

作为方法的“历史—人心”

——重构当代中国文化批评

罗 成

内容摘要：“文化批评的中国化”，是当代中国文化批评亟待自觉的重要问题。“历史—人心”这一命题，提供了一种方法论创新的可能路径。它以“人间感”为文化批评的主体性根基，强调“人—间”即“人—人之间”，这是一个有着鲜活物质痕迹与具体历史温度的主体性际遇空间，以尊严政治作为伦理指向。它以“事件性”为文化批评的认识论逻辑，对“目的论”“实验性”“故事”“档案”“后见之明”展开认识论突围，以能动生成作为历史要义。它以“精神史”为文化批评的人文学旨趣，主张对“人心世道”展开“脱直观”“脱后见”“脱认同”的错综分析，以历史主体性作为价值关切。根本上，作为方法的“历史—人心”以“主体内在连带”为契机，吁求“历史”与“人心”在主体感觉、主体认知、主体意志上的丰富展开。

关键词：历史—人心 文化批评 人间感 事件性 精神史

作者：罗成，中山大学中文系副教授。（广州 510275）

“文化批评的中国化”，是当代中国文化批评亟待自觉的重要问题。历史地看，“文化批评”最早通过 1980 年代的“理论旅行”进入中国学界，标志性事件是 1985 年美国学者詹姆逊(F. Jameson)受邀访问并讲学于北京大学。他的演讲内容主要是当代西方文化理论，随后翻译出版的《后现代主义与文化理论》不仅奠定了人文学学术新领域“文化批评”的学理性基石，并且揭开了“文化批评在中国”的历史性帷幕。

1992 年以降，伴随改革开放的深化，“文化批评”也由“文学批评”的最初附庸而逐渐独立发展，直至今日蔚为大观。一方面，当代文化风云变幻，经历了 1990 年代社会主义经济市场化的剧烈转变，“美学热”迅速退潮，主流文学日益边缘化，文





化产业蓬勃兴起,媒介文化日新月异,电视、电影、网游、微博、微信、短视频“你方唱罢我登场”。另一方面,文化批评与时俱进,渐次发展出人文主义、审美主义、历史主义三种路径。人文主义批评,远承“文学是人学”的历史召唤,从1990年代“人文精神大讨论”到21世纪“文化诗学”,彰显出文学研究对文化批评的包容性接纳。^①审美主义批评,接受西方体验美学的生命启蒙,浸染着中国儒道文化的“感兴”“虚静”,吸收心理论、语言论、生活论等方法,构建了“日常生活审美化”“兴辞论批评”等当代文化批评话语。^②历史主义批评,始于女性主义、新历史主义、后殖民主义的知识移译尤其是文化现代性问题域的开启,通过重点借鉴文化社会学、知识谱系学、批判理论,将文化批评推进为场域化、谱系化、机制化的历史展开。^③

① 参见童庆炳:

《文化诗学:理论与实践》,北京:北京大学出版社,2015年;蒋述卓:《文化诗学批评论稿》,广州:花城出版社,2021年。

② 陶东风等:《日常生活审美化:一个讨论》,《文艺争鸣》2003年第6期;王一川:《理论的批评化——在走向批评理论中重构兴辞诗学》,《文艺争鸣》2005年第2期。

③ 参见陶东风等:《当代中国的文化批评》,北京:北京大学出版社,2006年;周宪:《文化表征与文化研究》,北京:北京大学出版社,2007年。

④ 史蒂文·史密斯:《现代性及其不满》,朱陈拓译,北京:九州出版社,2021年,第501—508页。

⑤ 竹内好:《近代的超克》,李冬木等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第198页。

进言之,“文化批评在中国”固然呈现为人文主义、审美主义、历史主义的多元图景,背后实则隐现着互补性的学理指向:对于“现代性”的追求及其不满。^④易言之,当代中国文化批评在走向世界性、普遍性进步叙事的同时,重新发现了地方性、特殊性的历史面容。启蒙与反启蒙这一组异邦新声的变奏召唤,令当代中国文化批评面临着一种二元困境:似乎只能二者选其一,或者居中调和。然而,要害在于,这对矛盾根本上是西方现代性的内部产物。作为后现代性的当代中国文化,应在镜鉴他者的同时重新认识自我,以避免日本学者竹内好所言的“转向”心态:“当观念与现实不调和时,便舍弃从前的原理去寻找别的原理以做调整。观念被放置,原理遭到抛弃。文学家将舍弃现有的语言去寻找别的语言。他们越忠实于所谓学问所谓文学,便越热中于舍旧求新。”^⑤当代中国文化批评的当务之急,并非限于追逐更新的潮流,更应夯实脚下的基石,找准自己的道路,从“文化批评在中国”走向“文化批评的中国化”。

