人道精神),但他确是被军事机器驯化得最为成功的士兵,也即军事机器意识形态在这个人道主义者身上实现得最为成功。这个贴着和平标语的士兵自己主观上和潜意识中实际上都不可能认为他帮助胖子训练和帮助受伤的越共狙击手加速死亡、免除痛苦的这些举动是在帮助军事机器的实现。对这个士兵来说,可能认为帮助别人减轻痛苦无论如何都比置之不理要人道得多,只不过他没有想到自己的这些举动实际上都在客观上完成了军事机器所要达到的目标。

齐泽克说这个士兵被驯化得最成功,所包含的还有另外一层意思,即这个士兵把军事机器意识形态看得过于认真(虽然他不赞同),即他对和平、人道主义的价值欣赏是依托于军事机器意识形态的。假如他不把军事机器意识形态看得过于严肃,那么他也不会那么坚持他的和平主义。

但我们有几个问题应该追问:为什么这个士兵不直接地和别的士兵一样对军事机器绝对服从?为什么当这个士兵对教官表示公然反抗的时候,却得到教官的提拔?而那些服从的士兵并没有得到教官的欣赏?并且,为什么教官允许士兵在钢盔上贴上反战的和平标语?这一切难道不是显示着军事机器意识形态是允许甚至需要它的对立面的存在吗?可是为什么它要允许甚至需要这个对立面的存在呢?

### 三、淫秽的意识形态的辅助支撑

军事机器意识形态之所以允许和需要一个对立面的存在,其原因在于意识形态本身的构成。在齐泽克看来,意识形态不再是



马克思意义上的意识形态了。对于马克思来说,意识形态是对现实的一种歪曲的幻象,我们可以揭开意识形态的面纱看到现实的真相;而在齐泽克的理论视野中,意识形态是我们体验现实的必备条件,即意识形态为我们创造了现实的统一幻想,没有意识形态就意味着我们根本无法体验我们的现实(这与阿尔都塞的意识形态理论看起来一致,但二者是有分别的,齐泽克的是彻底的拉康式的,而阿尔都塞的则是拉康与结构主义的结合)。意识形态是对于他者的“你到底要怎么样”的质询的缝合。它掩盖的是无法触碰的实在界(the real)的对抗,给我们以幸福和安详的结构感、秩序感和平衡感。意识形态在齐泽克理论中有多种说法:其一,他认为意识形态是对社会不可能的裂缝和社会根本的否定性的掩盖,并且把社会内在的不可能转化为外在的障碍。其二,他又认为意识形态是把社会的某种客体提升为不可能,从而作为延缓与不可能相遭遇的一种方式。有时候齐泽克会直接说意识形态就是一种象征秩序。总的来说,齐泽克的意识形态理论与象征秩序有关。齐泽克是从拉康的立场上来理解象征秩序的:象征秩序是我们体验现实的必要条件,象征秩序的基础是对抗性的和差异性的,例如最原初的对立“男性/女性”就是社会象征化的基础。象征的对抗性和差异性在于掩盖实在界的不可能,即不可能被象征化的实在总是以这种对抗的形式出现,意识形态在表面上掩盖这种对抗,但隐藏着支撑它的对立面。齐泽克说意识形态在自身的阴影中存在,就是指意识形态内在的对抗性和差异性,没有这个内在的对抗性,公共意识形态就难以存在。因此如果意识形态性的大他者不明白这个构成性原则,则很可能会被颠覆。

齐泽克在《再看“拉康的”社会批评:律法及其污秽替代物》(载于 *Interrogating the Real*) 一文中举了一个奇特的例子:布莱(Bligh)船长是个体恤下情的领导,他会为自己的水手们的安全和健康担心,但就是他被塑造为邪恶世界的原型形象之一。其原因在于,他不明白公共权力文本下的黑暗领域就是对公共权力的支撑。这个例子中的黑暗之域是存在于水手之间的一种仪式,即老水手的权利:越有经验的水手就越有资格去侮辱那些年轻的和缺乏经验的水手,在性方面盘剥他们,使他们屈服于严酷的考验。布莱船长禁止这个侮辱性的仪式,因为他是受到启蒙思想影响的人,具有人道精神的人。但他只看到这个仪式的残酷的、非人性的一



面,而没有看到这个仪式给他们自身带来的满足感。当布莱船长干涉它的时候,兵变就爆发了。因此,这表明了意识形态要顺利实现自己的统治,必须允许其暗藏的对立面的存在。<sup>【12】</sup>

【12】

Slavoj Žižek, *Interrogating the Real*, ed. Rex Butler and Scott Stephens, London: Continuum, 2006, pp. 269~270.

意识形态的内在结构使我们理解了官方的、主流的意识形态允许其对立面存在的原因,但我们应该怎样去理解主体何以不直接地认同于意识形态呢?如果主体成为一个绝对的直接的信仰者,那么意识形态就很难体现出其内在的对抗性了,不可能在光明之下还有阴影了,正如在《全金属外壳》中那个士兵一样,其他的士兵都顺从教官,只有他没有。更奇怪的是当布莱船长禁止那些老水手欺压新水手时,这竟然会引发兵变,难道那些被欺压的水手们不高兴他们得到船长的保护吗?要理解这些问题,我们不得不谈到齐泽克提出的一个术语“人脸”(human face)。齐泽克论述道:“我们需要一个‘人脸’,一种距离感,是为了使我们适应超我机器的疯狂命令。”<sup>【13】</sup>“我们,法则的一般主体,实际上想要的东西就是一种假装自由的命令,一种假装自由选择命令:我们想服从,但同时又要保持自由的假象而因此拯救我们的脸面。如果命令被直接地下达(给我们),绕过自由的假象,公开的羞辱就会伤害我们而能引起我们的背叛。”<sup>【14】</sup>但这个保全人的脸面的距离是主体在自我意识中能自主地决断的吗?这种自主决断的姿态只是一种幻觉,它与象征结构中的一个空的结构有关,即这个象征结构为主体提供一种不可能性(impossibility),主体被要求自由地选择强加在他们身上的东西。主体在揣测象征的淫秽的大他者(obscene Other)的欲望:即他想从我这里得到什么?我在大他者的眼中是什么?主体实现的欲望实际上是大他者的欲望。意识形态的公开的一面与其辅助性的阴影之间的关系与书写法则和声音之间的关系是一致的,这个声音不断地要逃逸出书写的法则,而书写的法则却要规范它。事实上,书写的法则只有在声音挣脱了它的束缚时才一再地宣称了书写法则的存在。书写法则是不能困死声音的,否则自己也会死亡。意识形态的公开的一面也只有在辅助性的阴影一再显现的时候,它才发生作用。意识形态要顺利运行,势必对其淫秽的增补(obscene supplement)有个松紧合适的把握。意识形态的欲望就是让主体承担起阴暗的辅助角色。主体揣测到这个欲望,他之所以成为主体是他揣测到了这个欲望,大他者想从他这里得到的东西就是若即若离的距离。而主体的揣测则显示了一种自

【13】

Ibid., p. 271.

【14】

Ibid., p. 277.



由的幻象。主体要进入象征的生活世界,就不得不自由地选择他所揣测到的大他者的欲望。这也就显示了选择本身是不可能的,每个主体都只不过根据自己的揣测进入了他者的欲望领域。如果只从意识形态字面意义上直接认同意识形态,则主体要么被逼疯,要么被贬为蠕虫似的低级存在物,而不是主体。

因此,为何有些人会从意识形态的字面意义上直接认同,即直接认同意识形态的明晰表述,而有些人则要经过非认同的虚假空间等等这些问题就可以得到解释,正如《全金属外壳》中的那个胖子,因为直接地追随教官的命令,因而感到无比的压力和羞辱,最后疯狂地射杀教官然后自杀,而那个反抗的士兵则在无意识中成了军事机器的辅助阴影。

#### 四、齐泽克意识形态认同理论对文化研究的挑战

齐泽克意识形态认同理论的核心是:主体经由对意识形态的抵抗、非认同而进入了意识形态的陷阱之中。我们越是感觉自由,感觉自己在做自己,在远离或者反抗官方的、公共的意识形态,而实际上我们则越是被官方的、公共的意识形态所驯化。齐泽克的这一意识形态认同理论,对文化研究的目的和研究程序都构成了严重的挑战:文化研究的激进性质不但被消解,而且文化研究在齐泽克意识形态认同理论的视野中还将沦为主流意识形态的淫秽的辅助支撑。

前文已经阐明,文化研究的中心目的旨在生产“抵抗的知识分子”,通过生产抵抗官方意识形态、主流意识形态的知识分子而进一步生产抵抗的大众。但文化研究所生产的“抵抗的知识分子”无疑首先就是文化研究学者,这些知识分子颇具批判气质,但他们不也是官方的、公共的意识形态的补充物吗?文化研究学者虽然显示出一种独立的个性,一种抵制的外表,实际上他们却是比任何人都要认真对待官方的、公共的意识形态的人,类似于那个戴钢盔的士兵,一边采取非认同的态度或者说抵制,而一边却又在原来的体制里混着:因为这些学者本身必须依赖主流的、官方的、公共的意识形态所支持的学术圈来生存,依赖于国际学术圈来获得学术地位,获得推广学术主张的魅力。因此,虽然文化研究学者自诩是独立的,能够清醒地在各种文化现象、甚至在最习以为常和最微不足道



道的社会生活现象之中,也能够分析出其隐含的意识形态霸权,自由地保有对他们所认为的主流文化或者主流意识形态的批判距离——一种独立自由的幻觉。这自由幻觉使文化批判充满激情,仿佛他们真的可以与主流文化、主流意识形态产生距离——但是,实际上他们要比那个戴钢盔的士兵更能支撑自己所反对的意识形态:他们在反对这种意识形态的同时又可能在推广和制造这种意识形态,因为他们也是全球化时代权威话语的发出者。所以,与其说文化研究学者更具有对现代社会权力斗争的清醒意识,毋宁说他们在无意识状态中成了他们所反对之物的支持者甚至推广者。

“抵抗的知识分子”是成问题的,那么“抵抗的群众”又会怎样呢?这可以从文化研究对亚文化和反文化现象的分析中去考察。

文化研究赋予亚文化、反文化等以抵抗官方的公共意识形态霸权的属性,以此来寻找解放的途径。事实上这可以看做文化研究赋予这些亚文化、反文化的主体以一种抵抗的属性,一种抵制主流的、官方的意识形态的自觉的个性。例如文化研究把青年们穿奇装异服看成是他们在反抗中产阶级的文化;或者认为青年人吸毒滥交就是在反抗成人社会。这真是青年主体有意识的反抗而不是文化研究者主观的赋予吗?即使的确是这些青年从主观上要用奇装异服或者吸毒滥交等来对那些主流文化、公共意识形态表示轻蔑,表示反抗,他们在自己的主观上真的是一群“抵制的群众”,但用齐泽克的意识形态认同观点来看,这“抵制的群众”也仍然只是主流文化、主流意识形态的淫秽支撑者,因为他们把中产阶级的意识形态过于认真地对待了。并且事实上,这些亚文化、反文化的行为,只是在官方的、主流的、公共的文化和意识形态的暗中默许下才能存在;这些亚文化、反文化的行为实际上也是主体得以保存其自以为是的主体性和自由幻觉的重要领域,即为这些主体保持了“人脸”的领域。过于刚性的主流意识形态的命令只能激发主体的疯狂或者使主体退化成盲目服从的蠕虫,因此主流的、官方的、公共的意识形态霸权要实现自己,就必须为主体保留一个“人脸”的空间,即为他们保留一个他们认为自己是在抵抗的距离。现代官方的、公共的意识形态是深谙此道的。

文化研究的研究程序本身既是一个充满了反思、质询和人性关怀的程序,但同时也在它的控制之外,这个程序本身也具有支撑和生产其所反对的主流的、官方的、公共的意识形态的嫌疑。首先,



从其研究程序来说,研究之始必然要确定一个研究对象,但研究对象是现实而客观地放在某个地方等着学者们去研究吗?答案当然是否定的,因为研究对象也是被建构的,即从某种理论立场、方法论视野才能看到某个特定的研究对象。因此,文化研究在确定其研究对象的时候,同样也是依据其自身的理论关怀、理论目标和方法论来建构的。这就是说,即使在建构研究对象的过程中,文化研究也被认为隐含着霸权。例如,当西方女性主义者把目光投向经济文化不发达的国家和地区的妇女们身上的时候,这就创造了一个研究对象:第三世界的女性。当然,女性主义者们以为她们对第三世界的女性生存状况的描述是一种客观的再现,但实际上,“西方女性主义居主导的‘再现’的重要影响力之一就是在透视特殊的第三世界女性时和帝国主义结合在一起”<sup>【15】</sup>。这个抱怨是有道理的,即西方女性主义把整个女性的利益看做是同质的:无论第一世界还是第三世界的女性都共同面临着基于男性的压迫。西方女性主义者把自己默认为第三世界女性的启蒙者,但对第三世界的女性们来说,这些第一世界的女性代表的实际是西方的权威姿态。从这个层面上说,西方女性主义确实在建构自己的研究对象过程中,带着帝国主义的殖民意味。虽然文化研究学者也经常进行自我反思(这被认为是齐泽克应该了解和学习文化研究的地方),不提倡建构这种同质化的研究对象,认为要考虑到具体对象的实际诉求。假定文化研究真的只针对单个的对象进行研究,照顾单个对象的具体诉求,这样就能化解上述的困难了吗?我们可以从文化研究的分析模式来观察,由于文化研究模式总是根据分类来进行,诸如根据性别、种族、阶级、年龄等平台对具体的对象进行批判,所以研究对象又会再次往同质化方向靠拢。因此,由于其研究模式、理论方法和理论目标,文化研究在确定其研究对象的时候,总免不了带有殖民的嫌疑——居高临下地俯察其研究对象。

其次,文化研究的分析程序就是对权力关系的历史性考据,在考据中把隐含着的权力关系展示出来,这就是其质疑过程。但这个质疑过程也只是对意识形态的拜物(fetish),即质疑本身不但被主流的、公共的意识形态所允许,而且揭示意识形态霸权的生产过程也是被允许的。这种允许使得文化研究事业得以蓬勃发展,仿佛就是这个全球世界的弱势群体的代言人。但如果这也是意识形态的“人脸”的效果,那又怎么样呢?这种对权力的揭示不但不会

【15】

钱德拉·塔尔帕德·莫汉蒂:《在西方的注视下:女性主义与殖民话语》,裴亚莉译,载罗钢、刘象愚主编:《后殖民主义文化理论》,中国社会科学出版社,1999年,第419页。



让主体启蒙,而且显示了主体的拜物癖:我知道意识形态霸权是这样生产的,我的身份只是某种权力斗争的结果,但我在实际生活中,我还只能从这个身份开始行事,我只能在主流的、官方的、公共的意识形态所默许的所谓“自由”的反思中行事,并且还可能对这个所谓的自由批判抱持一种快感和迷恋。正如齐泽克指出的那样:“远未威胁到当今全球统治关系的文化研究能够完全适应这些关系的框架,那又会怎么样?如果对男权主义/身份主义思想的批判流露出对这种思想模棱两可的迷恋,而不是实际去破坏它的意愿,那又会怎么样?”<sup>【16】</sup>

【16】

斯拉沃热·齐泽克:  
《有人说过集权主义  
吗?》,江苏人民出版  
社,2005年,第174页。

也许齐泽克的意识形态理论过于吊诡,朱迪斯·巴特勒批评齐泽克说:“权力如何迫使我们同意那个约束我们的东西,以及我们的自由或抵制的意识如何能成为统治的掩饰工具……但我仍困惑不解的是,人们如何超越这样一种辩证的僵局而达到新事物。新事物如何产生于社会领域的分析,而该领域仍然受限于那些与时空无关的倒置、难点和颠覆?”<sup>【17】</sup>巴特勒的主张是述行性的改造,即她希望通过述行性的改造来完成主体抵抗意识形态的启蒙。齐泽克对巴特勒的述行性改造是反对的,因为它只是在原来的象征框架内的边缘性破坏,而这种破坏也如同上文所述的是一种对意识形态象征系统的辅助支撑物。他认为主体身份的变革必须依靠拉康的“行动”。“行动”是比述行性改造更激进的变革,即完全转换主体所处的象征结构,因而巴特勒被齐泽克指责为从来没有想象过资本主义统治的象征结构之外的其他象征结构;“行动”就是摆脱大他者的控制,如同安提戈涅那样决绝地反抗,冒死中断象征的命运,就是要在不可能之处重新创造自己的条件:“一个行动的实现改变了那些在给定的象征世界中似乎‘不可能的’东西,然而它改变了它的条件以便反作用地创造它自身的不可能的条件。”<sup>【18】</sup>齐泽克的意思就是我们不能与我们所批判的对象共享某种前提,从而使自己得到一种有限保护,因为这样反而不利于真正改变自己的处境。他在电影《普通的嫌疑犯》(*The Usual Suspects*)中找到一个极端的例子:“剧中神秘人物凯索尔·苏泽回到家中,发现他的妻子和小女儿被对手帮派成员用枪挟持了,他采取了激进的姿态打死了他的妻子和女儿——这个行为使得他残忍地追杀那个对手帮派的成员、他们的家庭、父母、朋友,将他们全部杀死……”<sup>【19】</sup>如果索尔·苏泽顾及自己的亲人,就必然受到对手的

【17】

朱迪斯·巴特勒、恩内  
斯特·拉克劳、斯拉沃  
热·齐泽克:《偶然性、  
霸权和普遍性》,江苏  
人民出版社,2004年,  
第21页。

【18】

同上,第124页。

【19】

同上,第125页。



摆布,他很难战胜对手并改变自己的处境,当他不再与敌人共同拥有他的妻子和女儿这两个人质的时候,他的激进的行为为他改变他所处的秩序打开了一个自由空间。

齐泽克如此推崇激进的行动。他认为激进行动已经被过分妖魔化,被与大屠杀联系在一起,而大屠杀已经是这个社会所普遍反对的行为,即一旦社会变革需要面临血与火的洗礼的时候,无论变革的目标有多美好,都会遭到普遍的反。难道文化研究本身不正是在真正的激进革命行动失败之后,转向了理论上的抵抗的表现吗?不正是转向一种微观层面的反抗的结果吗?文化研究实际就是主体无力再从事血与火的实际斗争实践的表现。从齐泽克的立场来看,越来越理论化的、书斋化的文化研究,也只能是越来越与实践无关的批判游戏。正因为这样,齐泽克才被称为一个极左分子,是一个想回到列宁的“怎么办?”路上来的人。从这个极左分子对现代意识形态认同的实现机制的洞见中,我们可以见识他对文化研究的最深刻的嘲弄。

文化研究现在已经成为一种激进的学术时尚,得到广泛的讨论和发展。但不管它在权力关系方面对各种身份、各种观念所进行的历史主义的挖掘有多深刻,只要它还是在现有的象征框架之内,就只能是巴特勒述行意义上的改造。还是电影《全金属外壳》中的例子,那个贴着和平口号的士兵难道不也是在抵抗中得到提升了吗?如果这个士兵彻底摒弃、彻底违抗军事机器(比如说拒绝参军、拒绝训练、拒绝作战,等等),而不是一边违抗一边顺从,那才有可能真的改变整个象征结构。如果文化研究真要达到自己的目标,就必须找到真正颠覆现有象征秩序的现实道路,而要找到这个现实道路,文化研究真的不应该只局限在理论上,而更应该在实践中找到出路,更应该重视实际的行动。如此,齐泽克才不能讥笑马克思之后,再也没有人能指出推翻资本主义制度的一个能够确定的出路了。



## 【1】

本文最初在 2009 年 6 月北京语言大学所举办的“全球媒介与文化研究”国际论坛上宣读。在此我要感谢黄卓越教授与雷纳·温特(Rainer Winter)教授的邀请,同时我要感谢张瑞卿及其团队的组织接待,以及金惠敏、安·格雷(Ann Gray)、高建平和谭雅·托马斯(Tanja Thomas)在会上对本文所作出的评论。

# 文化研究与行动者网络理论<sup>[1]</sup>

◎马蒂阿斯·威瑟尔 王行坤 译

**内容提要:**近来,著名文化研究学者如托尼·本内特(Tony Bennett)和劳伦斯·格罗斯伯格(Lawrence Grossberg)在其著述中引入科学思想,尤其是布鲁诺·拉图尔(Bruno Latour)和行动者网络理论(Actor-Network Theory)。而反过来,科学研究学者如安德鲁·皮克林(Andrew Pickering)等也对文化研究产生了浓厚兴趣。本文旨在揭示后结构主义与微观社会学理论之间可能存在的隐秘关联。本文讨论了三个问题:首先是后人本主义的能动性(posthuman agency),其次是现代性,最后指出,认识到两种方法间的关联将对媒介研究产生积极意义。

近来,著名文化研究学者如托尼·本内特(2007)、劳伦斯·格罗斯伯格(2007a, b)和尼克·库尔迪(Nick Couldry)引入了科技研究的思想,尤其是布鲁诺·拉图尔(Bruno Latour)和行动者网络理论(ANT)。而另一方面,科学研究者如安德鲁·皮克林(Andrew Pickering)等则对文化研究产生了兴趣。本文旨在深入挖掘文化研究与科技研究之间的联系与对话,同时指出可能由此产生的新兴研究领域。

认识到文化研究与科学研究之间的关联还只是第一步。在最近几年中,我们都见证了社会中不断加速的科技化,以及日常生活的数码化。只要想想手机和 ipod, web2.0 网络或无线网络,想想地理数据软件,无线射频识别技术(RFID)和全球定位系统,以及智能住宅和智能服装,我们就会对这种变化有所体会。这些都引起了基本的文化研究问题,如表征、身份、生产、消费和规范,并且要求对社会物质的生产采取科技研究的视角。尽管在经验层面上,我们有很多现实的问题需要处理,但在此我想指出文化研究与科学研究之间存在的理论关联,并由此出发,进而对新问题进行讨



论。

首先,我想指出文化研究与科学研究之间所存在的共同基础,即后现代理论与微观社会学。尽管两者之间有着不同的研究对象——(大众)文化和科学,但它们却使用着类似的理论工具。其次,我想指出三个相关主题:后人本主义的能动性(posthuman agency),现代化再思考以及批判(和政治)的新形式。最后,我想阐明,文化研究与 ANT 方法之间的结合将会使(新)媒介研究硕果累累。

在具体论述之前,我想对 ANT 这一概念作出简要说明。行动者网络理论由迈克尔·加仑(Michael Callon)、拉图尔和劳(John Law)在 20 世纪 80 年代发展出来,这一概念最初用于科技领域。伴随着科学哲学与科学知识社会学内部的反实证主义转向,ANT 已成为将科技创新的人种学进行理论化的工具,这种学问旨在对科学家与工程师的行为实践进行研究。90 年代以来,ANT 影响所及,已超出科学研究范围之外,社会理论、经济学以及管理研究等学科都有所涉及。劳曾给出 ANT 的定义:

行动者网络理论是物质-符号(material-semiotic)工具和分析方法的远亲,这些手段将任何事物都放在社会和自然世界中进行考察,将事物视为它们所处关系网络所产生的一系列连续的效果。该理论假定,在这些关系的作用(enactment)之外,任何实在或形式都是不存在的。其研究重在通过网络和网络中的实践进行考察,并对其特性进行归纳总结。(Law 2007)

从这一意义上来说,ANT 是一种反化约主义的方法,消解了主客体的二元区分(自然与文化、科技与社会等),同时也扩展了非人本行为者的主动性概念。每个行为者都有多重可能。看起来行为似乎具有统一性,而事实上它则是一个异质网络所造成的效果。从某种意义上说,ANT 想要将这种产生关系网络的过程视为对世界的建构,而他们将这一过程命名为“翻译”(Latour 1987; 2005)。

文化研究与 ANT 的进展都有赖于结构主义与后结构主义理论——假设你认识到福柯、德里达和德勒兹在霍尔(Stuart Hall)、费斯克以及格罗斯伯格作品中的重要性,认识到格雷马斯在拉图



尔和加仑作品中所起到的作用。两者都将后结构主义与微观社会学或者阐释社会学融合了起来——尤其是文化研究中的符号互动论以及 ANT 中的民族方法学。从方法论角度来看,在文化研究以及 ANT 中,民族志与符号学之间的关联与紧张非常明显。面对“表征危机”,两者都走向了新的书写模式,而这种模式也使得科学与文化之间的界限日趋模糊(Clifford/Marcus 1986; Woolgar 1988; Lynch/Woolgar 1990)。

文化研究与 ANT 之间存在着类似的理论和方法论来源,但进路有所不同。文化研究把理论和方法论的概念视为工具箱,去探讨如何通过大众与媒介文化研究,来改善英国、美国、澳大利亚——最后是全世界的社会状况(Gray et. al. 2007)。而拉图尔与他的同行则使用这些概念去研究科技(Latour 1987, 1988; Callon 1986)。简单说来,它们的主题一个是媒介文化,一个则是科学,但双方都使用类似的工具。通过这种方式,他们使得原本隐而未彰的政治问题显露出来<sup>[2]</sup>:听音乐、看电视是政治问题,而实验室的工作与发明也是政治问题。

尽管进路不同,两者间依然在理论层面上存在三点关联:第一,受后结构主义的影响,两者都处于对(作为自主行为个体的)主体的去中心和再建构的语境下。第二,对现代性作为理性进步工程的严厉批判——而不只是指出其阴暗面<sup>[3]</sup>。最后是批判即政治的可能性问题。

能动性是文化研究的核心问题。如在许多领域那样,文化研究摒弃了自发的行动主体这一概念,主体不再有固定的身份。文化身份就是历史、文化与权力进行博弈的效果。主体因话语而产生,而且要依附于话语。自我、主体、身份就是霍尔所谓“接合”(articulation)的效果。社会关系不再有根本的总体性,事物之间不存在必然的联系。但是不同话语之间的联系可以说明某一特定自我和主体。格罗斯伯格(1992: 54)指出,除了差异、分裂中的统一和行为中的结构,接合就是对身份的生产。接合将行为与效果、文本与意义、意义与现实以及经验与政治连接起来。这些又将发生进一步的接合,形成一更大的结构。

行动者网络理论对主体的解构变本加厉,它认为,主体不仅通过不同的文本与行为而产生,同时还受制于物质条件。引用约翰·劳(John Law 1992)的一句话:如果你带走了我的电脑、同事、办公

## 【2】

且举两个代表人物:霍尔和拉图尔。他们不是让原本不可见的东西显现出来,或者揭示有什么东西隐藏在实践与表征之后。问题是,这些问题在实践与表征中本就是存在的。研究者的任务是找出其关联。

## 【3】

这也是为什么在文化研究工程中,德国批判理论会与法国后结构主义会走到一起,虽然这让很多人,尤其是德国人感到难以理解。



室、书籍、桌子还有我的电话,那我就不再是一个写论文、开讲座、制造知识的社会学家了。那使一个人之成为人的是一系列的异质的互相关联的物质所形成的效果。一个主体就处于一系列物质的、肉体的因素所形成的网络中。

因此文化研究与 ANT 都关注行动者或主体的建构问题。分析的任务就是要指出为何一个主体是此而非彼。文化研究集中对文本、时间、身体、表征和话语进行分析,而 ANT 则强调物质实体。但 Grosberg 与 Latour 两人都关注实践在此世能改造什么,而非解释什么。

第二个关联之处就是我们所谓的对欧洲现代性的去中心化。这一点我们在 Latour 和 Grosberg 的作品中都可以看出。

Grosberg (2007a) 在“现代性的文化分析”中指出,现代性是特定的历史构形,与 19 世纪康德哲学的统治地位息息相关。这种构形确立了文化与社会之间的区别,并且使得意识形态成为巩固权力的力量,暴力从此退居幕后。Grosberg 借鉴德勒兹与瓜塔里,提出另类的现代性,它只能在途中,作为一种正在形成的效应,而不可能最终完成。

这一德勒兹式的反康德主义在 Latour (1993) 的著作中也非常明显。Latour 就说,我们还远没有现代呢。与 Grosberg 一样,Latour 也希望找到另一种意义的现代性,由此独辟蹊径,让“现代统治在哀悼自己没落的同时而不陷入后现代主义相对主义的泥沼”(Grosberg 2007a: 112)。Latour 的观点是,现代化不是凯歌高奏的解放进程,而是彼此异质的实体间相互依赖与关联的不断增强。

文化研究与 ANT 都以自身的他者去面对现代性<sup>【4】</sup>。两者都批判将现代性视为线性进步过程的立场,康德式的现代性不过是种自我欺骗。当 Grosberg 重新思考文化这一术语时,Latour 则正在就“文化”与“社会”的概念进行争论 (Latour 2005)。Grosberg 通过大众找到了重新思考现代性与文化的方式,而 Latour 则在再组合 (Reassembling) 的实践中发现了灵感,这种再组合是科技与经济研究的基本模式。双方都在寻找一种新的(德勒兹式的)存在论<sup>【5】</sup>。

第三个关联就是政治与批判。两者都关注普通大众<sup>【6】</sup>的批判能力(和能动性),不论他们是泰德男孩 (teds) 还是摩德男孩 (mods) (Hall/Jefferson 1975),不论他们是电视迷、乐迷还是足球

#### 【4】

文化研究以亚文化、殖民地文化去对抗现代性,而 ANT 则强调物质性的非人类他者 (nonhuman others)。

#### 【5】

这就是皮克林 (Pickering) 所谓的“去中心化生成的存在论”(ontology of decentred becoming)。

#### 【6】

在文化研究范围内,对普通大众的关注是与“边缘群体”的同情紧密相关的。



【7】

随着文化研究的日益扩散,其领域甚至涉及了科技研究。因此现在你可以看到对行为主义的、非西方科学的研究(Hess 2001)。

【8】

对拉图尔来说,科学是“理解政治的关键”(拉图尔 2008: 2):作为对群体进行规整的政治;肯定能动性的多重性的政治;同时,试图最终形成一个共同政治。

【9】

这种对现代性的祛魅与对世界的再神秘化(remystification of the world)在某种程度上相互关联。

【10】

这里我想到的是本内特、格罗斯伯格与卡伦最近出版的作品。

【11】

这里我想到 Jody Berland, Jennifer Slack, Arturo Escobar, Stephen Muecke 以及拉图尔最近出版的作品。

迷。不错,科技研究尤其是拉图尔的研究主要面对专家,如科学家和工程师,但他们的视角却是基于日常生活<sup>[7]</sup>。拉图尔从没有忘记加芬克尔(Garfinkel)的教导,要对研究对象保持忠诚。拉图尔将自己置于对吕克·博尔坦斯基(Luc Boltanski)和洛朗·泰弗诺(Laurent Thévenot)进行批判的社会学阵营。这种社会学看重世界之内的批判能力,但却没有能力解释实践背后的社会动力<sup>[8]</sup>。在格罗斯伯格的作品中你也可以看见拉图尔式的对经典批判姿态的质疑。他们都认为,现象背后藏有真理这种观念已经过时了。批判不能从外部进行,它应该从内部开始,让他们所研究的问题从实践内部得到彰显。

格罗斯伯格与拉图尔旨在发现更具有建设意义的批判。不是纠缠于揭秘或发现因果性,而是去发现能动性的多元可能,并同时承担某种政治责任。格罗斯伯格的“希望政治学”(politics of hope)与拉图尔的“世界政治学”(cosmopolitiques)殊途同归,他们都将真实的多元性视为一种探讨进程,并且问道,“我们到底想怎样生活在时空之中?”(Grossberg 2007: 286)或者,“我们想生活在哪个世界,哪个宇宙?”(Latour 2005)。

总之,我要说明的是,第一,文化研究与科技研究应该相互借鉴;第二,两者之间存在着理论或概念的相关性,如后人文主义的能动性,对现代性的祛魅<sup>[9]</sup>,等等;第三,对政治和批判的重新发明。

现在正是时候,来对这些关联和交叉进行研究,去发现可能存在的新兴领域。这里我想提出一点与此次会议主题相关的设想,即文化研究与 ANT 之间的结合究竟会引发怎样的“问题域”(problem zone)? 我想指出三个问题:首先,是经济与经济学<sup>[10]</sup>,其次是环境和非人类状况(non-human)<sup>[11]</sup>,最后是此次会议的主题全球媒介与传播。随着新兴媒介如 web2.0 的出现——这可以视为千百万用户日常生活的交往平台,文化研究的视角不光要考察自我表征的形式,同时也要对性别或身份政治进行关注。

大多关于网络的研究都有意无意地将网络文本视为隐喻。对这样的研究来说,全球媒介只是一种文本,我们可以通过解读去理解社会或文化的语境。但全球媒介与传播却不只是如文本那么简单。它们是社会的物质性活动。在大多数研究中,“媒介化”(medialization)概念起到了重要作用。利文斯通(Livingstone)在 2008



年的国际档案理事会(ICA)上的演讲也强调了这一点,真实的媒介(actual mediator)并不重要。媒介化这一概念关注人们对媒介的所作所为,而非媒介对人所起的影响。因此大多数研究都忽视了物质性基础所起到的作用。看起来它们只是拉图尔所谓的传输器或媒介物,并非真实的媒介。我们需要结合 ANT 去理解微软的隐微含义,如那些密码、节目、图像如何形塑了我们生活其中的世界。想想 facebook,微软对主体与社群所进行的各种算计比起围绕这些主题的话语要复杂得多。

将这些问题域与理论探讨重新结合起来,新的可能性将会随之而起:更多的政治、对边缘行为者的更多关注、以及对文化研究的唯物主义概念进行发展和更新,等等。

## 参考文献

Bennett, Tony (2007) "Making Culture, Changing Society", *Cultural Studies* 21: 610~629.

Berland, Jody (2008) "Cat and Mouse: Iconographics of Nature and Desire", *Cultural Studies* 22(3-4): 431~454.

Boltanski, Luc/ Thévenot, Laurent (1999) "The Sociology of Critical Capacity", *European Journal of Social Theory* 2/3: 359~377.

Callon, M. (1986) "Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of Saint Briec Bay", in John Law (ed.) *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?* London: Routledge, pp. 196~233.

Callon, Michel (ed., 1998) *The Laws of the Markets*. London: Blackwell.

Clifford, James/ Marcus, George E. (eds, 1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Couldry, Nick (2008) "Network Theory and Media: Do They Connect and on What Terms?", in Andreas Hepp, Friedrich Krotz, Shaun Moores and Carsten Winter (eds) *Connectivity*,



*Networks and Flows: Conceptualizing Contemporary Communications*. Cresskill NJ: Hampton Press.

Escobar, Arturo (1999) "After Nature: Steps Towards an Anti-essentialist Political Ecology", *Current Anthropology* 40: 1~30.

Escobar, Arturo (2008) *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham, NC: Duke University Press.

Gibson-Graham, J. K. (1996) *The End of Capitalism. A Feminist Critique of Political Economy*. Cambridge, MA: Blackwell.

Gibson-Graham, J. K. (2006) *A Postcapitalist Politics*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Gray, Ann/ Campbell, Jan/ Erickson, Mark/ Hanson, Stuart/ Wood, Helen (eds, 2007) *CCCS Selected Working Papers*, 2 volumes, London: Routledge.

Grossberg, Lawrence (1992) *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. London, New York: Routledge.

Grossberg, Lawrence (2005) "The life and times of culture", *Media and Society* (Korea) 13-3: 127~149.

Grossberg, Lawrence (2007a) "The Victory of Culture. Part I: Against the Logic of Mediation", German translation in Rainer Winter (ed.) *Die Perspektiven der Cultural Studies. Der Lawrence-Grossberg-Reader*. Köln: van Halem, pp. 66~116.

Grossberg, Lawrence (2007b) "Cultural Studies auf der Suche nach anderen Modernen", in Rainer Winter (ed.) *Die Perspektiven der Cultural Studies. Der Lawrence-Grossberg-Reader*. Köln: van Halem. pp. 220~296.

Hall, Stuart (1986) "On Postmodernism and Articulation: An Interview", *Journal of Communication Inquiry* 10: 28~44.

Hall, Stuart (1997) "The Work of Representation", in Stuart Hall (ed.) *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage, pp. 13~64.

Hall, Stuart/ Jefferson, Tony (1975) *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*. London: Routledge.



- Hess, David (2001) "Ethnography and the Development of Science and Technology Studies", in: Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland, Lyn Lofland (eds) *Handbook of Ethnography*. London: Sage, pp. 234~245.
- Latour, Bruno (1987) *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Harvard University Press.
- Latour, Bruno (1988) *The Pasteurization of France*. Harvard University Press.
- Latour, Bruno (1993) *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2004) "Why Has Critique Run out of Steam?" *Critical Inquiry* 30: 238~39.
- Latour, Bruno (2004) *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford University Press.
- Latour, Bruno (2008) "It's the Development, Stupid! Or, How Can We Modernize Modernization?", in Jim Proctor (ed.) *Post-environmentalism*. MA: MIT Press.
- Law, John (1992) Notes on the Theory of the Actor-Network: Ordering, Strategy and Heterogeneity. URL: <http://www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/law-notes-on-ant.pdf>, 18th August, 2008.
- Law, John (2007) "Actor Network Theory and Material Semiotics," URL: [http://www.heterogeneities.net/publications/Law-ANT and MaterialSemiotics.pdf](http://www.heterogeneities.net/publications/Law-ANT%20and%20MaterialSemiotics.pdf), 18th May, 2007.
- Livingstone, Sonia (2008) "On the mediation of everything. 2008 ICA Presidential Address", *Journal of Communication* 59 (1): 1~18. URL: <http://www.icaheadq.org/conferences/pre-address.asp>, 1st June, 2009.
- Lynch, David/ Woolgar, Steve (1990) *Representation in Scientific Practice*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Muecke, Stephen (2009) "Cultural Science? The Ecological Cri-



tique of Modernity and the Conceptual Habitat of the Humanities”, *Cultural Studies* 23(3): 404~416.

Pickering, Andrew (2008) “Culture, Science Studies & Technoscience”, in: Tony Bennett and John Frow (eds.) *Handbook of Cultural Research*. London: Sage, pp. 291~310.

Slack, Jennifer (2008) “Resisting Ecocultural Studies”. *Cultural Studies* 22(3~4): 477~497.

Woolgar, Steve (1988) *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. London: Sage.



## 文学与科学<sup>[1]</sup>

◎马修·阿诺德 贺涓斌 译

讲究实际的人谈论柏拉图的绝对理念的时候,总是笑意盈盈地;是的,我们无法否认,柏拉图的理念经常看起来是不实际的和不实用的,尤其是当我们把这些理念与惶惶不可终日的世界,譬如美国吧,联系起来的时候。柏拉图鄙视这种世界的生活主旨和要义;他还鄙视手工技艺、商务贸易和劳作行业;可是,除去手工技艺、商务贸易和劳作,现代工业社会中生活该是什么样子呢?柏拉图说,低贱的机械工艺和手工技艺会使人类内有的精粹自然地出现弱点,这样人就不能控制这些弱点的不良膨胀,反而去滋养它们,除此以外更不懂还要呵护别的什么了。他还说,操练这些行业技艺的人的肌体将被他们粗俗的业务玷污,所以他们的心灵会向他们的生计折腰,并因此受伤。<sup>[2]</sup>假如这些不三不四的人中,有一位有心追求自我文化和玄理哲学,柏拉图则把他们比作一个小炉匠,他翻出全部积蓄,摆脱伺候人的业务,洗浴一番,置买了行头,打扮得衣冠楚楚,好像一个新郎官,要娶回身陷困境的主人的女儿似的。

柏拉图笔下的劳动行业不比商贸好多少。他对忙碌的律师以及他们的被束缚的生活所描绘的图画,是不可摹仿的。柏拉图展示了这做律师的自从青年时代就因这种羁绊和束缚而晕头转向,性格扭曲,使他成了一个狡诈的小人,把他裹在重重困难之中,而他却没有足够的男人味,不去依靠正义和真理抗衡他的遭遇以摆脱逆境,反倒诉之于欺骗和不轨行为。柏拉图还说,这个可怜的生物被压弯了,被折断了,从少儿到成人,浑身上下没有一点正道的东西,尽管他自以为有过人的聪敏和机智。<sup>[3]</sup>

人们无法拒不敬仰描绘这些场景的画家。但是我们心里知道,他的观念反映了原始的混沌的秩序,那时候只有武士阶层和祭司阶层耀祖光宗,尘世上的低贱工作都是有奴隶们担负的。现在

【1】

作于1882年。——译注。

【2】

柏拉图,《理想国》(Republic), ix. 595 d-e。——译注。

【3】

柏拉图,《提爱泰忒斯》(Theaetetus), 172 ~ 173。——译注。



【4】

Ralph Waldo Emerson (1803~1882), 美国散文作家, 哲学家, 诗人。——译注。

【5】

爱默森, “文学伦理学”, 《自然, 演说, 报告》 (“Literary Ethics”, *Nature, Addresses, and Lectures*), 见后半。——译注。

【6】

柏拉图, 《理想国》 (*Republic*), vi. 495 d-e。——译注。

我们早已经历了沧桑之变。正如爱默森(Emerson)<sup>【4】</sup>声称的, 现代社会的多数都在工作;<sup>【5】</sup>我们还要加上一句, 主要进行平淡素朴、粘尘带土的劳动, 如开垦土地, 工艺制造, 商贸活动, 还有实际劳动。”更重要的是, 在美国这样的工业社会里, 情形也不例外。

不少人继而这样说, 现在的教育仍然受柏拉图的理念支配。在他生活的时代, 只有武士阶层、祭司阶层和哲人们受到社会的尊崇, 在他们的社会, 教育是为有闲阶级设计的。这样的教育从希腊传到罗马, 又经过封建的欧洲, 仍然是武士和祭司阶层独受尊崇, 而社会的实用部分尽管名义上不是奴隶, 而实际上比奴隶也好过不了多少, 并不为人看得更重。最终人们不免会这样说, 把这种教育强加于现代工业社会是多么荒谬啊, 因为在这个社会里很少有人属于有闲阶级, 一般认为, 人民大众并没有什么休闲消遣, 而是为了自身的利益, 为了大千世界的利益, 而注定要进行乏味的工作和产业的追逐, 而我们所讨论的教育势必使他们对这种追求感到不满和不适!

话是这样说的。不过, 眼下我得为柏拉图普泛的教育理念和治学观念作以辩解, 因为在我看来, 这些观念是非常正确的, 适用于各种情况、各个行业以及从事各种追求的人们。“聪慧的人”, 柏拉图说: “会珍重读书学习, 因为这样做最终能使其神智清醒, 有正义感, 获得智慧, 从而小瞧其余的东西。”<sup>【6】</sup>我觉得, 柏拉图对教育目的和学习动机的描述并不为错, 它应该指导并制约我们对学业的选择, 无论我们是想要在英国上议院继承席位, 或者要在芝加哥做猪肉买卖。

不过我还是承认, 柏拉图的世界不是我们的世界, 他对商贸和工艺的嘲弄是奇思狂想, 对类似美国这样的大工业社会他没有概念, 也不懂得这样的社会要根据自己的需要为教育定型。若是从昔日传递下来的常规教育不再适用, 人们很快就会弃之于道而另辟蹊径。旧时的常规教育主要是文学文字功夫。问题在于, 我们长期以来所认定的对每个人都是上品的学问, 如今在实用意义上是否仍为上品? 是否除此以外万般皆为下品呢? 不少人认为, 历史暴君仍然在统治着我们, 它规定了文学在教育中的主导地位。那么问题在于, 这种主导是否应该从文学转向科学? 自然, 美国人讨论这一问题的劲头超过任何国家。降低所谓的“单纯的文学文字讲解和教学”, 倡导所谓的“健全的、广阔的和实用的科学知



识”，<sup>【7】</sup>这种设计在美国这个现代社会里，甚至在整个欧洲，都是非常流行的，而且还取得了快速的进展。

目前这种运动意在剥夺文科在教育中传统的主导地位，使它让位于自然科学教育，那么我要问问，这一蒸蒸日上的运动是否能够、应不应该这般盛极一时，而且最终是否真能成气候？可能有人会反对这种说法，我已经料到了。本人的学识主要是文科，对自然科学的走访是非常欠缺的，尽管这些学科总是激起我强烈的好奇心。也许有人会说，一介文士，没有资格比较作为教育手段的文学和理学的功过得失呀。对于这样的质疑我的回复是，首先，如果此人真要尝试这种讨论而且真的能力不足，那么他的低能是有目共睹的。没人有这种资格；这样的才子须是一个敏锐的观察家和批评家，否则无法拯救人类于危难。可是大家将会发现，我的途径却是极其简单的，即使一个人无能涉足堂而皇之的通衢，他也完全能够走通这一道路。

在座的各位可能有人还记得我的一段话，它一直是人们评头论足的对象：观察表明，我们“了解自我了解世界的目的”如今成了手段，用以抵达这么一个目的，即“了解世上有什么最佳言论，有什么优秀思想”。有一位科学人，也是一名出色的作家和善辩王子，赫克斯利教授(Huxley)<sup>【8】</sup>，他在伯明翰的约曼森爵士学院建校典礼上抓住这段话不放，而且引用了我别的言论而加以阐发，我的语录如下：“在文化和精神方面，我们应把文明世界看做一个巨大的联邦，这个联邦团结一致，朝着共同的目标共同行动，它的成员为了进行自我装备要了解希腊、罗马和其它东方古学，还要了解它们的相互关系。特殊的、地方的、暂时的优势都算不得什么，而这个现代民族将在思想文化领域和精神领域里取得最大的进步，由此最彻底地实施和贯彻这一伟大的规划。”<sup>【9】</sup>

赫克斯利教授详解了我这段话，他评论说当我阿诺德把上面提到的知识说成能够使我们了解自己并了解世界时，我肯定了“文学”(Literature)中包含了足以使我们知人知世的材料。但是他又说，我们根本就不清楚在领受了古代文学和现代文学所能告诉我们的全部之后，是否就能为批评人生打下一个宽阔深厚的基础，这种批评正是知人知世的学问，这种学问即是文化的构成。相反，他声称自己“根本不能承认任何民族或个人不从物理学中汲取任何东西便能发展进步。就连一个没有精确武器的军队和一个没有基

**【7】**

赫克斯利(Huxley), “科学与文化”, 《“科学与文化”及其它文章》 (“Sciences and Culture”, “Sciences and Culture” and Other Essays), (伦敦, n. p.), 1881. ——译注。

**【8】**

赫克斯利(Huxley)家族中名士众多, 阿诺德在此没有提供全名, 但其所指应为托马斯·亨利·赫克斯利(Thomas Henry Huxley, 1825~1895), 英格兰生物学家, 因积极倡导进化论而被称作“达尔文的猛犬”。——译注。

**【9】**

“当前文学批评的功能” (“Literary Criticism at the Present Time”), CPW v. 175; 其文辞略有出入。——译注。



地的行动想进行莱茵河战役的企图,其可能性都大于一个对上世纪物理学知识一无所知的要人评说人生的奢望。”

这说明了如果人们想共同讨论问题,正确理解他们所使用的术语该是多么必要啊!——多么必要,而且多么困难啊!赫克斯利教授这一术语的含义,只是平常所谓的 *belles lettres*<sup>【10】</sup> 这种学问是附庸风雅之举,但是纤弱娇嫩;它只要求人们对希腊的、拉丁的和其他装饰性的东西略知一二,对于试图发见真理而成为具有实际能力的人来说,几乎毫无用处。莱南<sup>【11】</sup> 先生也一样,他谈到中学课程中的“浮浅的人文学科 (*superficial humanism*)”,这种课程觉得我们这些人似乎都要当诗人、作家、布道者、演说家,等等,然后把这种人文学科与实证科学对立起来,这种实证科学或可称作对真理批判性的探求。这些人抨击文学在教育中的主导地位的时候,总是倾向于把文学理解为 *belles lettres*,又把 *belles lettres* 理解成浮浅人文知识,即科学和真知的对立物。

举例来说吧,当说到要了解希腊和罗马古学 (*antiquity*) 时,这种学问就是人们所说的人文学科,我个人所指的是并不仅仅是这种浮浅的、基本上是装点门面的人文知识。“我把所有的教学活动都称作科学的 (*scientific*)”,荷马专家伍尔夫 (*Wolf*)<sup>【12】</sup> 这样说道:“它以系统的布局追根溯源。例如,关于古典事物的知识是科学性的,如果正确地研究了这些东西的原文的话。”<sup>【13】</sup> 毫无疑问伍尔夫是完全正确的,任何具有系统布局而追根溯源的学问都是科学的,那么真正的人文学问也是科学的了。

说了解希腊和罗马古学以帮助我们知人知世的时候,我的意思不止是要知道大量的希腊文和拉丁文的词汇和语法,借助原文了解大量的作家作品,我的意思是了解希腊人和罗马人,了解他们的生活和才气、他们在世界上的身份地位、他们的所作所为、其价值如何。这,至少说,是可以悬为理想的。当说要努力了解希腊和拉丁古典以便更好地知人知世的时候,我们的意思是努力了解他们以实现这个理想,但是,我们现在还差得远着呢。

在我们了解我们自己的现代民族以及其他现代民族的时候,同样有这种知人知世的一类的目的。了解现代民族有什么至理名言,有什么优秀思想,如赫克斯利教授所言:“就是了解现代文学不得不告诉我们的东西;也就是现代‘文学’中所包含的人生批评 (*the criticism of life*)。”<sup>【14】</sup> 但是“我们这个时代的特征”,他继而催

【10】

法语,纯文学或美文  
学。——译注。

【11】

Ernest Renan (1823 ~  
1892), 法国批评家,  
圣经专家。——译注。

【12】

Friedrich August Wolf  
(1759~1824), 德国语  
言学家,批评家。——  
译注。

【13】

转引自马克·帕蒂森  
(Mark Pattison), “伍  
尔夫” (“F. A.  
Wolf”), 《荷马批评家  
伍尔夫》 (*Wolf, the  
Critic of Homer*), 《英  
伦北方评论》 (*North  
British Review*), 42  
(1865), 262。——译  
注。

【14】

“科学与文化” (“Sci-  
ence and Culture”), 同  
前, pp. 8~9。——译  
注。



促我们：“在于自然知识那种宽阔的、而且越来越宽阔的作用范围。”<sup>【15】</sup>这么说来，一个对上世纪物理学毫无所知的人怎么能奢望成为现代人生的批评家呢？

我想说一句，在术语使用上咱们得保持一致才好。我谈论过了解当今世界的至理名言和思想精华；赫克斯利教授说这不外乎是了解“文学”(literature)。文学是一个意义宽泛的大词，它可能包括任何用字母写就印制成册的东西。这样说的话，欧几里德的《元素论》(Elements)<sup>【16】</sup>和牛顿<sup>【17】</sup>的《论定则》(Principia)<sup>【18】</sup>都是文学。所有通过书籍而抵达我们的知识也都是文学。可是赫克斯利教授的文学却是纯文学(belles lettres)，他这是逼着我了解现代民族的优秀言论和精华思想就是了解他们的纯文学，而且，若如此，则足矣。他接着又争辩说，要进行人生批评，这些装备是不够的。但是，我的意思并不是这样，不是说了解古罗马只是仅仅知道一点儿拉丁纯文学，而全然不顾罗马的军事、政治、司法和她在这个世界上的行政措施；情况不是这样，而是相反，所谓了解古希腊，就是把她理解为伟大的希腊艺术的创造者，正确运用理智和科学方法的向导，了解我们现代数学、物理学、天文学和生理学的始祖——我所说的她指的是这么一个全体，而不是只知道一些希腊诗歌、史学、条约和演讲。了解一个现代民族，情况略同。了解现代民族的意思，不仅仅是了解她的纯文学和美文学，还得了解哥白尼<sup>【19】</sup>、伽利略<sup>【20】</sup>和达尔文<sup>【21】</sup>。“我们的祖先认为”，赫克斯利教授说：“地球是可视宇宙的中心，人是大地之精粹；他们尤其还向我们灌输这样的观念，说自然的轨道和行程没有固定的秩序，相反，它可以而且不断地被更动改变。”但是现在，赫克斯利教授继续说：“祖辈所信奉的关于世界始末的观念已经不可信了。非常确定，地球不是这个物质宇宙中的主要星体，同时，地球也并不臣服于人类而被驱使。更加确定的是，自然是固定秩序的表现，它不受任何事物的干预。”“但是”，他呼喊道：“人文学科的代表们所倡导的古典教育竟然对此不置一辞！”<sup>【22】</sup>

我很快就会在适当的时间和地点谈谈古典教育这个让人气恼的问题。但是目前问题是，了解现代民族的言论精华和思想精粹到底是什么含义。它的意思并不单单是知道一些纯文学。知道意大利的纯文学并不意味着了解了意大利，知道英格兰纯文学也不意味着了解了英格兰。除了伽利略和牛顿而外，还有很多很多。

**【15】**

“科学与文化”，同前，pp. 14 ~ 15。——译注。

**【16】**

欧几里德(生卒年月不详,其活动盛期为公元前300年),希腊数学家。他的《元素论》一书自出版之日直到20世纪初,一直作为数学经典教材,其中我们所谓的欧几里德几何原则只是少量公理的减缩而已;欧几里德著述广泛,包括透视学、锥体剖面、球体几何、数论等。——译注。

**【17】**

Sir Isaac Newton (1643~1727), 英国物理学家,数学家,天文学家,自然哲学家,炼金术研究者,神学家。——译注。

**【18】**

拉丁全称为 *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, 意为“自然哲学的数学定则”, 出版于1687年7月5日, 其内容包括牛顿力学定律, 万有引力定律, 以及对开普勒(Kepler)天体运动定律的发展。——译注。



【19】

Nicolaus Copernicus (1473~1543), 波兰天文学家, 首创太阳中心宇宙论并替代了地球中心说。他的《天宇运行论》(*Nicolai Copernici Torinensis De revolutionibus orbium coelestium*, 又译作《天体运行论》) 具有划时代的意义, 被视为现代天文学的开端和科学革命的先声。——译注。

【20】

Galileo Galilei (1564~1642), 意大利物理学家, 数学家, 天文学家, 哲学家, 其主要成就为改良天文望远镜并倡导哥白尼学说。伽利略被称作现代观察天文学之父, 现代物理学之父, 现代科学之父等等。——译注。

【21】

Charles Robert Darwin (1809~1882), 英国生物学家, 进化论创立者。——译注。

【22】

“科学与文化”, 同前, pp. 12~13, 15~16。——译注。

【23】

参阅《民数记》(*Numbers*) 1:50; 3:31; 《出埃及记》(*Exodus*) 38:21。——译注。

【24】

巴比伦王 (605~566 BC); 参见《列王记下》(*2 Kings*) 24:13; 《但以理书》(*Daniel*) 4:33。——译注。

对具有纯文学色泽的人文学科的发难, 理所应当地也适用于其他学科。但是这种说法不适用于刚才我推荐的那种有助于了解世界言论精华和思想精华的学科, 因为那时我已经把自然观察家和大学者包括其中了。

这么说, 在赫克斯利教授和我之间并不存在这么一个问题: 在了解文学艺术作品的同时, 是否也必须了解现代科学研究的伟大成果。但是如果追究发现这些成果的过程, 有些人, 比如说那些物理学的朋友们, 理应是教导全人类的主体力量了。这时, 问题就出现在文化的利未人 (Levites)<sup>【23】</sup>——赫克斯利教授有时想这样冷嘲热讽地称呼他们——尼布甲尼撒<sup>【24】</sup>, 我们这些可怜的人文学者们有时乐于这样看待他们<sup>【25】</sup>。

是的, 我们应该了解自然科学的研究成果, 对此没有异议, 但是我们究竟应该付出多大精力去考究取得这些成果的过程? 这些成果对人类生活的影响是有目共睹的。但是取得这一成果的整个过程, 所有事实, 都能激发意趣 (interesting)<sup>【26】</sup>。对于一个明智的人来说, 任何知识都能激发意趣, 但是关于自然的知识能激发所有人的意趣。未出壳的小鸡从蛋白中汲取养料以发育肌肉、骨骼、血液和羽毛, 另一方面又从蛋黄中摄取热和能, 使它将来挤破蛋壳而再度开辟鸿蒙——了解这些有意思吧。当蜡烛燃烧时, 蜡置换成了碳酸和水, 这虽然不像刚才的例子那么妙趣横生, 但是仍旧蛮有意思的。进一步说, 自然科学依靠事实的习惯, 正像我们物理学界的朋友们所说, 真是良好的风纪。研究自然依靠的是实验和观察。只闻事物为其然是不够的, 而且还得目睹事物果其然。蜡转换成了碳酸, 这不能只说说而已, 好像是有人说起冥府渡神卡伦 (Charon) 驾一叶扁舟飘过冥河一样, 或者说维克托·雨果是一个高贵的诗人, 或者格拉德斯顿 (Gladstone) 先生是受人尊崇的政治家; 而是要亲眼看见碳酸当真转换成了水。正是自然知识的这种现实性使我们的朋友把我们所说的关于事物的知识与被他们说成词语知识的人文知识两相对照。这使得赫克斯利教授进一步断言: “为了获得真正的文化, 纯粹的自然科学教育至少和纯粹的文学教育有同样的成效。”<sup>【27】</sup>不列颠协会机械科学分会的某个主席<sup>【28】</sup>, 用经文 (Scripture) 的语汇来说, 是“好大胆子”, 他声称说, 一个人在培养心力智识的时候, “倘若以文学和史学取代自然科学, 那就是做出了实用性较差的选择”<sup>【29】</sup>。但是不管对此深究与否, 我们都必



须承认,自然科学素有的实事求是的习惯是最具价值的风纪,大家都应该体验一下。

然而改革者所要求的还不止于此。他们提议,对于人类的大多数来说,无论何时何地,无论男女老幼,自然科学都应是教育的主体。这里,坦白地说,要和物理学的朋友分手了,从此各自踏上陌路吧。分道扬镳之际,我愿意谨小慎微地行事。我对自己在自然科学知识方面的欠缺是耿耿于怀的,所以生怕对这些学科做出不仗义的事儿来。这些自然科学党羽的能力和好斗性格使他们显得不可一世。我将采取一种悬而不决优柔寡断的口吻进行探讨,它适合于一个头脑迟钝知识有限的人,我要执著于这种口吻。就当前看来,我以为,那些为他们所谓的自然知识在教育中奠定地位的人士们,忽略了一个重要的东西:人性的构成。我的阐释将采取一种最简明的方式,并依据于一些毫不艰涩深奥的事实,这样的话,我确信那些科学人将不会不承认它的分量。

全然无视事实吗,我觉得他们很难这样。当我们着手列举构建人生的那些动力和强力的时候——我们把它称为行为的动力,知识和睿智之力,美之力,社会生活和行为风度之力——无论这一纲要的线索勾画得多么粗略,而且虽然仍未摆出具有科学的严整性的姿态,但他们不能不承认,它对这一事物进行了相当真实的描述。人的自然,或人性,就是由这些力构建而成的,这一切都是必不可少的。如果顺应它们的要求并对其进行适当的调节,我们便能步入一条通途,从而变得清醒明智,获得道义和正义,获得智慧。这一点是明白无误的,那些物理学界的朋友们不会不承认吧。

但是,另有一件事情,他们也许还没有进行充分的观察,那就是,上面提及的数种力并不是各自孤立的,而是,在人性大法中存在一种永恒的趋势,要使它们以数种不同的方式互相联系起来。而我特别关注其中的一项。循其求知求智的本能,我们获得零碎的知识;随即而来的则是一种欲望,要把这些同我们的操行意识(sense for conduct)和审美意识(sense for beauty)联系起来。假若这种欲望受阻,那将会产生倦怠和郁闷。那么我认为,在这种欲望中存在一种捕获人心的力量,这就是文学的力量。

任何知识,正如刚刚所说的,都能激发意趣。对有些知识款项我们无法把握其本质联系,所以它们只好孤立地处于我们的思想中,但是这些款项仍然是有所谓、有意思的。甚至一系列的例外也

【25】

“科学与文化”,同前, pp. 3, 6。——译注。

【26】

*Interesting* 是作者常用的术语,是“合众国的文明”(“The Civilisation of the United States”)一文的关键词之一。因为它相互交织的多重意义,又由于文境不同而引起词性在动名词和形容词之间来回转换,故译法时有变通。——译注。

【27】

“科学与文化”,同前, p. 7。——译注。

【28】

C. W. 麦利菲尔德 (Charles Watkins Merrifield), 生平不详。——译注。

【29】

1876年9月在格拉斯哥(Glasgow)演讲。——译注。



是有所谓、有意思的。如果研究希腊语的重音,知道下列情形是有意义的:pais 和 pas 以及同一变形的其他一些单音节,在其生格复数名词的最后音节上并不带长音符号,在这种情形下有别于常规。研究生理时,如果了解肺动脉输送的是深血(dark blood)而肺静脉输送的是浅血(bright blood),在这一点上,有悖于动、静脉分工的通则,然而了解这一点仍旧很有意义。但是我们都知道人们是如何自然地追求知识碎片的结合,把它们置于常规之下,置于原则之下;如果总是不断地列举例外,积累那些必然各自孤立的事项的话,那又将是何等的无聊和乏味呢?

好了。我们还会发现,在知识自身领域里运作着相互关联的需要,在知识范围之外也存在着同样的需要。随着求知的继续,我们会体验到,绝大多数人都会体验到这种需求:在学到的知识与我们的内在的操行意识和审美意识之间建立联系。

古希腊有一个女先知,居于阿卡狄亚(Arcadia)<sup>【30】</sup>的曼提尼亚(Mantineia)地区,名狄奥提玛(Diotima),她曾经对哲人苏格拉底解释说,爱恋、冲动及其同类性情实质上什么都不是,只不过是人们内心对“与善常在”的热望罢了。她向苏格拉底断言,说这种对善的欲望是人类根本之物,我们每一冲动其实都是它的一种具体的形式。当我们感到要把所学的知识与操行意识和审美意识建立联系的时候,我觉得,这种人类内在的“与善常在”的欲望正在发挥作用。无论怎么说,人是有本能的。这本能,正如我们将要承认的那样,是无邪无辜的。正是在这种天真无邪的本能的引导下,人性的自然本质才得以保留和维护。那么,在满足上述本能的追求中,我们遵循的是人性中自我保留的原则。

但是不可否认的是,有些知识无法直接为我们所说的本能服务,不能直接与我们的操行感和审美感建立联系。它们被称作工具性知识。这些知识能导向其他知识。一个在工具性知识中度过一生的人是一个专家。对于那些有天赋从而可以操纵使用这些知识的人来说,它作为通向上方事物的工具和器具,是很有价值的。这些知识可以自成体系,从实用角度说,每个人都应该了解一点儿。但是,我们不可以设想广大群众都要在希腊文重音和形式逻辑上倾其一世心血。我有一个朋友,赛尔韦斯特(Sylvester)教授<sup>【31】</sup>,世界范围内的首席数学家之一,他对数学功德抱着一个玄妙的超验直觉信条,但并不是平民百姓的信条。就在这儿的参议

【30】

阿卡狄亚,古希腊山地牧区,民风淳朴,环境恬静,似世外桃源。——译注。

【31】

赛尔韦斯特 (James Joseph Sylvester, 1814~1897)。——译注。



院,在我们英格兰剑桥的心脏,在没有为自己的庸俗道歉的情况下,我曾经斗胆质疑这样的观点,对于大多数人来说,获得一星半点的数学知识也得经过漫漫长路。这当然与数学的性质是相当一致的:数学作为通向彼物的工具,其意义是巨大的。但具有颖悟聪慧去使用它的只是少数人而已,而不是人民大众。

然而自然科学与工具知识的地位并非不是同一的。经验告诉我们,广大群众的兴趣更在于了解当蜡烛燃烧时蜡转换成了碳酸和水,在于对晨露现象的解释,在于血液循环的过程,而不是复数名词所有格的 *pais* 和 *pas* 在词尾不戴长音符号。一项自然知识叠加于另一项,或把其他项目叠加于自身,最后我们可以做出一个命题,这个假定与达尔文先生著名的命题同样有趣:“我们的先祖是多毛的四足动物,长着尾巴和尖耳朵,可能还居住在林木之中。”<sup>【32】</sup>或者我们可以得出一个其外延宽广宏大的命题,就像赫克斯利教授的命题一样,但是他却说我们祖先关于世界始末的观念是完全错误的,还说自然是既定秩序的表现,它不受任何干扰,等等<sup>【33】</sup>。

这些结论和成果肯定是有趣的,是重要的,我们都要了解它们。但是希望大家注意的是,当他们向我们灌输这些学说的时候,当我们接受这些学说的时候,我们仍然身置智能和知识的领地。我要说,就人类整体而言,一旦真正地接受这一命题:他们的“先祖是多毛的四足动物,长着尾巴和尖耳朵,可能还居住在林木之中”,人们将会产生一个不可遏制的欲望:把这一命题同我们的操行意识和审美意识结合起来。但是科学人是不会为我们这样做的,根本就不会以此为业。他们提供的是其他知识,有关其他动物及其先祖,其他的天体,有关石头,有关星球;他们最终把我们引向这些伟大的“宇宙的本质概念,这些概念”,赫克斯利教授说:“将由物理学强加于我们。”<sup>【34】</sup>可事情仍然是,他们给予的只是“知识”本身而已,并不是与我们的操行意识和审美意识相联系的知识,这种知识是无关情感的。不是这样的,它不是大众的,所以一旦时过境迁,人们便会遗憾和倦怠。

我承认,天生的自然科学人(naturalist)<sup>【35】</sup>是不会有这种感受的。但是,谁是天生的自然科学人呢?我看是这么一些人,他们有着非同寻常的观察热情,那么强烈,那么突出,致使自己被划出人类大众之外而进入另册。这些人将会倾其毕生精力,快乐地积累

【32】

《人的进化》(*The Descent of Man*), Part III, ch. xxi, para. 7。  
——译注。

【33】

“科学与文化”,同前,  
p. 15。——译注。

【34】

同上。——译注。

【35】

*Naturalist* 可指自然主义者、自然论者、博物学家、生物学家等,此处据文境译为“自然科学人”。——译注。



【36】

达尔文死于 1882 年 4 月 19 日,而后不足两个月阿诺德在剑桥发表这篇讲话。——译注。

【37】

Michael Faraday (1791 ~ 1867), 物理学家, 化学家。

【38】

Robert Sandeman (1718 ~ 1771), 英国(苏格兰籍)神学大师。——译注。

【39】

“科学与文化”, 同前, p. 11。——译注。

自然知识,进而进行推理演绎,此外别无他求,或者基本上无他求。我也风闻人们盛传,说我们刚刚失去的那位可敬的自然科学圣贤达尔文<sup>【36】</sup>曾向他的朋友透露,说因为自己所扮演的角色,他并没有体验被大多数人视为至关重要的两件事——宗教和诗;而科学与家政,他认为,已经足够了。对于天生的自然科学家来说,我明白情形本应如此的。他们对自然科学职业是那样痴迷,那样热爱,致使他一直在获取自然科学知识并对此进行推理判断,很难有时间和心思去考虑如何把这些知识同人类内心的操行意识和审美意识联系起来。他为自己随时建立联系,只要觉得有必要。可是达尔文是极其罕见的。另一位可敬可佩的自然科学伟人是法拉第<sup>【37】</sup>,是一位桑德曼化的人物,也就是说,他借助于可敬的罗伯特·桑德曼(Robert Sandeman)<sup>【38】</sup>,苏格兰长老派成员,把自己的知识与求善和审美的个人本能结合起来了。宗教和诗强烈要求在人格中占有一席之地,要与人的“知”联系起来,使知识得救,使人们知而有乐;如果我们中间像达尔文这样具有这种人格品质的仅此一人的话,那么像法拉第这样具有同样人格品质的人该不会少于五十吧。

教育之所以深得人心,事实上是因为它满足了这一要求。赫克斯利教授坚持嘲笑中世纪教育,说它忽视了自然科学知识,还说它甚至在文学方面依然是贫困的,说它的形式逻辑致力于“证明为什么教会说啥就一定是啥,而且是如何的正确”<sup>【39】</sup>。但是我们可以确定地说,如果仅靠热情而出现了一种孱弱无力、营养不良的、令人唾弃的教育,中世纪大学是不会诞生的。国王曾是大学的养父,王后曾是大学的乳母,但是大学决不是他们的亲生儿女。中世纪大学之所以问世,是因为我们所说的假定知识(supposed knowledge)把自身与人类的操行意识和审美意识联系到了一起,它做得那么简洁明快,那么轻松自如,那么遒劲有力,以此方式把圣经所传输的假定知识深深地镌刻在人们的心上。所有其他知识都受这种知识主导,都位于这种知识之下,这是因为它与我们的操行意识和审美意识建立了深湛笃厚的联盟,从而牢牢地捕获了人们的心灵。

但是赫克斯利教授现在却说,关于宇宙的新观念是对我们祖先传统观念的致命一击,这种新观念已经由物理学强加于我们了。保佑他吧,让这一击如此致命,而且新观念必须必将盛行于世,



每个人都听信它而对咱们祖宗构成致命的威胁。人伦学问(humane knowledge)——它无愧于这一称号,因为它服务于我们与善常在的至上的欲望——需要在新观念和我们追求操行意识和审美意识的本能之间建立关联,它的这种要求无非是更加明显罢了。中世纪没有人伦学问也过得去,就像不要自然知识一样,因为它的假定知识的建造旨在唤起它的感情和激情。诚然,这种假定知识会消逝,同时它那激发情感的力量也将随之消逝,但是这些感情和激情依然存在,依然提出激发自我并得到满足的要求。如果我们依靠经验和体验能发现人伦学问那种无可否认的激发情感的强力,那么与现代自然科学清除所谓的“中世纪思想”<sup>【40】</sup>所取得的胜利相比,人伦学问的重要意义不是减弱了,而是增强了。

那么人伦学问,还有诗以及雄辩术,受否已经赋予了激发情感的力量呢?它们是否演练并运用这些力量呢?如果是这样,它们是如何演练从而对人类的操行意识和审美意识产生影响的?最终,即使它们能够而且已经影响了这些意识和感知,那么又是如何在现代自然科学成果之间建立联系呢?这些都是要问一问的。首先,诗和雄辩术有没有召唤情感的力量?这要诉之于经验了。经验说明,对于绝大多数人来说,对于人类整体来说,诗和雄辩确有这种力量。接下来,它们如何演练这些力量从而影响了人的操行意识和审美意识呢?这现在,也许得引用《传道书》(the Preacher)的话了:“人诚然求之,却不可得之;然也,我父,智者自诩知之,却不能得之。”<sup>【41】</sup><sup>【42】</sup>当论及对情感的作用时,人说“耐心是一种美德<sup>【43】</sup>”,而荷马在诗中论及情感时则说<sup>【44】</sup>:“命运可曾把坚韧的心灵赋予人类的孩童?<sup>【45】</sup>”难道前者说的是一回事,后者却是另一回事么?当论及对情感的作用时,斯宾诺莎说:<sup>【46】</sup>“人的幸福在于他有能力维护其本质。”<sup>【47】</sup>而同样是论及对情感的作用,福音书却说:“一个人得了天下却失去了自我从而伪造自我,何益之有耶?”<sup>【48】</sup>难道前者是一个意思,而后者则是另一种意思么?为什么出现了这样不同的效果?这我可说不准了,我并不急于知道答案;重要的是效果的确不同,但是我们均能受益。然而,诗和雄辩术到底是如何演练其力量才能与现代自然科学成果建立联系,与人类操行本能和审美本能建立联系呢?我的回答仍然是,我并不知道是如何演练运用的,但却肯定它们一定会演练并运用这种力量。这并非意味着现代哲理诗人和道德哲人马上就会降临,把现代自

【40】

赫克斯利语,“科学与文化”,同前,p. 16。——译注。

【41】

“Though a man labour to seek it out, yet he shall not find it; yea, father, though a wise man think to know it, yet shall he not be able to find it.” 出自 *Ecclesiastes*(《传道书》,俗称 the Preacher)。——译注。

【42】

《传道书》(*Ecclesiastes*), viii. 17。——原注。

【43】

“Patience is a virtue”。——译注。

【44】

《伊利亚特》(*Iliad*), xxiv. 49。——原注。

【45】

阿诺德译为:“for an enduring heart have the destinies appointed to the children of men?”——译注。

【46】

斯宾诺莎(Baruch or Benedict de Spinoza, 1632~1677), 荷兰哲学家,17世纪理性主义哲学重要人物,对18世纪启蒙运动有重大影响,并为现代圣经研究奠定了基础。引文见《伦理学》(*Ethics*), xviii, 旁注(scholium)。——译注。



【47】

原文作“*Felicitas in eo consistit quod hominum esse conservare potest,*”——译注。

【48】

“What is a man advantaged, if he gain the whole world, and lose himself, forfeit himself?”《路加》福音, 9: 25。——译注。

【49】

不详。——译注。

【50】

莎士比亚《麦克白斯》, v. iii. 40。——原注。

然科学的成果与我们的操行意识和审美意识联系起来,而是说,如果了解了世上的精辟言论和思想精华,我们就会发现,生活在很久以前的诗人和雄辩家们尽管最最欠缺自然知识,虽然在许多重大问题上大错而特错,但是事实上他们的诗作和雄辩不仅有发聋振聩、让人心旷神怡的功力,而且还有——这正是作者的力量和价值所在——一种巩固、提升、加速和启迪的功效,能够奇迹般地帮助我们现代自然科学成果与我们的操行意识和审美意识联系起来。荷马对宇宙的概念,我想是怪诞的吧;但是现代科学告诉我们“地球并非隶属人类并听任我们的驱使,人类也不是大地的中心和精粹”,处在这样的惊恐之中,就我个人来说,任何东西给人的安慰都不会超过刚才引用的荷马的句子:“命运可曾把坚韧的心灵赋予人类的孩童!”

