

Baudrillard: Selected Writings (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) , pp. 4- 8.

³⁹ See R. Keamey, The Wake of Imagination (London: Hutdinson, 1988) , PP. 1~ 2.

⁴⁰ See J. Baudrillard, “ The ecstasy of communication” , in H. Foster (ed.) , Postmodern Culture (London: Pluto, 1985) , p. 133.

⁴¹ See M. Featherstone, Undoing Culture: Globalzalion. Postmodernism and Identity (London: SAGE, 1995) , pp. 128, 129.

⁴² See D. Kellher, “ Popular culture and the construction of postmodern identities” , in S. Lash&J. Friedman (eds.) , Modemity&Identity (Oxford: Blackwell, 1992) , pp, 146- 147.

⁴³ 参阅 E. Cassirer 著, 罗兴汉译:《符号、神话、文化》(台北:结构群出版社, 1990) p. 146.) 那种不能感受色彩、型态、空间形式和类型的人, 遂被排除在艺术作品大门之外; 由此, 他不仅剥夺了审美快感, 而且还丧失了向最深层的实在切近的可能。

⁴⁴ 参阅 E. Cassirer 著:《人论》(上海:上海译文出版社, 1985), 第九章。

⁴⁵ 参阅 M. Heidegger, Sein und Zeit (T bingen: 1994) 一书中关于 Sein zum Tode 之章节。

⁴⁶ See M. Merleau- Ponty, Ph nomenologie der Wahrnehmung, bersetz . von R. Boehm (Berlin: Walter de Cruyten&CO, 1966) , p. 217.

⁴⁷ 参阅赵宽章编:《二十世纪外国美学文艺学名著精义》(江苏:江苏文艺出版社, 1987), 第 418 页。

⁴⁸ 参阅朱立元主编:《现代西方美学史》(上海:文艺出版社, 1996) , p. 590.

⁴⁹ 参阅 E. Cassirer 著:《人论》, 前揭书, p35, Cassirer 站在这个立足点上, 在他的文化哲学与艺术理论的铺陈过程中, 就是进一步地探讨人类于语言运用中所显示出来的“象征符号意识”之特色。参阅 E. Cassirer 著, 关子尹译:《人文科学的逻辑》(台北:联经出版社, 1990) , p. 163.

⁵⁰ 这是作者本人正在发展的社会学概念。

责任编辑: 汉和; 校对: 丁言

精神撒娇与拒绝媚俗

● 李朝东

(西北师范大学 政法学院, 甘肃 兰州 730070)

〔内容提要〕 在现实的困窘和生存的压力下, 中国知识分子启蒙和救世的责任受到怀疑和拒绝, 个人性开始隐匿并陷入一种绝望的境遇, 他们彻底放弃了坚守着的精神立场, 试图谋求与现实社会的任何妥协可能; 理想主义在粗鄙化的现实中变得面目全非, 肉体 and 灵魂的分离使“惶恐”、“痛苦”、“媚俗”等精神撒娇成了从精神立场上撤离的知识分子个体生命的基本姿态; 拒绝媚俗就是要回复人的羞感, 以提高生命力并完成对个体自我精神尊严的呵护。

〔关键词〕 精神; 身体感觉; 媚俗; 羞感

〔中图分类号〕B842. 6 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1003- 3637(2004) 01- 0015- 05

在荷尔德林的诗性经验中, 随着基督的出现和殉道, 神的日子就日薄西山了。夜晚到来。自从赫拉克勒斯、狄奥尼索斯和耶稣这个“三位一体”弃世而去, 神性之光辉在世界历史中黯然熄灭, 世界时代的夜晚更是趋向于黑夜——人们可能还具有对神性的信仰, 但神性逃遁和上帝扭身离去, 便再也没有一种力量把世界、历史和人在其中的栖留嵌合为一体; 神性的光芒从世界历史中隐失, 人生在世的留居丧失了根基。

—

诸神隐退。科学时代, 人被抽象成思维主体, 世界或自然被理解成思维主体的客体对象, 人把自己的“生活世界”变成了研究、计算、征服、支配和利用的对象。技术支配了一切。人通过变成主体而使得人自己在本质上成为一个“意欲的意愿”, 并以技术的方式按照“意欲”去构成世界, 同时也把