本文尝试提出“历史-人心”这一命题,并将它作为“文化批评的中国化”的认识论装置。“心”与“史”的关系,既是探究中华文明传统的原理性问题,又是贯穿人文性、审美性、历史性等当代文化批评的方法论问题。本文将立足中西文明互鉴,融合相关思想资源,从主体性根基、认识论逻辑、人文学旨趣三个维度追问“人心与历史的综合如何可能”的初步原理,在结构化、脉络化、事件化的历史视域中,探询把握历史主体精神能动性的有效方法,以期为当代中国文化批评的方法论自觉提供一种创造性转化、创新性发展的可能路径。

人间感:“历史-人心”的主体性根基

在著名摄影批评《关于他人的痛苦》的开篇,美国文化批评家苏珊·桑塔格(Susan Sontag)讲了个故事:1938年6月,弗吉尼亚·伍尔夫(Virginia Woolf)出版了《三几尼》(*Three Guineas*),对人类战争的根源做了勇敢的但不受欢迎的反思。书中面对律师所问:“你对我们如何防止战争有什么看法?”尽管伍尔夫在回答中表达了对战争的反感,还援引并细读了西班牙政府传布战争照片,但在桑塔格看来,伍尔夫的理由却丝毫未能摆脱陈词滥调。桑塔格认为:“像伍尔夫那样只在照片中阅读一般厌战

观点所证实的事情,等于是在回避与西班牙这样一个有历史的国家的接触。这等于摒弃政治。在伍尔夫眼中,就像在很多反战辩论家眼中,战争是通称,而她所描述的影像,则是无名的、通称的受害者。”^①桑塔格对伍尔夫的批评狠狠打击了唱着“人性”老调子兜售脱离历史、脱离现实的廉价同情心的作家们。战争当然是残酷的、惨烈的,但是真实的战争中必定有正义与不义,必定有扎根于民众精神及其所处社会结构、历史脉络的大是与大非,滥情的人性感伤很容易沦为观看他人痛苦时借以宣布自我清白的安慰剂。对此,桑塔格强调:“如果不对影像进行思考,那么距离再近,也仍然只是观看。”^②实际上,我们还可以进一步推论:哪怕自己身临其境,如果不对此境况、事件、人物、情感进行“思考”,同样,那么距离再近,也仍然只是“观看”。早在古希腊时期,致力于认识自我的苏格拉底就区分过三种类型的“看”:打量(theaomai)、观察(skeptomai)以及瞧(horaō)。^③其中,“打量”强调心智的参与,“理论”(theory)一词便源于这种类型的观看;“观察”则更重视感官和经验的作用。同样,亚里斯多德也强调过“看”的多重意义:“我们看见那些图像所以感到快感,就因为我们一面在看,一面在求知,断定每一事物是某一事物,比方说,‘这就是那个事物’。”^④看,并非仅仅是直观感受,同时也是理性求知,关于对象形成充分的理解。据此,桑塔格的文化批评强调富于认知思考的“打量”,而非纯粹感官经验的“观看”。

作为方法的“看”连接着当代文化批评及其古典文明起源,体现出认识论、伦理学、形而上学的多重意义。始终凝视着同时代鲜活面容的文化批评,不仅是一种感受性、经验性的观看,而且是一种历史性、结构性的认知,更能成为一种理智性、真理性的洞彻。在阐释歌德的《亲和力》时,被誉为“德国文学唯一真正的批评家”^⑤的本雅明(Walter Benjamin)就特别强调“批评”与“评论”的差异:“批评所探寻的是艺术作品的真理内涵,而评论所探寻的是其实在内涵……一部作品的真理内涵越是意义深远,就越与其实在内涵紧紧地连在一起而不易被察觉。”^⑥本雅明揭示了艺术作品具有真理性与实在性的双重内涵,并指出批评和评论所承担的任务有所不同。本雅明打了个有意思的比方:“如果把年岁递增的作品看作熊熊燃烧的柴火堆,那么站在火堆前的评论家就如同化学家,批评者则如同炼丹士。化学家的分析仅以柴和灰为对象;而对炼丹士来说,只有火焰本身是待解的谜:生命力之谜。与此相似,批评者追问的是真理,真理那充满活力的火焰在那曾经存在事物的沉重柴火上 and 那曾经经历了一切后轻飘飘的灰烬上继续燃烧。”^⑦由此可知,评论处理的是肉眼可见的语言、图像及其作为实在躯体的意义,批评则是透过心灵之眼去攫取可见之中不可见、有形背后无形的精神对象及诸般奥秘。无独有偶,《庄子》亦有言:“指穷于为薪,火传也,不知其尽也。”注云:“形虽往,而神常存,养生之究竟。薪有穷,火无尽。”^⑧薪尽火传的意象喻指中华文明传统的“养生”“不朽”之道:立德、立功、立言。“火”所蕴含的无形之神,亦即德行、功业、精神的创造力,远远胜过有限人生的有形之薪。以此观之,真正的批评之道需要透过易逝之形去把握无尽之神,庄子的“常存之神”亦即本雅明的“生命力之谜”,皆指源于物质生命而又超越物质生命的精神创造力。