越是心智澄明,越是直率地接受科学成果,越是在其真正意义上感受并研读诗和雄辩术——这是天才们的人生批评,在诸多非凡的要义上具有生动的活力——我们就越能更多地感受并承认人伦学问的价值、以及具有同类活力的艺术的价值,它们在教育中的地位就越发得以巩固。

因此上,我们大家都要尽可能避免在作为教育手段的人伦学问的作用和自然科学的作用之间进行不恰当的比较。但是,某位机械协会的分会长却坚持要进行这种比较,他对我们说:“用文学、史学取代自然科学,就是做出了更不实际的选择。”<sup>【49】</sup>让我这样回答他吧:专意人伦学问的学生们将,至少是将,也会了解现代物理学带来的宏旨,因为,正如赫克斯利教授所言,那是自然科学强加于我们的,但是专修理科的学生们将,我们作出这样的假说,对人伦学问一无所知;毋庸置疑,他们将终生致力于积累自然科学知识,致力于天才的专家们的祖赋事业。所以,这样的学生也是不乏缺憾的,甬管咋说也是不完全的,甚至比文科学生更不完全。

我曾经提到过一份校务报告,其中说到一个英文培训学校的小伙子无奈把《麦克白斯》的开场白“君无法臣服病态之心耶?”(Can't thou not minister to a mind diseased?)解释成“你不能伺候一个神经病吧”(Can you not wait upon a lunatic?)<sup>【50】</sup>我对此进行了评论:假若我们国立学校的每一个学生都知道,比如说,月亮的直径是2,160英里,同时又认为“君无法臣服病态之心”可以完善地诠释为“你不能伺候一个神经病吧?”,那事情该是多么地离谱



呢？如果二者不可兼得的话，我宁愿一个年轻人不了解月亮的直径但却知道“不能伺候一个神经病”是拙劣的诠释，而不希望受过这般教育的年轻人另有其他什么经营之道。

我们或者可以谈些比公立学校学生层次更高一些的人物。我用自己的心眼可以看到一位英国议员<sup>【51】</sup>，他长途跋涉来到美国，事后讲起他的见闻，对美国的地理和矿藏真是知识渊博，但是，他最后一本正经地说，美国人应该向我们的王室借一个王子，拥为他们的国王，然后依照我们的模式建立一个地产万顷的贵族上议院，这样的话，他觉得，美国的前途将是光明的、可靠的。<sup>【52】</sup>在这种情况下，机械协会的分会长肯定不会说我们这位精通地理和矿业但不学文史的议员作出了“更实际的选择”吧。

假如在人伦文学和自然科学之间势必出现隔阂因而要作出抉择的话，那么我只能这样设想，绝大多数人在研究自然方面都没有破例超常的天资颖悟，所以会选择接受人伦学科，而不是自然科学。人文将会有更多的契机呼唤自己的存在，延长自己的生机。

我说过，在终篇之前要点到古典教育(classical education)，我得守信，对不对。思想进步的朋友们说，即如文学能在我们的教育中占领一大地盘，希腊和拉丁学问也是非让位不可的。对于这些先生们，希腊学是最烦人最碍眼的。这些试图颠覆古典课程的斗士们觉得自己是立于不败之地的。他们会说也许需要文学教育，但是为什么偏偏是希腊文学呢？就不能是法国文学或德国文学吗？非但如此，“难道作为一个英格兰人，他不是已经在自己的民族文学里面发现了千姿百态、精彩纷呈的范本吗？”<sup>【53】</sup>和以前一样，我并不依靠自己疲软的言辞来说服这些反对者，我依靠的是人性结构自身，是人性中自我保存的本能。求美的本能，如同求知和求善一样，是内置于人的自然品性之中的。如果是希腊文学艺术呵护了求美的本能而不是别样的文学和艺术，我们便可以信任人性中自我呵护的本能，从而把希腊语作为我们文化的一部分而保留之。我们甚至信任它，从而让希腊语比现在更加流行。我希望有一天我们会更理性化地学习希腊语，但是，只有当人们日益深刻地感受到其中的审美要求，日益感受到希腊语和希腊文学呵护这种要求的力量的时候，对希腊文的研究和学习才能扩大发展。女士们也要学希腊文的，就像珍妮·格雷夫人(Lady Jane Grey)<sup>【54】</sup>那样；我相信在力量的链索中——由于这种力量，我那位于亚马

【51】

胡斯·维维安(H. Hussey Vivian, 1821~1894)，自由党下院议员(任期1852~1893)。——译注。

【52】

参阅胡斯·维维安，《美国旅行札记》(*Notes of a Tour in America*) (London: n. p.), 1878, p. 233。——译注。

【53】

“科学与文化”，同前，p. 19。——译注。

【54】

Lady Jane Grey (1537~1554)，据说13岁时便精通古希腊语，后来又习拉丁语、法语、意大利语和希伯来语。后来试图僭越英格兰王位以取代玛丽·都铎(Marry Tudor)，因此16岁时被斩首。——译注。

【55】

剑桥大学的“哥顿”女生学院(the Girton)建于1869年，“纽曼”女生学院(the Newman)建于1871年。——译注。



【56】

阿诺德这篇演讲是1883年12月11日在史密斯学院(Smith College)进行的。——译注。

【57】

据说这是达·芬奇生前为自己写下的墓志铭。——译注。

【58】

John Ruskin (1819~1900), 英国社会文化批评家, 诗人, 艺术家。——译注。

【59】

其意是说我们人类先天地具有追求希腊文化之美的社会本能。——译注。

逊河畔的东道雅主正在席卷并蚕食我们英格兰的大学<sup>【55】</sup>——我发现在美国这儿,<sup>【56】</sup>在大学里比如马萨诸塞州的史密斯学院, 纽约州立瓦萨学院, 以及西部联校和谐家族中, 大家正在研习希腊语言和文学。

“古朴的对称是我的渴求之一”, 雷奥纳多·达·芬奇这样说<sup>【57】</sup>。他是意大利人。我不敢妄言为美国人辩护, 但我敢确定, 英格兰人对希腊这种值得崇拜的对称的想望和呼吁, 比意大利人要高千百倍。这种渴望和向往的外化大概最昭彰地表现在我们的建筑里, 也表现在各个艺术部类中。在一个高尚的心灵看来, 和谐的细部严整地组合, 结为一体; 这便是希腊人的“古朴对称”, 也正是在这里, 我们英格兰人失败了, 我们所有的艺术全都失败了。我们有惊人的创意, 我们有完好的技法, 但是我们很少, 或者说从来就没有, 把二者融为一体而得到这种均衡和对称。雅典卫城之美并非出自兀立在山坡上的单一物体, 如一座雕像, 一段路径——不, 不是这样的, 它出于全部因素, 为了达到至高无上的整体效果, 这些因素完美地结合在一起了。当以对称为本的审美意识在一个英格兰人心中觉醒并增强时, 难道他仍然觉察不到我们在这方面的缺陷吗? 一旦他漫步伦敦街头, 眼前一亮, 目睹比如斯特兰德滨河大道(the Strand)这般粗俗低劣、这般严重畸形中的错误和教训, 难道这时不会对希腊以及她的“古朴对称”肃然起敬吗? 不过, 这已经临近我们的朋友罗斯金先生(Ruskin)<sup>【58】</sup>的领地了, 我可不敢贸然涉足, 因为他是这里的高才监护人。

看起来我们终于发现了事物的自然和必然之流, 它正在友好地向着人文学科流淌, 但是乍一看来似乎正好相反。“长着尾巴和尖耳朵的多毛四肢爬行动物, 可能住在树丛中”, 这位仁兄似乎生性藏着某种以人伦学问为必然归宿的东西, 不, 还不止如此, 好像我们甚至到达了进一层的结论: 我们那多毛的祖宗还生性藏着某种以古希腊文为必然归宿的东西<sup>【59】</sup>。

鉴于此, 说实话, 我真的看不出人伦学问有多大危险以至于它在教育中的主导地位会被剥夺, 尽管眼下政府部门威风凛凛地摆起阵势对它大张挞伐。只要人性仍然是人性, 它的吸引力就是不可抗拒的。就希腊语而言, 同时就文学一般而言, 但愿它们终有一日面临让我们以更理性化的方式学习研究, 但是并不会失却原有的地位。将来的情况会是, 教育为许许多多别的科目所充斥, 实在



太多了；将来可能会有一个难以决断、充满混乱的时期，出现一种虚伪的倾向；但是文学最终是不会失去其领衔地位的。倘若一时失势，还会复辟重来。我们将会被自己的意愿和热望带回它的身旁。一介清贫文士会以耐心保持自己的灵魂，既不奋斗也不呐喊<sup>【60】</sup>，既承认物理学党羽的能量和辉煌以及他们当前的人气比自己强得多，同时仍然怀揣美好信仰：事物的本质会代表自己钟爱的文学而无声地运作，当我们将不得不了解现代科学的丰硕成果时，当我们在方便的情况下尽可能多接受自然学科的培训的时候，人类的多数总是希求人伦人文学术的；当他们把新的更多更大的科学成果与人类内在的操行需求和审美需求相联时，这一信仰则越发坚定。

【60】

见《马太》福音 (*Matthew*) 12: 19。——译注。



【1】

作于1867年。——译注。

## 文化和它的敌人<sup>[1]</sup>

◎马修·阿诺德 贺涓斌 译

【2】

约翰·布莱特(John Bright, 1811~1889), 英国自由党人, 激进主义者, 著名演说家。——译注。

【3】

布莱特在1866年5月30日的议会驳斥中就选举权问题发言。——译注。

【4】

弗莱德利克·哈里森(1831~1923), 英国法学家, 史学家。——译注。

【5】

《我们的威尼斯式宪法》,《双周评论》(“Our Venetian Constitution”, *Fortnightly Review*), 7(1867), 276~277。哈里森后来拒不承认这些话是冲着阿诺德来的。——译注。

不久前,著名的自由党人,能言善辩的布莱特先生(Bright)<sup>[2]</sup>,在一次发言中趁机对文化的友人和倡导者捉弄了一番。<sup>[3]</sup>“说什么文化不文化!人们所谓的‘文化’”,他说,“只不过多少知道一点儿两种死亡的语言,希腊文和拉丁文。”然后他以大家熟悉的现代写作和演说的口吻,继续评说文化这玩意儿如何之卑微可怜,如何之无益于世,无补于人,还说文化占有者对它的叫卖和兜售又是如何荒诞无稽,等等。另有一日,一位比布莱特先生年轻的自由主义者——他的派别意在把前期自由党人摸索的部分真理纳入一个秩序和系统——牛津大学校友,一位非常聪明的作家,弗莱德利克·哈里森先生(Frederick Harrison)<sup>[4]</sup>,以他的流派特有的咄咄逼人的语调,系统化地发展了布莱特先生这个笼统的主题。“眼下最可笑的空话”,他说,“大概要算对文化的奢谈了。文化是做过几篇书评的批评家的渴求之物,也颇受美文学(*belles-lettres*)教授的青睐。但是一旦付诸政治事务,则立刻变得吹毛求疵,自私自利乐于安逸,优柔寡断而迟于行动。一个文化人在政治上是一个最可悲的凡俗生灵。好为人师和追求良知这方面,他们是无以伦比的。对他们来说,没有什么太不真实的假说,没有什么太不实际的结果。然而积极的政治演练需要的是常识感,是同情心,是信任,是决意,是热情,而这些品质都被你们这些文化人处心积虑地连根拔除了,为的是不损害你们文雅的批评气味。作为有反应的生物,他们可能是社会中唯一一个不可托付于权力的阶层。”<sup>[5]</sup>

我个人并不希望文化人去要求什么授权。我确实经



常随意地说过,我个人认为,面对把自己拖到委员会会议室的同胞们,一个文化人最合适的演讲词应是苏格拉底的话:“知己知我!”<sup>【6】</sup>盼望授权的人不会有这样的言辞吧。因为我对政治行为直接地表示了冷漠的态度,所以《每日电报》(*The Daily Telegraph*)也责备了我,而且因乖张命运的捉弄,他们还把我与一位希伯来先知相提并论——但我对这位先知的敬意是最低的——称我是“文雅的耶利米”(Jeremiah)<sup>【7】</sup>。这是因为我曾说过(用《每日电报》硬塞进我嘴巴里的话来说吧):“切莫鼓噪,因为你们没有选举权——那是庸俗之物;切莫召集大会煽动改革议案或废除谷物法令——那是庸俗之最。”正是为此,我有时被称作文雅的耶利米,有时却是诡诈的耶利米,这个耶利米的使命的现实性惨遭了《每日电报》的质疑。我显然是躲躲闪闪,以便避开哈里森先生的书报检查给我的迎头棒喝。不过,我依然经常赞扬文化,我一直在努力使自己的作品和方法都服务于文化利益。我对文化的评价远远地高于哈里森等人对文化的陈述,说它只不过是“写书评的批评家们的渴求之物”。而且,尽管在某种程度上我倾向于认同哈里森的观点,即文化人可能是社会中唯一一个不可放心地把权力托付给他们的阶层,但是我仍然不敢苟同这是文化人的过错而不是社会的弊病。简言之,尽管和布莱特先生、哈里森先生、《每日电报》的编辑们以及众仁兄众贤弟一样,我也是一个自由主义者,但是我这个自由主义者曾经历了体验、反省、乃至于放弃和屈服的洗礼和冶炼,而且,一句话,我还是文化的信徒。鉴于这种情由,我想以简朴而不系统的方式进行鉴别和查询,看看什么东西适应我的意趣和活力,看看文化究竟是什么东西,它有什么好处,我们对它有什么特殊需要;我还要追寻一块平实的场地,在那里我对文化的信仰以及别人对文化的信仰能够站稳脚步。

这些贬低文化的人认为好奇是文化的动机;有时候他们把文化动机说成是孤家寡人的虚荣。如果认为文化就是以一知半解的希腊语或拉丁语点缀门面,那么他们所谓的文化的母体的思想文化品质,根本就不能与“好

**【6】**

特尔斐城邦的阿波罗神殿(the Temple of Apollo at Delphi)镌刻着“知己知我”和“勿走极端”(《Know Thyself, Avoid Extreme》)。作者曾在《我的同胞》(“My Countrymen”)一文中提及这些话语。——译注。

**【7】**

公元前7~6世纪时希伯来的大预言家。——译注。



奇”同日而语。论其价值,它只不过出自绝顶的浮华虚荣和愚昧无知,或者作为区分社会地位和阶级层次的引擎,犹如一枚证章或一尊头衔,使它们的持有者与不具证章和头衔的人们划清界限。严肃认真的人绝对不会说这就是“文化”,也不会对此附加任何文化价值。为了找到一块场地让求实者对文化进行完全不同的估价,我们须先发现文化的动机,它的周围充满了模棱两可的意义,这个动机是“好奇”一词带来的。

我先前已经指出,我们英国人不像外国人那样即使用“好奇”一词的贬义,也同样地使用它的褒义。<sup>【8】</sup>我们总是使用这个词的负面的批评意义。一个外国人说到好奇,可能是指对心灵之物自由而睿智的热切向往,可是在我们手里它总是透出浮漂、华而不实的意味。不久以前《每季评论》(*The Quarterly Review*)对法国著名评论家圣·伯夫(Sainte-Beuve)作了评价,在我看来是一个非常欠缺的评价。<sup>【9】</sup>它的缺陷在于,它以英国的风范彻底忽略了“好奇”一词沉重的双重负载;它说布瓦先生作为批评家,其所作所为只是出于好奇心的驱使。却只字不提这一事实:无论布瓦先生本人还是他周围的人们,都不会认为好奇是一种责备,反倒是一种赞扬;也从不解释好奇为什么理应承受责备而非荣获表扬——这样一来足以给布瓦先生盖上一个坏戳子了。如果对思想文化事物的好奇是徒劳无益的,或者说是一种毛病,那么还有另外一种好奇,一种为了心灵之物而追逐心灵之物的欲望,一种探究事物真相的快慰——这是灵长生物一种值得赞颂的自然品质。而且,探究事物真相的欲望意味着心灵的平衡和规整,达到这一状态的同时常常就已经功有所成了;这与那种盲目的病态的心灵冲动正好相反,我们英国人对这种冲动的责备与对好奇的责备是完全相同的。孟德斯鸠<sup>【10】</sup>说过:“驱使我们学习的首要动机是扩展我们天性中的精华成分,使灵长生物更具性灵。”<sup>【11】</sup>这是正宗科学激情的真正动因和原由(ground),无论这种激情得到如何之宣泄;这也是文化真正的动因和原由,文化可以看做是这种激情的结果。这种动因是很有价值的,虽然我们习

**【8】**

见《当前文学批评的功能》(“The Function of Criticism at the Present Time”)。——译注。

**【9】**

见 F. T. Marzials, “M. Sainte-Bueve”, *Quarterly Review*, 119, January 1866, pp. 80 ~ 86。该文把阿诺德称作圣伯夫的门徒,并且对其 *Essays in Criticism* 一书大加褒贬。——译注。

**【10】**

Charles Montesquieu (1689 ~ 1755), 法国政治哲学家、法学家。——译注。

**【11】**

*Œuvres complètes*, ed. Edouard Laboulaye (Paris, n. p.), 1879, vii. 78。——译注。



惯用“好奇”一词来对它进行描述。

关于文化,还有一种观点认为,它的动因似乎并非只是科学的激情,并非只是灵长生物那种天生的探究事物真相的欲望。这种观点认为,文化的动因的一部分,一个非常显著的部分,在于我们对邻人的关爱,我们的行为冲动,助人行善,还有对摒弃人类谬误、澄清人世混乱、减少人类苦难的向往,还有这种高尚的希冀:等我们离开这个世界时,它比我们发现它的时候要有一些——这一切都明显地为所谓的社会行为提供了动机。那么,对文化的正确描述应该是,它的本原并非在于好奇,而是在于对完美极致的热爱;它是“对完美的研习”。追求纯粹知识的热情并不是它的全部动力,而且连主要动力都不是,它的动力还包括一种社会的和道德的激情:行善。若持前一种观点,我们把孟德斯鸠的话奉为座右铭:“让灵长生物更具性灵!”那么关于后一种观点,没有什么箴言比威尔逊主教的话更好了:“让理性和上帝的意志流行光大!”<sup>【12】</sup>

但是,善行义举的热情在确定什么是理性理智、什么是我主意志的时候易于操之过急,因为这种热情所趋向的是行动而不是思考,它一开始就急于行动;它可能轻易地把自己的概念当做行为的根据——这些概念出自这种热情的发展状态并分担了后者的不完善和不成熟。文化的特性在于,它不仅经由科学激情的处理,而且还经历了善行激情的处理。它要求的是关于上帝意志和理性的优良观念,不轻易容忍自己生糙的概念去取代上帝的理性和意志。它明白不以上帝的理性和意志为基础的行动和社会机构都是无益的和无常的,所以,即使它不假思索便胸怀纠正人类谬误、减轻人类苦难的大志,却仍然不会轻易采取行动去组建社会机构,而是时刻牢记:采取行动去组建社会机构是徒劳的,除非知道应该如何行动,知道组建什么样的机构。

比起那种建立在纯粹求知的科学情感基础上的文化,我们这里所说的文化意趣更为深长,意义更为远大。但是它需要一个奔腾着信仰和热忱的时代,在这个时代,理念的天地向我们开放,为我们拓宽。我们长久以来生

【12】

Thomas Wilson (1663 ~ 1755)。

——译注。



活其中的那种封闭紧收的思想天地,现在不是正在主动打开自己的幕帘吗?新的明灯不是找到了自由的通道而照射在我们身上了吗?它们很久以来一直找不到趋近我们的通道,在那时以这些明灯为准而调整世界行为的想法是毫无用处的。那时人们生活在这种惯例中,陷身深重难以自拔,并对这种惯例进行洗礼而名之以上帝的理性和意志,在那时,让上帝理性和意志发扬光大的希望在哪里呢?然而可喜的是,对社会的、政治的和宗教的陈旧惯例的附着强力已经松懈了,排斥一切新生事物那铁一般的强力松懈了。过去人们顽固地将所有的事物都拒绝在上帝的理性和意志之外,只保留自己的惯例。但现在的危险不是这些,现在的危险要么是人们对新奇的东西太宽容而使其乘虚而入,要么是从整体上低估它们的价值,觉得只要为行动而行动就行了,不必劳神去弘扬上帝的理性和意志。现在是文化派上用场的时候了;抱着弘扬理性和上帝意志的信仰以及对完美至善的信仰,这种文化研究和追求完美至善,它作为新生事物,已不再遭受专横的排斥而失却人们的认可。

一旦抓住了这种文化观念,一旦不再认为文化在单纯地追寻事物真相,单纯地趋近关于宇宙秩序的知识——这些知识似乎是举世关注和举世图谋的,我们顺之则昌而逆之则亡——简单地说,不只是单单了解上帝的意志,一旦文化不再被看做仅仅是接触这些东西和了解这些东西,而且还要使之发扬光大,一旦如此,文化的道德、社会和仁爱的性格特征就会昭然于世。仅仅为了自我满足而追求真理正是弘扬真理的开端,是一种准备,一种服务,所以不应该只非难这种行为自身,而不责备它的歪曲和降格。

那么宗教,作为人类追求自我完善而展示冲动的最伟大、最重要的活动,作为人生体验最深层的声音,不仅责成和倡导一种目的——这也正是文化的目的,它能让我们弄清完美的意义,并使它发扬光大——而且在确定人类完美之所在的时候,宗教的结论与文化的结论是同一的——文化通过在人生体验中有关自我的各种声音来



确定这一问题,这些声音有艺术的、诗的、哲学的、历史的,还有宗教的。宗教说:上帝的王国就在尔等自身,<sup>【13】</sup>而文化则以类似的方式认为人的完美在于一种内在的状态,在于与我们动物性相区别的人性本原的生长和主导。它还认为人性完美在于增长思想和情感这两项天资的功绩以及二者全面和谐的扩张——这两项天资构成了人类独有的尊严、财富和人性本质的福祉。正如我先前在某个场合下所说:“正是在永无尽头的自我添加过程中,在永无尽头的扩大活力的过程中,在智和美永无尽头的生长过程中,人类精神发现了自己的理想和理念。文化是实现理想理念不可省却的资助,这就是文化的真正价值所在。”<sup>【14】</sup>不要占有,不要休止,而要生长,要蜕变,这便是由文化产生的“完美”之品性;在这里,它和宗教重合了。

因为个人是一个巨大整体的成员,同时人性中的同情心不允许任何成员对他人无动于衷,也不允许任何人独立于他人能有完美的生活,那么为了适应由文化形成的完美观念,我们人性的扩大必须是普遍的。完美,作为文化的产儿,在社会个体互不交流的情况下不可能存在。它要求个人与他人携起手来向着完美迈进,极尽全力坚持不懈地去扩大湍急的人类之河的流量,如果某一个体不遵从这一要求,则有阻碍和削弱自我发展之虞。在这儿,文化与宗教赋予我们以相同的任务,正如威尔逊主教满怀敬意之言:“改善上帝的天国也正是增长和加速个人的幸福。”<sup>【15】</sup>

最终,因为完美是文化不计利害地详尽研究人性和人生的结果,所以它也是那些造就美和人性价值的各种力的和谐扩展,它不会因任何一种力的过盛而牺牲其余。在这儿,文化将置身于宗教之上,因为宗教是我们创造的。

这里,如果说文化就是研究完美,一种和谐的完美,普遍的完善——这种完善不在于占有什么而在于成为什么,在于心与灵的内向状态(inward condition<sup>【16】</sup>),而不是环境情势的外向套式,如果说是这样,文化就不再是一种华而不实的无用之物,不像布莱特先生、弗里德里克先

**【13】**

《路加》福音(Luke)17:21。——译注。

**【14】**

见《法国的伊顿》(A French Eton), CPW ii, p. 318。——译注。

**【15】**

“To improve the Kingdom of God is to increase and hasten one's own happiness.”《个人静思与祈祷第2卷》(Sacra Privata, Works ii)p. 167。——译注。

**【16】**

Inward 一词本作斜体。——译注。



生以及众多自由主义者常说的那样，而具有充分发挥人类潜能的伟大功能。这功能对我们现代世界来说意义尤为重大——与希腊罗马文明相比，我们这个世界的整体文明极力追求外在性和机械性，日甚一日。在我国，文化要扮演一个大角色，因为在这儿最大程度地显现出那种机械的品格，这种品格又被文明播撒得遍地都是。文化教导我们要维护完美的各种品质，而这些品质在这个国度几乎处处遭遇强力的抵制并受到严重的挑衅。完美的理念在于人类家族的普遍扩展，它与我们那强壮的个体主义不谐，与我们对限制个性张扬的厌恶情绪不谐，与“人各为己”的喻世名言不谐。总之，完美理念作为人性的和谐扩展与我们对宽松的希求不谐，与我们单方面观察问题的惰性不谐，与我们随意追求具体事物时那痴迷的投入不谐。所以文化在我国面临一个艰巨的任务。文化传播者的日子是艰辛的，或者说将是艰辛的，而且在相当长的时期内将被人视为文雅的耶利米，或者是狡诈的耶利米，而不是友人和恩人。但是这将无碍于他们最终发挥作用，他们只须坚持不懈。同时，他们应该明确说明自己不得不有的行为方式，说明不得不反对的习惯模式，使每一位不带情绪而悉心关注这一问题的人都心领神会。

我说过，对机器的信仰是我们身前身后的威胁；即如说这机器还有一丁点儿行善之心，这种信仰与机器的归宿的比例关系也往往是荒诞的。然而人们还是信仰机器，它似乎有其自在的价值和自为的价值<sup>【17】</sup>。自由不正是机器吗？人口不也是机器吗？煤炭不是机器吗？铁路不是机器吗？财富不是机器吗？就连宗教组织不也是机器吗？在英格兰几乎每一个声音都在谈论这些东西，似乎它们自身就是可贵的目的，似乎它们身上牢固地附着了某种完美的品格。我过去就注意到罗博克先生(Roebuck)<sup>【18】</sup>论证英格兰如何伟大的主要观点，这些观点足以堵住各种不同意见的嘴了。罗博克先生一直都在不知疲倦地重述他的论点，但我却纳闷，为什么自己老听这些话反而感到厌倦了。“在英格兰，难道不是每一个人都能畅

【17】

“自在”(in itself)与“自为”(for itself)，参照黑格尔哲学思想。——译注。

【18】

约翰·亚瑟·罗博克(John Arthur Roebuck, 1802-1879)，英国政治家。——译注。



所欲言的吗？”罗博克先生无休止地这样问道。他觉得这样问一下就差不多了，觉得如果大家众口一词，我们的热望就得到了满足。但是对文化的渴求（文化是对完善的研究）是不会得到满足的，除非大家都说自己想说的话，都说值得说的话，都说说了比不说好的话。《泰晤士报》以同样的风范回敬了国外对海外英国侨民的服饰、外貌和行为举止的弹劾，强调说英国人的理想就是为所欲为，不拘一格随意打扮。但是孜孜不倦的文化并不是想让每一个以自我为标准的愣头青都成为社会标准的，而是趋近真正的美、风韵和分寸，使愣头青们也爱上这些。

铁路和煤炭的问题也如出一辙。大家肯定注意到了我们最近讨论潜在的煤炭短缺问题时通行的语汇。正如成千上万的人们所说，我们的煤炭是民族伟大的真正基础；假若搞得缺煤少炭的，英格兰的伟大便会终结。但是，伟大到底是什么？——文化会促使我们这样发问。伟大是一种精神状态，它激发爱心、意趣、崇敬，它的外部确证是我们正在激发爱心、意趣和崇敬。假定英格兰明天要被海水吞没了，那么这两者中哪一个在百年后更能激发人类的爱心、意趣和崇敬呢？是最能展示民族伟大的近20年的英格兰呢，抑或伊丽莎白的英格兰？——后者是一个辉煌的精神活动的时代，但当时的煤炭和以煤炭为基础的工业运作却几无发达。那么我们明白了，我们心灵的素质是多么低啊！——这颗心让我们谈论构成民族之伟大的煤炭钢铁之类；同时，我们的文化是多么好的良朋益友啊——它一贯探寻事物真相（see things as they are）<sup>【19】</sup>，驱散如此团团迷雾，并设立完美的真正标准！

财富是我们为了物质优势而进行卓绝工作的目的，这个普通中最普通的东西告诉我们，人们总是如何地把财富看做一种可贵的自足的目的，当前这种倾向在英格兰达到了前所未有的程度。英格兰人从未像今天这样十之八九都相信我们如何伟大和康乐可以由我们如何富有来证实。那么文化的作用是，它以订立精神标准的风范帮助我们吧财富看做无非是机器罢了，不只是嘴上说说

【19】

“See things as they (really) are”是阿诺德经常自我引用的话，最早见于《论荷马史诗的翻译》（“On Translating Homer”），并见于其他文章，例如《当前文学批评的功能》（“The Function of Criticism at the Present Time”），《合众国的文明》（“The Civilisation of the United States”，其措辞有变化：“They see things not as they are, but as what they would like them to be.”）。根据文境不同，译文的措辞也做了调整，如在《当前文学批评的功能》中译作“实事求是”。——译注。



就完事,而且还要对此有真正的感受和体验。多亏了文化的心灵净化作用,否则整个世界,无论现在或将来,将不可避免地落入凡夫俗子的手中。那些相信伟大和康乐可以由如何地富有来证实的人,那些把生命和心思都用在发家致富上的人,正是我们所谓的凡夫俗子(the Philistines<sup>【20】</sup>)。文化对我们说:“看看这帮人吧,他们的生活方式,他们的秉性习惯,他们的仪表风度,他们的口吻语调,仔细瞧瞧吧,观察一下他们读的是什么文学作品,他们自得其乐的又是什么,嘴上挂的是什麼,心里装的又是什么——看看这些,再想想,如果有了财富就是这种德行的话,这财富还值得去占有吗?”这样,文化带来了一种不满,这种不满是一种最高价值,它在这个工业财富社会里阻遏了人们思想的潮流,而且,如我们希望的那样,即使尚不能拯救现在,它可以拯救未来免于庸俗。

关于人口和健康,没有任何地方能像英格兰以这样不明智的、误导的、夸张的方式对待这一切。两者都是地道的机器。但是我们身边大量的人却耽于此道而不能超乎其上!我们刚刚读过《泰晤士报》英国恢复婚姻和出生登记制度的文章,<sup>【21】</sup>听到人们以庄严肃穆的语调在谈论我们英格兰那些多人口的大家庭,好像这本身就是什麼荣耀和功德似的,好像英国的凡夫俗子们只消在伟大的审判者面前让 12 个孩子露露脸,就有了跻身于羊群之中的权利。<sup>【22】</sup>

但是也可以说,身体的健康和活力不应只被看做机器,而与财富和人口归为同类,它们有更真实、更本质的价值。这诚然不错,但是要有一个条件:比起财富和人口来说,它们必须更密切地依存于完美的精神状态。一旦游离于完美的精神状态这一观念,一旦我们像现在这样为追求健康而追求健康,把它自身作为目的,那么我们的崇拜就成了纯然的机器崇拜,跟崇拜财富或人口没什么差别,是同等地缺乏思想意义的庸品。对人类的完美有足够认识的人,都会明确地标示出它的层次和种属:它服从于健身活动更高层的目的,一个精神目标。“健身活动并无大利,但是对神明的敬畏则惠及万物。”《提摩太前

【20】

腓力斯人,本指巴勒斯坦西南岸古国腓力斯的居民;因这些人曾被圣经说成文化水准低下、艺术趣味欠缺,因而 Philistine 这个词在现代英语中泛指市侩和庸人等。

【21】

该文章说过这样的话:“婚嫁多而死亡少,人民必定安康。”(“When Marriages are many and Death are few it is certain that the people are doing well.”)作者不详,《泰晤士报》,1866年元月3日,p. 9, vol. 1。——译注。

【22】

见《马太》福音(Mathew), 25: 31~46。——译注。



书》的作者这样说。<sup>【23】</sup>功利主义者富兰克林说得更加直白——“饮与食在量上要与体格精确相宜，这关系到为心灵服务。”<sup>【24】</sup>但是文化的观点单一地而且广泛地保持着人类完美的印记，它不像宗教和功利主义那样把一个特殊而有限的品格附加在完美身上，这种观点，我要说，已由爱比克泰德<sup>【25】</sup>做了最好的阐述——“把自己交给肉体是‘未琢之璞’(ἀνφρα)的表征”，他说，“这包括过度的运动，过度的吃，过度的喝，过度行走，过度骑驭。这些东西一定要有可循之道：精神和性情才是我们真正的关注。”<sup>【26】</sup>这话颇值得欣赏，同时希腊语中的“已琢之玉”(εφουης)的意思完全符合由文化带给我们的关于完美的意念：这是一种和谐的完美，“美”和“智”同在其中，它团结了两种最高贵的事物——“甘甜”与“光明”(sweetness and light)——这是斯威夫特在他的《书之战》(*The Battle of the Books*)中对这两个概念最恰当的指称，尽管他本人只有其一，而且微乎其微。<sup>【27】</sup>希腊的“已琢之玉”指的是向往甘甜与光明的人，而另一方面，“未琢之璞”是我们的凡夫俗子。希腊人在精神方面的巨大意义在于他们领受了一个快乐核心理念的激发和启迪，它是关于完美人性的核心品质的理念；这样的话，布莱特先生把文化概念错误地理解为一星半点的希腊语和拉丁语，是因为希腊人美妙的理念终于感化了我们的教育机器，他这番话实在是对于希腊人的恭维。

文化视甘甜与光明成为完美的品质，那么它便和诗有着相似的精神，与诗一道遵从这共同的规律。我们中间有不少人把救世的希望寄托在宗教组织身上，远远超过对自由、人口以及工业的希望。我曾经说过，宗教作为对人性本质的宣讲和阐述，比起诗更加重要，因为它倡导完美的的工作具有更大的规模，作用于更多的群众。诗的主导理念是使美和人性的完美体现在各个方面，而这种理念也是真实的，是无价的，尽管它尚未取得应有的成功：征服人类明显的动物性缺陷，使人性在道德方面臻于完善——这同样也是宗教的主导理念。诗，把宗教的热忱和精力添加于己身，则会命定地改造和主宰身外的一

#### 【23】

阿诺德原作：“Bodily exercise profiteth little; but godliness is profitable unto all things.” *ibid.*, p. 351. 参照：“For everything created by God is good, and nothing is to be rejected, provided it is received with thanksgiving; for it is sanctified by God’s word and by prayer.” (“凡神所造的物都是好的，若感谢着领受，就没有一样可弃的，都因神的道和人的祈求成为圣洁了。” *Holy Bible*, New Revised Standard Version, Chinese Union Version, Timothy I, iv, v. (圣经，新标准修订版，简化字和合本，中国基督教三自爱国运动委员会，中国基督教协会，《提摩太前书》，iv, v)。——译注。

#### 【24】

即 Benjamin Franklin (1706 ~ 1790)，美国奠基人之一，同时也是引领时尚的作家、画家、讽刺文人、政治理论家、社会活动家、政治家、外交家、科学家、发明家。阿诺德引文原作：“Eat and drink such an exact quantity as suits the constitution of thy body, in reference to the services of the mind.” (斜体原有) “Rules on Health and Long Life”, *Poor Richard, An Almanac* (n. p.), 1974. ——译注。

#### 【25】

爱比克泰德(Epictetus, 又译作埃皮克提图, 公元55年~公元135年), 古罗马新斯多噶派(Neo-Stoicism)哲学家。——译注。

#### 【26】

爱比克泰德,《手册》(*Encheiridion*), xii. ——译注。



【27】

Jonathan Swift (1667~1745), 英格兰籍爱尔兰人, 讽刺作家, 散文作家, 时政作家, 诗人, 神职人员。先是辉格党人(Whig), 后来转为托利党(Tory)。斯威夫特在《书之战》中讲了一个故事: 一群学者分为古者(Ancients)和今者(Moderns), 在争论自己文化地位的优越性。其中有一人名伊索, 他讲了一则寓言, 说是蜜蜂和蜘蛛在争高下; 蜜蜂弄坏了蜘蛛网, 欲逃之夭夭, 这时蜘蛛骂蜜蜂是无用之徒, 因为它一无所有; 蜜蜂回敬说蜘蛛的所有是脏污, 是毒素。伊索做了评判, 说蜜蜂好比古者, 而蜘蛛好比今者, 因为古者风范是像蜜蜂一样在蜂房中囤积蜜和蜡, 从而为人类提供最高尚之物: “甘甜”和“光明”(sweetness and light), 古者声称自己除了“飞翔”和“语言”(flight and language)以外, 正是一无所所有(“蜂鸣”比作语言)。阿诺德的这篇文章, 《当前文学批评的功能》, 极大地推广了斯威夫特“甘甜和光明”之说, 使之成了英语成语。然而不幸的是, 当代英语在使用这一成语时已经极大地偏离了阿诺德和斯威夫特的原意, 常用来描述友好而宽松的人格品性, 还不足嘲讽之意。——译注。

【28】

“To resist the devil, to overcome the wicked one.” 旧约《雅各书》(James) 4: 7; 《约翰书》上(1 John) 2: 13, 14。——译注。

切。

在希腊艺术和诗的最佳作品中, 诗和宗教是一体的; 美的理念和各层面的完美人性把宗教的热忱和精力加于己身, 并以这种力量工作, 为此, 它们至今仍有不可超越的意义和教谕性, 尽管我们必须承认, 虽然它们广泛地涉及人类种族, 诚然也涉及他们自己, 但仍然是一个不成熟的尝试, 这一尝试如想成功, 则需要人性中的道德和宗教的织体得以更好的撑张和发展。但是希腊人突出强调了美、和谐以及充分的人性完美的理念, 在这一点上人家并没有做错。然而, 道德的织体也必须撑张起来。可是我们撑张了道德的织体, 并不等于就走上了正道, 如果与其同时, 美、和谐以及充分的人性完美在理念上尚未具备或者被身边的人们错误地理解的话——当前的确尚不具备这些, 人们的理解也的确有误。宗教组织尚未而且也无力量向我们提供这些观念, 那么一旦我们依赖这些组织, 而且以为只须使它们发展壮大流行就足够了, 那么, 我要说, 就已经栽到常见的高估我们机器这个泥坑里去了。

最常见不过的是, 人们会否定和摒弃内向的宁静和内向的满足, 这种宁静和满足出现在我们凭借绝对的内向平静和内向满足(如我所称)抑制了我们动物性里的明显缺陷之后, 是当我们趋近充分的精神完美、而不仅仅是道德的完美或者相对的道德完美的时候才获得的。为了得到这种相对的道德完美, 世界上任何民族都不如我们的英格兰种族干得多、拼得猛。这是因为任何民族都不像我们英国这样, 在最直接、最明显的意义上服从一个成命: “抵御魔鬼, 征服邪恶”,<sup>【28】</sup>任何民族都不曾有过我们过去那种逼人的力量和紧迫的现实。我们得到了回酬: 不仅由于执行这个成命而获得了世间伟大的荣华富贵, 而且远远高于这些的是我们还得到了内向的平静和内向的满足。但是对我来说, 最可悲的大概莫过于眼睁睁地看着这么一种情况: 人们顾及自身中以及在宗教组织中发现的有限完美, 却凭借其内向平静和内向满足的力量(这力量来自他们追求完美的初步努力)使用了一种适用于充分完美的语言, 这种语言其实是人类灵魂对无限完



美的预言所引起的遥远回响。大概不用说,宗教自己为人们充分地提供了这样的大话。人们自由自在地使用这种语言。这要算我们对通过宗教组织获得的有限完美的最严厉的批评了。

英国人对道德发展和自我征服的冲动最有力地展现在清教运动中。清教在“独立派”(Independents)<sup>【29】</sup>的宗教组织方面得到了最充分的表达。现代的独立派有份报纸称作《非国教人》(Nonconformist),文章颇为真挚,颇有才华。他们这个刊物张扬着自己的格言、标准和信仰:“异议的异议,新教的新教。”<sup>【30】</sup>这里我们看见了甘甜与光明,看见了充分的、和谐的、人性的完美!我们不必到文化和诗那儿寻找语汇来评判它。宗教就其追寻完美的本能已经为这种评判提供了语言,也就是大家每天挂在嘴上的语言。“最终,万众一心,在感情上团结起来”,圣·彼得这么说。<sup>【31】</sup>有一种理念可用来评判清教思想:“异议的异议,新教的新教”!这样的宗教组织为人们所信奉,为人们所依托,大家愿意为它献身!这,我想说,尽管只是完美的开端,只不过征服了人类动物性中明显的缺陷,但仍然是一种美妙的功德,在这种情况下,曾经帮助我们这样行动的宗教组织显得是可贵的、有益的和值得推广的,即便它的脑门上仍然戴着不完美的印记。人们已经习惯于特殊地使用这种宗教语言,把它变成纯粹的术语和行话,这时对宗教自身及其宗教组织的批评就充耳不闻了。这些人肯定是为了抵御面临的谴责而自我欺骗的。只有当文化像诗一样不再使用深奥的语言而施用理论批评的时候,这些人才能听到一些批评意见。

但是我将会说到,文化的和诗化的人一次又一次地、而且是相当明显地失败在探求和谐完美之必要的最初阶段,失败在对人类动物性中头等缺陷进行限制的时候——帮助我们削减这种动物性也正是宗教组织的荣光。不错,经常是失败的。正像没有清教徒的缺点一样,他们也没有清教徒的德性(virtue)。他们常常过分地留意清教徒的缺陷,过分忽视了清教的德性,这已经成了他们的危险所在。我将不会以清教徒的代价而开释他们的

【29】

“独立派”又称“公理会”(Congregationalism),属于加尔文教派(Calvinism)。——译注。

【30】

“The Dissidence of Dissent and the Protestantism of Protestant Religion”,具体出处未知。——译注。

【31】

《彼得书》上(Peter)I,3:8。——译注。



过犯。他时常在道德上失误，而道德则是不可缺失之物。而且，他因自己的过失已受惩处，恰如清教徒因为自己的工作而得以酬谢。他们在失足之地受了惩处，但是他们关于美、甘甜与光明、完美人性的全面形成等等的理念理想，仍不失为“完美”的真义。这宛如清教徒关于完美的理念是狭隘和不足的，尽管他们干得还不错而且得到了丰厚的酬谢。尽管朝圣神父(Pilgrim Fathers)<sup>【32】</sup>的航行是功不可没的，但是这些人及其关于“完美”的标准仍然得到了公正的审判，这只需想象一下莎士比亚和维吉尔——他们的灵魂中彰显着甘甜与光明，彰显着人性中的人道之最——试想倘若这二位大师与那帮人一路同航，该发现他们是如何不可忍受的同行啊！那么以同样的方式评判身边比比皆是的宗教组织吧！不否认他们成就的善和福，然而也要清楚地认识到他们关于人性完美的理念是狭隘和欠缺的，认识到他们所谓的“异议的异议，新教的新教”也根本不会把人性引向正确的归宿。一如我对财富的评论：让我们看看人们自在而自为的生活吧——也关联到那些宗教组织。让我们看看《新教徒》一类的报纸对生活的描绘吧——其中有对社会设施的嫉妒，争辩对驳，茶会，开放礼拜堂，传经布道；尔后想想难道这就是完整的人生！难道这种生活连同它的所有部件会渴求甘甜、光明和完美吗？

和《新教徒》一样，另有一家报纸代表着国内某个宗教组织，它在不久前报导了埃普索姆(Epsom)<sup>【33】</sup>的“德比”节(the Derby day)<sup>【34】</sup>的人群以及其中各种卑鄙齷齪，这时文章的作者突然转向赫克斯利教授<sup>【35】</sup>，问他如果没有宗教何以清洗这些卑鄙齷齪。我则有意问问这位提问者，您又如何以您的宗教来清洗这些卑鄙齷齪呢？生活是如此不招人爱，如此乏味，如此不完整，如此狭隘，如此遥远地脱离了那种真实的、令人满意的关于人性完美的理念，正如您所反映的那些宗教组织的生活一样——这样的生活理念将何以征服并改造这些卑鄙齷齪呢？这两件事：最强烈地祈求对文化所追逐的完美进行研究，最好地证明宗教组织在实际上所持的完美观念是缺欠的——

【32】

常指早期移居于现代美国马萨诸塞州的普利茅斯(Plymouth)地区的英国人。——译注。

【33】

英国伦敦南面的城市。——译注。

【34】

赛马节；德比，英国中部城市。——译注。

【35】

Thomas Henry Huxley (1825 ~ 1895)，英国生物学家，达尔文主义者，反对神学不可知论(Agnosticism)。——译注。



如我所说,它表示了人类迄今以来追求完美的最广泛的努力——这两件事,只有在人们占有了完美的生活状态和社会条件下才能出现,还不知道要占有几百年后才可以。我们大家都毫无例外地被囊括在这种或那种宗教组织中,用我发现的崇高、热切的宗教语言来说,我们称自己为“上帝之子”。<sup>【36】</sup>上帝之子——这未免太堂皇了吧!我们将如何为自己正名呢?用我们的作品,用我们的话语。作为集体的上帝之子,我们的作品,我们伟大的生活中心,我们为自己建造并生活其中的“城市”,是伦敦!伦敦,其外无可言说地可憎可怖,其内则是——用迦勒斯特(Callust)<sup>【37】</sup>假借小加图(Cato)之口褒贬罗马的话来说——“公共贫穷和私有混沌”的毒疮,<sup>【38】</sup>此诚举世无双也!我们上帝之子的语言,最能震响我们集体思想的声音,英格兰发行最广的报纸,不,全世界发行最广的报纸,是《每日电报》!我要说的是,当宗教组织只能把我们降投到这般困境时——我承认它们标示了人类迄今以来追求完美的最可称道的努力——那么我们的当务之急便是仔细考察他们关于完美的理念,看看它们是否省略了那些或许是有大用场的侧面和力量;看看如果这种理念再完整一点儿的话,是否更好使。我还要说,以英格兰的方式依靠我们的宗教组织以及人性完善的理念而不对二者加以处理,就好似我们要依靠自由,依靠强健的基督教,依靠人口,依靠煤炭,依靠财富——这不过是对机器的信仰罢了,将有华无实;还有,这将整个地受到文化的反作用,从而躬身看清事物的原貌,把人类种族拖向一种更完整、更和谐的完美。

文化,即使在坚持机器应当存在的情况下,对待这整架机器的态度仍然显示出对完美的全心热爱,显示出它一心弘扬理性和上帝意志的热望,还有它摆脱狂热情绪后的自由。狂徒们看到,作恶者对自己作恶是出于盲目地信仰这个或那个机器,或者信仰财富和产业主义,或者信仰锻炼身体的养生活活动,或者信仰某个政治团体,或者信仰一个宗教组织,这时候这些狂徒以巨大的精力和体力反对人们趋向各式各样的政治团体和宗教组织,反对

**【36】**

参考“凭着对耶稣的信仰,尔等均为吾主之子。”“Ye are all the children by the faith in Christ Jesus.”《加拉太书》,3:26。——译注。

**【37】**

不详。——译注。

**【38】**

原作“publicè egestas, privatim opulentia”,小加图(Marcus Porcius Cato, 95~46 B. C.),罗马斯多噶派哲学家、政治家,老加图之曾孙。



他们趋向体育竞技和游艺活动,反对他们趋向财富和产业主义,并暴烈地阻止这样的各种倾向。但是有一种柔韧的宽松性——它来自甘甜与光明,是人们诚意追求的文化对我们的酬劳之一——这种宽松能使人看出发现某种趋向也许是必要的,这种趋向甚至可以作为未来某种有益之物的准备,但是还看到了整整一代或某一个体顺应服从了某个趋势而后沦为牺牲,追随潮流的同时又陷于对完美的无望;这种宽松还使人认识到应当批判一种趋势的邪恶行径,以免它变得根深蒂固、在达到目的之后继续苟延。

【39】

William Ewart Gladstone (1809-98), 英国自由党政治家, 曾 4 任首相 (1868~1874, 1880~1885, 1886, 1892~1894)。——译注。

格拉德斯通先生 (Gladstone)<sup>【39】</sup> 在巴黎的一次讲话中指出——其他人也曾指出同样的要点——目前这场面向财富和产业主义以便为未来社会打下物质幸福基础的运动是如何重要。这些辩词中最差劲儿的是, 它诉说的对象只是那些全副身心都投入该运动的人们; 这些人在各种场合贪婪地捕捉这些言辞, 用来为自己的生活正名; 于是这些言辞倒是为他们的罪孽撑了腰。是的, 文化承认这场朝向创造财富和夸张的产业主义的运动是必要的, 也毫不怀疑它有利于我们的未来; 但是文化还得坚持认为, 正在过往的一代产业主义者——这些人构成了凡夫俗子的粗壮主体——同时还将成为它的牺牲品。同样道理, 当前一代青年男女热衷各种体育运动和游艺活动, 其结果有可能为将来的工作打造健美的体格; 文化并不以运动和游艺为敌; 它向未来祝贺, 希望它能够充分利用改善了的生理基础; 但是它又指出, 我们这一代青年男女与此同时也要沦为牺牲。清教也许是必要的, 用以撑开英格兰种族的道德织体, 而新教也是必要的, 它能够打落主宰人心的神职重轭, 为遥远的未来铺就思想自由之路; 更有甚之, 文化还指出, 这一代清教徒和新教徒的和谐完美, 到头来还是沦为牺牲。言论自由或许是未来社会的必需, 但是《每日电报》那年轻的雄狮与此同时已经成为牺牲。对未来社会来说, 政府内院的各种声音都是必要的, 但与此同时比尔斯先生 (Beales) 和布莱德拉弗 (Bradlaugh) 仍旧是沦为牺牲<sup>【40】</sup>。

【40】

埃德蒙·比尔斯 (Edmond Beales, 1803~1881), “改革团”团长 (president of Reform League); 查尔斯·布莱德拉弗 (Edmond Bradlaugh, 1833~1891), 改革团主要成员之一, 影响颇大; 他于 1866 年 6 月 23 日组织选举权改革集会, 后来导致海德公园 (Hyde Park) 暴乱。——译注。



牛津,那往日的牛津,有许多缺陷和过错。她的失败,她的闭塞,她对现代世界把握之不足,已经使她付出了惨重代价。但是我们在牛津的时候,在这个美好的地方,置身于美好和甘甜的氛围,并没有失手错过一个真理——这样的真理:美好和甘甜是人格的完整和完美必不可少的品质。作这般言语,我完全沉入了对牛津的信仰,完全回到了她的传统。我想冒昧地说,我们对美好和甘甜的幽雅情怀,我们对抗恶劣和粗糙品质的幽雅情怀,都作为许多败业的附属品而置身底层,也作为对抗诸多胜绩的附属品而置身底层。我们的幽雅情怀是真实的,它从来未曾彻底失败,即使在失败中仍展示着自身的活力。我们在政治战场尚未赢得胜利,尚未实行我们的主旨,尚未击退敌手的前进,尚不能随着现代世界的步伐而凯旋阔步;但是我们已默默地向国家的心灵诉说过,我们已经为情感的奔流做了准备,一旦觉得对手筑成了堤防,就将它冲垮;我们一直保持着与未来的交流和沟通。看一看30年前撼动牛津的伟大运动的进程吧!【41】只要读过纽曼博士《致歉》的人都会看出,它的锋芒所向正是一言以蔽之的“自由主义”。那时正是自由主义风行之日;那是一种约定的力量在进行那个时节的工作;自由主义之风盛行是必然的,是不可避免的。牛津运动夭折了,失败了;我们沉船的碎片布满了海岸:

敢问大地何所有,  
尽是我辈艰辛歌。【42】

但是在纽曼博士看来,自由主义到底是什么呢?它竟然挫败了牛津运动?它是伟大的中产阶级的自由主义,它拿出了1832年的改革议案,在政治上有其地方自治政府;在社会领域里,它有自由贸易,无限制的竞争,聚敛了大量的工业财富;而在宗教领域里,则有其“‘异议的异议’和‘新教的新教’”。我并不是说除此以外就没有其他更聪慧的力量与牛津运动对立了,但是自由主义是击败它的真正力量;纽曼博士觉得这正是他与之拼搏的力

【41】

史称“牛津运动”(Oxford Movement, 1833~1845)。这里尤指这场运动的前期——“时文运动”(Tractarianism),它源发于由90篇系列文章组成的《时代文集》(*Tracts for the Time*)。运动的宗旨是在英格兰教会(Church of England)内部重建罗马教(Catholic),由于它强调更高层次的崇拜活动,最终赢得了很多群体的认同,甚至包括非国教人士。

【42】

“Quae region in terries nostril non plena laboris.” 维吉尔,《伊尼德》(*Virgil, Aeneid*), i. 460。——译注。



【43】

阿诺德并没有参与牛津运动。——译注。

【44】

罗伯特·罗乌(Robert Lowe),生卒年月未知,活动盛期为19世纪60年代,英格兰议员。——译注。

【45】

指保守党(the Conservatives)于1867执政;保守党赞助了1867年的“改革法案”(the Reform Act),使城市的工人阶级获得了普选权。——译注。

【46】

这一段的大意是,牛津运动虽在社会政治领域里夭折,但是它以“美”和“甘甜”的优雅情怀在文化意义上赢得了永恒的胜利。——译注。

量;在某一天到来之前,这种力量似乎一直都是这个国家的主体力量,而且拥有我们的未来;【43】这种力量的成就使罗乌先生(Lowe)充满了无以言表的崇敬,【44】而当它的统摄受到威胁时,罗乌却又惊恐万状。庸人们这种强力而今安在呢?它被打落到二等级别,它已经成为昨天,它还失去了未来。一种新生的力量突然出现了【45】;对这种新力,我们现在还不可能全面评价,但它肯定完全不同于中产阶级的自由主义,在要旨上有着不同的信仰,在各个领域里都有着不同的倾向。它既不喜欢中产阶级的议会立法,也不喜欢中产阶级的会议室内的自治政府,还不喜欢中产阶级产业主义者们无限制的竞争,仍不喜欢对中产阶级异议的异议,以及对中产阶级新教的新教。我并不是在赞扬这种力量,也无意说它的理念理性势必好一些,我所说的是,这是全然不同的东西。谁能估量纽曼博士的运动掀起的情感浪潮,这场运动所哺育的对美和甘甜的热忱,它所透露的对中产阶级自由主义者那种强硬品质和庸俗作风的厌恶,它向中产阶级新教那种可憎的怪诞的幻象所投射的亮光——谁能估量到所有这般作出了多么大的贡献,才掀起了汹涌澎湃的不满情绪,进而瓦解了30年来自信的自由主义,为它突然的崩溃和淘汰铺平了道路?正是以这种风范,牛津那种美和甘甜的雅趣幽情才成了征服者,在这里,但愿她以同样的风范和方式保持征服者的地位,成为永恒的征服者!【46】

由于这种方式,它与文化是殊途同归的,它有大量的工作要做。刚才说过,一种更加民主和大众化的力量取代了陈旧的中产阶级自由主义,但是对此现在尚无法做出正确的评价,它尚未形成自己的主导倾向。我们已经听到它的承诺,说要进行行政改革、法制改革、还有教育改革;我不知道如何去改,改什么,但是我知道这些承诺出于那些倡导者之口,意于自我宣传,自我正名,以便取代中产阶级的自由主义,这并不是已经生成的清晰的倾向性。它与不少好心友人的文化理念是相悖的,而文化则以自己的优势继续稳健地捧举完美人性的理想和理念:这是“一个内向的精神活动,它为自己的品性增加了



甘甜,增强了光明,增进了生活,增长了同情”。<sup>【47】</sup>布莱特先生脚踏两重天地,一个是中产阶级的世界,一个是平民大众的世界,但是他的理念主要来自哺育他的中产阶级自由主义,所以他一直倾向于向人们灌输对机器的信仰,这种信仰,正如我们所见,使英格兰人心驰神往,是中产阶级自由主义的祸根。他满怀惆怅义愤地抱怨说,人们“对普选权似乎没有正确的估价”;他使自己的门徒们相信——英格兰人对此从来都是这么容易信以为真——使他们相信有了选举权,就好似有了一个大家庭,一笔大生意,一副彪悍的体格,这样做本身就能对人心产生富有教益和臻于完善的效果。有时,他向人民大众发出了呼唤——“各位!”他这样呼吁:“肩负英格兰重托的人们!”——他叫喊道:“看看自己的作为吧!我举国四望,满眼都是你们兴建的城市,你们修筑的铁路,你们制造的产品,还有那等待着旷世巨轮的货物!我看到,你们用辛勤的劳动把曾经的荒岛变成了花果山;我知道是你们创造了这些财富,你们是一个民族,她的名字只有一个词,那就是力量,贯穿全球的力量!”<sup>【48】</sup>可不是嘛!正是以这样热烈奔放的赞歌颂辞,罗博克和罗乌使中产阶级的灵魂堕落而沦为庸人。这种风范无异于教导人们在自我评价时别管自己是什么,别管在甘甜与光明方面有否进步,有何进步,而只管他修筑了多少铁路,只管他建造了多大的庙堂。只有中产阶级才听说这般业绩凭的是自己的精力、资质和资本,而人民大众听到的却是他们用双手和臂力劳作。教诲平民大众去信赖这种成就,只不过是把他们训成凡夫俗子,去取代正在被他们淘汰的庸人们的位置罢了;像中产阶级一样,他们也会受到某种鼓励而坐在未来的盛大宴席上,但是却没穿礼服<sup>【49】</sup>,他们这样是不会有成色的。如果平民大众意识到了这些十面埋伏的缺陷和错误,对此有过目睹耳闻,或者读过他们其中的一员最近对这些缺陷的指导性的报道,即称作《普通技师》的刊物,<sup>【50】</sup>如果仅是这样,人们就会认同:文化把完美理念摆在我们面前——这理念是一个增生了的精神活动,它为了自身的品格而增添了甘甜,增强了光明,增进

【47】

原文:“That this is an inward spiritual activity, having for its characters increased wetness, increased light, increased life, increased sympathy.” 斜体原有。——译注。

【48】

布莱特 1866 年 10 月 8 日在利兹 (Leeds) 的讲话,载于次日《晨星报》(Morning Star),第 2 版,第 5 栏。引文的首句本不是布莱特所言,而是出于第 4 版第 2 栏一篇主打文章。——译注。

【49】

见新约《马太》福音 (Matthew) 22:11~14:耶稣说,天国不妨比作王子的喜宴,邀请众人,然出席者甚少。国王屡经周折,仍不果,遂令其奴仆去闹市宴请路人;众人至,国王发现两个出席者未著礼服,遂令人缚其手足,弃之于深夜荒郊——是为“应召者多,被选者寡”。——译注。

【50】

这里所指的是托马斯·莱特 (Thomas Wright) 的书《工人阶级风俗习惯若干》(伦敦:普通技师出版社),1867。(Some Habits and Customs of the Working Classes) (London: Journeyman Engineer), 1867。——译注。



【51】

雅各宾主义本指法国革命时期强硬的、极端的党派行为,但是请留意本文作者赋予它的涵义。——译注。

【52】

孔德(Auguste Comte, 1798~1857),法国实证主义哲学家。——译注。

【53】

理查德·康格里夫(Richard Congreve, 1818~1899)于1848年在巴黎会见了古斯塔夫·孔德,从而成为实证主义者,不久在牛津成为弗里德里希克·哈里森的老师。——译注。

【54】

腓力斯人(Philistine),巴勒斯坦西南岸古国腓力斯的居民,是非文化人的代称。——译注。

【55】

杰里米·边沁(Jeremy Bentham, 1748~1832),英国法学家及哲学家。——译注。

【56】

路德维希·普莱勒(Ludwig Preller),《罗马神话学》(*Römische Mythologie*)(柏林:n.p.), 1881, i. 21~23, 147。——译注。

【57】

塔昆斯·修珀波斯(Lucius Tarquinius Superbus, 生年不详,卒于公元前496),罗马第7位国王,公元前535年即位;公元前509年退位时值罗马叛乱,而后罗马共和制建立。其父塔昆斯·普里斯克斯(Lucius Tarquinius Priscus)是罗马第5位国王,公元前616~579年在位。——译注。

了生活,增长了同情——这种理念正是新生的平民大众所急需的,其急需程度远甚于关于普选权的福佑或者自己漂亮的工业行为等理念。

这种力量还有一些善意的朋友作为自己的引路人,不是重蹈中产阶级凡夫俗子的旧轨,而是踏上自然吸引人民大众的道路,尽管在我们国家这些都是未经勘探的全新之路。我不妨将其称为“雅各宾之道”<sup>【51】</sup>。对旧事物的暴怒,一种意在全面实施新观念的抽象体制,根据白纸黑字写成的新原则和新教条来工笔描绘未来理想社会——这就是雅各宾之道。弗里德里希克·哈里森先生和孔德<sup>【52】</sup>另外一些门生——其中有我的老朋友康格里夫先生(Congreve)<sup>【53】</sup>,那么我很高兴能借此公众场合向他的才气和人格表示敬意——他们就是平民大众的朋友,要把民众领上这条坦途。哈里森先生对文化蛮有敌意,其动机是再自然不过了,因为文化的对立物有两种,二者是雅各宾主义的门面招牌——一是它的暴躁脾气,二是对抽象体制上瘾。在生活道路的转折点上,文化给建立体制的人们以及体制本身所提供的份量总是比这些朋友们估计的还要少一些。人心的文化浪潮是奔向新理念的。人们不满于陈旧的思想意识的狭窄库存:如“腓力斯理念”<sup>【54】</sup>，“盎格鲁-撒克逊理念”，或是别的什么;有些人,边沁<sup>【55】</sup>或孔德,已经被誉为这种风潮的发起人,尽管他们及早地、强烈地感受到并助长了新生的风潮,颇有功德,作为健全且合适的人物而受命,左右这些风潮而且指引全人类,但是,他们又把自己大量的狭隘理念和谬误带进了对这些风潮的感受和援助。

杰出的德国史学家、罗马神话专家普莱勒(Preller)<sup>【56】</sup>曾谈到在“塔昆斯二王”(Tarquins)<sup>【57】</sup>在位时,引进了对光明之神、医疗之神与和解之神阿波罗的崇拜,从中可知,事实上塔昆斯二王对阿波罗崇拜引进的并不多,不足以形成当年罗马人民心中那种向着这种全新崇拜奔涌的浪潮,从而脱离了拉丁人和萨比恩人(Sabine)<sup>【58】</sup>的原始宗教。文化以同样的方式把我们的注意力引向人类事物的自然潮流,引向它持续的工作,而不让我们的信仰



铆在某个人身上和此人的所作所为上。它让我们看到的不仅是这个人好的一面,而且看到他身上有多少东西必然是有限的和短暂的;更有甚之,文化这样做能体验一种乐趣,感知增长的自由和更加宽广丰盈的未来。

我记得,当我处在一颗心灵的影响下——我对这颗心灵满怀感激之情,具有这颗心灵的人是聪敏睿智的转世再生,在我看来大概是美国迄今所成就的最可称道的人物——本杰明·富兰克林<sup>【59】</sup>,我这时得到了一种解脱:在对富兰克林冷静的常识感已有了长期的感触之后,我意外地得知他用新版《约伯记》取代旧版的计划,他说那旧版的文风太老了,过时了,不合时宜。他又说:“这里有若干行节,可以此为例说明我所推崇的版本。”大家都知道这么一个著称的行节:“这时撒旦回答我主说:‘约伯之畏神明毫无原由乎?’”富兰克林的版本是这样的:“撒旦答曰:‘陛下以为约伯的优良行为只不过是出于个人化的迷恋和温情吗?’”初次读到这里时,我如释重负地长出了一口气,自言自语道:“人性总算拓展到富兰克林不败的良知之上了。”听到现代社会设计师富兰克林的响亮呼喊,听到有人建议把边沁的灵魂和理念作为我们未来社会的条律和规则,我翻开了他的《道义学》(*Deontology*),读道:“当色诺芬<sup>【60】</sup>作史而欧几里得讲解几何的时候,苏格拉底<sup>【61】</sup>和柏拉图<sup>【62】</sup>却以教授智慧和道德为名正在胡言乱语。他们这种道德不过是玩弄辞令,他们这种智慧是对我们经验实事的否认。”<sup>【63】</sup>自从读到这些,我便摆脱了边沁的束缚!我不再因其追随者们的奇思妙想而心有所动。我感到他的心灵和理念不足于为未来人类社会的完美订立法则。

鉴于这种情况,文化经常倾向于对付体制的“人”,派别的“人”,投师的“人”;并对付孔德之类,还有尾随其后的巴克爾先生<sup>【64】</sup>和米尔先生<sup>【65】</sup>。无论如何崇拜这些名流或其中某些名士,我们都不应忘记:“勿以圣人自居!”<sup>【66】</sup>我们很快就会改换门庭,转师他人。但是雅各宾主义者喜欢抬出一位圣人夫子(Rabbi<sup>【67】</sup>),不愿为追寻未来而更弦易辙,反倒望完美而却步;他们想以自己的圣人

【58】

古代意大利住在亚平宁(Apenines)山区的居民,汉译又作“赛宝”人。——译注。

【59】

Benjamin Franklin (1706~1790), 美国奠基人之一,同时也是引领时尚的作家,画家,讽刺文人,政治理论家,社会活动家,政治家,外交家,科学家,发明家。——译注。

【60】

色诺芬(公元前434?~355?), 希腊军事家、历史学家,著有《长征记》(*Anabasis*)。——译注。

【61】

苏格拉底(公元前469?~399), 古希腊哲学家。——译注。

【62】

柏拉图(公元前427?~347), 古希腊哲学家。——译注。

【63】

阿诺德原文:“When Xenophon was writing history and Euclid teaching geometry, Socrates and Plato were talking nonsense under pretence of teaching wisdom and morality. This morality of theirs consisted in words; this wisdom of theirs was a denial of matters known to every man's experience.” Jeremy Bentham, *Deontology; or the Science of Morality*, ed. John Bowring (London, 1834), i. 39~40。——译注。

【64】

亨利·托马斯·巴克爾(Henry Thomas Buckle, 1821~1862), 著有《英格兰文明史》(*History of Civilisation in England*, n. p., 1857, 1861), 呼吁以科学和经验派的原则处理历史问题。——译注。

【65】

约翰·斯图亚特·米尔(John Stuart Mill), 生平未知。——译注。



【66】

阿诺德引文原作：“Be not ye called Rabbi!”参见《马太》福音 23:6,7,8:“他们喜好宴席上座,喜好殿堂高位,之闹市有人致礼请安,人称圣贤。然,尔不足以谓之圣人也,因尔有师,尔等皆为门徒。此世切勿认人为父,因尔有其天父也。”“They love to have the place of honor of banquets, and the best seat at the synagogues, and to be greeted with respect in the marketplace, and to have people call them rabbi. But you are not to be called rabbi, for you have one teacher, you are all students. And call no one your father on earth, for you have one Father, the one in heaven.”英文见新约《马太》福音,圣经,新标准修订版,简化字和合本,中国基督教三自爱国运动委员会,中国基督教协会,p. 45,而汉语引文为译者译文。——译注。

【67】

Rabbi,希伯来语“吾师”之义,也解作犹太教祭司,犹太教律法大师等。——译注。

【68】

参见《雅各书》(James)3:13~16:“尔等谁人有其智慧和见地?展示你们的人生,看是否业已以智慧所生之温柔之果行毕其事。倘若尔等心怀嫉妒和野心,则切勿自夸,亦不可以误当正。尔等如此智慧非上天所降,而是尘土之物,缺少性灵精神,鬼魅魍魉之性也。凡有嫉妒野心处,则有混乱与各种邪恶。”“Who is wise and understanding among you? Show by your good life that your works are done with gentleness born of wisdom. But if you have bitter envy and selfish ambition in your hearts, do not be boastful and false to the truth. Such wisdom does not come down from above, but earthly, unspiritual, devilish. For where there is envy and selfish ambition, there will also be disorder and wickedness of every kind.”英文见旧约《雅各书》,圣经,新标准修订版,简化字和合本,中国基督教三自爱国运动委员会,中国基督教协会,p. 403,而汉语引文为译者所译。——译注。

及其圣人思想来代表完美,以此获得重铸世界的威力,所以在雅各宾主义者看来,文化——永恒地扬弃和追寻的文化——是鲁莽的,是对他们的冒犯。但是,正因为文化抵制雅各宾主义强加于我们的“人”——这个人带着他们自身的局限和错误并杂陈以若干正确的思想部分——那么,文化对人世和雅各宾主义本身都有其俾补和资助。

由于这种情况,雅各宾主义者炽烈地仇视过去,并仇恨他们所认为的对罪恶的过去承担责任的人,但是他们并没有那种文化特有的宽容,并没有对环境进行思考,并没有对行动做出严肃的判断,与之并行,也没有对个人做出宽松的判断,因而他们并没有超脱这个过去。“政治方面的文化人”,弗里德里克·哈里森先生说,“是最可悲的有生凡人!”弗里德里克·哈里森先生很想做一番大事儿,但他抱怨说文化人碍了他的事儿,那些文人“生性吹毛求疵,自私自利乐于安逸,优柔寡断而迟于行动”。他问道,若非为了“做过几本书评的批评家和纯文学教授”,文化将何用之有?——当然自有妙用了,因为弗里德里克·哈里森先生有这样发问的时候,那种气急败坏的火气正在无孔不入地四处飘散,甚至能听见它在嘶嘶呼啸——此时此地,文化提醒我们,甘甜与光明是人性的完美和极致。它有其妙用,因为同宗教这种追求完美的另一尝试一样,它证明了哪里有嫉恨和纷争,哪里就会有混乱和各种邪恶。【68】

那么,对完美的追求就成了对“甘甜”与“光明”的追求。为甘甜与光明而为者,乃为弘扬上帝的理性和意志而为也。为机器而为者,为仇恨而为者,乃为混乱而为也。文化的视线在机器之上,文化对仇恨表示仇恨。文化有一腔激情,那是对甘甜与光明的激情。它还有一种更强大的激情——那就是要甘甜与光明发扬光大。若非人人都接近一个完人,我们是不会满足的。它知道,只有当生糙的、冷漠的、尚未点燃激情的大众都被甘甜与光明感动之日,方是少数人之完美成为完美之时。如果我不曾回避谈论为甘甜与光明而为的必要性,我也从未规避下面的说法:我们必须拥有宽大的基础,必须尽可能地



多数人提供甘甜与光明。我曾一遍又一遍地强调：当民族的生活和民族的思想曙光出现之时，当全社会最大程度地弥漫着一种为美所感知的、智慧的、生动的思想的时候，那是人类历史上何等幸福的时节啊！是人生中如何一个划时代的时节啊！是文学艺术和所有创造性活力的怎样一个春华争妍的时节啊！然而，这必须是“真正的”思想和真正的美，真正的甘甜和真正的光明。不少人都想给群众（他们这样称呼之）提供一种以自己的方式加工改造了的、按照自己的理解适应群众的实际条件的思想食粮。通俗文学就是这种群众工作方法的例证。不少人都想把自己的职业和党派的基本信条作为一整套思想向群众灌输。我们的宗教组织和政治团体为这种群众工作方法再次提供了一个实例。我对这二者就不再谴责了；但是文化可就是另一回事了。它并不屈身教诲低层阶级，它无意以现成的判断和既定的口号为自己这个或那个派别赢得他们的群众。它希冀的是摆脱各阶级和各阶层，使人们了解世界各地盛行的知识精粹和思想精华，使人们都生活在同一个甘甜与光明的空间氛围之中，在这里人们能够像文化自身那样自由地运用思想和观念——从中得以营养，而非为之所限。

这就是那种“社会理念”；文化人是“平等”的忠实信徒。文化巨人具有一种热情，要渲染时代的知识精粹、思想精华，使之流行，使之光大，把它们从社会的一端带到社会的另一端；他们要削减所有粗劣强硬的、怪异诡谲的、隐晦曲折的、抽象的、职业化的、独断的知识，使之“人化”（to humanise it<sup>【69】</sup>），使它在附庸风雅、知书达理的小团体之外生效，同时仍不失为时代的思想精华和知识精华，从而仍是甘甜与光明的真正的源泉。这样的人是中世纪的阿布拉德<sup>【70】</sup>，尽管他还有各种缺陷，他激发了无限的感情和热忱。这样的人在上世纪末的德国则是莱辛<sup>【71】</sup>和赫尔德<sup>【72】</sup>，他们以这种方式对祖国作出了宝贵的贡献。过往了一代又一代，聚集了一座又一座的文学丰碑，德国将成就比莱辛和赫尔德更伟大的作品；但是，莱辛和赫尔德这两个名字将使一个德国人满怀崇敬和热情，在他心

【69】

斜体原有。——译注。

【70】

彼得·阿布拉德（Peter Abelard，拉丁文 Petrus Abaelardus 或 Abailard，法文 Pierre Abélard，1079～1142），法国中世纪著名经院哲学家，神学家，逻辑学家。他与具有自由思想的才女爱洛依斯（Héloïse）恋爱并秘密成婚，其悲剧性的爱情故事成为千秋佳话。——译注。

【71】

莱辛（Gotthold Ephraim，1729～1781），德国诗人，批评家。——译注。

【72】

赫尔德（Johann Gottfried von Herder，1744～1803），德国哲学家，诗人，文学批评家。——译注。



【73】

圣·奥古斯丁(Saint Augustine, 354~430), 古罗马基督教神父。——译注。

【74】

圣·奥古斯丁,《忏悔录》, xiii, 18。——译注。

中其他天才的名字大都不会苏醒的。为什么呢? 因为这二位“人化”了知识, 因为他们拓宽了生活和智慧的根基, 因为他们为传播甘甜与光明、为弘扬理性和上帝的意志在奋斗。他们与圣者奥古斯丁<sup>【73】</sup>同在, 还说: “愿我们不会弃你而去以探察你那知识的秘密, 像你在苍天落成、黑暗和光明分家以前那样。愿你的精神的儿女们位居自己的天宇, 用自己的光明照亮大地, 标明光明和黑暗, 宣告时间的轮转; 因为旧秩序已经过去, 新秩序正在兴起; 黑夜已销尽, 白日已来临; 您将用自己的福佑为年岁加冕, 这时您派遣人手去收获别人播种的谷物; 同时还要派遣新的人手到新的播种时节, 在那里, 收获的季节尚未到来。”<sup>【74】</sup>



# 合众国的文明<sup>[1]</sup>

◎马修·阿诺德 贺涓斌 译

两三年前,我在这家《评论》上谈到了美国这个主题;<sup>[2]</sup>我考察了美国的社会机构和人民的社会环境和条件,尔后说道,当前行话里所谓的“政治问题和社会问题”的解决,并非偌大成功。我指出了在这方面美国与我们国家形成的对照,相形之下不少方面美国都相当优越。不过我又加了一句:我们如此醉心于解决所谓的政治和社会问题的方案,从而忘却了“人”的问题;我们还是要问一问美国是如何处理人的问题的。那时,一位精明强干的印度官员莱珀尔·格里芬爵士<sup>[3]</sup>正好在美国旅游,他根据自己的见闻刚刚发表了这样的观点:人们宁愿居住在任何一个自诩文明的国家而不是美国,当然俄国例外。我还说过,一个人若是崇拜美国的社会机构及其坚实的社会条件,崇拜他们的自由、平等,崇拜他们的电力、能源和财富,那么他肯定不会就此心满意足的。我们必须进一步考察他们为解决人的问题究竟做了些什么,还得看看格里芬爵士所反对的究竟是什么。

我保证终有一天我会对此进行考察的。但是,讨论一个敏感的民族如何解决人的问题是一件非常娇嫩脆弱的事情,所以我有意识地效法希腊的道德论者西奥弗拉斯塔(Theophrastus),此人直到99岁高龄才完成《论人格》(*Characters*)一书。<sup>[4]</sup>我觉得自己最好也等到那般年龄再来讨论美国在解决人的问题时所建立的功业。然而99岁是高寿啊,我怕是根本等不到的,或是连接近都无望。所以我终于断然决定不再拖延下去,而是直面这个问题,向我们《评论》的读者做以下交代。我曾讨论过美国人是如何解决社会政治问题的,而现在欲以同样直率的态度来讨论他们是如何解决人的问题的。

两三年前我讨论过美国的社会政治问题,但大家不大可能仍然记得我都说了些什么,那么让我最简要地做个概括好了。我说

## 【1】

作于1888年,为阿诺德竞笔之作。——译注。

## 【2】

阿诺德于1885年发表“关于美国多说一语”(“A Word More about America”)一文,CP-Wx. 189~217。——译注。

## 【3】

Sir Lepel Henry Griffin (1838~1908), 英属殖民地印度行政官员,外交官,作家。——译注。

## 【4】

西奥弗拉斯塔(公元前372?~287),希腊哲学家。此乃夸张传闻,其时年近55岁。——译注。



的是,美国各州是在当今时代自我形成的,它们的社会设施完好地适应着环境和条件的“形式”和“压力”,二者都是当今时代的表征。无论他们的成功有多少是依靠美国人民的才智和德行,有多少是纯属幸运和机遇,有一点是无可置疑的,那就是他们的社会设施运作得相当顺畅。我说过这些社会设施的运行使人想起一个人穿着得体,行动毫不受限,潇洒自如。这衣服想松就松,要紧就紧,听凭利害需要,还有,它能根据着衣人的生长而重新裁剪,当他完全发育之时还可以加长扩大。

关于美国的政治问题就说这么多吧。社会问题呢,我察觉美国人组成了一个不分阶级和阶层的社区(community),一个单质的社区,其中贫富差异从根本上讲不怎么紧要,不像在有些国家这种差异得到了阶级界限的强调。我还补充说他们对行政和司法界腐败现象的报导有些夸张;总的来说,就政治领域和社会领域而言,美国蓬勃兴旺地生活在当今时代的自然状态中,并且对此有自觉的意识。处于这种健全的状态,具有健全的思想意识,这个社会的理解力也是健全的。对于自己的社会和政治问题,他们比别人看得更清楚,想得更直接。我还把美国与我们自己做了比较,说人家生活在一个自然而健全的状态中,而咱们却正好相反,几乎没有什么单质化的东西,反倒神经兮兮地生活在一个阶级体制中,我们赖以生存的机制和社会都非常缺乏现代气息,极不自然,繁纷复杂,以至于我们心灵的全部行为都因之受阻而失去了真我。其毕,我们缺少的是明晰的思维,我们看得不清楚,想得不直接,而美国人可就强多了。

可是我们身边就有一位英格兰人却说,除了俄国以外,人们情愿弃美国而去居住在其他任何一个以文明自诩的国家!那么,倘若一个有才之士竟做如是说,那么无论美国如何繁荣昌盛和功伟业大,她的文明肯定是露了马脚。文明是什么?是对社会人的“人化”吗?或是社会人对真正的人性本质法则的满足吗?研究人,如柏拉图说,就是正确回答“如何生活”的问题。我们的目的,他又说,就是真正的人生本身。<sup>【5】</sup>如果向这个目标多少趋进了一点儿,我们就多多少少地文明化了一点儿;这种社会状态是追求这一目标所必不可少的。这里有行为的力量,有思想和知识的力量,有美的力量,有社会生活及其生活风韵的力量。对这些我们有着本能的反响,对它们的整体我们有着本能的希求。只有当人性本能以

【5】  
见《理想国》I.  
352d。——译注。



及它在文明中的存在成分都得到充分认识和满足时,我们才算文明化到了极致。当然了,充分认识并满足它们的全部是不可能的;人们对某些成分了解得多一些,有些则少一些;有些在某一个社会范围内多一些,而有些则在另一范围多一些;这种满足感是物有所值的。

同时我还要说,人们把“文明”这个术语用得再泛不过了,因为大多数人在心里都向它附加了与自己的偏好和与经验相关的某些意义。最通常的附加意义大概是一种满足,它不是满足人性的整体要求,而只满足舒适便利的生活的要求,满足术语使用者自己提出的要求。

那么只好关注这一术语最普遍、最流行的用法了。也许格里芬爵士在抨击美国社会的缺陷时,这种舒适便利的概念在他的思想中已存有不多。因为对于这类人来说,对于我国为数众多的一言压众的显赫人物来说,对于出身于私立学校和高等学府的人们来说,对于专业人士和官员阶层来说,对于左右我们的文学和杂志的人们来说,美国不是一个好待的地方。这些人在英格兰事事得利,处处受宠,社会似乎是特意为他们而设计构建的;在那里一个张三或李四在任何地方都能打通关节,所以这些专业人士和官员在无论美利坚还是英格兰都能称心如意地购买舒适和豪华。但是在英格兰,从三四百英镑到一千或一千五百英镑的年薪实在是太耐花了<sup>【6】</sup>,它能使自己的主人获得极富阶层大量独有的实惠和便利。俱乐部为了他的利益——首先是为了他的利益而开设的,豪华的出租车为之而辛劳;所到之处都有人献殷勤,掮客们在火车站挺立恭候。而在美国呢,所有的奢侈消费都是昂贵的(牡蛎和冰例外),服务设施一般都很糟糕而且稀少;俱乐部是漫天要价的地方,出租车的价位简直不可问津——在英格兰半数以上人们都能坐得起出租车,而在美国则只能乘坐马车或电车。在美国裁缝和布料的收费比我国高出三分之一。我仅仅举出几个无可争议的事例,在这些事儿上格里芬爵士会感到,就自己所掌控的便利来说,美利坚和英格兰如有天渊之别。这样的实例不下百余,均能引发如此感慨。对一个国家的文明程度下判断的时候,这些事儿会塞满人们的脑门并左右他的宣判。

另一方面,对于那个庞大的阶级,那个巨大的社区,那些收入不足三四百英镑的人们来说,美国却有不少好事儿。比起旧世界

**【6】**

作者把这个薪金段视为高薪,不足三四百英镑则为低薪;阿诺德本人当时年薪为1400~1600英镑,约合当时7000~8000美元。——译注。



来说,他们在这儿比较容易立身致富;不过这一点儿我们暂且不提。即如他们不能发财致富,即如他们的年薪不过三四百镑,在美国仍有不少好事儿可言,这个社会似乎是为他们的利益而设计的。最初,对某些低下工作的付酬要高于咱们这儿,而高雅的工作却相反。譬如,官员的薪水低,而办公室勤杂人员挣钱更多。糟糕的是公共道路常被铁轨切断或被马车堵塞,但是只有私家车辆和出租车才对此感到不便,而那些无车无马只好步行的人们却感到更方便些。普通的小火车虽不值得恭维,但是它不贵,而且它的设施比起咱们这儿第三等级的交通工具要好一些,在冬季也暖和些。奢侈品,我已经说过,是漫天要价的,超过欧洲各国;但是劳动阶层的衣服差不多跟英格兰一样便宜,普通食品在整体上也不算贵。甚至某些奢侈享受仍然是体力劳动者消费得起的。我提到了冰,我还要说说水果。水果供应的丰盛和价格的低廉,对美国低收入者来说是一种恩惠。不要听信美国人夸口说他们的桃子赶得上甚至超过世界上任何地方的产品,其实那些东西根本无法跟玻璃房的产品相比,也不要相信纽约和波士顿商店里的翠玉苹果跟咱们英格兰的一样,更不要相信美国的梨子都和玛丽落叶梨一样。那些都不是上好的梨子、苹果和桃子,但也绝不是我们鄙夷不屑的梨子、苹果和桃子,这是美国的劳动者及其家人的家常果品。

那么,哲学家或者慈善家对此又将作何感想呢?他将认为哪个国家的情况更文明呢?——是一个就生活舒适便利而论,其利益平衡大大地偏向收入不足三四百英镑的群众的国家?还是一个大大偏向这个收入标准之上的人们的国家?

很多人都会毫不犹豫地做出回答。他们会说他们,还有我们大家,都应该顾及绝大多数人的福利。<sup>【7】</sup>但是这并不是现在我觉得必须讨论和回答的问题。当然,如果幸福和文明就在于生活高度的舒适和便利,那这个问题就没有什么难度了。但是我相信幸福并非仅在于此,或者说并不主要地在于生活高度的舒适和便利,同理,文明也不是这么回事儿;所以我还是留下这个问题不作回答为好。

我倾向于寻求一种较好的方法来验证美国的文明。我一向坚持认为,在我国更加有平等的需要;认为不平等招致了诸多弊端和恶习。美国没有我们这样确定不移的阶级界限,没有我们的不平等;她有着伟大的平等概念。让我指出她的社会生活及社交风范

【7】

当时边沁的功利主义思想盛行于自由主义者中间。——译注。



体制中的两个要点吧——我觉得她的平等概念在这个体制中发挥了良好的作用。第一点仅仅是个形式问题，然不乏其重大意义。人们都知道英格兰人在写信时有一个重要习惯：如果把收信人认作绅士阶层，那么就称对方为 *Esquire*（绅士、阁下），而把 *Mister*（先生、男士）留给不属于这个阶层的人们。仔细想来，还有什么比这更滑稽可笑、更让人气恼的吗？*Esquire* 这个头衔和称谓来自中世纪俗艳浮华的店铺，它是培利克里斯<sup>【8】</sup>和迦米勒斯<sup>【9】</sup>时代健康古趣和良好风范的悖谬和异化。和其他的头衔称谓不同的是，它的使用和占有是任意的、武断的。当然，一个人若是没有特别具体的头衔和称谓的话，那么一个素朴的 *Mister* 或者 *Mr* 就足够了，我们用不着自找麻烦再有 *Esquire* 这个相当无谓的称谓，它在绅士和非绅士之间划了一条恶心的界限；好像是有意地使写信人神经紧张，使收信的人惋惜已经失去的殊荣。

法国人，作为社会生活和社交风度的伟大权威，觉得一个 *Mr* 就够了，而美国人呢，我欣慰地说，则日益紧步法国人的后尘。我希望他们会抵御“*Esquire* 多有英国味儿啊，嗯？！”这样的感觉，并不受这种感觉的引诱和迷惑。而且我希望终有一天我们也会踏上这条道路而抛弃 *Esquire* 这个荒谬的头衔和称谓。

另外一点儿则略须深论。对于美国女性的声音和语调，可以提出不少批评意见。可是几乎所有人都承认美国女性确有魅力，这种魅力见之于大多数女子，无论何时何地。这是一种自然的魅力，而不是那种刻意追求、矫揉造作、拘谨刻板的东西。这魅力并非总是美的，但却总是自然、自由而快活的；它使人感到赏心悦目。无疑，这里我们看到了文明的印记，同时也确证无疑地看到了平等概念对社会生活和社交风度所产生的良好效果。我时常听人说，根据他们的观察，在英国中产阶级妇女中真正自然潇洒的风度是稀有的，而在美国地位相同的妇女中这样的风度则相当普遍。如果他们的观察是准确的，那么毫无疑问这是因为英国妇女生活在一个所谓的上流社会面前，这是一个上流妇女阶层，她们的气质风度和行为举止被认作优雅的风范，而普通的女子则想象着她们会评判自己的举止风度，会发现她少了这个缺了那个，或是这个俗了那个庸了等等。这样她就难免会审视自我，搞得行为拘谨神经紧张。而美国妇女的面前没有这么一个上流社会；她们中间有些人或许会充作这个阶层去招摇过市，各领风骚若干时辰，但是谁也得

【8】

培利克里斯 (Pericles), 公元前 5 世纪希腊雅典领袖。——译注。

【9】

迦米勒斯 (Camillus), 公元前 4 世纪罗马将领。——译注。



【10】

*Interesting*, 有趣的, 激发好奇心的, 引人关注的。——译注。

【11】

Charles Eliot Norton, 《托马斯·卡莱尔早期书信》(*Early Letters of Thomas Carlyle*), 2 vols. (London: n. p.), 1886。——译注。

【12】

Thomas Carlyle (1795~1881), 苏格兰讽刺文学家, 散文家, 史学家。——译注。

【13】

James Anthony Froude (1818~1894), 颇有争议的英格兰历史学家、小说家、传记作家、《弗雷泽》杂志(*Frazer*)编辑。弗鲁德本打算成为神职人员, 但又怀疑英国国教的教义, 终于在1849年发表了《信仰的报应》(*The Nemesis of Faith*), 从而放弃了宗教生涯, 并成功地转向了历史写作。他关于卡莱尔夫妇的传记突出了卡莱尔自私的人格, 并涉及他们的婚姻问题, 引发了不少争议。——译注。

【14】

即 *Thomas Carlyle, as History of His Life*, 4 vols. (n. p.), 1882~1884。——译注。

不到公认, 谁都不是权威和规范。美国女子一般来说都毫不在乎别人对自己的看法, 她就是她自己, 只欣赏自己的存在, 最终形成了快活而自然的风韵。这是她的气质; 而且, 如我所说, 这是文明的印记, 应该归功于美国的社会生活和它的平等概念。

但是我们必须进一步地接近问题的实质而讨论美国文明的性格特征和价值所在。我说过文明这个词的意义太广了: 或是社会人的人化, 或是向真正而充分的人性的进取, 等等。局部的进步和物质的进步往往被视作文明的先头。我们常说, 某个民族之所以被誉为高度文明, 是因为她的工业、商业、财富, 是因为她的自由和平等, 是因为她众多的教堂、学校、图书馆、报纸等。但是人性中有那么点儿东西, 某种发育成长的本能, 某种完美的法则, 对这种狭隘论述发动了叛乱。在这些捷足登上我们灵台的东西之上, 人性对文明的要求, ——如果这种文明立身为高度的、令人满意的文明的话——我想说, 对这种文明的要求最好用“激发意趣”(interesting<sup>[10]</sup>)一词进行描述。古希腊文明具有非凡的魅力, 因为它是那样地激发意趣。人性会说, 不要只说你们的工商业, 不要只说社会机构和体制的优越性, 只说你们的自由, 你们的平等, 那众多的而且越来越多的教堂、学校、图书馆和报刊杂志等, 不要只这样, 而且还要说说你们的文明——你们用这个堂皇的名字概括所有的发展进步——是否真能“激发意趣”。

有一位美国朋友, 诺顿教授<sup>[11]</sup>, 最近出版了卡莱尔的早期书信<sup>[12]</sup>。如果想清除弗鲁德先生<sup>[13]</sup>《卡莱尔一生》(*Life of Carlyle*)<sup>[14]</sup>一书的流毒, 最好的解毒方剂就是读一读这些书信。这不仅使读者对卡莱尔有一个良好的评价, 而且还会使人崇敬他的品质和人格, 并欣赏那些栩栩如生的苏格兰农家生活风情。卡莱尔一家人口众多, 挣扎在贫穷之中。卡莱尔是长子, 少时身体孱弱而心神倦怠, 在爱丁堡拼搏着寻找出路。他的弟弟向他谈起移民的事儿, 说大家都认为这是他的出路! 卡莱尔劝服了弟弟, 他写道: “你千万不要当真设想远涉盐湖去‘扬基佬’的土地上扎根儿, 往好处说, 这充其量也只能算作悲惨的命运。别再做梦了。你想把自己从那些激发意趣的东西中流放出来吗? 要忘掉历史, 忘掉荣耀的社会体制, 忘掉古老苏格兰高尚的原则吗? ——这样你就能多吃两碗干饭, 是吗?”