生命的本质交付给技术制造去处理。可悲的是, 尽管有无尽的痛苦、难言的苦恼、莫名的焦虑和烦忧, 有不断增长的骚动不安和不断加剧的混乱, 人们却竟然变得愈来愈悠然自得地去追逐、占有和利用自然世界。正如舍勒所指出的: 宗教改革的信仰律令和 价值领域越来越不打算在人生目的和标准上取得一致, 而是越来越趋向于在一切取得技术性的、机械性的, 即手段上的一致, 其结果是“欧罗巴像一位脚挂在马蹬上的落马骑手, 被他自己的经济、商品、他的机器、他的方法和技术的自身逻辑以及他正在进行的工业战争, 即他的屠杀机器的自身逻辑拖着向前疾驰”。偏重于技术的物质文明已经脱离了更高价值的统一领导。

技术时代把掠夺自然的命运安排给人, 这一命运便把人抛入一个充斥着被遮蔽的存在者世界当中, 致使人既不能同无蔽之境的存在照面, 也不能看护存在之真理; 技术时代的

人只有筑居之所,却没有栖身之地,自在自然和人的生命自然一同失落;人的无家可归之感,使人迷恋于一种强有力的支配整个地球的幻想之中,现代人类生存的种种悖谬尽皆缘起于时代的无家性(陈春文:《栖居在思想的密林中》,兰州大学出版社)。

诗人荷尔德林不无忧虑地眺望:“贫困时代里诗人何为?”

“To be or not to be——是死是活”——哈姆雷特说出了生存的两难!理想与现实的脱节,哈姆雷特还可以用锋利的言辞和剑在理想与现实之间决一死战;唐·吉珂德则在无神的时代只能弃绝家园开始精神漫游,同时也失落了对爱情忠贞的考验和对责任的自觉承担。生命渴求真实,但真实却是生命不堪忍受的重荷。因此,生命的脆裂是一种命运,自我欺瞒便是一种自我防卫、缓解的生存方式。真正的爱情不仅要求在对方感受性爱的欢娱,而且要求在对方实现自己的审美情趣和理想。

索福克勒斯笔下因弑父娶母而刺瞎双眼的俄底浦斯在冷落和拒绝中孤独地走完历时的黑夜,但他在流放的漫游中尚有一双纯洁的女孩眼睛为他看清生命的道路。今天的男人,则在外在金钱和权势的指引下,在无聊的应酬上消磨着自己的心智并浪费短促的生命。刺青、蓄发、浑身挂满锁链的男性早已脆弱到只能依赖自己异样的着装来掩饰正常的恐惧,充满淫佚气息的美容院到处在为高贵的肉体安置畸形的假面,单从染色坊里探出来的花花绿绿的脑袋,就可知道这个古老的民族正在经受何种时尚的洗礼!

由于社会的实用化和世俗化倾向,物质生活上粗糙的需要把人们从思想的高峰拉到经济角逐的市场中去了,爱慕“真理”较诸贪求肉感的宣泄和世俗的糟粕不再具有无上的光荣,终极价值及其相应的伦理体系开始悄悄消解,意义缺席解构了彼岸的寻找努力,在现实的困窘和生存的压力下,知识分子的启蒙和救世的责任受到怀疑和拒绝,精神反叛不再受到鼓励,个人性开始隐匿并陷入一种绝望的境遇,知识分子彻底放弃了坚守着的精神立场,并作出了“梦醒了”的文化宣言,试图谋求与现实社会的任何妥协关系,理想主义在粗鄙化的现实中变得面目全非,“惶恐”、“痛苦”、“媚俗”成了从精神立场上撤离的知识分子的困窘或自愿选择的生存状态。他们可能都还在写作,但却不是为了思考;他们可能都还在表达,但不是发自灵魂的内在声音;他们的论著不是为了证明自己生命的存在方式和存在价值,而是直接服从于名望、地位和利益的量度,因而无法摆脱人格与叙述之间的语言分裂——“嘿,那不过是玩玩而已!”