①② 苏珊·桑塔格:《关于他人的痛苦》,黄灿然译,上海:上海译文出版社,2006年,第7页,第108页。

③ 柏拉图:《希琵阿斯》,王江涛译注,北京:华夏出版社,2022年,第122页。

④ 亚里斯多德:《诗学》,罗念生译,北京:人民文学出版社,1962年,第11页。

⑤ 本雅明:《启迪》,张旭东、王斑译,北京:生活·读书·新知三联书店,2014年,第24页。

⑥⑦ 本雅明:《评歌德的〈亲和力〉》,王炳钧译,北京:北京师范大学出版社,2016年,第3页,第4页。

⑧ 王先谦:《庄子集解》,北京:中华书局,1987年,第31页。



回到桑塔格与伍尔夫之争，真正的批评不应只是抽象的反战、滥情的伤感，而应透过 1936 年至 1939 年的西班牙内战影像看到历史真实的人心向背。相较欧美国家官方所谓“不干涉”的中立政策，来自全世界 53 个国家的 4 万多名志愿者，包括进步青年、工人、医生、作家和知识分子，涌入西班牙支持共和国政府对抗佛朗哥政变及其背后的希特勒、墨索里尼，海明威(E. M. Hemingway)、奥威尔(George Orwell)、卡帕(Robert Capa)、奥登(W. H. Auden)、伊文思(Joris Ivens)、白求恩(H. N. Bethune)都在其中。这一国际反法西斯阵营中更有诸多中国人的身影，这场战争被誉为“震撼世界良心的内战”。^①历史的风云并非仅有战争的伤痕显影，更留下了那些毅然直面残酷现实的抵抗行动及其国际主义情怀，他们视死如归，虽败犹荣。较之观看影像的评论，思考人心的批评，也许更能切合掩映于历史沧桑之中的人间正道。

思考人心的批评，亦即富于人间感的批评，而非直观人性的评论。两者的关键区别在于，是否建立了一种既内在于批评者、也内在于历史的“人间感”。这种“人间感”既不同于伍尔夫那样的“人性感”——意在通过旁观他者的痛苦而诱发中产阶级群体那几滴“人性”或“爱”的泪水，也区别于鲍曼(Zygmunt Bauman)那样的“人口感”——带着文化悲观主义而将他者完全视为多余的、过剩的“废弃的人口”。^②“人间感”打量、思考的他者并非只具有作为对象而被观看、被感受的客体性意义，因为他者同样是一个主体，哪怕在边缘化生活、严酷性历史处境中同样拥有自身的友情、善意、爱等丰富人性亦即人心。“人间感”吁求发掘对象自身的主体性及其能动性，突破西方近代以来的主客二元思维及工具理性，以敞开他者本真性的方式凸显他者同样拥有的主体性尊严。进一步，“人间感”将具有能动性而非自慰性的“人心”放置到“历史”中加以结构化、脉络化的把握，发掘“历史-人心”作为事件的价值与意义。

“人间感”不仅是主体性的，也是历史化的，更是交往式的。见证个体苦难，不是为表达居高临下的精英式同情，而是要突破“启蒙”与“反启蒙”的传统知识幻象，记录苦难个体的主体性与能动性，呈现基于真实历史关系而非想象同情关系的“人世间”。

“人间感”，就是要对人心与历史的双重变奏保持总体性的目击道存。

一种“历史-人心”的文化批评亟待开启。从“人间感”出发的文化批评，需要将“人心”透过“历史”来鉴别，将“历史”置于“人心”而掂量。“历史-人心”作为文化批评的认识论装置，立足于“人间感”的涵育，提供分析、判断、穿透社会结构和历史脉络的总体性阐释效应，从而超越直观式、个体性、浪漫化的“人性论”。“人间”如果仅仅只是早期现代启蒙式“人学”咏叹调，那就太容易为当代资本操纵的大众媒介所收编利用，流衍为小清新、小确幸等拉康式“想象界”的自恋文化或鸡汤文化。在相当程度上，抽象个性浪漫的单向度“人学”，和这个商品时代高度同质化而又加速流动的“交换价值”，构成了某种隐秘共谋：前者以重视“人”的名义而对具体的人、历史的人进行了釜底抽薪式的简化，后者则用“价值”的招牌遮蔽了使用价值、社会价值。借用伊格尔顿(Terry Eagleton)的说法：“古典美学和商品拜物教都努力清除事物的具体性，把事物的感性内容从纯粹的理想化形式中剥离出来。”^③作为方法的“历

① 倪慧如、邹宁远：《当世界年轻的时候》，桂林：广西师范大学出版社，2013 年，第 33—38 页。

② 鲍曼：《废弃的生命》，谷蕾、胡欣译，南京：江苏人民出版社，2006 年，第 6 页。

③ 伊格尔顿：《美学意识形态》，王杰等译，北京：中央编译出版社，2013 年，第 187 页。

史-人心”，既反思了康德主义的形式主义、非功利主义，又继承了康德对“主体性”“自然向人生成”“文化—道德的人”^①的一贯关切，并将“人心”置于一个活生生的、流动的、物质的视野中重新考量。因此，“历史-人心”的文化批评，本质上也是一种当代中国历史唯物主义新形态的人文批评。