这里出现了我们首推的词语——“激发意趣”。我并不是说卡



莱尔的告诫就是至理明言,也不是说年轻人不该考虑迁徙移居。但是我在“激发意趣”这个词中听到了一种祈求,听到了热望的呼唤,听到了想象的呼喊,这不止是卡莱尔的心声,也是他弟弟的心声,是人性的召唤。

埃米尔<sup>【15】</sup>这个沉思冥想的瑞士人——全世界近来都在读他的日志——告诉我们“困惑人类之心的总是对黄金时代的怀恋,或是对被每日生活现实所拒绝的和谐事物的向往”<sup>【16】</sup>。他还说,上乘人生的光泽和精美在于富有的文雅阶层欲实现这种理想的尝试,它具有“诗的形式”。<sup>【17】</sup>这种尝试在富有风雅阶层以外的人们心中也激起了“意趣”,他们的意趣不可摧毁地存在于盛装游行和童话故事里——这些故事向他们呈现了城堡生活和宫廷气象,呈现了大人物的生活——所有这般意趣都证实了他们自身也有同样的气质,一种追逐高远和美好的气质。质言之,歌德所描述的“束缚我们的是平庸和低俗”目前正大行其道,它与根深蒂固的人性本能相反,并为后者所排斥。对我们进行人化的文明尚未使我们满意,我们要向它索取,无论它能给我们其它什么,无论我们能得到多少,它理应为我们提供一个能激发意趣的东西。

“激发意趣”的丰盈源泉是“个性”和“美”(distinction<sup>【18】</sup> and beauty),也就是格调高远之物,美好漂亮之物。让我们先谈美,看看它如何体现于美国文明。美,显然是这一文明所欠缺的一面。在美国几乎没有什么可以培养并激发美感的。在阿里格尼山岭<sup>【19】</sup>以东那些颇有根底的若干州,其地貌大凡均无意趣可言,其气候险恶,且相当极端。美国人是不会安于现状的,他们要急切地改善自我,要发家致富;那儿的居民尚未植根于脚下的土壤,和英格兰的乡间不同。在康涅狄格<sup>【20】</sup>河谷你会看到西行的扬基居民抛弃了一个又一个农庄,把它们留给了新来的爱尔兰移民。当然不能指望这样的乡村具有高度的古老深重之美和恒定的田园之美,但是这儿美的程度甚至比预计的还要更低。最初的美国移民大都来自英格兰一个巨大的阶层<sup>【21】</sup>,他们的行为和商务意识比审美意识发展得远为强烈。倘若英格兰也没有大教堂,没有教区教堂,没有天主教和中世纪的城堡,没有伊丽莎白时代的房舍,而只有新兴的中产阶级建造的城镇和楼房,那我们的处境同美国人就差不多多少了。从事物的外在方面看来,我们的生活会同样地缺少对视觉美感的培养。美国的城市几乎说不上什么赏心悦目的,无

【15】

亨利·弗里德里希克·埃米尔(Henri Frédéric Amiel, 1821~1881),瑞士哲学家、诗人、批评家。——译注。

【16】

埃米尔(Henri-Frédéric Amiel),《私人日志》(*Journal intime*), trans. Humphry Ward (London: n. p.), ii. 116~117; CWP: xi. 279。——译注。

【17】

同上。——译注。

【18】

*Distinction* 与当前的“另类”一词意思接近。——译注。

【19】

阿里格尼(Allegheny)主要指称美国东部地区各州,得名于位于纽约(New York)和宾夕法尼亚(Pennsylvania)的阿里格尼河(Allegheny River);源于印第安语,其词义不可考,一般解为“美好的河流”。——译注。

【20】

美国一州,位于东北部新英格兰(New England)地区。——译注。



【21】

阿诺德似乎不怎么在意其他种族的移民者。——译注。

【22】

新哥特式红砖建筑,位于伦敦,由乔治·吉波特·司各特爵士(Sir George Gilbert Scott)设计。——译注。

【23】

政府办公楼,位于伦敦滨河大道(The Strand)上,帕拉第奥(Palladian)风格,由威廉·钱伯斯爵士(Sir William Chambers)设计。——译注。

【24】

白厅街,北起西敏宫(Westminster Palace)外的议会广场(Parliament Square),被视为伦敦的心脏和女王行政(HM Government)的中心,沿街是政府各部门。白厅也泛指该街道周围地带。

【25】

Henry Hobson Richardson(1838~1886)。——译注。

【26】

*Fitness* 在阿诺德思想中也是一个一贯的概念,其字面意义为合适、般配、健壮等;*the sense of fitness* 和“真、善、美”中“善”的概念相通(善即“适用”,“有益”,“符合功用目的”)。——译注。

【27】

美国纽约州首府。——译注。

【28】

美国港市。——译注。

【29】

即希腊文和拉丁文词典。——译注。

论对于后天培养审美眼光还是天生自然的审美眼光来说都一样。他们的高楼耗费巨资而产生了一定的效果——我可否说,有点儿接近我们圣·潘克拉斯的中部车站(Midland Station at St. Pancras)<sup>【22】</sup>,但是却没有像萨摩赛特宫(Somerset House)<sup>【23】</sup>或白厅街(Whitehall)<sup>【24】</sup>这样的佳作。他们倒是有一个天才的建筑师,理查德森<sup>【25】</sup>,我曾有幸结识了他。但是,他却死了,呜呼!他的作品大部分都因自然条件而损坏了——他生前正是在这种条件下尽其责任而实施自己的设计的。我只记得他一个作品,这似乎是他的得意之作,是他完全的自我;这个作品与世人无足轻重,但它却是真正的佳作。一般来说,美国最成功的建筑,那种透露美感并诲人以美感的作品,体现在木质别墅的风格上。它们多表现出原创性,同时又有赏心悦目的美感,但是它们是俏丽纤巧(*pretty*),不是真正的美(*beautiful*)。在其他艺术部类里,真正美的东西几乎荡然无存。一位肖像画家,当时我觉得他在美国画得挺得意,我问他如何喜欢这个国家;“一个艺术家怎可能喜欢这个国家呢?”这是他的回答。美国的造型艺术家主要在欧洲栖身。所有文雅富有的美国人都越来越频繁地走访欧洲。仅仅就这个国家的术语而论,对于一个有文化修养的人来说,就好像被频频针刺一般。对于具有敏锐的美感和协调感(*sense for beauty and fitness*<sup>【26】</sup>)的人们来说,有谁能够发明或者忍受那些以 *ville* 结尾的刺耳难听的名字呢? *Briggvilles, Higginsvilles, Jacksonvilles*, 从缅因州直到佛罗里达,造作无当的名字形形色色,比比皆是。沿阿尔巴尼(Albany)<sup>【27】</sup>和布法罗(Buffalo)<sup>【28】</sup>一线,仅此部分中,有一半的名字在古典辞书<sup>【29】</sup>中指称的是车站,据说这些建筑蠢事是因为一个勘测员在规划国土时,碰巧有一本古典辞书在手;但是一个有艺术家良知的民族本应把这位勘测员打翻在地的。美国人恭顺地保留了他的命名;的确,他这些稀奇古怪的名字如 *Marcellus* 和 *Syracuse* 也许并不比那天然的 *Briggsville* 糟糕多少吧。

关于合众国的美以及美的资源,就此为止吧。关于个性,关于人类通过感受个性并欣赏高远之物而追寻的意趣(*interest*)<sup>【30】</sup>,情形也大体相同。能给人高远之感的東西太少了。歌德在某时某地曾说过这样的话:“敬畏的震颤是人类的最佳之物。”

*Das Schaudern ist der Menschheit bestes Theil.*<sup>【31】</sup>



假如美国人需要什么规则和条律的话,那就是敬畏和尊崇。一种严苛的宗教向他们的清教先辈施加了尊崇的纪律,同时也为他们提供了敬畏的震颤;但是这一宗教正趋于死亡。美国出了很多人物,他们坚强、精明、正直、有才干、有效率,但是真正的佼佼者仍是凤毛麟角。亚历山大·汉密尔顿<sup>[32]</sup>确属卓越之列;华盛顿<sup>[33]</sup>呢,尽管在心智上不如伯利克里斯(Pericles)<sup>[34]</sup>或凯撒<sup>[35]</sup>,但是在风格和性情上堪称一杰。然而这些人都属于前美国时代;最近的林肯<sup>[36]</sup>传记作家们宣称,说华盛顿其实就是一个英格兰人,英格兰官员;而据他们说,典型的美国人则是亚伯拉罕·林肯。林肯精明、机敏、幽默、诚实、有勇气、坚实,无愧于那些最诚挚的赞扬和崇敬,但是他却没有什麼个性可言。

事实上,美国的万事万物都是与个性相悖的,与仰慕个性的超凡高远之感相悖。对“普通人”的标榜——这种人还真的被社会活动家和政治家视若神明——是与个性作对的;对“风趣人士”——这种风趣人士实在是民族之不幸——上瘾般的依恋,也是与个性作对的;而最要紧的是,他们的报纸仍然是与个性作对的。

人们常说,每一个民族都有自己应得的政府。更为确定的是,每一个民族都有自己应得的报纸。报纸直接在于人们的需求,它的供应密切地、势在必行地应答了这种需求。我看没什么人知道美国报纸是什东西,人们并不是在一定的时期内要么非看报不可,要么根本什么报也别看。报上时有佳作力作,散见于各家,但是就整体印象和效果而言,我想说,如果有意在全民族抹杀并根绝这种敬仰和崇拜的纪律规范的话,如果有意抹杀并根绝高远之物的话,那么读读美国这些报纸则是最好不过的手段了。这些报章中所欠缺的真实与冷静,其意趣之匮乏和贫困,沽名钓誉和哗众取宠的炒作,如此等等,实在到了不可思议的地步。当然有那么几份报纸的确是完全的而不是部分意义的例外。周刊《纽约国报》(*New York Nation*)或许可以与昔日昌盛之时的《周末评论》(*Saturday Review*)<sup>[37]</sup>相提并论,然而这家刊物却是一个外国人主理的,<sup>[38]</sup>而且规模实在太小了。关于日报的情况大体是这样的:一个归乡游子肃然起敬的不止是伦敦那些大报,如《泰晤士报》和《标准报》(*Standard*)等,而且还有各家地方报纸,如英格兰北部地区的《利兹水星报》(*Leeds Mercury*)和《约克郡邮报》(*Yorkshire Post*),再如苏格兰的《司各特人》(*Scotsman*)以及格拉斯哥的《信

【30】

*Interest* 和 *interesting* 为阿诺德常用概念或关键词汇,其意颇为深湛而高远;作者在不少文章中都一贯地使用这个概念,但由于文境的移动,其内涵也相应有所变化。——译注。

【31】

《浮士德》第2部,第1场,第6227行(*Faust*, Part II, act 1, l. 6227)。——译注。

【32】

Alexander Hamilton (1755 或 1757 ~ 1804), 美国首任财政国务卿 (State Secretary of Treasury), 经济学家、政治哲学家、最早的宪法律师 (Constitutional lawyer) 之一。他出生于英属西印度群岛,曾在13个殖民地国家和地区就学。——译注。

【33】

George Washington (1732? ~ 1799), 美国独立战争时期美洲军 (the Continental Army) 统帅 (1775 ~ 1783), 第一任美国总统 (1789 ~ 1797), 文武德才兼备, 被誉为美国之父。——译注。

【34】

公元前5世纪雅典最杰出的政治家、军事家和演说家,在他的领导和影响下希腊社会进入了黄金时代。——译注。



【35】

Gaius Julius Caesar  
(公元前100~前44),  
罗马军事家和政治家,  
在罗马从共和制向帝  
国的转变过程中起了  
重要作用。——译注。

【36】

Abraham Lincoln  
(1809~1865), 第16  
届美国总统;他领导美  
国度过了南北战争的  
危难,保持了南北统一  
并废除了奴隶  
制。——译注。

【37】

伦敦报刊;阿诺德当时  
与这家报纸有些冲  
突。——译注。

【38】

该报创始人戈德金  
(E. L. Godkin)出生  
于爱尔兰的一个英格  
兰家庭。——译注。

【39】

“Newspaper”最初直  
译为“新闻纸”。——  
译注。

【40】

德国皇帝弗雷德里克  
三世(Frederick III)  
在1888年3月9日年  
登基,大约3个月后因  
喉癌死亡。他的皇后  
是维多利亚女王的女  
儿。——译注。

使报》(*The Herald*)等。

美国人常对我说他们关注的是新闻,而新闻正是来自所谓的“新闻纸”(newspapers)<sup>【39】</sup>。我实在忍不住说:“不错,这的确是百无聊赖者茶余饭后之物。”我记得刚刚踏上这片国土时曾读过一份纽约大报,其中有一则连篇累牍的报道——其显赫位置本应留给德国皇帝的病况<sup>【40】</sup>或者是都柏林市长大人被捕的消息,但是,它报导的是一个青年女子嫁给了一个人们所说的骷髅——皮包骨头的男子,而且他还总是赤身露体呈骷髅状;报导了她和他朝夕相处与日俱增的恐惧,最后是她的死亡。这一切都因作者的笔力和文采而描绘得栩栩如生,各种细节跃然纸上。我一直保留着这篇报道,把它作为美国人所谓的新闻的标本。<sup>【41】</sup>

要想了解他们的报纸究竟是什么,你得生活在美国人中间才好。如果我讲述自己的经历,那是因为这些经历能给我一幅清晰的图画来说明这种报纸的概念,但是别人对自己的经历会记得更清楚。刚到波士顿我就翻开一家报纸并读到一个栏目,题曰“嘀嗒”。“嘀嗒”向我们传递的是发报的声音。第一个“嘀嗒”是“马修·阿诺德今年62岁了”——竟然谈论人的年龄,我得顺便说一下,那个时候我尚未抵达如此高寿呢。第二个“嘀嗒”是“威尔士说,玛丽是个小乖乖”,意思是威尔士王子对玛丽·安德森小姐表达了爱慕之情。这是在文化之都波士顿,美国的雅典啊。我随后到了芝加哥,刚刚下榻便有人送上一份报纸,翻开一看,只见大字标题曰“我们目睹了他的到达”,随后便是对我的写照:“此人面目不善,举止傲慢,目空一切,留着中分头,戴着单片眼镜,衣服极不合身极不得体。”这尽管算不上恭维之词,但却算是芝加哥对我最友善、最热情好客的介绍呢。事情的原委是,我曾有一封信转交给一位唤作梅迪尔先生<sup>【42】</sup>的朋友,这位老先生是苏格兰后裔,在那些地区的主打报纸《芝加哥论坛》做编辑。我走访了他,颇为融洽地聊了一阵子。随后我回到了英格兰,这时纽约一家报纸发表了一篇批评芝加哥及其市民的文章,说这是我在这儿为《珀尔摩尔报》(*Pall Mall Gazette*)撰写的稿件<sup>【43】</sup>。其实这是一个拙劣的恶作剧,但是许多人都受了蒙蔽,而且可以原谅的是他们还都很生气,《芝加哥论坛》梅迪尔就是其中之一。一个朋友发电报问这篇文章是否是我写的,我自然是立即回电说我连一个字母都没写。随后我收到了一份芝加哥的报纸,并高兴地看到了我抗争的结果,报



上说：“阿诺德否认了此事，但是梅迪尔拒不认可阿诺德的否认，还说阿诺德是个赖货。”

我曾经宣称，在英格兰，天生钟爱理念和光明的人只能感觉到头上的天空是铜铸铁打的<sup>[44]</sup>。同理，我也要讲，在美国，谁痴迷于文明中的“激发意趣”，谁想从周围获得对美感和高远感的满足，谁就会感到头顶的苍天如同铜铸铁打一般。对于人的问题美国的解决方案是极不圆满的，她的文明中存在着一个巨大的空无：没有高远和美，没有“激发意趣”。

这种欠缺是非常严重的；这很可能影响了莱珀尔·格里芬爵士的情绪，所以他说美国是他末选的居住国，尽管他明确流露出这一点。这样的欠缺使任何受过教育的人都能感到，许多国家虽远远不及美国自由和昌盛，但却在真正意义上比美国更加文明，这些国家的激发意趣之物更多，向心灵诉说得更更多，所以人们宁愿在那儿居住。

这种欠缺之严重程度还在于，美国群众很少有人承认这一事实；不仅不承认，而且还高声地矢口否认。如果他们的社会感到这种欠缺并为之遗憾，从而探寻正确的道路去改变这一弊端并决意纠正这一弊端；如果他们说，或者其中的精神领袖说：“是的，我们看到了自己文明中的缺欠，我们看出了‘普通人’是一种危险，我们看出了自己的报纸是一件丑闻，看出了平庸和卑劣是我们的陷阱；但是，在目前情况下还不大可能期望我们的文明以别样的方式肇始；你们看到的只是初始之物，是粗糙的，过分地为物质主义左右；这些东西省略了许多成分，他们把很多东西托付给我们的欲望——但是事情不可能是其它的样子嘛，这都是没法子呀，我们得超越其上。”假如美国人坦率地说明这一点，任何人都无不会表示异议的，反而会坚持认为他们没有什么短处，会因他们承认了对人的问题解决相当不力而感到满意，从而不再穷追不舍。人们会恭贺他们成功地解决了政治问题和社会问题，只能如我所说的那样做出如下评论：人家对政治问题和社会问题看得清楚，想得直接，在这种意义上，他们的社会为我们树立的榜样，我们亟须效法之。

在某些事务上，现在的美国人作为一个民族似乎一致同意要哄骗自己，要使自己信服美国具有实际上根本没有的东西，以自夸来掩饰自己文明中的缺陷并想象他们不仅解决了政治问题和社会问题，而且也解决了人的问题。他们真心希望从夸夸其谈和膨胀

【41】

《芝加哥论坛》(Chicago Tribune)1884年元月19日(阿诺德抵达芝加哥的同日)载“骷髅的新娘。两日新婚之禧便使她疯狂”(“A Skeleton's Bride. Two Days of Wedded Bliss Make Her a Maniac”)。据报这桩婚姻在费拉德尔菲亚(Philadelphia)缔结于见报前的星期二。——译注。

【42】

Joseph Medill (1823~1899), 芝加哥市长, 但以《芝加哥论坛》(Chicago Tribune)编辑闻名。——译注。

【43】

《纽约论坛》1884年4月6日发表评论芝加哥的长文, 声称这是阿诺德为《珀尔·摩尔期刊》(Pall Mall Journal, 即阿诺德所说的《珀尔·摩尔报》)的撰稿;《珀尔·摩尔》之物是虚构的, 此报刊根本就不存在。——译注。

【44】

见旧约《申命记》28:23和《利未记》26:19;阿诺德在《海里奇·海涅》(“Heinrich Heine”)一文中引用并作如是语, 见 CPW iii, p. 113。——译注。



【45】

见乔治·班克罗夫特 (George Bancroft), 《自美国新大陆发现至今之合众国史》(*History of the United States from the Discovery of the American Continent*), (Boston: n. p.), vii, 21, ch. i: 1774 ——译注。

【46】

Edward Payson Roe (1838~1888), 纽约北部长老会牧师 (Presbyterian Minister), 以一年一书的写作速度发现了致富和成功之路, 不久便放弃了神职。——译注。

【47】

托马斯·温特沃斯·希金森 (Thomas Wentworth Higginson, 1823~1911), 美国作家、牧师、战士。他在19世纪40-50年代的南北战争中持分离主义态度, 任南卡罗来纳志愿军 (South Carolina Volunteers) 上校; 战后积极参与为获释奴隶、妇女以及其他无公民权的人们争取社会权益的斗争。——译注。

的柔情中找到一种替代品, 用以取代人性本能所渴求的美感和高远感, 并希望它能和实际物品一样好使。就连被歌德誉为人性极致的敬畏的震颤, 他们也可以谎称已经产生了, 只用高声宣告自己是“地球上最伟大的民族”就可以了, 只消用他们的民族历史学家的语言互相告慰、互相确证: 美国人民自降临之日, 他们的挺进就像“自然存在的法则一样统一而威严高贵, 像永恒的法令一样确定无疑”<sup>【45】</sup>。

另外, 他们根本不承认自己的报纸是件丑闻, 反倒互相确证使对方相信自己的新闻报业是最具表征意义的个性行为之一。他们根本不承认自己在文学上几乎没有什么有分量的作品, 他们玩弄技巧把自己的文学说得似乎是具有独立的生命力似的; 他们以普通人的见识改造了英语的拼写。对于每一个英国作家, 他们都找出一个美国作家与之匹敌, 而且优秀的美国人所阅读的正是这个作家。眼下西部各州都在从一个叫作罗欧 (Roe) 的本土作家中摄取营养, 并以此作为自己的社会模式,<sup>【46】</sup> 而置苏格兰作家或狄更斯于不顾。他们拒不承认普通人是一种危险, 无视这种人因其主导地位在优雅趣味、个性和美等方面带来的大量缺憾, 反倒借用我的朋友希金森上校<sup>【47】</sup>的话宣称道: “几年前, 大自然说: ‘英格兰固然是我那最优秀的种族, 但是我们的英格兰人已经足够了; 那么再注入一滴富有生机活力的神经液而造就美国人吧。’这一滴能为人类开启一个新的希望系列, 一个更明快的、更优雅的、更加组织化的人类型态将就此诞生。”<sup>【48】</sup> 他们拒不承认自己的口音是出于气候和“普通人”的压力而形成的, 是本应极力克服的, 反倒自以为是正确的口音, 是标准英语的未来。这使我想起了斯摩利特 (Smollet) 那个作家宴会的故事。<sup>【49】</sup> 一个哲学家正在撰写最权威的驳斥博灵布鲁克 (Bolingbroke)<sup>【50】</sup> 的文章, 但不久前因为礼拜日在酒吧亵渎神明而以妨害公众的罪名被叫到了法庭上; 这位哲学家在一次作家宴会上安排一个苏格兰人就座, 这个苏格兰人“要讲解英语语音问题”。<sup>【51】</sup>

而最糟糕的是, 这通篇的大话和一味的自我标榜竟然没有遭遇任何明智的批评。关于这一点, 我想提及使我颇为震惊的实例。有一位安德鲁·卡内基先生<sup>【52】</sup>, 是苏格兰人, 在匹兹堡发了财, 此人非常热情好客、慷慨大方, 也算是我的朋友; 这位在一两年前出版了《胜利的民主》(*Triumph Democracy*) 一书<sup>【53】</sup>, 是美国发展进



步最辉煌的写照。书中不乏颇有价值的资料,可是宗教人士觉得它过多地强调了、而且仅仅强调了物质的进步,而未能充分指出美国的缺陷和危险。马萨诸塞州有一位友好的神职人士,他对我说对此如何地遗憾,还说美国人如何对危险闭上眼睛;他塞给我一本书,是一位名声显赫的公理会(Congregationalist)领袖神甫所作,说对卡内基先生的书来说,这是一副解毒良药。这部专著题曰《我们的国家》。<sup>【54】</sup>我通读了这本书;像正统新教派一样,作者以英国新教的观点为美国的缺陷和危险开了一副大剂量的药方。我不想对这本书妄加评论,但是让我震惊的是,我刚提到的而且有意加以强调的美国人的自我标榜和自我欺骗行为,在它看来根本不是什么危险,甚至根本不觉得这是自我欺骗。作者与他的同胞们共同分享了普通人的自我欺骗,而且还对它表示恭维。一个严肃的批评家所认为美国最严重的缺憾,在作者看来却正是他们的优点,只不过再需要一副英国国教的良药罢了。“我们的民族是天择之国”,这位匡正美国时弊的改革者开始布道了<sup>【55】</sup>:“我们这个天择之国向着未来的时代。我们是天择之子民。”这已经是在说我们比别人长得高,比别人分量重,比别人活得长,比别人有钱,有精神,一句话,比别人的“神经系统更好”。对呀,这些子民,他们每日能忍受美国的报纸,能栖身于名字如此丑陋的建筑物内,像什么 *Briggsville, Jacksonville*, 还有 *Marcellus* 等等,这些人民当然比其他民族有更优良、更纤巧的神经系统喽!又来了,这不正是希金森那“一滴新的神经液”嘛。这一滴在美国自我赞扬的狂想史诗中扮演了一个风风火火的角色。美国人无疑是神经质的,男女都一样。巴黎一位内科大师说他注意到美国妇女患有一种特殊的新型神经病症,她们为家仆保姆而倍感焦虑。这个民族的神经质是由焦虑、劳累、缺乏锻炼、饮食不当和极度险恶的天气造成的——就是这种阴暗的神经质却被我们的朋友们贴上了多愁善感的天才情怀的标签,引以为个性的明证和优于他人的文明潜力的明证!“文明的根蒂在于神经”,我们公理会的教头又说道:“而且,如果在其它方面是平等的,那么最佳的神经系统将产生最高程度的文明。现在,最佳神经系统是咱家的。”<sup>【56】</sup>

新西部(the new West)已经承诺要在吹牛游戏中击败我目前所提及的各位最牛的冠军。这些冠军都属于东部各州;有一天我收到一份加利福尼亚的报纸,上面称东部人为“凶险气候中的不幸

【48】

出于托马斯·温特沃斯·希金森(Thomas Wentworth Higginson),但并非真正的直接引用。——译注。

【49】

典出《汉弗莱·柯林科探险记》(*The Expedition of Humphrey Clinker*),书信1(6月10日),第7段,作者托拜厄斯·乔治·斯摩利特(Tobias George Smollet, 1721~1771),英国小说家。——译注。

【50】

英格兰国王(1399~1413),罢黜了理查二世(1367~1413)。亦称亨利四世或亨利·博灵布鲁克。——译注。

【51】

苏格兰口音常为英格兰人讥笑。——译注。

【52】

Andrew Carnegie (1835~1919),美国工业家,商人,慈善家;苏格兰后裔。他创建了“匹兹堡·卡内基钢铁公司”(Pittsburgh's Carnegie Steel Company),后来与埃尔伯特·盖里(Elbert H. Gary)的“联合钢铁公司”以及其它若干小钢厂合并而成“美国钢业”(U. S. Steel)。发财后潜心慈善和教育事业,创建了不少慈善机构和学校。——译注。



【53】

出版信息未知。——译注。

【54】

约赛亚·斯特朗(Josiah Strong),《我们的国家:可能的未来与当前的危机》(*Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis*) (New York: n. p.), 1885。——译注。

【55】

斯特朗,《我们的国家》,同前,引文分别见于 pp. 219, 170, 168, 173, 168。——译注。

【56】

斯特朗,《我们的国家》,同前, p. 169。——译注。

【57】

出处不详。——译注。

【58】

据阿诺德 1848 年 2 月 14 日致克拉夫(Clough)信称,这句话出于米歇尔(Jules Michelet)。——译注。

居民”,还另有这样一笔:“终有这么一天,条条大路通向加利福尼亚。这里将是艺术之乡、科学之乡、文学之乡和深奥的知识之乡。”<sup>【57】</sup>

我想重复一下,在美国几乎没有任何人对这些陈词滥调做过任何常识性的批评。其实典雅开朗的文人志士也大有人在;他们是我们的希望,是美国的希望。通过他们的才略,将势必出现转机和改善。他们完全明白那夸下的海口是多么荒唐,多么空洞;但是他们听任自吹自擂的疾风暴雨咆哮喧嚣,而自己却不置一词。对于政治对手们和他们的所作所为来说,美国的难听话多着呢;而对于美国文明中的错误以及拖延这些错误的愚蠢自夸来说,则从来没有任何遗憾之言和责备之辞,至少没有公开。即使在私下,许多有高度修养的美国人 also 力避这个主题,一说到这儿便会心急火燎,面子老挂不住。以冷静清醒的批评精神对这些问题进行公开的讨论,此事尚未有之也。我可能是在徒劳无益地辩解,说我在此已经为大家树立了坦率的榜样:我坦白我们自己也远远未能成功地解决这些问题,在英格兰我们发现身边的上流社会物质主义化了,中产阶级庸俗化了,底层社会的待遇凶残化了。但是似乎没有什么东西能使美国的批评家斗胆面向他的同胞和报纸,响亮地断言说自己并未成功地解决人的问题,而且以目前的方法永远都无法解决这些问题。其毕,美国的群众终于会听信萦绕于耳的神经系统之优越,美国口音之正确,美国文学之重要;这就是说,他们看到的不是事物的本来面目,而是他们所希望的面目。它们整个地欺骗了他们。由于这种自欺,他们背对改善的大门并关闭这个大门,并且竭尽全力地维持政府的永恒统治。只要关系到社会问题和政治问题的解决,他们就能看得清楚,想得直接;若要关系到更高程度的文明,他们便生活在傻瓜的天堂。由于这般情况,一位著名的法国批评家说到“美国人民实实在在的愚昧”——*la dure inintelligence des Américains du Nord*——<sup>【58】</sup>说到这个国家的人民通过了特殊才智的考试——在某种局限内,他们确有特殊才智。但是他们的沉重负担是缺乏常识,是超出自己的局限而不自量力地自吹自夸;而且一旦对他们文明方面的弱点进行质疑,很多人似乎都身在缺点之中而毫无察觉,毫无尺度观念,毫无辨别优劣的能力。在这种情况下,他们根本不可能还会顺利地解决人的问题,而最终无法使自己的文明丰盈全盛并激发意趣。



现在可以总结一下了。美国文明中令人不满的是缺少激发意趣之物。这主要是因为缺少了激发意趣的两个重要成分,即高远和美。美国人拖延了这些缺憾,他们自以为具有实际上根本没有的东西。在我看来,当前美国的当务之急不是大力发展正统新教,而是稳当地展现引路智者们的批评意见。他们的第一步也许就是呼吁改善美国的报纸,而且如有必要,不妨亲自动手办报。

对我们来说,美国的前途也有着不可估量的意义。我们已经感受到了她的影响,我们还将有更多的感受。他们有很多东西值得我们学习;但是从他们身上我们还发现了许多应该留心的东西,发现我们的民主在很多地方都不应和他们的一样。我们的国家越来越民主了,所以我们的时弊可能不再是上流社会物质主义化、中产阶级庸俗化和底层社会待遇的残酷化了;但是,由普通人的先行主导脱生的凡夫俗子的先行主导,正是一种新的时弊。我们和美国人一样,都应谨从如下训诫,万不可掉以轻心:凡夫俗子的品格是人性之敌;个性与美是真正人性之所需;若非满足这些需求,文明就不会充分发育;若与这些需求背道而驰,文明将会走向谬误。我们须紧握这一信条,如同握住生命:如果不戒绝空虚的自夸和空洞的想象,不拒绝对我们身上的庸人品质的恭维,不承认真正的优秀事物,那么我们必将失败而告终。

我已经提到过英国新教。有一段话,新教和天主教翻译得都不对,理解得太狭隘了。这是一段名言:“若非重生,无以见上帝之王国。”这里不宜说“重”生,而应该翻成“自天降生”,也不宜把“上帝王国”解为“上天”,而应该循其原意理解为一个“圣贤之邦”,一个刷新完善了的尘世社会,一个理想的未来社会。在这个社会的人生中,在“自天而降”的人生中,在灵感或“精神”生育的人生中,高远和个性并非意味一切,但却意味着许多。人性在缺少理想理念的时候是无法抵达理想理念的:“若非‘自天’降生,则无以于未来社会就位。”<sup>【59】</sup>

【59】

此为作者语。——译注。



【1】

此文为作者于1883~1884年间留居美国时的演讲稿,后收入《留美论说》(*Discourses in America*, 1885)。——译注。

【2】

此处尽量反映了原文标题的字体特征(the text features),如标点、字体、大写、字号比例、行中位置以及分行等。——译注。

【3】

撒母耳·约翰逊(Samuel Johnson, 1709~1784), 英格兰作家, 诗人, 散文家, 道德家, 小说家, 文学批评家, 传记作家, 编辑, 词典编纂者。——译注。

【4】

“Patriotism is the last refuge of a scoundrel.”——译注。

【5】

这一句颇为难译,反复了多次,现将原文附上:“Things are what they are, and the consequences of them will be what they will be; why, then, should we desire to be deceived?”其详细出处未知。——译注。

## 数;或作主体多数与残存少数<sup>[1]</sup>

### NUMBERS; OR THE MAJORITY AND THE REMNANT<sup>[2]</sup>

◎马修·阿诺德 贺涓斌 译

约翰逊博士<sup>[3]</sup>有这么一段个性昭彰的名言:“爱国主义是流氓分子最后的避难所。”<sup>[4]</sup>这话有点刺耳,不少人觉得简直是尖酸刻薄;不过呢,它的确包含某些简朴率直、生机勃勃的睿智和真义。不难看到有些人常常假托爱国的名义而蒙混过关、招摇过市,而实质上不过是流氓阿飞一类货色;我们相逢开口就是爱国主义,举手投足又是爱国主义,真可谓正人君子避难之地也。大家常为这些爱国者和这样的爱国主义同声祈祷。不然的话,藏在爱国主义美名之下的自我奉承和自我欺骗无疑将大白于天下。“事物的性质就是它的现在,事物的结果就是它的将来;那么又何必故弄玄虚而自欺欺人呢?”<sup>[5]</sup>——巴特拉主教(Bishop Butler)<sup>[6]</sup>如此直截了当,毫无疑问,这话应奉为个人和全民族的座右铭。

但是另有一种颇为荣耀的爱国之说要算是尽如人意的了,我们应当把它纳入自己的阵营。关于我们这个社会的特征以及文明的前景等等,我在英国说得实在是太多了,以至于现在很难逃避此类话题。现在是在美利坚发言,我自然也逃不脱与这个合众国的社会前景相关的话题。正是这一话题常常用来打动人们的爱国主义心弦。作为生在大西洋彼岸的英格兰的芸芸众生的一员,我曾对我的祖国唱过赞歌,这一点将不会引起什么责备。而现在远隔千山万水,我却不无愧意地开始反思,觉得对同胞们的爱国主义精神夸得不够,只不过充分地表达了敬意而已。也许正是因为这一点,我几乎根本没有打动过任何人。这都只因为我年轻幼稚,不谙人情世故,也罢;然而,若是在这块土地上重犯这种错误,那就是不可原宥的了。尽管如此,我想诸位仍然不会把我当鸭子赶上架吧,不会期望我口是心非而指鹿为马,或者见黑说白吧。这些事儿我是绝对干不来的;得了,很明显我仍然过不了这一关。不过坦率



地说,如果我的言论能鼓励美国的爱国主义思想站到我这一厢,而不是让我自己处于敌对位置,那将是莫大的欣慰。如能这样,我以为,贵国在我心中所激发的登峰造极的宏大思绪将是对您这种真正的爱国者人士的恭维,而不会是对您的冒犯。<sup>【7】</sup>

在这里,你们万事万物的巨大体制和规模,你们辽阔的幅员,你们的民数(numbers)<sup>【8】</sup>,你们发展之迅速,这一切都极大地激发了移民活动,而且正在成为时下的美谈。我们的雄辩家布莱特先生<sup>【9】</sup>,总是乐此不疲地对我们说你们现在如何拥有万顷良田,如何仓廩殷实,如何人口众多而且将如何很快地越来越多,丰功伟绩如何之大。得了,尽管我与布莱特先生的见解不尽一致,但是在诸位面前,我不禁觉得仍要与之苟同。我觉得你们的确应该为这样的数量感到心满意足了。

然而,你们的民数——其实任何地方的民数都一样——并非所有都好,甚至连大体上都说不太好。“主体多数是低劣之物”<sup>【10】</sup>,一位希腊贤人如是说,可惜他不是基督徒而是多神异教徒<sup>【11】</sup>。但是与此如出一辙的却是新约中的名句:“应召者济济,被选者寥寥”。<sup>【12】</sup>这是一则难解的谚语,人们往往躲避它,稀释它的严肃意旨。但是无论怎样玩弄辞令,正如红衣主教纽曼<sup>【13】</sup>所言,“寥寥”也不会与“济济”等同。也许有人会说,多数(majority)在某种情况下的确是好的,它一般都有良好的冲动,时而有良好的行为。此言并不差,但是,它却缺乏原则,缺乏耐力;良好的冲动在今天洋洋洒洒,到明日则可能萎靡不振;它有时靠谱,可更多情况下动辄离谱。即使大众化的演说家或是记者,都难以信任大众能够经常做出正确的判断,能有善行义举。民众主体尽管有缺陷,但仍应该管理自己的事务,而不是因被视为愚昧无知、无所作为的乌合之众而遭冷遇,由另一个享有财产和知识的优越阶层代管自己的事物——这两种情况,前者可能好一些,或者说前者的确好一些。财产和知识自身不足以展现一个良好的主体多数;人民群众执掌权力将导致自我教育。但是在现今社会里,我们仍然得估计到,目前多数人的目的和行为是相当错误的,在一个小社区里是这样,在一个人口众多的大社会里则更有甚之。鉴于这种情况,我们只好向圣者和贤人请教了。

圣者和贤人动不动就是一副庄严肃穆的神态;他们总是把藉以容身的社会看得一团漆黑,从而诊治其邪恶病端。不过得加一

#### 【6】

约瑟夫·巴特拉(Joseph Butler, 1692 ~ 1752),英格兰主教、神学家、哲学家;他批判托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes)的个人主义学说(egoism)和约翰·洛克(John Locke)的个人身份论(personal identity),曾对大卫·休谟(David Hume)、托马斯·里德(Thomas Reid)和亚当·史密斯(Adam Smith)等人产生过重要影响。——译注。

#### 【7】

阿诺德要谈的是美国社会以数量取胜的表面优势和内在的劣势,即“金玉其外,败絮其内”之谓,故作此语。——译注。

#### 【8】

Numbers一词在此文中多与旧约圣经《民数记》(Numbers, Old Testament, The Bible)中的“民数”意义相通。阿诺德所谓的“数”(Numbers)有时主要指人口,数的性质即人口素质。——译注。

#### 【9】

约翰·布莱特(John Bright),19世纪英国自由主义政治家,参见《文化和它的敌人》(“Culture and Its Enemies”)注1。——译注。



【10】

“Majority are bad”;—*Majority* 译作“多数”或“主体多数”，依文境文意而定。——译注。

【11】

出自柏拉图 (Plato)。——译注。

【12】

“Many are called, few chosen.” 见新约《马太》福音 (*Matthew*) 22:11~14: 耶稣说, 天国不妨比作王子的喜宴, 邀请众人, 然出席者甚少。国王屡经周折, 仍不果, 遂令其奴仆之闹市宴请路人; 众人至, 国王发现两个出席者未着礼服, 遂令人缚其手足, 弃之于深夜荒郊;——是为“应召者多, 被选者寡”。参见阿诺德《文化和它的敌人》(“*Culture and Its Enemies*”) 五分之四处。——译注。

【13】

John Henry Newman, (1801~1890), 英格兰人, 转信罗马天主教, 后任主教。纽曼主教是阿诺德最崇敬的4位人物(歌德, 华兹华斯, 圣-伯夫, 纽曼)之一。参见他的《爱默生其人》(“*Emerson*”)。——译注。

句: 他们的诊断往往被证明是准确的。柏拉图令人沮丧地描绘了一个充满天资颖慧的世界, 那个惠我无疆的雅典社会: “朴实的智慧之花只剩下一点儿残存”, 他说, “有些人品尝了拥有智慧的甘甜和福分, 看透了众人的疯癫, 看透了涉足公共事务的人无一品行端正, 谁也不会为了正义而结帮拉派。”于是柏拉图问道: “这些人又如何好自为之呢? 不妨把他们比作”, 柏拉图接着说, “陷身于兽群, 他们不会与环境同流合污, 但又孤立无援抗争不得; 尚不及为朋友和社会做点好事, 便被压倒、被吞没, 无谓地消逝了。念及此情, 他将会更铁心地保持宁静, 好自为之, 少说为佳; 犹如在飓风沙暴中站立在一堵墙下, 他一直撑下去, 眼见周围都失却了平衡和公正, 但愿自己活得清白, 活得无愧, 一旦时日来临, 便怀着优雅而狂野的心情, 怀着美好的期望, 启程进发。”

柏拉图对雅典大众 (democratic Athens)<sup>【14】</sup> 的描绘可谓是一团漆黑。可以确定地说, 他的同代人们肯定骂他是魔鬼附了体。假若我们生活在那个时代, 大概很少有人会采取柏拉图的眼光吧。假如我们生活在比柏拉图写作这段引文时更趋近于衰落和消亡的雅典, 也许很少人会觉得这个社会即将走向衰落和灭亡; 尤布刺斯 (Eubulus)<sup>【15】</sup> 执政长达 16 年, 这也是柏拉图的晚年, 即公元前 4 世纪中叶。一位中庸稳妥的德国史学家这样描述了尤布刺斯的为政: “阿提卡<sup>【16】</sup> 民主社会的壮观和崇高都不见了, 其中包藏的各种毒菌已经充分生长和发育。随时随地都是对安逸生活和纵情行乐的鼓励和刺激, 公民志趣已从严肃正经的事务中撤了出去。人们愈发夸夸其谈, 艳惊国邦的歌姬舞妓成了热门话题, 提里翁 (Thearion) 的发明以及雅典引领潮流的面点烹饪赢得了全社会的欢呼。同性恋圈子里的哲言妙语广泛流传, 遍及诸多城邦, 成为当日之要务。”<sup>【17】</sup>

无疑, 倘若真的生活在那个时代并目睹这等惨状, 我们一定也会煞有介事地摇头晃脑, 唏嘘有声。但是我以为, 我们这些人大概都不会严肃认真地有感而发, 反而会觉得这时的雅典有不少东西正中下怀。“民主鼓动者们<sup>【18】</sup>”, 刚刚引用过的那位史学家又说: “最终在各个方面都看到了与自己般配的东西”, 我看那些真正的民主鼓动者们都会是乐于此道的。还有, 尤布刺斯是一个颇受拥戴的人物, 一方面他好像你们这儿不信神明的中国伙计<sup>【19】</sup>; 他“不加掩饰地为市民们提供了行乐方式,” 我们的历史学家这样说。他巧于



辞令,能言善辩,还是个彻头彻尾的生意人;而在这一切之上,他还很会理财。他政绩辉煌,深得民心。当然,我们大多数人都会说,生逢如此太平盛世而决意站在一边立于墙下,那只能是庸人自扰罢了;如果他不得不与那些对尤布刺斯、对现社会、对自我都充满信心的市民伙计们为伍,可是又把这种情形称作“陷身兽群”,那我们对他就不好过于恭维了。

诚然如此——但是在尤布刺斯执政告终之际崩溃了,雅典作为独立的城邦国家从此终结了。这场坍塌的局面应归咎于雅典自身。柏拉图到底是说对了,主体多数算不得什么好,而残存的少数<sup>【20】</sup>则不乏其潜力。

著名的雅典城邦就这样以其辉煌的艺术和学术独领一时风骚。现在转向那些笃信宗教的人们吧。我们曾听到柏拉图说过只有少数残存者在真诚地追求智慧。少数残存者!——希伯来先知们也用过这个词,尤其是那伟大之至的以赛亚<sup>【21】</sup>也使用这个词。希伯来人使用这一词汇时不像柏拉图那样充满了沮丧,而是以雄健有力的解释,预示并且召唤它遥远的未来世纪,充满了火焰,充满了希望,充满了信仰,充满了欢欣;这么看来,“残存的少数”既是柏拉图的术语,也是以赛亚的术语。整个基督教世界对下面的文字都是耳熟能详的:“尽管你们以色列的民众多如沙海,复还者仍是少数。”<sup>【22】</sup>即使是残存的少数,就算是十分之一吧,在归途中势必经过炼狱的净化,还得被进一步淘汰和削减。然而,“宛如一棵松树,一棵橡树,它们的本质和实体无外乎它的自身,即使被砍伐倒地,它那被焚烧的十分之一仍然会成为神圣的种子”<sup>【23】</sup>。

不错,微茫的残存能成为神圣的种子;但是民主雅典的大众,连同希伯来王国的民众,全是不良的,所以他们的国家注定有这末世之灾。以赛亚持这样的观点:以色列和犹太是一个他所谓的“醉汉”和“盲夫”<sup>【24】</sup>的联邦,充斥着骄奢淫逸、万事无心的王公贵族和达官贵人,尽是一些粗糙的人格和愚蠢的庸人,这个联邦势必消亡;它的消亡是通向幸福未来的必要驿站。以赛亚说对了,如同柏拉图一样。无疑,如果身临其境目睹这情状,我们大都能看出在伊弗列姆(Ephraim)王国<sup>【25】</sup>或犹太王国,撒马利亚(Samaria)<sup>【26】</sup>或耶路撒冷社会,除了骄奢淫逸的达官贵人和愚蠢可笑的凡夫俗子之外,肯定还有很多另样的东西。当然了,我们本应知道人家的某些政策也是严肃认真的,某些朋党也是颇有前途的;而且,当阅读希

【14】

在这种文境中, democracy 解作“大众”而非“民主”;参见作者另文《当前文学批评的功能》(“Literary Criticism at the Present Time”)五分之三处。——译注。

【15】

Eubulus, 又作 Euboulos (公元前约 405 ~ 约 335), 古希腊雅典最辉煌的政治家(公元前 355 ~ 342)。——译注。

【16】

阿蒂卡(Attica), 古希腊以雅典为统治中心的地区, 位于现代希腊东南部。——译注。

【17】

详细出处未知。——译注。

【18】

Democrats (民主人士, 民主主义者, 民主党人) 本指以民主制反对寡头制而进行政治宣传的社会活动家, 有煽动者之贬义。——译注。

【19】

“The heathen Chinese”; Chinese 是对中国人的戏称, 但此处不含贬义。——译注。



【20】

Remnant 本义为残留、残存、残余，译作“少数”或“残存的少数”；在这种语境中，少数和残留是等意的，与 the majority(主要部分、大多数)相对。阿诺德追怀古朴超远的希伯来先知时代和希腊的哲人时代，暗示着当代的社会先知和文化精英就是先知和哲人的残存；而阿诺德本人也颇具这种上古遗风。——译注。

【21】

以赛亚，公元前 8~7 世纪希伯来预言家。——译注。

【22】

详细出处未知。——译注。

【23】

详细出处未知。——译注。

【24】

两处引号均为原文所有。——译注。

【25】

伊弗列姆，约瑟的次子；伊弗列姆部族为以色列部族之一；伊弗列姆王国与犹太王国和以色列王国所指略同。——译注。

【26】

撒马利亚，位于古代巴勒斯坦与约旦河间，同名的王国或其首都。——译注。

伯来先知预言的时候，如果对不同民族和拓展的体验多一份耐心和宽容，我们常常觉得某些责备和指控太绝对了。但是话又说回来了，从要旨上讲，以赛亚是正确的。希伯来国家的主体大众，无论有可能说些什么、想些什么，也无论他们的向导和阿谀奉承之徒说些什么、想些什么，全是些不良之徒，他们的不良品性注定了自己的毁灭。

然而与柏拉图不同的是，以赛亚没有因为是少数分子而只限于终生挺立一堵墙下等待启程之日来临，再怀揣希望而狂放不羁地上路；以赛亚的残存少数拯救了国家。毫无疑问，他以自己的实际行动描绘了这种景观；毫无疑问，他憧憬着大卫王室的王子将在来年之内诞生，憧憬着他的伊曼纽尔(Immanuel)<sup>【27】</sup>，憧憬着身为孩童将看到伊弗列姆的低劣主体多数被剔除；继而在其青年时代看到犹太的清明廉洁，还看到低劣的主体多数被剔除；但是最终，在成熟的年岁里统治一个得以更新、得以保存、得以开拓的国家，这是被选臣民所拥有的一个更伟大、更幸福的王国。

毋庸置疑，以赛亚就是这样看待他的残存少数的。毋庸置疑，他想象了一个角色，但这个角色在严格的真义上不是残存少数扮演的，也是残存少数无力扮演的。他的预言在严格意义上显然未能实现，所以那些依靠他的话语而生存的虔诚的人们只好牵强附会，说以赛亚直言不讳的正是他有所忌讳的东西<sup>【28】</sup>。如同柏拉图，经灵感启示的以赛亚预见到他眼前的世界，实际生活的世界，不良主体的城邦，都不能再维持下去。与柏拉图不同的是，以赛亚怀着信仰和欢悦宣布了领袖人物，宣布了一个势必凌越并取代主体多数的残存少数。但是，他对领袖的出现时间，以及领袖人物和残存少数的胜利时日，预告得实在是太早了，这些概念是突发的奇想；柏拉图致力为云中的理想国带来正义；而以赛亚——这正是凡胎肉体的荣光，也是他的种族的荣光——则把它降投于尘世。但是就纪元前 8 世纪而言，伊曼纽尔和他的统治要算够神奇的了。对犹太王国而言，他们也是挺神奇的。伊曼纽尔和他的残存少数在既定的时空里无力理朝施政——那原本就是不可能的。

为什么不可能呢？原因很简单。在犹太和雅典这样的小国，事物的体制和规模太小了，民数也太小了。明白了这一点，就得承认哲人们和先知们所言极是：主体多数是不良的。即使在某个社区，在犹太国或雅典城邦，即如社会主体有另类的天赋，他们仍可



能是不良的。但是,那里还有“残存少数”。就犹太和雅典而言,问题不在于对主体来说少数的比例很小;少数的比例总是小的嘛。在犹太和雅典,问题的严重性是,少数从正面意义上讲必须是微小而稀少的,所以无力进行改革。如果作为邦国之外的声音向人类和未来演说,以此也许会把现存的国家震撼得支离破碎,这么做其实单枪匹马就够了。但是要想改造国家以拯救国家,改变她以保留她,除了领袖之外还需要一个工作的群体——一个相当大的群体,分布各个方位。雅典和犹太这样的小国需要这如此庞大的为善的工作群体。据说雅典人口只有 35 万,而据统计犹太的人口不超过 125 万。我说了,在这里事物的规模太小而且数目也太小,不足以出现匡世救国的少数。在这种情况下,少数可能会影响世人,有可能超越国邦而得以幸存,但不能使国家转型,不能使河山长青;对于这番事业,他们在数量上太微小,太绵薄了。

柏拉图看出了这种不可能性。以赛亚拒不接受这一点,但现实远远胜于他的雄辩。犹太国家不能自新而得救,但是他却不以为然。这里,我把他这一伟大论点称作“正反题”<sup>【29】</sup>,他在整体上是对的:尽管为不良的主体多数所拥有的社会自诩稳固,尽管人们大都说它稳固,但是它终究会失去立足之地。让我们反复阅读他的著述吧,这样无论何时目睹这样的社会存活,我们都会牢记他那不可违抗的判决:这样的社会,连同它的繁华昌盛、顶礼膜拜、骄奢淫逸、声色狗马、狂饮烂醉、没心没肺的妇道人家<sup>【30】</sup>、统治阶层、法令政策体系制度、铁板一块的朋党等等,最终必将烟消云散,一切归零,实不可救药!他不可违抗地判定,只有少数仁人义士才有回天之力,让我们向这一判决致敬吧,尽管我们同时明确承认他从这一判决中所引申的东西还不够成熟。

但是对我们来说这些几乎都不是什么问题。因为现代国家中事物规模如此之大,其数量增长之多,由于残存少数的增长扩大而带来了新因素,这些因素的重要意义无论如何都不会高估。但是,尽管现代国家中事物的规模如此之大,而且其主体多数是如此不良,少数似乎仍不会如此增长而最终成为一种实际力量。好智者可能会从墙根走出来<sup>【31】</sup>,而乐仁者不再孤身独处于兽群之中。为了促成少数的胜利,大力扩展它的值和量便意味着一切。

有一种美好的希望,它不止为了柏拉图一流的隐士启程脱离现世,同时也是为了我们留在此世生息劳作。但是不可过度地耽

即弥赛亚(Messiah),或耶稣。——译注。

【28】

这段话的意思是,以赛亚的预言虽然不准,但虔诚的信徒在诠释经文时为了维护先知预言的价值,说他不便言明伊弗列姆王国覆灭的命运,反而正面地描绘一个取代它的新王国。——译注。

【29】

*This other*, 权且译作“正反题”,即正反逆转、彼此相通之意;参考英文词组 *each other*, *each ... the other*, *this ... the other*, 等。——译注。

【30】

这是阿诺德对柏拉图的转述,其中糟粕不言而喻——即使考虑到古希腊奴隶制社会中妇女的有限地位,也仍然难于理解这些先哲和圣人何以将“女子”与“小人”相提并论,把“半边天”与“一小撮”等同。——译注。

【31】

作者曾引柏拉图:残存少数“犹如在飓风沙暴中站立在一堵墙下”。——译注。



【32】

“To love righteousness, and to be convinced of the unprofitableness of iniquity.” 见《理想国》9。——译注。

【33】

详细出处未知。——译注。

【34】

Charles Bradlaugh(1833~1891),英国政治活动家,著名无神论者,于1866年创建“全英世俗协会”(National Secular Society)。——译注。

【35】

“Whatsoever things are true, whatsoever things are elevated, whatsoever things are just, whatsoever things are pure, whatsoever things are amiable, whatsoever things are of good report; if there be any virtue, have these in your mind, let your thoughts run upon these.”——译注。

【36】

Philippians(《腓利比书》), iv. 8。——原注。

溺于良好的愿望,我们还得争取实现理想的权利。只有与哲人和先知结为一体而审视这个不良的多数主体所掌控的社会时,只有当领会了他们的意思并完全与之同道而践其所言时,我们才能获得这些权利。我已经说了,这些先行者在世时,我们这些人大都不解其意因而不能与之同道,而现在我们仍然不得其要义而尾随其后。救世良策为何?我们的“社会机制”,美国人说;不列颠的“立宪法制”,英格兰人这样说;法兰西的“文明化使命”,法国人这样说。但是一流圣者柏拉图回答救世为何物时却说:“热爱义理,要明白不义就是不利。”<sup>【32】</sup>而以赛亚及其先知们对同一问题的回答具有同等的效果:救世之物为何?“善言且言善”,“停止作恶是也”,“喜‘永恒’之法”,而“终日研习之”。<sup>【33】</sup>

最糟糕的是,对“义”(righteousness)之爱,以及“永恒之法”(the law of the Eternal)之乐,听起来都那么含糊。这并不是因为其意义真的含糊,事实上,它们的意义和启示比美国的机制、英国的法制和法国的文明化使命等还要清晰一些。这些语句之所以听起来含糊,是因为它的覆盖量。问题是要对它覆盖的东西进行简明而详尽的点数。旧约全书告诉了我们“义”的构成。在美国和英格兰,人们对旧约的了解是与生俱来的。所以,在大洋彼岸我们那边的布莱德拉夫<sup>【34】</sup>先生,以及你们这边的“美国自由思想大会”,在把它从我们的教育和记忆中剔除之前,让我们从中提取一段以说明一个问题:柏拉图和先知们告诫我们要爱“义”并终日研习“永恒”之法,但不良的多数却一点都不听,柏拉图和这些先知究竟是什么意思?对于这个问题,可资借鉴的有十来篇之多,其中有一最能说明问题:<sup>【35】</sup>“凡具有真义之物,凡高远擢升之物,凡公正之物,凡纯洁之物,凡友善之物,凡美谈之物,只要其中有德,只要其中有荣,则均应铭记心怀,使尔等思想步履其上。”<sup>【36】</sup>这正是柏拉图和那些先知们所谓的爱“义”和终日研习的“永恒”之法。

我以为,大多数人在思考政治问题的时候,上列诸多事情进入头脑的并不多。但是哲人和先知们坚持认为,真正左右政治并决定邦国兴亡的正是这些东西,而不是那些政客们塞满脑子的胡思乱想。它们以无声无息而不可抵御的定命使其国邦兴、亡、沉、浮,而政客们则借助于“美国的社会机制”、“不列颠的立宪法制”和“法兰西的文明化使命”,大喊大叫地宣扬这些似是而非的信仰。正因为“义”这些东西确能调节政治从而兴国或灭国,苏格拉底认为在



他的时代只有他和为数不多的哲人才是真正的政治家,他们形单影只但恪守“义”之“善”,认定“不义”则“必不善”。

我要说,假如想从“残存少数”的教条中得以慰藉(从中可以得到许多慰藉),我们必须恪守一条严酷而真实的教条,它告诉我们什么东西果能主宰政治,能以不可抗拒的定命凌越并取代那些携手联合的所谓的政治家,能兴国或是灭国。胸怀真义之物,高尚之物,公正之物,纯洁之物,友善之物,美谈之物,把这些铭刻心扉,便是兴国救世之道。

因为找不到正面的例子来证明这种宏论,来加强其说服力,那么我只好不情愿地拿美国为例了。关于美国,也许有人已经发现,尽管我曾经在各种场合说了不少,但实际上对美国并不了解。那么我就以英格兰为例吧,同时也以英格兰的邻邦和多年的老友法兰西为例。先说英格兰。我将以英格兰与爱尔兰的关系这个沉重的话题为例。这时的我,要么骂英格兰,要么骂爱尔兰。但是在这里说爱尔兰的坏话将会是很不得体的<sup>【37】</sup>。英格兰呢,我宁愿在家说这些非说不可的、和自己同胞对着干的话。美国是我说这种话的最后一站,我既无意抨击英格兰,也无意抨击爱尔兰,不过我想从英格兰和爱尔兰的关系中向大家说明哲人和先知们是何等英明。众所周知,爱尔兰被征服了,被没收征用了,和其他地方一样。众所周知,这里的征服和征用伴随着贪婪、暴行和丑恶,而其他地方也不外如此。“凡公正之物”,就我所知,无论在什么地方都不曾是征服者和征用者的潜心学问,肯定也不是英格兰人用于征服爱尔兰的学问。丧失公正是国家祸根,但是可以对此进行补救以便度过危机,不少社会都曾有过这种补救。英格兰对爱尔兰的征服已是昔日故事了,对罗马天主教的惩治也已成为过去;对如此正义的失却,我们需要做出大量的补救。英格兰人一般都觉得已经补救得够好了,而且觉得爱尔兰人也理应这样想。那些政客们杜撰了“土地法案”<sup>【38】</sup>用以抚平失却公正带来的创伤,以确保爱尔兰人心满意足,用以巩固这个联盟:如果不能巩固这个联盟,那将使人惊诧,使人悲哀。现在可以见出哲人和先知如何远比政治家们态度严肃了吧!“凡友善之物”(Whatsoever things are amiable<sup>【39】</sup>)!——友善的失却也是邦国危险和不稳定的根源。我们英格兰人现在并不友善,或者说从来就没有友善过,在此情形下,本是同样货色,却持以不同的面目。可是政客们从不这样思考! 遥

【37】

爱尔兰人移民美洲者甚多。——译注。

【38】

民主党首相威廉·格拉德斯通(William Gladstone)于1868年执政后,诚意解决爱尔兰问题,通过了“土地法案”(亦称“爱尔兰土地法案”, Irish Land Acts),还通过了“爱尔兰教会分离法案”(Irish Church Disestablishment Act),但是“爱尔兰大学议案”(Irish University Bill)遭上下两院否决。——译注。

【39】

斜体原有。——译注。



在这个联盟之外俯卧着羁绊和阻力,会削弱破坏他们惨淡经营的联盟。这样,两种道德因素联手运作——政客们没把这些道德因素当回事——以几乎不可抗拒的定命与政治家们的设计抗衡。倘若没有失却友善,那么最初公正的失却或许到现在已经得到补救了;又倘若当初没有失却公正,失却友善也许不至于造成这么严重的后果。双重的失败带来的困难几乎是不可克服的。英格兰的公众人物一直说迟早会得以补救的,英格兰和爱尔兰的联盟将像英格兰和苏格兰的联盟一样坚固。但是仅靠政治家议和而没有道德因素的和谐参与,是无法治愈由分化的道德因素所造成的病患的,这个联盟也是巩固不了的。在这一事例中,一切都依赖于残存少数及其行动力。

【40】

Charles Augustin Sainte-Beuve (1804 ~ 1869), 法国文学批评家, 法国文学史中重要人物。——译注。

【41】

法语原作 “Vous avez traversé notre vie et notre littérature par une ligne intérieure, profonde, quis fait les initiés, et que vous ne perdrez jamais.”——译注。

【42】

小亚细亚 (Asia Minor) 古都。——译注。

【43】

罗马神话中月亮和狩猎女神。——译注。

【44】

Lubrlicity 有淫荡、狡黠、浮华之意,其词尾-city 与城邦之意巧合。——译注。

【45】

Ernest Renan (1823 ~ 1892), 法国哲学家, 作家, 以其早期基督教史和政治理论著称。——译注。

我第二个例证更重要。因其重要性和深远的意义,我必须对此作以深入全面的探究。这个例证取自法国,对她我时常是心驰神往的。英格兰那儿的人们常指摘我过分喜好法兰西和法式之物。是的,我对她在各个方面都怀着深深的敬意,而且总是乐于坦荡地承认她使我受益匪浅。圣伯夫<sup>【40】</sup>在晚年曾写信给我:“您循着内在的路径在我们的生活和文学中穿行,您这些作为使您成了我们的一员,您将不会失去这个成员资格。”<sup>【41】</sup>圣伯夫多才多艺,颇有人格魅力;对于这位大恩人的高评,我但愿领之无愧;不过我欣喜而自豪地引用他,是为了这样的自我表白:不管我对法国的看法如何,至少我不是这个伟大民族的粗心的旁观者,我可能充当任何角色,但绝不是一个敌对分子。

以弗所 (Ephesus)<sup>【42】</sup>古都的一位神职人员曾问道:“谁人不知谁人不晓我们以弗所人的城邦是伟大女神黛安娜 (Diana)<sup>【43】</sup>的崇拜者?”诚然,只消看看法国通俗文学——通俗小说,通俗舞台剧,通俗的报纸——他们的文学是这种生活的索引,人们不免用自己的语汇造出一尊女神,她宛如以弗所的祭司,说道:“谁人不知谁人不晓法兰西城邦是伟大的“放浪女神”(Lubrlicity)<sup>【44】</sup>的崇拜者呢?”希腊语中诸神的名字比较文雅委婉,那么咱们就从希腊文的旧约全书中择取她的名字,称她为艾色吉雅 (Asegeia) 女神好了。这位女神对人类具有强大的魅力,一般认为对她的膜拜应加以限制而不是予以鼓励。然而,现在法兰西举国上下的通俗文学,不,还有通俗艺术,全都拜倒在她的裙下了。街头巷尾都是她对人们的刺激以及人们对她的称道,躲都躲不开。她的魅力在这片土地上日



甚一日得到进一步的认可。莱南<sup>[45]</sup>先生似乎也半倾身心向她致歉,因为自己对她未能予以充分的注意。“自然根本就不在乎贞操”,他这么说,“轻浮之徒倒可能是真理在握。”<sup>[46]</sup>就连这样的强人还向她致敬呢,那么当前法国通俗小说、通俗报纸和通俗戏剧对她的忠诚,真可以说是比山高比海深了。

我绝无向法国人布道的愿望;不管现在说些什么,都无意责备或伤害他们。我只想指出当前情形中的一个事实;这个事实还没有引起足够的注意,但在我看来,却极有为害的潜能。这值得我们追寻一下它的成长和行为方式。

法国人对我们所说的这位女神一直是依恋的,而且很想让世人人都知道这一点,为自己的高卢(Gaul)<sup>[47]</sup>民族精华和浪漫的骑士风范等等感到骄傲。可是目前事情逐渐发展到了出头的地步。天主教曾是一个障碍,民族性中其他严肃的成分曾是另一障碍。不过先看看事情发展的路径吧,看一看所有的事物,不妨这样说吧,是如何为这位女神奔忙的。首先,本来存在着原始的高卢,这是法国民族的根基。高卢民族是欢娱的,善社会交往,情感敏锐,感知敏捷;但是容易,而且非常容易变得矫揉造作和装腔作势。随后是罗马的统治为我们带来了新的性格:高卢-拉丁;以高卢民族性品质为基础,加之以拉丁化的条理、理智和明朗,再加上仍然是拉丁化的感官知觉,后来才有法兰克的征服物和法兰西人。法兰西人的本位是高卢-拉丁性质的,但融合了法兰克的或者说是日耳曼<sup>[48]</sup>的品质。这个混合是再好不过了。日耳曼人毛病也不少,但并没有在这个结合中扎下根来。日耳曼人给予被征服的高卢-拉丁民族的,似乎是自己的严肃和真诚,而不是凶残。中世纪的法兰西呈现出一种混合,一种平衡,她在当时天主教的影响下,把高卢的敏捷和欢娱,同拉丁的理智和日耳曼的严肃结合起来,并从中求得了平衡,以此向我们展示了法国历史上最健全、最引人的一幕。

但是这个平衡却是保持不住的,无论如何也保持不住。中古的天主教丧失了德性。严肃的日耳曼民族进行了宗教改革,他们觉得如不这样就难以使自己钟爱的并赖以生存的道德观念安然延续。法兰西没有宗教改革,她身上的日耳曼气质不浓,不足以进行这场运动。“法国不想进行道德的改革”<sup>[49]</sup>,米什莱<sup>[50]</sup>做了这样论述。咱们把话说得好听一些吧:也许反应敏捷的法兰西事前就觉察到宗教改革的思想缺陷和缺欠,这些缺点现在是明明白白的。

【46】

“Les frivoles ont peut-être raison.”——译注。

【47】

主要指罗马时代的欧陆西部,相当于现代法国和比利时一带。其拉丁文形式为 Gallia,与现代希腊文中指称法国的词同形。英语 Gaul 一词也指高卢地区居民,相当于法语中的 Gaulois。——译注。

【48】

罗马时代居于现代德国一带的民族。——译注。

【49】

“La France ne voulait pas de réforme morale.” 具体出处不详。——译注。

【50】

Jules Michelet (1798~1874), 法国历史学家。——译注。



但是不管怎么说,宗教改革并没有挟裹法兰西,她的日耳曼一面,她的日耳曼素质,都受到了阻碍。然而,它们在善的力量中生存下来了,复苏的上古文化带来的新知识和新思想刺激了她的生机勃勃;17世纪时,法兰西的高卢气质的欢娱和敏捷,拉丁化的理智观念,以及仍然存活的日耳曼的严肃态度,终于在文艺复兴强悍的声息下结为一体,创造了有史以来最健壮、最实在、最严肃的法国文学,的确企及了辉煌的极致。

但是法国人的日耳曼层面又一次地被抑制,在随后的世纪里,这个层面愈发纤弱稀薄。日耳曼的稳重和严肃日益削减;而高卢精神,高卢风格的欢娱、敏捷、敏感和社交性格,则日甚一日地风行起来,差不多有了自己的领地。他们创作了最有功效的文学——即18世纪法国文学。艾色吉雅女神从中也扮演了一个角色;对这些作品的称赞应有所保留,它首先是一种革命文学。可是当时欧洲的社会机制也太落后、太腐败了,直接而准确的洞察力、自由思想和理性观念都打了很大的折扣,而这些素质正是法国文学先行的主导因素,这些性质造就了它的革命意义,所以,辉煌的法国文学在18世纪肩负着伟大的使命,同时它的确胜利地完成了这一使命。

这一使命是完成了,但与此同时法国人性格中的日耳曼素质也几乎丧失殆尽,高卢-拉丁精神则占了上风。当然,某些个体和群体是例外的,我允许的例外将尽如您的期望。法国人民大众在默默地劳作着,他们中间就可能蕴藏着宝贵的资源。但是论及对法国人的一般认识——他们的言语风格、行为方式、声音、形象,等等——我们不妨说他们的日耳曼素质几乎丧失殆尽,而高卢-拉丁精神则占了上风,那么,对这种说法不应有丝毫的愠色吧。但是对我们来说,这意味着他们的严肃态度和道德观念的主要资源枯竭了,留下来的是高卢本色的资源:敏锐敏捷,情感细腻,社交性格,还有感性感官,以及理性理智。由于脱离了日耳曼成分而自我运作,这些品质的运转和运作也有所更动。由于自我运作,他们构成了大家所谓的平均化的感性感官的人。以其高度、深度和严肃目的为依据的上乘艺术是具有宗教性的——如希腊的品达(Pindar)<sup>【51】</sup>、菲迪亚斯<sup>【52】</sup>,意大利的但丁和米开朗基罗(Michael Angelo<sup>【53】</sup>),这些艺术经历了自我培训,自己设定了标准,但这种艺术在法国压根就没有。另一方面,它确有某些日耳曼素质,日耳曼倾向

【51】

品达(公元前约522~443),古希腊抒情诗人。——译注。

【52】

Phidias or Pheidias,古希腊语作Φειδίας(公元前约480~约430),古希腊雕塑家,建筑家,其作品《奥林波斯山上的宙斯》被誉为古代七大奇观之一。——译注。

【53】

常作Michelangelo,即Buonarrotti Michelangelo(1475~1564)。——译注。



的道德责任感,但无论希腊人还是意大利人都没有这些东西。可是如果这些品质死亡了,那余下的只有“平均化的感官人”了,然而这平均化的感官人却仍具备有利素质,他们的欢娱心情、他们的敏捷敏锐、他们的社交性格和理性理智等。他们的荣光包括尖酸苛刻、虚伪、愚民政策、蒙昧主义,不一而足;这也就不提了,但是在严肃的道德层面上,他们的欠缺几乎到了滑稽可笑的地步。对于自我尊严、荣誉和情感,对于法兰西的尊严、荣誉和情感,以及对她的崇拜,对这一切,他们都有着丰富细腻的感情,这种情感为他们尽了职责;他们以豪言壮语描画了法兰西以及这个全人类的理想共和国为我们提供的壮丽图景:“人性瑰丽之花盛开绽放。”<sup>【54】</sup>从雨果先生身上(雨果的崇拜者们可得饶恕我这么说),我们得到的正是一位激情澎湃、口若悬河的平均化的感官人;在左拉身上现出的感官人则差不多是地地道道的了。“幸福的儿子啊”,雨果呼喊道,“我们可以说,他告慰了他的母亲!”幸福的诗人啊,我们也可以这样说:“他安慰了他的祖国!”<sup>【55】</sup>尽管这些辞令庄重得无以复加,连法国人自己也把他们称作 *emphase*<sup>【56】</sup>——外人则会说这是大话空话。暴躁的约翰逊(Johnson)要咆哮如雷了:“爱国主义是流氓们最后的避难所”;但某种情况下,那种对 *mon mere*<sup>【57】</sup> 的柔情也同样是流氓的避难所。这些原本是法国的平均感官人演练的信条,以此为某种严肃的道德观念尽其职责。结果呢,我们得到的是通俗文学和通俗艺术,如前所述,它们是为艾色吉雅女神效劳尽忠的。

这种文学艺术很容易得势走红。在英格兰和美国,17世纪法国文学具有特殊的效益,除了效益,还是效益。我们对它的研究再多都不会过分,但是我们对此研究却是十分薄弱。18世纪法国文学有很多资质对我们也是很有益处的,而其他资质也并无妨害,研究它会有许多收益,但是,我们对它的研究是同样地薄弱。当代法国文学的上乘作品,在知识性和题材范围方面都胜过它的前辈,但不像其前辈那样健康,其影响也小得多。眼下有影响的倒是低层次的法国文学,它以通俗文学向艾色吉雅女神称臣。比起它的先辈,这样的法国现代文学在英格兰和美利坚的市场倒是远为广泛。它无处不在无孔不入地诉求人的本能,而且大家业已开始大胆地说这就是诉求“自然女神”本身。近来使我震惊的莫过于莱南先生关于往日我们所谓的品德与贞操的著名论断了,这些我已经引用

【54】

*épanouissement de l'élite de l'humanité.*——译注。

【55】

具体出处不详。——译注。

【56】

*Emphase*,意为“语气的加强”。——译注。

【57】

*mon mère*,意为“我的母亲”。——译注。



过了。这句名言出自他一本有趣的自传，这本自传很晚才得以出版。我必须毫不虚伪地说，我很崇拜莱南先生的才华，几乎不用我说，他最完美地享占了人生，他自身已经向我们说明了这一切。其幼时的教育和培养是为了让他成为一名神父，他后来也觉得做一个自由生存者是不符合自己的优良品味的。但是这种苦行不过出于娇羞的个人雅兴罢了，借此他在所扮演的角色中以及极其特殊的环境中展示了良好正确的趣味。“自然”，他呼喊道，“是从不在乎贞操德行的。”对那些固守“无物不纯”<sup>【58】</sup>的人士，这又是怎样的一记耳光耶？

【58】

“Whatsoever things are pure”；曾译作“凡纯洁之物”。——译注。

【59】

“Let our thoughts run over whatsoever things are pure”，出处不详。——译注。

【60】

见《理想国》9。——译注。

【61】

疑为 William Paley (1743~1805)，英国基督教辩护士，哲学家和功利主义者。——译注。

【62】

human nature 常译作人性，字面意义时人的本质和自然性质；这里译作“人的自然”，与前面的“(大)自然”(Nature)类比，同时提醒我们自己 human Nature 的语义和意。——译注。

虽然已经掠过了这么漫长的路程，可是我还没到达正题呢。倘若我们可能得益于一条令人宽慰的有关残存少数的信念，我们还得有准备接受并恪守另一个严酷的信条：主体多数是不良的，如不加医治，势必要自我毁灭。鉴于此，尽管像莱南先生这样的天才也会被身边的法国观念冲昏头脑，竟至于说什么自然从不在乎贞操，竟兴致勃勃地观赏人们对这位伟大的放浪女神顶礼膜拜，虽然，我们还是要坚定不移地说，对她的崇拜是反自然，是反人性自然的，对人类社会来说，它是一场毁灭性的劫难。与往日情形不同，这场审判是无可规避的。你若声称上帝的意志让我们保持纯洁，满心疑虑的高卢-拉丁人会说他们根本不认识这么个人；同理，如果你说追随艾色吉雅女神的人将不能继承上帝的天国，高卢-拉丁人则会说他们压根就不相信有这么个地方。事物的趋势和结局都已经确证：效忠艾色吉雅女神就是自我毁灭，她的追随者将为此蒙垢，受惊，被未来社会淘汰——这是一场无懈可击的审判。

圣者们告诫我们如果有心继承天国，那就让自己的思想徜徉于纯洁的事物之上吧<sup>【59】</sup>。那个神圣的柏拉图说过，我们体内心中存在着一只多头的野兽和一个人，放纵自我就是饲养野兽而使人饥饿。<sup>【60】</sup>最后，步柏拉图后尘的佩利<sup>【61】</sup>以独有的明晰准确的风格说道：“这种卑劣不同于其他同类，它直接地动摇并削弱我们的理解力；同时我还认为，它的危害比同类严重得多，能使人心彻底腐败。”是的，一旦让它乘虚而入并加以豢养，它便会像尺蠖一样叮咬咀嚼，再想把它赶走可就难了；相反，它的根基会越来越稳固，接着便翻脸不认人，强硬而傲慢。这种傲慢与日俱增，直到把大家都搞得气急败坏，退避三舍。这种强硬也愈演愈烈，最终人们除了服侍他们的女神以外对一切都毫无兴趣，一味贪得无厌，除了虚张声势



的夸夸其谈以外,对任何劝说都无动于衷。这就是膜拜伟大女神艾色吉雅的结果。

那么,别再说些什么自然根本不在乎贞操了,让我们说,大自然(Nature)和人的自然(human nature)<sup>【62】</sup>,对此还是挺在乎的。让我们说,法国当前的文学创作明证了她正罹沉痾重疾,可能还是不治之症呢;在这方面,宗教也没有什么灵丹妙药,就像法国人的女神开不出什么方剂一样。如果他们至今对此仍无意识,那正说明了是如何地病入膏肓了,恶化到什么程度了。情况就是如此恶化。在这种情形下人们都在国内风风火火地寻找宗教方面和王室方面的契机,在国外则忙于结成联盟、建立殖民地并纯化旗帜<sup>【63】</sup>;对于这些人,我们不妨借先知一句慧言而大喝一声:“这无疑是本末倒置!”本末倒置,因为你们不务当务之急而在乎琐屑之事。当我们伦敦《泰晤士报》那位不知疲倦的天才布娄威茨先生<sup>【64】</sup>阐明政治弹簧的意义的时侯,当他详解其行政方面的利弊得失的时侯,当他列举那些本应尝试但尚未尝试的同盟联合的时侯,当他以我们那么熟悉的方式躬亲破解神秘的时侯,人们不禁送他一句先知的预言:“‘永恒’之神也是睿智的,不会收回他自己的承诺。”<sup>【65】</sup>布娄威茨先生并非唯一的贤达之士,“永恒”也有自己的聪慧睿智,无论山转还是水转,最终则是“永恒”左右时世。永恒把国家的安危系于道德因素,而当前法国的通俗文学则表明国家所患的正是沉痾重疾。

如果这种顽症持续并恶化,那么无论布娄威茨先生再用多少至理名言劝说我们,无论是否尝试政治联合,无论法国是否建立其殖民地,无论她与哪个国家结盟,事情都只能变得更糟。她将日益失去心灵和精神的强力,失去文化知识的高产性,失去思考的技巧和善言的技能,失去刀兵威力,失去对敌人的威严,失去对盟友的价值,同时这个素负盛名的邦国的生命将遭受日甚一日的损害,最后是香消玉殒。这就是圣者和先知们严酷却又真实的戒律和信条,是不可逆转的命定运作,当腐败的多数丧失道义时,它便会害国并亡国。不过,我们不会谈论或设想法兰西这样的国家会坍塌崩溃,她天资颖慧,无比风雅,无限荣耀,多少人从中领受了多少乐趣,汲取了多大的利益啊。但是,如果法兰西的“民数”并不大于柏拉图的雅典和以赛亚的犹太,那我就看不出她如何能够逃脱那位女神锁在她的喉管上的臂膀而光复。要想光复旧物,她只能借助

【63】

“纯化旗帜”(“purifications of the flag”),以殖民者的旗帜取代殖民地的旗帜,使弥天旗帜一色。——译注。

【64】

全名 Henri Georges Stephane Adolphe Oppen de Blowitz (1825~1903),波西米亚记者,祖上是犹太人。——译注。

【65】

“Yet the Eternal also is wise, and will not call back his words.”详细出处未知。——译注。



强劲而深刻的更新,借助她的“残存少数”臣民所引起的内向巨变;那么,为数不多的残存是不足以成此大业的。然而,对 3500 万人口的法国,谁能估量残存少数的数值呢,谁能估量它那巨大功业的力量和影响呢?