我们的时代,最令人难于忍受的莫过于思想的枯竭,真正的思想者在我们这个缺乏思想的国度里成为稀缺资源。知识分子一旦撤离精神寺院,社会大还俗的结果使他们以一种文化的态度进入复杂琐碎的日常生活,他们也许还周旋斯文地周旋于商场、官场和股票市场,“闹着玩”一下文人化的商人的滋味,但无论怎样“悠闲懒散”却无法拒绝功利和计较的市侩味进入生活或著述,最终虽衣足食丰,却还是不能脱开“终于还不太像人”的生存悖论。女性的撒娇是外在的和

身体的,因而尚有一种可爱。然而,如果她们真能进入生命的精神姿态,女性的内在真诚和心灵固守则是这个浮躁世界的深沉怀抱和丰饶大地,女性的敢言和率真还保留着这个古国文明的最后一点灰烬。而男性,尤其是有知识分子标签的男性,其外在的庄重和道貌岸然却在有意掩饰着内在精神的撒娇,一种十足的矫情和媚俗——

他们在真诚地表达了“农民真苦”的叹息之后却贪婪地用山珍海鲜撑起自己下坠的腹部;道家在义正词严地谴责完“道德滑坡”之后又堂皇地出入歌厅酒肆撒娇入怀作道德爬坡状;性爱描写的小说在编造爱情言语织体的同时也满足着窥视隐秘的心理,有意无意地败坏着大众的阅读口味;把诚信作为标签的国民正在践行着商人的处世原则并用伪劣产品到处散发着自我轻贱的张贴画;布道真理的教师每天都想着用沾满笔灰的双手抚摸百元钞票的可爱头像……

诗性冷落、灵质覆灭、理智潜逃,失去自然庇护的人类同时遗失了自然的信仰并一再上演着荒唐的闹剧,绝望的信仰者只能在道德实践上与功利主义为伍,缺乏“信仰命题”的道德和法律还能拯救我们的生命回到自然的深处?

人对人施加的暴力是以人对自然施加的暴力为基础的,而人对自然的施暴招致自然对人自然而然的报复;知识分子如果不能善待学术,那么,拼凑的学术将会施报复于人类:心灵的虚无化和精神世界的轻浮化——人性的非人化!

庸人最大的贫困在于他不想知道自己在精神上有多么贫困。在意义消失的今天,如何填补无意义的空缺、救治国人无聊的痛苦,显得格外引人注目。

二

大约三千年前的古希腊,智者普罗狄科讲述了一个“人生十字路口”的故事。赫拉克勒斯——宙斯和某个女人在未经约定的沉溺时留下的生命痕迹——坐在人生的僻静处思自己下一步生活道路的走法,两个女人——丰盈性感的卡吉亚和端庄甜美的阿蕾特——向他走来,她们都想赢得这个十字路口的男人去走自己指引的道路。卡吉亚紧走几步,伸出丰润的手臂搂着赫拉克勒斯:

“如果你跟我交朋友,你会生活得轻松愉快,我会领你走在最快乐、最舒适的道路上,你将要尝到各式各样快乐的滋味,一辈子不会经历任何辛苦。”

“请问你叫什么名字?”

“我的朋友叫我幸福,恨我的人却给我起了个绰号叫邪恶。”

阿蕾特的眼睛天生带有湿润的忧伤:

“神明赐予的一切美好的东西,没有一样是不需要辛苦努力就可以获得的。卡吉亚只会使你的身体脆弱不堪,心灵没有智慧。她带给你的生活虽然轻盈,但只是享乐,我带给你的生活虽然沉重,却很美好。享乐和美好尽管都是幸福,质地完全不同。”

在普罗狄科故事中不知道赫拉克勒斯做出了何种选择,但苏格拉底在转述给雅典听众时用赫拉克勒斯“应该与阿蕾特一起”的道德命令结束了这个故事。

在古希腊,卡吉亚和阿蕾特本来都不是女人的名字,而

是专有道德名词:卡吉亚的希腊文意思是“邪恶、淫荡”,阿蕾特的意思是“美德、美好”。本来,就肉体的天然体质而言,两个女人的身体没有差别,但经过苏格拉底的叙事,卡吉亚的身体期许的感官适意和享受就成了“邪恶、淫荡”,阿蕾特的身体期许的辛劳、沉重就成了“美德、美好”。女人身体的伦理价值是男人的叙述编织出来的话语织体?或者说,卡吉亚和阿蕾特所说的那些话语与其说是女人身体的不同感觉,不如说是男人用言语编织的自己对女人身体的伦理想象。苏格拉底“知识即美德”的语言织体和道德命令使西方走上了理性主义之途,偏好绝对理性的黑格尔称苏格拉底的死使他的生命成为一件艺术品,是西方人格的象征;而偏好个体身体感觉的尼采则欢呼把悲剧精神驱逐出雅典神庙的苏格拉底终于被复仇女神撕成了碎片。“上帝死了”的判决在本质上意味着理性传统的终结(刘小枫:《沉重的肉体》,上海人民出版社)。