“人间感”是“历史-人心”文化批评的主体性根基，它彰显了主体性，也包含了主体间性，更承载着物质性、历史性的认知潜能。在历史远未终结的当代，“人间感”仿若一个归去来兮的幽灵，它以刺目的方式告诫着世人：“人间”的整全意义是“人-间”，亦即“人人之间”，这是一个有着鲜活物质痕迹与具体历史温度的主体性际遇空间，而绝非那种后现代怀旧风景中顾影自怜式轻飘飘的“人性”和“爱”的造物。这么说并不是要彻底否定“人性”与“爱”之于“人间”的意义，而是要强调只有物质性、历史性及其造成的丰富性、能动性才能注入“人性”与“爱”以真正的“人间感”。鲁迅曾说“人必生活着，爱才有所附丽”，又说“爱情必须时时更新，生长，创造”。^②爱情若此，人性亦若此。“人间感”首先是生活于真实社会结构与历史脉络中的主体身心状态，只有这一主体身心状态与社会、历史之间的连带关系被自觉意识，才能产生附丽于真实人间而具丰富意蕴、切人切己的“人性”与“爱”。并且，这种唯物的、历史的连带关系未必总能想当然地开展为顺承、和谐、相安的“好状态”，它往往饱含着主体身心与社会结构、历史脉络之间的抵牾、磨砺乃至超克。“人心”只有在“历史”中不断自我成长、自我革命、自我超越，才能真正具有完整生命力与充盈现实感，也才能实现“人性”与“爱”的“更新，生长，创造”。一言以蔽之，“历史-人心”的文化批评，作为“人心的历史”具有述愿的意义，而作为“历史的人心”更有述行的价值。

① 李泽厚：《批判哲学的批判》，北京：人民出版社，1979年，第391—392页。
② 鲁迅：《伤逝》，《鲁迅全集》第2卷，北京：人民文学出版社，2005年，第118—124页。

事件性：“历史-人心”的认识论逻辑

随着“历史的终结”“艺术的终结”“哲学的终结”“意识形态的终结”等逐渐退潮，人类社会未曾终结的现实将历史逻辑的再认知作为重大课题摆在了后黑格尔时代的延长线上。面对经验与理论的挑战，当代中国文化批评迫切需要重构恰切的历史认知方法，亟待摆脱简单陈旧的“还原论”和刻板固化的“目的论”，既要远离不思进取的庸俗社会学与教条历史主义，也要避免沦为戴着各种面具的虚无主义，自觉将文学研究、文化批评、文明阐释放到一种更多元、更能动的认知框架中予以把握，保持对多元决定因素的经验省察，不放弃对偶然性潜能的理论赋形。这种历史认知方法，包含着历史意识、社会意识、主体意识三者的内在榫卯，旨在更流动、更丰富、更具生成性地把握中国文化经验与中华文明传统。

作为方法的“历史-人心”，具有内在连带逻辑：“人间感”奠定了文化批评的主体性根基，以“人人之间”的尊严政治为伦理旨趣；“事件性”则凸显着文化批评的认识论逻辑，以“偶然事件”的能动哲学为历史要义。关于“事件性”的理解，我们可以借鉴历史社会学的阐释。美国学者休厄尔(William H. Sewell Jr.)针对20世纪



①②③ 休厄尔：《历史的逻辑》，朱联璧等译，上海：上海人民出版社，2012年，第78页，第88—89页，第95页。

以来历史学与社会学的融合趋势，强调历史社会学向主流学界提出的挑战，关键之处就在于用特殊的时间性概念挑战了主流观念。在历史社会学中，有两种主流的时间性概念：“目的论”和“实验性”。“目的论”往往认为“是方向持续前进的永恒法则塑造了历史”，据此判断历史的意义是“不为人知的长期因果力量的结果”，^①如布罗代尔(Fernand Braudel)及其年鉴学派，其问题是忽视了历史表层大量偶然事件。“实验性”援引科学方法论，对数量有限的代表性历史对象展开比较分析，如斯考切波(Theda Skocpol)对法国革命、俄国革命和中国革命的比较研究，以类似“自然实验”的逻辑提炼“社会实验”的结论，其问题是用非历史性的比较方法造成了历史的“肢解”与“冻结”。^②休厄尔则提出第三种时间性概念即“事件性”(eventful)。他认为，虽然历史中多数事情不断重复地再生产出社会和文化的结构，“事件”却是“能够显著改变结构的罕有一类”。一方面，“实验性”时间性注重因果法则在社会生活中的一致性，“事件性”则认为社会关系中的因果性反而受制于文化范畴的内涵及相互关系，从后者来看，社会关系并非一成不变；另一方面，“目的论”强调普遍时间的同质性与一贯性，“事件性”则认为时间充满了异质性，进而主张偶然事件关乎历史整体，甚至有能力改变社会关系的深层与核心，从后者来看，社会关系并非一以贯之。休厄尔提出侧重偶然、意外、不可预测的“事件性”，意在关切历史变化的潜在可能：“历史有着顽固的持续性，也有骤然的改变”，“有关整体的偶然性的假设，不是说所有事物都在持续变化，而是说社会生活中没有什么是不可改变的”。^③