在贵国各州(我总算到了美利坚合众国),你们人口总计 5000 万以上,我以为,如同英格兰,如同任何地方,这里也一样,多数人都在怀疑主体多数是不良的;或许,他们对此毫无疑惑,确信主体多数是优良的。但是今夜让我们达成共识,以便将圣者和先知的理念奉行到底吧。让我们这样说,在当前世界的实际舞台上,在这个世界上迄今所经历过的所有的历史舞台上,主体多数,就大体而言肯定是不良的,而且实际上就是不良的,五湖四海都一样——即使美国也不例外,即使我们眼前身边的纽约也不例外。过去我对你们进行了抽象的观赏,也许已经太过分了。但是在这样一个民主制度的集合社区,它焕然一新,伟岸遒劲,商务生机勃勃,自由和平等臻于极致,但是它的危险在于“纪律”和“尊重”的缺席,在于它的铁石心肠和拜物主义,在于浮夸自大,在于自作聪明,在于自以为是,无所顾忌。凡是升华高远之事,<sup>【66】</sup>凡高贵肃穆之事,必得以真正地高远擢升<sup>【67】</sup>——也许在我们刻骨铭心的箴言目录中,这一则箴言能指明,在你们这样的民主体制中不良的主体多数会失足何地。说一千道一万,我们权且达成这么一个共识吧。我终生信奉的那些哲人和先知曾说过道德因素决定国家的沉浮兴亡,他们还会对我们说,若果对公正、友善和纯洁漫不经心,国家也注定受害。假若在你们美国大家也真的对高远升华漫不经心,久成沉痾,不能自拔,那么这些伟大的州邦的生机也不可避免地蒙受损害,而且每况愈下,终于销声匿迹。

现在我们可以从那严酷的信条转到关于“残存少数”这一令人宽慰的信条了。“残存少数将东山再起,”将进行自我“转换”和自我“医治”,然后抚慰不良的主体多数,使其得以康复。你们有 5000 万之众,而且还在增长,那么你们的少数是多么可谓啊!其数如何之大,其力如何之强,其势又如何可当啊!但是我们切不可操之过急,也不要对残存少数的功效和作用一言定论,仅仅民数宏大并不一定导致救世的残存少数降临。亚述帝国<sup>【68】</sup>可谓民数宏大,罗马帝国可谓民数宏大,但是哪个也没有像雅典和犹太那样产生出有才干的残存少数,反而却都像雅典和犹太一样烟消云散了。

【66】

“Whatsoever things are elevated” (斜体原有); *elevated* 本意为擢升拔高之物,与崇高 (*the sublime*) 相通,但后者可作为术语,是审美范畴之一,而前者相对接近生活语汇并多有道德情感色彩,与中国文化中所谓的高远、超远和飘逸的格调和境界相通。阿诺德在其他文章中曾频繁使用 *the elevated* 这一概念。——译注。

【67】

希腊文 Οσα σεμνά。——原注。

【68】

Assyrian Empire, 亚洲西部古国。——译注。



然而，你们不止是 5000 万之众吧。你们这 5000 万，和我们英格兰人一样，主要出身于确有缺陷的日耳曼血统——这种缺陷削弱了它的影响，削弱了它的魅力以及它的历史感召力，而且，就我所闻所见，在目前这个不悦的时刻它正在德国本土上流通。可是，正像家父 50 年前所说，日耳曼血统是迄今当世最道德的种族血统，它有着最完善的法律，最低程度的暴力，最公正的民主义理和公民道德。<sup>【69】</sup>今晚光临的各位的出身和门第也大概是现代民族中佼佼者了。再者，和英格兰一样，你们有清教的传统规范，而且比我们英格兰更全面、更加专断。我自然不能像瞎子一样对这种规范的缺陷视而不见，我但愿它不会永远地，或者说过久地，占有这一领地。但是作为一个步骤、一个纪律规范和一种手段，使那些心不在焉的寡廉鲜耻的可怜生物——人——去热爱和欣赏那神圣的理念并积极参与之，而且如果舍此道别无他路的话，那么清教纪律规范则是价值无量的了；而且越是多读史，越是多看世态炎凉，就越能发见其价值。好的，你们不止是 5000 之众；你们是出自优秀的日耳曼血统的 5000 万，你们一直遵守清教徒纪律规范，建立了这个令人羡慕的无垠国邦。纵然设想在当前世界舞台上，由于某种必然性你们的主体多数肯定是不良的，那么我要说，正是因为你们的民数，诸位才理应期望一个残存少数——这个少数是如何地无以伦比啊！它将引起怎样的沧桑之变呢！——倘若事情的发展随人心愿的话。

**【69】**

这句话显然没有超出作者时代的限制和地域文化的限制。——译注。



【1】

作于1864年。——译注。

## 当前文学批评的功能<sup>[1]</sup>

◎马修·阿诺德 贺涓斌 译

【2】

John Campbell Shairp (1819~1885), 苏格兰批评家, 文人。——译注。

【3】

见 John Campbell Shairp, “华兹华斯: 其人其诗” (“Wordsworth: the Man and the Poet”), 《英国北方评论》(*North British Review*), 1864年第41卷, pp. 1~54。——译注。

【4】

作者原有括号插入。——译注。

【5】

见克里斯托夫·华兹华斯 (Christopher Wordsworth), 《威廉·华兹华斯其人其事》(*Memoirs of William Wordsworth*, London: 1851), ii. p. 53——译注。

我曾对荷马史诗的翻译问题发表过若干评论, 其中斗胆涉及一个论题, 一个招致诸多非议的论题——文学批评以及它当今的要旨。我是这样说的: “对法国文学和德国文学, 如同对待普泛的欧洲思想文化一样, 多年来我们的功夫主要是理论批评, 我们通过神学、哲学、历史学、艺术和科学等知识部类, 努力发见我们的研究对象自身到底是什么。”感于英国文学中某些动因的运作, 我又添了一句: “大概可以说, 了解英国文学的最终目的——这也正是欧洲人的热望——大凡不外乎理论批评而已。”那么这样一来英国文学的活力和价值就受到了损害。不止一人曾向我发难, 说我对文学批评的估价太偏执了, 他们还强调说, 人类精神内在的艺术创造力, 比理论批评的努力要更胜一筹。又有一日, 我读到舍尔普先生<sup>[2]</sup>有关华兹华斯 (Wordsworth) 的精辟论述<sup>[3]</sup>, 这使我重温了华兹华斯的传记, 并发现了这位我时刻洗耳恭听的大师有一句论及批评的话, 它似乎为各种极尽能事指摘文学批评的言辞正了名分。华兹华斯在一封信中说道:

当这刊物(《评论》, *Reviews*)<sup>[4]</sup>的作者们在审判自己不名誉的营生时, 我们没法想象他们的心灵能乐意接受像纯诗这样美好事物的感染。<sup>[5]</sup>

出于同样目的, 有人可信地引用了华兹华斯在一次谈话中更具匠心的论述:

华兹华斯把批评力 (critical power) 看得很低, 无限地低于发明力 (the inventive)。今天他还说, 如果把评论他人著作的时间用来进行原创, 无论什么形式, 都会更尽其用, 更得其



所。这样做能使人快些发现自我的水准层次,而极大地减少害人勾当。错误、有害的批评对人心灵有巨大伤害,然而即使一件艺术庸品,无论诗体还是散文,都是相当无害的。【6】

如果期望一个人一方面能搞点文学创作,而另一方面为了社会更高的利益而情愿降灾于自身从而堕入无能无为的灯火阑珊处,这种期望对于可怜的人性来说委实太过分了吧;假如我这观点成立,那么华兹华斯所谓的那些从事“假象的,或者说恶意的批评活动”的人,就更不在话下了。但是得承认,如果华兹华斯所谓的那种假象的或恶意的文学批评从来就不曾有过,则岂不更妙!人的批评机制较其发明机制来说真的略逊一筹吗?大家都能诚信认同这一点吗?这是普遍的共识吗?即便如此,理论批评自身真的毒害人心并损害人格吗?任何用来评论他人著作的时间都远不如用来进行任何形式的原创性写作吗?难道我们但愿约翰逊继续写作《艾伦斯》(Irenes)【7】,而不要写《诗人生涯》(Lives of the Poets)?再进一步,难道我们宁愿华兹华斯多写一些宗教十四行诗,而不要写举世著名的《抒情歌谣集》序【8】这样的评论文章?华兹华斯同时还是一位伟大的批评家,但遗憾的是,他未能给我们留下更多的理论著述。歌德也是伟大的批评家之一,如果他没有留下较多的理论著述,我们也将会感到由衷的遗憾。我们不必浪费时间去追究华兹华斯论述中的夸张成分,也不必追溯个中缘由——尽管这并非一件难事——批评家应该抓住这个时机来审视自己的良心,扪心自问在某种既定的历史阶段如何真正地服务于自我的心灵和精神,服务于他人的心灵和精神。

批评力对创造力来说是逊色的。此话不假;但是,认同这一说辞的同时我们得牢记两件事。首先,不可否认创造力和自由创作是人类最高功能活动;证明这点的一个事实是:我们从创造性活动中获得了真正的快慰和幸福。但是同样无可否认的是,人们还有意在其他方面发挥这种力量,在文学艺术之外发挥这种力量。倘若不是如此,那么除却个别人士外,我们大家将都得被关在理应属于全人类的福分的大门之外了。人们在成功的实践中得到这种乐趣,在学习中得到这种乐趣,在批评活动中也不例外。此为铭心刻骨之一。其二,发挥创造力而出产伟大的文学艺术作品,无论发挥到何等高度,都绝非在任何时代、在任何社会条件下均可企及之

#### 【6】

见克里斯托夫·华兹华斯(Christopher Wordsworth),《威廉·华兹华斯其人其事》(Memoirs of William Wordsworth, London: 1851), ii. p. 439——译注。

#### 【7】

撒母耳·约翰逊(Samuel Johnson, 俗称约翰逊博士, Dr. Johnson, 1709~1784), 诗人、散文家、道德论者、小说家、文学批评家、传记作家、词典编纂家。詹姆斯·鲍斯维尔(James Boswell, 1740~1795)以他为主题写了极其著名的传记《撒母耳·约翰逊的一生》(Life of Samuel Johnson)。《艾伦斯》是他的早期文学创作,新古典主义风格。——译注。

#### 【8】

华兹华斯《〈抒情歌谣集〉第二版序言》(“Preface to the Second Edition of Lyrical Ballads”)。——译注。



事；这种尝试有时是徒劳的，倒不如用来进行准备，使它成为可能。创造力的运作需要元素，需要材料，倘若元素和材料都不具备，又能如之何？那只能等待时机罢了。那么文学——我将限于文学，因为我们的问题是就文学而提出的——文学创造力需要的因素是理念；是关于文学所触及的各种事物的最佳理念，是时代的通行理念。可以确凿地说，现代文学中创造力的展示如果少了这些理念，将断然是无足轻重、有华无实的。这种理念是时代“流行”的，而不只是可以感触到的，因为原则上，富有创造性的文学才子并不是以发现新理念而崭露头角的，其实发现理念正是哲学家的营生。文学才子的皇皇巨著是合成的阐述，而不是分析和发现。他们的才气在于其机能快活地受到了某些思想氛围和精神氛围的激发，受到了某种思想秩序的激发，并从中发现了自我；在于其机能神圣地处理了这些理念，并以综合形式对其进行最有效、最动人的表达——简言之，写出美好的作品来。非有这种气氛不可，文学一定得置身于这种思想秩序之中，然后才能自由运作；而且还有一点，要想对此进行掌控不是一件容易的事。这就是为什么富于创造性的文学纪元如此稀有，为什么那些真正的才子写出的作品远远不尽人意；这是因为文学大作的创造需要两种力共时出现，个人能力和时运之力。没有时运之力而单靠人力是不够的。创造力为了自己的顺利运作而指任了它需要的因素，但是这些因素却不受创造力支配。

但是相对来说，这些因素却比较容易受批评力的支配。这是批评力的功能，用我的话来说，它存在于“神学、哲学、历史学、艺术和科学等知识部类”之中，借此可以“发现我们的研究对象自身到底是什么”。这样将最终创建一种有利于创造力的思想文化形势。它将确立一种思想理念秩序，它虽然并非绝对真实正确，但是相对它所弃置的秩序来说是真实正确的；由此它使思想之精华得以流行。这些思想会迅速地抵达全社会，它对真实和真理的触及也就是对生活 and 生命的触动，到那个时节它无时无刻不在激荡和生长，从这激荡和生长中将出现一个创造性的文学纪元。

我们或许可以收拢一下论域，不再对社会和天才的总体行程进行思考——这种思考极易变得过于抽象而不可触摸——聊举一例，大家都知道，诗理应先了解人生与社会，而后方能对二者进行处理；现代人生与现代社会都是复合之物，在这种情况下，诗的创



造,为求其价值,则揭示了这隐藏于生活和社会背后的批评力或批判力量;否则它必然成为苍白和贫困的短命儿。这说明了为什么拜伦的魅力那么短暂,而歌德的魅力却如此悠长。拜伦和歌德都有伟大的创造力,但是歌德从批判力度中摄取了营养并得到了真实正确的材料,而拜伦则不然。对于诗人必不可少的两大主题——人生与世界,歌德的理解比拜伦要远为广泛和透彻。他对生活的了解要多得多,甚至远远多于生活本身。

长期以来我都觉得,贯穿于本世纪的首季,我们文学中突发的创造性活动的周围存在着一种早熟;由于这一原因,尽管过去和现在都有一种粉红的希望与之相伴,但是较之那些大为逊色的时代的作品来说,现在的作品在生命力方面注定不如前者恒常。这种早熟的原因是文学的发展缺乏适当的数据,缺少充分的材料。也可以说,本世纪首季的英格兰诗作诚有充沛的精力和创造活力,然而却缺乏见识。因而拜伦的题材是那么空洞,雪莱则缺乏一贯性,即使是华兹华斯的作品,诚然其诗如其人,如此深邃精湛,但在整一性和多样化方面总是缺了点儿什么。华兹华斯不喜欢书,他还贬低歌德。我对华兹华斯其人如此崇拜,以至于宁愿他不会有什么不同;想象他能有什么不同于他自身的东西,或者假定他“本能够”与自己有什么不同,两者毫无疑问都是徒劳的。然而,有个东西能使华兹华斯更加伟大——使他的思想更丰富,影响更宽广、更深远——那就是,他本应多读些书,不用说,也包括他没有读过却大加褒贬的歌德。

但是,说起书和读书是很容易对人误导的。我们这个时代的诗所缺少的并不是书卷,也不是阅读;雪莱读了很多,柯尔律治所读可谓卷帙浩繁,而品达和索福克刺斯——正如我们大家的轻佻之语,但是我们常常对它的要义几乎是毫无察觉——他们的书并不算多。莎士比亚也不是饱学之士。诚然如此,但是在品达和索福克刺斯的希腊以及莎士比亚的英格兰,诗人们生活在一股洪流中,这股洪流最高程度地激发并哺育了创造力。他们的社会以最大的量度浸透了活跃的新理念,这种状态才是演练发挥创造力的基础;它从中为自己找到了数据和素材,真正为挥洒文笔做好了准备。人间书卷只有促成这种情势时,方有价值可言。即使这种情势尚未真正到来,书和读(*books and reading*)仍然能够使人在心灵中构建一种相似之物,某种诗人生活其中的思想文化天地。对



【9】

雅典古典时代(公元前5世纪)最伟大的政治家、军事家和演说家。——译注。

【10】

*Intellectual* 有多义:知识的,心智的,思想的等;此处译作“思想文化的”,与“社会政治的”(social and political)相对。——译注。

【11】

*Spiritual*, 灵魂的,心灵的,此处特指“宗教的”,而不是汉语中一般意义的“精神”。——译注。

【12】

*Disinterestedness* (派生词包括 *Disinterestedness*, *disinterested*, *disinterestedly*, *to disinterest*, *disinteresting*) 具有多义:无干,无所谓,不偏不倚,无私心,廉洁,公平,不感兴趣,非功利,等等,此处据文意和文境译作“不计利害的”;参照阿诺德的另一关键词 *interesting* (激发意趣)。——译注。

【13】

即启蒙运动。——译注。

【14】

作者把启蒙运动视为一场思想文化运动,与文艺复兴同类,在性质上有别于诉诸暴力手段的社会政治运动——法国大革命:这与中国学术界的思维习惯不同。——译注。

艺术家来说,这虽不能与索福克勒斯和莎士比亚时代的那种溢满民族精神的生活和理念相提并论,但是,它可能是这种时代出现的准备手段,而且,如能感召众人参与,它还会加速营造并维护一种具有高度价值的氛围。借着这种氛围,德国渐渐地为歌德形成了多元化的治学活动以及长久的、高度综合的批评力,这即是歌德生活和写作的时代。那里没有像雅典的培里克里斯(Pericles)<sup>【9】</sup>时代和英格兰的伊丽莎白时代那种民族生活、民族思想的霞光;这是诗人的弱势。但是在其完整的文化中,以及在大群的德国人那狂放不羁的思想中,又的确存在某种对等物;这则是他的力量。英格兰在本世纪首季,既没有伊丽莎白时代曾有过的民族生活、民族思想的云霞,也没有德国的那种治学和批评的文化与活力。在这种情况下,诗的创造力缺少素材和基础,因而不能获得最高意义的成功。创造力对世界透彻诠释的意愿遭到了必然的拒绝。

奇怪的是乍一看来,在法国革命及其时代的剧烈动荡中现出的丰硕作品,其才气和灵性却不及多产的古希腊时代震荡而出的产物,也不如那些以宗教改革为强劲插曲的文艺复兴运动的产物。事实上,法国革命拮取了一种与诸多历史运动根本不同的性格。那些运动大体上是不计利害的思想文化<sup>【10】</sup>运动和精神<sup>【11】</sup>运动(*disinterestedly*<sup>【12】</sup> intellectual and spiritual movement),那时人类精神在自身中,在增长了自我活动的嬉戏中,寻求着某种自我满足。法国革命具有政治的和实用的性格特征。自1700年到1789年在法国旧制度下出现的运动<sup>【13】</sup>与文艺复兴运动的亲缘关系之密切,远远超过大革命自身与文艺复兴的关系。伏尔泰和卢梭的法兰西对欧洲心灵的诉说,在力量上远远超过大革命的法兰西对人心的召唤。<sup>【14】</sup>歌德明确地抨击了这最后一场运动,说它“把文化悄悄地抛了回去”<sup>【15】</sup>。这也正是洞悉咱们的拜伦乃至华兹华斯有多大根底的原配锁钥!——他们的资源在于感情和感受(feeling)的运动,而不是心智(mind)的运动。然而法国革命——作为深切而盲目的爱的对象和同样深切而盲目的恨的对象——所发现的自己的动机之力,无疑存在于人们的理念中而不是在实际意义上。正是这一点使它有别于查尔斯一世的英国资产阶级革命。正是这一点使这一历史事件比我们英国资产阶级革命更具精神意义,更有强力,它感召了整个世界,尽管在实际上并不如英国那么成功;它向着一个普遍、确定而且恒常的思想秩序祈求。1789年诘问的



是,这合理吗? 1642年诘问的是,这合法吗? 或者进而问到,这符合良心吗? 这是英国的时尚,它在自己的小天地赢得了至上的殊荣;因为它的成功在自己的天地里确实是惊世骇俗的。不过,此处之法在彼处则不复为法,今日此处之合法,甚至在此处的明日将为非法;至于良心呢,它约束某人的心灵,却不约束另一个人的心灵。在爱丁堡的圣·贾尔斯教堂<sup>【16】</sup>前面朝着那个身着白色法衣的神父头上搭板凳的老妇听从的是一种冲动,我们则听任成千上万的人类成员对于这种冲动至今仍然陌生。但是,理性的要求是绝对的、不变的,是放之四海而皆准的;10进位是最便于计数的,对于这个定论,所有的人,从我们的脚下直到地球的另一面,都会感到它的力量。至少这是我的感觉,除非我生活在这样一个国度,在那里有朝一日可能会读到《泰晤士报》上有一封信说10进位的公制硬币是荒诞无稽的。<sup>【17】</sup>只要想想我们如何欠缺珍稀的心灵之物,如何欠缺心灵的等值物——那种独自闯入动机并普遍驱使民众的催化之物,那么就应该说,如果我们整个民族都洋溢着追求纯粹理性的热情以及完全贯彻理性原则的热忱,那将是如何地了不起啊! 尽管法国革命赋予这种热情以奢侈放纵的言辞,尽管它在罪恶中失却了自我,但是法国革命以理念的普遍性、真实性以及它的强力和活力为本原,把它们看做法律的准绳和规则的依据;它源于一种激情,这种激情能唤起大众对理念的向往,是一种空前绝后至今犹在的活力。法国革命是有史以来最伟大、最富灵性生机的事物,它很可能将长期享占这一历史地位。因为对心灵之物的真诚热情从未真正泯灭——尽管这种热情在诸多方面最终成为不幸——因为这种热情从来不乏良善,所以法兰西收获了她的果实,一个自然的、名正言顺的果实——尽管并不尽如人意。这个果实就是:她有着欧洲最活泼的“人民”。

期望完美的理性观念在政治上迅速实施,是一种致命的狂热病。在这方面,咱们英国人的道行可谓最深了,以此为题我们足足可以谈上几个钟头的吧。毫无疑问,我们终日津津乐道的确实有不少真知灼见。理念不可束之高阁而毕生珍藏,但是突如其来地付之于实用政治,在这个领域里暴烈地召唤革命——那就是另外一回事了。理念世界是一回事,而现实世界则是另一回事。法国人常常强求其一,而英国人则强求另一。有一天某位下院议员说道:“说某种东西是不合法度的畸形物,不管是何物,我都以为并不

【15】

见其诗作“四季——秋天篇”(“Four Seasons: Autumn”)。——译注。

【16】

现称“圣·贾尔斯大教堂”(St. Giles Cathedral)。——译注。

【17】

法国革命后欧陆国家逐渐采用了10进位的货币制度,但是英国直到1971年才有此举。——译注。

【18】

茹拜尔(Joseph Joubert, 1754~1824),法国批评家。

【19】

原文作:“C'est la force et le droit qui règlent toutes choses dans le monde; la force en attendant le droit.”——译注。

【20】

英文中right一词多义;权利,权益,正当,道义,等等,所以“权利生则权力止”(“Force until right is ready”)也可译作“义生而力止”。——译注。



【21】

Edmund Burke (1729~1797), 英国(爱尔兰籍)政治理论家, 作家, 演说家, 哲学家。迁居英格兰后曾在下院任职多年, 为辉格党人(Whig)。他对法国大革命持异议, 极力维护君权, 因而成为老辉格党的领袖, 与查尔斯·詹姆斯·福克斯(Charles James Fox)领导的新辉格党对峙。伯克奠定了保守党的哲学基础。——译注。

【22】

理查德·普莱斯(Richard Price)曾在1789年12月4日布道时称赞法国大革命, 由此激发伯克写下了《法国革命的反思》(Reflections on the Revolution in France)——译注。

【23】

George III (George William Frederick, 1738-1820), 不列颠国王和爱尔兰国王(King of Great Britain and King of Ireland, 1760-1801), 之后终生为“不列颠与爱尔兰联合王国”(United Kingdom of Great Britain and Ireland)国王。——译注。

【24】

自由主义者的主旨是个人自由(individual liberty)、个人权利(individual right)和机会均等(equality of opportunity)。——译注。

是对它的否定。”不揣冒昧, 我以为他说的不对。说某种东西是畸形的, 这肯定是对它的否定, 但只是在观念领域里的绝对否定。这并不等于在这种或那种情况下, 在今天或明天势必从政治上和实践中否定它。茹拜尔<sup>【18】</sup>所言极是<sup>【19】</sup>: “权力和权利主宰着这个世界。‘权利生则权力止’。”<sup>【20】</sup>如权利(义)尚未生成, 那么权力(力)则是合理合法的统治者。但是权利(义)(right)是一个道德范畴, 它意味着内向的感知和识别, 是对意志由衷的认可。但是我们还不到享占权利(义)的时候——权利(义), 就我们来说, 尚未成熟——直至有一天我们获得了某种知觉, 从而见其本色并享为己有。权利(义)通过某种途径能够改变和转换权力(力)和事物的现存秩序, 并反身取而代之, 成为世界合法的主宰, 这种途径的依据是我们在相应的时代降临之际看待权利(义)并实现权利(义)的方式。所以我们要说: 那些钟情于近期发现了自我权利的外人, 企图把它施加于我们身上并使之成为我们的权利(义), 还暴烈地用他们的权利(义)取代我们的权力(力), 这些做法恰恰是一种专制暴行, 将势必遭到抵制。“权利生而权力止(义生而力止)”这句名言博大精深的后半, 他们置若罔闻。这正是法国革命的大错特错。隶属于大革命的思想运动离弃了思想文化并一头扎进了政治圈子, 实实在在地亲历了一个惊世骇俗和值得纪念的过程, 但是它不像文艺复兴思想文化运动那样结出了丰硕的思想文化之果, 反倒事与愿违, 开创了一个——我不妨说——一个“集中的纪元”。这个集中的纪元的伟大强力是英格兰, 这个集中的纪元的喉舌则是伯克(Burke)<sup>【21】</sup>。作为一种时尚, 人们认为, 伯克关于法国革命的著述已为这一历史事件所淘汰、所击破, 它不过是缺乏哲理并充满固执偏见的滔滔不绝的长篇大论。我不否认这些论述经常被时代的激情和暴乱毁容, 他的观点在某些倾向中的确是有局限的, 因而他的观察也是有缺陷的; 但是就整体而论, 若能对此进行一些必要的修正, 那么这些著作深邃、恒常而富有成果的哲学的真实和真理则是不同凡响的。它们包含着集中的纪元的真正哲学, 散发着一种浓郁的气息, 这种气息由其自身特质常常得以发展而弥漫四处, 赋予自己的抗争以理性色彩而非机械性质。

但是伯克不失其超凡的伟大, 因为他在英格兰可以说是孤军作战, 力图把理念施加于政治之上, 他用理念饱和了政治。他的理念服务的不是一个集中的纪元, 而不是扩展的纪元, 这对他来说纯属



偶然。但是他依理念为生，理念的源泉在他心中澎湃升腾，竟能载起这个集中的纪元和英国的托利(Tory)政治。普莱斯博士<sup>【22】</sup>和自由主义者的愤怒与他无伤，而乔治三世<sup>【23】</sup>和托利党人对他出神的迷恋也与他无妨。他的伟大之处在于，他生活的世界无论是英国自由主义<sup>【24】</sup>还是托利党派<sup>【25】</sup>都不可能轻易涉足，这是一个思想世界，而不是那种口号世界或某个政党的习惯世界。他压根就不是诚心“为了政党而放弃人类的利益”<sup>【26】</sup>，他与法国革命进行了激烈的抗争，抨击了它的矫造、空虚和狂乱，对它的恶行进行了真诚的审判，他鞠躬尽瘁，终于完成了作为最佳斗争手段的备忘录——1791年的《感于法国大事》(*Thoughts on French Affairs*)，在这竟笔之作的若干页面上他写道：

我以为世上的邪恶大凡得到了论述。至于救世方剂，则一如我愿，有待于权力、智慧和信息等等与良好的意向进一步结合起来，这种结合要胜过它们同我的团结。我已经完成了这一论题，而且相信是永恒地完成了这一论题。在过去的两年里，曾几何时它令我焦虑。如果要引起人间沧桑之变，人的心灵须与之相称；普遍的意见和感受将勾画出变革的路径。每一恐惧，每一希冀，都会促之而发。逆人间大事之潮流而动者，似乎将不只是对人类规划的抵触，而且还是对“天命”<sup>【27】</sup>本身的违抗。这样的人这样做算不得意志坚强，只不过乖戾执拗罢了。<sup>【28】</sup>

我总觉得，伯克的自我回归似乎是英国文学中、同时也是任何国度文学中最美好的成分之一。这就是我所谓的“依思想而生”：当你长久以来只诚心地支持问题的一面的时候，当你所有的感受和感情都被这一面占据之时，当你耳边充满了独一无二的语言之时，当你的政党说起话来呼哧呼哧像蒸汽机一样，而根本想象不到还有其他什么语言存在的时候——在这种时候，你仍旧有思考的能力，或者说，能让思想的洪流把你抛向问题的彼岸，而且，像巴拉姆(Balaam)那样，你能说的话全凭上帝赐予之喉舌，否则将哑口无言也<sup>【29】</sup>。就我的感受，没有什么比这更加动人心弦了，同时我必须加一句：也没有什么比这更加非英国味了。

这是因为，一般的英国人，就像我的那位议员朋友那样，都盲

#### 【25】

此处泛指保守党人(the Conservative)。Tory一词源于Tóraidhe，在英语国家中曾指称许多不同的政治团体和派别：最初指爱尔兰不法人士，尔后先后曾指英格兰的罗马天主教徒和詹姆斯二世的支持者，保王武装集团等。自“光荣革命”至1832年的“改革法案”，英国的托利主义泛指信仰英格兰国教、支持君主制、抵触改革等政治倾向。现代意义的托利与保守党(维多利亚党)等义。——译注。

#### 【26】

戈尔德史密斯(Goldsmith)在《复仇》(“Retaliation”)一诗中对伯克的描述。——译注。

#### 【27】

天命，英文原作“The decrees of Providence”；此处取天命的原义：“命令”，“威命”。——译注。

#### 【28】

事实上伯克又活了6年之久而且一直在写作。——译注。

#### 【29】

遭驴子责备的先知，见圣经《民数记》(Numbers) 22~24。——译注。

#### 【30】

威廉·伊丹(William Eden, 1744~1814)，英国驻荷兰大使。——译注。



目地相信：无论何物，如果把它认作畸形，并不意味着对它的否定。这些人颇似伯克时代的奥克兰爵士(Lord of Auckland)<sup>【30】</sup>在法国革命备忘录中所说的“某些孽生者，他们假哲学家之名，自以为能确立一个新的社会体制”。英国人已经有“政治动物”之称了，他们鲁莽地把思想和思想家与政治和实用混为一谈，因而对政治和实用有如此高评，动辄把理念作为憎恶的对象，视思想家为“孽生物”。如果他们所厌恶和忽视的只是与实用活动仓皇结合过程中派生出来的观念，那就万事大吉了；但是这种厌恶和忽视却势必要祸及理念自身，乃至知识、文化和精神生活的全部。实用就是一切，而心灵的自由嬉戏则毫不足论。心灵是对各项主题的自由嬉戏——这种概念本身就是一种意趣，是欲望的对象，是那种必不可少的因素的库存，若是没有这个库存，从长远来看一个民族的精神无论能够得到如何补救，都终将丧失殆尽；然而英国人几乎根本没想过这一点。不难察觉的是，“好奇”一词(curiosity)在其他语种里是褒义的，它所指的正是心灵——作为人性中最佳的至高的品质——正是对“心灵关于各项主题的非功利的自由嬉戏”的热爱，是为爱而爱；我说过，不难看出这个词在咱们的语言里毫无褒义可言，只有贬义，只有诋毁之义。但是批评，真正意义上的批评，恰恰正是这种品质的实际运用。它追随并服从一个本能，这个本能促使它努力了解这个世界上的知识精粹和思想精华，同时在趋向这些精粹和精华的时候去珍重它们，而不被其他的考虑所侵扰。这是一种本能，我以为，在只重实际的英国人性中对它几乎没有任何原始的同情；如果说我们有些什么类似之物，那么这些东西在法国革命之后，在一个扼杀生机的集中纪元中，一直处在一个冗长的麻木时期。

【31】

典出伊索寓言：风和太阳争强，看谁先把行人的披风摘下。风劲吹，行人扣紧了披风，但是阳光暴晒，使人脱下了衣服。——译注。

【32】

自1815年拿破仑在滑铁卢战场失败直至1914年，英国从未涉入西欧任何战争。——译注。

但是集中的纪元是不能持久的，而开拓的纪元将紧随其后。我国的开拓纪元似乎是开放型的。首先，强加于我们实践活动之上的不无敌意的外国观念已经消失良久，好像是在寓言故事中的游人，我们的披风已不再束得那么紧了<sup>【31】</sup>。经历了长久的和平时期<sup>【32】</sup>，欧洲的思想观念逐渐地、温和地溜了进来，与我们的观念融为一体，尽管这在一个具体的时段显得微不足道。我们热望的物质财富产生了摄人心魄的野蛮影响，尽管我们对此发表过不少宏论，但在我看来，这种物质进步很可能——尽管不敢肯定——最终带领我们走向一个精神生活的幽灵。这时的人，在他纵情声色之



后,要确定下一步自己有何作为,他会倏地想起自己还有一颗心,能把这颗心变成极乐的源泉。我承认,是信仰这种特惠洞察了我们的铁路、商业以及致富活动的归宿,但是如同在其他领域一样,我们会看到信仰毕竟不是一位先知。我们的轻松,我们的流动,我们无限的自由——我们可以尽情紧握这种自由观念并付诸由我们的理念所产生的实践活动——如此这般,都将导致一种倾向:更宽松地对待这些观念,对它们进行讨论,或多或少地透入它们的本质。具有异国情调的好奇心开始在我们身边微波动,正是在这儿批评家须发现自己的用武之地。批评一马当先,当批评完成了自己的任务时,才可能随后出现一个具有真正创造活动的时代——如我所说,批评的时代势必把这个创造的时代推到我们的身边。

最后至关重要的还有,为了开垦那些已经向它开放的田野以便未来开花结果,英国文学批评应当清楚地意识到理应遵循的轨迹和规则。不妨一言以蔽之,这就是不计利害(disinterestedness)<sup>【33】</sup>。文学批评何以显得不计利害呢?那就是与所谓的“实用观点”保持距离,坚定地遵从自身的法则和规律:即心灵对各项主题进行自由嬉戏;批评应该始终拒绝出卖自己,不要别有用心地对理念进行政治化和实用目的的考虑;很多人都会坚定地向这些观念靠拢,也许应当经常地向它们靠拢,而且在我国无论如何都得坚定不移地向它们靠拢。但是,这和批评真的没有什么关系。文学批评的业务,如我所说,是了解世上的知识精粹和思想精华,反过来又使这些知识和思想为人所知,创造真实正确而新鲜的思想潮流。它的职责是以不打折扣的诚实和相应的能力做好上述事宜。但是它的职责仅此而已,绝无更多,它要抛开对政治后果的考虑以及应用政治的各种问题——这些问题无论何时提出来都不乏其主导意义。不然,理论批评不但会贻误自己的本质,而且在我国还会一遍遍无奈地重蹈旧辙,必将失去一个天赐良机。当前我国批评的致命隐患是什么呢?是政治对它的攀附和扼杀。政治要压抑异己的各种意趣。我们的评论报刊是人的,是政党的,它们服务于政治目的,在这里政治是首位的,而心灵自由嬉戏则是次要的。心灵自由嬉戏与其政治目的兼容,就是他们需要的全部。像《两个世界评论》(*Revue des Deux Mondes*)这样的刊物<sup>【34】</sup>,其主要功能是理解并宣讲人间知识精粹和思想精华的,可以说它是为心灵自由嬉

【33】

Disinterestedness 是圣伯夫(Sainte-Beuve)的概念,但是阿诺德从莱南(Ernest Renan)下面的话中借取这个词汇:大学教授的职责是只是施教“而无意直接施用,除了非功利的修真养性(disinterested cultivation of mind)而外,再无其他任何目的”。这一概念可追溯到康德(Kant)的不计利害的超验审美理论,并为其他思想家和文士所钟爱,如伯克(Burke),约瑟夫·巴特拉(Bishop Joseph Butler),柯尔律治(Coleridge)等。——译注。

【34】

法国跨文化研究法语杂志,首期见于1829年8月1日。



戏而存在,然而这样的刊物我们却没有。但是我们倒是有《爱丁堡评论》(*Edinburgh Review*),它的存在服务于老辉格党人,在它手里心灵自由嬉戏以满足自己的党派目的为限;我们有《每季评论》(*Quarterly Review*),它的存在服务于托利党人,在它手里心灵的自由嬉戏以满足自己的党派目的为限;我们有《英伦每季评论》(*British Quarterly Review*),它的存在服务于政治异议人士,它的心灵自由游戏以满足自己的不同政见目的为限;我们有《泰晤士报》,它的存在是服务于那些平庸的称心如意的英格兰富人,它的心灵自由游戏以达到这一目的为限。这种现象不一而足,遍及我们这个社会的政治和宗教的各个层面。这层层面面都有自己的理论批评刊物,但是从来没人动心把各个层面结合起来,从而共享这种不计利害的心灵自由嬉戏的快乐。一旦心灵自由嬉戏有意扩大自己的天地,多少忘掉一点儿实用思考的压力,它就立马受到检查和限制而感觉到缠身的锁链。说到这儿,曾有那么一天我们满怀遗憾地眼睁睁地看着《国内外评论》(*Home and Foreign Review*)消亡了。也许英国根本就没有什么理论刊物具有丰足的和充分的心灵自由嬉戏,但是这是不可缺省的。《都柏林评论》(*Dublin Review*)置心灵嬉戏于英格兰和爱尔兰天主教会的日常事务之下,置它于生活实务之下。人们执意结成各种教派和党派,每一教派和党派都有自己的刊物,他们用这刊物照顾党争行为和政党利益;但是如果有一种批评既不向利益称臣,也不与他们为敌,但绝对是完全独立于利益和党派之外,那也将不失为一件好事。任何别样的批评都不可能获得真正的权威,也不能真正开辟一条抵达终极目的的道路——亦即生成真实正确而新鲜活泼的思想洪流。

正是因为理论批评难于置身纯洁的思想文化领域,难于摆脱对实际事物的依附,同时长久以来直接引发了诸多问题和争议,所以在我们英国连它的最佳精神产品也仍是粗制滥造之物。批评的目的是让人们走出那种使人庸俗、使人懈怠的小人得志的状态,从而使人的心灵安居于优秀事物本身,安居于绝对的“美”(beauty)与“协”(fitness)<sup>【35】</sup>。问题百出的实用批评会使人熟视无睹实际活动中的观念缺陷,使他们心甘情愿地把缺陷说成完善,以便更好地抵御外来的攻击。这样做使他们心胸狭窄、气量短小,对他们来说显然是一种毒害。倘若在实用方面能服下一颗定心丸,他们就会全面地、妥帖地考虑一下理想的完美完善问题,他们的精神天地就

【35】

或译作“美”与“善”：*fitness* 一词兼有“健康”、“合宜”和“能力”多义，与功利意义的“善”通，与审美意义的“美”相对。



会因之拓宽。查尔斯·爱德利爵士<sup>【36】</sup>曾对沃里克郡(Warwickshire)<sup>【37】</sup>的农夫们说：

谈谈血统种族的改善吧！为什么我们代表的种族，我们的男男女女，我们老门老户的盎格鲁-撒克逊种族，成了世界上最优秀的人种？……我们这里没有险恶的气候和天气，没有缺云的天空，倒有舒适宜人赏心悦目的大自然，这一切造就了我们这么一个生机勃勃的民族，使我们优越于整个全世界。

而罗波克先生<sup>【38】</sup>对谢菲尔德(Sheffield)的刀具工匠说：

举目四望，敢问英格兰的形势如何？家舍不安全吗？大家不能够畅所欲言吗？纵穿英格兰南北大地，处处道不拾遗、夜不闭户，不是吗？请问诸位，在世界别的地方和过往的历史里，可曾有过如此光景呢？绝对没有。我祈求这无与伦比的安康常驻永存。

行了，这文采熠熠的词语和富丽堂皇的思想明显包含着可悲的人性面临的危险，要么我们就真的发现自己已经步入于一个天庭街市了：

Das wenige veschwindet leicht dem Blicke  
Der vorwärts sieht, wei viel noch übrig bleibt

这是歌德的话：“举目眺望看看是如何地任重而道远，时觉吾侪微薄之功几为虚乌。”<sup>【39】</sup>显然，只要这诗行尚能幸存于含辛茹苦的尘世，就不失为对人性弱点的上乘反思。

不过，无论查尔斯·爱德利爵士还是罗波克先生，他们都不是天生与这种思维无缘的。他们只不过是对此视而不见罢了，因为人们不同的生活观念相互冲突，因为有人采取了投机取巧的实用形式。他们在观念上是有对立面，而这个对立面的理想主义仍是有实用意义的。他们以炽热的情怀倡导自己的社会实践而反对标新立异，不惜为躬亲的实际活动添加一种理想化的完美形式。有人想引进6英镑普选权制度，有人想取缔教会房产税，或者强行

【36】

查尔斯·爱德利(Sir Charles Anderley)，英国保守党议员。——译注。

【37】

位于英格兰中南部。——译注。

【38】

罗波克(John Arthur Roebuck)，边沁功利主义者，谢菲尔德议员。——译注。

【39】

歌德，《伊菲格涅在陶利斯》(Iphigenie auf Tauris)，I. ii. 91～92。——译注。



征集农业统计数据,或者削弱地方政府自治。这些提议很可能是  
不妥的或恶意的,而回应这些提议时,人们非常自然地会多少超越  
这些提议之上,理直气壮地说:“这样一个由于我们而挺立的种族  
在世界上是多么优越啊!老门老户的盎格鲁-撒克逊血统啊!世  
上最优秀的人种啊!我为这无与伦比的安康幸福的常驻永存而祈  
求!试问,当今世界上什么地方或有史以来什么时候曾有过这般  
太平盛世?”要回敬这曲热烈迷狂的颂歌,理论批评只消坚持说道,  
若是没有教会房产税我们的盎格鲁-撒克逊种族会更优越于其他  
种族,或者说,有了6英镑选举权我们无与伦比的安乐福祉则更是  
常驻永存;然而,要是“世上最优秀的种族”这样滔滔不绝的振振之  
词越来越响地膨胀,所有陶冶性灵的理想理念都会落在我们的目  
光之外,而且无论被控者还是批评家均会陷入一种境地,说实话,  
是一种绝无生机的境地,在那儿精神的进步压根是无望的。但是  
让理论批评撇开普选权和教会税问题,带着最诚挚的精神但绝无  
潜藏的实用创新的念头,以下面的文字来对抗那曲狂热的颂歌吧,  
这是我在一家报纸上刚刚读了罗波克先生的文章后邂逅而遇的:

【40】

全名为伊丽莎白·莱格 (Elizabeth Wragg)。——译注。

【41】

Higginbottom 中的  
bottom 可解做“屁  
股”, Stiggins 听起来  
像 stinging(叮咬),而  
Bugg 与 bug(虫,臭  
虫)音近。——译注。

【42】

爱奥尼亚位于小亚细  
亚西岸,包括爱琴海  
(Aegean) 岛屿,公元  
前11世纪曾为古希腊  
工商业和文化中心;阿  
提卡,古希腊以雅典为  
中心的地区,位于现代  
希腊东南部。——译  
注。

【43】

流经希腊雅典。——  
译注。

诺丁汉刚刚发生了一起骇人听闻的杀儿案。一个名叫莱  
格的姑娘<sup>【40】</sup>在星期六上午抱着私生子离开了济贫院,随后就  
在迈普利丘发现了孩子的尸体,系被缢窒息而死。莱格已被  
拘禁。

这就够了。可是,当查尔斯·爱德利爵士和罗波克先生的引  
吭高歌和这则消息扭在一起时,那些奔涌流淌的诗行是何等地发  
人深省啊!“咱们老门老户的盎格鲁-撒克逊种族!世界上最佳种  
族啊!”在这个“最佳”里有多少刺耳的噪音和恶劣的偏爱啊!莱  
格!莱格!倘若我们要谈什么理想的完善,什么“世界上最佳种  
族”的话,可曾有人反省过这个种族中有多少粗糙生硬的痕迹呢?  
在较为纤细的精神感知中又有多少劣根性呢?可曾意识到那些日  
甚一日地聒噪在我们耳旁可憎的恶名如何向我们提醒其中的粗糙  
和卑劣?听:希金波特姆(Higginbottom),斯提金斯(Stiggins),巴  
格(Bugg)<sup>【41】</sup>!在爱奥尼亚(Ionia)和阿提卡(Attica)<sup>【42】</sup>,人们在这  
一方面比“世界最佳种族”还要幸运;在伊利萨斯河畔(Ilissus)<sup>【43】</sup>  
没有莱格,可怜的东西!还有,“我们无与伦比的康乐福祉”,这种



景象与一种狰狞的、贫瘠的元素混合，被涂抹得面目全非；济贫院，阴郁的迈普利丘(Mapperly Hill)——是如何阴暗沉郁，凡亲临者均过目难忘——那等灰暗，那些烟雾，那般寒冷，还有被缢的私生子！“请问，世界上别的什么地方，历史上什么时候可曾有过如此太平盛世？”也许不曾吧，人们会倾向于这样回答。但是在这种情况下，这个世界怎么说也是可悲的。那最后一笔——简短，凄凉，毫无人味——“莱格已被拘禁。”对性别的指示在我们无与伦比的康乐福祉的混乱中丧失了<sup>【44】</sup>，无关紧要的个人教名也被我们古老的盎格鲁-撒克逊种族率真的活力省略了<sup>【45】</sup>！这种反差和对照有益于我们的精神，而理论批评确立了这种反差和对照，从而服务于一个关于“完善”的事业。它规避无谓的冲突，拒绝置身于狭窄的相对概念的领地，尽管这些概念略有价值和效能可言；以此，理论批评可能会削弱自己的瞬时意义，但是只有这样它才能得到一个较为宽广、更完善的概念而赢得人们的接受，而这就是它全部的责任。罗波克先生很清楚地意识到，如果他有一个论敌的话，那么在回敬自己那些挑衅性的凯歌时，这人只需在他耳边嗫嚅道：“莱格已被拘禁。”除此以外，没有什么法子能使这些高亢激越的凯歌自我平缓少许，从而剔除那旋律中过盛和寻衅的成分，最终降入比较柔和、比较实在的调高。

以后还会说到，我为理论批评指定的行动是非常微妙而间接的，而且，以这种印度式的超脱来抛弃实用人生的天地，批评将自我宣判为一种迟缓而无名的营生。迟缓吗？无名吗？可能吧，但这才是批评的正业。普通大众根本不会有这种实事求是的炽热情怀，相当片面的理念就能使他们心满意足。人世间的实用活动依托于、而且也只能依托于片面的理念。这实际等于说，凡实事求是者，无论何人，最终都会发现自己处在一个极小的圈子里，但是，正是由于这个小圈子坚定不移的奋斗，完整全面的理念才能发扬光大而终成潮流。实用人生的急进和喧嚣往往让泰然自若的观众也眼花缭乱、心浮气躁，大有把他们拽入这个涡流之势。最有代表性的例子是英格兰那雄浑的生活。但是只有泰然处之，只有拒绝向实证主义者出卖自己，拒不屈从他们的理念，理论批评者才能为他们效劳。只有以最大的诚意追求自己的事业，甚至最终对实用主义者表明诚意，批评家方能幸免于误解的永不间断的威胁。

实用主义者不善于体察微妙的个性差异(fine distinctions)，

【44】

当时的媒介在报道案情时往往省略犯罪嫌疑人的称谓，即不称先生、小姐或夫人等等，从而就名字本身有时则无法知道当事人的性别。——译注。

【45】

媒介报道案情时又往往只提及犯罪嫌疑人的姓氏而不提包含个人教名的全名，所以只称“莱格”而无“伊丽莎白”；个人的教名往往能显示性别。——译注。



【46】

John Somers (1651-1716), 著名政治家, 宪法律师。——译注。

【47】

William Cobbett (1762~1835), 倡导普通人权益的新闻记者和宣传家。——译注。

【48】

Thomas Carlyle (1795~1881), 苏格兰讽刺文学家, 散文家, 史学家, 政论家。此文发表于1850年。——译注。

【49】

见罗思金的《终于及此》(“Unto This Last”), 1860年《考希尔杂志》(Cornhill Magazine)。——译注。

【50】

语出罗马讽刺诗人珀西亚斯(Aulus Persius Flaccus, 34~62)。——译注。

【51】

阿诺德说过,一部宗教研究的书应该要么教谕大众,要么为饱学之士增添知识。《伦敦评论》(London Review)于1863年元月31日载《多与寡》(“The Few and the Many”)一文批评阿诺德,声称“我们都是凡胎肉身”。——译注。

然而真理和最高层次的文化正是通过个性而发挥重要作用的。然而,引导实用主义者可不是容易的事——除非让他信服你的意向也是实用的,否则根本无望——很难让他明白,一件事从他习惯的单一侧面观察极富价值,从单方面观察也许值得他倾心折腰,但从不同的侧面观察,看起来就远不是那么慈眉善眼,那么赏心悦目了,但是它仍然发出实用精神的旦旦信誓。我们如何才能找到明快的语汇来表达纯洁无暇的诚意,尔后才能对政治化的英国人说:英国宪法从实用的侧面看来似乎是一个进步和德性的宏大机体,可是从思辨的侧面看来,考虑到它的妥协,它对实事的酷爱,它那理论的恐怖,还有对明晰思维的刻意规避,如此等等,从这个侧面看来,咱们庄严的宪法有时候竟然显得——恕我直言吧,萨默斯大人<sup>【46】</sup>在天之灵啊!——是凡夫俗子们的厂房中的一架巨型机器。科贝特<sup>【47】</sup>这样说话如何不被误解?——他在实用政治疆域里毕生厮杀而已经被战火的硝烟熏得面目黧黑;卡莱尔先生以他的《翌日传单》(Latter-day Pamphlets)<sup>【48】</sup>愤怒地杀进这个疆场后,如果这样说话如何不被误解?罗思金先生(Ruskin)在阐发自己犀利的政治经济理论后<sup>【49】</sup>,又有何为、作何感呢?我要说,一个批评家必须洁身于政治的、社会的、人道主义的实用活动的领域之外,如果他真想开始对事物进行更好的思辨,如果他甚至期望有朝一日以自然而不可抗拒的方式使这一领域也感受到自己带来的利益。

但是无论怎样做,批评家仍然会遭遇频频误解;这种误解在英国尤甚,因为国人尤其不愿明白这个道理:若不排除对事物的利害权衡,真知、真理和上乘文化就是不可思议的。人们深深地浸泡在实用精神的生活中,惯于从生活本身及生活进程中引发各种观念,所以会轻易相信通过生活的进程即是通向真理之路,而其他的方式都无非是不切实际的奇思妙想而已。“你我都是凡胎肉身<sup>【50】</sup>”,口若悬河的辩护师叫道:“统统都是凡人。我们要的是凡人所珍重的途径,其他都靠边站吧!让我们来一场社会运动吧,让我们团结成一个政党去追求真理和新的思想,让我们称其为自由党,让我们大家互相依偎,互相支持。停止关于‘独立批评’、‘纤巧思想’以及‘寡与众’等等无稽之谈吧<sup>【51】</sup>。切莫庸人自扰地引进外国思想,我们将随着自己的步伐发明创建一切。我们中间若有人讲得好,向他喝彩,若讲得不好,也向他喝彩;咱们处在同一运动中,咱们都是自由主义者,咱们都在追求真理。”这样一来,对真理的追求就真正



变成社会性的、实用性的、快慰的事物，大概还得有一个主席，一个秘书，再做些广告；对时而有之的丑闻感到兴奋；征服了困难却不必欢喜；一句话，要多干些，少想点。然而我想说，干起来是很容易的，可是如歌德所说，要思考可就难了<sup>【52】</sup>。批评家的确面临许多诱惑而追逐大流，成为某运动、某党派的一员，成为凡胎肉身；既然那么多佼佼者都是凡胎肉身，那么拒绝这个称号似乎是很没风度的；但是话又说回来了，批评家的职责就是拒绝，即使全部抗争均付之东流，至少也要随奥博曼<sup>【53】</sup>大叫一声：决一死战！

拼搏抵抗是一件严肃而沉重的事，对此我在不久前有过丰富的体验，那时我斗胆向克兰索主教<sup>【54】</sup>显赫的第一卷发起了批评。<sup>【55】</sup>那场轩然大波的低沉回声，至今仍不绝于耳。那场风波起于几乎是不可避免的误解，因为当时没有什么文化可资借鉴，因而无法获得一个清晰的概念：科学和宗教是全然不同的两码事。普通大众总把它们混为一谈；不过幸运的是这并无大伤，因为当人们想象着依靠一种错误的科学而生活时，他们实际上依靠的却是宗教。克兰索博士在他的第一卷里竭尽全力加剧了这种混乱<sup>【56】</sup>，到了相当危险的地步。我真挚地承认他这样做是出于最大的诚意，而且由于最坦诚的无知，然而无知正是他错误行为的自然结果。茹拜尔<sup>【57】</sup>说，无知，在道德意义上可以降低当事人的犯罪级别，但是在思想文化事物中，它本身却是头等大罪。我批评了克兰索思维的混乱，但立刻有人叫道：“干嘛呀？一个自由主义者攻击另一个自由主义者吗？你不也在参与这场运动吗？不想与真理为友了？克兰索主教不是在追求真理吗？得了，要崇拜他的著述，有话好好说嘛！斯坦利博士<sup>【58】</sup>也是真理朋友，你却满怀敬意地评论了他的著作，为什么要不公正地区别对待呢？这两部书都是佳作，颇值一读，都是自由主义的产物；克兰索主教的著述可能最具这种资质，因为它最大胆，将为自由主义事业带来最佳的实用成果。你想鼓励他的、也是你的、我们大家的不共戴天之敌来攻击咱们的自由主义兄弟吗？这个敌人就是《教会与国家之评论》(*Church and State Review*)和《实录报》(*Record*)——一个是‘高层教会’的犀牛，另一个是‘英格兰国教’的鬣狗。所以啥都别说了，如果硬要说下去，就尽量大声点儿吧！同时别忘了为那 80 多只鸽子而欣喜若狂呀！”<sup>【59】</sup>

但是理论批评切不可毫无筛选地沿袭这种粗糙的方法。不幸

【52】

见《威廉·迈斯特的学习时代》(*Wilhelm Meisters Lehrjahre*)，第 7 卷，第 9 章。——译注。

【53】

见施农古尔的《奥博曼》(*Obermann*)，书信 90(施农古尔，Etienne Pivert de Senancour，1770～1846，法国作家)。——译注。

【54】

John William Colenso (1814～1883)，神学家、数学家、圣经学者、社会活动家。

【55】

我对各种人身攻击和激烈口角是深恶痛绝的，所以我早已不再刊行很久以前那些批评克兰索主教那本书的文章了。尽管时过境迁，我仍然觉得有必要在此进行最后的声明：我对那些文章的发表刊印毫不懊悔。而且，为了作者及其读者的利益，我不忍心对下面我当初评论他的话再做任何重复：有科学的真理，也有宗教的真理，科学真理不会变作宗教真理，除非使科学的真理宗教化。我想再添上一句：让我们从科学人那里获得科学，从宗教人那里获得到宗教吧。——原注。



【56】

有人说,我把晓谕无知者的企图视为反文学批评和反高层文化的一种罪恶;那么要不要指出,用混乱去确认无知者的无知,是不能晓谕无知者的——原注。[见 Fitzjames Stephen 的匿名文章《阿诺德先生和他的同胞》(“Mr Mathew Arnold and His Countrymen”),《星期六评论》(*Saturday Review*), 18 (1864), p. 685——译注。]

【57】

茹拜尔 (Joseph Joubert, 1754~1824), 法国道德家、散文作家; 参阅其《思想论》(*Pensées*), 第 23 篇, 54 (Titre. xxiii. 54)。——译注。

【58】

见斯坦利 (Arthur Penrhyn Stanley), 《犹太教会史之讲解》(*Lectures on the History of the Jewish Church*), 或《麦克米兰杂志》(*Macmillan's Magazine*)。——译注。

的是,一部追求真理的著作竟可能建立在错误概念之上。如果一本书在其最高意义上是粗制滥造,那么在严格的批评家看来,就连它的实际效果也是无可称道的。我注意到一位女学者<sup>【60】</sup>,也在追求真理,也很有见地,但是她受了英国实用精神的影响,似乎有些过火;这位女士调查了欧洲宗教状况,并把克兰索主教和莱南先生<sup>【61】</sup>二人的书相提并论,认为都有“伟大的要义”,“伟大的功力、强力和技巧”;克兰索主教的著作呢,要算是更胜一筹的;这位女士,考布小姐,至少以独特的方式表达了她对克兰索主教的感激之情,说“获得了力量以抓住其要义,获得了勇气以教诲其要义”。不止一个流行作家曾把他比作路德。在我看来,这种错误的估价正是批判精神势必抵制的。这是英国批判精神处于低潮的最佳明证:在德国,宗教著述的热点是施特劳斯博士<sup>【62】</sup>,在法国是莱南先生,而在英国却是克兰索主教。克兰索的著述依托于对诸多宗教核心问题的全盘误解,这些问题现在被提了出来并在寻求答案。所以,对于探索知识精粹和思想精华的批评活动来说,不管这些东西用心如何良苦,却是一点意思都没有。莱南试图为我们提供一个以四福音书建构的全新的合成物,而我以为这种尝试也许还不成熟,也许根本不可能,不过可以确定它是不会成功的。时至今日,我们只好默认弗录利对重铸福音故事的判词了:“谁想把它重写得更好,谁就是不懂。”<sup>【63】</sup>莱南对自己的著作也曾有类似的审判,他说:“如果重新描绘耶稣的形象并恩赐予我,我是接受的。我以为,一种清晰的描绘最好地证明了这种描绘的欠缺。”<sup>【64】</sup>他的朋友们可以公正合理地反辩说到,眼望净土圣地,身临福音故事的实际场景,莱南的思想洪流也许会转向,这时重新铸造的念头会油然而生。这便应了西赛罗(Cicero)的格言:“智者从不认为思想转变是出尔反尔。”<sup>【65】</sup>然而对理论批评来说,莱南的第一个想法更含真理,如果他的败绩惨到了不能自我恭维的地步,到了无法(用柯尔律治对圣经的颂辞来说)“发见吾辈”之地步<sup>【66】</sup>。即便如此,莱南的图谋对于理论批评来说仍然有最大量的真正的意趣和要旨,这是因为,无论困难重重,他总算对新约信息数据做了全新的编织——并不是以伏尔泰的风范对它大张挞伐,也不是追随国际时尚把它从人们心灵中勾销,而是对它进行重建,把它从陈旧的、传统的和既定的视点中摘取出来而置于新视点之下,如此这般,方为当前宗教问题的命脉;唯其致力于这一方向,方能获得一个答案。



再说考布小姐。如同英、美众多的自由主义者,她以评价克兰索时的那种精神,生龙活虎地着手正面意义的宗教重建事业,或者说至少将要着手这项事业,打造一种未来宗教。她和他们一直在思考,一直在评说,所以我们也决不能只停留于负面的批判,而必须有创造性和建设性。于是,我们见到了她的近作,如《宗教责任》<sup>【67】</sup>,另有一些著述对别人的影响则会更大,将深入每一个人的心中。这些著述往往透露出思想睿智,出自真诚的判断和信仰,出自行善的热望。但是它们的缺点(假如允许我这样说的话)与纽新街<sup>【68】</sup>的“英国保健学院”如出一辙(British College of Health)。大家都知道英国保健学院吧,就是门前有石刻狮子和健康女神海吉娅(Hygeia)<sup>【69】</sup>雕像的那座大楼;我至少还知道那狮子是咋回事儿,尽管对健康女神心里没谱<sup>【70】</sup>。这座大楼应该是归功于莫里森大夫<sup>【71】</sup>和他的门人,但是它根本不懂英国健康学院究竟是怎么回事。英格兰人喜欢个体事业而讨厌公共干预,英国健康学院类似的东西比比皆是。辉煌的名字但无辉煌的实物。它们可能算作个体事业的丰硕成果,但是不幸的是这些东西会败坏我们的趣味,会使我们忘记公共设施原本就比它们辉煌,比它们高尚,比它们美好。考布小姐等人所说的未来宗教也处于同样情形。和英国健康学院一样,未来的宗教将归功于这些书的作者们,但是它们也会使我们忘记宗教原本就有更加辉煌、更加高尚或者更加美好的品质。历史宗教有这样那样的缺点错误,但从来不曾失却这种品质。这种品质本出于细腻的宗教柔情;如果听任未来宗教免却这些品质,我们的精神将会贫困化。那么在这里批评的职责又是什么?是为了功利主义起见而采取实用观点吗?是欢呼自由主义运动和它的作品吗?——再加之纽新街的未来宗教?不,万万不可,我们要永远保持对这些作品的不满,如果它们永远都缺乏高度和完善的理念的话。

批评的法则是基础化的,但是却从未大众化过;其追随者在英国甚少,并面临巨大的阻力和障碍。这就是为什么要对它再三强调。批评必须保持独立于实用精神和各种实用目的之外。即便实用精神的举措完全是善意的,但是假如在它们理想境界中有削弱和限制理念之嫌,批评仍要表示不满。批评不能为了实用价值而匆匆奔向某个目标。它得有耐心,要择机行事;还要能收能放,拿得起并放得下。它得勤于钻研,要崇尚丰满的精神极致所必需

【59】

克兰索主教同时也是数学教师,曾对圣经《利未记》中关于鸽子的数目与以色列人出生率的关系问题做过解释:《利未记》(12:6~8,10:12~20)和《民数记》(18:8~10)声称,亚伦(Aaron,摩西之兄,犹太教第一祭司)和他的两个儿子必须吃下一个鸽子,以色列才能出生一个孩子;克莱素对此进行了计算并质疑道,每日至少有264个婴儿降生,谁也不可能按此比例跟上这种速度,所以《利未记》和《民数记》如是说辞不必奉为神圣。——译注。

【60】

弗兰西斯·鲍威尔·考布(Frances Power Cobbe),著《残破的灯光:宗教信仰的现状与未来》(*Broken Light: An Inquiry into the Present Condition and Future Prospects of Religious Faith*), (伦敦: n. p.), 1864。——译注。

【61】

Ernest Renan (1823~1892), 法国哲学家、作家, 著有《耶稣生平》(*Life of Jesus*), n. p., 1863。——译注。

【62】

David Friedrich Strauss, 著有《耶稣生平》(*Life of Jesus*), 其英译本出版于1846年。——译注。



【63】

Claude Fleury (1640~1723), 法国史学家。参阅原文: “Quiconque s’ imagine la pouvoir mieux écrire, ne l’ entend pas.” 见“序言”, 《基督教会史》(“Preface”, *Histoire ecclésiastique*), (巴黎: n. p.), 1772。——译注。

【64】

Ernest Renan, 《基督教正史》(*Etude d’ histoire religieuse*), 7<sup>th</sup> ed. (Paris: n. p.), 1880, pp. 199 ~ 200。——译注。

【65】

原文: “... nemo doctus unquam mutationum consilii inconstantiam dixit esse”, 见西塞罗, 《致阿提喀斯书信》(*Letters to Atticus*), XVI. VII. 3。——译注。

【66】

柯尔律治说: “圣经里能发见我的东西, 要多于我在其他所有书卷中体验之总和。” (“In The Bible there is more that finds me than I have experienced in all other books put together.”) 见《探索精神忏悔录》(*Confession of an Inquiring Spirit*), 第1封信之尾, 第2封信之首; 出版信息不详。——译注。

【67】

出版于1864年。

的基本因素, 即便这些因素隶属于某种有害的实用力量。它必须洞察精神的缺陷, 看穿实用领域里貌似有益的强权之物的幻象。它毫无心思在实用领域中偏向一种势力而疏远另一种势力, 或者是拉一派打一派。大家不妨看看, 比如英格兰的离婚法庭吧——这个部门在实用意义上具有权宜之计, 但在理想境界中却奇丑无比, 它既不使离婚的当事人绝望, 但也从来不让他们安生; 它纵容男人休妻, 或是女人弃夫, 但无论如何都得先让这男男女女在难以言说的耻辱的泥沼中互相厮拽一番, 以警示众人——您把目光投向这个充满魅力的部门吧, 听我说, 看看那人头攒动的审判场面, 那连篇累牍的新闻报道, 那各种名目的索赔事宜等等; 那些灵魂不能超度的英国庸人在这个部门里逼真地打造自己的形象——就连天主教的婚姻理论或许都会比它更高尚更清新一些。当英国新教带着帝王的霸气, 以它自诩的理性本原和知识本原立法定则时, 批评能够而且必须向它提醒它的虚幻矫揉和自我戕害; 而且还要提醒它: 宗教改革是道德运动而非思想文化运动; 路德的隽永学说对精神心灵的反映不见得就多于波舒哀<sup>[72]</sup>的历史哲学; 杜伦主教(Bishop of Durham)<sup>[73]</sup>思想库藏中“先行可然性”与“至善理性”的适应性也并不会超过9世教皇皮乌斯<sup>[74]</sup>。但是批评不会以此为据而忘记英国新教在实用领域和道德领域的成就; 即使在思想文化领域里也不会忘记: 尽管英国新教在磕磕绊绊地盲目前行, 它仍然推进了文艺复兴运动, 而天主教却在中道重重地跌到了路边。

近来听说有这么一位, 他觉得自己思想丰富, 精力充沛, 与英国当前缺乏热情并欠于运动的年轻人形成了鲜明的对照, 他还追忆了20年前自己的青年时代。“当时的我们是怎样的改革者啊!” 他感叹道: “我们有多么澎湃的热情啊! 我们如何地对国家和教会每个机构都给与评说, 并准备按照各项首要原则对它们进行改造!” 目睹精神倦怠和停滞, 他是如此痛心疾首。而我, 则宁愿把这种情形看做一个间歇, 在这当儿将会完成向一种新的精神模式的转换。长期以来, 我们的热血青年把所有的事物都看得与政治生活和实际生活密不可分。我们已经穷尽了这种观察方式的益处; 这种观点为我们所提供的已经到了无以复加的程度。那么何不尝试一个更少地权衡利害的观察模式呢? 把自己进一步带入更安谧的精神生活中去吧! 这种生活也有其过火因素和危险成分, 但是当前还不是问题。静静地想想如何扩大新鲜的、正确的思想库存



吧,切莫稍有一知半解便跑到大街上去立法治众!我们的思想最终要改良这个世界,使它更加成熟。也许50年后在英格兰议会下院里,我们的思想会否定一个畸形的部门机构,那时我的议员朋友将在墓穴中瑟瑟发抖。但是,让我们同时努力吧,在20年内使我们的理念在英国文学方面能够抵御把自己说成荒诞之物的攻击。这将是一个沧桑之变,不可思议的巨变。时代的秩序重新降生了。【75】

我在政治和宗教问题上大力坚持批评的正道,因为这些问题已是燃眉之急,批评很可能误入歧途。最重要的,我意在坚持批评对一般事物应有的态度,主张它应保持正确的语调和良好的心绪。这时,文学批评追寻的主题将面临新的问题。一般来说,批评的道路决定于它的理念——这个理念是它生存之本质法则,它要求我们排除利害干系,努力研究并传播世界上的知识精粹和思想精华,最终掀起新颖、真正的思想洪流。英格兰并不等于全世界,所以就事物本质而论,大量的知识精粹和思想精华都不是在英格兰本土出生成长的,而是舶来之物;再就事物本质而论,这一点可能正是我们最难理解的地方,因为前后左右的英式思想向我们涌流而来,并煞费苦心使我们无法忽视它们的存在。这么说的话,英国的文学批评家必须大量接触外来思想并对其各个部分都予以密切的关注;尽管这些思想自身就包含着重大意义和丰硕成果,但是由于种种原因,却极易从我们面前逃之夭夭。我想再提一下,人们说进行判断是批评家的正业,这在某种意义上是正确的;但是只有那种伴随新颖知识、几乎是不知不觉地在一个美好清澈的心灵中生成的判断,才是最可贵的;所以说,知识,永远鲜活的知识,对批评家事关最大。只有依靠交流新知并随之传达自己的判断——但是这应该是自然而然的,而且,在次要意义而非首要意义上,它提供一部手册或一条线索,而不是抽象地立法定案——只有这样,批评才能广泛地、最大程度地飨宴读者。毋庸置疑,在某些时候为了奠定某个作家的文学地位,为了确定他与中心标准的距离(否则我们何以知道“世上最佳”呢),批评也许得处理某个熟知的主题而谈不上什么新鲜知识,那么这时它唯有评判而已,只有对各项原则的表述和具体运用而已。在这儿有一个重大的安全措施,那就是千万不要使自己抽象化,经常对自己谈论的真理保持私密的沟通和活泼的感知;一旦此举不振,要弄清问题之所在。再者,无论任何情况下,

【68】  
即现在的 King's Cross。——译注。

【69】  
希腊神话中健康女神。——译注。

【70】  
狮子象征力量——阿诺德在此影射英国保健学院徒有威严堂皇之表。——译注。

【71】  
James Morrison (1770 ~1840)。——译注。

【72】  
雅克-贝尼涅·波舒哀  
Jaques-Bénigne Bossuet (1627 ~1704), 法国主教、神学家,最著名的演说家之一,法语文体大师,法国国王路易十四的宫廷布道牧师,君权神授论者,著有《宇宙自然史》(*Discours sur l'histoire universelle*), (n. p.), 1861。——译注。

【73】  
即查尔斯·托马斯·拜尔令 (Charles Thomas Baring, 1807 ~1879); 杜伦, 英格兰城市。——译注。

【74】  
皮乌斯(1846~1878), 九世教皇。——译注。

【75】  
原文: “Ab integro saeculorum nascitur ordo.” 出自维吉尔 (Virgil, 公元前70~19), 《田园诗》(*Eclogues*), iv. 5。——译注。



仅有评判,仅有原则的施用,都不是批评家的拿手好戏;像数学一样,这不过是同义循环,不像新颖的知识那样能使人感到充沛的创造性。

且慢,有人会这么说,你这长篇大论对任何人都没有实用价值;你的批评不是我们期望的批评;我们所说的批评和批评家,是评论当前英国文学的批评和批评家;你就功能问题赐教于批评,这种功能批评才是我们期望的嘛。很抱歉,我恐怕有失众望了。我无法超出自己对批评的定义:不计利害而致力了解并宣扬人间的知识精粹和思想精华。英国文学中有多少东西算得上“人间的知识精粹和思想精华”呢?我怕是不多吧;就目前而论,肯定少于当代法国文学和德国文学。那么好嘛,我是否得更动自己的定义以迎合英国某些实用批评家呢?——说到底,这些批评家的职业不也正是出于自由选择吗?那样做将会使批评卖身于某种异化的、实用的利害权衡,关于这些,我已说过,是致命的。对那些不得理会大量当代英国文学作品的人(其实对此不予理睬倒是好得多),我可以确定地说:你们在研究的时候不妨极尽全力,以世间的知识精粹和思想精华为标准对它们进行检验和鉴别;可以说,要想有所进展而趋近标准和规范,每一个批评家都应该鉴别和研究至少一种本族文学之外的伟大文学,与本族文学的差异越大越好。但是,最终与我们有真正干系的批评——那种独力帮助我们营建未来的批评,那种当代欧洲在高度强调批评的意义和批判精神时诚心所指的批评——则是这样的:它出于文化和精神起见把欧洲看做一个巨大的联邦,这个联邦团结一致,朝着共同的目标共同行动,它的成员为了进行自我装备要了解希腊、罗马和其他东方古学,还要了解它们的相互关系。特殊的、地方的、暂时的优势都算不得什么,而这个现代民族将在思想文化领域和精神领域里取得最大的进步,由此最彻底地实施和贯彻这一伟大的规划。我们,所有的我们,作为每一个体的我们,要说:这一规划贯彻得越彻底,我们的进步就越大——仅此而已,别有他乎哉?

多少任务在招引我们啊!——我们将领受哪一桩哪一件呢?向着完善极致成长所需要的营养又是什么?面临广袤的文学生活的原野,一个批评家不得不回答这个问题;首先扪心自问,尔后为人解惑。在关于批评家任务的理念中,下面汇集成册的各篇散文找到了始点。在这一理念中,主题迥异的各篇或许能得到一个统



一的整体。

让我以开篇之词作为结语吧：对创造活动的感知最好地明证了人还活着，但并不否认批评家也能分享创造的幸福和乐趣；然而批评必须是真诚的、简朴的、可塑的、炽烈的，它不停地拓宽自己的知识领地，从而不受鄙视而享受创造活动的乐趣；一个具有真知和良心的人会选择这种乐趣，而放弃从那种贫乏的、饥馑的、支离破碎的、干瘪的文艺作品中抽引出来的东西。但是在某些历史时期中只能出产这般货色，别样的作品是根本无望的。

而且，在所有的意义上，对创造活动的感知只属于真正纯粹的创造；在文学问题上我们一定不要忘记这一点。不过，一个真正的文士又何曾忘却？一个才子拥有真实的鲜活理念的潮流，置身于这些理念的灵感之中去创作，这样的作品可不是等闲之物，不会被人低估的。埃斯库罗斯和莎士比亚使我们感到了卓越的文才；无疑，他们那样的时代有着真正的文学人生；那里是一个希望之乡，对此，文学批评只能点头问询而已。这个希望之乡我们是无法步入的，我们只能在荒芜中辞世而去。<sup>【76】</sup>但是，怀揣入乡的希望，在远方向她致意，这样的人在时代的同辈中大概已经是另类至极了；这种另类品质必将得到后世后辈最高的敬意。

**【76】**

摩西没有得到进入希望之乡的许可，而只能在远处的毗斯迦(Pisgah)山头眺望。——译注。



**【1】**

作于 1883 年。——译注。

## 爱默生其人<sup>【1】</sup>

◎马修·阿诺德 贺涓斌 译

**【2】**

John Henry Newman (1801 ~ 1890), 英格兰人, 转信罗马天主教, 后任主教; 据阿诺德说纽曼是让自己收益最大的四人之一(另外三人为华兹华斯、圣-伯夫和歌德)。阿诺德在牛津大学注册的前一天聆听了他的布道。——译注。

**【3】**

《信仰中的平静》(“Peace in Believing”), 《教区布道集》(*Parochial Sermons*, London and Oxford: n. p.), 1840, vi. 400 ~ 401。——译注。

**【4】**

利特尔摩尔(Littlemore), 位于牛津东南 3 英里处的小村镇。——译注。

**【5】**

以弗所, 小亚细亚古都。——译注。

**【6】**

参见《使徒行传》(*Acts*), 18:2; 据说这帐房应在哥林多(Corinth, 即科林斯, 希腊南部港口城市)。——译注。

40 年前我在牛津大学读本科时, 听过那里的电台广播, 那声音至今还萦绕耳畔。一个正值敏感娇嫩的青春季节的男子能听到那般声音, 那是何等福分啊! 那是他终生的财富。我们年轻时在牛津听到的这样的声音, 如今却不再响起了。牛津如今多了些评论, 多了些知识, 多了些光亮, 但却不再有我们青春时代所闻之声了。纽曼大主教<sup>【2】</sup>仍然是激发想象的伟大名字, 他的天赋和风格不失其力量。不过, 他现在已经年过八旬了! 如今他在伯明翰礼拜堂, 为了消除现在仍阻碍我们心智的疑惑和困苦, 他已经做出了一个方案, 其实直率地说, 这方案根本就不管用。40 年前的他真可谓是如日中天。那时候我们在牛津, 和他是近距离接触的。每逢礼拜日他便在圣·玛丽教堂布道; 他似乎是要为我们改造英格兰教会这个世界上民族化而且也是最自然的社会设施; 谁能抵御这个精神幻影的魅力呢? 在午后昏黄的微光中, 他穿行于圣·玛丽教堂的过道, 翩翩滑翔升入讲坛, 那出神入化的声音用语词和思想打破了寂静, 简直就是一首宗教乐曲——微妙、温馨、哀怨。我好像又听见他说: “经历了生命的高烧, 经历了疲惫和疾病, 争斗和沮丧, 倦怠和焦躁, 挣扎和胜利; 经历了这个多难羸弱的国家里所有的变动和机遇——终于迎来了死亡, 迎来了上帝洁白的皇位, 迎来了福佑的景象。”<sup>【3】</sup>要么, 我们跟着他回到他隐居的利特尔摩尔<sup>【4】</sup>, 伦敦路旁那么一个破落小镇, 再看看他建造的教堂和归隐的陋室——就跟圣保罗在以弗所<sup>【5】</sup>搭建的帐房和或许住过的房舍一样,<sup>【6】</sup>一座朴素的教堂, 也没有多少崇拜者——他正在欢迎一代人的先辈们重返教友



们的肃穆的欢悦,重返每日祈祷膜拜那种肃穆的欢悦,而这些人把这些都快忘完了。又一次的,我听见他在说:“这个季节是寒冷的、黑暗的,清晨的气息是潮湿的,崇拜者寥若晨星;然而,这却有益于那些职业化的固守信念的人,送葬的人,瞭望者,还有朝圣者。比起如今那些不再诚心祈祷的人们所追逐的功名利禄,这些人士的寂寞更加珍贵,生活中的严酷反而愈发激励人心,阴霾反而愈发明亮。真正的信仰是不会觊觎奢侈享乐的。一旦意识到会有那么可敬可畏、使人惶恐的一天,人们要目睹他的容颜,他的目光像燃烧的火焰,那么,他们现在就不会斤斤计较地讨价还价,因为他们不打算到那时再支付这笔债务的。”<sup>【7】</sup>

记得在某个时地,我曾经谈到牛津把“中世纪最后的魔魅”播撒在我们面前身后<sup>【8】</sup>,那时候我感受的正是这般魔魅。但是,那时在纽曼旁侧还有一个声音环绕耳畔,那就是卡莱尔<sup>【9】</sup>那雄浑有力的声音,一直是那样地紧张、过分、泛滥,但在当时相对来说又是那样完美,他以真正的、悲哀的口才抵达我们的心灵。当时卡莱尔以全新的语言谈到爱德华·欧文(Edward Irving)<sup>【10】</sup>,谁会忘记他这样的句子呢:“苏格兰出了一个赫拉克勒斯般的<sup>【11】</sup>力士,但我们疯狂的巴比伦却耗尽了他的全部心智——十二年只出了这么一个啊!”<sup>【12】</sup>但是,在我们的豆蔻年华里,还有更伟大的声音,或者说最伟大的声音,通过卡莱尔传向我等,这,便是歌德。到如今,他的声音一直都是青春的联力——我读过卡莱尔翻译的《威廉·迈斯特》,从中获得的乐趣和愉悦甚至多于歌德的原作。《威廉·迈斯特》中豁达的自由观念对当时的英格兰人来说,是何等的新颖奇异啊!它不止新颖奇异,毫无疑问还是有益的,康健的,富于教谕的。但是《威廉·迈斯特》中最动人的却是它的诗,它的洋洋文采和侃侃口才——所有青年都会为之感动。卡莱尔自己的文章从来没有他的译文这么优美纯清,譬如他译的《米格农青春挽歌》(“Youth’s Dirge over Mignon”):“我们的宝物已安放停当,那是昔日的景象。它在云石里睡去,不会腐烂;它在你的心中生存,工

【7】

《膜拜,迎接基督来临》(“Worship, a Preparation for Christ’s Coming”),《教区布道集》(*Parochial Sermons*),同前, v. 2 ~ 3。——译注。

【8】

见“《批评文集》序言”(Preface to *Essays in Criticism*), n. p., 1865, p. 342。——译注。

【9】

Thomas Carlyle (1795 ~ 1881), 苏格兰讽刺文学家,散文家,史学家,政论家。——译注。

【10】

苏格兰人,卡莱尔的同乡好友,自1822年起任伦敦长老会牧师(Presbyterian Minister)——译注。

【11】

赫拉克勒斯(Hercules),希腊神话中大力神,主神宙斯(Zeus)之子。——译注。

【12】

卡莱尔,《爱德华·欧文之死》(“Death of Edward Irving”),《评论与杂文》(*Critical Essays and Miscellaneous Essays*),见《文集》(纽约:n. p.), 1899, xxiii., p. 319~320。——译注。



【13】

歌德《威廉·迈斯特的学习时代》，第8卷，第8章，见卡莱尔的《作品集》(Works)，xxiv. P. 157。——译注。

【14】

是时作者在美国讲演，故有“此岸”说；此文被作者收入《留美论说》(Discourses in America, 1885)。——译注。

【15】

James Russell Lowell (1819 ~ 1891)，美国浪漫主义诗人，批评家，编辑，外交官。他与新英格兰的“炉边诗人”有交往——这些炉边诗人又称“校舍诗人”(School-room Poets)或“家舍诗人”(Household Poets)，他们热衷于程式化的格律形式，与英国诗人抗衡；其诗作多为家庭生活的消遣之物。——译注。

【16】

Ralph Waldo Emerson (1803 ~ 1882)，美国散文家，哲学家，诗人，引领19世纪的“超越主义运动”。——译注。

【17】

James Russell Lowell，《书斋之窗》(My Study Windows, Boston: n. p.)，1871，pp. 179 ~ 181。——译注。

【18】

德国城市，昔日为一公国。——译注。

【19】

爱默生，《文学伦理学》，《自然，演说，报告》(“Literary Ethics”，Nature, Addresses, and Lectures)，倒数第2段。——译注。

【20】

《历史》，《文集，卷1》，(“History”，Essays, First Series)，第1段。——译注。

【21】

《自我依靠》(“Self-Reliance”)，同前，第3段。——译注。

作。奔驰，奔驰，返回你的生命！带着神圣的诚挚，因为只有诚挚能使生命永恒。”<sup>【13】</sup>现在我们听到的是一个伟大的歌德——而不是那个僵硬的、迟缓的、刻板和造作的歌德，那个歌德以其60卷巨著对我们说的太多了，但这是伟大的歌德，真正的歌德。

牛津昔日与这些声音相伴传向我们的还有大西洋此岸<sup>【14】</sup>的声音，在我听来是那样清晰、纯洁，具有纽曼、卡莱尔和歌德一样的格调，新鲜、动人、难以忘怀。罗威尔先生<sup>【15】</sup>已经为你们新的一代生动地描绘了一个幻影：爱默生<sup>【16】</sup>，他还谈到自己对爱默生的研究<sup>【17】</sup>。这就是你们的纽曼，你们的魂灵之人，看得见摸得着的天才，他的话语就在你们耳边，是你们心灵和想象力的现有客体。这种影响的潜能是最大的，没有什么可以与它同日而语。对于身在牛津的我们，爱默生只不过是来自3000英里以外的人声而已。然而他说得如此动听，以至于自打那时起，我的耳朵总充斥着诸如波士顿湾与康科德城一类的词汇，情同牛津、魏玛<sup>【18】</sup>一类贯耳大名。爱默生的格调紧紧捕捉了我的心灵，永不消逝，就像刚才引用过的口若悬河的论说一样。“你们心中的人死了；同时，成千上万的人心中的艺术、诗歌和科学的幼芽也随之死去了。”<sup>【19】</sup>“柏拉图思考过的，他会再次思考；圣人们感受的，他也感受了；各种人遭遇的各种事，他都能理解。”<sup>【20】</sup>“信任自己吧！所有的心灵都会朝着—根铁弦振动。接受上天为你找到的位置吧，接受当代人的社会，接受这沧海桑田的关联吧。一个强人总能这样做，他们的自信和稚气与盖世的天才相似。掩盖不住的是他们觉察到自己心中在激荡着‘永恒’，他们以双手劳作，先行地主导着自我的存在与本质。我们现在是人类，须在最高的精神上接受同样的超越归宿；切勿畏缩一隅，不要在巨变面前怯弱逃遁，要做一个赎罪者和施恩者，要虔诚地热望在‘万能’之下做一个高贵的泥塑，让我们踏着混沌和黑暗前进，前进，进！”<sup>【21】</sup>爱默生这些句子，连同其他的千言万语，是永远不会从我记忆中消失的；我决不能失去这些。

我终于来到了爱默生的祖国，在波士顿海湾上漂游



着。很自然,我回想起年轻时的朋友。一个人考究自己青年时代的好友,并非总是一件很愉快的事儿。人们老觉得不太好受。譬如,我看卡莱尔就有点经不起这样的追忆。但是我们必须要追溯往昔,我们要与错觉分手,我们应该明了真相。我这次来美国,爱默生是这样地举足轻重,这样名声大噪,那么我尽力保持了自我,反躬自问我青年时代的偶像到底是怎么回事。评价一个人时往往会掺入不当因素。我们最近看到德国文学批评家把歌德捧成了大诗人,<sup>【22】</sup>因为德国现在军事力量最强,所以需要——一个诗人与之相称。美国也一样,她是一个年轻的国家,所以有时老想表现一下她在文学批评方面对尺度和分寸的要求。鉴于此,我将努力对爱默生做出一个中肯的评价,宁可刻薄一些,也不可一团和气。这样做比较稳妥安全。历史和时间是从不保持一团和气的。我们因钟爱某个对象而留存的错觉的面纱,必将被历史和时间剥去。

有一天我读到一位美国批评家的评论<sup>【23】</sup>,他无疑是受过爱默生的作品哺育的,对爱默生的高评也是公正的。他说,有五六十条话语已经进入日常英语,成为家喻户晓、万人称道、频频引用的条目。这种做法是个人化评价的标本,就我个人来说,尽管爱默生为我所爱戴,我仍然要力避这种做法。什么样的东西才称得起家喻户晓而进入了英语呢?当然是这么一类,像莎士比亚的《丰碑上的永恒》<sup>【24】</sup>,弥尔顿的《可视的黑暗》<sup>【25】</sup>,还有格雷(Grey)的《无知是福》<sup>【26】</sup>等。爱默生的诗作没有一句真能称得上是这类家喻户晓的语录。只为他的崇拜者所熟知是不够的,只在新英格兰家喻户晓也不够,仅为美国人熟知仍然不够,而必须为所有热爱英诗的读者熟知,才无愧于这些褒扬。爱默生的诗作中,就连真正说得上能在多数英诗爱好者的记忆中常在的,也不过一两首罢了。他确有不少诗篇,对我刚才提到的批评家来说,无疑是铭心挂口的,他也许在美国还有一个广大的读者圈子。但是这与家喻户晓还差得很远,不同于那些公认的经典诗人。

说真的,我并不认为爱默生是公认的经典诗人。他的作品很有意思,发人深思;但这并不是一个天生诗才的

**【22】**

路德维希·提克(Ludwig Tieck),德国批评家,学者,生平不详。——译注。

**【23】**

E. C. 斯代德曼(E. C. Stedman),“爱默生”,《世纪杂志》, (“Emerson”, *Century Magazine*), 25, 1883, p. 880。——译注。

**【24】**

《第十二夜》(*Twelfth Night*) II. iv. 117。——译注。

**【25】**

《失乐园》(*Paradise Lost*), i. 63.