于是,捷克作家昆德拉在《生命中不能承受之轻》中重新编织了一个男人和两个女人的故事——托马斯与萨宾娜和特丽莎的故事。萨宾娜像卡吉亚一样许诺不给托马斯带来生命的沉重感,生命是享受而非辛劳和沉重,托马斯与萨宾娜玩各种游戏,萨宾娜通过造反阿蕾特许诺的“美好”的生活想象,以此颠覆了两千多年来阿蕾特所代表的生命伦理的领导权;而特丽莎——现代的阿蕾特——所代表的传统道德中对一切崇高、美好的生命感觉的赞美,对邪恶与善良的区分,在萨宾娜的伦理感觉中被颠覆为“媚俗作态”,它“只是一个美丽的谎言”。

昆德拉的小说叙事借助萨宾娜和特丽莎颠覆了卡吉亚和阿蕾特的身体感觉所代表的伦理价值的不平等——无论什么样的身体感觉在伦理价值上都是平等的。福科在《性意识史》中指出,17世纪的欧洲人们还能充分展现或夸耀自己的躯体,到维多利亚时代,人们严格遵守关于性的三条不成文法:静止活动、不许存在和严禁谈论。谨慎、沉默和虚伪被刻在这个时代的徽章上,人的历史成为不断被压抑的历史。接受这一假设是因为它满足了人们追求“真理”和“自由”的意欲,因而被萨宾娜的伦理感觉视为“媚俗作态”。卡吉亚——萨宾娜用来颠覆阿蕾特——特丽莎的原则就是把灵魂和肉体分开,现代的特丽莎开始尝试切断灵魂和身体的冒险,在无为之欲中让自己的“灵魂看着背叛灵魂的肉体”。昆德拉让特丽莎改变了对卡吉亚身体原则的价值评价:身体及其情欲竟然有其自体的、不依赖灵魂的欢乐。可是,特丽莎毕竟是有灵魂附身的女人,有着与卡吉亚——萨宾娜不同的个性情,所以,她开始彷徨了:究竟是灵魂引导肉体还是肉体引导灵魂。这关涉到对个体命运的理解。与赫拉克勒斯把个体命运理解为“偶然、幸福、不幸”不同,托马斯在对萨宾娜和特丽莎的身体感觉中,把个体命运理解为“沉重、必然、价值”。启蒙意识许诺的人类美好未来的最高的价值就是历史必然性,它的道德律令要求人们牺牲自己的身体来实现历史的进步——沉重的必然性。在这种道德观念中,个人的身体要么成了肥皂泡,要么成了历史发展规律的垫脚石。

肉身是要死的,但灵魂不死。肉体 and 灵魂两种感受和认

知能力的分离,使生命不再沉重。身体开始轻飘起来,灵魂再也找不到自己的栖居之所,灵魂和肉体各自走上了自己的漂泊之路。

灵魂和肉体在此世的相互寻找使生命变得沉重,如果我们不再相互寻找,生命就变轻。灵魂的美德(阿蕾特)没有身体的感觉就象一根容易断裂的细线,身体的感觉(卡吉亚)没有灵魂美德的牵引就只能沉沦为性漂泊……

在灵魂和肉体分离之后,以法国人德里达、拉康和福科为代表的后现代的思想拐子们进而颠覆了一切由形而上学言语编织的二元等级结构秩序:没有中心与边缘,一切都是平面化的,生命不过是差异、撒播、延异、相对、荒谬和不可言说,存在变成了无底的棋盘,人类失去了自己的精神家园。

其实,意义失落或精神共同体消解之后人的无家可归性不是个现代事件,而是个近代事件:在文艺复兴和宗教改革之后、随着神性逃遁和上帝扭身离去,置身于道德与无道德缝隙之间的“现代人”不仅失落的是无现代根基的传统道德,不仅拒斥的是无自身内在根基的以宗教情感和上帝救赎为背靠的功利主义道德观念。堂·吉珂德就已经表达了精神的无着落的漫游。不同的是,堂·吉珂德还试图在漫游中固执地寻找已经失落的意义,而现代人则把无意义看作是灵魂和肉体分离之后的必然宿命而放弃了任何寻找的努力。

肉体 and 灵魂分离之后,媚俗便成了我们个体生命的基本姿态?!