“事件性”撬动的是因果一致、普遍同质的社会生活时间观，通过发掘更为内隐的文化范畴，它重新关注那些表面杂多且具偶然性的平凡事情的不凡之处，并将这些事情予以概念化而形成“事件”。如果将休厄尔的“文化范畴”置换成“人心”，那么，现代历史社会学的理论反思，或许同时也呼应了中华文明传统中“人心惟危，道心惟微”的经典命题。“事件性”跳脱了主流时间概念的目的论与实验性，在近代历史科学的必然性与决定性之外，在历史认知意义上发掘了更显主体性价值的偶然性与能动性。

对于当代中国文化批评而言，真正的“事件性”分析绝非仅仅描述事件、展示事件、重构事件，仅此实在无法与传统实证研究形成区别。在常规的人文研究与文化批评中，无论重构历史事件抑或还原文化语境，多少仍留有“还原论”色彩与“目的论”痕迹。返回历史语境现场在逐渐成为重要文化批评方法的同时，也隐蔽地强化了以“视觉性”为认识论装置的近代科学方法论。真正值得反思的反而应是那句广为流行的网络文化口头禅——“有图有真相”。“图”等于“真相”吗？“眼见”一定“为实”吗？这般追问，并非意在附和时下所谓“后真相”的流行论调，而是意在深入思考一个更具人文意义的问题：如何在丰富的人心的历史当中捕捉、把握、分析、赋形那些可见历史事物背后不可见之人心，比如时卷时舒又瞬息万变的情感褶皱、随势摆荡而起伏难料的意志微澜等。“返回事情本身”或“回到历史现场”并不代表理解了“事件性”，叙述、描写也并不简单等于思考、打量。“事件性”虽然关注偶然、意外与不确定的杂多事情，但绝不同于“故事”与“八卦”。“事件性”的叙事视野是开放的，具有

生产性，它指向非感觉、非经验、非表象的可能世界。“故事性”的视野则是闭合的，具有回溯性，它指向作为感觉、经验、表象的现实世界。“事件性”不仅影响着我们的昨天，更以其生生不息的历史潜能塑造着我们的今天和未来。“事件性”既具有“述愿的”历史效果，更暗含“述行的”历史动能。回顾历史是为了更好地理解当下、把握未来，这构成了“事件性”方法论的第一层要义。进一步，“事件性”又以饱满的“人间感”为契机与旨归，并非为成见或教条的简单论证或直观批判服务。“事件性”是浸透了“人间感”的历史认知。“事件性”方法论的第二层要义在于，“一切真历史都是当代史”。^①如若缺失了纠缠于历史与精神之间的主体身心状态，它所能达致的效果恐怕很难摆脱传统意义上的史观批评或实证批评，同时突破主观主义与客观主义的二元对立思维窠臼正是其题中之旨。

据此，当代中国文化批评应借鉴一种历史反思的双重视野。英国学者卡尔(E. H. Carr)辩证地指出，一方面，历史并不能简单等于“事实”：“对于历史学家而言，事实与档案是本质的东西。但是不能盲目崇拜事实与档案。就其实质来说，事实与档案并不构建历史。”^②因为使“事实”成为“历史”的过程，本身就是一个“历史学家以自己的思考重新构建过去的过程”。^③另一方面，历史也不能被简单当作“是历史学家制造的”，因为这将“从根本上排除历史的客观性”。^④卡尔提供了一种关于“什么是历史”的重审契机：历史既不是无所不包越多越好的“事实”堆积，也不是自由任性随意编纂的“主观”制造。“事件性”可视为在主观与客观、实证与解释、过去与现在之间缠绕展开的某种独特讲述技艺。它既要避免直观地指认“事实”为“历史”的实证史学，又要避免非反思性地赋予“现实”以“意义”的史观史学，因为这两者皆可能陷入教条主义或虚无主义的思想泥淖。卡尔特别提示人们，“如果历史学家不能以适当的方式接近其正在研究的人物的内心世界，也就不能撰写出适当的历史”，他将这种“适当的方式”命名为“富于想象的理解力”(imaginative understanding)。^⑤但是，卡尔如此接近被研究者的“内心世界”且“富于想象”的“适当的方式”仍有未曾思及之处：历史对象的“内心世界”是纯然自明的吗？如果不是，那么以怎样的“想象的理解力”才能触碰到历史对象那丰富而微妙的“内心世界”？

“历史-人心”要借助“想象的理解力”来接近，其逻辑究竟是什么呢？王汎森区分过“事件的发展逻辑”与“史家的逻辑”。在他看来，两者的差别在于有无“后见之明”。“史家的逻辑”是偏向于以结果推断过程。^⑥“事件的发展逻辑”则要人看到，“在历史的发展过程中，同时存在的是许许多多互相竞逐的因子，只有其中的少数因子与后来事件发生历史意义上的关联，而其他的因子的歧出性与复杂性，就常常被忽略以至似乎完全不曾存在过了”。^⑦因此，“事件”的意义就在于“如何将它们各种互相竞逐的论述之间的竞争性及复杂性发掘出来，解放出来”。^⑧这一区分可以解决卡尔留下的疑问：历史对象的“内心世界”并非纯然自明，对“内心世界”的把握要自觉立足于对“事件的逻辑”或“史家的逻辑”的判别。而要避免仅仅在“后见之明”中把握“内心世界”，就应纳入“事件性”的复杂性、丰富性及其内在张力。就“内