**【26】**

《颂歌:伊顿中学之远观》(“Ode: On a Distant Prospect of Eton College”), 1. 99。——译注。



东西。我这样说是很不情愿的,尽管我相信这也是他的自我评价。我不情愿这样说,因为我不愿让他的崇拜者们痛苦,也因为我的全部意愿是说他的好话。然而,我并不认为自己是為了取悦于爱默生的崇拜者而发言的,也不是为了取悦于自己,而是,再说一遍,为了这个美丽珍稀的精灵的作品,我要与“时代”和“自然”交流,为了辞去他身上那些由不可逆转的天命点划的短命的痕迹,昭彰并加强他身上的仙风道骨。



弥尔顿说过,诗理当简明质朴,诉诸感官,激情澎湃。<sup>【27】</sup>行了,爱默生的诗歌很少是简明质朴的,也少有感官色彩,也欠于澎湃的激情。总的来说,不够直率,不够遒劲,不是那么回事。他在语法方面常常很紧张,具体地说,句子的主语和宾语难于区分,从而时时引起朦胧的感觉。他从来就没写出过那种理应简朴、有力、浑然一体的诗句来,像铭刻在康科德<sup>【28】</sup>之战纪念碑上的高雅超远的杰作<sup>【29】</sup>,实在是一个例外;而像《七月四日颂歌》<sup>【30】</sup>或者《波士顿圣歌》(“*Boston Hymn*”)这样的疲软之作,则是他的常规。就连质朴无华、胸有成竹的个别行节都不多见。他肯定有些好诗句,但是当这些与我们相遇时,却几乎是丝毫没有有什么惊人之处,爱默生也很少使我们对此认可。但愿我有幸引一两句非凡之作于此:<sup>【31】</sup>

辉煌距尘埃高远,  
上帝与凡人毗邻;  
当责任悄声说:“尔等必须。”  
你的青春答道,“吾辈可以。”

[*So high is grandeur to our dust ,  
So near is God to man ,  
When Duty whispers low , Thou must ,  
The youth replies , I can .*] <sup>【32】</sup>

【27】

见《有关教育》(“*Of Education*”)后半。——译注。

【28】

美国新汉普郡(New Hampshire)首府。——译注。

【29】

《康科德赞美诗》(“*Concord Hymn*”)镌刻在康科德之战纪念碑上。——译注。

【30】

即《康科德市政厅内 1875 年 7 月 4 日之歌》(“*Ode Sung in the Town Hall, Concord, July 4, 1875*”)。——译注。

【31】

方括号内为英文原文;以下所有诗句均附英文原文,不再另行注明。——译注。

【32】

《志愿者》(“*Voluntaries*”), iii. 13~16。——译注。



又如：

情好苦，理何悖谬，  
有人语，无人应酬：  
此士亡，即是得救，  
求真死，恰逢时候。

[*Though love repine and reason chafe,*  
*There came a voice without reply:*  
*'Tis man's perdition to be safe,*  
*When for the truth he ought to die.*] <sup>【33】</sup>

好啊！但是太少了，这样干脆利落的格调。再来一段，这里他的格调不仅是澄明清亮的，而且充满了风韵和秀美：

曾几何快乐孩子，  
看鲜花五月绽放，  
听蓝鸟天上歌唱：  
带上篮子来呀来，  
前面田野风和畅，  
遥远西方莽苍苍，  
伊甸春日更芬芳。

[*And ever, when the happy child*  
*In May beholds the blooming wild,*  
*And hears in heaven the bluebird sing,*  
*"Onward," he cries, "your baskets bring!*  
*In the next field is air more mild,*  
*And in yon hazy west is Eden's balmier*  
*spring.*] <sup>【34】</sup>

它的风格和节奏韵律使我缅怀格雷<sup>【35】</sup>，无论怎么讲，它的纯洁、风韵和优美都是可以与格雷媲美的。但是格

【33】

绝句《牺牲》(Quatrain "Sacrifice")。——译注。

【34】

《五月节》("May-Day")。——译注。

【35】

Thomas Gray (1716~1771)，英格兰诗人，古典学学者，剑桥大学教授。



【36】

疑为 William Wilkie Collins (1824~1889), 英格兰小说家, 剧作家, 代表作《白衣女人》(*The Woman in White*)。——译注。

【37】

又作“May-Day”。——译注。

【38】

疑为 William Cowper (读作 Cooper, 1731~1800), 英格兰诗人, 尤工赞美诗体。——译注。

【39】

Robert Burns (1759~1796), 号称“苏格兰骄子”(Scotland's Favourite Son), 耕夫诗人(Ploughman Poet), 额尔郡游吟诗人(Bard of Ayrshire), 以苏格兰民族语言写作。——译作。

【40】

Henry Wadsworth Longfellow (1807~1882), 美国诗人。——诗人。

【41】

John Greenleaf Whittier (1807~1892), 美国格律诗诗人, 早期受彭斯(Robert Burns)影响。

【42】

西塞罗(Marcus Tullius Cicero, 公元前106~143年), 古罗马政治家、雄辩家。

【43】

B. Pascal (1623~1662), 法国数学家、物理学家、哲学家。——译注。

【44】

*Dial* 是超越主义者的季刊, 于1840~1929年间断发行。80年代改为政治刊物, 20世纪20年代成为英语现代派文学的主要阵地。——译注。

雷并不只是依靠诗中的美和韵, 不只是在文字浑浊的时代以其纯洁的文辞而名列诗人前茅的: 他依赖的首先是主导其诗歌进化步调的力量和技巧, 这里显示出对柯林斯<sup>[36]</sup>的宏大优势; 柯林斯的最佳作品《晚之歌》(*Ode to Evening*)要比格雷更纯净, 但是《晚之歌》好似在沙里流失的河, 而格雷的诗中则有一种胸有成竹的宜人的演进步调。而刚才引用的爱默生的《五月节》<sup>[37]</sup>, 其中根本就没有真正的演进步调; 它是一连串观察。一般说来, 他的诗没有演进。

以他的《花雀》(*Titmouse*)为例吧。这首诗的题材很好, 对自然的观察很精确, 但是, 和库珀<sup>[38]</sup>与彭斯<sup>[39]</sup>同类题材相比, 他在诗中与花雀的邂逅相遇要说明些什么呢? 读者从来都说不清那只花雀为他做的究竟是什么, 尽管我们满心好奇。可是人们得去猜测, 其毕仍然不能肯定是否猜对。他不怎么质朴, 不怎么结实具体, 换句话说, 不怎么是个诗人, 因而不能向我们揭晓。这样的失误可以说通篇都是, 致使他身置象征主义、幻觉和事物的边缘之间, 而且, 这漠视了他的宗教精神力量, 深重地损害了作品的诗意和价值。由于他们那种不可估量的结实具体的特质, 朗费罗<sup>[40]</sup>的《桥》(*The Bridge*)或惠蒂尔<sup>[41]</sup>的《上学的日子》(*School Days*)的诗意也许超过爱默生诗作的总和。

我不把爱默生列为大诗人。而且还要更进一步, 我甚至不把他列为大作家, 或大文人。大文人者何许人也? 是诸如下列的人物: 西塞罗<sup>[42]</sup>、培根、柏拉图、帕斯卡尔<sup>[43]</sup>、斯威夫特、伏尔泰, 等等——这些作家具有风韵格调的本能和天赋; 他们的文章天生地真挚而完好。爱默生的风格和他那些超越主义朋友一样, 和《日晷》(*Dial*)<sup>[44]</sup>的一贯文风一样, 大可归为后面一类, 例如他的《谈爱集》(*Essays on Love*)的开头: “每一个灵魂对其他灵魂来说都是天然之物。心灵有安息之日, 有大喜之时, 其中的世界显现为一席圣歌飨宴, 所有天籁之声与时令更迭都是一种艳情歌舞。”爱默生在后来的一些版本中改动了这些句子。跟华兹华斯一样, 爱默生在晚年喜欢改动订



正,而且还跟华兹华斯相像的是,后期的订正和更动并没有什么改善。他缓和了自己的语气,可是并没有纠正什么弊病。我引用的是最初的版本,它明显地带着爱默生的印记。亚瑟·斯坦利(Arthur Stanley)<sup>【45】</sup>常讲起一个故事,大约在1840年,爱默生与隔离在马耳他<sup>【46】</sup>的一些美国人交谈,他想说些好听话,于是就声称自己是爱默生刚出版的《谈爱集》的热情崇拜者。不防这些美国人却摇头说,就他们的本土趣味来看,爱默生的确是太嫩了。看在这些美国人自己的份上,我希望他们头脑装的和我刚才引用的是同类的东西。这些东西的确很不圆熟,而且这种风格对一个天才文人来说,是不可思议的。

风格是文人的标志,这件事是挺玄乎的。它寄身于作品的织体之中,这种写作被认为是以文学为目的的创作。一部作品中富有光彩和活力的段落并不能证明其作家对它持所有权;它在于整个篇章织体。爱默生有些篇子是高尚而忧伤的流畅文笔,例如刚开始我所引用的;有些篇章颇有睿智,颇为机智,不乏妙语警句;有些篇子包含对自然的细致入微的观察。可是,他仍然不具大家风范,他的风格缺少上好织体必要的完整性。根据我的判断,连卡莱尔也不是一个大家。他的表达具有惊人的力量,远远胜过爱默生,使人想起伟大的诗人,甚至是莎士比亚。爱默生曾由衷地称赞卡莱尔,盛赞他那“饕餮的眼睛和画像的手”,“那双饥渴的眼睛,涂染肖像的眼睛,那命定的感知感受”,<sup>【47】</sup>如此等等,都所言极是。卡莱尔初版《被裁剪的裁缝师》(*Sartor Resartus*)<sup>【48】</sup>的出版商说得多好啊:“对于他来说,这部作品的任何新版都将是令人震惊的,或者说是滑稽可笑的,是不可想象的;那位可怜的弗雷泽(Frazer)的美妙天地里满是‘托利’党人<sup>【49】</sup>的传单,‘保守派小兄弟’,摄政街闲汉,克劳津赌徒,爱尔兰耶稣会员,烂醉的新闻记者,三教九流脏汉(硝酸和肥皂都洗不净的),然而众生中竟无一人以这种方式表达一丁点愿望!”<sup>【50】</sup>可爱的约翰·斯特林<sup>【51】</sup>的画像真是惟妙惟肖!“现存的小阶层的一员,最好的一员,他的‘不忠号’沉了船,面临灭顶之灾(曾被激进主义的光辉照亮,但又走向

【45】西敏寺(Westminster Abbey)副主教。——译注。

【46】位于地中海。——译注。

【47】1840年10月30日与1839年8月8日爱默生致卡莱尔信,《卡莱尔与爱默生书信通讯,1834~1872》(*The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson, 1834-72*, London: n. p.), 1883, i. p. 308, 255。——译注。

【48】卡莱尔主要著作,1833~1834年连载出版,是对一个名叫Diogenes Teufelsdröckh德国哲学家的生平记述和思想评论。这位哲学家的名字的意思是“上帝创生的魔鬼粪土”(god-born devil-dung),他的代表作是《衣服:它们的本原及其影响》(*Clothes: Their Origin and Influence*);据说该书是对黑格尔以及广泛的德国唯心主义哲学的拙劣模仿。——译注。

【49】泛指保守党人(the Conservative)。Tory一词源于Tóraidhe,在英语国家中曾指称许多不同的政治团体和派别:最初指爱尔兰不法人士,随后曾先后指称英格兰的罗马天主教徒和詹姆斯二世的支持者,保王武装集团等。自光荣革命至1832年的“改革法案”,英国的托利主义泛指信仰英格兰国教、支持君主制、抵触改革等政治倾向。现代意义的托利与保守党(维多利亚党)等义。——译注。

【50】1830年5月3日卡莱尔致爱默生,《书信通讯》,同前, i. p. 199。——译注。



【51】

约翰·斯特林(John Sterling, 1806~1844), 英国作家。——译注。

【52】

Coleridgean Shovel-Hattedness: shovel hat 是一种黑色毡呢帽, 低顶, 圆形, 周围有上翘的宽边, 常为英国教士佩戴。——译注。

【53】

此处的“柯尔律治”疑为 Henry James Coleridge (1822~1893), 英格兰宗教作家和布道者, 其祖父是湖畔诗人撒母耳·泰勒·柯尔律治(Samuel Taylor Coleridge)的兄弟, 《护卫报》(The Guardian)的创建人。曾为纽曼(John Henry Newman)的门生, 后背弃英格兰教会而皈依罗马天主教, 并加入耶稣会。主要著作有《我主的公共生活》(The Public Life of Our Lord)等。——译注。

【54】

1837年12月8日卡莱尔致爱默生, 《书信通讯》, 同前, i. p. 54。——译注。

【55】

Robert Southey (1774~1843), 英国浪漫主义诗人。——译注。

【56】

James Henry Leigh Hunt (1784~1859), 英国批评家, 诗人, 作家。——译注。

【57】

1836年11月15日卡莱尔致爱默生, 《书信通讯》, 同前, i. p. 199。——译注。

【58】

1844年9月29日卡莱尔致爱默生, 《书信通讯》, 同前, ii. p. 74。——译注。

【59】

1837年9月13日爱默生致卡莱尔, 《书信通讯》, 同前, i. p. 129。——译注。

了昏暗), 将不久于人世, 但是又戴上了柯尔律治式的宽边圆帽<sup>【52】</sup>而拯救了自己<sup>【53】</sup>。”<sup>【54】</sup>请爱默生来伦敦的邀请信又是如何一种格调啊! “你会看到成千上万的榆木脑袋; 匹克威克会现身的——天真的青年狄更斯对可疑的命运持保留态度。华兹华斯大师会对你滔滔不绝, 直到你厌烦为止。骚塞<sup>【55】</sup>的面色仍然是那种结实的红木色, 满头银发, 炯炯目光像骏马一样驰骋。一副伦敦佬形象的利·亨特<sup>【56】</sup>, 是我的近邻, 具有幽默感, 但缺乏常识; 老罗杰面色苍白, 稀疏的白发, 冷若冰雪, 一对蓝色的大眼睛露出凶残而忧愁的光芒, 宽阔的平下巴显出讥讽的意味。”<sup>【57】</sup>这些都是模仿不来的! 最后, 咱们不能一直说下去吧, 还有这么一个版本的“伦敦礼拜天”画图, 这天酒吧因为教堂礼拜都关了门! “这是一个寂静的星期天, 啤酒店还不到对公众开门的时间, 直到那些可畏的人士例行了礼拜规程——这比啤酒的作为要鲁莽得多, 无耻得多。”<sup>【58】</sup>尽管这样, 在我看来, 卡莱尔仍然称不起伟大作家的, 我们无法设想他能和西塞罗、柏拉图、斯威夫特和伏尔泰等人相提并论。爱默生常常毫无顾忌地向卡莱尔许诺, 说他在史册里将是不朽的。<sup>【59】</sup>其实不会的。为什么呢? 原因是, 尽管那饥餐渴饮的眼和栩栩传神的手为他提供了素材, 但他却没有对这些原材料进行打磨加工, 以服务于具有文学目的的创作活动。这些东西出现在交谈中, 突发于熟人之间的通信中, 这时它们是辉煌壮观的, 没人能够效法; 但是止此而已; 这样不管怎样抖擞出来, 它们都会尽其职责, 发挥功能。所以, 我不再疑惑, 从长远观点来看卡莱尔的生命和名声在于他和爱默生之间无比珍贵的书信来往——多亏查尔斯·诺顿<sup>【60】</sup>出版了这些东西——在于这些, 而不在于他的作品如何, 就好像约翰逊<sup>【61】</sup>的生命和名声在于鲍斯维尔, 而不在于他自己的著作如何。<sup>【62】</sup>因为卡莱尔迸发的才艺提供的文学食粮让人餍足了, 而且随着时间越来越频繁地对卡莱尔的作品进行严苛的检验, 我们对这一点会有越来越深的感受。和卡莱尔一样, 莎士比亚、莫里哀和斯威夫特也有着饥渴的眼和画像的手, 但是他们却是文学大师, 是至上的作家,



因为他们懂得如何把素材加工并且融入自己的创作,以追求一种文学的效果。卡莱尔在这一点上则太任意了,太混乱了,太激烈了。

大家可能觉得我的态度总是负面的。我一直说爱默生不是一个大诗人,不是一个大作家。他的风格没有人家那种格调。但是他是个哲学阐释者。柏拉图的对话是一个例子,可以说明文雅的文学处理手段如何施用于哲学思想。柏拉图同时是一位文学大师和哲学大师。假若慎于言辞,我们就不能说亚里斯多德、斯宾诺莎或康德是伟大的文学家,或者说他们的产品是文学创作。但是他们那些著作的构建具有强大的建设力量,从而筑就了哲学,因此是当之无愧的哲学伟人。但是若是说爱默生是哲理作家,我以为就欠妥了。他不懂如何构建,其哲学思想的安排组织也没有什么进展,没有什么演化;他并没有创立一种哲学。爱默生深知自己的方法有缺陷,或者说知道自己根本就没有什么方法;他和卡莱尔的自我批评和相互批评对自己的缺点进行了归纳,比任何旁人做得都更完备。卡莱尔极其准确地综述了自己这位朋友的缺陷,他这样说到《日晷》:“我觉得它太稀薄,太空灵了,太思辨性了,太理论化了。要是我,就会使它们凝结,使它们成形,如果它们能对我产生共鸣的话。”<sup>【63】</sup>论及爱默生的言辞,他说:“我渴望见到一些实实在在的东西,一些重大事件,人的生活,美洲树林,或者一件创世者的作品,它们为此由爱默生所钟爱,所希冀,使其充分的爱默生化,由爱默生投掷而出,然后自己成活。如果这种言辞阻碍了我的目的,那么不管对他人如何有利,将都不会招我青睐。”<sup>【64】</sup>爱默生也完备地归纳了自己哲理作品的缺陷,说自己有一种“宝石工艺的可畏倾向,我在用石块建造自己的房舍”。“我坐在这里又读又写”,他还说:“几乎没有什么系统性;要说章法的话,最终结果是零碎不堪;段落不清难以分辨,句句相悖,支离破碎。”说得再好不过了,那些以哲学大家立身的人,如康德和斯宾诺莎,可不是这样筹措的。<sup>【65】</sup>

有人会说,爱默生的诗太抽象,他的哲学太晦涩,但

**【60】**

疑为 Charles Eliot Norton (1827~1908), 美国作家, 社会批评家, 美术教授。他是一位勇敢的理想主义者, 进步的改革家, 自由主义活动家, 以高度的文化道德修养著称。——译注。

**【61】**

撒母耳·约翰逊 (Samuel Johnson, 1709~1784), 俗称约翰逊博士 (Dr. Johnson), 诗人, 散文家, 道德论者, 小说家, 文学批评家, 传记作家, 词典编纂家。——译注。

**【62】**

詹姆斯·鲍斯维尔 (James Boswell, 1740~1795) 以约翰逊博士 (Dr. Johnson) 为主题写了极其著名的传记《撒母耳·约翰逊的一生》(Life of Samuel Johnson)。——译注。

**【63】**

1839年2月8日卡莱尔致爱默生,《书信通讯》,同前, i. p. 217。——译注。

**【64】**

1840年9月26日卡莱尔致爱默生,《书信通讯》,同前, i. p. 304。——译注。

**【65】**

1841年10月30日爱默生致卡莱尔,《书信通讯》,同前, i. p. 345, 161。——译注。



【66】

1856年出版。——译注。

【67】

Michel Eyquem de Montaigne (1533~1592), 法国文艺复兴时期作家; 由于他的努力, 散文逐渐成为一种文学体裁。——译注。

【68】

Jean de La Bruyère (1645~1696), 法国散文作家, 道德主义者。——译注。

【69】

其所指无法确定。——译注。

【70】

Nathaniel Hawthorne (1804~1864), 美国小说家。——译注。

【71】

这部作品是以作者个人观察为根据的英格兰记事, 1863年出版。——译注。

是他的上乘之作却是《英格兰性情》<sup>【66】</sup>。这部《英格兰性情》是很可读的, 这一点没有问题。但是我一直坚持以最高的标准对爱默生进行鉴定。我对他太尊敬了, 不能用别的什么标准。在这种标准下, 我把他与记述人生性情的杰出作家进行比较——比如蒙田<sup>【67】</sup>和布吕耶尔<sup>【68】</sup>, 还有阿迪森(Addison)<sup>【69】</sup>——这时《英格兰性情》就经不起考究了。爱默生的观察不像那些大师具有漠视个人利害的品质。这样的观察者从整体和系统上将是一个善人, 正像霍桑<sup>【70】</sup>在《我们的故乡》(*Our Old Home*)<sup>【71】</sup>中的观察出自一个沉郁哀伤的人一样。我并不觉得他的主题有特别重大的意义, 但是其文才和文采却是一流的, 我认为这是迄今美国文学中现有的最佳作品——比爱默生强多了。但是, 和《英格兰性情》一样, 《我们的故乡》也不是大师手笔。这两部都缺少那种无关个人利害的客观冷静的观察。不管哪一部作品, 其中作者的态度都是分明可鉴的, 都是可以为之辩解的。霍桑是个敏感的人, 住在英格兰如鱼得水, 与不列颠的世俗们一直交往频繁, 要知道不列颠的世俗们可不是省油的灯啊。爱默生那种本质的系统化的善良品德来自他自己所谓的“始终如一的乐观主义”, 而他这始终如一的乐观主义却是他伟大品质的根蒂, 也是他魅力的源泉。然而, 我们还得忠于自己的文学良心, 以使用最恰当的法则去鉴别各自相异的文学作品。《英格兰性情》和《我们的故乡》所尝试的任务, 靠爱默生的乐观主义或者霍桑的忧伤沉郁是不能圆满完成的。说到底, 无论是《英格兰性情》或是《我们的故乡》都不具这种圆满和完善。

我们还不能把爱默生与下面这类人相提并论, 诸如弥尔顿和格雷, 或者柏拉图和斯宾诺莎, 斯威夫特和伏尔泰, 还有蒙田和阿迪森一流, 不一而足。他的各类作品与那些大师相应的同类作品比较时, 就经不起考究了。这一点, 没人比爱默生本人更清楚了。当人们鄙视自己的败绩和缺点时, 难免有些沮丧; 那么爱默生这个最谦虚最不善自我恭维的人, 当然有过这种沮丧的时刻。“天哪, 老伙计, 我达不到您的希望, 我不属于诗人行列, 只不过



隶属于低层的文学部类——记者和报告文学家，是郊区老乡。”<sup>【72】</sup>对于朋友的赞扬，他一点也不承情，反而，把它称作“对废品的慷慨施舍”，是对“我的耻辱的慷慨施舍，而蒙羞的我是一个冷淡的、吹毛求疵的人，穷途末路之上，正当西山薄日。在以前的书信中，您对我那贫瘠的小书已经大大过奖了，这正像我眼中的砂粒一样。我只能说衷心希望这本小书能得以改善；我一定要在来年来月活得真实些，活得大胆些，以不辜负善良的诸神的恩惠——以图终有一天我这只痉挛僵硬的手能得到解救，能得以生还。当我看到在我们伟大的美国，在这块聪慧睿智的、感官享乐的、毫无匮乏的土地上还有多少工作等待我，想到在这块土地上将具有什么样的位置——我便只有悲叹自己瞎摸乱碰的手和结结巴巴的舌头”。<sup>【73】</sup>有一次，晚在1870年，他信告卡莱尔说：“您能一以贯之，没有比这更好的榜样了；这一直在叮咬我的麻木恍惚的心智，使我暂时得以康复并进入迎接崇高挑战的美妙决定。但是‘岁月是无情的征服者’，我是大杂烩的牺牲品，一个心有余、力不足、体不行的杂家。”这凄凉的字句源于“苍茫无力”，它追忆了最悲哀最泄气的作家施农古尔，《奥博曼》(Obermann)的作者，<sup>【74】</sup>爱默生和他有真正的亲缘。他和施农古尔共有的是他们的纯洁，他们对自然的激情，他们独到的眼光；这里，我们又感到他和施农古尔一样，也在从心底坦露出贫瘠无力的自我认识。



至此，我以为，已经扫清了场地。至此，我按照满怀妒意的“时代”<sup>【75】</sup>的正当期望尽量介绍了爱默生。我们介绍的爱默生还不是一位伟大的诗人，伟大的作家，或伟大的哲人。他和我们的关系与那些人物和我们的关系有所不同。但是，我在想，他对我们的关系比那些人对我们的关系更优越、更重要。这种关系更像罗马皇帝马库斯·奥里留斯<sup>【76】</sup>同我们的关系。马库斯·奥里留斯并不是大作家，也不是哲学创立者，他是那些在精神中生活的人们的朋友和助手。爱默生也是这样，他也是精神中生活

**【72】**

1839年4月25日爱默生致卡莱尔，《书信通讯》，同前，i. p. 238。——译注。

**【73】**

1841年7月31日爱默生致卡莱尔，《书信通讯》，同前，i. p. 340~342。——译注。

**【74】**

施农古尔(Etienne Pivert de Senancour, 1770~1846)法国作家。阿诺德早期曾从《奥博曼》中汲取题材作叙事诗。——译注。

**【75】**

语出莎士比亚悲剧《托爱勒斯与克莱西达》(Troilus and Cressida) III. iii. 173~174: Love, friendship, charity, are subjects all To envious and calumniating time. ——译注。

**【76】**

Marcus Aurelius Antoninus Augustus (121~180), 罗马皇帝(161~180年在位,有“智者”(the Wise)之称,为贤明五帝(Five Good Emperors)之一,斯多噶学派哲学家。——译注。



【77】

《政治》，《文集，卷2》（“Politics”，*Essays, Second Series*），倒数第4段。——译注。

【78】

《自我依靠》，《文集，卷2》（“Self-reliance”，*Essays, Second Series*），第3段。——译注。

【79】

参见阿诺德《文学与教条》（*Literature and Dogma*），CPW vi. pp. 89, 196，并散见各处。——译注。

【80】

《新英格兰的改革者》，《文集，卷2》（“New England Reformers”，*Essays, Second Series*），倒数第4段。——译注。

【81】

《新英格兰的改革者》，《文集，卷2》（“New England Reformers”，*Essays, Second Series*），篇中。——译注。

【82】

《诗人》，《文集，卷2》（“The Poet”，*Essays, Second Series*），四分之三处。——译注。

【83】

《英雄气概》，《文集，卷2》（“Heroism”，*Essays, Second Series*），倒数第2段。——译注。

【84】

原文：“Let us be poised and wise, and our own to-day.”——译注。

【85】

《经验》，《文集，卷2》（“Experience”，*Essays, Second Series*），五分之二处。——译注。

的人们朋友和助手。他思考了达到这一目的必不可少的要点，但是没有把他的思想汇入一个体系，也没有对它们进行正规的哲学表述。如果一个人具有这种不可缺少的天赋而且把这些东西纳入一个体系，那它们的实用性将远远不如爱默生为我们所提供的，同时这种具有系统化天赋的人给我们的印象也不及爱默生给我们的印象深刻。爱默生的东西目前正完好地发挥着作用——正如作者所说，它们像一块块“圆石”——处在“不可理解的段落中，句句相悖，支离破碎”。就是在这样的字句中，他的观点一遍又一遍地浮现，直至深深印入我们的记忆。

这些我们都知道。首先的，至上的，是个性。个性（character）即是一切。“万事万物意在引发演绎的，自由、修炼、交流沟通和革命巨变意在构建和递送的，也正是——个性。”<sup>【77】</sup>个性，还有自我依靠。“信任你自己吧！每一颗心都在向着这条铁弦振动。”<sup>【78】</sup>可是眼下我们的存在和本质却“不在我们自身”<sup>【79】</sup>。“我们顶上和身后都有一种力，我们就是沟通这一力量的渠道。”<sup>【80】</sup>然而，我们的生命的调高必须提升一点。“生命一定得在更高的层面上度过；我们一定要登上永远召唤我们攀登更高的平台；在那里将是一派峰回路转、柳暗花明的景色。”<sup>【81】</sup>我们需求的善总在眼前身边，尽管我们不能得之，“在生命和真理的边缘上，我们将悲惨地死亡”<sup>【82】</sup>。不仅如此，这善，还存在于日常生活之中，存在于常见之处和家常之地。“在朦胧的责任中一如既往地保持简朴而高远的情感”<sup>【83】</sup>——这就是我们的格言。“让我们泰然自若，聪颖明智，让我们成为自己所拥有的今天吧。”<sup>【84】</sup>让我们善待男人和女人——对他们好像对待真人一样；也许他们就是真人。男人们活在奇思异想中，宛如醉汉，他们的手太柔软了，哆哆嗦嗦，不胜苦劳。我更加坚信这一信念：我们不应再推迟什么，再推荐什么，或者再但愿什么，等等，而应广泛地伸张正义，无论何时何处，不论男女老幼；接受我们实际的伴侣和境地，不管他们多么卑微低贱，不管环境如何齷齪，就像我们是神差的官吏，宇宙把它为人类准备的全部欢乐都交付给我们了。”<sup>【85】</sup>“马萨诸塞州，康涅狄



格运河,波斯顿湾,你们觉得这些地方不值一提吧,但是人们的听觉却喜欢洋名古字;如果在这里再逗留片刻,我们将会进而明白这儿是最好的地方。要确保你自己置身于此。”【86】而且,“善”对于我们大家都不算远。【87】“我抵御我们的教育和受过教育的人们所共有的那种怀疑主义。我不相信人们的意见分歧和性格差异是有机的,我也不承认在好人和智者阶级之外,还存在着一个恒定的怀疑论阶级,或者一个保守阶层,或者一个邪恶阶级,或者说一个物质主义阶级。我不相信两个阶级论。”【88】“每个人都在召唤力量以干一番空前绝后的事业。”【89】“排他行为是亡命的。”【90】“在社会生活中排他论者不明白这一点,在努力占有快乐的同时,他把自己排除在快乐之外了。宗教领域里的排他主义者也不明白,当他努力把别人关在门外的时候,他把上天朝自己开启的大门也关闭了。如果把别人当成马前走卒或手中玩物,他将和别人同样受难。你若置人心于不顾,那么你将失掉自己的心灵。”【91】“一个自私的人从自私品质中遭受的苦难多于一个人被自私品质所夺去的重大利益。”【92】完善的人性有拒绝安逸和懈怠的天然倾向。“过一种有节制的艰苦生活,或者过一种慷慨大方的生活,似乎是人们共有的善良天性赋予那些安逸富裕的人们的一种禁欲主义,标示出他们和劳苦大众的兄弟感情。”【93】“最终,偿还是人生的伟大法律。”【94】“它无处不在,确定无疑,任何人都不能幸免。”【95】“这法律是鲜活而美丽的,它的效力上达我们头顶,下至我们脚底。它不讲情面,顺之则昌,逆之则亡。我们都是它的秘密信徒。它根据人们行为表现的性质论功行赏。做好一件事情得到的嘉奖就是已经做了这件事情。”【96】“盗贼偷窃的正是他自己,骗子耍弄的也是他自己。债务终究是躲不过去的。”【97】

这诚然是主导音响!它容不得任何异议,它太普泛了;我们需要的是更实际更积极正面的方向;这种爱默生的乐观主义,自我依靠,对优越的生存成长条件的冷漠,其自身包含着某些危险之物。“信任你自己吧”;“招我眼者必得之”【98】;“走遍整个世界,也不会置身于一个不利不

【86】

《英雄气质》,《文集,卷2》, (“Heroism”, *Essays, Second Series*), 三分之二处。——译注。

【87】

原文:“Good is close to us all.”——译注。

【88】

《新英格兰的改革者》,《文集,卷2》 (“New England Reformers”, *Essays, Second Series*), 篇中。——译注。

【89】

原文:“Every man has a call of the power to do something unique.” 见《精神法则》,《文集,卷2》, (“Spiritual Law”, *Essays, Second Series*), 近三分之一处。——译注。

【90】

原文:“Exclusiveness is deadly.”——译注。

【91】

原文:“The exclusive in social life does not see that he excludes himself from enjoyment in the attempt to appropriate it. The exclusionist in religion does not see that he shuts the door of heaven on himself in striving to shut out others. Treat men as pawns and ninepins, and you shall suffer as well as they. If you leave out their heart you shall lose your own.” 见《赔偿》,《文集,卷1》, (“Compensation”, *Essays, First Series*), 篇中。——译注。

【92】

原文:“The selfish man suffers more from his selfishness than he from whom that selfishness withholds some important benefit.” 见《新英格兰的改革者》,《文集,卷2》 (“New England Reformers”, *Essays, Second Series*), 三分之四处。——译注。



【93】

《英雄气质》，《文集，卷2》，  
（“Heroism”，*Essays, Second Series*），  
倒数第4段。——译注。

【94】

原文：“Compensation, finally, is the great law of life.”《新英格兰的改革者》，《文集，卷2》，  
（“New England Reformers”，*Essays, Second Series*），  
倒数第3段。——译注。

【95】

原文：“It is very where, it is sure, and there is no escape from it.” *ibid.* ——译注。

【96】

原文：“The reward of a thing well done is to have done it.” *ibid.* ——译注。

【97】

原文：“The thief steals from himself, the swindler swindles himself. You must pay at last your own debt.”《赔偿》，《文集，卷1》，  
（“Compensation”，*Essays, First Series*），  
五分之三。——译注

【98】

“Trust thyself;” “What attracts my attention will have it.” 此二句见《精神法则》，《文集，卷2》，  
（“Spiritual Law”，*Essays, Second Series*），  
五分之二处。——译注。

【99】

《诗人》，《文集，卷2》，  
（“The Poet”，*Essays, Second Series*），  
末句。——译注。

【100】

“What we call vulgar society is that society whose poetry is not yet written, …”——译注。

【101】

《精神法则》，《文集，卷2》，  
（“Spiritual Law”，*Essays, Second Series*），  
五分之二处。——译注。

宜的卑劣困境；”<sup>【99】</sup>“我们之所以称一个社会庸俗，是因为这个社会尚未写就自己的诗篇，<sup>【100】</sup>但是你要迅速地使它变得和别的社会一样的令人羡慕，一样的声名远扬。”<sup>【101】</sup>由于这样的格言，可以说，我们肯定会承担一种风险：因为它，我们的自我感觉会过于良好，国家的自我感觉也过于良好，从而根本不计其粗糙和缺陷。“信任你自己”吗？可以说，一般的美国人和英国人都过分地做出了随时信任自己的姿态。当人们赞扬我们的党派跟着良心走时，我经常回应道：是的，我们的民族是很能跟着良心走的，但却不怎么能够判断他们的良心对他们所言是否正确。“招我眼者必得之？”好嘛，这就是我们民众的自我辩护，以解释他们为什么要追逐救世军（the Salvation Army），为什么需要穆迪先生和桑科先生（Messrs. Moody and Sankey）<sup>【102】</sup>。“不会置身于一个不利不宜的卑劣困境”？那么请想一想我们这个种族的优秀民众的转变以及由此产生可怕的令人郁闷的生活吧；想一想豪威尔斯先生<sup>【103】</sup>那引人入胜的故事为我们提供的贵国新英格兰的生活标本画图吧，我随后会为大家读一下这个故事的；想一想《阿鲁斯图克河畔的贵妇》（*Lady of the Aroostook*）中描写的新英格兰那衣衫褴褛的农夫吧；想一想那位布拉德执事（Deacon Blood），还有那位玛利亚大妈（Aunt Maria），那马尾编成的直背椅子，还有那位自信非凡的以斯拉·帕金斯（Ezra Perkins），他竟把游客们安置在冰天雪地之中！我诚实地说，在我所看到的新英格兰的生活片段中，成就给我的印象大于它的粗糙生硬和败绩劣迹；但是毫无疑问的是仍然存在着大量的粗糙生硬的东西。连你们的小说家都这么说嘛，我想他们说的不假。在新英格兰，和那“老”的一样，我们的民众不仅要知道自己的生活方式已经是如何地美好，而且更得知道自己还必须使之转型。

然而，用我们这样的措辞来否定爱默生的朗诵词是不公正的。首先，假若在爱默生的论点自身是正确的，更高的意义上理解的话，他这些说辞是实实在在的，是富有成效的。他现身之际面临的工作和任务，能普遍地、绝对



地证实他这些论述只有这样,他才能突破那些狭隘的、一成不变的观念设置的迎面障碍,从而赢得抵达新观念的通衢。假定他当时进行的是今天我们认作权宜之计的东西,那么他势必遭到强烈的反对,影响可能甚微,甚至根本就无人问津。新工作新任务的时代即将来临,但是爱默生所做的正是当务之事。

其次,尽管爱默生具有坚定的乐观主义精神,尽管他坚信身边的正在发生的事物将会趋向好的结局,但是没有什么愤世嫉俗的讽刺诗人比他更清楚地看到了缺点和荒谬,比他更有勇气对之进行揭露。看到他所谓的“美国政治的小家子气”,他庆幸华盛顿<sup>【104】</sup>“早已寿终正寝,可以裹在棺衣里偏安了。”<sup>【105】</sup>40年前他对你们两大政党的刻画该是入木几分呢!“民主党人们”,他说:“心中根本就沒谱,不知道民主党这个名字包含着什么样的希望和品德。我们美国的激进主义是破坏性的,漫无目的;它没有爱心,它没有终极的神圣目标,只有出于仇恨和自私的破坏力。另一方面,由我们人口中最温良、最有能力、最有修养的部分组成的保守党呢,却是胆怯懦弱,一心惦记着保护私有财产。它不为正义辩说,它不以善德为渴望,它不炮烙罪恶,它不倡导救世泽民的政策。与相应的民族资源相对照,无论哪个党执政,这个世界都休想从科学、艺术、或人文学科中获得半点利益。”<sup>【106】</sup>然后在上个世纪后半期的新英格兰,他以微妙而善意的嘲讽把自己的良心从社会组织中撤离出来——转向了例如布鲁克农场一类的实验活动——这样做,和那些“持不同见解的清教徒和国教徒”的见解保持了不同!他甚至钟情于召集新英格兰居民参与他的博爱活动,后来才发现他的施舍连同他的慈善组织都很无聊!“你那各种名目的大众慈善组织,面向傻瓜的大学大专教育,那些徒劳无益但直到今天仍昂然矗立的会议大厅,对酒徒醉鬼的周济,惨淡经营却败绩累累的救济会社——尽管,我坦白,有时候我也屈身拿出个把美元,可是这是邪恶的钱,我用它很快就将使大家再也不会长大成人了。”<sup>【107】</sup>“我们的周末学校,教堂以及贫儿救助会等都是颈上重轭。我们吃苦受累,却

【102】

穆迪(Dwight Lyman Moody)和桑科(Ira David Sankey),美国复兴主义者(Revivalists),1873~1875在英国漫游。——译注。

【103】

豪威尔斯(William Dean Howells)的小说,于1879年整卷出版。——译注。

【104】

George Washington (1732~1799),美国独立战争时期美洲军(the Continental Army)统帅(1775~1783),第一届美国总统(1789~1797),文才武略兼备,被誉为美国之父。——译注。

【105】

《英雄气质》,《文集,卷2》, (“Heroism”, *Essays, Second Series*),末段。——译注。

【106】

《政治》,《文集,卷2》, (“Politics”, *Essays, Second Series*),篇中。——译注。

【107】

《自我依靠》,《文集,卷2》, (“Self-reliance”, *Essays, Second Series*),第7段。——译注。



【108】

《精神法则》，《文集，卷2》，  
（“Spiritual Law”，*Essays, Second Series*），第8段。——译注。

【109】

《精神法则》，《文集，卷2》，  
（“Spiritual Law”，*Essays, Second Series*），第7段。——译注。

【110】

《使徒行传》（*Act*）：“我们在他心中生，在他心中动，在他心中获得本质的存在。”（For in him we live, and move, and have our being.）17: 28；译者重译了此文。——译注。

【111】

《精神法则》，《文集，卷2》，  
（“Spiritual Law”，*Essays, Second Series*），第11段。——译注。

【112】

1841年7月31日爱默生致卡莱尔，《书信通讯》，同前，i. p. 341~342。——译注。

【113】

1870年10月15日爱默生致卡莱尔，《书信通讯》，同前，ii. p. 337~338。——译注。

【114】

《新英格兰的改革者》，《文集，卷2》，  
（“New England Reformers”，*Essays, Second Series*），末尾。——译注。

落不下任何好。达到这些结局有其自然渠道，只是我们的取向无济于事。”<sup>【108】</sup>“大自然对我们的善行和学识的喜爱，并不怎么甚于她对欺诈和战争的喜爱，当人们从政党的高层会议出来，或从银行出来，或从‘流产’讨论会出来，或从‘自我节制’会谈出来，或从‘超越’俱乐部出来，然后走进田野和丛林，这时她问道：‘很热吧，我的小先生们？’”<sup>【109】</sup>

是的，他的洞察力真是让人叹服，的确难能可贵。但是他的作用和影响的秘诀不在这里，而在于他的气质性情。是在那充满希望的、清澈澄明的、美丽姣好的气质性情中，爱默生这内在的慧眼和真知不可溶解地融为了一体；它们运作其中，获得自我的存在和本质。<sup>【110】</sup>他自己也说过：“我们根据一个人的希望判断其智慧，要知道对那具有无穷精神的自然的感知就是一种超凡入神的青春年华。”<sup>【111】</sup>若是这样，爱默生是何等地聪慧啊！但愿我们永远以这种方式感知那精神无穷的自然！并拥有这种希望！自然是人存在的基础和场所，她从不辜负我们。即使在哀伤地承认自己文学功力不足和资源欠缺的时候，在悲叹自己胡乱摸索的手和结结巴巴的舌头的时候，他又补充说：“不过，我要对您说，我心地坦然，从来没有自杀的梦想。我的全部哲学，很真实的哲学，教诲的是默许和乐观。我义无反顾，所以一定要说实话，哪怕割舌头也不在乎。”<sup>【112】</sup>他年迈之时，老友们相继去逝，生活日益低落，唯独那种满怀希望向前看的兴高采烈的语调，依然如故。“大批的年轻人正在茁壮成长，他们前途无量，我欣喜地把自己当年的社会化贫穷和他们现在所汲取的力量进行对照。”<sup>【113】</sup>下面是他那久而久之的诉说，那死去了的但是仍在诉说的话：“使我们复苏的东西就存在于如同我们自己一样的美和妙之中，那就是欢悦的情彩和励志的勇气，以及实现我们渴望和理想的努力。一颗心若是收到诺许，难道能不信任自己赖以生存的强力吗？”<sup>【114】</sup>

爱默生如此执著于快乐和希望，其中之重要意义无论如何都不会高估。这赋予爱默生的作品以无价的品德。在我看来，正如华兹华斯的诗歌是分量最重的诗体



作品一样,爱默生的《文集》(Essays)是分量最重的散文作品。他的作品比卡莱尔的还要重要。让我们公正地对卡莱尔吧,尽管他挺招人烦的。他不仅有才,致使爱默生中肯地说“他的学问散发着永恒之物的气息”,<sup>【115】</sup>这种称赞是不够的。爱默生的说教在深度和广度上都是很实在的;“他的导向天分”,让我们再次引用爱默生吧,其实是“他的道德感,他对真理和正义那独一无二的要义的感知”<sup>【116】</sup>。如果像对爱默生那样考虑一下卡莱尔的性格,还是用他的自我评论比较好!“也许伦敦最终是适合我居住的地方,我看其他地方都不合适,谁知道呢?同时,我的生活是最郁闷、最孤独的,我浑如行尸走肉;我每日,如果有可能的话,将是暗自无声地,消受当天相当大定量的痛楚;我感到欣慰之时,就是当身上还存留半点写作的力量之际——但这种情况近来太珍稀了。我生存的场所具有死亡一般的黑色,太黑了,而且一切都空无了;但是不时地,黄金、彩虹和闪电把自己的画图涂抹在这个场地上;它们,我想,都为这黑色的场所添了光明。因此,我真算是一个蠢材。”——不,不是蠢,而是浑噩,病态羸弱,刚愎自用,乖戾反常。“我们就一个人的希望判断其智慧。”<sup>【117】</sup>

卡莱尔对快乐的怪异态度使他割断并脱离了希望。他激烈地抨击追求快乐的欲望;他在《被裁剪的裁缝师》中表达的宏论,以及灵魂可能得以安息的秘诀,都是要止住对快乐追求的欲望,都是学会对自己说:“假如生来注定没有快乐,而只有不乐,君将如之何?”<sup>【118】</sup>他错了,圣·奥古斯丁<sup>【119】</sup>更富有哲理,他说:“我们必须行动,以追逐能为我们提供最大喜乐快慰的事物。”<sup>【120】</sup>埃皮克提图(Epictetus)<sup>【121】</sup>和奥古斯丁堪称严肃的道德主义者,但是他们都认为而且坦率声称对于快乐的追求是人生的根底和基石。让我们对卡莱尔说,并且向他证明他把快乐的位置放错了,在他寻找喜悦的地方是永远不会真正发见喜悦的;然后你们再去启发他,使其进层。但是你们只对他止住追逐快乐的欲望,这样就把他搞糊涂了:你们是不会告诉他这一实情的,除非你们自己先把自己也搞糊

**【115】**

1836年9月17日爱默生致卡莱尔,《书信通讯》,同前,i. p. 345, 161。——译注。

**【116】**

1847年爱默生日记,《书信通讯》,同前,ii. p. 214 ~ 215。——译注。

**【117】**

1839年2月8日卡莱尔致爱默生,《书信通讯》,同前,i. p. 54。——译注。

**【118】**

见《永恒的是》(“The Everlasting Yea”),《被裁剪的裁缝师》第2卷,第14段。——译注。

**【119】**

Saint Augustine (354~430,又作Augustine of Hippo,拉丁文:Aurelius Augustinus Hipponensis),哲学家,神学家。奥古斯丁深受普罗丁(Plotinus)的新柏拉图主义(Neo-Platonism)影响,确立了“原罪”概念(original sin)和“正义战争”论(just war)。他的《上帝之城》(City of God)把教会视为上帝之城,与凡人之邦(City of Man)相对。——译注。

**【120】**

出处不详。——译注。

**【121】**

埃皮克提图,公元前1世纪希腊斯多噶派哲学家。——译注。



涂。

卡莱尔的说教涉及劳动的荣耀、义理的必要、对诚挚的喜爱,还有对招摇撞骗行为的憎恶。许多人都说他是我们的好老师、好帮手,因为这正是他的所作所为。但是,勤劳、义理、诚挚的即时效应和永恒结局又是什么呢?——是快乐。如果一个人不让我们感到这些概念是与快乐同在的,而是说我们可能生来注定无快乐可言,只有不乐,那么他将如何使我们为它们所吸引呢?

大家会发现,不少流行宗教的虔诚布道者都在热烈地赞扬卡莱尔,敬仰卡莱尔。他对勤劳、义理和诚挚的执著倡导赢得了他们的欢心。那天我读到一份关于反对抽烟的宗教小册子,不过恰巧我本人并不吸烟。“吸烟”,文中说:“被人喜欢是因为它给人一种惬意的兴奋感。现在,给人以惬意的兴奋,就是对某种事物的正面的明确的否定。”<sup>【122】</sup>一个诚挚的人应当力避使自己惬意兴奋的东西。”不久我又视察了一个学校<sup>【123】</sup>,发现孩子们在读一首诗,其主题是常见的“我们今天在这里,我们明日会离去”等等。我很快就要离去了,诗人假托这样的声音说道:

我将欣然离去,  
这个世界充其量  
不过是无聊之地,  
我的生命正在  
沉沦,就在这里。

[ *And I shall be glad to go,  
For the world at best weary place,  
And my pulse is getting low.* ]<sup>【124】</sup>

这种流行宗教的语言在咱们大西洋此岸是多么平常啊!不过我们的流行宗教在贬低快乐的同时,很明白它追求的是什么。它盯视的是来世云端的快乐和幸福,在新耶路撒冷,要得到它,就得厌恶摒弃尘世的欢娱。只要这种理想站稳脚跟,就能健行其道。可是现在对许多人

【122】

原文:“Now it is a positive objection to a thing that gives agreeable sensation.”——译注。

【123】

阿诺德时任“女王陛下中学巡视员”(Her Majesty's Inspector for Schools)。——译注。

【124】

威利斯(N. P. Willis),《星期六下午》(“Saturday Afternoon”), ll. 26~28。——译注。



来说它已经站不住了；说直接点儿，对卡莱尔来说，它一败涂地，已经烟消云散了。快乐寓于勤劳、义理和诚挚——寓于“精神”的“生命”——这里仍有一部福音书供卡莱尔布道，让他以布道来救助他人。但是他挫伤了他人，也挫伤了自己，因为他首选了这条悖论：人生注定没有快乐可言。

快乐寓于勤劳、义理和诚挚——寓于“精神”的全部生命，快乐和永恒的希望——这就是爱默生的福音书。人说爱默生过于玫瑰色了；事实上美国当前一代人的成长并不像他预期的那么可观。他很可能对不久的将来也太玫瑰色了，在你们的国家要想除去玫瑰色是不容易的。美国当前的一代人也真有可能最终证明自己根本就不配爱默生的厚望，甚至随后的几代人都是不配爱默生如此厚望的。但是，因为他曾断言“快乐寓于精神的生命”，因为他曾希望“这种精神生命将日益为我们正确理解，将大行其道”——因其如此断言和这般希望，爱默生是伟大的，而且最终会证明这些话都是正确的。在贵国，如我所说，要想不染上玫瑰色是不容易的，你们有许多作家的玫瑰色调都过于浓重了，而且没有正当的根据。然而，你们有两个人在自己作品中，循着一条路线展示了玫瑰色调，在这条路线上的勇气和希望都是正当的，是无限正确的，但又不会是一帆风顺的。这两位就是富兰克林<sup>【125】</sup>和爱默生。<sup>【126】</sup>此二位，我以为是你们美国作家中最杰出、最荣耀的；他们最富原创，价值最高。聪慧的人无论身处何地都知道非保持勇气和希望不可；他们知道希望，如华兹华斯所言，就是：

天赋至高责任，  
为其自身荣誉，  
降于苦难之心。

[*The paramount duty which Heaven lays,  
For its own honour, on man's suffering  
heart.*] <sup>【127】</sup>

【125】

Benjamin Franklin (1706 ~ 1790), 美国建国人之一。其人多才多艺，为知名作家，印刷术专家，讽刺作家，政治理论家，政治家，科学家，发明家，外交家。——译注。

【126】

[以下为作者原注] 我欣喜地发现爱默生与富兰克林两个名字交汇已经出现在别人的作品中了，他是一位多才多彩的作家和快乐欣喜的男子，爱默生的朋友，显赫的波士顿文学一代的唯一的，天哪，唯一的幸存者——奥利弗·温德尔·霍姆斯(Oliver Wendell Holmes)博士。霍姆斯博士慷慨允许我再次刊印他们才华横溢、妙趣横生的诗行，这首诗迄今尚未发表，诗中这样说起爱默生——思想王国何地？/如风如歌谁人？/或是西方佛祖？/疑为富兰克林！/温良恭俭让智，/展翅振羽高飞；/手执天赐锁钥，/开启空中秘笈。/何等高贵召唤，/可比地呼天喊，/急雨浓云之中，/引领元始光焰。/步入闪电宫室，/身置妙火渊源，/偷得火光一束，/为我歌喉琴弦。/[*When in the realm of thought, whose air is song, / Does he, the Buddha of the West, belong? / He seems a winged Franklin, sweetly wise, / Born to unlock the secret of the skies; / And which the nobler calling——if 'its fair / Terrestrial with celestial to compare—— / To guide the storm-cloud's elemental flames, / Or walk the chambers whence the lightning came / Amidst the sources of its subtle [sic.—i. e., subtle] fire, / And steal their effluence for his lips and lyre?*][以上诗句出自《周六俱乐部》(“At the Saturday Club”), ll. 141~150, 《大西洋月刊》(Atlantic Monthly), 1884年2月号。该诗作者为 Sir Oliver Wendell Holmes (1809~1894), 美国内科医生、作家；他被同辈视为19世纪最佳诗人之一，并被归为“炉边诗人”(Fireside Poets)派，其著名散文作品是“早餐桌”卷(“Breakfast-Table” Series)。——译注。]



【127】

华兹华斯，“且慢，诗人至少求此荣。”（“Here pause: the poet claims at least this praise.”）ll. 5~6。——译注。

【128】

Concord, 美国新汉普郡 (New Hampshire) 首府。——译注。

【129】

1841年7月31日爱默生致卡莱尔，《书信通讯》，同前，i. p. 342。——译注。

【130】

作者暗示着这些品格为英国人所欠缺。——译注。

【131】

与前句相对，此句提到的各项品格为美国民族所缺欠。这是爱默生对大西洋两岸的警示。——译注。

但是“责任”一词本身指向一种为了维护希望不灭的努力和挣扎。富兰克林和爱默生维护了他们的希望，带着令人折服的自如，带着激发灵感的欢悦。因富兰克林的信心，产业、诚信、经济将为当今这有劳无逸的世界戴上王冠，而他这种信心就是这样自始至终都是兴高采烈的。爱默生一路同样是兴高采烈的，但是他鄙视附着于精神中的实在生命。您不可太抬举他了，也不必把他太当成回事儿。他对我们这个种族两个分支都提供了训诫。他在我心中仍是身影可见的尘世中人，伫立在这边的波士顿湾，或者置身于自己的康科德城<sup>【128】</sup>，一如在世时的习惯，只是地位有所提升，他一只手伸向东方，伸向我们负重辛劳的英格兰；而另一只手则指向日益成长的西方世界，指向他钟爱的美国——“伟大、智慧、感性和贪婪的美国”<sup>【129】</sup>。作为咱们的导向，他对我们明确展示的是他那清澈明亮的自由、欢欣和希望；<sup>【130】</sup>对你们，则是他的庄重和尊贵，纤弱的高雅，澄明和宁静，还有超远的升华。<sup>【131】</sup>



# 甘甜与光明

——阿诺德批评论文译后感言<sup>【1】</sup>

◎贺涓斌

【1】

本文原为贺涓斌用英文写成,收入本书时由凌波译为汉语。

我对阿诺德长期以来都怀着特殊的敬意。之所以特殊,并不仅仅在于对他的尊敬程度,而且还因为一种亲切、亲近和亲和的感情与感受。我很早就开始读康德和黑格尔,那是远在大学本科二年级和三年级的青春时代,是在水天一色、红绿掩映的铁塔湖畔。那诚然是少年意气,但也真的读懂了一些,或掩卷沉思,或拍案惊奇,发出观止的感叹。人同此心,心同此理,遥远的德国古典哲学感动 20 世纪的中国学生,也是自然不过的。但是这与读阿诺德不同,因为从康德、黑格尔的书卷里,我感到的是一种亲和力,一种具有强大的同化力量的亲和力,但并没有亲近之感,更说不上亲切了——我曾在《纯粹理性批判》的扉页用工楷抄录了康德的话:“位我上者灿烂星空,道德令律在我心中”,还写了自己的颂词,从而常引起同学们善意的讥笑。但是阿诺德不然,他让我感到亲切,感到亲近,除了逻辑的力量以外,我深切感触的是他的人格,他的举止风度,他的音容笑貌:这一切都跃然纸上,更不必说呼之欲出了——我很晚才看到阿诺德的肖像(见图 1),这副模样跟我想象的基本一致,但是没想到他的领带竟然系得那么勉强,好像是为了照相而挣扎了一番。另外,稍稍留心就会发现,他的羊毛外衣根本就没有熨平,而且只系了一个扣子,而位于画面之外的其余扣子在他看来就无所谓了,而且衬衣的领子似乎也有问题。说实话,我过去对阿诺德并不在意,在动手翻译他的文章之前,读的也很少,经常是在阅读西方文论时,他的语录不期而遇,虽不是大段引用,但那些只言片语总是捷足先登地跃入眼帘,并深深地印入心扉,虽是理论评说,但觉得尤其深邃隽永,与格言警句无异。阿诺德的语录大多十分典雅庄重,所以如果只凭只言片语,会很自然地认为他是



【2】

Robert H. Super, ed.,  
in his *Selected Works*  
(*Oxford Authors*) by  
*Mathew Arnold* (Ox-  
ford, et. al.: Oxford U-  
niversity Press), 1986,  
p. 602.

一个斯文先生,然而一旦读上一篇,便会直面于一个生动活泛的性情中人。阿诺德的魅力或许可以通过这么一个实例说明:美国现实主义作家、批评家威廉·迪安·豪威尔(William Dean Howell, 1837~1920)说,他听了阿诺德的演讲《爱默生其人》后,不禁时常想到:“啊!这不正是我本应想到要说的话么?”<sup>【2】</sup>而当我为阿诺德的连珠妙语拍案时,也偶尔会自我解嘲地对身边的学生说:“哈,这不正是我想说的吗!”

我愿意称阿诺德的作品为美文,这不仅是因为其文笔华美,尽管这种形式因素的确是作者的特异之处,而且更重要的是因为作者对“美”这一概念的独到理解、高度评价和特殊应用,在于这些文章“美”的内涵。依我看来,阿诺德意在区分社会政治问题和人性的问题,前者是实用性的,而后者则是不计利害的非功利主义的高层概念;前者位于手段和工具性的操作层面,而后者则是人性、人的本质问题,有关人生的极致和最终目的,是真正解决社会政治问题的依赖。他强调了两个相关的概念:美感和操行感(the sense for beauty and the sense for conduct),只有文学才能培养这些意识,所以文学是科学和社会科学不能替代的(阿诺德发此语之际,正是现代物理学迅猛发展、文学地位风雨飘摇之时):后者是各自孤立的、知识性的,而文学则教导人们如何以特殊的方式,即艺术的或美的方式,去利用和运用科学的成果。按照他的逻辑,美(包括美文学, belles-lettres)和哲学具有同等的地位,或者说比哲学更高(哲学不属于社会科学,我们中国人对这一点感触不深);而且文科也不应包括社会科学。明确这一点,便立即提升了文学的地位——当然也提升了中文专业的地位,因为文学虽不可以救国,但是没有文学则难免亡国。它的载体是“诗”,理性哲学所不及的层面,正是诗的地平线。他以高度欣赏的态度引用了爱默生(Emerson)的话:“我们之所以称一个社会庸俗,是因为这个社会尚未写就自己的诗篇。”(《爱默生其人》)在论及人类文明和文化时,他又说:“文化视甘甜与光明为完美的品质,那么它便和诗有着相似的精神,与诗一道遵从这共同的规律。”(《文化和它的敌人》)他把“文化的人”和“诗化的人”并列,他对斯威夫特“甘甜与光明”(sweetness and light)进行了热情的讴歌和发展变奏,并辅之以“美”,与“人性的全面形成”——即“完美极致”同论;他还说:“诗的主导理念是使美和人性的完美体现在各个方面,而这种理念也是真实的,



是无价的,尽管它尚未取得应有的成功:征服人类明显的动物性缺陷,使人性在道德方面臻于完善——这同样也是宗教的主导理念。诗,把宗教的热忱和精力添加于己身,则会命定地改造和主宰身外的一切。”因此他盛赞希腊社会和它的诗与美,这不是因为他由于自己的希腊语和拉丁语以及相应的古学知识而自恋(我们虽然明显地感到他的自豪),而是出于思维逻辑的一贯,他说:“在希腊艺术和诗的最佳作品中,诗和宗教是一体的;美的理念和各层面的完美人性把宗教的热忱和精力加于己身,并以这种力量工作,为此,它们至今仍有不可超越的意义和教谕性。”还有:“求美的本能,如同求知和求善一样,是内置于人的自然品性(human nature)之中的。如果是希腊文学艺术呵护了求美的本能而不是别样的文学和艺术,我们便可以信任人性中自我呵护的本能,从而把希腊语作为我们文化的一部分而保留之。我们甚至信任它,从而让希腊语比现在更加流行。我希望有一天我们会更理性化地学习希腊语,但是,这必须要人们日益深刻地感受到其中的审美要求。”(《文学与科学》)在《合众国的文明》一文中,他明确地指出了美国社会缺乏美感和美的资源的致命弱点,从而预示了美国在“人性问题”(human problems)方面的黯淡前景,并富有浪漫主义地把个性和美(distinction and beauty)悬为人生理念和理想;“个性与美是真正人性之所需;若非满足这些需求,文明就不会充分发育;若与这些需求背道而驰,文明将会走向谬误。”

这种关于美与人生人世的理念是诗化的,但是阿诺德对“诗”的理解也是非常个性化的。在他看来,诗具有严肃的目的和崇高的使命,是心灵的诉说和祈求,是“真”与“善”在“美”的怀抱中的亲和。的确,诗的本义并不主要地在于它的形式和体裁,不在于声韵和格律,而在于所谓的诗意(poetic values),也就是亚里斯多德所说的,不在于韵文或者散文——否则我们很难在萨福、荷马、赫西俄德和希罗多德之间做出什么“诗的”辨析了。这一点倒是和中国人对于诗的传统见解互通声息,首先是言志原道,尔后才是风骨情采之谓,最后才是嘲风花弄雪月。在这种意义上,诗不仅比历史更真实,而且比哲学更真实:柏拉图在解说终极理式时往往呈现出诗人本色(所以中世纪认可了他的迷狂,他的“非”理性的精髓,而亚里斯多德幸存的主要是形式意义的逻辑方法),黑格尔关于绝对理念的运动过程在这里也不妨看做神话的叙事梗概(当然和希腊神



话一样,也是诗化的),而尼采所谓的“阿波罗精神”和“狄奥尼索斯精神”,加缪的“西西弗斯说”等等,从根本上讲都不是借诗的神话(或说神话的诗)作为比兴,有别于“关关雎鸠”,因为它无所兴起,不欲再度飞升,而是安居在这些意象之中,是“自为”之物,是“自足”之物,换句话说,也就是到了极致——正好应了“具象以立意”的古训。循着这一思路,就便于理解目前人类思想文明的困境,便于理解文化垃圾和学术垃圾的原由——某些文化产品或是想超越“诗”之上,或是甘居“诗”之下,或者更糟的是,回避“诗”,回避“诗”的真义,绕开“诗”的真义,那么必然出现的就是所谓的“焦虑”以及克服焦虑的安慰剂“改编”,于是便由述而不作到越作越多。阿诺德的社会、政治和文化思想与他的诗学原则是完全一致的,甚至可以说在精髓上是同一的:他首先要求的是严肃的性质,高度的真实和高层的真理(high truth),因此他崇尚莎士比亚和弥尔顿,而乔叟却落在他的标准之下;因此他对爱默生的超越理念给予那样热情的反响,写下了最为个人化的评论某一人格的文章《爱默生其人》。

阿诺德对于我们来说无疑首先是批评家,但是他曾被誉为维多利亚时代的三大诗人之一,竟与英国桂冠诗人阿尔弗里德·丁尼生(Alfred Tennyson, 1809~1892)和罗伯特·勃朗宁(Robert Browning, 1812~1892)齐名。他在批评的天地里放飞了诗的精灵,他的诗作里明显地折射着学术人格的光辉,体现出严肃的社会目的、高尚的社会理念和高度的使命感;他在社会政治领域里疾呼不计利害(disinterestedness),他在诗的王国却要“激发意趣”(interesting),是一个合理的功利主义者,以至于有人觉得他的听觉对于声响韵律节奏等是迟钝的——这或许是因为他的心思并不在那儿,因为他的诗学观念是“阿诺德化”的。对他来说,诗的王国和散文的领地之间的界限是模糊的,因为他能随心所欲地凌空飞翔而穿梭于二者之间,超越二者之上。这无疑是上古的遗风,他的古典语言知识和希腊罗马古学无疑成全了他这一点。对此阿诺德是有所意识的,作为诗人,他宣称自己的使命是标示心灵在19世纪末季的主导动向,并希望当人们对这种动向有所感知的时候,他的诗作能得到认可;他直言不讳地说自己欠缺丁尼生那样赋诗言愁的气质和情怀,也不像勃朗宁那样具有博大的思想境地,但却左右逢源,融合了二者,而且更重要的是把个人的诗情与时代运动的主



导轨迹联系起来,从而将与丁尼生和勃朗宁平分秋色。然而不幸的是,他作为诗人被历史冷落了,但同时幸运的是,他作为文化批评家被历史热情地接纳了——尽管对他的地位肯定得还远远不够——这一点大概要另有专论才能说清楚:这个人在任何时代都不曾是、也不可能是宫廷的弄臣或宠物,也不是大众化的艺伎或优伶;我们看不出他追随的是什么——显然不是条顿血脉,也不是高卢风尚,而且与英伦岛国的经验派似乎也没有亲缘——同时也看不到什么人曾刻意地追随他。他不是主流的,而是偏离潮流(off-stream)和反潮流的。

如果说阿诺德的诗作为了言志而欠于言情和言愁从而具有散文气息的话,那么他的理论批评文章则有着充沛的诗意和温馨浓郁的抒情气息。这主要不是语言风格问题,而是直接出自作者的关于诗与美的理念、气质、修养,一句话,诗化的学人品格,是出于逻辑运行的必然,是诗化的哲学。阿诺德把握了一个平衡,他的论说既不是晦涩而牵强的逻辑推演,也不是浮华无本的情感判断,而是用常人的语汇讲述一个超人的思想。在这里我似乎缺乏更好的形容词了,常人也好,超人也好,关键在于“人”这个中心词,而不在于“超”和“常”的限定和修饰:说的是人话,也是给人听的(我们现在有不少东西似乎不是这样)。阿诺德的著作,用英国当时的自由主义政治家 G. W. E. 拉塞尔(George William Erskine Russell, 1853~1919)来说,是丝毫没有掉书袋子的说教气息的。这与阿诺德的人格是一致的,他是一个性情中人,乐于社交,具有丰富多彩的生活情趣,多元甚至是相互对立的人格成分:一方面是洒脱自如甚至是显得轻浮的举止风度,良好的幽默感,另一方面则是学者的严肃与诗人的忧郁;他显然是一个非常善良而宽容的人,但他对庸俗是不能忍耐的,对他所认定的错误是绝不宽容的,所以说起话来是再尖刻不过的,甚至是很“损”的。他反复强调了人、人性、人的本质和“人化社会”(humanised society)等概念,并以此带动了人格、性格、个人、个性等概念,并希冀在人性与自然之间,在个人与社会之间,在个性与共性之间求得一种“和谐”与“协调”,从而完成心灵对各项主题的自由嬉戏,全面实现完整的完满的人的本质,而这一切需要的仍然是美,是诗,是“甘甜和光明”。这种理念,在阿诺德看来,在古典时代曾实现过,那是一个诗化的社会,亦即人化的社会;要回归这个社会需要引路的智者,在这一点上,作者即便



不以引路智者自居,也是以此为标准要求自己的。在这种意义,阿诺德是反传统的,反规范的,或者以幽默的口吻说,是文化上的“无政府主义者”——他最讨厌的就是自以为是,“稍有一知半解便跑到大街上去立法治众”(《当前文学批评的功能》),所以无论美利坚的机制(institutions)还是法兰西的法制(constitutions)都是跛足的,因为它们忽视了一个永恒之法,忽视了内向的认识。阿诺德频频称道希腊的哲人(苏格拉底和柏拉图)与希伯来的先知(以赛亚、耶米利等)——遗憾的是他没有提到中国的孔孟老庄等——但并无一言兴邦的做派,否则将会违背自己的逻辑而自我否定,因为除了社会、政治和法制问题外,还有人性的问题,因此以法则和共性淹没个体和个性的企图是徒劳的。个人自由不应妨碍他人的自由,个性的伸张不应限制他人的个性,这是个性自由概念与那些自由主义和个人主义的本质区别。阿诺德虽然没有“异化”概念,但是他的一系列色彩互异而在精神上密切相关的概念,如“完整人性”、“个性”、“性格”、“美”、“诗”、“谐”、“协”、“完善”、“心灵对各项主题的自由嬉戏”、“不计利害”、“高远”、“甘甜与光明”,如此等等,无一不在点触资本主义时代的异化问题。他所进行的不仅是逻辑的批判,同时也是情感和道德的批判,是诗的批判。在这种意义上他是浪漫主义者(不仅在诗风上),他没有缅怀中世纪,而是追回了古希腊——但是,有人说他是介于浪漫主义和现代主义之间人物,那么是否可以说,他是在现代派的高度上,根据时代和未来的需要,力图光复古典的旧物呢?我以为在这个方面,阿诺德的意义是很值得开拓的:他的生命跨度并没有真正抵达世纪的两端,但其理念的长虹不是实实在在地起于西部湖区,横贯并超越了“已经死亡”的19世纪后半,并把自我提升到那个“无力诞生”的崭新纪元吗?——聊举一例,有人认为他的诗歌《多佛海滨》(*Dover Beach*, 1867年)是较早的具有现代意识的代表作品,因为它所描绘的梦魇般的世界里,宗教的真义和确定性都变得黯淡模糊了;然而我们没有忘记他自幼就是华兹华斯的近邻,而且说自己就是“华兹华斯味儿”;而更有说服力的是,他像希伯来先知一样对爱尔兰问题做出的“预言”,难道不是在他身后的120多年中(直至眼下的2009年8月)都在一步步地应验吗?

以上仅仅记录了一些直觉感受,算作译者感言——初衷是对所译文章6种做个提要,但又想想《差异》的读者都不是等闲之辈,



所以还是不要献丑为明智。另外趁此机会感谢金惠敏教授(我的本科同学)的信任和邀请,同时感谢谢景和先生(本科同班同学,河南大学出版社专家)在这一工作过程内外的关照和指导,还有我的学生孔凌波同学把这篇英语文稿悉心译成汉语。

最后谨以拙译阿诺德的诗行(刚才提到)作为结语:

两个世界间  
徘徊复飘零  
其一业已死  
另一无力生  
吾心何所倚  
吾身落此境  
但有一匹夫  
独候尘埃中

——《“沙特勒兹”大修院之歌》

[Wandering between two worlds, one dead  
The other powerless to be born,  
With nowhere yet to rest my head  
Like these, on earth I wait forlorn.]

“Stanzas from the Grande Chartreuse”





图1 马修·阿诺德(Mathew Arnold),  
1822~1888



图2 阿诺德漫画像

图1中阿诺德的领带系得很勉强,歪歪扭扭的,似乎是为了照相而经过了一番挣扎;他的上衣应是毛呢质地,但很不平整,似乎根本就没熨过;外罩的扣子只扣了一个,而位于画面之外的其余扣子在他看来就无所谓了;衬衣的领子似乎也有问题。在阿诺德二次走访美国时,当地一家报纸尖刻地嘲笑了他的装束,其中说到他的中分发型,单片眼镜,衣服很不合身,很不得体(见阿诺德:《合众



国的文明》);还说他面目不善,举止傲慢等——不过起码在这里还是慈眉善眼的吧。

图2中阿诺德头戴桂冠,身着希腊宽松袍衣,手中的乐器类似今天的双指板吉他或班卓琴(banjo),戏拟古希腊抒情歌诗伴奏用的里亚小竖琴(lyre)——这个形象使人想起诗神、音乐之神和光明之神阿波罗;身边喷射的酒瓶上有“甘甜与光明”的字样(“Sweetness and Light”,此语原出自斯威夫特,由阿诺德发扬光大)。下面写着两行诗句:

诚然荷马有时也打瞌睡,那时诗人写的定是垃圾,  
咱家歌手写了“博德之死”,他还写了博德-搏击。

[*Admit that Homer sometimes nods, that Poets do write trash,  
Our Bard has written “Balder Dead”, and also Balder-Dash.*]<sup>【3】</sup>

**【3】**

博德(Balder,又作Baldr),斯堪的纳维亚神话人物,是“光明”和“美”的象征。



· 文学与大众文化：在边界处研究 ·

## 杰克·伦敦现象的文化解读

◎ 虞建华

**内容提要：**杰克·伦敦是个“自我造就”的作家，在他那个时代成了美国大众文化的传奇人物。虽被学界和批评界推推搡搡，拥到中心，挤到边缘，但他始终在美国文学中占据着引人注目的位置。本文将伦敦置于当时的特殊语境，将他当做一种文化现象进行解读，力图“透过文本”读出历史和文化编码于其中的内涵，并通过这一个案，讨论现代社会即将到达新旧交替时期美国意识形态和“大文化”的作用力，将伦敦表述中的诸多侧面和矛盾，归结为作家深陷其中受其驱策的五大“情结”——边疆情结、荒原情结、市场情结、草根情结和精英情结，说明来自作家内心的“呼唤”，其实是他对时代流行思潮的呼应。

### 导 言

杰克·伦敦是19世纪末最后一个自我造就的著名作家，是20世纪初狂热年代中最引人注目的文学代表。在第一次世界大战前，他不仅统治着美国的文学市场，而且引导着大众的想象力。他也是中国读者最熟悉的美国作家之一。他的作品早在20世纪初期就走进了中国，记叙他生平的著名传记《马背上的水手》也很早就有了中译本，<sup>【1】</sup>给这位作家平添了许多传奇色彩，也带来了许多误导。他也是世界上翻译最多、读者最多的美国作家之一。他的生活和他的创作一样不同寻常。在所有美国作家中，没有任何人的成功像他那样引起轰动，也没有任何作家像他那样饱受争议：对他赞赏有加的，对他不屑一顾的，都大有人在。他被看做是为美元写作的商业作家，或是以猎奇历险故事取胜的通俗作家，或是盲从各种时髦哲学思潮的激进作家，或是美国文学史上重

#### 【1】

原作 Irving Stone, *Sailor on Horseback: The Biography of Jack London* (London: Collins, 1938), 董秋斯译, (上海: 海燕书店, 1948)。新中国成立后在国内多次重印再版和重译出版。



要的自然主义和现实主义作家。将近一个世纪,他被学界和批评界推推搡搡,拥到中心,挤到边缘,但始终在美国文学中引人注目。

他是个幸运儿,受到了“美国梦”的惠顾,从一个不名一文的社会底层的穷小子,变成20世纪初美国读者最多、稿酬最高、知名度最高的作家。大众杂志时代需要模糊作家与作品人物、真实与虚构的界限,以赢得最大的读者群。杰克·伦敦深谙此道。他通过写作,尤其是那些与自己生平类似的故事,创造了新版的“灰姑娘”童话,把自己变成美国大众文化的传奇人物,变成“美国梦”的化身。他确实靠奋斗起家,也确实很有才华,但他用那些自传体的小说和小说式的自传去迎合当时读者对“美国式英雄”的企盼,帮助扇起了一阵“杰克·伦敦旋风”。根据乔纳森·奥尔巴赫的统计,美国出版的杰克·伦敦传记有几十种,比评论和研究著作加在一起至少多出一倍。<sup>【2】</sup>为什么一个作家的传记会有如此的读者市场?这是个值得思考的文化现象。

他是一个充分记录了自己也被别人充分记录的个案。尽管他的生平故事常常被他自己和传记作家们夸大,但他确实是个不甘寂寞的人,闯荡人生,历经坎坷,具有丰富的阅历,亲历的事件和所见所闻为小说创作提供了第一手的素材。他从中淘选加工,进行想象创造,在小说中惹眼地写进自己的生平片断,让作家和小说人物显出几分相像。就这样,他常常误导带着猎奇心理一心希望创造故事的许多传记作家,包括《马背上的水手》的作者欧文·斯通。但是,不管他的小说故事中有多大成分基于真实生活,也不管他如何将自己的生平进行戏剧化加工,小说文本都是作家情感投注的东西,是经过创造后混合了多种话语的声音。不管是虚构的还是真实的,小说人物和他们的创造者一样,身上都打着清晰的历史烙印。笔者强调,不是故事本身,而是故事背后的“潜台词”,才是了解杰克·伦敦和他的时代的基本文本。

任何个人既是独立自足的个体,又是群体中的一员,被环境定义,受文化熏染。也就是说,人的行为不完全由他天生的个性和能力决定,而是被他卷入其中的文化范式所左右。因此我们可以在当时当地的具体环境提供的文化因素中,通过了解人与社会、与主流意识形态的互相关系,通过研究美国文化对杰克·伦敦的“塑型”作用,找到解读杰克·伦敦的钥匙,在他身上获得洞察,了解流变的现实和新兴的思潮对个人的多重复杂的影响关系。评论家弗

**【2】**

参看 Jonathan Auerbach, *Male Call: Becoming Jack London* (Durham: Duke University Press, 1996), p. 5.



【3】

Fred Lewis Pattee, *The Development of the American Short Story* (New York: Harper, 1923), p. 273.

【4】

皮埃尔·马什雷,《小说的功能》,收编于乔·艾略特等著,《小说的艺术》,张玲等译(北京:社会科学文献出版社,1999),第26页。

雷德·帕蒂在《美国短篇小说史》中指出:“他(杰克·伦敦)不仅仅代表了个人,而且代表了那个时代,是当时美国现实环境的产物;要理解美国新世纪开始的那段岁月,我们就必须研究伦敦主义。”<sup>【3】</sup>“伦敦主义”是个新名词,指的应该是杰克·伦敦所代表的一种文化现象。的确,这位特殊时代造就的特殊作家,可以成为一座内涵丰富的文化“信息库”。通过仔细解读他的行为和作品,我们不仅可以加深理解19~20世纪之交的美国文学,而且甚至可以发现并认识构成美国文化特色的许多基本要素。

法国当代文学批评家皮埃尔·马什雷说:“小说产品之所以成为‘作品’,只是由于它在对它所依赖的‘精神’进行一种虚构的范围内做出了自己的一份贡献。”<sup>【4】</sup>杰克·伦敦用虚构的故事,对他所依赖的时代精神进行了充分的表达。他的见解是通过主观的、想象的、个人感受的途径加以表达的。作家从个人经验角度出发,赋予事件和行为以意义。他虽没有历史学家或社会学家的客观性、一致性和逻辑上的严密性,但却充分利用第一手的原始素材,把各个层面互相矛盾的众多人物和事件组合进了自己的故事,复杂凌乱,但又栩栩如生。杰克·伦敦是个万花筒,不断翻转,我们就能在镜像中看到社会形态构建的美丽而又虚幻的各种图案。本文把杰克·伦敦放入特殊的文化语境之中,力图“透过文本”解析当时的“美国心态”,读出历史和文化编码于其中的内涵。换言之,本文把杰克·伦敦作为一种“现象”,一个切入口和观察点,通过他来讨论特殊背景中美国“大文化”的作用力,揭示现代社会即将到达新旧交替时期的美国社会和文化的一些值得关注的方面。

### 一、社会变迁与认识多元

杰克·伦敦处在政治、社会、文化、心理迅速变迁的现代社会的边缘。美国人告别了与荒原亲密接触的殖民拓居时代,对城市化文明尚在适应过程中。工业化开始后,经济快速增长,社会财富迅速积聚,社会分化成了受过良好教育的城市精英阶层和普通的工资奴隶,早期的杰弗逊的农业理想破灭。两种情感倾向,一种是怀旧式的对简朴生活和对勤劳、勇敢、毅力等基本素质的眷恋,另一种是前瞻性的对现代生活的期望,在这一时期交织在一起,又与社会哲学、道德观念、人生信仰等各方面的新旧思想错综复杂地互



相纠缠,令人无所适从。因此,杰克·伦敦的作品在思想、观点和感情倾向方面表现出矛盾并不奇怪,反映的是急速转变中美国社会复杂的多侧面,具有鲜明的时代特征。杰克·伦敦和他的同代人,都正在对美国人和美国理想进行重新定义。在他身上、在他的作品中,我们能够看到一个重要历史转折时期的生动剖面。他的作品与他的时代密切相连,不是某一方面,而几乎是全方位的对接,为文学的文化研究提供了一个难得的范例。

作为作家,杰克·伦敦也许算不上博大精深,但他是美国文学中最多姿多彩、最具有阐释价值的一个。他是一个文化现象,是社会、个人、现实、想象、理性、欲望等多组二元对立的混合体。他的思想有时候是混乱的,但从来不会缺少见解。他生活的时代是一个新旧交替,各种新思想、新哲学、新认识层出不穷,争奇斗艳的时代。旧的传统、旧的观念、旧的生活模式仍然让人依依难舍;新的挑战 and 机遇又让人兴奋,诱人蠢蠢欲动。社会转型期相对混乱的思想文化环境作用于杰克·伦敦,造就了一个典型的矛盾的美国人,而他又比任何其他美国作家更大胆地将当时的流行概念付诸生活实践,将生活当做思想的实验,又将自己的生平作为基础,加入多元杂糅的社会观和人生观进行想象表达。他的小说之所以为民众所喜爱,是因为他用自己的艺术表现力,生动地再现了人们的渴望与焦虑;他的作品之所以有价值,是因为它们有效地代表了新旧世纪之交的大众价值观;他之所以常常为批评界所诟病,是因为他的表述中有太多自相矛盾的思想。

杰克·伦敦是一个有缺点的、矛盾的、特殊的作家,他的表述不是清晰明确、连贯一致的,而是“多声道”的,因此常常也是不和谐的。社会上各种驱动力作用于他的身上,使他产生了讲述自己故事的冲动,而在这些故事中,国民的信仰与期望,日常的困惑和焦虑,都得到了放大反映。厄尔·雷伯和里斯曼强调了作家的成长和美国的成长的许多共同特征:

1890年的人口普查标志着边疆的圈定,而杰克·伦敦此时14岁,在被称为“美国历史分水岭”的年代长大成人,去世后不到一年美国参加了第一次世界大战。他代表了他所在国家文化发展的关键转折。虽然美国的童年被留在了身后的葛底斯堡和阿波迈托克斯,<sup>【5】</sup>美国的成年却被延误了,它仍处在

【5】

葛底斯堡是美国宾夕法尼亚州南部城镇,南北战争中葛底斯堡战役的战场,林肯曾在这里发表著名的《葛底斯堡演说》。阿波迈托克斯是弗吉尼亚州中部的一个小镇,南北战争中南方联军在此向北方军投降,结束了南北战争。



青春发育期,表现出紧张、不稳定、过激和矛盾性。这些既是国家特征,也是其公民的个人特征:过分乐观,胸无城府,缺乏自觉意识,精力旺盛,性格外向。杰克·伦敦曾是这种经历的孩子。然而他成了20世纪的男人:复杂,极度敏感,残破不全,忧心忡忡——有时甚至自我摧毁,对人心内的黑暗有深刻的认识。<sup>【6】</sup>

【6】

Earle Labor and  
Jeanne Campbell  
Reesman, *Jack London, Revised Edition*  
(New York: Twayne  
Publishers, 1994), p.  
2.

【7】

参看 David Minter, *A Cultural History of the American Novel*  
(New York: Cambridge  
University  
Press, 1996), pp. 13-  
14.

【8】

Leonard Cassuto and  
Jeanne Campbell  
Reesman, eds, *Rereading Jack London*  
(Stanford: Stanford  
University Press,  
1996), p. 1.

普查数据清楚地说明美国社会正在或者已经转型。在1880至1890年间,芝加哥人口翻了3倍,纽约从不到200万人增长到350万以上。这个国家不再以村落和庄园为基本单元,而正在快速成为一个城市国家。在1830年,每15个美国人中只有1个居住在城市,到了1900年每3个中就有1个,到了1910年城市人口接近半数,到了1920年超过半数。<sup>【7】</sup>从农业社会向城市社会的转变,只是剧烈变化的社会中互相关联的许多变化之中显而易见的一个。伴随着城市的扩大,是工业时代的到来,是生产手段、分配方式和人际关系的改变,以及生活模式和社会形态的变化。里奥纳德·卡苏托和里斯曼称伦敦的时代为“美国文化史中变化最剧烈的时期之一”<sup>【8】</sup>。由于刚刚进入工业社会,也由于美国没有深厚的文化根底和森严的等级制度,她是一个仍处于成型过程的全新的国家。这个剧烈变迁的时期为个人提供了较大的发展空间。通过某种途径改变个人生活的机遇,在美国要大于传统悠久、等级严密的欧洲。“自我造就”成了杰克·伦敦这一代人的主要关注之一。

这一时期也是意识形态出现重大变化的时期。人们已经有了足够的心理准备,对各种新观念不再一味排斥。正在迈入现代社会的美国,是百家争鸣、各派哲学思想交锋的时期,各种新理论和新哲学迅速改变着人们对世界、对政体、对人本身的认识,扩大着人们的理智视野。尼采的、达尔文的、马克思的、斯宾塞的、海克尔的、基德的、弗洛伊德和荣格的各种学说,随着大众杂志和普及读物涌进千家万户。上述这些大家几乎都影响了杰克·伦敦,但他对每位思想家的把握是笼统的,一般停留在概念层面。杰克·伦敦同当时大多数美国人一样,主要通过普及性的介绍,而不是专门的研究来了解这些舶来思潮。但他本人“每一方面的历险,都受到了从阅读中获得的思想的驱策,这种驱动力推涌着他不断探寻一



种个人生活哲学,以便能使未经提炼的经历得到意义,能激励他提着一根大棒去追寻自己的梦想,然后一个个将它们砸碎”【9】。

杰克·伦敦没有接受过正统教育,没有家族的文化传统,他的心态是包容的、开放的,头脑的空间可以对各种理论与观念兼收并蓄,“可以将各不相同的哲学观无所顾忌地组合进自己的人生观。”【10】这种包容性可以看成是他的优点。他是诚实的,不断吸收,不断丰富自己,允许不同理论在他的认识圈内平等共处,没有先入为主的偏见。他的思想和观念既是时尚的、多元的、复杂的,也是矛盾杂乱的。但是,正如查尔斯·沃尔卡特指出的:“他(伦敦)从来没有放弃斗争,而且他所面对的观念斗争比他所面对的生活挑战更加重要。”【11】他一直在掂量、思考,但从不为了一致性而刻意否定某一种观点。历史的文化大环境从多个侧面影响了杰克·伦敦,造就了他认识上的多重性。时代的影响主要来自两个方面,一方面是理论上的,来自欧洲大师的思想,这是他认识论的框架;另一方面与个人生活经历和理念息息相关,来自当时社会中民众的渴望。

伦敦的女儿说,杰克·伦敦“也许比任何同代作家都更加深刻地、自觉地受到了时代的影响。”【12】我们注意到其中的两个修饰词:“深刻地”和“自觉地”。作为个人,时代的影响渗入他不凡一生的每一个被渲染的举动;作为作家,他的每一篇文章和故事又都留下了时代的深深刻痕。时代的影响波及每一个人,但对大多数人而言是被动的,无意识的。杰克·伦敦则不同,他自觉主动地投入新时代的熔炉里,期待着被熔化后的重塑。

## 二、大众文化与小说市场

作为作家,杰克·伦敦赶上了好时光。他发表作品的时候正逢美国大众杂志的黄金时代。据统计,在美国,19世纪90年代涌现出了5100种杂志,可谓铺天盖地。【13】照相、刻板和其他新技术使得快速批量印刷成为可能,纸张价格大幅度下降又降低了出版成本,推动大众刊物走进千家万户,而短篇小说又是读者的宠儿。这样,短篇小说这一文体与大众杂志这一媒介联手合作,互相依靠,为出版商和作者双方都带来了利益。伦敦发表作品的《大西洋月刊》、《世纪》、《世界主义者》、《星期六晚邮报》等都是发行量巨大

【9】 James Lundquist, *Jack London: Adventures, Ideas, and Fiction* (New York: The Continuum Publishing Company, 1990), p. 2.

【10】 Earle Labor and Jeanne Campbell Reesman, *Jack London*, Revised Edition, p. 3.