三

“媚俗”一词因韩少功翻译昆德拉的《生命中不能承受之轻》而在汉语界流行起来。“媚俗”是德文 Kitsch 的中译,Kitsch 是从动词 kitschen(将污泥凑集在一起)发展而来。名词 Kitsch 的本意表示一个客观的东西,如一个美艳的艺术品,或一个取悦于感官的东西;中译“媚俗”使之变成一个动词,一个与主体取向有关的东西,一种对流行的讨好,“媚俗”成了借助于流行的手段和效果来煽情的艺术。其实,媚俗并不是庸俗,《泰坦尼克号》是媚俗的,但不是低级和庸俗的。但昆德拉还是试图给出媚俗的解释(“媚俗会唤起两行并流的感动眼泪,一行是个体的动情,一行是共同的动情。只有第二行眼泪才使媚俗成为媚俗;所以,媚俗与否则有两个标准:一是煽情,二是流行。但流行并不等于俗,高雅也可能成为时尚和流行。所以,把 Kitsch 翻译为“媚俗”或“媚雅”并无实质性的差别,理解 Kitsch 的关键在于“媚”,它意味着主体对客体的刻意关注,即刻意迎合和取媚的行为、话语及作品;公款宴席上一声“农民真苦”的叹息,央视春节晚会上编导们的良苦用心……

个体的动情或共同的动情,是媚俗与否的分际。契诃夫说:写小说不蠢,但将写好的小说给别人看便是蠢。写小说是私人的事情,是个体的存在性表态。所以,托尔斯泰不知道自己为何让安娜·卡列尼娜投身于车轮之下,普希金诧异于自己让达吉亚娜拒绝了奥涅金……一个在写作时想着作品效果的作家,一个言语时勾画着自己在听众中形象的言者,一个时时想着与别人共同动情的人,无论作品和言说多么美好和真诚,都是无法摆脱媚俗的。昆德拉真让人无法忍

受:“所有政治家、所有政党和所有政治运动的美学理想都是媚俗”。(《生命中不能承受之轻》,第六部分)按照亚里士多德,人是政治动物。政治的理想是引发共同的情感,在最大范围内煽情,无论是用民主、自由,还是用平等、博爱,没有媚俗,就没有政治、公共事业。需要补充的是,按照庸俗经济学,人是经济动物,今天,经济比政治更能牵动人媚俗的神经;政治和经济携手,使每个人都在时刻接受名利的量度,而遗忘了自己个体存在性的真实在世。

拒绝媚俗的关键在于回复人的羞感。所谓“羞感”,是指人的指向超生物性目的的精神意向在回首自己的身体时发现自己被束缚在一种深受时空限制的极其贫乏的动物性生存状态的心理情感体验和生存处境。羞感是人的一切感觉中最为独特的感觉,它有两种不同的形式:即身体或生命羞感与精神或灵魂羞感。身体羞感作为生命之爱是指向愉悦之物的感官感觉的本能冲动,是人在面对生命感官的本能感觉中产生的,因而性爱是这种生命之爱或身体羞感的集中表现;精神羞感则表现为精神和灵魂之爱的价值选择功能与生命本能之间的冲突,它是人面对精神人格、思想或神性存在时产生的,其目的是为了提升生命力。两种形式的羞感在本质上都是个体在面对普遍性时对个体自我的呵护。

身体羞感是精神性羞涩的先决条件。如果说身体羞感是廉耻之心的生命感觉基础,那么,精神羞感则是一切道德律令有效的灵魂保证。在今天的中国社会境况中,由于追求身体感官欲望的满足驱逐了一切精神性焦虑,内在良心缺失了超验神性的看护,精神性价值不再对生命个体具有形而上的牵引力,生命的沉沦与道德无序便成为现今社会的一种普遍想象。

羞感与谦卑之间存在着深刻的联系。羞感与谦卑都是一种自我感觉,一个没有谦卑感的人是不会有羞感的,尤其是精神上的羞涩感。在现代中国,一切神圣者如最高价值、生命意义等一旦失去了它的光辉后,人也同时失去了敬畏和谦卑,既被征服和创造的欲望所驱使,又为自大和自傲的假象所蒙蔽,而作为伦理道德的心理基础的羞感也一同远离我们而去。我们不再“回转自我”用精神的目光关照自我个体,既不替自己也不再替别人害羞,因而也失却了对自我生命的保护感。最高精神价值在现代中国的失落,没有了对神圣者的精神趋向,谄媚和倨傲便成了我们时代在道德上的一种基本姿态。