① 克罗齐：《历史学的理论和实际》，傅任敢译，北京：商务印书馆，1982年，第2页。

②③④⑤ 卡尔：《历史是什么？》，陈恒译，北京：商务印书馆，2007年，第102页，第106页，第111页，第108—109页。

⑥⑦⑧ 王汎森：《思想是生活的一种方式》，北京：北京大学出版社，2018年，第356—357页，第357页，第357页。



心世界”本身而言，与其将它理解为“思想观念”，毋宁理解为“精神事件”。“思想观念”立足于“观看”，“精神事件”则吁求着“思考”，这就是“历史-人心”作为文化批评方法的认识论逻辑。

精神史：“历史-人心”的人文学旨趣

通过“事件性”对“目的论”“实验性”“故事”“档案”“后见之明”的认识论突围，“历史-人心”这一认识论装置逐渐呈现出一幅鲜明的卯榫图景：文化个体的身心状态深植于历史感与现实感的缠绕境况之中。“历史-人心”作为文化批评方法需要内在地把握历史与人心、可见与不可见、感官经验与非感官经验的辩证法则，有效展开对“精神事件”的赋形与深描。

“精神事件”的发现，还需要一种独特的人文“好奇心”，亦即“以不奇为奇”的领悟力。日本学者沟口雄三发问：“什么是作为事件来论述呢？”在沟口看来，“事件”即指“对那件事的出现以惊奇的目光进行关注”。^①他打了个有趣的比方，“事件”就像在沙漠上某个时间突然出现了一顶帐篷。对“事件”的惊异，应该是目击“帐篷的出现”而生发，而非“在帐篷中眺望帐篷”。沟口强调，要避免“为论述帐篷而论述帐篷”，亦即“为了材料的材料论”“为了结构的结构论”，则关注真问题，亦即“帐篷的存在自身”就是一个“事件”。^②无独有偶，历史学家刘志伟也特别强调，“历史学者的理性”并非在于将事实真相变为宗教，而是那种把握历史变化的思辨能力。他称之为“结构化和再结构化的能力”，并异曲同工地打了个比方：“我所谓的再结构化不是要把一座房子一再地拆了再重建，而是把这个房子本身的建造和改造的过程作为研究的主题”。^③无论“帐篷”还是“房子”，均指向避免用某种理所当然的自明性态度去对待历史与人心的基本立场。

由此，“精神事件”的考察应秉持一种“非自明性”“去熟悉化”的态度，具体方法上，可列举三个概念性路标。其一，“脱直观理解”，不为传统研究中二元对立的精英或大众、主流或边缘等立场性叙事所统摄，跳脱于直接对反的直观笼统逻辑，以切问近思的方式扎进历史深层的混杂、暧昧、纠结当中，把脉直观理解有意逃避或无力回避的历史-人心难题。其二，“脱后见之明”，跳脱规范性、目的论的惯习叙事思维，特别是挣脱回溯性建构叙事的“后见之明”，不再将任何文化语境、历史现场仅仅作朝某种未来必然方向的准备过渡阶段，避免以“目的论”遮蔽“生成性”，深入展开人心与历史之中的那些丰富、参差、错杂、翻覆的经验褶皱或精神剖面。其三，“脱认同叙述”，避免简单以对象的认同为鹄的。传统人文研究的还原或复述的方法很容易使研究者产生一种对象式认同，从而使文化批评简化为有关对象的合法性论证。“同情的理解”并不等于“认同的理解”，“同情”应该是对批评对象持有一种“入乎其内而又出乎其外”的态度，既非简单推崇或辩护，也非刻意批判或否定，而是实事求是地评价对象的历史成就、历史局限，在紧贴对象的同时保持相对化距离，真正

①② 沟口雄三：《中国的思维世界》，牟坚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2014年，第306页，第310—311页。

③ 刘志伟、孙歌：《在历史中寻找中国》，上海：东方出版中心，2016年，第42页。

理性地打量与思考对象,肯定其所是,反思其所非。

立足于上述三种方法,“历史-人心”就呈现为处于完整、动态、纠缠的世界结构中的一种历史主体性的丰富展开。作为方法的“历史-人心”,本质上是一种关注“精神史”的人文学阐释,既不同于传统的“思想史”“学术史”,也不同于近年兴起的“观念史”“概念史”,它涉及的是一种对人、事、物之间的流动状态及卯榫结构的历史性把握,包含着重新理解自我、诠释历史、改造世界的能动性契机。