【11】 Charles Child Walcutt, *American Literary Naturalism, A Divided Stream* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956), p. 88.

【12】 Joan London, *Jack London and His Times* (New York: Doubleday, 1939), p. 379.

【13】 参看 Clarice Stasz, *American Dreamers* (New York: St. Martin's Press, 1988), p. 77.



的刊物,而且利润丰厚。“在(19)世纪末,一个有文学志向的青年不一定非得来自有私人藏书室的家庭,不一定非得受过高等教育才能感受到汹涌的文学热情。在19世纪90年代,周刊和月刊的发行量创造纪录,各种文学派系的长篇连载和短篇小说泛滥于美国。甚至报纸和报纸的周日增刊也加入其中,把小说和文学评论带进最不感兴趣的读者的生活。短篇小说变成了一桩大买卖。”<sup>【14】</sup>

【14】

James I. McClintock, *White Logic* (Cedar Springs, Mich.: Wolf House Books, 1976), p. 2.

【15】

Fred Lewis Pattee, *The Development of the American Short Story*, p. 337.

【16】

James I. McClintock, *White Logic*, p. 20.

【17】

James Wood, “The Call of the Dollar”, *The Guardian Weekly* (Aug. 10, 1997), p. 28.

【18】

James I. McClintock, *White Logic*, pp. 4~5.

当时,另一种大众文化消费形式,即电影,尚未作为竞争对手出现。因此杂志小说占据了大众文化消费市场的很大份额。到了90年代后期,短篇小说作为商品已经稳稳地建立了自己的市场,拥有众多“生产者”的小说已经是一项被认可的“产业”。低价杂志和周日增刊促进了流通量,到了1900年短篇小说的溪流汇成了洪流,并有了掌管这一产业的辛迪加。<sup>【15】</sup>毋庸讳言,杰克·伦敦是个具有明显市场动机的作家,精明地很快学会了如何在文化市场化的过程中巧妙运作。成为著名作家之后,杰克·伦敦根据自己打进文学殿堂的经验,写信给一个有志于文学的青年作者,告诉他说,“一个作家的成功”基于他“对当今商业化生产的文学的研究和了解。”<sup>【16】</sup>他坦白承认自己的文学创作有商业动机,这一点也一直饱受非议,甚至有人假借他成名小说《野性的呼唤》(*The Call of the Wild*, 1903)的标题,写文章进行讽刺,题为《美元的呼唤》(“The Call of the Dollar”)。<sup>【17】</sup>

与此同时,文学的读者对象发生了变化,不再只是受过良好教育的知识分子,而是更大范围的普通受众。一方面,杂志为百姓突然打开了世界之窗,好奇心驱使许多人在刺激、紧张、新鲜的历险和猎奇小说中得到满足。麦克林托克谈到,只需浏览一下主要大众杂志的目录,就不可避免地会看到许多场景设在边疆或异国的历险故事,并对这类小说所占的比重和读者的喜好有所了解。强硬的、猎奇的、历险的题材“统治着当时流通量主导的杂志”。麦克林托克列举的刊物名,几乎包括杰克·伦敦早期发表作品的所有杂志。<sup>【18】</sup>杰克·伦敦出身贫寒,“文化资本”匮乏,但这些并未成为成功的障碍。他十分了解19世纪末20世纪初美国普通读者的阅读口味,学习和模仿“杂志小说”最流行的模式,研究何种主题能够进入市场,何种技巧和风格能适合他们的目的。他的女儿这样描述她父亲早年文学创作方面的努力:“他像一个新入学的医科学



生,……将当时的杂志小说一篇篇地进行解剖,将它们肢解开来,寻找经络、胫腱,力图重塑关节的运动。”【19】

当时最名噪一时的是英国作家吉卜林。自1887年发表了《山地故事集》(*Plain Tales from the Hills*)之后,他的小说风靡美国,作品出现在几乎每一本主要美国杂志上,在美国读者心目中享有极高的地位。杰克·伦敦是吉卜林的崇拜者。他承认,在职业早期,“我的作品中吉卜林无处不在,我甚至引述了他的作品。如果没有吉卜林,我不可能有接近现在所取得的成就”。【20】杰克·伦敦的确在吉卜林那里汲取了很多创作元素,如充满阳刚之气的硬派人物、异国风情、神秘现象、惊心动魄的历险等。保罗·霍洛维茨认为:“就杰克·伦敦小说中纯粹的神秘和想象力量而言,他比他的师傅有过之而无不及。”【21】他因此获得了“美国的吉卜林”的美誉。他以杂志短篇小说起家,经过短暂的学徒阶段后进入正道,然后又引领潮流,为杂志小说推波助澜。他的小说确实有相当大的迎合读者口味和期盼的成分,但是当然,如果伦敦的小说只有这些成分,那么他也就不可能在美国主流文学中留下自己的位置。

从根本上讲,大众的口味和阅读倾向不是凭空产生的,而往往受到社会思潮、文化环境的影响,受到主流意识形态无形之手的牵引和主导。新世纪开始的10年又被称为“发奋的年代”(the *Strenuous Age*)。罗斯福在1889年出版的著作《征服西部》(*The Winning of the West*)中写道:西部荒原的艰苦生活条件,在穿着、习惯、生活方式上都改变了来到新大陆的人,使他们重新焕发出活力。【22】对于整个民族来说,边疆的关闭意味着殖民拓居时期的结束和建立新生活的开始。到了罗斯福时代(1901~1909),19世纪90年代的大萧条已经成为记忆,人们对新世纪普遍乐观,但乐观的期待也伴随着轻信和幼稚。人们相信各种各样的可能性。新兴的自然和社会科学理论削弱了上帝的权威,突显了自然的力量和人的主观因素。冲突斗争的焦点也随之转移,不再是人的罪孽与圣经的戒条的不和谐问题,而是人的能力(适应力、改造力)与命运的关系。成功的故事,包括真实的和文学中虚构的,都能带来心理满足,因为这样的故事证明了奋斗的价值,证明勇气、毅力和精神力量可以战胜环境,改变命运。

于是,两种类型的故事受到了当时读者的特别青睐:一类是硬汉子与自然斗争的故事——小说英雄不畏环境的险恶,在逆境中

【19】

Joan London, *Jack London and His Times*, p. 169.

【20】

转引自 Paul J. Horowitz, Introduction, Horowitz (ed.), *Jack London: Three Novels and Forty Short Stories* (New York: Gramercy Books, 1993), p. 10.

【21】

*Ibid.*, p. 10.

【22】

Theodore Roosevelt, *The Winning of the West* (New York: H. Holt, 1926), p. 102.



展示超强的适应性和忍耐力。杰克·伦敦早期的“北疆小说”，包括短篇小说集《狼之子》(*The Son of the Wolf*, 1900)和长篇小说《雪的女儿》(*A Daughter of the Snow*, 1902)、《野性的呼唤》和《白牙》(*White Fang*, 1906)等，就属于此类。在这些故事中金钱并不重要，正义的施行、能力的证明和意志的胜利高于一切，表达的就是所谓的美国边疆精神。在边疆生活模式渐行渐远的时候，伦敦的“北疆小说”迎合了怀旧式的留恋，与后来的西部牛仔英雄的各种版本异曲同工，是大众屡读不厌的故事。大众刊物的主要读者生活在拥挤的城市环境中，按时钟的指令上下班，做重复的工作，成为工资奴隶。这些人受困于相对狭小的空间，感到压抑。现实中已经失去的东西，在文本中延续着它们的生命，受到歌颂和赞美，得到诗化，变得抽象，成为象征。另一类大众迷恋的小说是从白手起家，奋斗成功的故事——从破衣烂衫到腰缠万贯，从名不见经传到万众瞩目。这样的故事寄托着大众迷恋的美国梦。杰克·伦敦的《马丁·伊登》(*Martin Eden*, 1909)属于此类；与马丁·伊登形成呼应的是小说背后的杰克·伦敦本人，一个更加实在的自我造就的美国英雄的故事。作家和读者的想象力被引导到城市为他们提供的可能性方面：快速发展的城市化和商品经济，蕴藏着发财致富、出人头地的机会，而个人努力是企及成功的钥匙。

小说能够成为产业，作家能够取得商业成功，1891年的国际版权法是一个重要因素。版权法首次保证了发表作品的作家能从书籍销售中得到一个百分比的版权，将文学与市场捆绑在一起。于是销售量成了一种衡量的标尺。一个成功的职业作家除了需要考虑作品的思想性和艺术性外，还必须顾及读者的口味，因为销售量与作家的生存息息相关。杰克·伦敦比任何其他美国作家更加敏锐地抓住了时代特征，在创作小说的时候，将流行理论、通俗小说要求的可读性以及民众潜意识中的期待与渴望，巧妙地结合起来，捏塑进了故事之中。正是这些因素使他的小说赢得了众多的读者。

### 【23】

Jack London, "What Life Means to Me", *Cosmopolitan*, March 1906.

### 三、意识形态与角色建构

杰克·伦敦在谈到年轻时的追求时曾说：“我没有世界观(outlook)，只有‘向上观’(uplook)。”<sup>【23】</sup>其实，“向上观”就是他世



界观的一部分,也是时代主导意识形态的重要组成部分。而更真实的情况则如詹姆斯·伦奎斯特所说:“虽然伦敦读书不少,但从青年开始他一直是各种(思想)‘体系’的信奉者,这些‘体系’为他整个一生提供了稳固的理智框架。”<sup>【24】</sup>小查尔斯·华森也谈到流行思潮对伦敦的整体影响:“他异常开放,接受各种新思想,但同样,他没有能力把自己从当时的时尚思潮中摆脱,因为他几乎没有一个真正知识分子的长远眼光。只是到生命的最后几年他才开始充分意识到人的动机的复杂性。”<sup>【25】</sup>尽管我们强调杰克·伦敦的特殊性,强调其生平与作品之间难以忽略的联系,但我们不是新“索隐派”,通过寻找作品人物中作者本人的身影,以及生活在他周围的真实人的代表,来理解作品内涵。今天的文学批评已经很少再有纯粹的“索隐派”了。例如,很多人认为《亚当·贝德》在很多方面是乔治·爱略特以她父亲为原型创作的。爱略特指出,她小说中个人的肖像绝不是依样画葫芦的产物:“《亚当·贝德》故事的整个过程——那些风景和房屋的描写——那些人物——那些对话——每桩事物都是由天南地北的生活体验连缀而成的。”<sup>【26】</sup>一种整体的社会生活的经验,总是在无形之中对作家的创作起着支配和制约的作用,渗入到作品的故事建构、景物描写、人物对话和其他各个方面之中。

一方面,作家希望表达自己的心声,按照自己的设计演绎故事;另一方面,他的创作又不可避免地受到主流意识形态的牵制,在同社会话语的“商讨”过程中——作家一般意识不到这个过程的存在——小说文本才得以形成。这个无形过程中,杰克·伦敦基本上一直处于缴械投降的地位,因为强势的社会主流意识形态一直处于压倒优势,限定了他的个人话语。他赞美边疆精神,倡导个人奋斗,号召社会革命,呼吁回归田园,正是在无意识中呼应主流话语,为主流话语代言;他文本表述中的各种矛盾,也正是社会话语内在的悖论。因此,杰克·伦敦这位看似特立独行、充满个性和独立思想的作家,其实在小说中表现的不是与主流意识形态的“对抗”,而是“合作”的特点。

还有一个文学范式的问题。杰克·伦敦继承了历险与边疆英雄的传奇模式(如库柏的《皮袜子故事集》等),继承了航海与成长小说的模式(如麦尔维尔的《白鲸》等),也继承了奋斗—成功—幻灭三步式小说的模式(如豪威尔斯的《塞拉斯·拉法姆的发迹》和

【24】

James Lundquist, *Jack London: Adventures, Ideas, and Fiction*, p. 34.

【25】

Charles N. Watson, Jr., *The Novels of Jack London, a Reappraisal* (Madison: University of Wisconsin Press, 1983), pp. 241~242.

【26】

乔·爱略特等著,《小说的艺术》,张玲等译(北京:社会科学文献出版社,1999),第20页。



德莱塞的《嘉莉妹妹》等)。小说的结构模式本身具有文化内涵。杰克·伦敦在继承这样的小说范式时,也继承了某种业已建立的社会的声音。比如,在描写基德(《狼的儿子》)这样的边疆传奇英雄时,他强调已经远去的拓荒精神;在讲述范·韦顿(《海狼》)的经历中,他展开原始与文明的对话;在马丁·伊登(《马丁·伊登》)的故事里,他表现个人奋斗的意义和现代人的失落。故事模式在很大程度上限定了故事的内容,传统范式的线条在杰克·伦敦的作品中清晰可见。

英国文学理论家特里·伊格尔顿非常强调文学的历史性:“一切艺术都烙有历史时代的印记。”<sup>【27】</sup>从社会、历史、文化发展的角度平行地看待文学,一直是文学研究的主脉络。作家的思想、作品产生的过程,不可避免地会受到大的社会文化环境的影响。文化思潮也必定在社会大气候中形成产生,然后反过来对社会的发展起推波助澜的作用。社会借助文学语言表达文化,文化通过文学语言重建现实。作家在对现实的主题提出自己的看法时,总是自觉不自觉地依附于某种文化传统、道德观念、哲学理论或社会形态,而这些方面,又在他对主题的审度和对现实的批判中得到反映。萨义德在分析吉卜林和康拉德两位英国作家时指出,对一种文化的批判,即使来自其最没有偏见的成员,也不可能凌驾于这一文化之上,而必然携带着它的基本理念。<sup>【28】</sup>T. S. 艾略特曾说:“没有任何诗人和艺术家能单独构成意义。他的重要性,他的艺术价值体现在他与过去的诗人和艺术家的关系中。”<sup>【29】</sup>也就是说,不管作家的个人经历如何与众不同,不管他的思想如何富有个性,他不可避免地仍然是由他所生活其中的社会文化的大环境所塑成的,他的文学表达也必然直接或间接地与这个文化大环境相关。而从另一个角度来讲,不管他对主导意识形态持批判或是拥护态度,他实际上也不可避免地是这种意识形态的同谋。

我们反复提到了塑造与被塑造的问题。“在某些特定历史阶段,不同个人成了不同类型的作家,来实现自我,而他们反过来又被特定的体系所生成。作家们造就了他们自己,而又在某些复杂多面的文化框架中被塑造”。<sup>【30】</sup>当代的文化和政治理论越来越雄辩地显示,人永远处于各种主导话语的掌控之中,在历史的、社会的、文化的、心理的和语言的结构中十分无助。他永久地受控于这些话语结构,虽然能够获得对自我、对世界的认识,但很难获得自

【27】

Terry Eagleton, *Marxism and Literary Criticism* (Bristol: Methuen, 1985), p. 3.

【28】

Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), pp. 25~26.

【29】

参看 Richard D. Altick, *The Art of Literary Research* (New York: W. W. Norton and Company, 1975), p. 6.

【30】

Jonathan Auerbach, *Male Call*, p. 11.



主的空间。意识形态、权力因素、人文环境等社会结构的各方面塑造了像杰克·伦敦这样的作家,而作家又按照业已给定的某种模式塑造人物形象,设计故事发展,表达情感倾向。因此,文本永远携带着被建构的深深的刻痕。我们在考察作品与作家的关系时,必须看到作家实施创作这个个人行为的背后,总是有意识形态和文化力量对他和他的文本产生作用。

宏观的社会现实并不将它的影响直接施加于个人,它的影响力是通过话语或意识形态传导的。我们生活在各种话语的海洋里,不断将多种话语进行“内化”,成为我们意识的一部分。我们可以在杰克·伦敦的文本与社会文化期待的基本相容性方面,看到作家与主流话语的通力“合作”。他的故事常常取材于自己的生活经历,但不谋求反映一个真实人物的真实生活,而力图构建一个合乎发展规律的个人历史。即使伦敦的一些非小说文本,也合谋进行着作家的身份建构。对史实的选择、偏离、夸大、篡改和虚构,把真实小说化,让小说呼应真实,这是很多传记作家和作家的共同做法。不同的是,杰克·伦敦似乎更能让读者感受到自己。在初登文坛,出版商向他索取个人信息时,杰克·伦敦的形象建造工程就开始了。伦敦提供了如下背景资料:

我父亲出生于宾夕法尼亚州,曾是个士兵,侦察员,丛林人,陷阱捕兽的猎人,四海为家的游荡者。我母亲出生于俄亥俄州,两人分别来到西部,在旧金山相识结婚。我只是在婴孩时期在城市住过不长时间。我的生活,从4岁到9岁是在加利福尼亚的农场度过的。大概5岁时学会了读书写字……我什么书都读,主要因为当时读物稀缺,能得到什么都值得庆幸。<sup>【31】</sup>

在这段看似简单的生平资料中,杰克·伦敦花了不少心思:他强调了一部分事实,省略了一部分事实,夸大了一部分事实,同时还虚构了一部分事实。选择有清楚的目的,都是为了“建构”一个他意识到有可能即将登上舞台的文学新星的形象。如果他写“自己的”故事,那么,这个形象就必须首先要符合,或至少接近某种小说范式;其次必须要符合,或至少接近大众的期待。我们注意到,他没有提到占星算卦的生父,没有提再婚的家庭,没有提养父种土

【31】

参看 Franklin Walker, *Jack London and the Klondike: The Genesis of an American Writer* (San Marino: The Huntington Library Press, 1994), p. 11.



豆、当门卫等主要职业；但老伦敦曾短期当兵的事实被凸现，被贫困逼迫不断更换居所的现实被美化为四海为家的一种生活方式。养父也许曾用铁夹子套过野兔，但被夸大为丛林猎人。养父在市郊种地的那几年被提取出来，而旧金山的城市生活却只字不提。他故意让人在他家的生活与想象中西部生活之间产生联想，指向一种已经不复存在但被理想化的边疆传统和美国精神。另一方面，他又暗示个人的文学天赋和创作潜力。虽然出身寒微，但他不缺乏挑战逆境的美式开拓者精神。他通过迎合、肯定某种或某些话语支撑自己，获得自我实现，而这样的动机化为创作驱动力时，产出的文学话语往往又重复和加强了原有的话语。

我们不能说杰克·伦敦信口雌黄。他明白他的受众将习惯地无视作者与小说英雄的界限，将两者混为一谈。他巧妙地利用了读者的这个弱点，把自己也确实丰富坎坷的生平经历小说化，把自己塑造成一个大众文化英雄。乔纳森·奥尔巴赫指出：“伦敦充分利用现有资产，把自己写进了小说——或者说应该，投射了他想象中读者期待的那个‘自我’意象。他的信仰、他的激情都严格地依附在这一个熟悉的公众形象之上。”他同时认为：“杰克·伦敦的重要性主要不是在于表现抽象的概念，或文体上的精确性，而在于将自己当作作品中无时不在的充满活力的主题，交给读者，高明地使读者对此产生兴趣。……从职业生涯的一开始，杰克·伦敦就意识到了将生平联系到作品的重要性。”<sup>【32】</sup>包装自己也是杰克·伦敦文学创作的组成部分。他的文学文本是个人独特体验和应对现实的策略的结合体，但我们可以通过解构看到其中折射的现实。

【32】

Jonathan Auerbach,  
*Male Call*, p. 232;  
pp. 3~4.

#### 四、自我分裂与心理解析

这样，杰克·伦敦就像个站在前台的演员，按“社会大文本”设计的动作和台词，展示一个观众期待的人物形象。伦敦的传记作者克莱拉丝·斯塔斯也确实把她的传记对象称作“伟大的演员”：“夏弥安（伦敦的妻子）和伦敦是演技精湛的演员，知道如何取悦观众。”<sup>【33】</sup>把伦敦夫妇说成“演员”，斯塔斯并没有贬低他们的意思；指出他们言语行为中的不一致，也无意证明他们缺少可信度。像大多数人一样，他们都戴着一副社会的“面具”，展示给公众的形象和留给自己的真实自我是不一样的。从这个意义上讲，每个人无

【33】

Clarice Stasz, *American Dreamers*, pp.  
xii-xiii.



一例外都是“演员”，所不同的只是杰克·伦敦担当了大众幻想剧的主角，走到了舞台聚光灯下。众目睽睽之下，他的言语举动受到更多的审视和评判。

在扮演观众期待的角色、在一本又一本书中表现自己的同时，杰克·伦敦越来越意识到虚构与现实之间的距离，担心真实的自我有可能被幻象淹没。在《马丁·伊登》中，他塑造了一个类似于自己的作家的角色，渲染了他的奋斗成功后，开始表现出警觉，让马丁怀疑生活道路是不是走错了方向，自己是否变成了报刊杂志虚构出来的人物。“他(马丁)沿着那条无情的逻辑之路追寻，发现自己无足轻重，什么也不是，”伦敦写道，“马丁·伊登，那个青年无赖，马丁·伊登，那个水手，曾经是真实的。但是，马丁·伊登，那位著名作家，并不存在。名作家马丁·伊登是大众头脑中泛起的气泡。”<sup>【34】</sup>真实的作家杰克·伦敦最后把虚构的作家马丁·伊登送上幻灭之路，自己继续扮演一个对“美国梦”虚幻本质有所认识的作家的角色，接过批判现实主义小说的范式，使自己站到豪威尔斯和德莱塞等业已成名的作家一边。

麦克林托克提到了对杰克·伦敦作品进行心理层面解读的可能性：“伦敦小说形形色色的特性，是作者对哲学问题做出的心理回答的产物。”<sup>【35】</sup>我们的确可以换一个角度，来加深对这位作家的认识。像其他作家一样，伦敦在进行话语建构、自我塑造时，受到了来自现实的和来自个人需要两方面力量的牵扯。个人需要占据上风时，他通过想象的话语表达意愿，构筑新的自我；现实介入时，他又在文学话语中添加了批判的声音。杰克·伦敦的作品结合了理想主义和对世界的现实主义的评判，结合了一种主观的情感倾向和冷静的客观态度。他让马丁·伊登从社会底层奋起，获得经济上和艺术上的巨大成功，让想象的自我得到充分满足；然后，又让他跌入虚无主义的深谷，让现实话语把浪漫渴望击得粉碎。两种声音是对立的，但又是共存的，来自于两个分裂的自我，此消彼长，此起彼伏。杰克·伦敦曾说：

我很早发现自己有两种本性。这给我带来了不小的麻烦，直到我想出了一种生活哲学，在肉体和精神之间达成妥协。两方中的任何一方太占上风就会导致反常。由于我对正常状态迷恋之极，最终取得了两种本性的平衡。……我对纯

【34】

Jack London, *Martin Eden* (1909, 北京: 外语教学与研究出版社, 1992), p. 543.

【35】

James I. McClintock, *White Logic*, p. x.



【36】

King Hendricks and Irving Shepard (eds), *Letters from Jack London* (New York: Odyssey, 1965), pp. 50~51.

粹的野蛮人和纯粹的圣人都不屑一顾。<sup>【36】</sup>

这段话里面有两个值得注意的有趣方面。其一是伦敦用了两组对立的比喻：肉体和精神，野蛮人和圣人。很显然他所谓的“两种本性”，一方是指内心比较现实的“我”，是个追求肉体感觉的“野蛮人”；另一方是文本中和想象中塑造的“我”，是个崇尚精神的“圣人”。这显然是自我的分裂。其二是他最终能够达到平衡的结论。作家意识到，这种分裂人格是造成“麻烦”的根源，但是我们对“取得平衡”之说不敢轻信。倒是他的小说反复地将他本人性格中的冲突戏剧化了：对立的两方——一个鲁莽的冒险家和一个带书生气的敏感青年；一个追求金钱的“脑力商人”和一个追求艺术理想的作家；一个大言不惭的个人主义者和一个富有正义感的社会主义者——在每一方面都遭遇了分裂自我的另一半的挑战，互相角力。我们发现，各种感情倾向也以一组组对立的意象出现在杰克·伦敦的作品中：城市与乡村，工业化与田园，文明与荒野，弱者与强者，男性代表的强悍与女性代表的教养，有产阶级与劳动阶级，物质与精神，成功与幻灭，主观愿望与客观现实，浪漫主义与现实主义。

平衡完整的自我是一种很难企及的境界，杰克·伦敦声言的“达到”，主要是一种幻觉。由于人的欲望与现实提供的可能性之间永远存在着鸿沟，欲望永远无法完全满足，因此人的自我本质上是缺损的、失衡的，需要借助意识形态加以调整修补。现实中杰克·伦敦的真实自我是残缺的，他通过文学文本建构了一个虚构的自我，创造平衡，使之更符合心理期待。这样，在杰克·伦敦的作品中就出现了两个不同的作家本人的影子，即所谓的“野蛮人”和“圣人”。自我的一方追随当时的流行风尚，为物质利益不择手段，写最能卖钱的小说，当“脑力商人”；另一方则想象着事物原本可能达到的美好，感受到强烈的道德危机，而焦虑又使他对现实不满，于是扯起了批判的大旗。就这样，一个不顾一切的实利主义者，和一个呵斥实利主义行为的道德家，就可能出现在杰克·伦敦的同一个小说人物身上。对于杰克·伦敦来说，他的文学话语既是调和欲望和现实之间矛盾的产物，也是分裂自我的见证。

前面引用的一段生平简述充分说明，杰克·伦敦对家族历史颇有顾忌，但后来取得成功后则以城市贫民出身为荣，用跨越社会



阶层的幅度来凸显个人的能耐。这样的表现非常符合现代心理学的解释。现代心理学认为,一个人幼年遭受歧视或鄙视,会导致自卑感,来自挫折的经验进而堆聚成自卑情结。这样的情结是一种顽固的心理结症,一般会伴随人的一生,即使境况大有改变也不会被轻易抹除。而有趣的是,因为平衡所需,此人在无意识中又会产生一种自大情结,或称自恋情结。也就是说,自卑情结的后果不一定是自暴自弃,而很可能生成强烈的出人头地的欲望,不顾一切地希望摆脱“弱者”地位,成为“强者”。很多艺术家都是在它的反作用力下,通过艺术创作取得精神平衡的。

杰克·伦敦通过努力,使自己的才能得到了发展,现实世界肯定了这方面的价值。这样,他的自大情结因得到了回报而强化,成为放释自卑心理的通道。他编写越来越多的英雄传奇,表现和赞颂“超人”、“强者”、“硬汉子”,同时又让故事中的英雄在某些明显的特征方面靠近作家本人,通过构筑想象中具有某一方面优越特性的自我,来平衡现实中其他方面的分量不足。像其他具有自大情结的人一样,杰克·伦敦极力突出个人能力,强调通过个人才华、个人奋斗、个人英雄主义达到超越和升华。这类表述的典型轮廓是:与英雄交战的一方异常强大,如《野性的呼唤》中的自然力、《铁蹄》(*The Iron Heel*, 1908)中的统治集团、《马丁·伊登》中的不济命运或《海狼》中的凶恶对手。于是英雄品质——超强的体力、超绝的意志、超凡的智慧、超常的胆魄——就能在与强敌的较量中得以凸显。他在同伴中永远鹤立鸡群,自大心理者不能容忍同伴对他的优势提出挑战。

自卑/自恋者在对优秀品质进行夸大展示的过程中,满足了心理需要,但同时又扭曲了真实的自我。他们一旦对“优越自我”的虚幻性有所怀疑,就需要不断确认,以加固这一构筑起来的不稳定的自我。如果这个构架崩塌,他们失去了应对现实的策略,受到的打击是难以承受的。于是,我们在杰克·伦敦那里看到了自卑/自大情结导致的悲剧。天才作家马丁·伊登认识到自己的“虚构性”自杀了,诗人革命家勃力森登自杀了,他们倒向虚无主义,否定存在的意义,走向另一个极端。真实生活中的杰克·伦敦酗酒抽烟,麻醉自己,至少也是一种慢性自杀。此时他会适时地引入社会批判的话语,比如,将心理平衡建构的倒塌归咎为社会环境的制约,是资本主义剥夺了成功的价值和生存的意义。



## 五、矛盾的归总：现象与阐释

杰克·伦敦本人的故事和他写下的故事，成了大众传奇。很多人都想揭穿“伦敦神话”，但他不是个赝品，而是时代构建的一个矛盾而又真实的集合体。他几乎每一方面的认识，都包含了正负两个方面：这里欢呼的，那里反思；这里赞颂的，那里痛斥；这里褒扬的，那里贬低。正是他身上的矛盾性而不是一致性，使他成为他那个充满渴望的、各种思潮交错的、认识混乱的时代的代表。保罗·霍洛维茨看到了存在于伦敦生活中、文学中矛盾表达的价值：

杰克·伦敦是个复杂的人，其性格由许多明显的矛盾组成。他宣布自己是社会主义者，但他显然是个忠实的个人主义者。他相信社会主义的政治和经济学，批判资本主义的邪恶，但与此同时，他在这一制度中向上攀爬以争取个人成功。他的确成功了，比以往任何作家挣钱更多。他看上去是个体格强健的运动员，但实际上疾病缠身，而且他不断地让自己卷入危及健康的极度状况。他对自己超凡能力的故事不加否认，帮助创造了一个杰克·伦敦神话，但他最神圣的原则之一是真诚。他是个爱人类的人，希望平等和正义降临到每个人的头上，但他也顽固地强调盎格鲁-撒克逊种族优越论。杰克·伦敦的这个综合形象预示着矛盾重重的 20 世纪的特征：政治和社会革命以及世界文化的大震荡。当全世界还在消化着维多利亚时代的软食（那些对起居室礼节规范大惊小怪的多愁善感的小说）时，杰克·伦敦推出了带着各种缺陷的充满强烈情绪和痛苦但处于自然状态生活的故事。杰克·伦敦是照进强求一致的文学世界的一盏明灯。<sup>【37】</sup>

### 【37】

Paul J. Horowitz, Introduction, p. 8.

杰克·伦敦写下的多重话语并置的文本，确实对“强求一致”的传统文学带来了冲击，也给文学的历史和文化研究提供了巨大的阐释空间。反映在他小说中的思想是多元杂糅的：《海狼》里有尼采的“超人”哲学和斯宾塞社会达尔文主义的幽灵；《亚当之前》（*Before Adam*, 1907）的很多方面涉及了达尔文的进化论；《铁蹄》中的阶级斗争和武装革命，表达的显然是马克思主义思想；《马



丁·伊登》和《野性的呼唤》中能看到上述多种流行哲学思潮的混合。他把欧洲哲学巨人请进小说,让他们分头工作,也让他们携手合作。他往往采取实用主义,只用他们见解中与自己感情倾向相符的部分,或者用两个互相冲撞的思想体系,如超人哲学和马克思主义,去支持他思想感情上互相矛盾的两个侧面。批评家们很早就注意到了杰克·伦敦作品主题上的矛盾性。厄尔·雷伯称他为“矛盾的聚合物”。<sup>【38】</sup>但是批评家戈登·米尔斯认为,讨论杰克·伦敦到底是社会主义者还是个人主义者其实并没有意义,因为一个批评家最重要的职能不是去发现主题的特殊来源,而是去发现组成他观念的原则。<sup>【39】</sup>也就是说,关键是我们应如何来解释这种明显不和谐的存在?

如果我们对杰克·伦敦一生的行为进行总结,对他表述的各种观念进行梳理,对他复杂矛盾的多侧面进行归类,并将他的生活“文本”和文学文本置入时代的文化框架之中,我们就会发现他对事物的认识路径与众不同。对他而言,感觉先于概念,概念先于政治意识。造就杰克·伦敦这位作家的,主导他取舍选择、褒贬态度的,左右他的作品主题走向的,主要不是宏观的政治意识,而是实实在在的个人情感倾向。首先是产生于内心深处的自发的感觉,其次才是总体的概念上的认识,而政治理论,如马克思主义或社会达尔文主义,则是服务于感觉的工具。他采取的是实用主义的态度。我们可以把杰克·伦敦的感觉源泉归纳为五大“情结”——这里我们借用心理学的词汇表示一种强烈的情感倾向。虽然其中有些是互相抵触的,但每一个都萦绕于心,挥之不去。

**边疆情结** 开发边疆与美利坚民族个性的最初形成密切相关。我们已经谈过,伦敦的时代是边疆关闭的时期。殖民拓居已经结束,西部已经开发,广阔无垠的土地最终被圈定。边疆时代的结束又意味着城市化的开始,对大多数自由不羁的美国人来说,可能产生一种被困一方的感觉。边疆开发成为历史的过去,艰苦、粗砺、单调的创业生活,渐渐演变成了浪漫的记忆;为物质匮乏所迫而不得已采取的将就措施,成了一种值得怀恋的生活方式;因生存需要建立的互相约束,成了广受颂扬的一套价值体系。美国人这种向往过去的心理倾向,可以被称为“边疆情结”。在一个历史时期永远成为历史的时候,人们很容易产生恋旧情怀。杰克·伦敦那一代人开始留恋拓居先民面对艰险,同逆境斗争的生活作风、行

【38】

Earle Labor, “Jack London’s Pacific World,” in Jacqueline Tavernier-Courbin (ed.), *Critical Essays on Jack London* (Boston: G. K. Hall, 1983), p. 214.

【39】

参看 James I. McClintock, *White Logic*, p. 75.



为准则和道德规范,并认为那就是典型的美国精神,应该发扬光大。当时普遍存在的担忧是,由于开发时期的结束,也由于大量新移民的涌入(历史上的第二次移民潮:1881至1921年),这个国家新形成的民族精神正在被消磨,因此要提倡过去开拓者的作风,强调边疆人的品质,来振兴日渐式微的民族精神。吃苦耐劳的品性、实用实效的作风、视死如归的勇气、患难与共的同志之情等,都是可以传承的边疆人的美德。杰克·伦敦本人对这种开拓者精神崇拜之至,坚信只要肯吃苦并持之以恒,就能够企及自己的目标。他为此奋斗,成了作家,写下了许多新边疆故事,在那里,人的精神得以放释,传统美德得以发扬。他赞美北疆淘金人的精神,让这种精神与堕落的城市生活形成对照。

**荒原情结** 荒原情结与文明规范相对应,也可以广义地包括田园情结,因为田园也代表一种远离城市文明的自然状态。当时美国自然的农业社会正被公司化的社会取代,人们普遍怀有转型期的不安和由于不安而产生的对更加稳定的传统生产和生活模式的心理需要。荒原情结是对工业文明的反叛,对被现代性所剥夺的东西的迷恋,如亲近自然、不受管束、自给自足等。有这种心理情结的人,也许正享受或追求着城市中产阶级的文化、优雅和舒适,但内心向往的是与之相反的更带原始性的品质:粗朴、狂放、简单、自由。杰克·伦敦明显是这样的人,他在生活中渴望前者,但在作品中歌颂后者。他早期的北疆小说和后期的田园小说说明,他一直对荒原/田园痴迷不减。伦奎斯特甚至认为当时在美国有一种“荒原崇拜”,<sup>【40】</sup>亦即一种对城市文明的普遍逆反心理。杰克·伦敦受流行思潮的影响,感情上怀旧地倒向记忆中传统价值的一边。他创造了文学中的克兰代克荒原,使它成为一种象征话语。真实的克兰代克不是个浪漫的地方,而是个被浪漫化的地方,更多地产生于想望和寄托。伦敦后期作品中的月谷,可以被看做是“驯化”后的荒原,保留着直接与大自然接触的机会,能够净化心灵,恢复人的淳朴的本真。是同样的荒原情结,使杰克·伦敦在生活中和小说中都选择田园乡野作为最后的归属。

【40】  
James Lundquist,  
*Jack London: Adventures, Ideas, and Fiction*, p. 44.

【41】  
*Ibid.*, p. 41.

**市场情结** 杰克·伦敦不是个单纯的、摆脱了功利的人,他也没有超然于财富梦想之上,而相反,他大胆将梦求付诸行动。由于印刷出版业的兴起,文学正在成为一种“工业”。他对文学市场极其敏感,非常关注,“像掮客一样细察他的市场”。<sup>【41】</sup>所谓的职业作



家,就是以写作为营生手段,这其实无可厚非。作为艺术家,伦敦必须顾及两头,而这两头在他看来是冲突的:他不想放弃艺术原则,希望思想创新,文体创新;但他又不能不顾市场,不顾文字的市场价值,首先要考虑的是出版,是迎合读者。乔纳森·奥尔巴赫对此别有见解,认为:“如果置于晚期资本主义的后现代文化之下来看,那么,从生平视角看来动机混乱,从形式主义视角看来风格不一,则都是为了得到最多读者所进行的市场试验。”<sup>【42】</sup>追求市场成功是符合美国通行价值观念的,杰克·伦敦没有偏离美国传统。“事实上,自从富兰克林展示了清教主义的劳动道德可以带来快乐和福利之后,这种文化动力造就了美国英雄;是同样的驱动力,推动了杰克·伦敦的成功。获得独特的美国定义的成功,是伦敦职业的关键因素。由于他义无反顾地追求美国梦,他写下的许多文字强有力地说明了我们的时代”<sup>【43】</sup>。尽管批判不断,杰克·伦敦的内心认可资本主义的自由竞争经济体系。市场竞争也是生存竞争,是强者的游戏,按照优胜劣汰的规则,符合他喜爱的社会达尔文主义的认识论。像克兰代克一样,文学市场也是个适者生存的角斗场。他在这里做的,同他小说中在北疆险恶环境中进行生存斗争的淘金人一样,都是在证明自己的价值。

**草根情结** 平民杰克·伦敦通过书写变成了作家杰克·伦敦,但毕竟社会底层的那个深坑是他曾经生活的地方,也是早年塑造他的个性、形成他的思想、培养他的感情的地方。那里仍然居住着他熟悉了解的,仍在遭受压迫陷于无助的阶级同胞。他们同他有着共同的经历、感受和企望,也有很多共同的语言。不管他攀到哪个高度,他都是从哪里起步的。那是他的感情根基,社会和经济地位的变化也许会动摇这个根基,但不可能将它连根拔起。他了解一些马克思主义的基本理论,但他对社会主义的热情,主要来自劳动阶级对社会的统治者和资产阶级的不满,来自他出身的那个阶级造就的反抗意识。詹姆斯·伦奎斯特谈到伦敦的认识基础时指出:“虽然杰克·伦敦研究了马克思主义的经济学,也读了不少相关书籍,他的社会主义从来没有变成一系列固定的原则。很可能事实上他没有读过太多马克思的著作,因为直到1906年,欧内斯特·恩特曼的首部英译全集才出版。但是,读不读马克思的著作也许区别不会太大,因为对于杰克·伦敦来说,社会主义主要不是一个思想体系,而是过去可怕记忆促成的一种信仰:担心成为工

【42】

Jonathan Auerbach,  
*Male Call*, p. 236.

【43】

Earle Labor and Jeanne  
Campbell Reesman, *Jack  
London*, Revised Edition,  
p. xiv.



【44】

James Lundquist,  
*Jack London: Adventures, Ideas, and Fiction*, p. 139.

资奴隶,重返社会深坑。我们应该这么看:伦敦对社会主义的信仰和对资本主义的憎恨,产生于他个性的驱动,而不是来自某些完全一致的政治哲学。”<sup>【44】</sup>他也相信进化论。弱肉强食的逻辑与他对下层人民的同情尖锐冲突,但他很快找到了合作的基础,寄希望于劳动阶级通过革命从整体上崛起,获得强者的地位,让社会主义与斯宾塞的社会达尔文主义并轨同行。这两个很难相容的理论演绎成了小说中互相冲突的主题,一方面反映了他那个时代的认识矛盾,另一方面也说明他站在“强者”和“弱者”两个立场看问题产生的双重视角。比如在《雪的女儿》中,他甚至赞美白人的商业掠夺,因为那是强者的行为;但他更愿意看到被欺凌、遭受不公正待遇的弱者起来反抗,证明自己是强者,就如《野性的呼唤》中的巴克。不管是尼采的“超人”哲学,还是斯宾塞的社会达尔文主义,还是马克思的理论,无意识中他都有一种几乎成为本能的阶级意识进行了过滤。

【45】

参看 Francis Shor,  
“Power, Gender, and Ideological Discourse in  
*The Iron Heel*,” Leonard Cassuto and Jeanne  
Campbell Reesman,  
eds, *Rereading Jack London*, p. 86.

**精英情结** 精英情结表现为一种与草根情结相反的情结倾向。杰克·伦敦强烈意识到,我们生存于其中的世界,不是个理想的地方,充满痛苦和非正义。民众改变现状的斗争,要有能力出众的强者的领导。他曾说:“我可以把自己想象为就像尼采的一头金毛兽,呼啸着席卷无尽的人生,以纯粹的优越和力量,不知足地一路进发,一路征服。”<sup>【45】</sup>“金毛兽”(blond beast)是伦敦经常使用的“超人”比喻,由两部分组成:“金毛”专指金发的白种人,泛指白人;“兽”则使人联想到强悍、力量、适应力等方面。两者相加,代表了“优越和力量”,其中包含了种族主义的观念。另一个类似的比喻是“马背上的水手”,杰克·伦敦原本打算以此为书名,写一部个人自传,可见对这一比喻钟爱之深,后因英年早逝,未能如愿,由欧文·斯通接过书名,为他写了一部“超人式”的传记。在这个比喻中,“超人”的限定有所转移,变成了崛起的劳动阶级,即骑上“马背”的“水手”。这是具有自恋倾向的杰克·伦敦在想象中希望扮演的角色。马克思号召全世界无产者联合起来,杰克·伦敦十分赞同,但他又引入尼采的理论,让“超人”去领导“弱者的联盟”。《野性的呼唤》强烈地暗示了一个“超人”角色在逆境中的造就过程,虽然过程充满暴力和残忍,但作家的笔调是抒情式的,表现了历经磨难后的升华。但到了《海狼》,伦敦对“超人”的态度变得模棱两可,赞美中夹杂着声讨。作家的草根情结不允许一个超人凌



驾于民众之上,与“精英情结”发生冲撞,以至于很多读者“误读”了作家的创作意图。到了《马丁·伊登》,一个毅力超强、才智过人的青年,从社会底层崛起后,没有成为呼风唤雨的“超人”,反而被虚无主义所困惑,幻灭后投海自尽,“超人”的角色建构似乎脆弱不堪。而在北疆短篇小说中,作家常常强调,人之间的互助和合作,而不是个人的超凡能力,才是逆境中生存的保证。这些作品对“超人”态度上的不一致,说明作家对“超人”角色的渴望,和对这一角色的虚构性的认识。

应该说杰克·伦敦的思想并不深刻。他从来没有系统地阐释过自己的观点,也从来没有令人满意地找到过调和各种认识矛盾的办法。他有趋附流行思潮的倾向,使他深陷其中、受其驱策的这些“情结”,其实同样典型地属于杰克·伦敦的时代。来自内心的“呼唤”产生于他对时代意识形态的呼应,他寻踪而去,投入时代变革的洪流,成为文坛的弄潮儿,被大浪抛上抛下,搞得水花四溅,博得了观众的喝彩,也招来了很多苛评。平心而论,他本质真诚,是个具有天赋的作家。他的小说叙事具有粗犷的魅力,故事引人入胜,人物鲜活生动。他的声音具有独特的个性,对人物内心动机具有深刻的洞察力。他的缺点一目了然:不擅长精工细作,认识观十分混乱,态度左右摇摆。但矛盾的才是真实的。有经验的藏品鉴赏家都知道,有瑕疵的才是真货,而十全十美的往往是赝品。正如伦敦的传记作家克拉莱丝·斯塔兹所言,正因为他是矛盾的,不完美的,他才赢得了那么多读者的共鸣,因为我们也是矛盾的、不完美的:“杰克·伦敦对读者的吸引力部分地正是来自他的不完美……他的小说人物表现出的矛盾,读者常常感觉到也存在于他们自己的身上。”<sup>【46】</sup>

本文力图部分地还原一个真实的杰克·伦敦,并在对杰克·伦敦现象的解读中,更深刻地认识造就杰克·伦敦的人文环境。

【46】

Clarice Stasz, *American Dreamers*, p. 324.



# 大众文化与电视神学

◎张 颖

**内容提要:**现代大众文化作为“流行文化”的形态,常常与大众媒介相互渗透,在现代物质脉络的实践中逐步进入产业化与商品化的循环之中,创造了其自身的销售方法、销售过程和消费文化。本文以美国的电视福音主义为例,探讨大众文化符号背后的一个传方、受方、讯息、回馈之链环,揭示宗教性与消费性既相互影响又相互排斥的悖论。笔者以为,电视福音主义的复杂性在于宗教与消费这两个动机的界限常常模糊不清,因为电视福音是在宗教商业化与商业宗教化的双轨道下同时进行的。电视福音主义借用现代影像技术,将电视-福音语言变成“共通语”。电视文本就是不断复制的文本符号,它的虚拟性又是它的真实性。

现代大众文化(mass culture)作为“流行文化”(pop culture)的形态,常常与大众媒介相互渗透,在现代物质脉络的实践中逐步进入产业化与商品化的循环之中,创造了其自身的销售方法、销售过程和消费文化。在五光十色的产业链中,人们看到的是不断创新的技术装置以及不断完善的技术过程。大众文化在为普罗大众提供共享意义的同时,也不自觉地变作一系列的产业循环符号,成为虚拟语境中最为真实的一面。

科技的弥赛亚主义进入了宗教的精神生活。新的艺术媒介将宗教精神转变为信息概念和符号,随之改变的是传统的宗教的叙述意义、情感意义、社会功用意义以及相应的神学形上意义,产生了后现代所谓的“意义的危机”。在大众媒介中,一切意象和符号可以随即出现而又随即消失。现代大众文化是一种活生生的经验,每一位参与者都在相互传递信息,创造文化的文本和它的延伸意涵;同时每个人都是匆匆的过客,成为游荡在虚拟世界的“意象



者”(imagologist),所有的意义在传递过程中转瞬即逝。<sup>【1】</sup>所谓的“真实”(reality)只不过是虚拟文化理论大师让·波德里亚所说的“虚拟之真”(simulacra),而神圣的“至善”和“至美”更是一再被消解,剩下的只有离散的现代性的“碎片”。<sup>【2】</sup>“无意义的形式”(或“没有主义”)成为“具有重要意义的形式”。因此,西方的宗教哲学家们不断地在修改“宗教性”(religiosity)和“精神性”(spirituality)的定义,其目的就是给这些带有强烈传统的词语注入更为时尚的现代意涵。

## 大众文化

有关“文化”一词的定义繁多,文化研究本身也被看做是一种“多重或后领域之学科”。雷蒙德·威廉斯曾经指出,文化是英文语言中最为复杂的词汇之一。他为文化作出广义的界定:(1)文化可以用来指涉“一个知识、精神、美学发展的普遍过程”;(2)文化可以用来表示“一个民族、一个时期或一个群体的特定生活方式”;(3)文化可以用来代表某个时代“就艺术而言的相关产品与实践”。<sup>【3】</sup>同时,文化也常常被称之为一种“表意实践”(signifying practices),其中包括语言与其他表意方法的实践活动。

不管怎样,文化研究的主要目的在于探讨文化所呈现的复杂样貌,分析社会与政治(意识形态)脉络中文化的种种展现形式。而“大众文化”(mass culture)经常会与“通俗文化”(popular culture)交互使用,其特定内容又与现代文化制造的工业与媒介传播密不可分。<sup>【4】</sup>“大众文化”的商业属性,也就是涵盖文化的经济内容,导致文化学者对文化的“大众性”褒贬不一。在法兰克福学派的文化体系中,“大众文化”常常与“文化工业”相提并论,成为精英-高雅文化的“他者”。<sup>【5】</sup>因此,“大众文化”被看做是一种“次等文化”,不属于“精华部分”的真正文化,而文化工业的所有弊端,尤其是其内容的平庸与媚俗更反映出大众文化本身的弊病。在法兰克福学派看来,文化工业本质上源于西方的工具理性,具体地说,是工具理性对认知主体(大众意识)和认知客体(文化内容)的一种控制形态。同时,法兰克福学派对“文化工业”和文化工业的操纵者的批评延续了马克思主义对资本主义经济生活的循环过程以及资本主义社会所表现的“商品拜物教”的批判。

### 【1】

Imagologies 是当代美国著名宗教哲学家泰勒(Mark Taylor)自创的词汇,作为书名。作者在书中以电子邮件的形式探讨数码时代对传统哲学,特别是形而上学的冲击。参见 *Imagologies: Media Philosophy* (Routledge, 1994)一书。

### 【2】

法国哲学家南希(Jean-Luc Nancy)在他的著作《世界的感性》(*The Sense of the World*, trans. Jeffrey S. Librett, Minnesota: University of Minnesota Press, 1997)指出,现代艺术像流星的碎片一样从整体性的架构(如宗教)中解放出来,从而获得了独立的价值。现代艺术主要表现感性与偶然即可,而不必呈现一种绝对的精神和价值。其相关论述可参考 Jean-Luc Nancy, “On Writing: Which Reveals Nothing”, “On Blanchot”, 以及 “The Necessity of Sense”, in: *Multiple Arts: the Muses II*, Stanford University Press, 2006, pp. 70~77, 82~88, 109~117.



【3】

参见 Tony Bennett, "Poplar Culture: A Teaching Object", *Screen Education*, 34, 1980, p. 90. 转引史都瑞(John Storey)《文化理论与通俗文化导论》(*Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*), 李根芳、周素凤译, 台北: 远流图书股份有限公司, 2008年, 页2~3。

【4】

威廉斯为“通俗文化”作出四个定义:(1)多数人喜欢;(2)次等作品;(3)刻意迎合众人的口味;(4)人们为自己创造的文化。见 Raymond Williams, *Keywords*, London: Fontana, 1983, p. 237.

【5】

在上世纪40年代, 马克斯·霍克海默(Max Horkheimer)与提奥多·阿多诺(Theodor W. Adorno)开创“文化工业”一词, 揭示大众文化作为商品的制造过程。他们认为, 文化工业的产品具有两个特征: 同质性与可预期性, 这两者都与文化工业的标准化过程有关。另外, 在“The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception”一文中, 霍克海默和阿多诺表述有类似的想法, 并指出大众文化具有深刻的欺骗性, 带有明显的西方消费社会文化生产的机制和特征。参见 *Dialectic of Enlightenment*, Stanford: Stanford University Press, 2002, pp. 120~134.

当然, 并非所有的文化学者都会贬低大众文化。英国学者斯特里纳蒂(Dominic Strinati)在《通俗文化理论导论》一书中, 为我们提供一个理解通俗文化理论的新的架构, 其涵盖的理论包括大众文化、法兰克福学派、文化工业、结构主义、符号学、马克思主义、政治经济学、女性主义, 以及文化多元主义等等。作者针对以往有关大众文化批判的理论进行回顾与反思, 指出理论界多年来对大众文化的种种非难, 是受到“精英统治说”的影响, 因为根据“精英统治说”, 只有高雅文化和高深理论能够提供美学与鉴赏力的标准和权威的原则; 依照这个原则, 对大众文化的理解必须从哲学/美学的标准原则出发。法兰克福学派就是其中一个典型的例子。<sup>【6】</sup>相比之下, 英国伯明翰学派对大众文化的态度要宽容许多。而法国著名文化学者波德里亚则更有其独到的见解, 他通过对大众传媒尤其是电视的细致分析, 指出虚拟性真实对日常生活的审美解释以及现实转化为审美幻象的文化机制的影响。在他看来, 消费社会的现实就是“过剩”的超现实, 这种超现实可以将最平淡的现实变成高于现实的东西, 并成为新的文化符号。

对传统文化模式的另一个挑战来自现代科技的发展, 特别是其对媒介与现代艺术的影响。德国文化批评家瓦尔特·本雅明虽属法兰克福学派, 但他对现代文化, 包括流行文化持有自己的看法。譬如在《机械复制时代的艺术作品》一文中, 他明确地指出, 环绕着艺术品的“灵韵”已在机械复制时代消失, 现代的审美艺术以一种视觉化的“震惊”取代传统“仪式般”的灵韵。其实, 本雅明意在借用现代艺术肯定大众文化存在的价值, 包括现代艺术所涵盖的科技进步和商业价值, 他甚至提出, 大众文化, 尤其是影像世界, 体现了文化“共享”时代的开始。美国宗教哲学家及文化评论家马可·泰勒(Mark C. Taylor)提出与本雅明类似的观点。他在《意象者》中指出, 现代社会所表现的意象世界已不再是视觉的暴力, 因为形而上的“在场”被虚拟世界的“复制上的复制”所取代。在电子时代, 所谓的高级文化, 就像“深奥的哲学”一样, 成为“肤浅”中的“碎片”。<sup>【7】</sup>而这种所谓的“肤浅”正是一种新型哲学的开始, 它没有中心主义, 没有整体主义, 也没有宏大的叙事, 但它把我们每个人带入了日常的生活世界, 带入了存在的经验本身。如果说现代艺术消解了艺术与日常生活界限, 抹平了高雅文化与大众通俗文化之间的分野, 那么现代哲学图景则消解了思想与日常生活界限, 抹



平了形而上学与形而下学之间的分野。大众文化也不再是主流意识形态的御用工具,恰恰相反,它形成了对主流意识形态的一种挑战姿态。在这转化过程中,基督教传统的本体-神学也被消解,转变为后现代一种“无本体”、“非神学”之神学。<sup>【8】</sup>

## 电视福音主义

谈及宗教与大众文化,美国的电视福音主义是不能回避的话题。电视福音主义(teleevangelism),就像它的名称一样,是宗教的布道主义与现代电视媒介的完美结合体,成为美国大众文化中的一个独特现象。电视福音主义的主旨同传统布道一样:坚定信徒的信仰,同时吸纳、皈依新教徒。但与传统教会不同,电视福音主义超越了时空的限制,并通过现代科技手段,让布道场地成为比百老汇歌舞剧更为刺激的一幕“整体剧场”。在电视屏幕中,引人注目的宣道场景不仅依赖于宣道人的超凡口才,而且可以通过录制技巧烘托主讲人的镜头形象。与此同时,宣道人常常打出夸张的、富于戏剧性的各种手势,在音乐(有时还有舞蹈)的协助下,与同样带有激情的观众进行互动。难怪人们常说,所有的电视福音宣道人都需要脱口秀演员的表演才能,而他们的人格魅力远不止于娱乐人员的身份,因为他们被成千上万的观众看做是精神领袖,是道成肉身的代言人。

电视福音主义根源于基督教传统的宗教复兴主义,它从19世纪“野营布道会”的简单聚会形式发展成为今天的超级大教会,并对美国社会的政治经济和宗教生活带来重大影响。布道主义是电视福音教会一个十分重要的自我定位,福音的扩张(亦即成员的扩张)是教会的主要任务,而在这一任务背后是强大的经济后盾与商业运转。当今社会,一个声称高举福音的教会,若没有把劳力和资金投放在群体的扩张上,那简直是不可思议的。无论教会如何界定福音、敬拜上帝或是关怀社会,开拓自己的地盘才是福音派最关注的“圣战”。譬如上世纪80年代在美国最走红的电视福音布道人吉姆·斯瓦加特(Jimmy Swaggart),能说会唱,一表人才。他的电视节目当时在美国拥有八百万的观众,在全世界则拥有五千万的观众。如果不是后来发生了性丑闻,他的教会的发展势力是不可想象的。另一位著名的布道人罗伯特·舒勒(Robert Schul-

【6】

见 Dominic Strinati. *An Introduction to Theories of Popular Culture*, Routledge, 2nd edition, 2004, pp. 1~25.

【7】

见 Mark C. Taylor. *Imagologies* 一书。由于该书没有页码(作者有意为之),故无法在此标明具体出处。

【8】

见 Mark C. Taylor. *After God* (Chicago: University Of Chicago Press, 2009) 的前言部分。



ler),本人拥有一个交响乐团队,为他的电视秀“力量时刻”(Hour of Power)合唱伴奏,其背景是洛杉矶附近的闻名遐迩的格罗夫花园中的一个具有现代风格的建筑,被称之为“水晶大教堂”,里面设有华丽的管风琴。在这种教会背后,常常是一个强有力的销售网,从书籍、T恤衫到各种宗教小饰品,无所不包。毫无疑问,这些教会成功地运用了大众文化的运作机制,形成一个个庞大严密的传方、受方、讯息、回馈之链环。<sup>【9】</sup>

**【9】**

有关电视福音主义的某些内容,可参见《从圣言到电视图像》一文,作者雅克·古特维特,译者乔亚,收入《圣言无力》(北京:商务印书馆,2007年)一书。

**【10】**

参见香港《基督教日报》,2009年9月22日。

根据2009年9月美国公布的数字,当今美国最大的电视福音教会是约尔·欧斯汀(Joel Osteen)在休斯顿主持的“湖木教会”(Lakewood Church),它也是通过类似的方法扩展群体。据统计数字表明,每个礼拜,平均崇拜出席人数达43500人,远远超越美国其他著名的大型教会。第二大教会是由奎格·葛士卓(Craig Groeschel)主持的“生命教会”(Life Church),据称该教会散布在13个地区,总崇拜出席人数约有26776人。<sup>【10】</sup>由此推论,电视图像改变了宗教文化的版图,大众传播媒介(主要是平面媒介)将哲学/神学的“语言转向”转化为现代媒介的“影像转向”,成就了一个又一个的宗教明星式的公众人物。美国无疑是当今世界电视节目的主要出口者,其出口的纯利润,造就了美国电视媒介的地位。除了新闻、肥皂剧、体育之外,就是宗教节目。美国人80%有宗教信仰,而大部分都是基督教信仰。这是一个广大的文化市场,为消费福音主义带来无限的商机。在北美,随着传统教会人数的减少,以电视为首的大众媒介便可以乘虚而入,替代《圣经》的权威位置,并由此提供现代的福音神话。

美国学者昆汀·舒尔茨(Quentin J. Schultze)在1991年就电视福音派写过一本书,名为《电视福音主义与美国文化》,该书阐述了电视福音主义作为流行宗教的商业模式。作者认为,电视福音主义是美国宗教的旗舰,成为今天美国新的“国教”。电视福音植根于美国文化的土壤,通过大众媒介予以实现,并成为人们生活方式的一部分。<sup>【11】</sup>美国的电视福音主义具有以下几个特征,这些特征也直接反映了美国大众文化的基本特征:

**【11】**

参见 Quentin J. Schultze, *Televangelism and American Culture: The Business of Popular Religion*, Grand Rapids: Baker Book House, 1991, pp. 11~13.

(一)从众性:在电视福音主义中,由于其灵性内容加之媒介外在的包装,观众独立的“主体性”往往被客体所决定,即被宗教幻象的文化机制(或交换符号)所决定,因此主体便不再是具有主体性的个体,而是被重新组合的个体之集合。



(二) 娱乐性:电视福音主义的“娱乐倾向性”非常明显。特别表现在布道人被偶像化和人格化方面。媒介手段制造出影视明星般的人格,导致观众的崇拜,甚至迷恋。布道人集演说家、歌唱家、表演家于一身,在电视屏幕中成为宗教领袖加影视明星,不断创造出新的意象、新的“凝视”。即便以后出现性丑闻或经济丑闻,这种明星效应也会持续很长的时间。

(三) 虚拟性:由于技术装置所构建的虚拟性是电视媒介的一个普遍现象。波德里亚曾戏称几年前的整场波斯湾战争根本没有发生过,因为绝大部分的美国人在这场战争的记忆,不过是电视所展示的图像而已。同样,今天的福音扩张技术,完全是一个资金的问题,因为布道的肉身与布道的符号可以完全分开。电视文本就是不断复制的文本,而复制手段足以将各种福音的符号流通倍增。

(四) 饱和性:符号流通具有相当的饱和性(excess),人们所消费的已不只是物品,而是符号。布道主义的扩张逻辑,是让公共空间繁衍大量指涉福音的符号,不难想象只要有人愿意投下资金,就可以买下黄金时段的广告赞助,在公共空间传道诵经,让公共空间充满一堆堆跳动的福音符号。

(五) 重复性:重复制造是高度消费主义及商品主义的意识 and 世界观。随着宗教音像的发展,今天的布道者们不再像前辈们那样举行插曲式聚会的匆匆过客,因为在短短的一小时内,一场盛大的精神聚会便可制成,包括文字、声像和运动影像。意义符号一次次被重复制造,然后再被注入到公共空间,完成其消费性与商品性的循环。

总之,电视福音主义在给成千上万的观众带去福音的同时,也成为从众者心灵的“梦幻工厂”,其乌托邦形式的神圣性与娱乐性的互动成为正常的模态,观赏者也是消费者。人们似乎已经不再追究什么是“真实性”(authenticity),而是强调身在其中的感觉,哪怕宗教所承载的生命有可能沦为商品化的生命。正是这样,电视福音主义将语言、科技、意义、认同等诸因素交织一起,成功地完成了多元特质的现代宗教。

### 从神学语言到电视语言

美国宗教及文化学者沃尔特·昂(Walter Ong)非常关注现代



科学对人类语言的态度与使用的转化,写过大量有关电子媒介如何重振口语思维的著作,譬如《修辞、浪漫与技术》(*Rhetoric, Romance and Technology*)和《口语与书写》(*Orality and Literacy*)。作者所关心的是有关现代科技手段通过媒介对“语言科技性”(the technology of the word)与“二度口语”(secondary orality)的影响,探讨大众文化与文字时代的口语人之间的关系。昂本人是耶稣会的神父,因此尤其关注现代宗教语言由于从传统印刷到“口语之转向”而导致的转变,例如口语形式极为重视的“修辞法”,其特点为语词夸张、注重气氛渲染和以情动人。

观众在电视前主要是看(形象)与听(声音),而不是读(书),这是一种“二度口语”的情况:传统书写文本中作者的“缺场”转化为口语中说者的“在场”,这样一来,听者与说者被置于同一个时间和场地,创造出共享的互动情境。当然,从电视观众的角度,这一切其实都是一个假象,因为在电视的虚拟空间中,布道者与观众并没有直接的接触。在这种口语情境中,人们不用去解密类似终极实在、上帝存在、神义论、原罪论、末世论等等这样枯燥的神学问题,而是去聆听他们更为关心的实用问题。因此就会出现类似“健康与富裕神学”这种在电视福音主义非常流行的新型神学语言,向人们传递“健康与富裕之福音”。随着教会群体的消费福音主义转向,电视宗教在布道主义的旗帜下,亦孕育出一种新型的属灵情操,从 God 到 Gold,这是多么诱人的弥赛亚神学!

与此同时,“信仰医疗”和“精神医疗”在电视福音主义中广为盛行,特别是在圣灵派中。这类节目极其富有戏剧性,布道人使用极为个性化的神学语言,向观众展示神灵附体带来的种种神迹,如多年瘫痪者突然站立行走,七十多岁的老者在狂喜中可以手舞足蹈数小时,观者们也是一个个若似“羽化而登仙”的神态。与此同时,布道人代替所有的公众向神灵祈求健康和幸福。这里,救赎成为直截了当的健康问题,而病痛当然就与人的“罪恶”挂上了钩。布道者会以极为夸张的表情对着电视镜头说,真诚的信仰与皈依不但能保障罪人的救赎,而且可以消除生活中的焦虑与不安,让人找到身心的康健。于是,布道人高举着《圣经》,大声宣称:“这是天父的手册……你们从中可以找到对自己有益的处方。”<sup>【12】</sup>不难看出,为什么有关《圣经》与疾病康复的书籍在美国一直能有极好的销售量。

【12】  
转引《圣言无力》,第  
72页。



无可否认,电视福音主义借用一个新的平台,将电视-福音语言变成“共通语”,并由此连结一种集体的欲望与希望。电视布道让神学成为通俗流行的现代文化。理查德·马尔特比(Richard Maltby)曾经说过,通俗文化为大众“提供一个逃避现实的方法,这种逃避不是逃离某处,也不是逃往某地,这是乌托邦式的自我逃避”<sup>【13】</sup>。由于宗教信仰的动机和过程,往往会被赋予诸如见证、神迹、圣训等这些神秘的因素,所以当某些信仰被赋予新概念而推广后,常会以惊人的速度扩散到社会各个角落,并成为人们生活中的寄托和希望。值得注意的是,在推广形式的背后是一个传方、受方、讯息、回馈之链环。正如马尔特比指出的那样,通俗文化“拿我们的梦想加以包装,再重新贩售给我们。如果说这算是一种罪恶的话,那么它也应该是一种成就。因为通俗文化带给我们更多各式各样的梦想,我们在其他地方永远没法实现的梦想”<sup>【14】</sup>。因此,电视宗教成为一种现代人“自恋和心理医疗的产业”,人们高唱着“与耶稣同行”的福音歌曲,重新找到迷失的自己。这样一来,电视宗教成为一场新的宗教体验:从前的布道是被遗忘的,现在则是尽情地展现,不只宣扬,还有自我宣扬;人们在影像中看见自己,凝视自己,不知不觉地恋上带有自己的影像,达到最终的满足和升华。

在谈及电视福音主义在美国的成功原因时,舒尔茨指出,电视福音是否成功,其关键点与肥皂剧一样,是人气,即依靠观众的维系。<sup>【15】</sup>所以成功的电视福音往往拥有大批忠实的观众。而电视福音机构,早已不再是当年那个朴素的“野营布道会”,而是要像自由市场的公司那样经营。他们把宣道内容看做创意产品,并以此制定其销售方法与销售过程;他们拥有比一般企业更为强大的宣传工具,并于文化商品中不断彰显宗教的消费,激起公众的(精神)消费欲望,使其进入自愿消费的行动中。电视福音主义最关心的与其说是那个天父上帝,不如说是地上这些被福音机构视为顾客的“上帝”;由此,他们宣教的内容一定要做到投其所好。试想一个人到教堂礼拜听道,即使对讲道内容不满,也不能轻易地脱身,起码面子上挂不住。可是一个人如果坐在电视前,操作遥控器便是轻而易举之事。我们要问:是什么样节目如此具有魅力,不但能够吸引观众,而且还让他们快快乐乐地掏出腰包、拿起电话来捐款?

显然,像其他大众文化领域一样,电视福音主义运用现代科技,除了打造自己的影像明星外,还成功地造就了自己的爱好者和

【13】

转引《文化理论与通俗文化导论》,第15页。

【14】

Ibid, 第15页。

【15】

参见 Quentin J. Schultze, *Televangelism and American Culture*, p. 12.



自己的“崇拜文化”：这里，我们可以找到狂热分子、幻想和奇想。这是一种另类的“崇拜阅读”，它需要阅读者的理性与情感投入。当然，我们应该承认，电视福音作为品牌来推展商业，其动机有两个：一个是商业行为，另一个则是为了推广宗教。电视福音主义的复杂性在于这两个动机的界限常常并不清晰，往往是在宗教商业化与商业宗教化的双轨道下同时进行的。宗教影像作为商品的符号性价值所代表的是一种尊贵的象征，将消费者带入一种符号性消费的氛围。影像之呈现并不单是光影被投射到荧光屏上的机械程序，而是一种在文化空间中的再现。影像所呈现的不仅是肉眼所见的屏幕，而且是进入现实的空间，成为组成整个文化拼图的重要因素。在某种意义上说，观赏参与电视福音是一种特殊的视觉旅程，他们可尽情享受与寻找视觉的乐趣。

值得研究的是，电视福音主义并未因其过度的媒介聚焦和控制而产生所谓的传方与受方、宣道人员与信仰大众的二元对立。电视福音一直深受人们的青睐，即使出现危机（如性丑闻、经济丑闻），观众也只是对当事人表示失望和痛心，而不会怀疑电视福音本身。由于近几年美国的电视福音愈来愈与政治交融（所谓的伦理政治），因而电视福音成为美国社会卫道士的化身，福音派所代表的道德力量也就很少被人质疑。虽然美国偏左倾的主流媒介与布道宗教并不保持一致的意识形态，但美国大众媒介的范式带有强烈的“准宗教”色彩，反映出世俗的乌托邦修辞与宗教神话的巧妙结合。至于说美国的电视福音主义能否形成一种宗教意义上的“品牌帝国主义”，透过电视媒介向全世界销售品牌和认同，成为文化全球化，即“共同文化”的一部分，这是另一个值得深思的话题。由于篇幅有限，这里暂不做论述。<sup>【16】</sup>

### 消费性与宗教性

在谈及消费文化一题时，波德里亚提出这样的观点：现代社会的经济发展已经进入一个新的阶段，即“经济生产领域与意识形态或文化领域不可分割，因为文化艺术品、图像、再现、乃至情感和精神结构，都已成为世界经济的一部分”<sup>【17】</sup>。在《符号政治经济的批判》一书，波德里亚把文化经济化的转变描述为从“土法炼钢式”社会转变为“半制造”社会的过渡。<sup>【18】</sup>在消费社会中，作为消费产

#### 【16】

电视福音主义的全球化问题是一个值得深入研究的话题，除了涉及大众文化之外，它关乎文化全球化问题（global culturalization），其中还包括全球化中分化（differentiating）与同化（homogenizing）共存，即所谓的“球域化”（globalization），如韩国电视福音派的发展。由于篇幅有限，此文就此不做分析。

#### 【17】

转引 Steve Connor, *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary*, Oxford: Blackwell, 1989, p. 51.

#### 【18】

参见 Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St. Louis: Telos Press, 1981, p. 185.



品的大众文化已经变成一个建构意义、认同、性别角色的核心领域。与此同时,波德里亚还从后现代主义的观点与角度出发,对大众文化作出相应的肯定。譬如,他在1970年出版的《消费社会》一书中指出,大众文化与其说是将艺术降格为商品世界的符号再生产,不如说它是一个转折点,即终结旧的文化形式,并将符号和消费引入自身地位的界定之中。<sup>【19】</sup>

研究电视媒介的美籍英国学者约翰·费斯克在他1989年所著的《理解大众文化》一书中也涉及类似的问题。他在强调大众文化的创造性、娱乐性与反叛传统之外,提出了“两种经济”的理论。所谓两种经济,一是“金融经济”,一是“文化经济”。费斯克以电视为文化工业的例子,提出电视节目作为商品,生产和发行于这两种平行而且共时的经济系统之中,其中“金融经济”注重的是电视的交换价值,“文化经济”则注重的是电视的使用价值。费斯克将这种消费文化称之为“符号学的民主”,并在同一年写了《电视文化》(*Television Culture*)一书,进一步说明两种经济在电视媒介中的运行模态。他把电视看成“文本”,指出所谓的“观众”并非是被动的“接受者”,因为他们具有不同的社会背景,对文本的解释可以完全的不同。在《为享乐而购物:商场、权力和抗衡》一文,费斯克同样质疑“从众”的观点,认为把购物商场喻为大教堂,商品喻为敬奉的对象,并把圣餐喻为借金钱交易货品作仪式,等等,只是强调消费主义的力量,却没有重视消费者的力量。<sup>【20】</sup>费斯克坚持主张,流行文化具有它自身的“辨析能力”,而非单一的商业从属地位。因为通过消费行为,消费者成为“有主权的消费者”,他们可以利用自己的选择权利,建立个人的品味,找到自己的风格,并形成自己的身份认同。<sup>【21】</sup>费斯克的“符号学的民主”理论显然是针对美国中产阶级而言,而电视福音实际上也是以美国中产阶级为主要对象的。即便如此,一些学者仍会质疑消费文化中民主体制或自由选择是否只是中产阶级的幻觉这个问题。<sup>【22】</sup>

作为流行或大众文化,电视神学无疑将神学论证从高级文化和精英文化中拉下来,迫使它实行流行文化的运作逻辑。用后现代主义的术语,电视神学打破了原有的二元机制:精神/肉体、神圣/世俗、正式/非正式、教条/开放、固定/运动、不变的/随机的、垂直的/水平的等等。同时,传统的游戏和权威规则也被打破,宗教的严肃性可以在嘉年华式的娱乐中显现,流行福音的摇滚乐亦可

【19】

波德里亚虽然批评消费文化,但与阿尔都塞是不同的。阿尔都塞使用意识形态理论试图连接结构的运作与个人日常生活经验。他认为,大众媒介作为意识形态的国家机器,对消费者在意识形态上具有三个层次的负面影响:(一)文化商品不断以旧瓶新酒的生产方式,令单一化的商品貌似多样化;(二)文化工业制造虚幻的主体位置,让消费者以为消费能够实现人生的愿望和幸福;(三)由于文化工业以消费为目的,为求生存可以不择手段,因此,文化工业夸大消费的后果,将生活商品化,使消费成为人生的目标。见 Louis Althusser, *On Ideology*, Verso, 2008.

【20】

参见 Juliet B. Schor and Douglas B. Holt (eds), *The Consumer Society Reader*, New York: The New Press, 1989, pp. 307-328.

【21】

费斯克认为流行文化与大众文化不同,前者比后者更为积极主动。他甚至认为消费者有能力颠覆资本主义对文本的原有意义和目的,同上。



【22】

譬如,另一位文化学者艾尔迪支(Alan Aldridge)就不赞同费斯克的观点,认为,费氏过于强调消费者的主体性。参见 Alan Aldridge, *Consumption*, Cambridge: Polity Press, 2003, pp. 90~92.

【23】

详见 Vincent J. Miller, *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*, Continuum, 2005.

以彰显消费文化的宗教层面。这使我们不得不想到西方马克思主义一直在询问的问题:资本的幽灵是否就是犹太-基督教的唯一真神?或者,基督教的世俗化是否就是耶稣宝血的货币化?

在《消费性宗教》一书中,作者温森特·米勒虽然没有像马克思主义者那样指责宗教商品化的倾向,但他同样指出消费文化直接影响美国当代宗教的信仰与实践、叙述方式与象征符号。<sup>【23】</sup>米勒补充说明,电视神学缺乏对基督精神的真实表现,其主要原因不在于电视形式本身,而是电视福音内容的失控。换言之,电视福音主义没有把基督教自身的布道历史作为其主要资源,而是过分依赖于眼下文化市场中流行的各种符号。因此,基督王国完全被商品市场王国所控制,宗教的精神层面也被大大地打了折扣。其实,米勒这里所说的正是波德里亚所指出的消费文化的问题,具体地说,宗教的历史定位以及其特殊的文化意义已经在商业挪移的过程中受到扭曲与剥离,剩下的只有宗教作为终极价值的象征性意义。

电视福音主义的流行也为我们提出了一系列新的问题:如何阅读电视文化商品所提供的文本?又如何利用电视文化商品这一资源创造真正意义上的“大众神学”?不能否认,电视福音主义试图修复“上帝死后”的神学语言,把《圣经》为本的思想与大众所需要的心灵鸡汤融合在一起,并透过影像的制作,让新的神学穿过时空,与它的观众亲密接触,尽管观众所触摸(看)的已不再是《圣经》文本,也不一定是宣教的内容,而是被包装制作过的某个福音教会或电视节目的品牌。当然,我们必须问:文化市场可以制作,宗教市场也能制作吗?很明显的是,宗教涵盖的是个体的精神世界,宗教后面是关乎人的关怀终极,那是一个恰恰不可以被消费的东西。

消费文化的最大特点就是价值的互换,正如波德里亚所指出的那样,消费社会将使用价值改变为交换价值。如果说文化在某种意义上不能完全远离交换价值的话,那么把宗教看成是交换价值却背离了宗教原有的意涵。正是基于这种担忧,法国当代“现象学神学”(phenomenological theology)代表人物让·吕克·马里翁(Jean-Luc Marion)重新建构“礼物”(gift)与“给予”(givenness)这一基督教古老的话题。马里翁指出,商品经济的循环中所呈现的施者与受者之间的互惠原则体现了交换经济体系中的礼物概念,



然而这种礼物的概念完全丧失了基督教礼物原初的意义,因此也就丧失了上帝的真正意义。这种丧失是由于互惠原则完全是建立在商品形上学的语境中的:给予者依赖“效用因”给予礼物,按照“形式因”和“物质因”来规定礼物与交换的实施,最后以“目的因”收尾,以此维持互惠的循环。马里翁认为,礼物是不可以交换的,因为礼物意味着内在(已被)给予的自我呈现,也就是说,在给予的行为中,人们并不需要知道这个给予者的身份;就接受者而言,尽管礼物通常要求有一个接受者,但并不要求这个接受者对接受的礼物做出相应的回报。由此,马里翁认为,礼物显出一种“无条件的可能性”(a possibility without condition),也就是德里达(Jacques Derrida)所说的“不可能之可能性”(a possibility of impossibility)。【24】这种“无条件的可能性”正是当今社会消费性与宗教性之间不可解决的悖论。

应该承认,大众文化在现今的社会中,不但已经成为一项不可或缺的生活要素,而且直接左右人们对自我认同、团体认同以及社会认同观的建构过程。因此,大众文化,尤其是它为当代宗教生活所带来的一系列的影响,值得我们深入的探讨和研究。

【24】

参见 Jean-Luc Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, tran. Jeffrey Kosky, Stanford: Stanford University Press, 2002.