人的羞感与尊严感也具有深刻的联系。尊严感可能来源于对尊重、爱和声誉的追求,因而尊严感与人的功名心和虚荣心有联系。但是,如果人把对尊重、爱和声誉的追求当作自己全部生命的外在手段,而不是当作内在目的,或者把手段当作目的本身来追求,那么对尊重、爱和声誉的追求就不是为了实现人格的尊严,而只能导致尊严的丧失,人可能会把尊重、爱和声誉当作外在物质财富一样去追逐而寡廉鲜耻。一个失去了精神羞感的人,一个不再保护和呵护自我生命尊严的人,也会失去身体羞感,尤其是性羞感。由于在日常生活中蔑视任何神圣的东西,失去身体羞感和精神羞感的现代人,在性爱中总是把性器官从人格整体中肢解出来加以

孤立的关注,因而尽管人们到处滥用“爱情”的字眼,不管是仗于权势,挟于金钱,恃于名声,还是宣泄压抑,都公开蔑视爱情的神圣性,直接把自己和他人当作性欲的对象和工具相互招引。因此,性羞感与身体和精神的羞感以及尊严感之间密切关系的恢复,这是赋予男女之间爱情关系神圣性的前提,或者说,人的尊严感实际上最根本地体现在对待家庭及男女爱情关系的态度上,而不是孤立地表现在人的社会地位和名声的拥有上。

羞感与献媚有别。羞感不仅发现美,还表现为对一切美的品质的敬畏之心,因为羞涩本身就是高贵生命的特殊表达,它也只能诱使高贵生命趋于爱。相反,献媚完全在本能的范围之内,就人而言,献媚缺少任何灵魂的尤其是道德的意义,女性的献媚是对男人的性兴奋的刺激扩散和满足而实现的一种自然强化行为。但献媚也可以使自己伪装成羞感,如果献媚过程中做出并不存在的羞涩的模样,献媚就变成诱惑性的,有时使献媚的女性与羞涩的女性难以区分。献媚只是激起本能,不能呵护个体,献媚是一种在表达上对害羞的模仿,它在虚假的爱和价值伪装下别有图谋,其外在表现不同于粗俗但近似于轻浮。

随着近代以来的体验结构转型表现为工商精神气质战胜并取代了神学——形而上学的精神气质,实用价值与生命价值的结构性位置已经发生了根本转换,羞感的缺失使人的精神意向不再具有那种“回转自我”的感觉,我们不再“回转自我”用精神的目光关照自我个体;既不替自己也不再替别人害羞,因而也失却了对自我生命的保护感;我们的时代把对尊重、爱和声誉当作外在手段而不是当作内在目的来追求,这不是为了实现人格的尊严,而只能导致尊严的丧失,因为人在把尊重、爱和声誉当作外在物质财富一样去追逐时正在变得寡廉鲜耻;而敬畏之心的丧失,使我们只满足于世界价值的表层维度,难以发现世界的价值深度,并使爱转化为怨恨。

精神撒娇根源于所有文化形态都割断了与历史的联系成为孤零零的当下存在,回顾只是在炒作的仪式中玩一下翻新的把戏,并在传统的虚置中铸造自己片段化的灵魂而无法回归自然的真性情,眼神中闪烁着急功近利的光芒,靠着书本、服饰、文凭和生病的语言矫饰虚弱的灵魂,但却缺失了精神灵魂的自我否定和拷问:是向下沉沦回归世俗被功名利禄吸干掏空、为换取功名和前程被钙化、阉割?还是向上突破、拒绝媚俗,更换精神血型,轻荣誉、拒盈利并对世俗价值和公共话语缺席?

参考文献:

1. 舍勒:《爱的秩序》[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 1995。
2. 别尔嘉耶夫. 论入的使命[M]. 上海:学林出版社, 2000。
3. 吉登斯:《现代性与自我认同》[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 1998。
4. 刘小枫:《沉重的肉身》[M]. 上海:上海人民出版社, 1999。
5. 布尔加科夫:《亘古不灭之光》[M]. 云南:云南人民出版社, 1999。