如何避免表面的文人情绪又不失本色的人文情怀,迄今仍是当代中国文化批评乃至整个中国文化现代性工程中一个未完成的计划。桑塔格“关于他人痛苦”这一文化批评的典范性启示就是待人如己、随物赋形,在一种现实主义的思考与打量中,仍不脱理想主义的初心与旨趣。这种理想主义不是悲苦、伤感、哀情于满足对普通民众的施舍、怜悯、慈善,而是积极发掘“人人之间”的内在主体性,从而区别于精英化的民粹主义与文人化的人道主义,区别于对“人”的孤立把握与客体对待。这种理想主义不是空泛、轻浮于“人性感”的抒发、喟叹,而是要将生命之根扎进更为柔软、细腻、养分充足的社会历史土壤之中。“历史-人心”的人文学旨趣可称为“精神史”,即通过一种切于己身的连带方式重新打开并进入人与社会、历史纠缠的那个鲜活过程,去把握“人”之若此、“历史”之若此的深层肌理。这一包括了理想主义与现实主义的辩证批评机制,我们不妨称之为“人文的历史化”。

“人文的历史化”是“精神史”的核心要义,也是“人间感”与“事件性”结合而生的批评路径。其启示在于:文化批评应以“人间感”为基础,它既可以呈现为主观努力的主体精神,但又要与纯粹主观、不加反思的利己主义相区分。这一努力也可能遭遇现实文化的危机,因而更要避免掉入由怀疑主义诱发的虚无主义。鉴此,坚持理想主义就必须重构理想主义,重构的契机就在于以现实主义的方法扎根于自身的社会结构和历史脉络之中,以历史、社会为媒介,捕捉“事件性”,重建“人间感”。传统的人文主义批评,或由历史理解的不足,常流于文人化的情感修辞;传统的历史主义批评,或由人文理解的匮乏,常流于学者化的知识话语。两者的实质在于,为情绪而情绪,为知识而知识,以致失落了真问题,使人心与历史相断裂,造成了对“人间感”的严重隔膜。

“人文的历史化”打开了“人文”走向“历史”的坦途,同时昭示了“历史”回归“人文”的新境,故亦可称之为“历史的人文化”。对于现代西方学术方法,林毓生有过反思,

“现代西方社会科学,因受到基本假定的限制,对人间事物的了解实在是有限的”,他特别提醒,“在攻读西方社会科学理论之时,我们要特别注意不要被其术语所眩惑,同时我们要探讨它的基本假定与表面上看去颇具系统的理论之间的关系”。^①林毓生对“人间事物”的关切,并非意在否定社会科学,而是反思如何将人、事、物的研究置入更现实的“人间关系”而非“理论关系”,此即“历史的人文化”。

在“人文的历史化”与“历史的人文化”这一辩证构造中,“历史-人心”更鲜明呈现为“人文”与“历史”的互相进入,既不是任随跨学科的风尚使然,也不是发端传统文人化的咏史喟叹,而是出于“精神史”的内在理解。用老百姓的话来说,“历

① 殷海光、林毓生:《殷海光林毓生书信录》,长春:吉林出版集团有限公司,2008年,第8页。



史人心”就是“世道人心”。“世道人心”以主体内在的身心状态、精神感觉(人心)为媒介,勾连世界外在的社会结构、历史脉络(世道)。“世道人心”在进行细腻、体贴的历史分析的基础上,呈现出一个个远比直观笼统印象更为复杂的主体身心状态与精神感觉,然后将此种主体身心状态与精神感觉再回置到一个屈折、纠缠、层累的社会结构及历史脉络中去审问、慎思、明辨,并经由“主体内在连带”获得真正的“精神史”理解。

所谓“主体内在连带”,可作三层意义的理解。首先,它是指每一主体自身的连带性,它并不将“人”的感性、知性和德性分成几截,而是注重将“人”作为情感之我、认识之我、道德之我的完整结构来把握,由此才能抓住人们在社会生活中超出固化身份认同标志之外的郁结、焦灼、忧虑、不安。其次,它是指每一主体与社会结构、历史脉络之间的连带性,即这一完整主体并非静态自足的,而是需要进一步放到流动变化的社会历史境况中加以把握,才能真正破解他们如此郁结、焦灼、忧虑、不安的深层结构性、历史性因缘。最后,它是指批评对象与批评者在“精神史”上的连带性。本雅明在《历史哲学论纲》第十八条中指出:“历史主义心满意足地在历史的不同阶级之间确立因果联系。但没有一桩事实因其自身而具备历史性。它只在事后的数千年中通过一系列与其毫不相干的事件而获得历史性。以此为出发点的历史学家该不会像提到一串念珠似的谈什么一系列事件了。他会转而把握一个历史的星座。这个星座是他自己的时代与一个确定的过去时代一道形成的。”^①本雅明区分了两种历史认知方法,一种是“历史主义”,它将历史视为因果联系的一串念珠,看似前因后果紧密联系,实则抹杀了每个历史事件的自身质地及特殊价值;另一种则是“历史星座”,每一历史事件自有其闪光之处,事件之间的关系不是由目的论或因果性的时间性决定,而是由哪怕时隔千万光年的间距却同样自身闪光的特殊品质而遥相致意。“历史星座”跳脱了“历史主义”,在幽微星光中看到了另外一颗颗“历史人心”的亘古共鸣。