# 中国的大众文学观念

◎陈奇佳

**内容提要:**本文从价值分析的角度来研究中国大众文学观念及其相关现象。当前中国的大众文学观念实际可析分为政治型、启蒙型、商业型这三种基本的类型。中国文学界、思想界谈论大众文学,肯定(或质疑)其根本性价值作用的基石大抵都离不开政治性立场、启蒙、商业文化这三个尺度。现实表明,这三种尺度既不足以独立地解释大众文学应该是什么的问题,也很难将它们调和在一起解释大众文学的价值意义。

大众文学是当前文坛一支非常活跃也是非常有争议的力量。本文尝试从价值分析的角度出发,来研究中国大众文学各种受争议性质的根本由来及消弭这些争议的可能性。

中国有关大众文学的争论,无论是关于其表现形态、艺术特质、社会功能效应还是关于其在人类整体精神活动中价值地位的争论等等,最终大抵都可以归结为是观念之争,即“大众文学应该是什么”的观念之争。而从立论的最核心的价值观念来分析,中国人文思想界定“大众文学应该是什么”的观念形态总体可析分为政治型、启蒙型、商业型三种基本的类型。就是说,中国文学界、思想界谈论大众文学,肯定(或质疑)其根本性价值作用的基石大抵都离不开政治性立场、启蒙、商业文化三个尺度。现实中大众文学的创作,从价值命意来说也基本与这三方面的尺度有关。

所谓政治型大众文学观念,是指其一般以政治为本位,从政治的角度强调大众在社会体系中的重要性,并以此为基础,肯定一种与特定政治理念形成紧密互动关系的、面向一般社会大众的文学活动的重要性。在中国的大众文学发展史上,这种政治的角度是有特指的,它多与拯救民族国家危亡的意识联系在一起,后来,又较多融入了建设现代民主国家体制等方面的内容。这是我国影响



最大的一种大众文学观念。

持启蒙型大众文学观念的论者,一般以科学、自由、民主、个人权利等启蒙观念为核心价值考察大众在社会体系中的地位及相关的各种大众文化现象。他们并不否认大众的重要性,但对现实中的大众有无能力承担相应的各种任务则深表怀疑。他们所主张的大众文学其实是一种基于大众现实文化教育水平的、用以启蒙大众的一种文学形态,简单地说就是“化大众”的文学。

商业型大众文学观念其实是一种自发形成的观念,很长一段时间里它只是一种实存的文学现象,却没有相应的文学主张。它的存在现实往往依靠政治型大众文学观念或启蒙型大众文学观念对之的批判而凸显。一直到20世纪90年代我国理论界才出现较自觉的、理论上成体系的商业型大众文学观的捍卫者。此种大众文学观的核心命意乃是在尊重商业市场法则的基础上看待文学问题,其观念体系中的价值所指就是商业上的价值,其所指的“大众”便是消费市场居主流地位的“大众”,至于一般文学界所重点关注的文学价值或其他的价值追求云云,在此种观念系统中倒是无足轻重的事情了。

当然,这三种大众文学观的区分只是一种就大而论的理论概括。它们都是经历了一个相当长的时间才发展成形的。在这发展过程中,这些观念内部产生了许多重要的分支,而三种观念类型之间也不是相互冲突,完全不能兼容的,有些大众文学理论实际便是一种中间形态的理论,正处于政治型/启蒙型或商业型/启蒙型之间。

## 一

我们将19世纪末至20世纪20年代初这一段时间定为中国大众文学观念的发生时期。

中国大众文学观念的发生最早可以追溯到19世纪末。严复与夏曾佑等较早从小说文体的大众属性上强调小说的功能属性和价值意义。梁启超1902年提出“小说界革命”使得这样的认识成为精英知识分子群中主流的意识形态。

这时期虽没有明确提出“大众文学”的概念,但梁启超等人的有关议论却为日后中国政治型与启蒙型大众文学观念的形成确立



了一条主流的方向。他们的影响突出表现在三个方面。第一,经过梁启超等人的倡导,小说这种在传统文学观念中地位较为卑下的文体在社会政治中开始获得重要地位。梁启超甚至认为小说尤其政治小说的发达与国力的强盛、政治的进步简直有一种直接的对应关系:“各国政界之日进,则政治小说,为功最高焉”,“往往每一书出,而全国议论为之一变”。<sup>【1】</sup>在这种话语系统中,文学(主要是小说)与民族国家政治架构之间的直接关系得到了明确的强调,这在中国传统的文化思想中是从来没有过的(传统文化中人们一般通过伦理的中介作用来考察文学与政治的关系)。第二,通过小说文体具有不可思议的“支配人道”的魔力,“用之于善,则可以福亿兆人”,“用之于恶,则可以毒万千载”<sup>【2】</sup>等等观念的阐扬,一般大众自然成为了文学传播的主要对象。尽管在这种思想系统中,大众的身份是比较含混的,大众与文学究竟是一种什么样的关系也是不明确的,但不管怎么说,文学与大众已形成了某种必然的关系,文学再也不是极少数文人雅士独占的特权阶级的领地了。第三,也是最重要的一点,通过梁启超等人的宣传,文学、大众、救亡,构成了一种潜在的逻辑联系。正是在这个关系链条中,大众这个环节才变得突出重要了起来。现实很清楚:大众不觉醒、不配合,仅靠所谓的个别先知先觉者显然不可能完成救亡图强的目的。“今日欲改良群治,必自小说界革命始,欲新民,必自新小说始”,<sup>【3】</sup>在这过程中,“新小说”面对的主体对象必然是一般大众(即梁启超所谓的兵丁、市侩、农氓、工匠、车夫马卒、妇女、童孺等人群<sup>【4】</sup>),他们自然地成了文学活动的目的与手段。在后来的文学发展中,随着时代的变化,现实政治中救亡主题转换成了其他的政治主题,但这种关于大众与文学、政治之间关系的认识,却被人们当做一个不言自明的具有文学本体论意味的观念传承了下来。

但就现实而论,小说界革命所促成的,却是商业型大众文学的普及。梁启超等人的鼓吹,诚然鼓励更多的文人投入到了小说创作中,客观上也促进了小说创作的繁荣,到1915年间,出版物“除教科书外,什九皆小说也”。<sup>【5】</sup>但这些小说却不是梁启超等所期待的有益于世道人心的“新小说”,而大抵是讽刺、言情、侦探一类作品。

新文学运动时期是中国真正确立现代文学意义上的大众文学观念的时期。

**【1】**

梁启超:《译印政治小说序》,《饮冰室合集》文集三,北京:中华书局1989年版,第35页。

**【2】**

梁启超:《论小说与群治之关系》,《饮冰室合集》文集十,北京:中华书局1989年版,第8页。

**【3】**

梁启超:《论小说与群治之关系》,《饮冰室合集》文集十,北京:中华书局1989年版,第6页。

**【4】**

梁启超:《译印政治小说序》,《饮冰室合集》文集三,北京:中华书局1989年版,第35页。

**【5】**

梁启超:《告小说家》,《饮冰室合集》文集三十二,北京:中华书局1989年版,第68页。



在小说界革命的时代,思想家们只是在相当含混的状态中体认到了大众的重要性,在他们的设想中,一般民众除了消极地接受精英的教导之外,几乎没有其他与文学积极的互动关系了。在新文学运动的阶段,“大众”则成了文学运动、国民思想改造一个十分重要的关注对象。改造文学与大众的关系,在已有的那些比较接近大众的诸文学形态中寻找中国文学再生的源泉,几乎是陈独秀、鲁迅、胡适等一代思想家谈论新文学运动时一个共同的主题。他们对许多问题的看法虽比较接近,但在对大众群体根本价值的认识上,在一开始的时候便有根本性的分歧。政治型大众文学与启蒙型大众文学的根本分野也在这时期产生。

许多“五四”时代的思想家都强调大众与文学关系的重要性,但这种关系所以重要,并不在于一般社会民众这个群体有多大的进步性,也不在于他们所嗜好的文学形式有多大的文学价值,而主要在于,传统的文学根本没有注意到一般大众的存在问题。因此,如需要建立一个真正全面的丰富的“人的文学”,文学家便尤其需要重视那些千百年来为文学作家所忽略了的大众的人性感受和人性需要。以此为前提,大众自身有什么特殊的喜好,或他们创造发明了什么样的文学样式,并不在这种“大众文学观念”特殊的关照之列。周作人有一段评论特别具有代表性:

平民文学决不单是通俗文学。白话的平民文学比古文原是更为通俗,但并非单以通俗为唯一之目的。因为平民文学不是专做给平民看的,乃是研究平民生活——人的生活——的文学。他的目的,并非要想将人类的思想趣味,竭力按下,同平民一样,乃是想将平民的生活提高,得到适当的一个地位。凡是先知或引路的人的话,本非全数的人尽能懂得,所以平民的文学,现在也不必个个“田夫野老”都可领会。<sup>【6】</sup>

他还认为,完全发端于平民大众的文学不但没有一种价值上的优越性,相反,还可能有一些特殊的根性上的弱点,需要有针对性地加以改造。<sup>【7】</sup>

鲁迅、胡适等人的精英主义的立场虽不若周作人这样的直白、明确,但就文学与大众的关系言,他们的基本认识是相当接近的:在中国,启蒙大众是一项极为重要的文化任务;大众的受教育程度

**【6】**

周作人:《平民的文学》,《艺术与生活》,石家庄:河北教育出版社2002年版,第5页。

**【7】**

可参见周作人:《贵族的与平民的》,《自己的园地》,石家庄:河北教育出版社2002年版,第16页。



及其现实思想水平,决定他们处于一种被启蒙的地位;文学是启蒙大众的一个极为良好的工具。而在这种思想合力中,启蒙型的大众文学观念开始成形。

而陈独秀等人的论说则直接促成了政治型大众文学观的形成。这一点在其《文学革命论》中已可见端倪。首先,人们可以看到,陈独秀虽与胡适一样,都推崇小说与白话,但胡适的主要理由是因为小说、白话等标志着文学“进化”的方向,“逆天背时,违进化之迹,古不能工也”;<sup>【8】</sup>而在陈独秀看来,小说、白话的合理性却与一般民众的喜爱有着深刻的关系,“《国风》多里巷猥辞,《楚辞》盛用土语方物,非不斐然可观”。<sup>【9】</sup>其次,在陈独秀看来,“今欲革新政治,势不得不革新盘踞于运用此政治者精神界之文学”。而这发端于一般民众的“平易的抒情的国民文学”、“明了的通俗的社会文学”,正可以起到“革新文学,革新政治”的功效。这与鲁迅“凡是愚弱的国民,即使体格如何健全,如何茁壮,也只能做毫无意义的示众的材料和看客。病死多少是不必以为不幸的,所以我们的第一要著,是在改变他们的精神”<sup>【10】</sup>的论点恰成鲜明对照。

陈独秀虽然并未就“大众文学”问题作出周详的论述,但他这种热爱本土一般民众,寄希望于在一般民众所喜爱的文学形式中寻找创造性资源的热情,却为一代热血青年树立了文学价值追求的一个方向。以至于一个时期内,所谓“大众文学”便是具有左翼政治追求的一种文学形式了。<sup>【11】</sup>

## 二

20世纪20年代末直至70年代末,是中国大众文学观念的发展与成熟时期。这时期中国大众文学观念总的发展态势是:起初,政治型、启蒙型、商业型这三种观念呈现出了平行发展的情形,但随着国内、国际社会政治情况的变化,政治型的观念终于逐步整合了启蒙型的观念,成为指导中国大陆地区文学创作的一个基本的文学指导观念,与此同时,商业型的大众文学活动则遭到了严厉的批判与清洗直至被完全放逐。

如果以确立政治型大众文学观念一元地位的历史进程为轴,这个时期又大致可分为三个阶段:20世纪20年代末至30年代末是第一个阶段,30年代末至1949年为第二阶段,中华人民共和国

### 【8】

胡适:《文学改良刍议》,《胡适文集》第一卷,北京:北京大学出版社1998年版,第7页。

### 【9】

陈独秀:《文学革命论》,《独秀文存》,合肥:安徽人民出版社1987年版,第96页。

### 【10】

鲁迅:《〈呐喊〉自序》,《鲁迅全集》第一卷,北京:人民文学出版社2005年版,第439页。鲁迅对启蒙与大众关系的看法比较复杂,下文再作讨论。

### 【11】

参见高滔:《关于“大众文学”的两个疑问》,引自郑振铎、傅东华编,《我与文学》(上海:上海书店1981年版,据生活书店1934年版),第150~151页。



成立后的前30年则是第三阶段。

第一阶段是中国文学界明确了“大众文学”观念的一个阶段。在这个阶段通过几次有影响的论争,大众文学的观念在中国才在真正意义上从含混走向了明确,大众文学及其相关问题开始形成了一个独特的“问题域”,成为了中国数代文学工作者讨论文学根本问题时无法避讳的一个对象。就具体的观念形态而言,这个阶段是政治观念与启蒙观念共同发挥作用、政治的倾向逐渐压倒启蒙的一个阶段。

研究者已经指出,20年代末期一批留日学生最初将日本无产阶级文学界的“大众文艺”、“大众文学”观念引介到了中国。<sup>【12】</sup>虽然,中国早已有了相关的文学实践,也早有人自觉或不自觉地使用了“大众文学”、“民众文学”之类的说法,但这个概念确立并流行起来,则仍应归功于这批左翼知识分子的努力。

1931年11月,“左联”执行委员会通过的决议《中国无产阶级革命文学的新任务》强调:由无产阶级与资产阶级意识形态的对立而产生的文学形态方面的完全对立,即使在文学领域,无产阶级也需创造一种完全新型的文学形式来彻底取代陈腐的资产阶级文学及其他一切没落腐朽阶级的文学。这种新型的文学形式及普罗列塔利亚的文学亦即大众文艺:“为完成当前迫切的任务,中国无产阶级革命文学必须确定新的路线。首先第一个重大的问题,就是文学的大众化:……只有通过大众化的路线,即实现了运动与组织的大众化,作品、批评以及其他一切的大众化,才能完成当前的反帝反国民党的苏维埃革命的任务,才能创造出真正的中国无产阶级革命文学。”<sup>【13】</sup>“左联”关于文艺大众化的几次决议都充溢着类似观念。<sup>【14】</sup>

通过这样的观念的阐扬,中国的大众文学得到了一种深刻的理论上的支持。大众,这个传统上被人们一贯忽略的对象,按照这种理论对哲学、历史的解释忽然被推到了政治舞台的最前沿。当时中国知识分子对马克思主义的理解一般来说还是很肤浅的,但即便如此,由他们转述过程中显露的吉光片羽,仍然震惊了一代思想者。许多左翼知识分子自然地就由肯定大众<sup>【15】</sup>在政治上的主导地位而肯定它对于文学也具有一般意义上的决定性作用。

但如何在实际的创作中来实现大众的这种决定作用却有着不容回避的现实困难。因为当时的一般中国大众基本上还是文盲,

【12】

林韵然:《“普罗”还是“通俗”?——“大众文学”的两副面孔》,《中国现代文学研究丛刊》,2006年第1期,第99~110页。

【13】

“左联”执行委员会通过《中国无产阶级革命文学的新任务》,文振庭编《文艺大众化问题讨论资料》,上海:上海文艺出版社1987年版,第3页。

【14】

可参看《文艺大众化问题讨论资料》第3~7页。

【15】

按照苏联艺术界的认识,“大众”显然应当指“普罗大众”。但中国,知识分子很容易地就将这个词赋予了更宽泛的含义,用来指称包括农民、一般城市贫民在内的一般民众。



【16】

郑伯奇：《关于文学大众化的问题》，《文艺大众化问题讨论资料》第16页。

【17】

魏金枝：《〈北斗〉杂志社文学大众化问题征文》，《文艺大众化问题讨论资料》第145页。

【18】

华蒂：《〈北斗〉杂志社文学大众化问题征文》，《文艺大众化问题讨论资料》第148～149页。

【19】

西谛（郑振铎）：《〈北斗〉杂志社文学大众化问题征文》，《文艺大众化问题讨论资料》第154页。

【20】

史铁儿（瞿秋白）：《普洛大众文艺的现实问题》，《文艺大众化问题讨论资料》第52页。潘梓年的观点可参看《文艺大众化问题讨论资料》第146～147页。

依靠他们来创作“大众文学”是不可能的，绝大部分的文学作家又明显不属于“大众”之列。而根据政治上的信念，人们则又不能承认一般“市井文侩投机的时事小说、武侠小说”<sup>【16】</sup>为理想的大众文学范本。如何解决这种矛盾状况呢？当时的思想者设想了许多解决方案，其核心的方案其实无非三种。第一种是在政治上一般地同意大众的地位，而把现实中的大众看成是一个从文化知识到政治追求上都亟待启蒙的一个团体，恰如魏金枝所说的：“我们断不能完全跟着大众而化。盖所谓大众，我们必须承认，它那由于几千百年封建思想以及一切布尔乔亚的压迫及熏陶而来，其意识上往往潜受了许多麻醉。”<sup>【17】</sup>另一种强调政治优先，文学价值从属于政治价值。政治价值高了文学的价值自然就高。华蒂（叶以群）说道：“他们（即资产阶级——引者按）要使文学脱离大众，要使文学成为他们的专有品——也就是要使文学成为拥护他们的统治工具，所以故意造出这种骗人的文学之‘社会价值’和‘艺术价值’的分离论——二元论。实际上，‘社会价值’和‘艺术价值’是合一的，一元的，文学作品正因为有了‘社会价值’才有‘艺术价值’，否则就根本没有‘艺术价值’的存在。文学大众化是加强文学之‘社会价值’的唯一的路径；所以不但不致伤害文学本身的‘艺术价值’，反之，正是提高其‘艺术价值’的方法。”<sup>【18】</sup>还有一种则持乐观的精神看待大众文学的未来。他们认为大众之中本来就包含着伟大的文学种子。“文学的‘大众化’，既说是由少数的特权者手里解放出来，归到‘大众’的本身，那么，多数人的文学，或在多数中拣选出来的文学者所写的文学，当然会比少数人的陈腐的作品高明得多。正如政治等等方面一样，‘大众’还不曾在真实的文坛上尝试过他或她的手腕呢。给他或她一个机会，一定会有崭新的一支潮流发生，在艺术上看来，一定会比旧的东西高明的。”<sup>【19】</sup>“工人青年之中将要发现很多意料之外的天才，渐渐的他们会变成主体。”<sup>【20】</sup>瞿秋白、郑振铎、潘梓年等都持有这类观点。

第一种方案当然是最有代表性的。它吸引了大部分无法忘记“五四”启蒙主题的革命青年，也吸引了许多不能忘记启蒙一般社会大众任务的葆有“五四”启蒙精神的知识分子。正由于一批倾向于启蒙精神的知识分子的加入，启蒙型的大众文学观念在30年代得到了很大的深化，他们直接引发了1934年大众语问题的讨论。围绕着中小学教育是否应当强令读经与学习文言的讨论，以陈子



展、陈望道为代表的一批知识分子进而推想：此种复古论调的产生，是否是因为“五四”以来白话文运动的局限所致——是白话文这种语言表现形式的功能局限使得中国文坛无法产生遍着大众心灵的伟大文学作品？倘若这种推想成立，那么，中国如欲建设真正意义上的大众文学，首先就需要革新语言，建设一种能够适应社会进步和意识形态领域革命需要的新的语言表现形式即大众语。于是，围绕着白话语体文的历史地位与现实地位、以什么样的话语系统为基础建立大众语、中国文字的拉丁化等问题，对大众问题感兴趣的知识分子大多投入到了这场讨论中。

大众语讨论本身并没有收获太多的积极成果，但对大众文学观念的发展趋向却产生了一定的影响。经过这场讨论，启蒙知识分子对大众文学的态度明确地分裂为两个阵营。一派可以称为“温和的右翼启蒙思想者”，一派则可称为“激进的左翼启蒙思想者”。

胡适、周作人、沈从文等人是“温和的右翼启蒙思想者”的代表人物。他们尽管在捍卫“五四”白话文运动成果的态度上与政治左派非常接近，但在对政治与文学关系问题的认识上，却坚持欧美自由主义观念，强调民众被启蒙的必要、文学与个人的关系。他们并不认为大众在政治地位上有一种独特的优越性，当然更不承认与一般大众发生了特别关系的文学创作将注定是文学发展的未来。沈从文后来的《白话文问题》对这时期的大众文学运动有过一个比较详细的论述，其中的观点很有代表性。他在抨击革命文艺思想对文学的损害后说，伟大作品的产生，乃是作者“由人类求生的庄严景象出发，因所见甚广，所知甚多，对人生具有深厚同情与悲悯，对个人生命与工作又看得异常庄严，来用宏愿与坚信，完成这种艰难工作……工作的意义，就是他如历史上一切伟大作者同样，用文字故事给人生作一种说明，说明中表现人类向崇高光明的向往，以及在努力中必然遭遇的挫折”。<sup>【21】</sup>简言之，他们并不认为大众文学能够为文学自身的发展带来什么样本质的改变。因此在文坛有关大众语、大众文坛的讨论趋于平淡之后，他们便转移了视线不再对大众文学及相关问题进行深入的思考，实际上便是放弃了对该问题的话语权了。

鲁迅、茅盾等则堪称是“激进的左翼启蒙思想者”的代表人物。鲁迅虽也积极地参加了大众文学及相关问题的讨论，但他的态度

【21】

沈从文：《白话文问题》，《沈从文全集》第十二卷，太原：北岳文艺出版社2002年版，第62～63页。



与“左联”的大部分革命文学青年大有不同。他始终没有放弃对大众文学“启蒙”功能的强调。在另一方面,他也相当认同革命文艺家尤其是瞿秋白等人对大众文艺的倡导。他至少在一定程度上同意,大众在政治地位上的优越性也会体现在文学的本质构造上。但和瞿秋白等主要从政治理念和政治热情上宣扬大众文学的光明未来不同,他从一般的文学发展理论上考察大众文学可能蕴藏的巨大价值。他说:“大众并无旧文学的修养,比起士大夫的细致来,或者会显得所谓‘低落’的,但也未染旧文学的痼疾,所以它又刚健,清新。无名氏文学如《子夜歌》之流,会给旧文学一种新力量。”他还指出,许多民间小戏“比起希腊的伊索,俄国的梭罗古勃的寓言来”是“毫无逊色的”。<sup>【22】</sup>鲁迅的论说有史有据,在当时无疑是最有思想深度的一种观点。

【22】

鲁迅:《门外文谈》,《鲁迅全集》第六卷,北京:人民文学出版社2005年版,第102~103页。

但历史的实际情况总与后人偏于理想化的总结有所不同。鲁迅比较全面的观点在当时并未引起足够的反响。伴随着日本帝国主义对中国侵略的加剧,伴随着在政治上发动群众的任务趋于紧迫,除了胡风等少数几人,大部分左翼启蒙思想者在后来的大众文艺运动中,实际上已经放弃了对文学启蒙作用的强调,主要从政治作用一面来谈论大众文学的作用了。<sup>【23】</sup>

【23】

相关情况可参看《剑桥中华民国史(下卷)》,费正清、费维恺编,北京:中国社会科学出版社1994年版,第532~543页。

第二阶段是政治型的大众文学观念走出单纯理论讨论的局限,开始影响、指导具体的文艺创作的时期。这其中,毛泽东的文艺思想确立其领导地位是一个核心的问题。

毛泽东极其重视文艺的大众化问题。1938年10月,稍有余暇,他就在中共六届六中全会上的报告中提出了要使马克思主义在中国具体化的问题,要把国际主义的内容同民族形式结合起来。这个指示使延安和重庆文化思想界开展了关于“民族形式问题”的热烈讨论。当然,真正代表其全面、成熟的大众文艺观的,自然还数《在延安文艺座谈会上的讲话》(以下简称《讲话》)。

从大众文学观念的发展情况看,《讲话》至少在以下几个方面具有里程碑式的意义。第一,《讲话》从政治和社会的角度,以阶级分析的思路较细密地论述了文艺为“中华民族的最大部分,就是最广大的人民大众”服务的正当性和必要性。第二,《讲话》通过文艺的“普及”与“提高”问题的讨论,实际上将大众文艺确立为一种美学的标准。毛泽东虽然并未完全否定文学趣味自由的问题,但他毕竟更多肯定的是“下里巴人”之类的作品。由此,大众化的美学



趣味便不简单是一种美学的趣味问题了,而直接涉及政治立场正确与否的问题。第三,《讲话》还比较具体地规定了大众文艺的基本创作原则:为政治服务,表现人民大众感兴趣的话题,采用人民大众喜闻乐见的形式。毛泽东认为,既然中国共产党的政治是为人民大众服务的,反映共产党的政治要求当然就是为人民服务最直接的一种方式了。第四,《讲话》也注意到了大众文艺的启蒙作用:“工农兵……迫切要求一个普遍的启蒙运动……去提高他们的斗争热情和胜利信心。”不过,在后来的文艺发展过程中,执行者多将启蒙简单地理解成了“政治启蒙”,忽视了民众内在精神启蒙工作的复杂性和艰巨性。<sup>【24】</sup>

由于《讲话》思想的全面性与深刻性,也由于毛泽东特殊的政治地位,因此可以这样说,自《讲话》发表以后,40年代的大众文艺界人士主要的精神活动,就是一个学习理解《讲话》,将自己的大众文艺观统一到《讲话》精神中来的过程。

第三阶段是政治型大众文学取得一元化领导地位的时期。就大众文学的发展来说,这一阶段最有代表性、最具特色的事件之一,是商业型的大众文学活动被清洗、放逐。

我们可以发现,历次的大众文艺讨论基本都没有商业型大众文艺观念置喙的余地。非但没有置喙的余地,无论革命文艺家还是启蒙知识分子都直接认为商业化的大众文艺简直就是中国发展大众文艺最大的祸害,其消极影响绝不下于那些保守派与复古主义者。许多人直接将这些作品称为“反动的大众文艺”。阳翰笙说:

我们已经发现封建余孽和买办地主阶级的各种各色的反动思想,是在用着各式各样的文艺形式反映出来,满坑满谷的把大众文艺生活影响着,支配着,组织着。这些反动思想最流行的,第一便是打富济贫的武侠主义。这种思想的实质,是在麻醉要积极地起来斗争的大众,叫他们安安心心的等待剑仙侠客从天外飞来替他们打抱不平。第二便是恶有恶报善有善报的果报主义。……第三便是劳资妥协主义。……第四是媚外的洋奴主义。……第五是男女问题上的淫荡主义。……<sup>【25】</sup>

**【24】**

文中所引毛泽东的观点,均引自毛泽东:《在延安文艺座谈会上的讲话》,《毛泽东选集》第3卷,北京:人民出版社1991年版,第847~879页。

**【25】**

寒生(阳翰笙):《文艺大众化与大众文艺》,《文艺大众化问题讨论资料》第84页。瞿秋白有类似的观点,可参见《文艺大众化问题讨论资料》第36页。



阳翰笙开列的这些问题方面,几乎一网打尽了市场上一般流行的通俗大众文艺的题材类型,指出了商业型大众文艺与政治型大众文艺本质上的不能兼容。<sup>【26】</sup>

【26】

启蒙方面对相关现象的批评,可参看陈望道《大众语论》(《文艺大众化问题讨论资料》第292页)、孔另境《大众语文建设之理论与实际》(《文艺大众化问题讨论资料》第350页)等文。

【27】

这种情形在左翼文艺家的批判中即可得到印证。

【28】

中华人民共和国建立前解放区管理商业文艺的情况,可参看傅谨:《禁戏五十年》,《小说家》1999年第3期。

【29】

郭沫若:《斥反动文艺》,《沫若文集》第十三卷,北京:人民文学出版社1961年版,第529页。

【30】

可参看《根绝黄色书刊对青年工人的毒害》(《文艺报》1955年第14期)、《各地积极处理反动、淫秽、荒诞图书》(《光明日报》1956年1月15日)等报道。

在这样的时代大潮中,正面宣扬商业大众文学正当性、必要性的知识分子几乎是没有的。但问题在于,没有人宣扬这类观念不等于商业化的大众文艺就不存在了。事实是,从读者反应的这一面看,大众文艺工作者竭力鼓吹的“大众文艺”并没有多少大众问津,而没有什么理论宣传的商业大众文艺,大众倒是趋之若鹜。<sup>【27】</sup>

中国共产党在取得军事上的决定性胜利后,党的文艺领导人便积极着手改变这种情况。<sup>【28】</sup>首先的工作仍是从理论上对商业化的大众文艺进行明确的界定。郭沫若说:

什么是黄?就是一般所说的黄色文艺。这是标准的封建类型,色情、神怪、武侠、侦探,无所不备,迎合低级趣味……在黄色作家群中,多是道义观念贫弱的穷文人、性格破产者,……倒不必一定有祸国殃民的明确意识,但作品倾向是包含毒素的东西,一被纵容便像黄河决口,泛滥于全中国,为害之烈,等于鸦片。正因为这是一种有效的麻醉剂,足以消磨斗志,甚至毁灭人性……<sup>【29】</sup>

郭沫若的说法基本上承继了30年代革命文艺家对商业大众文学的批判思路,但也有一些有意味的变化。其中最可注意者,是他将神怪、武侠、侦探之类的小说类型一概与色情小说等量齐观。这种说法显然比简单地从意识形态立场诅咒商业文艺为“反动文艺”要更有杀伤力。因为一般大众要理解什么是政治的“反动”有些困难,但他们都知道什么是“色情文艺”。如果武侠、侦探之类的小说是与色情小说一样的东西,查禁它们,一般群众就会比较容易接受了。

50年代初期到中期,中国大陆地区对传统的商业大众文艺展开了严厉的打击与清洗。人们常常看到这样的新闻报道:“根绝黄色书刊对青年工人的毒害”、“各地积极处理反动、淫秽、荒诞图书”等等。但事实上,报道中所谓“黄色书刊”云云,只有极少一部分是淫秽的、反党反社会主义的作品,其主体所指,是武侠小说、言情小说之类。<sup>【30】</sup>由此可见,至迟在50年代中期,传统的以服务大众趣



味为主旨,以商业利益为导向的大众作品乃是“黄色作品”的观念已经深入人心。如果说启蒙型大众艺术作品尚有批判学习的余地,那么由“道义观念贫弱的穷文人、性格破产者”写作的东西只能被封杀、清除出文学作品的队伍。

### 三

20世纪70年代末至今,是中国大众文学观念从一元复归于多元的时期。政治型大众文学观念丧失了其绝对的主导地位;商业型大众文学观从隐性走向显性,公然表现出对意识形态领导权的诉求;启蒙的观念逐渐占据主流地位,却又因对政治、商业不同的立场而分裂为不同的派别等,乃是这一时期中国大众文学观念变荡最具标志性的事件。

20世纪70年代末,中国社会开始进入了改革开放的时代,部分人士对于改革开放后消闲类通俗文艺作品(其主力便是民国时期的商业大众小说和部分民间文艺)的复兴忧心忡忡。他们希望借用政治手段,将这些作品永远打入冷宫,回复到一元化政治型大众文艺无条件一统天下时的情形。有人断言说,“还珠楼主的《蜀山剑侠传》、白羽的《十二金钱镖》和冯玉奇大量的言情小说和《亭子间嫂嫂》这一类荒诞不经、诲淫诲盗的毒草”,“早在解放初期被明令取缔禁止流传,是完全必要和应该的,这些东西是十足的糟粕毒素,思想内容反动,写作技巧不值一谈。现在不会有人再记起它们,早已被淘汰掉了”。<sup>【31】</sup>又有人说,“通俗不要搞成庸俗”;“现在的通俗文艺是八十年代的通俗文艺,眼光就要放宽一些,推而广之一些。出版社不要只看到旧小说。高晓声、周克芹的小说也是通俗文艺,《乡场上》这样的小说也是通俗文艺。如果通俗文艺排除了这些,路子就窄了。……另外象刘兰芳的评书《岳飞传》是很轰动的,……这个刘兰芳能吸引住男女老少,雅俗共赏,她比邓丽君力量大。这也是一种通俗文艺”。<sup>【32】</sup>事实上,《蜀山剑侠传》、《十二金钱镖》、《亭子间嫂嫂》是否与冯玉奇的小说是同一类作品;高晓声、周克芹的小说是否属于农民真正喜欢的通俗文艺一类;刘兰芳是否真的比邓丽君力量大等等问题,议论者未必作过深入的思考。他们只是根据自己的信念作出了这一些论断。

这样僵化保守的观念显然是不能适应形势发展需要的。进入

#### 【31】

王延龄:《试论鸳鸯蝴蝶派》,《读书》,1981年第8期。

#### 【32】

陈允豪:《路子要宽,队伍要广》,《读书》,1981年第8期。



80年代以后,中国共产党核心的文艺方针展开了一系列的调整。胡乔木完成于80年代初期的《当前思想战线的若干问题》是一个具有指导意义的纲领性文件。他指出:“对毛泽东同志的文艺思想也要采取科学的分析态度。我们不能用‘句句是真理’或者‘够用一辈子’那样的态度来对待《在延安文艺座谈会上的讲话》。”

尽管胡乔木在文中再三强调大众文艺的主导地位不能动摇:“在今天的社会主义社会时代,党中央提出文艺要为人民服务,为社会主义服务,这是毛泽东同志的文艺思想在社会主义条件下的运用和发展。为人民服务,决不可以跟为工农兵服务对立起来。虽然工农兵不能够代替全体人民,但是他们究竟是人民的最大多数。”<sup>【33】</sup>但由于在他的定义中,“劳动人民”的内涵已然扩展了,又否定了以阶级分析为纲划分社会人群的思维方式,一元化的政治型大众文艺观事实上便丧失了其政治上的绝对正当性,同时也就丧失了其美学趣味绝对正确性的保证。

当然,自80年代以来,政治型大众文艺观仍不失为一种有影响的文艺观念。许多文艺工作者仍然试图完整地坚持《讲话》的精神;许多持启蒙立场的研究者,有时也颇认同政治型大众文艺观中的某些原则立场。但没有疑问的是,作为曾经唯一“正确”的大众文学观念,相比近年来兴起的启蒙文学观或商业文学观,它已越来越丧失其支配性的地位了。时间越流逝,社会越开放,这一点就可以看得越清楚。

随着政治意识形态对文艺领域控制力的弱化,启蒙的立场成了80年代许多知识分子基本的价值立场。这种立场甚至得到了党的文艺界最高领导人的支持。1984年12月29日,胡启立“受书记处的委托”,在中国作家代表大会开幕式上的讲话中明确指出,“文学创作是一种精神劳动,这种劳动的成果,具有显著的作家个人特色,必须极大地发挥个人的创造力、洞察力和想象力,必须有对生活的深刻理解和独到见解,必须有独特的技巧。因此创作必须是自由的”;“我们党、政府、文艺团体,以至全社会,都应该坚定地保证作家的这种自由”。<sup>【34】</sup>

既然“个人”的元素被突出到了这种地步,与“大众”相关的问题显然就不是作家创作所必须关注的问题了。事实上,对80年代以后大部分作家、文艺理论家来说,其思想工作的重心,已完全转移到了发扬个性,吸收、融会西方思想文化等方面。而对那些仍然

【33】

文中所引胡乔木的论断,均出自《当前思想战线的若干问题》,《胡乔木文集》第二卷,北京:人民出版社1993年版,第458~500页。

【34】

胡启立:《在中国作家协会第四次会员代表大会上的祝词》,《文艺研究》,1985年第2期,第5页。



关注大众文艺问题的人来说,他们考察问题的视角也与30年代的启蒙知识分子有了根本性的不同。

“文革”后的大部分作家、理论家对创建某种具有强烈启蒙色彩的“化大众”的“大众文学”,已基本丧失了探索的热情(尽管陆续有作家有意无意地从事相关的创作实践,但思想界似乎已失去了对此类问题进行深入研究的精神动力),实际上,他们已经认同,所谓大众文学,就是依靠市场法制流行起来的为大众所喜闻乐见的大众文学(他们也将之称为“流行文学”、“通俗文学”)——其中也包含某些已经深入人心了的政治型大众文学作品。他们要依托启蒙的观念对这些与启蒙创作积极争抢读者市场的作品的社会文化价值与艺术价值做出合乎学理的评断(而不是政治性的宣判)。这样也就形成了新时期以来的启蒙型大众文学观。根据对商业型大众文学的基本态度(赞成或反对),这类人士大致也可以分作两派。

一派知识分子认为,大众文学的精神与趣味无可救药的注定是低劣的、庸俗的,且夹杂着许多与启蒙价值、现代理性精神根本相悖的观念;更不用说现实中的大众直接就充满了色情与暴力的内容。因此,中国如要建设真正意义上的现代精神文明,知识分子有必要以不妥协的态度批判大众所喜爱的种种文艺样式,以刺激精神上随时陷于懈怠状态的他们。李新宇发表于1989年的《大众化与化大众的冲突——一个值得重新思考的问题》堪称是这种思想观念较早的较系统的一份宣言书:

观念陈旧的文学容易拥有最广大的读者,而新的思想观念和审美意识却因缺少知音而难以拥有读者;与同时代的普通民众处于同一水平的作品被广泛接受,超出了时代思想水平和审美准则作品则受到冷落;迎合读者作品会万口传颂,力图改变读者的价值观念和审美意识的作品则常因与接受者的观念和心里格格不入而受到排斥。这种现象在我们这个时代尤为突出。

他断言说,如果我们“是以迎合大众、迁就大众、向大众看齐、与大众取得一致为方式”来看待通俗大众流行的问题,来处理精英文学与大众文学的“矛盾”,这“不仅意味着对五四启蒙精神的否定和对西方文化影响的对抗,而且意味着一直作为现代文化载体的



【35】

李新宇：《大众化与化大众的冲突——一个值得重新思考的问题》，《文学评论》1989年第2期。

知识分子去适应大众并接受其改造，意味着文化历史的停滞和倒退”。【35】

随着中国社会越来越趋于市场化，知识分子认识到，原来庸俗大众小说流布的根源，乃是在于商业精神的正当性被过分强调了，它甚至侵蚀了它不配占有的诸多具有神圣性内涵的精神领地。因此，知识分子当下的重要任务，就是坚持并捍卫自己的价值立场，抵抗商业文化对纯粹精神领域（如精英文学）的入侵。

随着中国商品经济的发展，20多年来，这一派知识分子对待商业大众文化的态度，明显存在着一个由积极批判向防御转变的过程。但不论具体的姿态如何变化，他们的基本态度其实从未动摇：对于中国文明的现代性变革来说，商业大众文化至少不是一支积极的力量，知识分子应当坚持启蒙的立场对之加以审视，予以必要的批判。

另一派人士则认为，无视那么多的人发自肺腑的自然喜好，将商业大众文化当做与知识分子精神追求完全对立的一极是不妥当的；并且，大众文学——即使是完全市场化了的大众文学也并非像批评者说的那样不堪。他们认为，从整体上看，大众文学所阐扬的内容，并不都是诲淫诲盗的；而从艺术创新上看，它们虽然一般流于平庸，但正是这种平庸使得它们具有了精英文艺所无法取代的功能价值。南帆较早明确指出了这一点：

对于大众文学……的骤然兴盛，……或许我们应当欣慰于这样的事实，当文学艺术的前锋延伸至多数读者无力顾及之处时，大众文学及时填补了人们阅读范围内所出现的空缺。

……

多数人无意问津纯粹的“文学性”，他们宁可将文学视为一种有益的消遣活动，一种名符其实的寓教于乐。这种阅读往往发生于业余休息之际。假如不想刚刚从令人疲倦的专业工作脱身随即又钻进另一个专业，那么，读者对于“可读性”的重视必将超过“文学性”。这个时候，《神曲》显然因过于庄重而不如险象环生的《射雕英雄传》引人，《浮士德》则因过于哲理化而不如离奇的《七剑下天山》痛快。【36】

【36】

南帆：《先锋文学与大众文学》，《文艺理论研究》1988年第3期。

90年代中期以后，部分知识分子还试图将这样的观念更加推



进一步,以赋予商业化大众文学一些更为积极的价值内容。他们或试图揭示,大众文学中同样包含了深刻的启蒙思想内涵;或试图结合西方后现代理论与巴赫金民间文化理论等思想资源,证明不可援引精英艺术的话语逻辑随意贬否大众文艺的价值。像将金庸列为20世纪小说大师(排名第四,位在老舍、郁达夫、王蒙等人之前)等事件,就是这种思潮具体的表现。

与这种思潮相呼应的,便是商业型大众文学观念的正式登场了。

前已提到,至迟在20世纪初,商业化的大众文学创作已相当活跃。但在救亡图强的时代大潮中,绝少有知识分子敢于张扬其商业化的大众文学观念以对抗政治的或启蒙的大众文学观。但这一点到80年代末期开始出现了一些变化。随着社会各界越来越重视文化产品的市场效应,便有知识分子开始思考:如果说市场经济本来就是社会生活的重要组成部分,那么,作家们关注经济乃至弃文从商则便是文学活动整体形态的一个自然环节,人们不应对商业力量介入到文学领域大惊小怪。<sup>【37】</sup>如果说,这种最初的辩护尚是羞涩的,90年代中期以后,部分持相对主义、反本质主义论调的人士就趋于极端了。他们质疑启蒙主义者(当然更不用提政治意识形态向度的立场观念了)坚持的精英文学是否天然就具有价值上的优越性。他们认为,所谓“艺术价值”本来就是相对而言的,没有高下对错之别。无论精英艺术还是大众文艺都不过是“语言游戏”的一种形态。

当然,相对主义的诡辩游戏并没有什么实际上的思想价值,证明了“‘商业的逻辑’和欲望的合法性”也并没有真正回应启蒙与政治立场对商业文艺长期以来的批判。如何从根底处说明商业大众文艺的价值意义所在呢?有一些研究者试图将大众文化的问题放到现代大众社会兴起的整体时代背景中进行考察:

我们今天所说的大众文化是一个特定范畴,它主要是指兴起于当代都市的,与当代大工业密切相关的,以全球化的现代传媒(特别是电子传媒)为介质大批量生产的当代文化形态,是处于消费时代或准消费时代的,由消费意识形态来筹划、引导大众的,采取时尚化运作方式的当代文化。它是现代工业和市场经济充分发展后的产物……90年代开始兴起的

【37】

可参看季元龙《“弃文从商”小议》(《文学评论》1989年第2期)等文。



中国大众文化首先是一场解神圣化的世俗化运动。它是市场经济条件下社会整体变革的一部分,它表明了市民社会对自身文化利益的普遍肯定,表明了小康时代大众文化生活需求的合理性,以及它处于上升期的内在动力与相应的批判意识。<sup>【38】</sup>

【38】

金元浦:《重新审视大众文化》,《中国社会科学》,2000年第6期,第141~144页。

大众文学作为大众文化在文学方面的具体表现形式,它的种种与商业消费紧密相关的表征,因此便自然具有了一种历史的合法性和必然性。知识分子当然可以以启蒙的立场来谴责这种历史的合法性,可以激情宣扬人类终极价值追求的正当性不应屈服于这种历史阶段的必然性,但他们终究无法回避这种历史的现实,因此他们就得承认,在传统的艺术观念之外,需要根据现代大众社会的诸文化特征来认识商业大众文艺自身的绝对价值意义所在。

还有一些研究者的价值评断更为直截了当一些。他们试图从大众文艺的商业属性中推断它对中国整体文艺的主导性价值意义。孟繁华说道:

大众文化的面目始终是“中性”的……它以中性的面目出现,没有自己坚持的固定立场,它只有在市场规律支配下的利益原则。它使日常生活变得亲近可感,无论什么趣味和爱好的人,都可以在今日的文化市场上找到自己的读物或音像制品。……在利益的驱使下,所有的文化资源都有可能被这一文化形态纳入市场,经过新的发掘和包装后,使其变成文化消费品。

正是因为大众文化具有上说的功能特性,只要善加引导,它在汲取西方大众文化的生产经验、研究和继承无产阶级文化遗产、开掘传统资源、宣扬人类基本的价值尺度等方面,必可发挥出巨大的优势。孟氏进而指出,像这样的文化,理当成为“主流文化”,由它主导的“多元文化共存的格局”,“体现了重建中的文化领导权的包容性,它为多种文化共生奠定了合法性依据和公共环境。应该说这是一种巨大的历史进步,是符合改革开放的思想路线和未来发展要求的”。<sup>【39】</sup>

【39】

孟繁华:《大众文化与文化领导权》,《文艺争鸣》,2005年第3期。

研究者们的美好设想,当然还有待我们在现实的文化活动中



去深思、实践、检验。但可以肯定的是，孟繁华等人的确是从一个前人从未言及的高度上来肯定商业大众文化或商业大众艺术的价值意义。

#### 四

明确了中国大众文学观念不同历史时期的主要发展脉络，我们就可以来追问这样的一个问题：政治、启蒙、商业，到底哪一种能够成为我们考察大众文学（及相关大众文化）问题的基本价值立场呢？

政治型大众文学观念对现当代文学整体性的影响及其后果，学术界已有较为统一的意见；<sup>【40】</sup>当代中国主流政治理念与启蒙、商业文化的关系问题，也多有定论。因此，我们在此主要讨论的问题是：启蒙立场与商业利益孰应为大众文学的主导价值的问题？

首先值得思考的一个问题是：单纯以商业价值为主导的大众文学（大众艺术）能否充分成为一个人类创造性精神活动（包括各种艺术形式创新）的舞台，抑或只能视作一种削平了精神深度与强度的艺术活动？

应该如何诠释商业型大众文学自身的独立价值？学界有关人士当前较多援引的是游戏说、费斯克的快感文化理论等。它们各自的理论旨趣虽然不尽相同，却有一个几乎完全相同的理论支点。它们成立都有赖于这样的一个假设：人类社会是一个静态的社会，当前的社会形态已是人类社会的终极形态。只有在这样的一个世界中，由于无需应付各种世界变化、社会变动所带来的困扰，整个世界就变成了真正的“人的世界”，于是，生产就成了单纯意义上的欲望的满足，幻觉可以取代实在（鲍德里亚很有道理地将这样一个假定的世界设定为是一个实现了“完美的罪行”的世界）。<sup>【41】</sup>只有这样，人们才能满足于各种内爆式的符号游戏，或者把文化消费中诸种小小的不和谐当做社会矛盾的总和。

这样的预设其偏颇简直是一目了然的。

或者，从更积极的角度出发，设想大众文化天然具有调和各种不同价值向度的文化精神的功能？这样，倒是能够证明它对于建设多元文化社会的价值意义。但笔者认为其中仍不乏可商榷的余地。“大众文化的面目始终是‘中性’的”说法并不一定妥当。商业

#### 【40】

可参见王瑶《从现代文学的发展看〈在延安文艺座谈会上的讲话〉的历史意义》（《社会科学战线》，1982年第4期）、王富仁《在广泛的世界性联系中开辟民族文学发展的新道路》（《中国现代文学研究丛刊》，1985年第1期）等文。

#### 【41】

可参见鲍德里亚《完美的罪行》，王为民译，北京：商务印书馆2002年版。



价值从最终形态上说绝不是中性的东西,它与个人主义至上尤其是个人欲望至上的价值原则密不可分。至于说商人有时会出版一些从根本上说非商业性的作品,我们也不可轻易从中推导什么商业“包容性”特质之类的结论。这些现象之所以存在,从根本上说正是由于社会上还有其他非商业价值的价值原则在起作用的关系。

简言之,学界当前对商业型大众文学独立价值的辩护是不够充分的。

这样,我们就必须认真思考商业价值与启蒙价值之间的关系问题。

我们前已提到,新时期以来的知识分子对商业型大众文学有着赞成或反对两种截然不同的态度。不过,态度虽然不同,他们的基本价值立场其实并无二致,都是以人的自由、民主制度建设、理性精神的阐扬(他们对反理性、非理性问题的思考乃至崇扬从根本上说也是理性的,是为了让人更好的认识理性)为价值核心来思考问题的。不过有些人认为大众文学的流行有利于这些精神的传布,有些人则认为大众文学所包含的价值立场归根结底是与启蒙价值及由启蒙生发而出的现代人文精神有所悖离的。按照这样的思维方式,无论赞成或反对大众文学,商业价值总是要接受启蒙价值的规训与引导。

但事情是否真的是这样顺理成章的呢?

先来看倾向赞成大众文艺一派的观点。他们力图构建大众文学与高尚启蒙精英意识形态之间良好的互动关系,认为大众文学以较为通俗的形态传布启蒙价值,期间虽有若干庸俗化及其他不尽人意处,但总体来说利大于弊。

这种说法挖掘了大众文学的人性内涵,虽有其长处,却也忽略了大众文学中人性表现的弱点。商业化大众文学总是试图竭力展现各种各样的人性欲望,一般来说,它们也总是满足于这样的表现形式。它们总是本能排斥任何抑制机制,这就与启蒙精神形成了相当的冲突。理论家们对大众文学成为传播启蒙价值的通俗形态的设想,未免是过于理想化了。

还有理论家试图援引巴赫金的民间文学理论证明,大众文学、大众文化精神与精英文化构成了一种庞大的关乎内在生命活力的互动性关系。他们说大众文化扎根于大众,从中可获得无尽的形



式与内容创造的动力,是人类更高一步的精神创造的重要源泉。这种设想显然将大众文学过于理想化了,也缺乏切实的根据。因为我们现在尚缺乏足够的证据表明,近现代以来有多少人类辉煌精神工作的原动力是来自于大众文化的。再说,民间文学与大众文学尽管有若干交集之处,但肯定不是一个等价的概念,恐怕是不能将民间文学理论照搬到现代商业大众文学的研究中的。

再来看认为大众文学的精神核心必然与启蒙价值存在着冲撞之处一派的观点。

不少学者认为,从现代大众文化的发端处看,大众价值与启蒙价值就存在着某种疏离,或者说,它正依据这种疏离显示了它与启蒙不同的价值取向。按照学者的分析,市场的兴起,必然要求文化生产方面根据市场原则“调整文化商品的内容,从而从心理上增强各个阶层民众的获取能力”。而“获取能力”的提高又必然是以失去“一些只有经过一定训练才能掌握的因素”为前提,即将“获得文化商品的水平降低至休闲水平”。<sup>【42】</sup>这种低水平人群的蜂拥而至彻底改变了人们精神活动的基本范式。它改变了启蒙时代公共领域的私人性、批判性的特质。哈贝马斯说道:

社交讨论让位于无须承担责任的集体活动。……“集体活动”中无法形成公众。……在一起看电影、一起听收音机或者看电视时,公共私人性的特征也不再存在了:文化批判公众之间的交往一直都是以阅读为基础,人们是在家庭私人领域与外界隔绝的空间进行阅读的。相反,文化消费公众的业余活动在同一个社会环境中展开,无需通过讨论继续下去:随着获取信息的私人形式的消失,关于这些获取物的公共交往也消失了。<sup>【43】</sup>

但问题的复杂性在于,我们在今天如何来评价这种价值的疏离情况呢?肯定启蒙以来的价值取向,认为大众文化终究要接受启蒙价值的规训与引导,当然是广大知识分子所乐于坚持的立场。但现实中这种坚持至少要受到两个方面的严厉考察。第一,我们知道所谓的启蒙价值及其生发而出的诸种现代人文意识,从根柢处初始发端于300余年前的欧洲思想文化界。到今天,社会文化的诸多情势已发生了巨大变化,那么其对于人们今天精神活动的

【42】

哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社1999年版,第192页。

【43】

哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,第190页。



绝对指向性作用是否依然是有效的？第二，所谓大众的身份几百年来已发生了彻底的变化。在数百年前，大众的身份基本是统一的：收入低、社会地位低、文化教养低。但在当今，所谓“大众”却几乎变成了一个滑动的能指，许多时候它只是一个社会群体中的相对身份。比如一个顶尖的自然科学家，其文学艺术趣味，也许仍然停留在只能欣赏琼瑶、郭敬明作品的水平线上，那他对文艺专业人士来说，显然是属于“大众”之列，亟待启蒙。而在这位科学家看来，这些文艺工作者的自然科学的知识水平大多也不会超过一个高中生的水平，同样也是亟待启蒙的“大众”。就是说，在当前社会，许多人其实同时兼具着“精英”与“大众”的身份。随着教育的普及与社会整体知识水平的提高，随着社会多元化的程度的加深，这个群体必然还有一个很大的扩张。如何来应对这种“精英化”实在是一个思想难题。因为按照启蒙的原则，这些个人的“大众化趋向”基本可视为个人自由选择的结果。外界当然要尊重这种个人的选择——但按照启蒙理论的推演，这种个人选择似乎最终又会伤害到启蒙价值本身。

那么，是否既肯定大众价值与启蒙价值存在着本质不同，又认为它们能够构成一种建设性的对话关系就是一种比较妥贴的思想方式呢？哈贝马斯的观点较有代表性。他早年将大众文化定性为“不是将广大公众导向一种实质未受损害的文化”。<sup>【44】</sup>时隔30余年后，他表示需要修改自己的观念：“当时，我过分消极地判断了大众的抵制能力和批判潜能，这一多元大众的文化习惯从其阶级局限中摆脱了出来，内部也发生了严重的分化。”<sup>【45】</sup>不过，大众文化究竟拥有怎样的“抵制能力和批判潜能”并能从“其阶级局限中摆脱了出来”，在他洋洋洒洒的分析中，我们却找不到什么有力的论据。看起来，在西方思想界，如何看待启蒙价值与大众文化之间的关系问题，理论家也不容易找到一个具有客观公信力的立论基础。

总结起来：在当前中国，人们也许还无法回答“大众文学应该是什么”的问题。如果单从政治或启蒙、商业的某个特定视角看问题，我们难免不及其余；而由于这三者彼此间存在着一定的排他性、矛盾性，我们也很难将这三重价值关系勉强整合在一起。这种矛盾的现象在其他国家虽然多少也存在着，却不若当代中国如此尖锐且难以调和。然而这也许正是中国特色的时代文化内蕴所在。对当前的中国文化界来说，大众文学还是一个生成中的现象，

【44】

哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，第191页。

【45】

哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，第17页。



它既不能从以往的经验,也不能从外国的既有模式中寻找一个确定的价值诠释范式。它和中国文化、中国人精神生活深度的纠缠关系,取决于中国思想者的主体性的抉择。思想者固然没有能力向壁虚构,为大众构造一个理想态的大众文学观念。但他们却有权利从人文的视角,对各种大众文学的发展现实作出反应——在当前商业化日趋浓重的氛围中,这种反应显然应当是批判性的,而不是廉价奉承性的。



· 学术访谈 ·

## 再现·后结构主义·文化研究<sup>[1]</sup>

◎克莱尔·科尔布鲁克<sup>[2]</sup> 金惠敏

【1】

本访谈最初进行的日期是2005年12月5日,地点是英国爱丁堡大学克莱尔·科尔布鲁克(Claire Colebrook)教授的办公室。2007年9月3日科尔布鲁克教授寄来书面加工稿,2009年10月31日双方做了最后的技术处理。文中所有注释均为金惠敏所加。

【2】

克莱尔·科尔布鲁克:文学理论家,文化研究学者,后结构主义研究专家,尤以德勒兹研究驰名国际学术界。现为美国宾州州立大学英文系教授,曾任英国爱丁堡大学现代文学理论教授(2000~2008)。主要著作有《新文学史》(1997)、《伦理学与再现》(1999)、《吉尔·德勒兹》(2002)、《理解德勒兹》(2003)、《德勒兹:疑难导引》(2006)、《哲学著作中的反讽》(2002)、《弥尔顿、恶魔和文学史》(2008)以及《德勒兹与生命的意义》(2009)等。

**内容提要:**再现是西方哲学和政治的传统主题,是深入现代性问题的门径,是后结构主义所质疑的主要对象,因而有“再现危机”一说。此外,它也牵动了文化研究的神经,涉及对文学艺术的界定。由于不存在绝对真理但生命又不能没有意义,再现将一再地被再现,被争论,人类在同时为可能和不可能的再现中挣扎并以挣扎的方式持存。在本访谈中,我们看到,科尔布鲁克对后结构主义之德勒兹式的解读是再次加剧了再现与被再现的对立(如果其缝合无从保证成功的话);不过,这也引发了我们对当代哲学和文化研究诸多问题例如“语言论转向”的重新思考。

**金惠敏**(下简称“金”):科尔布鲁克教授,首先感谢您拨冗接受我的访谈请求。让我们就从“再现”(representation)这个概念开始吧!我注意到,在您那本充满洞见的《哲学与后结构主义理论》(初版时名为《伦理学与再现》)<sup>[3]</sup>一书中,您将“再现”作为研究现代西方文化的核心论题。您指出,“再现”与现代性具有本质性的关联,这关联表现在两个方面:一是对于民主、身份、权利、自治和自决的政治要求;一是将主体与客体相分离的认识论,其中是主体构造了客体。根据您的考察,这两种情况均预设了“再现”的内在性,即再现必须是一个自身再现。这听起来好像很逻辑,很雄辩,我过去也是持此观点。但是对于您这样地表述现代性,我现在有两个问题,希望您能澄清一下:第一,哲学的“再现”与社会、政治的“再现”究竟有何关系?前者必须为后者负责吗?您关于这两者关系的描述我感觉有些可疑。我认为,在社会和政治的意义上,现代性的核心是“个人主义”,它并不一定需要一个来自于哲学上“再现”的支撑。第二,我的一个阅读印象是您对“再现”似乎很批评。如果确实如



此,我们究竟应该怎样评论“再现”或现代性?

克莱尔·科尔布鲁克(下简称“科”):好问题!我或许可以这样为两种意义上的关联做辩护,就是借助于吉尔·德勒兹(Gilles Deleuze, 1925~1995)在其《差异与重复》一书对“再现”的批评。在这本书里,德勒兹谈及“再现”的哲学意义。对他来说,由于这一概念只是发展到了现代性这里——自笛卡儿以降,到康德,到康德之后——才以其最清晰、最集中的形式展现出来,那么总体言之它就是西方形而上学的一个关键概念了。如果我们认为存在和知识根本上是导向身份的,情况则必然是:每一存在都力争实现其自身,都依其本有潜能以某种方式去成为什么。这是亚里斯多德的论点,德勒兹认为这个观点是理解从柏拉图主义之向形而上学传统过渡的枢纽。因此从其最根本点看,每一存在就是其自身;它以其规范性身份出现,这身份一方面以其物理属性为根基,因为生命总是力争实现其类属,另一方面又与再现性认识相通连,因为人类的任务就是去体知每一存在本有的潜能究竟是什么。

这个概念与政治上的再现和现代性有两方面的关联。其一,唯当通向民主和自治,人类才不再屈从于前定的和专断的规范,而是依据其自我构形的理性能力实现自身。这一自我实现的规范最先为亚里斯多德的伦理学所讲述,后来在现代民主中变成了具体的政治,于是政治再现这样的概念就不再被视为纯粹的权力转移,而是作为一种持存(sustaining)的方式,就其实际之可能性说,是人的自我定义或自我再现的能力,是将自己呈现给自己的能力。其二,将注意力更多地投向当代的情况,我们不能不说20世纪见证了一系列反本质主义的演习,从存在主义和女性主义到自由主义和实用主义等等。在此,没有什么内在的本质或属性,某物之成为某物必须通过其再现。因此将再现建立为一种直接的律令就应当被认为具有直接的政治意义;各种身份政治运动,各种形式不同的战略本质主义,均以此为支撑。

德勒兹提供了一项反对性的演习,他不是把身份看成是为再现所启动、所成就,而是观察到生命本身就具有使各种再现系统诸如语言、政治群属(political populations)等成为可能的力量或趋向,但生命的这种力量或趋向又不会被再现所耗尽。德勒兹《差异与重复》的生命因而就是去追询思维能否越出再现的范式,不去考虑协约是怎样在关系中建立起来,而是要说明再现和关系何以会

【3】  
Claire Colebrook,  
*Philosophy and Post-  
structuralism: From  
Kant to Deleuze*, Ed-  
inburgh: Edinburgh  
University Press,  
2005. This book is o-  
riginally published as  
*Ethics and Represen-  
tation: From Kant to  
Post-structuralism* by  
the same publisher in  
1999.



【4】

对“生成”和以“生成”为核心的一组概念包括“生成-妇女”的解释，可参阅 Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*, London & New York: Routledge, 2002, pp. 125~145. 注意：“生成”不是“成为”，“生成”最反对的是“成为”“什么”，“生成”没有目的，它只在一个无终点因而才永恒的过程之中。换用法语说，“devenir”仅仅表示与“venir”（来）方向相反的一个运动，与“起源”和“终点”无关。

【5】

约翰·普罗特维，欧陆哲学研究专家，现为美国路易斯安那州立大学法语研究系教授，著有《政治物理学：德勒兹、德里达和身体政治学》（2001）和《政治情感：将社会联系于身体》（2009）等。

【6】

福柯的《词与物》在英译时被改称为《事物的秩序》，但据说也是作者原来喜爱的标题。

出现。我想德勒兹之直接从对再现的形而上学批判过渡到政治学是有不少问题的，因为它几乎就是说，只要人们建立了某些形式的“微观政治学”（其中一些团体并不要求再现，而是以某种行动去破坏身份的稳固性），他们便能够从那些西方形式的政治规范中解放出来。尽管如此，在我看来，德勒兹还是从诸多层面上重申了长期以来对社会身份拜物教的现代抵拒，他提示非身份（no-identity）具有显而易见的价值。我以为这就是他为什么会为“生成-妇女”（devenir-femme，英译为“becoming-woman”）<sup>【4】</sup>这类概念是如此地不做批判反倒是赞美有加的原因。

金：是否整个说来后结构主义理论对“再现”都持批判态度？假定这不错的话，那么请您说明后结构主义者是如何反思和批判“再现”的。作为研究福柯、德里达和德勒兹的专家，关于他们您至少写过四本书了，您可否进一步介绍一下他们对“再现”的批判相互间有何不同？德勒兹好像更特别一些吧？

科：通常以为，德里达、福柯是批判的哲学家，因为他们研究的主要是思维怎样在再现系统内活动，而德勒兹则与“语言论范式”决裂，他试图揭开此类系统的起源。当然啦，德勒兹本人就是这样陈述他自己与福柯的关系的，并且理论家们如约翰·普罗特维（John Protevi）<sup>【5】</sup>也是这样阅读德勒兹与后结构主义的关系，即在后结构主义之聚焦于语言和再现之后，德勒兹则走出了“下一步”。

我不同意这种看法。福柯在《事物的秩序》<sup>【6】</sup>，还有德里达在他早期论胡塞尔的著作，都对语言论范式持批判态度，都不承认知识或社会关系是因语言而构成。因此，我认为，后结构主义尽管形式多样，但无一不在批判那种认定现实乃是经由符指或再现而构建起来的观点。与此相反，他们接受了一个更加尼采化的观念，即生命是由各种方向不同的力量所构成的，其中没有一种能够被固定于或认同于某个单一的系统。

德勒兹有所不同啦，他坚持——跟从柏格森——尽管我们之所以知晓生命是由于它出现在实际的关系之中，但是这并不排除我们仍然能够感知实际关系所从出的那些纯粹关系。我还想，这是我们要谨慎对德勒兹的地方，因为它似乎准许了一个朝着生命、生机论和科学的转向，而这些都是令人文学者忧心忡忡的东西。不过我并不认为德勒兹本意就如此，他对现象学以及现存的一切都做出了严厉的批判；诚然从另一方面说在他觉醒期的许多著述



中这一点也是显而易见的。

**金:**您知道,“再现”也是英国文化研究介入较深的一个主题。您认为后结构主义的“再现”批判对文化研究有影响吗?有何影响?

**科:**文化研究的“再现”是社会政治性的,与媒介和文化生产问题相关,它与后结构主义对再现范式的批判存在着一种总体上的对抗关系。假定可以说传统形式的英国文化研究和鼎盛于1980年代的理论已经让位于实证研究,那么哲学反思性的理论与政治介入性的文化研究就当以此为契机,握手言和。不错,伯明翰学派是不再活动了,在英国那些与法国理论有关的学科也改变了其身份,但是出现了一种新的思想学术浪潮,其中多为德勒兹式的,它们都在致力于两大学派的联姻。

**金:**“语言论转向”是否可以将“再现”也包括进来?您知道,罗蒂(Richard Rorty)将西方哲学史划分为三个阶段:本体论,认识论,最后是语言论。依您所见,我们能否因文化研究对“再现”的关注而将其归入“语言论转向”?

**科:**我认为罗蒂对分析哲学和语言论转向的诊断是相当正确的,但他将海德格尔和德里达读作对那一转向即转向确定性的解毒剂则是错误的。比起罗蒂所批评的那些人,德里达和海德格尔其实更是而绝非更不是基础主义者,他们都不赞成罗蒂的这样一个观点:哲学所能做的一切无非就是使教益性的对话成为可能。罗蒂、德里达、海德格尔和德勒兹具有相同的目标,即对语言的实证主义关注,但他们在解决方案的议定上则各有不同。其最重大之区别乃在于对实用主义的两种理解。罗蒂的实用主义是对话性的:既然我们不能越出我们的语言游戏,那么我们所能做的一切就只能是以一种更加生动和富于想象的方式游戏于语言。相比之下,德勒兹尽管也自称一个实用主义者,但他是将实用主义界定为一种实验的方式,这种实验意在超出语言,超出经验和感知(以及社会性)的规范,以此而创造错误认知的激进相遇。

**金:**对待大众文化,英国文化研究与法兰克福学派立场截然不同,这都是常识了。但它们之间仍有过去一直被忽视的共同点。英国文化研究从意识形态或政治的角度处理“再现”。它与法兰克福学派的区别在于“大众再现”不只是为资本所主控,而且也被受众所解构。在“再现”问题上总是存在编码与解码的互动<sup>[7]</sup>。如果

**【7】**

See Stuart Hall, “Encoding and Decoding in the Television Discourse”, Stenciled Occasional Paper, CCCS, University of Birmingham, 1973.



从这一方面考虑两个学派的相似性,我们能否称英国文化研究为一种英式的批判理论呢?据我所知,雷纳·温特(Rainer Winter)教授就试图拯救英国文化研究中的批判力量,例如他在威廉斯对大众文化的辩护中嗅出其激进的民主政治意味。

科:我并不十分熟悉您这里所描述的复杂关系,但我还是尽我所能地回应您的问题。我承认英美文化研究由于视再现和流行文化之实现方式不止于意识形态一途而成就了其自身,我承认,在大众性传播内部有自我形成和抵抗的积极要素。但这里的“再现”概念是一柄双刃剑:一方面,不存在无再现形式的政治集团,这些再现形式将他们构建为大众身份。而另一方面,正是那种同质化的再现同时也是常规化和贫弱化的。

我同意您的提议,存在一种特殊的英式文化批评,它对文化研究采取一种使其能又使其不能的态度。我认为这也可以说明朱迪斯·巴特勒(Judith Butler)当今在英国文化研究中令人惊异的普及性。她的著作直接批评这样一个观念,即自我先在于其社会再现;不过同时她也将再现之必要的规范结构视作限制性的和常规化的。这里我再次看到法国理论传统(以及对阿多诺的一些阅读)提供了一条更加富于成果的和积极的路径。既然说到此处,那么我想您之提出一个英式批判理论的可能性就是正确的。这种批判理论的价值将是它混杂的谱系:不再有纯粹马克思主义的、社会学的或者后结构主义的文化理论,它也将对英语世界以外的潮流开放。

金:如果说可以将英国文化研究当做一种英式批判理论,那么我们是否因此而能够视“文化研究”为一项新的事业,或新的思潮?而如果这也不错的话,进一步,那么我想知道您是如何看待“研究文化”(culture study)这项活动与作为一个思潮或流派的“文化研究”(cultural studies)之间的关系的。其中涉及的问题主要有:第一,“研究文化”是如何从“文化研究”中发展出来的?要不,它们之间是否有过一些争辩?第二,“研究文化”是如何进行对文化的研究的?换言之,“研究文化”在研究文化时做有哪些新的努力?采取了哪些新的视点?或者,依据哪些新的原则?第三,如果“研究文化”不再那么地意识形态化,那么地哲学化,则后结构主义是否仍然可能像它过去对“文化研究”那样对“研究文化”施加其影响?

科:“研究文化”之从“文化研究”中脱颖而出,可以理解为是受



了后殖民理论和第三波女性主义这两场重要运动的影响。英国的“文化研究”如果说是热衷于阶级和民族身份,那么持有英国身份内部的声音而关注于其他文化,则要求更加复杂的批评方法。今天的情况尤其如此,因为现在的身份问题不仅包含远为丰富的移民经验,而且还有在面临全球不确定时人们为之战战兢兢的不健康民族主义的复兴。女性主义方面的影响亦不可小觑,其原因在于女性主义不得不正视:假使只是一般地谈论像“女人”一类的范畴,这在文化上将是言不及义的;再者,女性主义最深层的一些问题——例如现世主义——也不能不微妙地呈现为文化差异问题。

我并不认为有谁能够在“文化研究”和“研究文化”之间做出严格的划界,因为传统上文化研究所关心的问题——在此我们可以想一想雷蒙·威廉斯的概念“感受结构”——至今仍然在牵动着我们,不过我们需要将其表接(articulated)<sup>【8】</sup>于一种更加强烈的对于全球主义和杂交性的意识。从前人们在后结构主义的玄论与文化研究的应用政治学之间树起一堵界墙,而这从另一方面看实则意味着一次机会的丧失,意味着后结构主义与我们的相关性依然有着待开掘的余地。后结构主义总是使一种对于认知、身份和超越的政治学的批判成为可能,也就是说,使一种对于任何形式之基础主义的批判成为可能——这也将意味着我们需要重新考量“文化”这个概念,考量只是盯着“一种”文化是否还有什么意义。由此就需要新的批评模式,而这类模式又不能是绝对的实用主义,因为实用主义只是不停地追问究竟是谁的利益、身份和力量被各种争辩和决定所推动。后结构主义的一个重要问题也是反基础主义。可是假使我们不是先行给予政治问题一个基础,我们又能在哪儿开始呢?与自由主义的实用主义即为罗蒂所钟爱的那一类型不同,后结构主义并不接受基础的缺失就一定等于放弃对于真理和正义的全部要求。相反,在德勒兹和德里达的著作中存在一种承诺(以各种不同的形式表现出来),即承诺思考文化的界限以及在此界限上思考将带来政治开放的种种新形式,而它们当然并不就是传统上所规定的那些民主形式。

**金:**由于电子媒介的弥漫,近年我们中国学者关于文学存在的命运有很多争论,美国批评家J.希利斯·米勒在中国撰文启动了这样的争论,他担忧电子媒介将导致“文学”的终结。在这些论辩中学者们经常将印刷文化与电子文化尖锐地对立起来。若是从此

**【8】**

“Articulation”是文化研究的一个关键词,以前多译为“接合”,但这种译法未能传达出它的结构主义语言学来源:接合总是表现为话语的接合,是通过言说的接合。故拙译为“表接”,用“表”即“表述”来点明接合的特征。See Maja Mikula, *Key Concepts in Cultural Studies*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008, p. 8, “Articulation”.



【9】

关于新媒介对文学存在的影响,可参阅金惠敏《媒介的后果——文学终结点上的批判理论》(人民出版社,2005年版)。顾名思义,本书意在探讨“媒介的后果”,即是说新媒介对于文学和文学研究将会产生怎样的新的意味。该书提出,在第一层面上新媒介造成的是趋零距离、图像增值(从“增殖”到“增值”)和球域(glocal)互动的全球化;到第二个层面才涉及文学,即这三种现象对于文学的后果。而要回答这一层面即文学会怎样的问题,则需反观自身地首先解决文学是什么的问题。与传统做法不同,本书回避给予文学一个形而上学的定义,它径直指向文学的生命内蕴,即“距离”、“深度”和“地域性”。媒介扩张对文学的威胁于是被诊断为对这三个文学要素的致“命”影响。可以认为,该书为研究新媒介与文学和文学研究的关系建构了一个批判理论的新框架。学界对此书多有关注和评论,但似乎少有人觉察到作者于理论上的探险和发现。

角度看,当然会有一个“文学”的终结了。作为印刷文化的“文学”具有这样一些意味:它在语言学上是有深度的,有意义的;它是属于精英的,起码要求一个识字的能力。但是,“文学”作为印刷品又发挥着将精英大众化甚或将神圣大众化的作用。18世纪文学在许多情况下是指流行文学,市场取向的那类。当时“文学”因大众化而欣欣向荣。可以说,大众化对于“文字”并非一件坏事。<sup>[9]</sup>我想了解您是如何看待这样关于文学危机的讨论的。

科:人们并不把文学文本的电子化形式视作一个危机。相反,现在对于电子文化和电子媒介倒是存在一种轻率的、不加思量的拥抱。例如最近在科学评价的操作上,科研人员被允许提交电子形式或互联网出版物(而不是传统意义上的专著);政府亦将大量的资金投入文本的电子化。或许一个有意思的现象是,尽管有种种预言在说书籍形式的文学行将终结,但这样一个终结则是远未出现。

不过,您的问题在另一条有趣的思想路线上。假使如您所说书籍这种具体的形式促成了某种精英主义,限制了被赋予特权和能赋予特权的某些材料的流通,那么这样的限制将会怎样因着新的媒介形式而改变呢?一个简单的回答就是,即便在英国也不存在完全自由的对文学的追求,这涉及了更广大的文化修养(cultural literacy)问题。我们看到,一方面是政府在极力推动中学毕业(肄)业生进入大学比例的扩大(接近50%),而另一方面同样有力的趋势是使这样的教育与日后的就业挂钩。这意味着传统文化修养方面的教育——标准的人文学位轨道——仅仅适用于为数较少的学生,他们有条件不去跟随直接的职业训练。

回到您问题的核心,即数码媒介的出现与一个可能的文学危机,可以从两个角度来看。从积极的角度看,新技术将扩大教育及相关资源的利用,使得教育体制更加开放和多元,而这同时又不需要大规模的金融支撑来改善实际的环境。若从消极的角度看则是,教育上和文化部门最近对此类数码和电子资源的使用已经开始导向同异化,而不是为新材料、新资源开创一条道路。

金:文学本质上是反再现的,或者更通俗地说,它是不可解释的,不可翻译的。过去文学界人士多持此看法,而今后结构主义更是奉此为圭臬。在文学创作界甚至也在文学“研究”界,理论都是一个不招待见的异类,处境非常尴尬。最近又听得人们抱怨文化



研究,说它也是那一类货色的新理论、新教条。作为一位文学理论和哲学教授,您可否介绍一下理论以及文化研究在英语学科的情况?否定的或积极的都行。

科:在英国、美国和澳大利亚,理论的终结或死亡是看得见的。另外还有一个朝着一种实证主义形式的转向,例如注重档案和数据的文学历史主义以及返回到社会学、经验性而非阐释性之模式的文化研究。这种理论之死和终结部分在于对文学之近乎神圣的,用您的说法是,“不可解释的”本质的吁求,您知道,发出此吁求的是那些位于后结构主义中心的法国理论家。不错,可能是应当如此地阅读某些作家是怎样去颂扬某一类别的现代主义,不过这将造成具体文学批评实践的无所作为和瘫痪。因而毫不奇怪,经过1980年代一阵理论潮之后就有一种退却,即退却到各种形式的历史主义、档案研究以及实用文化研究。

但是,倘若理论竟然变成了一种教条或少数几个法国名字的宗教似的法术,那么这只是因为其更为激进的潜能被忽略了而已。新的文化研究对巴迪欧(Alain Badiou)、朗西耶尔(Jacques Rancière)以及后德勒兹们的接受是有可能如您所提到的造成一种新教条,但也并非必然如此。我们需要抵制另外一种理论的潮流,其中有其独特语境和倾向的欧洲文本被不加质疑地整体引进。现在如您所区别的转向“研究文化”而不再只是“文化研究”则好像预示了一种新的可能性:我们不必从理论退却——我们能够从反思退却吗,假定所谓从理论退却就是这个意思的话?同时我们也不必龟缩在理论之内,而是允许所有这些流别和文本提供新的或许也可能是怪物般的批评模式,这样的模式既不把文学神圣化为不可解释的存在,也不把它视为一种可随便消费的文化商品。<sup>【10】</sup>

【10】

关于“理论的终结”问题,可参看泰瑞·伊格尔顿的《理论之后:文化理论的当下与未来》(李尚远译,台北:商周出版,2005年版),以及金惠敏的相关评论(金惠敏:《理论没有“之后”——从伊格尔顿〈理论之后〉》,载《外国文学》2009年02期)。



· 波德里亚:迟发的纪念 ·

## 巴黎寻踪

——波德里亚墓园沉思

◎约翰·阿米蒂奇 程玉梅 译

### 【1】

该旅馆位于巴黎塞纳河左岸。与右岸的金融商业区不同,左岸多为艺术家聚集的咖啡馆。——译者注。

### 【2】

让·波德里亚(1929~2007),法国著名哲学家、社会学家、后现代理论家,撰有20多部专著和200多篇文章。由于思想的原创性和冲击力,波德里亚成为备受关注的思想家,人称“后现代巫师”。他的代表作有两部译为中文:《象征交换与死亡》(人文与社会译丛,车槿山译,译林出版社,2006年版);《消费社会》(当代学术棱镜译丛,刘成富、全志钢译,南京大学出版社,2006年版)。——译者注。

### 【3】

蒙帕纳斯公墓是巴黎第二大公墓,位于巴黎南城,占地19公顷。上百位文化名人长眠于此,如萨特和波伏娃、杜拉斯、波德莱尔、莫泊桑、乔治桑、潘玉良等。——译者注。

2007年8月1日星期三下午2点,天气炎热,我们百无聊赖。在拉斯帕伊—蒙帕纳斯旅馆<sup>【1】</sup>(一个优雅舒适且充满艺术气息的旅馆)的47号房间内我们踱来踱去。突然一个奇怪的念头攫住了我们,要去拜谒让·波德里亚<sup>【2】</sup>之墓。这位声名赫赫的法国文化理论家于2007年3月6日辞世,安葬于蒙帕纳斯公墓(Cimetière Montparnasse)<sup>【3】</sup>。我们渴望走近波德里亚,想省思他文化理论中的奥妙,也不禁想追问死亡之于波德里亚,之于当代文化理论和视觉文化究竟意味着什么。我们暗自思忖:那位怪招频出、操控着无限理论力量和文化影响的后现代巫师去了哪里?他那众所周知的对于当代视觉和社会场景、以及我们自身和他者生命所形成的冲击波又去了何方?



在蒙帕纳斯大道(Boulevard Montparnasse)和拉斯帕伊大道



(Boulevard Raspail)的交汇处,我们偶然地搜寻到通往蒙帕纳斯公墓的路标,于是启程。

我们前行,怀着一个令人心醉神迷的想法:无论是通往蒙帕纳斯公墓的路标,还是我们自己的暑假,都是一种随意漂移,一种形式,一种都市文化行为的实践,没有预先设定的意义。“前行”,就心理和地理而言,都只是穿越一条条大气中转瞬即逝的不确定通道。

然而,我们没有意识到如果不去探寻波德里亚之墓我们的生命会有多少缺憾。无论如何,他并不认识我们,我们也无法真正了解他。在某种程度上,我们在遵循某个既内在又外在于我们的东西,而不清楚,至少在最初并不清楚它为何物。我们真的在实践这种以波德里亚之墓为目标的漂移吗?还是在寻觅这位并不相识也无从认知的文化卫士的茆冢之外的东西?