6. 舍勒:《价值的颠覆》[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1997。

7. 王一川:《意义的瞬间生成》[M]. 山东: 山东文艺出版社, 1988。

8. 布尔特曼:《生存神学与末世论》[M]. 上海: 上海三联书店, 1995。

9. 许纪霖:《寻求意义》[M]. 上海: 上海三联书店, 1997。

10. 杨国荣:《伦理与存在》[M]. 上海: 上海人民出版社, 2002。

11. 李炽昌:《亚洲处境与圣经诠释》[M]. 香港: 基督教文艺出版社, 1996。

12. 郭吉军:《自然的信仰》[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2003。

13. 刘小枫:《拯救与逍遥》[M]. 上海: 上海三联书店, 2001。

责任编辑: 汉河; 校对: 丁言

非圣贤、反英雄的商业才子

——近代(1897~ 1949)报刊文人的世俗性格与游戏心态

● 赵孝萱

(台湾佛光大学 文学所副教授兼所长)

〔内容提要〕 近代中国出现了一大批专事写作,以办报编杂志为业的文人群体,他们既不以科考出仕为目的,也不求撰写藏之名山之巨著,而是为大众世俗而编而写,世俗性商业性很强。上海、香港、台北、台南都曾出现过这样一些文人,其价值取向并无大异,世俗性格与游戏心总极为相似,并对社会产生过重大影响,新文化界、文学界虽对此多所挾伐,但这是近代社会转型期的特殊精神现象,值得进一步研究探讨。

〔关键词〕 近代;文人群体;世俗性格;游戏心态

〔中图分类号〕G02 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1003- 3637(2004)01- 0019- 06

一、绪论

近代中国因报刊事业之蓬勃,出现了一大批以专事写作,以办报编杂志为业的文人群体。这类文人多执掌大报副刊或小报,既不以科考出仕为目的,或根本未能登科;也不求撰写藏之名山之巨著。他们是为大众世俗而编而写,世俗性与商业性很强。其笔下的“小报”,所谓“小”者,稍有“不登大雅之堂”之意。这类报刊不太登载政治时事与历史兴亡,却有浓厚的文艺气氛与消闲娱乐气味。其中或有丛谈文汇、或有典故杂感、或有小说连载、或有诗词骈赋以及戏词、游戏文、笑林、剧评、谜语、打油诗、北里消息、青楼动态、娱乐活动讯息等。或也刊载街谈巷语、隐私秘闻,而以揭露为快。是一种兼具市民趣味与文人雅兴的报纸。这类报纸并不仅限于上海,同时期的台北、台南、香港、甚至新加坡,都出现这类风格极为近似的“小报”。而不同地区文人的价值倾向,也并无大异之处。

若以当时报刊的整体数量来看,其编者作者与读者人口应颇为庞大。这群文人精于文字功夫,文章与文字能力是他们赖以依存的的本领。举凡小说、笔记、古文、辞章、吟诗作对、酒令射谜等多所精通,甚至戏词、剧评、影评、广告词也多为此类文人操笔。他们不属学者大儒之类的读书人、而属专擅文墨的文学人。他们上报馆泡戏园混迹青楼,行止之风流

才调,颇似传统“才子”形象。他们也的确以才子名士自诩。颇类似自宋代以来书会才人、小说家剧曲家,如冯梦龙、金圣叹之类闲笔文士的传统。

沈从文描述海派文人所提出“名士才情”与“商业竞卖”之两重特质,可谓一语中的。蔑视责任礼法、追求古雅情调之名士倾向与商业竞争之世俗姿态本质上是矛盾的。但此一矛盾却和谐地在这些商业才子身上呈现。他们甚至以文化明星之姿引领风尚,又能对商业机制、娱乐体系产生主导性之影响。文人能如此影响传媒娱乐业,应属空前绝后。此一文化现象,更是不容忽视。但这类特殊行径,少不了引发“堕落”之批评。诸如:追逐社会流风习气、欠缺社会责任等。这群文人与当时以编报纸来“宣传”的另种知识阶层,在价值与目的之追求上是对立的。此乃近代知识阶层分化后之结果。新文化界、文学界看不惯如此不担负社会责任,却对社会产生如此重大影响之文人群体,多所挾伐,如何看待这类批判观点,也是待解决的课题。

二、文人事业才人笔,名士何妨作废人

上海竹枝词言:“锦绣文章才子笔,新闻主稿拜先生”。又言:“时事都登报馆来,蝇头小字费编排,文人事业才人笔,书面争夸点石斋。”好弄词章本为才子之重要特质,这群报人是近代能成功经营文字、驾驭文字之才子群体。他们不都是