“主体内在连带”敞开了有关“历史-人心”的诸问题,批评者借此通向“无穷的远方”和“无数的人们”,从而获得“都和我有关”^②的“精神史”体验。在三重连带性中,核心工作在于对“主体”赋以历史性“去蔽”(Aletheia),并以此为契机,不仅突破近代西方形而上学的确定性真理观及其主客二元对立的表象思维惯习,^③更要努力在历史与社会的复杂规定性中重构自我。那些不曾基于自我困惑、自我寻觅、自我反思的文化批评,实质上都是欠缺“人间感”的抽象之理、概念之理、形上之理。作为当代中国文化批评方法的“历史-人心”,吁求“人文”与“历史”、“人心”与“世道”等种种纠缠、屈折与褶皱在主体感觉、主体认知、主体意志上的不断展开。

余论

从“文化批评在中国”走向“文化批评的中国化”,是当代中国文化批评直面的时代性课题。“历史-人心”作为一种创造性转化、创新性发展的理论命题,其学理

① 本雅明:《启迪》,第278页。

② 鲁迅:《“这也是生活”……》,《鲁迅全集》第6卷,第624页。

③ 海德格尔:《艺术作品的本源》,《海德格尔文集:林中路》,孙周兴译,北京:商务印书馆,2015年,第40—43页。

逻辑实则依托一条极为重要却尤待澄明的方法论原则，即马克思主义唯物辩证法一贯强调的“从抽象上升到具体”的科学方法。

马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中归纳“政治经济学的方法”时，以“人”为例展开方法论阐释。马克思指出，古典经济学从作为全部社会生产行为的基础和主体的“人口”开始研究，看似正确，实则错误，因为抛开了阶级、雇佣劳动、资本、交换、分工、价格等要素，“人口就是一个抽象”。^①马克思主张，必须从“关于整体的一个混沌的表象”深入到“一个具有许多规定和关系的丰富的总体”中去。^②在他看来，“具体之所以是具体，因为它是许多规定的综合，因而是多样性的统一。因此它在思维中表现为综合的过程，表现为结果，而不是表现为起点，虽然它是现实的起点，因而也是直观和表象的起点”。^③在马克思主义方法论的烛照下，我们不难发现，一方面，当代中国文化批评从人文主义、审美主义走向历史主义，不断展开的正是有关人、文化、社会、历史等认识对象的具体化、丰富化。与此同时，在“从抽象上升到具体”的学理意义上，另一个“具体的”方法论问题日显重要：文化批评究竟如何实现中国化？正如对马克思主义原理不能照抄照搬一样，我们也不能将源自现代西学的文化批评范式简单直观地用于阐释中国人、中国社会和中国文化。

当代中国文化批评需要避免陷入对各种西方文化理论随波逐流式的路径依赖。借镜西方固是学理通途，避免“反认他乡作故乡”亦须时刻留意，文化批评的最终目的还是认识自己的本来面目。拨开各种“主义”之迷雾，西方文化批评的真正精髓在于通过自我反思达到自我更新。一旦跳出通常以德国批判理论、法国结构主义、英国伯明翰学派等为中心的学科化思路，直面当代中国文化批评的逻辑起点及学理意义，我们真正面对的是这样一个问题：如何在当代中国的历史社会中理解当代中国人？

再次回到当代中国文化批评的历史原点，重审詹姆逊那场颇具“事件性”色彩的讲演，他从一开始就重点诠释了“文化”（culture）的三重含义：精神性的、社会性的、装饰性的。^④在其中，个性的形成与人格的培养恰恰构成了“文化”的第一要义。三十多年来的当代中国文化批评走过了一段从“抽象的人文”到“具体的历史”的进程，在日益深入展开批判性社会反思的同时，还应重视返回人心培育这一“文化的”（cultural）历史初心。时至今日，马克思的说法仍深刻提示着我们，文化批评最终要回到“人”，不是作为“单个人所固有的抽象物”，^⑤而是一个在诸多规定和关系之中的“丰富的人”。孟子亦言：“仁，人心也。”^⑥人心的本质，不是抽象个体的自然人性，而是历史共同体的“社会—道德”人性。走向“历史—人心”的真批评，如采用一个更富于中国风格与中国气派的提法，那就是要达到“见山还是山，见水还是水，见人还是人”的境界。“文化批评”的根本意义就在于经由反思性、批判性途径而达致自我认识、自我培育、自我更新。致力于分析、理解、阐释“历史—人心”，当代中国文化批评才可能提炼出那历史灰烬或现实景观中的生命力及人文创造性。

编辑 屠毅力

①②③ 马克思：《〈政治经济学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第700页，第700页，第701页。

④ 詹姆逊：《后现代主义与文化理论》，唐小兵译，西安：陕西师范大学出版社，1986年，第3页。

⑤ 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第135页。

⑥ 焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第786页。