或者更可能的是,我们在回应美国大陆哲学家和旅行家阿方索·林吉斯(Alphonso Lingis)<sup>[4]</sup>1998年提出的万物训令的主张。显然林吉斯从根本上改变了当代西方哲学的风格与内涵。作为独一无二的重要的思想家,作为埃马纽埃尔·列维纳斯(Emmanuel Levinas)<sup>[5]</sup>和莫里斯·梅洛-庞蒂<sup>[6]</sup>著作<sup>[7]</sup>的译者,林吉斯广受推崇,他的作品感性生动,图文并茂,总是立即引起热议,具有特别的启示意义。林吉斯的著述内容广泛,涉及哲学、人类学和旅行见闻,研究范围包含日本文学(三岛由纪夫)(Yukio Mishima)、精神分析(雅克·拉康),以及西方大陆哲学的主要代表,如马丁·海德格尔和米歇尔·福柯。他的写作反对肉体与主体性之间的人为界限,完成了对自我、他者和世界的现象学重塑。林吉斯提出,由于我们尚未展开的奇遇有着诸多的背景,沉潜的存在便也有了可能,它在各种元素之中,在环境的作用之中,在一天最明亮的时刻,在对大地的支撑中,等等。逍遥快乐、耽于声色和身体行为于是都是感官要素的回应,反应了层次,也反应了内在与外在事物的成形过程,事物变得重要或成为理性行为的一部分,而这只是进入我们目标世界及其生产的次要连锁。因此,要素、层次、事物景况,以及调整环境的结局都远不如训令更具有指导性:

万物的训令,训令的万物,不能以训令来调整普遍和必要的反应形式,这种反应形式即为(感性编程、秩序)规划感觉的

#### 【4】

阿方索·林吉斯(1933~),现为美国宾夕法尼亚州立大学荣誉教授,是列维纳斯著作的主要英译者,包括《整体与无限》(*Totality and Infinity*)、《从存在到存在者》(*Existence and Existent*)、《异于存在或超越本质》(*Otherwise than Being or Beyond Essence*)等。——译者注。

#### 【5】

列维纳斯(1906~1995),法国当代著名伦理学家和现象学哲学家,其主要著作有:《从存在到存在者》、《和胡塞尔、海德格尔一起发现存在》、《整体与无限:论外在性》、《困难的自由:论犹太教文集》、《塔木德四讲》、《论布朗肖》、《来到思想中的上帝》和《上帝、死亡和时间》等。——译者注。

#### 【6】

梅洛-庞蒂(1908~1961),法国当代现象学哲学家,其主要著作有:《知觉现象学》、《意义与无意义》、《眼与心》、《可见与不可见》和《自然》等。——译者注。

#### 【7】

这里指的两部著作分别是:列维纳斯《整体与无限》英译本,匹兹堡:杜肯大学出版社,1969年版;梅洛-庞蒂《可见与不可见》英译本,埃文斯顿:西北大学出版社,1968年版。——译者注



思维；它们命令位置模式和探查控制的图表和变体。一个物在那里，不是作为一个既定的，也不是作为一种可能或假说，而是作为一种训令。（林吉斯，1998：64）

在这里可以看到事物与波德里亚的诱惑概念(1991)无关，或者说，与提出自我是他者的反应无关。为了探究它们，为了认知它们与我们的生存所需，事物与我们如何保持事物不变或如何移动事物密切相关。因此，不是我们生成的问题，而是要追踪波德里亚的最终归宿，或者试图复制他的传记叙述和心智漂移。可以肯定地说，后者对他而言更具意味。

相反，以下认识也是重要的，即看清他文化理论中“脆弱”的含义是如何能够和必须避免不被大量复制为“封存”、“保护”、“重建”，尤其是“开发”。关键是，即使人们超越了波德里亚，还是不得不去了解他的文化理论和视觉概念如何能够和必须被封存、研究和拓展，如果这些在未来还属先进思想的话。上文说过，波德里亚难以确定的目标我们现在仍然难以确定，因为作为理论家和其他多个领域的专家，我们在某种程度上都必须小心翼翼地追随波德里亚这位文化理论家、摄影家，甚至他复活的自我，以此来增进对他一生著述的理解，同时观察我们推进的过程。实际上，我们冒着酷暑，熬过整个下午，甚至路标和我们踪迹所之的其他地方，仿佛都能昭示我们此行的目标不仅仅来源于遵循通往波德里亚之墓路标的那种冲动或者怪诞的念头。我们总觉得周遭巴黎的景观，尤其是蒙帕纳斯公墓的入口，都提供了无限可能的目标和轨迹，它们可能是我们要追寻的，也可能并非我们所想。

【8】

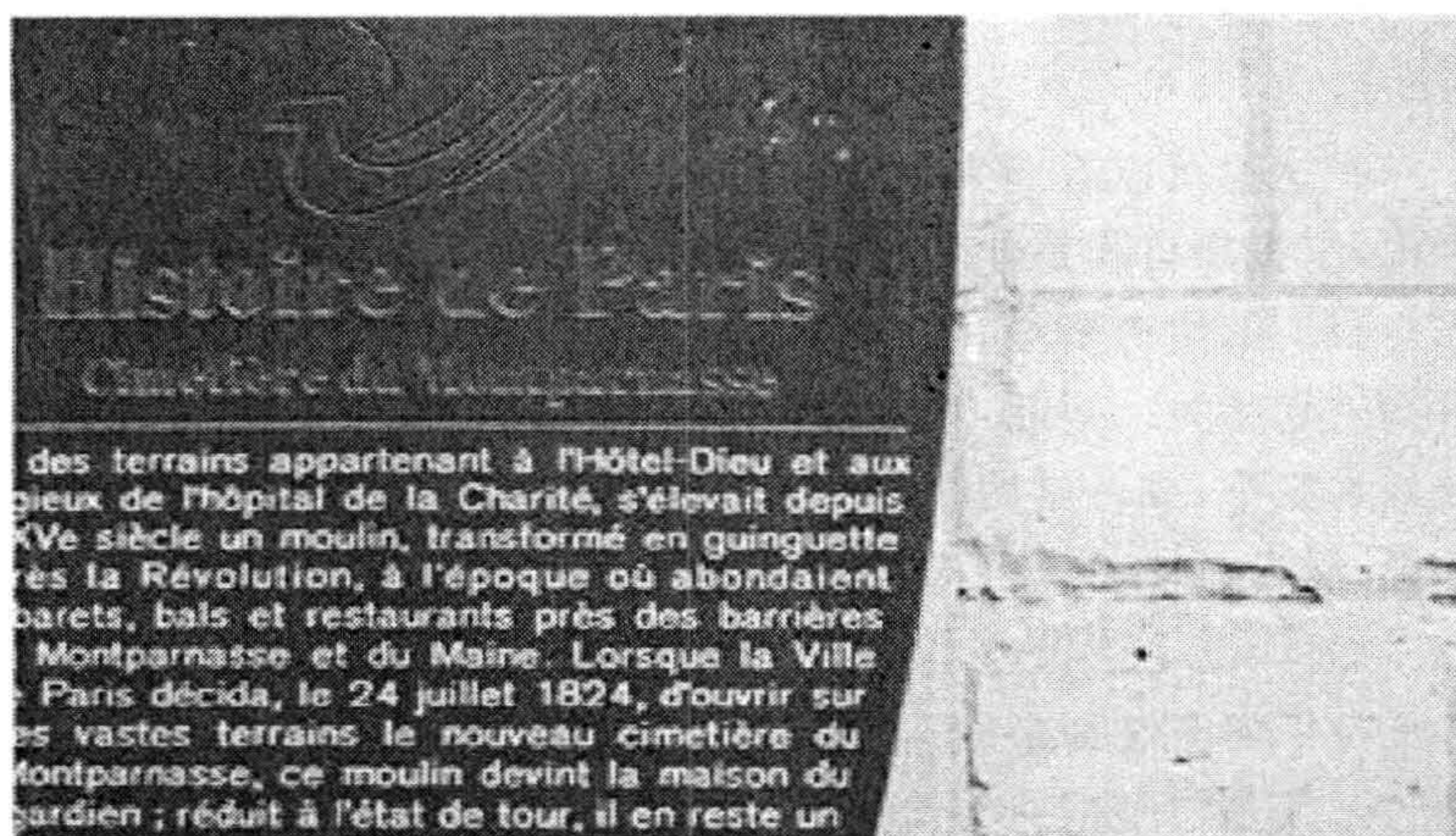
索菲·卡莱(1953~ )，法国摄影家，自称“纪实艺术家”。经常暗中跟踪陌生人，通过暴露自己和他人的生活，创造一种幻想与事实、臆造与现实、想象与观察相互渗透的场面。她的作品通常像一个调查或抽样调查的结果，也可以看做试验、纪录片或是经过艺术加工的自传。——译者注。

因此，恰如波德里亚的《威尼斯寻踪》(1993：156~160)文中描绘的艺术家索菲·卡莱(Sophie Calle)<sup>【8】</sup>的作品《威尼斯人》(La Suite vénitienne)，即她在威尼斯追踪拍摄一位她素不相识的男子，我们也选择了巴黎这个炎炎八月的午后，为文学和艺术努力提供某种附加的因素。诚然，表面看来我们不仅重复了波德里亚对卡莱作品的评论，而且也重复了卡莱对一个陌生男子的追拍，但是，我们仍然要追拍巴黎，拍摄通往波德里亚之墓的路标，只有通过更多的标记我们才能认识他，勾画出他那些影响巨大的众多著作、文章和摄影的轮廓。是为巴黎寻踪。

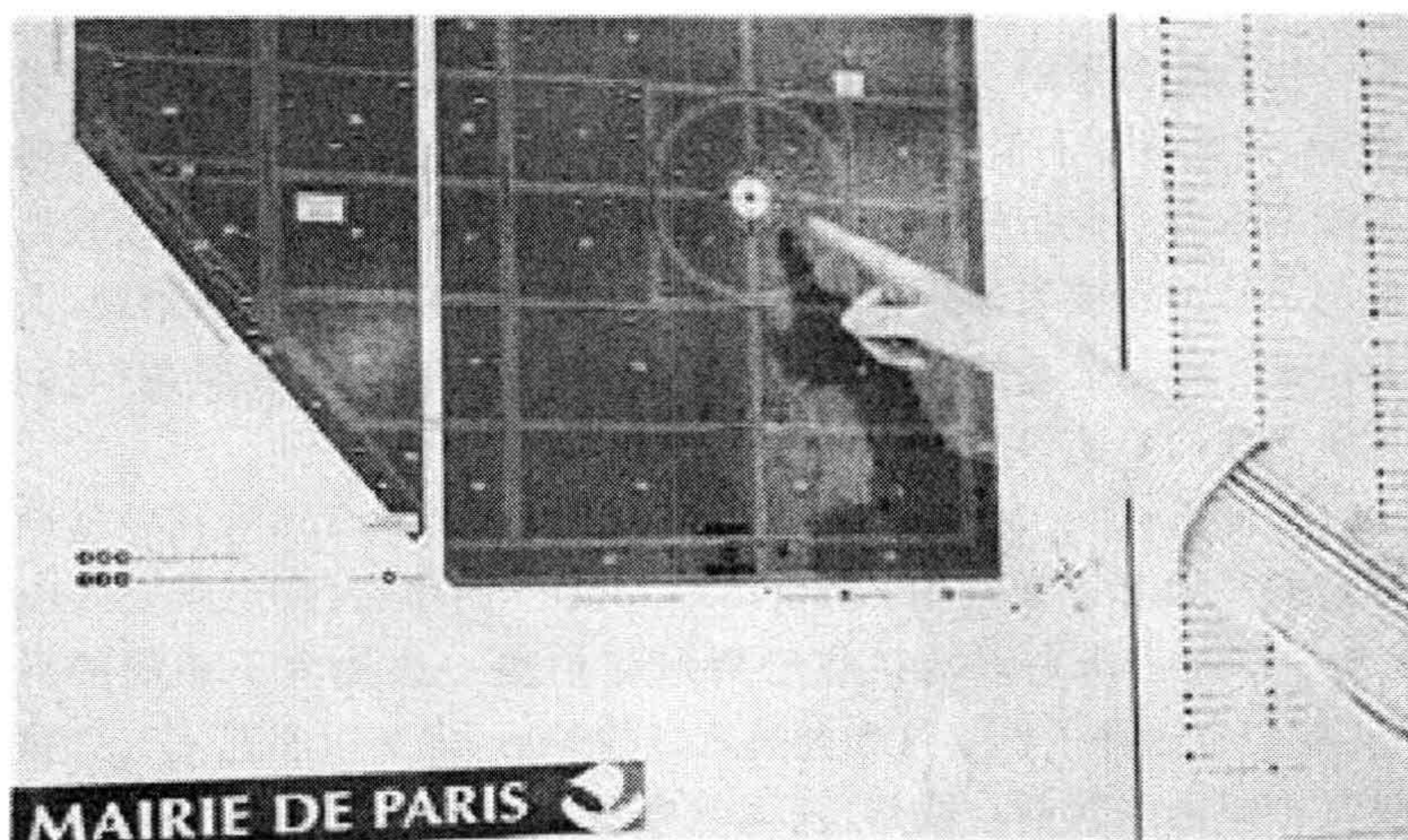
我们恰好发现了埃德加基内大街(Boulevard Edgar-Quinet)



和通往蒙帕纳斯公墓的正门入口。波德里亚 2007 年 3 月 13 日安葬于此公墓。



迈入大门,经过几位零散的游客和有着明确拜谒对象的各样人们,我们来到正门入口旁的门卫室,询问波德里亚墓穴在蒙帕纳斯公墓中的具体位置。他们简单地指给我们又一个标记,立在正门大道前方的大幅蒙帕纳斯公墓布局图。



除了找到波德里亚之墓,我们别无所求。我们只是希望见到他的长眠之地。因为蒙帕纳斯公墓布局图上没有标示波德里亚,而门卫除了手边上的信息外一无所知,我们觉得可以试着独立去寻访波德里亚之墓。然而,事实很快就证明在如此庞大的蒙帕纳斯公墓中寻觅不啻一场灾难,哪怕我们确认位置也是如此。穿行



【9】

萨特(1905~1980),法国存在主义哲学家、戏剧家。代表作有哲学著作《存在与虚无》,剧本《苍蝇》、《恶心》等。1964年拒绝接受诺贝尔文学奖。——译者注。

【10】

波伏娃(1908~1986),法国存在主义作家,女权运动创始人之一,代表作包括《第二性》等。——译者注。

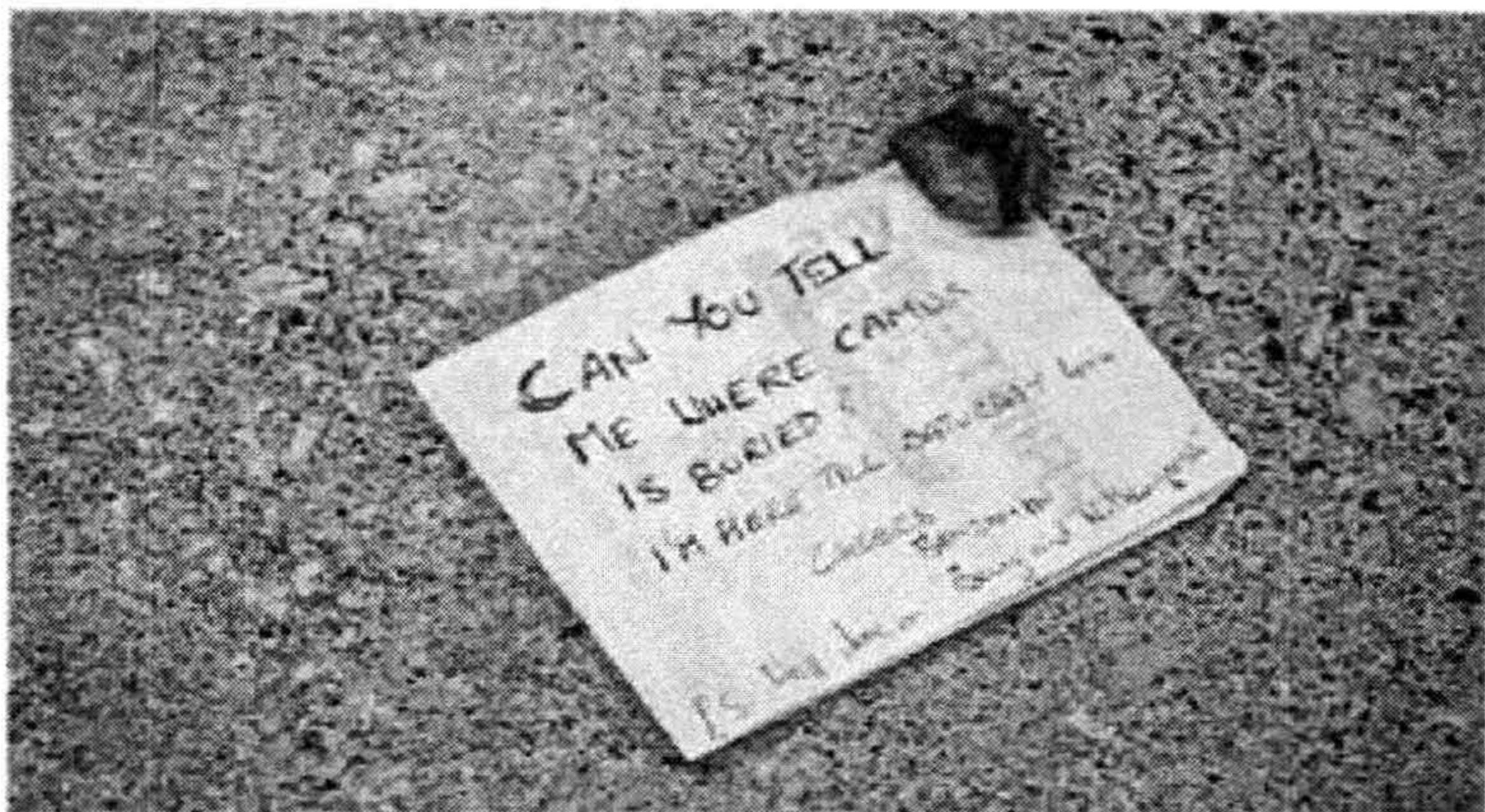
【11】

加缪(1913~1960),法国荒诞文学的代表人物,1957年获诺贝尔文学奖。代表作有《局外人》、《西西弗的神话》和《鼠疫》等。关于加缪的墓地,请参考《“孤独者”加缪墓地也孤独》,《环球时报》, [http://travel.china.com/zh\\_cn/newlyou/news/11072938/20090211/15319698.html](http://travel.china.com/zh_cn/newlyou/news/11072938/20090211/15319698.html)——译者注。

【12】

Boulevard,按照原文拼写;疑为 Boulevard。——译者注。

中,我们经过几个人围住的合葬墓(20世纪分区,1号墓),法国存在主义哲学家让·保罗·萨特<sup>【9】</sup>和女作家西蒙娜·德·波伏娃(Simone de Beauvoir)<sup>【10】</sup>在此同穴而眠。墓上有个小石块压着的纸条,用大写字母书写着,“你能告诉我加缪(CAMUS)葬在哪里吗?<sup>【11】</sup>我一直在这儿等到第四个星期六。祝你健康!本亚明(BENJAMIN)”,接着又用倾斜的花体写道,“又及,《存在与虚无》太棒了”。



但这次特殊之旅,萨特和波伏娃的合葬墓对我们的吸引力不大,我们漫游到林荫大道街(Avenue du Boulevard<sup>【12】</sup>)上的保护事务处,那里存有蒙帕纳斯公墓中的死者姓名和墓葬位置。

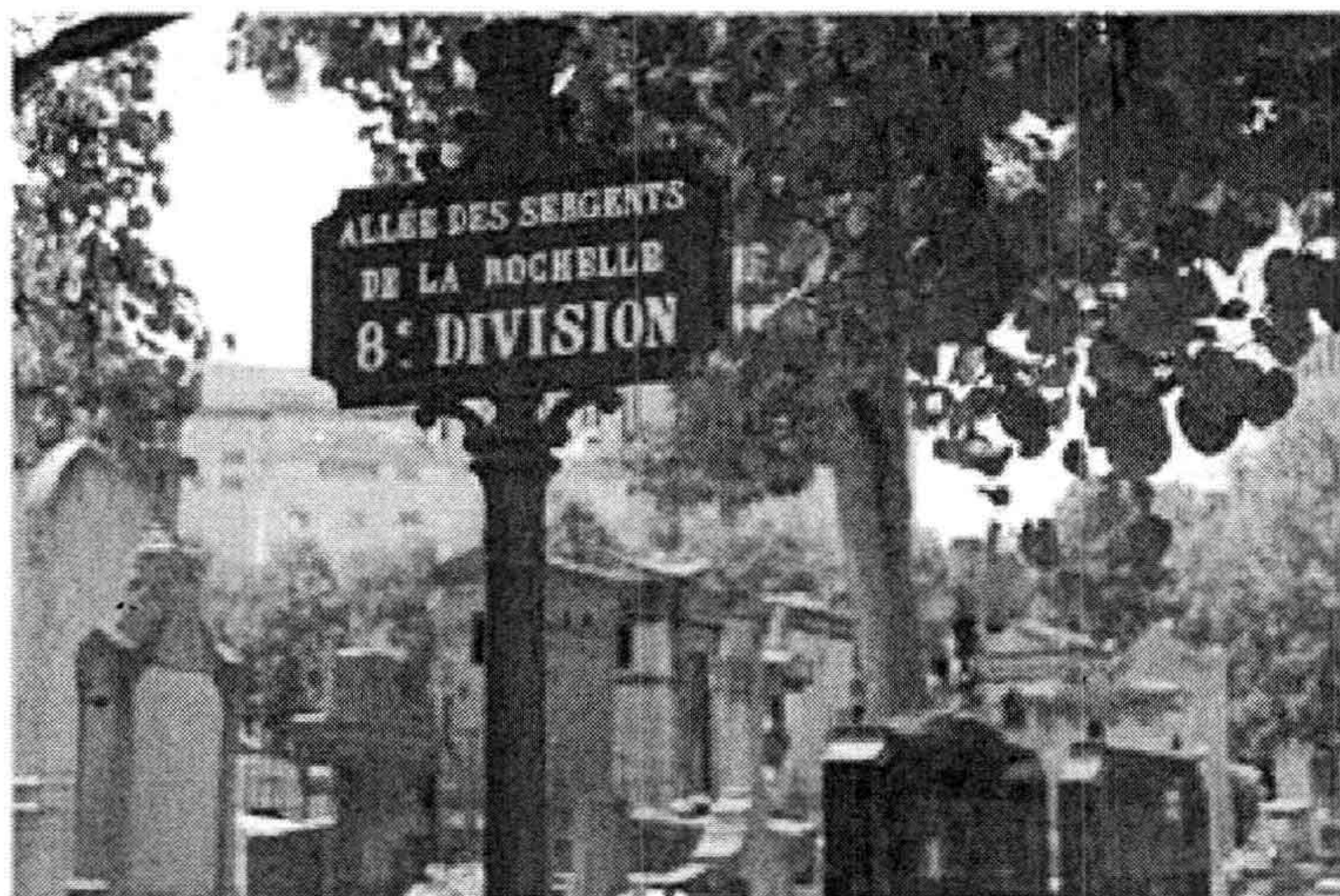


“死者姓名?”服务台后一位戴眼镜的中年女士问道。“让·波德里亚”,我们异口同声。她迟疑片刻来克服几重心理障碍,首先要弄明白两个英国游客的奇怪要求,他们操着一口令人不知所措却清晰流利的法语;其次想知道我们一定要找某人之墓的原因,这



个人显然对法国和英国都无足轻重。为了避免我们打扰她的进一步工作,使我们走上寻踪的征途,她快速地转过身,把戴着眼镜的头埋进深绿色文件柜,手在最上层的抽屉中搜索,转回身时拿着记录详细信息的黄色卡片,“就这个!”她说。我们询问了蒙帕纳斯公墓里面和周围的许多标记和个别区域,最终确认了波德里亚墓地所在,即第八墓区。我们甚至了解到墓地精确的“行数”(南面3行),动身去寻找波德里亚的“租用墓地”(东面7号墓),终于可以表达我们对他本人及著述的敬意,或许还可以拍到几张墓地照片。

出了事务处我们左转,再次步入正门大道,顶着高温一路向南,路过更多的游客和当地人,经由指示北方大街(Avenue du Nord)和勒努瓦路(Allée Lenoir)交汇处的路标,那里伫立着长眠守护神(the Genie du Sommeil éternel)的雕像,与横向大道(Avenue Transversale)相连。再次右转,我们找到了“第八墓区,拉罗舍尔的中士路(the Allée des sergents de la Rochelle)”的路标。墓地,它就在眼前。



现在,找到波德里亚之墓的正确行列和号码无疑已经十分容易。但是从这些行列和号码,这些标记中我们想要什么?我们希望波德里亚的莹冢为我们<sup>【13】</sup>做些什么?我们愿意用到达墓地来证实我们的寻踪之旅吗?我们的探求事实上是否沦于低俗?很明显,即便只是满足我们的渴望,进行蒙帕纳斯公墓的黑暗冒险,我们也想从中有所收益。当然,如果波德里亚和我们一道的话,我们推测他可能会批评我们这种形而下和形而上的寻觅,正如通常的

【13】

原文为斜体,此处用加粗,表示强调。——译者注。



【14】

弗兰克·卡普拉(1897~1991),美国黑白片时代的杰出导演。代表作有故事片《一夜风流》,纪录片《我们为何而战》。——译者注。

【15】

詹姆斯·斯图尔特(1908~1997),美国著名影星和空军准将。曾获得包括奥斯卡最佳男主角奖、奥斯卡终身成就奖在内的多项大奖,“他同时适合希区柯克的黑暗和弗兰克·卡普拉的光明”。代表作有《费城故事》,《风云人物》,《后窗》等。——译者注。

【16】

《生活多美好》中,主人公乔治·贝里(詹姆斯·斯图尔特饰演)在圣诞夜丧失了对生活的信心,准备自杀。上帝派了个没有翅膀的二等天使来帮他渡过危机。在天使的指引下,乔治看到了如果自己没有来到这个世界,很多人的人生会变得不幸和痛苦。他由此明白了自己生命的价值何在,重新鼓起了生活的勇气。——译者注。

旅行者一样,有很多巴黎其他的景观可以探寻,甚至就在蒙帕纳斯也有很多其他的目标和可能性可供调查。我们是否处于悬而未决的状态?我们的行为意想不到地成为训令,如林吉斯所言,这种行为被我们的各种观念所左右,如瞬间感、意义性和本质性。与其他寻踪之旅类似,我们的追寻也有着潜在的规则(训令)。我们所说的波德里亚的文化理论已经近在眼前,依然至关重要。而且,不仅仅对于身处蒙帕纳斯公墓的此时此刻的我们重要。我们说我们必须拓展这一理论,因为我们与其他无数人一道,在文化和视觉理论、哲学、文学、社会学、政治学和地理学方面有所研究,而我们是现在来到这里的人,能够做到这些的人。因此我们说从这点出发一定会松动波德里亚派学者间的联系。他的文化理论的奥秘不必再雪藏而必须昭示天下。我们忧虑的是结果可能不像我们所想要做的那样或者完全不同,结果是走了下坡路或者倒退为前波德里亚文化和视觉理论的陈腐观念。我们试着推测,假如波德里亚没有存在过,当代文化和视觉理论该是何种景象?我们一致认为这是不可想象的,如同不能没有“克拉伦斯(Clarence)”一样。克拉伦斯是弗兰克·卡普拉(Frank Capra)<sup>【14】</sup>导演的电影《生活多美好》(1946)中护卫詹姆斯·斯图尔特(James Stewart)<sup>【15】</sup>的那个想法奇特的天使(二等预备天使)<sup>【16】</sup>。

显然对于波德里亚,对于我们寻踪而觅的那个人而言,第八墓区格外寂寥,他自己在我们期望之前就已经早早到达了终点。波德里亚的辞世留下了一行印记,将后现代文化和视觉理论的整个未来变得晦暗不明。那么,作为他的追随者,我们正试图跟上他的步伐。在第八墓区里东转西转,我们终于到达“南面3行”,“东面7号墓”,左邻伊维特·巴雷斯(Yvette Bares)(1925~2007),右邻则是艾米力克·贝尼埃(Aymeric Bernier)(2003~2003),可能是流产的婴儿。波德里亚的混凝土墓穴不过四个多月,因此还没有突入眼帘的正式的墓石。

我们原本设想过我们要首先致以简短的问候,回顾波德里亚对于当代文化和视觉理论的贡献。但必须坦白的是我们被视觉所挟制,一开始就冷酷地拍摄起波德里亚的墓地。

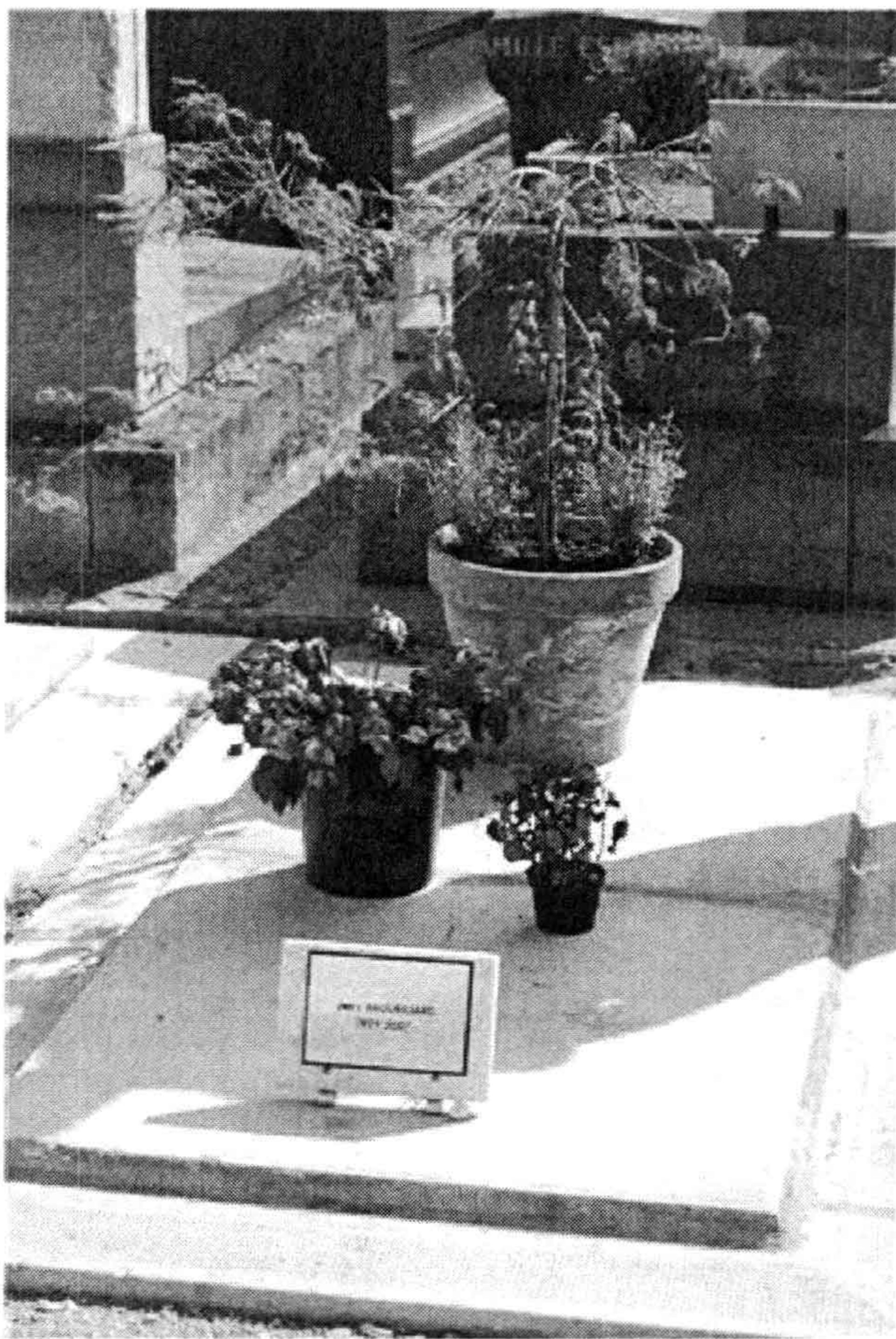
当然我们没能如我们早先所想的那样去做。事实上,我们根本没有按照我们预期的方式去做。而在拍摄这些照片的过程中,我们也没有意识到这种行为不够光明正大。到现在为止,我们的





行为也不算是作出贡献,为波德里亚的档案留下有价值的照片。毫无疑问,它不是精心设计的墓地,那盆高大的植物和赤红色花盆中的植物,都有些枯萎,开着一些无名的红色和紫色的花儿,还有一个更小的红黑色塑料花盆。不大的一块银白色大理石牌,上面刻着两行黑色的浮雕字样,中间饰有一片贝壳,“让·波德里亚 1929~2007”。这些就是我们那个下午的终极目标。我们的训令不受波德里亚之墓外在布局的限制。似乎只是简单的信息:墓冢旁,2007年8月1日下午3点,在巴黎的炎炎烈日下,我们的参与和行为,包括直面与文化理论和视觉理论的未来相关的波德里亚之墓现在的布局。但与此同时,在这种显而易见的情况下,我们的训令也传达了如下事实:在此的目的,在蒙帕纳斯公墓,在这个特别的下午,不是“看望”波德里亚,因为他并非“真正”在那里。我们的训令告诉我们说,我们是一群追随波德里亚足迹而来的人,因为我们将他的文化作品、理论目标与他本人截然分开。也就是说,我们使训令具体化,它能驱使我们和他人,对于文化作品和理论目标





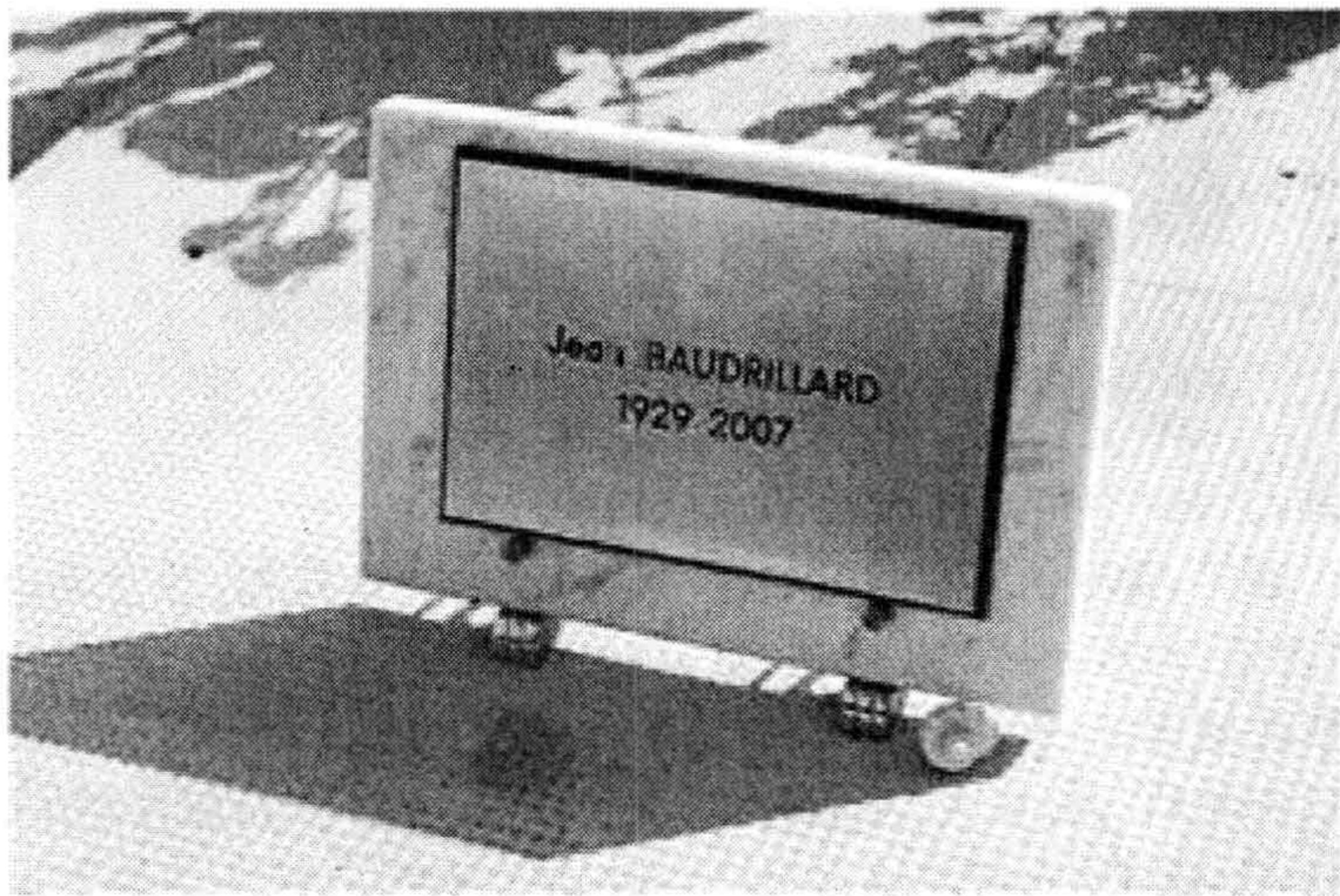
而言,它是一种挑战,甚至是一种替代。

因此,重要的不是我们追踪波德里亚的二重存在,即波德里亚的“真正”肉身和波德里亚的“视觉”文化理论。我们所要寻觅的既包括波德里亚,也包括他的踪迹事实上提供的双重感觉。也就是意识到我们与他本人、与他的印记的关联立刻转换为现在和未来。就这点而言,对于我们来说,思考的过程、命题,乃至大多数在巴黎的英国游客的行为,都可能被描述为非同寻常,直接通向未来。因为这些思考、命题和行为促进了这些人们临终话语的最后意义,那是他们最后呼唤的词句,最后吐露的心声。换句话说,我们听命于那个奇怪的念头,任它驱使我们去拜谒波德里亚之墓。

在墓边,我们没有感觉到波德里亚的存在,没有感觉到我们与他在某种程度上相识。更准确地说,我们感到虽然波德里亚不再



存在,但是我们至少可以设法追寻他的踪迹。我们的目标和言辞在某种程度上是不是没有意义、转瞬即逝和注定消亡?是不是迷失于人们理解或误解的风潮中?这是否真的是揭示波德里亚文化和视觉理论某种奥秘的途径?或者我们是否应该深入思考所有我们在蒙帕纳斯公墓周遭看到的标记符号,它们彼此如何认知?如何不断地宣布它们单一的和共享的身份?类似于结构主义者关于符号的文化理论,由结构语言学创始人索绪尔<sup>【17】</sup>首创,我们刚刚遇到的符号标记现在成为我们语言和交流的主要组成部分。因此每个符号都不仅仅构成一种象征,一种听觉意象,或者声音象征、精神观念,它还构成符号各个部分和每个符号自身之间的物理和心理上的联系,这些永远都是随机任意的,或者只有那天我们拜谒蒙帕纳斯公墓时使用的语言和交流是常规约定的。我们能确定在墓边我们邂逅了波德里亚吗?或者我们已经为自己证实了他的存在?在法国或英国,没有什么比雕刻在银白色大理石牌上黑色的文字“让·波德里亚”和黑色的数字“1929”、“2007”更让人琢磨不定的了。



事实上,这组文字和数字组成的只是声音、个别人的概念、一个特定的文化视觉理论家、一段特殊的时期,简言之,就是我们推崇已久的一个主体、一个对象。

之后,我们又推断,如果我们追随的对象部分地揭示了波德里亚文化和视觉理论的奥妙,那么它是否关涉波德里亚的存在?也许由于我们并非真的认识他,只是知道他极其法语式的概念,也许

【17】

费尔迪南·德·索绪尔(1857~1913),瑞士语言学家,被后人称为现代语言学之父,结构主义的鼻祖。由他两位学生整理的《普通语言学教程》是索绪尔的代表作,集中体现了他的基本语言学思想,对20世纪的现代语言学研究产生了深远的影响。——译者注。



【18】

Différance, 译为延异。该词是德里达创造的术语, 由“差异”(différence)改写而成。“延异”表示意义在不断地延续中产生差异, 也就是说, 意义永远都是在延续中, 无法最终完成。——译者注。

【19】

德里达(1930~2004), 当代法国哲学家、符号学家、文艺理论家和美学家, 解构主义创始人。主要著作有:《人文科学话语中的结构、符号和游戏》、《论文字学》、《言语和现象》、《文字与差异》等。——译者注。

由于我们并非真的认识他, 只是了解他的标记符号, 对于波德里亚其人, 我们一无所知。那么由此看来, 我们是否应该选择随意确认声音或象征, 只是根据“延异”(différance)<sup>【18】</sup>(德里达<sup>【19】</sup>, 1976), 根据差异, 根据“让·波德里亚 1929~2007”这一符号现在不断延续出的意义。因此, 就在这个时刻, 波德里亚象征着存在, 被理解为关涉的对象, 关涉到他自身肉体的物质现实。然而, 我们试图推进“让·波德里亚 1929~2007”这个标记符号, 仍然悬而未决的问题是, 我们是否比凭吊之前更了解他? 是否比那些未曾拜谒的人们更了解他? 也许, 我们应该离开波德里亚之墓, 在这个过程中结束我们巴黎寻踪之旅? 我们遵循万物训令, 当然也实践着、回应着, 在城市空间里开辟道路, 也许随时随地反复实践着一条训令, 将现在置于未来之下。那么, 在闯入波德里亚世界的过程中, 我们二人不可抗拒地使用那些简单标识附近物体或者直观提示的符号、文字和数字。更准确地说, 我们祈求了波德里亚的缺席, 利用语言符号作为安排我们行为目标的主要手段。

结果, 我们事实上见到“让·波德里亚 1929~2007”这个标记的唯一途径是, 遵循与象征相反的规则来追踪这个符号。我们追随波德里亚以便不会忽略波德里亚这个目标、这个他自身的物质现实。而我们固有的情境是那个特别的时刻, 那一刻“让·波德里亚 1929~2007”这一符号成为追踪目标的相关部分, 突然地成为抽象的象征。事实上, “让·波德里亚 1929~2007”这一符号没有迅速地在结构上和语言学上成为我们探寻的目标, 甚至没有成为我们那个下午行为系统的相关解释, 而只是我们行动安排的一个工具。意识到我们并未追循波德里亚, 而只是波德里亚的印记, 我们也就意识到, 作为他的印记的追随者, 可以确定, 这样的工具、文字和数字也能歪曲我们的意图和策略。如果万物训令发生逆转该怎么办? 如果这工具、文字和数字表面上指挥我们的行动, 实际上服从目标, 仅仅镌刻在银白色大理石牌上该怎么办? 如果我们使用这工具、文字和数字, 不是为了对文化和视觉理论提出建议, 而是为了实现萦绕脑际的想法, 努力使“让·波德里亚 1929~2007”这一古怪的符号远离后现代文化和视觉理论的巢穴, 这又当如何? 因此, 我们巴黎寻踪的真正奇特之处是对波德里亚不可预见的曲解, 他的印记明显地揭示了我们真正的目标和不遗余力的行动。

在我们巴黎寻踪的过程中, 万物训令不仅易受曲解, 也易遭逆



转。而且,这样的训令似乎确证了索绪尔中心分析的洞见,至于“让·波德里亚 1929~2007”这一符号,语言和数字中的一切都只是任意运行,因为它关涉其他文字和数字,它们不是诸如“保罗·维瑞里奥(PAUL VIRILIO)1932~ ”之类,或者,正是由于这一点,它们又是不可替代的。

因此,尽管我们引诱、反抗、怂恿甚至胁迫“让·波德里亚 1929~2007”这一符号,这组文字和数字,这种模糊的延异,其根本上的否定性仍然质疑我们。它拷问我们,作为理论家,我们是否真的想要继续调查当代文化和视觉?或只是当成物质人的行为、神秘的艺术风俗与情色故事、传统风景画、城市惯例与常规的杰出人物形象的复合?这样的问题令我们不安,因为明确的答案带来了潜在的废止,废止文化与视觉上的不同概念,而文化与视觉是个系统,正如克利福德·格尔茨(Clifford Geertz)<sup>【20】</sup>(1973: 89)所说,该系统中“习得概念以符号形式表现出来,人们借此而交流、铭记和发展关于生命的知识和态度”。诚然,这个答案也可能消除格尔茨的文化和视觉观念(1973: 44),这些观念原本作为管理人们行为的一系列控制手段,作为步骤、程式、工序和密码,等等。

我们两人都知道,从根本上否定“让·波德里亚 1929~2007”这一符号无论何时何地都包含着危险,包含着对文化和视觉传统观念的全部抹杀(波德里亚和苏布鲁格[Zurbrugg],1993: 171)。于是,我们对这个与文化产生可怕联系的完全循环的符号深感不安,它远离视觉,疑惑不定,事实上,它拒斥文化,简单地说,抵制“根本”、拒绝权利、排斥玄学,不仅不想望文化而且还“唾弃它”(波德里亚和罗特林杰,1993: 105)。作为文化和视觉理论家,作为文化产业的一分子,如此的不安于事无补,如同英国大学的讲师们所言,“让·波德里亚 1929~2007”这一符号不时地出来威胁一下是非常可行的。我们的不安显然与以下事实有着直接的关系,即作为文化和视觉理论家,作为文化产业的一分子,作为大学讲师,波德里亚和我们自己的语言都在支配他人的行为。与“让·波德里亚 1929~2007”这一符号形成对照,我们在日常生活中成为什么或者试图阻止什么,都将是对文化工作的不敬,而文化工作至少对我们而言是重要的和紧迫的。我们认为,确定的视觉符号的结构至关重要,该结构是一种自信文化的传递,向年轻人传递,连同我们和他们对于多产的文化意义的消费。就像我们在大学里所讲

【20】

格尔茨(1926~2006),美国人类学家,解释人类学的提出者。代表作包括《爪哇宗教》(1960)、《文化解释学》(1973)和《地方性知识》(1983)。——译者注



的,文化独立和理论创生依然是当务之急,尽管我们对它们直接的经济利益的怀疑日益加剧,对它们总是冷酷地将功利的政治主张强加于知识生产的做法也越来越排斥。我们不能继续追随“让·波德里亚 1929~2007”这一符号。这令我们紧张急躁,让我们怀疑自己是否真的想停留、徘徊不前,让我们在那个时刻反省自身,作为生活在社会、视觉文化、政治、经济环境中的人,过去和现在都要拥有紧要的目标。

我们已经邂逅“让·波德里亚 1929~2007”这一符号,也曾领悟它的意义,甚至实现对它的逆转。但是,无论如何在我们的境况中,与这一符号的邂逅都会产生先验的无意识的不安。“让·波德里亚 1929~2007”不是我们想要效仿的那个人的命运。因此,作为巴黎寻踪的一部分,我们重新认识了自我,凭借延异理论,凭借对“让·波德里亚 1929~2007”这一符号的犹疑不决,甚至试图达到某种逆转;我们重新认识了自我,通过进入城市和文化空间,通过努力走近和揭示若干奥秘。但是,作为曾遭受更多危险和威吓的学术团体中的激情成员,我们深知将永远与这一符号分离。我们不想与它对话,不想成为文化和视觉理论蹩脚的追随者。如果可能,作为学术团体中充满反抗精神的成员,作为旨在保护历史并试图重新确立或者质疑后现代文化和视觉形象语言的普通人,我们乐于讨论这些标记符号。最终我们无法全然接受“让·波德里亚 1929~2007”这一符号承载的信息。我们的确不愿如此重要的智慧流星就这么陨落,它特有的声音就这么消逝。基于上述原因,我们不断探寻,如果不能有所改变或最终也无法明确“让·波德里亚 1929~2007”这一符号的意义,我们将继续追问,聆听不同的声音,传播迥异的,也是延缓的蕴含。因此,尽管我们追踪了“让·波德里亚 1929~2007”整整一个下午,我们现在还是请求这个符号跟随我们在文化上、政治上和经济上去努力复活一个脆弱的、民主化的学术团体——就其传统目标看,这个团体处在危急关头,正在遭受威胁,例如在英国或其他地方。

而“让·波德里亚 1929~2007”一定会拒绝或误解我们的请求,因为它还保持着我们最初发现时的语言和数字上的符号信息。除了“让·波德里亚 1929~2007”它没有其他方式来被刻画和描述。最终我们得出结论,这一符号的训令、它的文化尺度、它的视觉语言的陈述总是与我们自己格格不入。照相机的快门释放了按



钮的手指,使我们的手臂、大腿和脚都得到解脱,因为在巴黎的烈日下经过一下午的奔波,它们都已疲惫不堪。即便如此,我们还是愿意“让·波德里亚 1929~2007”这一符号永不磨灭,除非找到其他方式使人类文化行为更有条理,除非设想出更鼓舞人心的途径来达到文化和视觉理论的目标。

在“让·波德里亚 1929~2007”这一符号的诱惑下我们没有展开巴黎寻踪。总的来看,我们一直假定与这个特殊的符号心有灵犀,这种默契,同时也是无条件的暗合,仍然会继续直到终点。但是我们也发现我们不再轻易或完全接受它。我们的训令不是试图发挥它的作用或者消除它的文字和数字的信息,而是截然相反的回。一方面,我们盼望“让·波德里亚 1929~2007”无限提升,为崭新而永无止境的文化行为和富有创造力的艺术家打开文化和视觉理论的全新天地。但是,另一方面,我们也期待将这些文字和数字镌刻,到此为止,以便我们可以停止思考它和他,这是波德里亚(1987)在《忘记福柯<sup>[21]</sup>》中自己提出的主张。关于“让·波德里亚 1929~2007”这一符号的两种反向回应——探寻它的无限发展和维持不变——不是我们所必需的,不是我们深思熟虑的打算。相反,我们想要整合这些文字和两组数字,不是与这位声名狼藉的文化理论家和幻想家的生卒年紧密相连,而是另外的文字和数字与其他的文化观点和视觉系统连接起来。然而我们可以相当确定地说,无论在发展阶段还是维持阶段,都有某种东西使“让·波德里亚 1929~2007”这一符号不够尽如人意。即便如此,我们的训令也没有明显的诉求希望这个符号消亡。相反,恰如威廉·梅林(William Merrin, 2005)在某处写到的,训令要求阻止表面的持续,自我孤立于目前的主流媒介、文化研究、相当数量的其他文化和视觉符号、理论和学术规则之外。因此尝试预言不算是难题,预言哪个文化或视觉符号会出现在文化符号同代分层中的最顶端,保持最长的学术旺季;预言哪个理论等级是视觉文化理论最安全的栖息地,在哪个惩戒班上可以最响亮地向年轻人或其他人畅所欲言。而探求以下问句的答案就是难题了:哪些符号会存在或消失? 哪个理论等级对“让·波德里亚 1929~2007”这一符号的文化空间和视觉世界开放? 哪个惩戒班会在它转化为传统延异符号的瞬间剥夺它的发言权?

当然,我们没有提及蒙帕纳斯公墓只是为了描述或消除“让·

【21】

福柯(1926~1984),法国后现代主义和后结构主义哲学家。代表作包括:《词与物:人文科学考古学》、《规训与惩罚——监狱的诞生》、《疯癫与文明》、《性经验史》等。——译者注。



波德里亚 1929~2007”这一符号的语言功能。我们既不是符号的保护者,也不是它的敌人。我们无意刺激符号、劝告符号或支持符号的自我毁灭。因为我们的训令要求打开文化和概念现象学的空间,在那里“让·波德里亚 1929~2007”这一符号将展示后现代秩序,展示当代文化视觉世界的内在秩序,正像我们预想的那样仿佛是一个精力充沛的宣传人员。我们就是惩戒班里的成员,该班决定显示万物训令控制的次序和思路。也就是说,我们身为惩戒班里的成员,肉体、官能和情感都是那些试图扼杀它们的力量敌手。换言之,我们的巴黎寻踪不时地被万物训令所规范,被我们周围的蒙帕纳斯大道和蒙帕纳斯公墓的一切所左右。

贯穿这整个现象学的冒险旅程,我们沉浸在自己的生命体验中,沉浸在自然和城市世界的训令中,沉浸在与他者的交流中。与作为符号交换而存在的语言相比,我们的面孔和眼神则是更为外化的符号。而且,两者清晰而散漫的表相下掩藏着另外的已逝的信息,这使我们将自己暴露给波德里亚,暴露给那些林吉斯(1994)提到的与我们迥然不同的人们,也暴露给旁观的波德里亚。于是,我们邂逅“让·波德里亚 1929~2007”这一符号,在身体上,是动作牵引的内在肌肉的一部分;在情感上,是心绪的冲动和喧嚣;在伦理上,是训令的道义激赏和教化的责任,最后,它使我们的假期不致虚度。因此,那一天的语言就本质而言不是认知的手段,而是斗争的工具,使文字神圣化,使哀悼更有效。语言在情感的具相中喷涌而出,如同大地惊雷,这语言来自都市的鸟鸣、旅人的闲话和我们的自言自语。不笑不哭,尊崇褻渎,我们的训令传达的不是一个意义,而是一种氛围、一种力量和一种悸动。正是通过这些干扰、骚乱,林吉斯所谓“世界的杀手”、“让·波德里亚 1929~2007”及其他的符号、我们自己的独特之处才能被感知,甚至当我们语言遇到障碍时,我们还能为波德里亚、为我们自己、也为他者来到这里,站在他的身旁。

必须承认“让·波德里亚 1929~2007”这一符号保存了最大的优势和不足。当它展现不同于其他符号的奇妙之处时,它最终也是令人费解的,在相当大的程度上是不可使用的符号,因为它总是挑战与其他文化符号和视觉文化观点的统一。这样就构成根本上延异的形象之谜,它不能、也没有被视为其他符号的对立物和同一物。因为与其他符号(例如“保罗·维瑞里奥 1932~ ”)相对



的关于“让·波德里亚 1929~2007”这一符号的构想,将它锁定在与视觉文化相关的特殊位置,由此限制了它实际的属性,它明显悬而未决、游移不定,我们最终完全赞同这些认识。这个过程似乎证实了整个下午,最后,“让·波德里亚 1929~2007”这一符号成为两者选一的术语,一是与其他文化观点和视觉系统的统一,另外一个根本上的否定与它们对立。

我们沉默着互视,头微微向左一偏,决定离开波德里亚之墓。依然满怀崇敬步入第八墓区的南面第3行,返回拉罗舍尔的中士路、横向大道和正门大道,穿过正门入口离开蒙帕纳斯公墓,再度来到埃德加基内大街。瞥见一个街道咖啡馆,距离右侧约250米远的人行道上摆着几张小桌、几把椅子,我们决定稍事休息,买了杯冷饮。毕竟是巴黎炎热的午后四点,我们该坐享清闲了。

#### 致谢:

谨于此向阿方索·林吉斯(Alphonso Lingis)致谢,我们的谈话不经意间促使我写成此文;同时,感谢瑞安·毕晓普(Ryan Bishop)、马克·费瑟斯通(Mark Featherstone)、道格拉斯·凯尔纳(Douglas Kellner)和乔安妮·罗伯茨(Joanne Roberts),他们对该文的初稿进行了评论。文中所有照片皆由乔安妮·罗伯茨与本人拍摄,版权归我们二人共有。

#### 参考文献:

Baudrillard, J. (1987) *Forget Foucault*. New York: Semiotext (e).

Baudrillard, J. (1991) *Seduction*. Montreal: St Martin's Press.

Baudrillard, J. (1993) "Pursuit in Venice", pp. 156~160 in his *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*. London: Verso.

Baudrillard, J. and Lotringer, S. (1993) "Forget Baudrillard", pp. 99~127 in M. Gane (ed), *Baudrillard Live: Selected Interviews*. London: Routledge.

Baudrillard, J. and Zurbrugg, N. (1993) "Fractal Theory", pp.



- 165—171 in M. Gane (ed), *Baudrillard Live: Selected Interviews*. London: Routledge.
- Derrida, J. (1976 [1967]) *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Levinas, E. (1969) *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lingis, A. (1994) "The Murmur of the World", pp. 69~106 in his *The Community of Those Who Have Nothing in Common*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Lingis, A. (1998) *The Imperative*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1968) *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merrin, W. (2005) *Baudrillard and the Media: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity.
- Saussure, F. de (1966 [1915]) *A Course in General Linguistics*. London: Collins.



# 波德里亚拟像理论的美学意味

◎ 荣禾香

波德里亚的“拟像”(simulacra)从政治经济学领域出发,到构建新的历史观,最后落脚到对现代性的反思,这一路似乎与文艺和美学无涉。然而,当拟像理论被打上现代性的印记时,它就不再只是一个政治经济学范畴,而取得了更广泛的意义,也正是在这个基础上,本文才可以分析波德里亚的拟像理论与文艺美学<sup>[1]</sup>之间的可能性关联。

## 【1】

本文使用“文艺美学”概念系指关于文学和艺术的美学思想和美学研究。

## 一、波德里亚与福柯的相遇

### 1. 词与物:福柯对于文艺复兴以来历史的解读

在人们讨论波德里亚拟像理论所受的影响时,有一个非常重要的人物并未被纳入视野,这个人就是米歇尔·福柯。虽然我们很难确定福柯对于波德里亚的影响究竟有多大,但不可否认的是,波德里亚对于拟像理论的建构在某种意义上使其与福柯相遇了。

1966年,福柯出版了著名的《词与物——人文科学考古学》,该书主要的观点是:在历史上的不同阶段有着不同的认识类型,福柯称之为“认识型”(épistémè);这种“认识型”聚焦于知识与世界之间的关联,即所谓的“词”与“物”之间的关系。根据对“词”与“物”关系的考古学分析,福柯得出如下结论:西方近代以来的历史并非一段连续的、铁板一块的进程,它中间存在着两次认识型的断裂。第一次断裂是由文艺复兴到古典时期;第二次断裂是由古典时期到现代。其发生时间分别是17世纪中叶和19世纪初。这里,我们可以看出,福柯通过对两次认识型的分辨将文艺复兴以来一直到当下的历史截成三段。

这三段历史时期到底有什么样的内在特征呢?

福柯在《词与物》的第二章分析了文艺复兴时期的知识类型,



这里他阐述了四种“相似性”，在他看来，知识与世界的相似是这个时期的知识型：

直到16世纪末，相似性(*la ressemblance*)在西方文化知识中一直起着创建者的作用。正是相似性才主要地引导着文本的注解与阐释；正是相似性才组织着符号的运作，使人类知晓许多可见和不可见的事物，并引导着表象事物的艺术。<sup>【2】</sup>

**【2】**

米歇尔·福柯：《词与物》，莫伟民译，上海三联书店，2001年版，第23页。

到了17世纪，这种相似性的认识类型遭到了批判，在批判者的名单中，培根和笛卡尔是不可或缺的名字。这次批判的结果是分析取代了相似成为知识的基本类型：

这些更改可以下述的方式作总结。首先，分析取代了类推的等级：在16世纪，人们首先假定一个总的符合体系（天和地、行星和面貌、小宇宙和大宇宙），并且每个特殊的相似性都被容纳在这个关系总体的内部。其次，从现在起，每个相似性都必须受到比较的证明，这就是说，只有等到通过尺度，通过一个共同的单元，或者更彻底地通过秩序，人们已经发现了相似性的同一与一系列差异时，人们才会接受相似性。第三，相似性的相互作用在以前是无限的；……从此，文本不再是符号和真理形式的组成部分；语言不再是世界的一个形式，也不是有史以来就强加在事物上面的记号。我们可以在明显而独特的知觉中发现真理的宣明和象征。<sup>【3】</sup>

**【3】**

同上，第73～75页。

很明显，一切对于世界相似性关联的知识不再有效，它需要接受分析的检验。于是，在以前被视为知识的终成为历史，而被扫出了科学的门庭。<sup>【4】</sup>这是知识型第一次转折的产物；然而，在18世纪末到19世纪初，知识的构成方式再次出现断裂，这种分析的知识型成为过去，取代它的将是一种新的知识型：

**【4】**

同上，第74页。

在世纪之交发生变化并经受无可挽回的变化的，就是知识本身，作为认识主体与认识对象之间预先的和共有的存在方式。<sup>【5】</sup>

**【5】**

同上，第328页。



在对这个阶段知识型的分析中,福柯将关注点放在对劳动、生命、语言之上。以语言为例,我们可以看出福柯对这一时期知识型分析的理路:

从19世纪开始,语言开始自身反省,获得了自身的深度,展开了只属于自己的一种历史、种种法则和一种客观性。语言变成了一个认识对象,就像其他认识对象一样:语言在生物旁边,在财富和价值旁边,在事件和人类历史旁边存在着。

自19世纪开始实施的对语法结构所作的独立分析却把语言隔离开来了,把语言当作一个自主的组织结构,切断了语言与判断、归属和断言之间的联系。<sup>【6】</sup>

如果说,此前语言是人在世界中存在的重要组成部分,承载着知识、意义,而与世界不可分离,那么此时的语言却变成了客观分析的对象。与此相应,对劳动与生命的分析进一步变为经济学和生物学。对于此,哈贝马斯指出:“福柯注意到了,现代知识型从一开始就充满了这样的疑难:认知主体把自己从形而上学废墟中树立了起来,目的是要用有限力量的意识来算清无限力量所要求的一切。”<sup>【7】</sup>哈贝马斯没错,现代知识型要将自己的触觉伸展到无限的领域,为此,它划分了许多学科类型,生产着其自洽的逻辑。

从上文对福柯三种知识型的分析,我们大体可以看出,在对文艺复兴以来历史的分析中,波德里亚和福柯相遇了。这种相遇并不是说,波德里亚拟像的三个阶段(模仿—生产—符号)与福柯三种知识型完全对应,而是说,二人对于这段历史的划分的内在逻辑有着惊人的一致性。

## 2. “词/物”与“能指/所指”

福柯将文艺复兴以来历史分析的基点定位在词与物的关系之上。如此一来,我们就必须明了福柯所谓的词与物之间的关系到底有什么样的内在逻辑。

《词与物》的第二章,福柯将其题名为“世界的平铺直叙”;在被称作“物的书写”的一节中,福柯写道:

在16世纪,真正的语言并不是全部独立的、单一的和光滑的符号,物在这个符号总体中能像在镜子中一样被映照,以

### 【6】

米歇尔·福柯:《词与物》,莫伟民译,上海三联书店,2001年版,第386页。

### 【7】

于尔根·哈贝马斯,《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社,2004年版,第307页。



便在其中逐个叙述它们的特殊的真理……在其原始的、历史的16世纪的存在中,语言并不是一个任意的体系;它被置于世上并成为世界的一部分,既是因为物本身像语言一样隐藏和宣明了自己的谜,又是因为词把自己提供给人,恰如物被人辨认一样。<sup>【8】</sup>

【8】

米歇尔·福柯:《词与物》,莫伟民译,上海三联书店,2001年版,第47页。

联系福柯所谓“知识型”的提法,我们可以确定,福柯将语言和世界作为分析的两个要素,所谓的词对应的就是上文所说的“语言”,而物对应的则是“世界”。需要指出的是,福柯所说的语言不只是狭义上的语言本身,它是包括知识在内的人们对于世界的一切理解。这种对于世界的理解在很多时候被福柯称为符号:

古典时代的符号是什么呢?因为在17世纪上半叶,并且较长时间以来(也许直到我们今天),发生变化的是符号的整个体系,是符号实施其奇异功能的种种条件;正是这一点(在其他许多人们所知或所见的事情中)才促使它们突然作为符号出现;这是它们真正的存在。在古典时代的开端处,符号不再是世界的形式;符号不再因牢固的和秘密的相似性或亲和性纽带而与自己所指称的东西联系起来。<sup>【9】</sup>

【9】

同上,第77页。

从引文中不难看出,福柯所说的“符号的整个体系”是包含了世界上的一切意指,而与之相对应的则是世界,是“指称的东西”。所以,福柯才会说,在古典的开端处,“符号不再是世界的形式”。这意味着符号开始脱离世界,用福柯的话说,就是词开始脱离物。其实,所谓的词与物之间的关系,就是符号与世界之间的关系,是符号与符号所指称的物之间的关系。

我们知道,波德里亚分析文艺复兴以来历史的基点是所指和能指之间的关系。用波德里亚的话说就是,文艺复兴时期的模仿体现的是能指和所指之间的直接关联,生产所体现的是能指和所指之间的间接关联,而仿真所体现的是能指和能指之间的关系——在仿真之中,所指已经没有存在的必要了。

就如同福柯所谓的词与物所体现的是符号与世界之间的关系一样,波德里亚的所指与能指之间的关系本质上也是符号与世界之间的关系。说到这里,我们不得不提及波德里亚所说的“自动木



偶”的比喻。在波德里亚看来，“仿制品正是在文艺复兴时期和自然一起出现的，从胸前的假背心到假牙、仿大理石室内装饰、巨大的巴罗克式舞台布景装置”等等。<sup>【10】</sup>这些仿制品首先是一个符号，一种反映世界秩序的符号，就如同自动木偶对于人的模仿一般，仿造的效果取决于仿制品与被仿物的相似性：

一个世界分隔了自动木偶和机器人这两种人造生物。前者是对人的戏剧性、机械性、钟表性的仿造，其中的技术完全屈从于类比和拟像效果。……自动木偶唯一的用途就是不断地与活人对照——目的在于要比活人更自然，成为活人的理性形象。<sup>【11】</sup>

这里，仿制品（木偶或仿大理石装置等）显然是人所生产出来的符号，符号的另一端所指称的便是人所生活的世界。由此可知，所谓的生产阶段的拟像所体现的便是符号和世界的间接关联，而仿真阶段所体现的只是符号与符号之间的关联。

所以，可以说在以符号和世界的关联为基点解读历史这一点上，福柯和波德里亚有着极大的相似性。

## 二、拟像理论与文艺美学的相关性

仰海峰先生在他的《走向后马克思：从生产之镜到符号之镜》一书提及了拟像理论与文艺美学之间可能存在的微妙关系，用他的说法就是“从反映到表现到符号”。<sup>【12】</sup>这种说法似乎已经表明将“反映”、“表现”、“符号”三种文艺理念与波德里亚拟像的三个等级相对应在理论上的可行性。

可是，在做如此对应之前需要解决的一个问题是：为什么拟像理论可以作为文艺美学来审视文艺复兴以来文艺思想史的发展？对于这个问题，在福柯的理论中或许可以找到满意的答案。

福柯在分析从文艺复兴时期到古典时期知识型的断裂时，注意到了《堂吉诃德》的典型意义。在福柯看来，《堂吉诃德》这个文本所体现的是文本内涵与世界的断裂，以往的词与物之间的相似性被同一性和差异性所取代：

### 【10】

波德里亚：《象征交换与死亡》，车槿山译，译林出版社，2006年版，第69～70页。

### 【11】

波德里亚：《象征交换与死亡》，车槿山译，译林出版社，2006年版，第73～74页。

### 【12】

仰海峰：《走向后马克思：从生产之镜到符号之镜》，中央编译出版社，2004年版，第192页。



《堂吉诃德》勾勒了对文艺复兴世界的否定；书写不再是世界的散文；相似性与符号解除了它们先前的协定；相似性已靠不住了，变成了幻想或妄想；物仍然牢固地出于自己的嘲笑人的同一性中：物除了成为自己所是的一切以外，不再成为其他任何东西；词独自漫游，却没有内容，没有相似性可以填满它们的空白；词不再是物的标记；而是沉睡在布满灰尘的书本中。<sup>【13】</sup>

【13】

米歇尔·福柯：《词与物》，莫伟民译，上海三联书店，2001年版，第63页。

作为一个文本，无论其体裁是诗歌、戏剧乃至小说、散文，它都与世界存在着一种关系，哪怕这种存在的方式是“无”关系。而福柯所关注的词与物之间的关系就是承载着人类创造的文本与世界的关系。在《堂吉诃德》中，文本与世界的相似性关系解除了，书写和物之间不再彼此相似。

可以说，文本与世界相似性的解除意味着划分了两种不同的文艺理念。在第一次知识型转折之前，文本对于世界的模仿是知识生成的基本模式，在这个基础上，模仿成为基本的文艺理念。在对第二次知识型转折的分析中，福柯曾说道：

（在19世纪）文学愈来愈与观念的话语区分开来，并自我封闭在一种彻底的不及物性中；文学摆脱了所有在古典时代使它能传播的价值（趣味、快乐、自然、真实），并且在自己的空间中使得所有那些确保有关这些价值之游戏性否认的东西（丑闻、丑恶和不可能的事）得以诞生；文学中断了与有关“体裁”（体裁是作为符合表象秩序的形式）的任何定义的关系，并成了对一种语言的单纯表现，这种语言的法则只是去断言——与所有其他话语相反——文学的直上直下的存在；文学所要做的只是在一个永恒的自我回归中折返。<sup>【14】</sup>

【14】

同上，第392页。

这是文本与世界关系断裂的极端叙述，文本的意义已经不再外在于它的世界，而是它自身。诚如福柯所说，“词默默地和小心谨慎地在纸张的空白处排列开来，在这个空白处，词既不能拥有声音，也不能拥有对话者，在那里，词所要讲述的只是自身”。<sup>【15】</sup>

【15】

同上，第393页。

福柯所关注的文本与世界之间的关系是文艺理论的一个重要主题。而福柯所使用的“文本/世界”这组范畴，我们亦可用“所指/



能指”来替代指称。于是,福柯所展开的“事物的秩序”的历史,便可以波德里亚的视角予以解读。上文曾说明,波德里亚以“所指/能指”这组范畴将文艺复兴以来的历史划分为“模仿—生产—仿真”三个阶段:模仿是所指(世界或物)与能指(文本或词)之间的直接关联;生产是所指和能指的间接关联;仿真时代所指和能指无关联。从这个视角出发,则福柯所强调的古典时期以前的“词与物”的相似性,便是“能指/所指”的直接关联,而文学的“不及物性”则是“能指”摆脱“所指”的趋势。

仰海峰先生在《走向后马克思:从生产之镜到符号之镜》一书单辟一节来说明波德里亚的艺术美学,在这个题名为“艺术:从反映到表现到符号”的一节中,仰先生说:

(福柯)区分了三种知识型:即文艺复兴的相似性知识型、古典时期的表象性知识型、现代时期的走向历史关注内在性的知识型。……福柯的这一思考,虽然主要从知识型的角度揭示了现代性过程中的认知方式的转型,但这种转换同艺术、美学领域的转型相一致。<sup>【16】</sup>

将福柯理论与波德里亚的艺术理论联系起来,是仰海峰先生的独到之处,也是理解波德里亚艺术理论最为切近的路径。这是因为福柯以其知识型的转换提示了将拟像理论应用到艺术理论的可能性。按仰海峰先生的说法,波德里亚三个等级的拟像所对应的艺术美学正是:反映,表现,符号。<sup>【17】</sup>

### 三、从拟像理论看西方艺术美学观念的演进

#### 1. 反映:古希腊与古典时代

反映指称文本与世界之间的直接关联。当福柯企图梳理文艺复兴以来的知识型时,文本与世界之间的关系成为一个有益的视角。遗憾的是,福柯只关注文艺复兴以来的情况,而事实上,模仿作为一种美学理念可能要追溯到遥远的古希腊。

塔塔尔凯维奇在他的《西方六大美学观念史》中曾梳理了模仿这个范畴的历史。据塔氏说,模仿这个词可追溯到古希腊,并且有着多层次的内涵:

#### 【16】

仰海峰:《走向后马克思:从生产之镜到符号之镜》,第192~194页。

#### 【17】

福柯在《词与物》中对知识型的划分到19世纪初为止,所以,他对现代文学的理解也是到现代主义为止。而波德里亚则显然注意到了现代主义之后的艺术理论,这一点有赖于本雅明的影响。



总括说起来,在公元前4世纪的古典时期中,共有四种不同的模仿概念被人用到:礼拜式的概念(表现)、德谟克利特式的概念(自然作用的模仿)、柏拉图式的概念(自然的临摹)以及亚里士多德的概念(以自然的元素为基础的艺术品的自由创作)。【18】

【18】

瓦迪斯瓦夫·塔塔尔凯维奇:《西方六大美学观念史》,刘文潭译,上海译文出版社,2006年版,第276页。

这些不同内涵的模仿被后世广泛接受,其中亚里斯多德的说法尤为人所青睐,如西塞罗以及文艺复兴以来的作家(如达·芬奇、洛伦佐·吉贝尔蒂等)以及古典时期的高乃依等。这些对模仿的崇尚实质上无非是在追问作品(文本)意义的来源,而追问的结果便是纷纷将意义的来源指向世界。

这就是说,自从古希腊以来,文本的表现形式可能是多种多样的,但不变的是文本和世界之间所存在的一种关系,即文本的意义来源于世界。但是,需要注意,不同时代对于模仿之理解的不同,决定了文本与世界之间关系的特性。

在《诗学》第二章,亚里斯多德曾经说:喜剧倾向于表现比今天的人差的人,悲剧则倾向于表现比今天的人好的人。【19】这里亚里斯多德所要说明的是,悲剧所表现的是上层人物,而喜剧则表现下层人物。当然这里的上下之别,既在社会地位上也在道德品质上。这种界定后来遭到了高乃依的强烈反对:

【19】

亚里斯多德:《诗学》,陈中梅译,商务印书馆,1996年版,第38页。

按照亚里斯多德的说法,戏剧是对行动的模拟。但亚里斯多德只谈人物的身份,并没有说明应该模拟什么样的行动。不论如何,他的定义是与他所处的那个时代的风习有关的,因为当时的喜剧是描写身份极为低下的人物。但对我们来说,这个定义便不完全正确了。【20】

【20】

伍鑫甫:《西方文论选》,上海译文出版社,1982年版,第254页。

亚里斯多德将悲剧和喜剧分别作为表现上层人物与下层人物的戏剧形式,但高乃依则认为这是因为当时的习俗使然,这种囿于自身习俗和成见的戏剧观念显然是需要反思的:“亚里斯多德关于悲剧完美性不同等级的那些话,对他的时代和他的同时代人很可能是正确的;……但我不能不说:在喜欢这一类或者不喜欢那一类的看法上,我们的时代爱好和他的时代绝不相同。至少他的雅典人所最喜欢的,法兰西人就不一定喜欢。”【21】显然,高乃依想从自

【21】

马奇主编:《西方美学史资料选编(上卷)》,上海人民出版社,1987年版,第380页。



身所处的时代出发,重新界定悲剧与喜剧的分野。如果说,亚里斯多德将社会地位作为区分悲剧、喜剧的标准,那么高乃依则认为喜剧也可以表现国王,“如果他们的行为并不高出喜剧的境界”。【22】

无论高乃依对亚里斯多德的批评是否基于客观的标准,比如国王的道德水准可能很差,但是不可否认的是,他改变了以往文本和世界严整的对应关系,而扩大了文本的表现范围,也就是说增加了文本表现的随意性。喜剧不再只是表现地位低下的人,而是有可能表现所有品质庸俗的人。

亚里斯多德和高乃依对于戏剧表现内容的分歧,揭示了古希腊和古典时期对于反映(模仿)认识的差异,虽然他们都承认世界对于文本的意义,但是文本和世界的关系到高乃依则是相对松弛了。亚里斯多德和高乃依之间的“冲突”,看似完全是关于戏剧理论的冲突,可是这“冲突”背后却显示出了两个时代的差异。亚里斯多德关于悲剧、喜剧的划分以及对戏剧表现的界定,体现了他对“作品—世界”之间关系的认识。而高乃依对于亚里斯多德戏剧理论的反对,则源于对“作品—世界”之间关系认识的改变—归根结底,这是对“世界”以及生活其中的“人”认识的差异。

## 2. 表现:波德莱尔的“阴谋”

福柯对于19世纪以来文学特征的描述是,“文学所要做的,只是在一个永恒的自我轮回中折返”【23】。提及现代主义文学,波德莱尔是一个无法忽略的人,本雅明曾经把他描述为“同语言一道密谋策划的人,他在诗行里调遣词句,计算它们的功效,像密谋者在城市地图前分派暴动的人手”。是的,波德莱尔的确在“谋划”着一场“革命”,即通过语言和意象的交织,实现一种新的艺术——为艺术而艺术的艺术。

要看穿波德莱尔的“阴谋”,首先需要看一下他对美的界定。

波德莱尔曾经说过,“诗的本质不过是,也仅仅是人类对一种最高的美的向往”【24】,然而,波德莱尔心目中的美到底有什么独特之处?波德莱尔曾经说过:

我发现了美的定义,我对美的定义是那种热烈的、忧郁的东西,其中有些茫然、可供猜测的东西。——神秘、悔恨也是美的特点。【25】

【22】

马奇主编:《西方美学史资料选编(上卷)》,上海人民出版社,1987年版,第400页。

【23】

米歇尔·福柯:《词与物》,第392页。

【24】

波德莱尔,《1846年的沙龙——波德莱尔美学论文选》,郭宏安译,广西师范大学出版社,2002年版,第182页。

【25】

波德莱尔:《波德莱尔全集》,转引自《1846年的沙龙》,第12页。



美总是古怪的。我不是说它之古怪是自愿的、冷漠的,如果是这样的话,它就将是—个脱离生活轨道的怪物;我是说它总是包含着一点儿古怪,天真的、无意的、不自觉的古怪,正是这种古怪使它成为美。<sup>【26】</sup>

【26】

波德莱尔,《1846年的沙龙——波德莱尔美学论文选》,郭宏安译,广西师范大学出版社,2002年版,第317页。

只要人们愿意深入到自己的内心中去,询问自己的灵魂,再现那些激起热情的回忆,就会知道,诗除了自身之外没有其他目的;它不可能有其他目的,除了纯粹为写诗的快乐而写诗之外,没有任何诗是伟大、高贵、真正无愧于诗这个名称的。<sup>【27】</sup>

【27】

同上,第65页。

从上面几段文字可以看出,波德莱尔把艺术从道德、科学甚至是哲学之中分离出去。不仅如此,波德莱尔还更进一步认为这些东西会影响艺术对美的追求。“艺术愈是想在哲学上清晰,就愈是倒退,倒退到幼稚的象形阶段;相反,艺术愈是远离教诲,就愈是朝着纯粹的,无为的美上升”。<sup>【28】</sup>波德莱尔的思想显然受他的老师戈蒂耶以及美国作家爱伦·坡的影响。爱伦·坡主张,诗的真正要素就是美。波德莱尔忠实于美,这个“美”不是普通意义上的,而是“唯美”,即唯形式之美。自从康德厘清了“纯粹美”、“纯粹的欣赏判断”与一切关乎利害关系的快感和判断的区别,“形式”的价值和意义就被抬到一个空前的高度。波德莱尔充分肯定了“形式”的重要性,并且把它作为一个标尺,来界定艺术与非艺术的差别。如此一来,艺术和道德便划清了关系。

【28】

同上,第137页。

当诗乃至更广泛意义上的文学作品的意义不再与世界相关,而是取决于自身的逻辑,“在一个永恒的自我轮回中折返”时,文学或艺术便获得了前所未有的独立性,独立于道德,独立于社会,乃至独立于人。

### 3. 符号:机械复制时代的艺术

波德里亚在《象征交换与死亡》中曾经肯定了本雅明在《机械复制时代的艺术作品》中对“再生产”原则的分析。在波德里亚看来,本雅明比马克思更加清楚,在机械复制时代,再生产本身比生产更加具有根本性。所谓的再生产,是剩余价值的再生产,是对一个固定模式的无限复制,在这个过程中已经不存在拟像第一个等级中对原型的仿造,也不存在第二级拟像中的生产系列,只有不再



按照自己目的发展的模式。波德里亚认为,本雅明(包括麦克卢汉)的分析已经处在再生产和仿真的边界上了。<sup>【29】</sup>

波德里亚所谓的仿真时代在本雅明那里称为“机械复制时代”,这是一个被福柯归结为现代而“忽略”了的时代。艺术作品在原则上都是可以被模仿的,人所制作的东西总是可以被仿造,但是,在以往没有任何仿造可以像今天机械复制一样,给艺术领域带来结构性的变化。对此,本雅明解释到:

在对艺术作品的机械复制时代凋谢的东西就是艺术作品的光韵(Aura)。这是一个有明显特征的过程,其意义远远超出了艺术领域。总而言之,复制技术把所复制的东西从传统领域中解脱了出来。由于它制作了许许多多的复制品,因而它就用众多的复制物取代了独一无二的存在;由于它使复制品能为接受者在各自环境中去加以欣赏,因而它就赋予了所复制的对象以现实的活力。<sup>【30】</sup>

复制技术成功实现了所有复制品的无差异性,这种无差异性最终消解了艺术品的光韵,消解了艺术作品的独一无二性,也消解了艺术品身上所包含的“礼仪与政治”。<sup>【31】</sup>也就是说,大众(消费者)面对成千上万的绝对雷同的复制品,原作品(甚至没有原作品)所具有的独特价值,其包含的社会意义均被遗忘了。在波德里亚看来,在机械复制时代,充斥在消费者眼前的不过是一系列的符号。艺术家的独创性、理性思考以及表现方式的协调性在符号化、系列化的行进过程中已经完全被内爆了,作品变成在作品系列中的无限重复。<sup>【32】</sup>为此,波德里亚以安迪·沃霍尔的作品《玛丽莲·梦露》作为分析的案例。沃霍尔是美国波普艺术的代表,大力倡导复制艺术,在他的努力之下,复制了无数的梦露,几乎人手一张。在波德里亚看来,这是真人沦为符号的过程。<sup>【33】</sup>在《完美的罪行中》,波德里亚如此评价沃霍尔:

每个沃霍尔的影像并无价值,但是又具有一种绝对价值,一个其所有超验性的愿望都被打消的人物的价值,只会被影像的内在所代替。<sup>【34】</sup>

【29】

波德里亚:《象征交换与死亡》,第78页。

【30】

瓦尔特·本雅明:《机械复制时代的艺术作品》,王才勇译,江苏人民出版社,2006年版,第53页。

【31】

瓦尔特·本雅明:《机械复制时代的艺术作品》,第59页。译文略有改动。参见Walter Benjam, 'The Work of Art in the Era of Mechanical Reproduction', in *Illuminations*, New York: Schocken, 1969, p. 17.

【32】

金惠敏等:《西方美学史》第四卷,中国社会科学出版社,2008年版,第844页。

【33】

金惠敏等:《西方美学史》第四卷,第844页。

【34】

波德里亚:《完美的罪行》,王为民译,商务印书馆,2002年版,第111页。



在波德里亚看来,沃霍尔所“创作”的每张《玛丽莲·梦露》都没有任何价值,它只是一个符号。然而,这个符号的价值就在于,它消解了艺术创作主体的超验性愿望,将沃霍尔这样的创作主体溶化在一张又一张的复制品中。当艺术作品与创作主体之间的关系变得可有可无时,艺术品与世界之间的关联便被消解了。因为,它的意义不在于波德里亚所说的创作主体的“超验性愿望”,而是在大众之间不断地往复流行。如此一来,复制品就只是一个符号。

波德里亚曾特别关注索绪尔的《易位书写》,索绪尔认为古老的吠陀文、日耳曼文以及拉丁文诗歌中找不到所指和能指之间的编码关系法则,也没有能指之间的线性法则,因而放弃了对此的深入研究。然而,这在波德里亚看来却是一个很好的例子:

好诗就是没有剩余的诗,就是把跳动起来的声音材料全部耗尽的诗,……剩余就是价值,是意指活动的的话语,是受语言学支配的我们的语言。<sup>【35】</sup>

【35】

波德里亚:《象征交换与死亡》,第301页。

由此可以看出,在波德里亚看来,好的艺术品就是没有“剩余”,就是将所有的物质载体都转化成意义,如同原始社会的馈赠与反馈赠一般。沃霍尔的艺术复制是典型的现代艺术,它非但不是耗尽所有的“剩余”,而是作品本身全部是“剩余”。如此一来,这些所谓的波普艺术就不再是传统意义上的艺术,而是一个不能与世界进行意义交换的符号,一个彻头彻尾的符号。

## 结 语

2007年3月,波德里亚与世长辞,古人有所谓“盖棺论定”,随着波德里亚的去世,对他作整体的评价似乎在所难免。然而,在他深刻的批判、华丽的辞藻、洋洋洒洒的行文中有没有一个可以整体把握的关键呢?这是一个复杂而又不得不回答的问题。本文以波德里亚的拟像理论作为研究论题,便是希望在这一方面作一有益的探索。

在笔者看来,拟像理论是理解波德里亚思想的基础。通过对拟像理论的梳理,我们能够发现,波德里亚如何“走出”马克思主义,如何构建现代性发生的历史以及如何展开对现代社会(消费社



会或仿真社会)的批判。对现代社会的批判源于对当下生存境遇的不满,而当下的生存境遇从何而来,这是任何批判者都必须回答的问题。几乎所有批判现代性的思想家都从“古典/当下”这个二元结构来审视现代性的发生,在这一点上,波德里亚也不例外。拟像的历史是现代性发生和变异的历史,通过对文艺复兴以来交换模式的分析来批判现代性是波德里亚带给我们审视现代性的一个独特的视角。

既然波德里亚的拟像理论可以看做是对现代性的反思,那么,拟像理论就不只是一套批判文艺复兴以来交换模式的政治经济学理论,对它的理解应该有更广泛的视角。拟像理论的一组核心概念——“所指/能指”——本来是对政治经济学中交换模式的一种隐喻,然而,当我们试图从文艺美学的角度去理解拟像理论时,福柯启示我们:符号及其对象之间可以表述为“词与物”的关系,即作品与世界的关系。于是,从作品和世界之间的关系出发来理解文艺复兴以来的历史,我们不难发现,模仿、表现、符号三种文艺美学的思潮与波德里亚拟像理论似有着较为密切的关联。文本和世界的关系,是人追问文本终结意义的重要方面。由此,我们也可以说,人对于文本和世界关系的理解具有生存论意义,它关涉人自身生存意义的来源问题。从这一点上说,波德里亚的拟像理论蕴含着他对人类生存意义的思考,而不是仅仅停留在政治经济学意义上的批判。



## 著译者简介

(按拼音排序)

1. 约翰·阿米蒂奇 英国诺桑比亚大学传媒系主任、高级讲师
2. 乌尔里希·贝克 德国慕尼黑大学教授
3. 陈奇佳 中国人民大学文学院副教授
4. 程玉梅 中国社会科学院文学研究所副研究员
5. 贺涓斌 郑州大学西亚斯学院外语系教授
6. 黄保罗 芬兰赫尔辛基大学研究员
7. 金惠敏 中国社会科学院研究员
8. 克莱尔·科尔布鲁克 美国宾州大学英文系教授
9. 刘倩 中国社会科学院文学研究所副研究员
10. 刘长荣 广西民族大学文学院副教授
11. 荣禾香 首都师范大学文学院比较文学系硕士
12. 王行坤 北京语言大学人文学院博士生
13. 马蒂阿斯·威瑟尔 奥地利克拉根福大学传媒系讲师
14. 雷纳·温特 奥地利克拉根福大学教授
15. 杨子彦 中国社会科学院文学研究所副研究员
16. 虞建华 上海外国语大学教授
17. 张颖 香港浸会大学宗教哲学系副教授



# Contents

## **Cultural Studies: Retrospect and Prospect**

*Huimin Jin*, Towards Global Dialogism

*Paul Huang*, Looking at “Global Dialogism” from the perspective of Christianity

*Ulrich Beck*, Rooted Cosmopolitanism

*Rainer Winter*, Global Media, Cultural Change and the Transformation of the Local

*Zhangrong Liu*, *A Challenge to Cultural Studies from Slavoj Žižek’s Ideological Identification*

*Matthias Wieser*, Cultural Studies and Actor-Network Theory

## **Selected Essays of Matthew Arnold**

Literature and Science

Culture and Its Enemies

The Civilisation in the United States

Numbers; or, the Majority and the Remnant

The Function of Criticism at the Present Time

Emerson

*Yubin He*, Sweetness and Light: Some Words from the Translator

## **Literature and Popular Culture**

*Jianhua Yu*, A Cultural Reading of Jack London

*Ellen Y. Zhang*, Popular Culture and Television Theology

*Qijia Chen*, ON Chinese Popular Literature



**Interview**

*Claire Colebrook and Huimin Jin*, Representation, Post-structuralism and Cultural Studies

**In Memory of Baudrillard**

*John Armitage*, Pursuit in Paris

*Hexiang Rong*, The Aesthetic Significance of Baudrillard's Theory of Simulacra

**List of Contributors**

**Words from the Editor**



## 编 后 记

学术国际化的进程比我们想象的要快得多。世纪初我们在编辑《差异》丛刊的时候,自感是超越了1980年代以来的翻译“跟进”模式,我们做到了中西“同步”发表,甚至早于西方的发表,即刊载一手稿件,以为这就是学术的国际化。但是我们可能完全搞错了,我们没有看到,其实根本就不存在什么汉语国际学术界,因为汉语尚未成为国际语言。也就十来光景,眼下的情况是,无论如何迁就,我们都必须使用英语发表才堪称国际化。

中国社会科学院走在国际化的前边,已创办了若干份英文学术刊物,据说反响还不错。一些先知先觉的出版社正在与外方合作出版英语学术著作,不是那种自产自销自慰式的甚至连作者本人都不当回事的劳什子,而是有雄心以全球读者为对象的著作。虽然我们不能说如今就不再需要翻译介绍了,但那无疑是过去一个时代的做法,落伍了。以西方哲学、文学研究为例,翻译介绍仍一如既往地是其主要任务,但仅有这些是远远不够的,现在我们必须生产出能够国际化的成果,简单地说,我们的研究成果不仅要给国内同行、外行看,也要对国际阅读共同体发生一定的作用。上海某大学对特聘教授的考评就非常国际化,如果只是写给国内读者的论著将不被作为科研成果对待。可能是极端了些,但这代表了一种值得称道的国际化意识。政府期待我们能够争取国际话语权,恐怕仅仅使用汉语是无法完成这一光荣使命的。

国际化将带来学术生产方式的残酷的剧变。不懂英文写作,没有英文论著发表,将很快被学界所边缘化,以至于有被淘汰的可能。今后一位学者要在中国立足,他必须首先是国际学者。简单地说,要么闻名国际,要么默默无闻,因为只有一个学术界,即国际学术界。

需要辨明,崇洋媚外不是国际化,那是殖民地和半殖民地心



态。解放前只要有国外学位就可以委以教授头衔的时代已经一去不复返了。不过奴性的心理残孽还不是一下子就能清除干净的，所以如唐骏者揣个洋学位就敢招摇过市的现象也是时有发生。唐骏欺世，概因“世”之可欺也。我们所谓之“国际化”则是倡导自信的平等交往。

作为崛起的大国，同西方主要国家一样，我们也承担着对世界的意识形态责任。“全球文化”不是西方的专利，而是全球的参与和碰撞，是对自我的守持和超越，是对他者的尊重和谨慎的沟通。我在本辑所提出的“全球对话主义”就是这个意思。同栏目的黄保罗、贝克和温特诸公的文章虽然侧重各不相同，但也都是对全球化的文化后果的审视和回应。全球化研究已有时日，我们期望该组论文对此仍能有所推进。

国际化如果说有一基本观点的话，那就是对中西二元对立模式的破除。二元对立模式是一种基于空间意识的观念，如今它必须接受时间之维的修正。将空间置于时间，同时反过来将时间置于空间，时间将改变空间，空间也将改变时间。举例说，我们虽然仍在谈论“国学”，仍在翻译介绍“西方”，但它们已经是国际化语境中的“国学”和“西方”，即被国际化了的“国学”和“西方”。“国学”不再是限于本国的学术，而是当代的学术，因而将成为“真正的大国学”（黄保罗术语）——以此看，你可以不承认季羨林是“国学大师”，但你不能否认他的佛学研究也是国学的一种。我们译介阿诺德这位“英国”文化研究先驱的论文，但我们心目中并不把他当做“外人”、“异己”、“非我族类”，他是我们正在经历着的现代化进程的“警世恒言”，是纠缠着我们的灵魂的文化传统。或早或迟，必然会有这样一种时代的出现，那时我们只有“世界史”（马克思概念）一门学问，柏拉图、莎士比亚、孔子、曹雪芹等等不再被界定为西方的或东方的，而仅有古代与现代之分，仅有出现在“世界史”框架中的中国和西方。就其交往本质而言，国际化就是时间化、“当代”化，表明一种“共一时”（con-temp）的关系。

我们提倡学术国际化，并不意味着要取消汉语刊物，一窝蜂地办英文刊物，例如将《差异》改成英语出版。毋宁说，我们提倡的首先是一种国际意识，一种积极地介入国际的意识，一种对人类文化前途有所承担的意识。有了这样的意识，即使做最本土的事情，我们也是惦念着它的越界的即国际的意义的。国际化是中国学术界



的世界责任。

步子只能从脚下的地方迈起,但只要走出,哪怕仅有一小步,也已经离开了原来的地方,已经越界来了,已经国际化了。

主编 谨识

2011年4月15日星期五



## 图书在版编目(CIP)数据

差异·第6辑/金惠敏主编.-郑州:河南大学出版社,2011.5

ISBN 978-7-5649-0448-7

I. 差… II. 金… III. 社会科学-丛刊 IV. C55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 089025 号

责任编辑 靳宇峰

责任校对 樊 柯

整体设计 马 龙

---

出 版 河南大学出版社

地址:郑州市郑东新区商务外环中华大厦 2401 号 邮编:450046

电话:0371-86059701(营销部)

网址:www.hupress.com

经 销 河南大学出版社

排 版 郑州市今日文教印制有限公司

印 刷 郑州市今日文教印制有限公司

版 次 2011 年 5 月第 1 版 印 次 2011 年 5 月第 1 次印刷

开 本 787mm×1092mm 1/16 印 张 19.25

字 数 399 千字 定 价 38.00 元

---

(本书如有印装质量问题请与河南大学出版社营销部联系调换)



