

定义“文化”：前英国文化研究时期的表述^①

黄卓越^②

〔摘要〕 新的文化概念肇始于雷蒙·威廉斯于20世纪50年代所作的理论阐述,但是如果落实到英国既有的思想语境上来看,“文化”的概念实于威廉斯以前便甚为流行,并已成为解释人们社会生活的一个重要语符。本文主要考察威廉斯以前,也就是在我们所称的“前英国文化研究”时期中,文化的概念得以塑型的过程。本文选择三位人物的著述作为样本,即马修·阿诺德(Matthew Arnold)的《文化与无政府状态》(*Culture and Anarchy*,1869)、F. R. 利维斯(F. R. Leavis)的《大众文明与少数人的文化》(*Mass Civilization and Minority Culture*,1930)、T. S. 艾略特(T. S. Eliot)的《文化定义的札记》(*Notes towards The Definition of Culture*,1948),来考察他们对文化的表述。在他们三人对文化概念的确认中,可以看到一组反差性观念的运动及由此形成的曲线,即人文主义与宗教的交锋;其中,“文化”的概念是他们共同使用并以之表达自己不同立场的关键术语,“文化”为此既是理想的旗帜,也是战斗的口号,贯穿着意识形态的理念。

〔关键词〕 文化 人文主义 宗教 文化保守主义

自

英国文化研究引入中土以后,学术界获得了一个不同于以往或通常的关于“文化”的概念,而我们所称的当代“文化研究”,也是建

① 本文为北京语言大学科研立项“英国伯明翰文化研究学派的理论形态及其与文学的关系”的从属部分。

② 黄卓越,北京语言文化大学人文学院教授,北京师范大学文艺学研究中心兼职研究员。

立在对这一“新”的“文化”概念的认解基础上的。一般认为,新的文化概念肇始于雷蒙·威廉斯于20世纪50年代所作的理论阐述,即将文化定义为一种“生活方式”(as a way of life)——这种判定大体是没有疑问的。但是如果落实到英国既有的思想语境上来看,“文化”的概念于威廉斯以前便甚为流行,并已成为解释人们社会生活的一个重要语符,因此,如做进一步的探询,就会出现以下的问题,即在威廉斯以前,“文化”概念的内涵是什么,或说是它是怎样被界义与表述的?这些界义与表述究竟存在着哪些不足,以至于最终为新的文化概念所替代,成了新的文化概念出现的“铺路石”?探讨这样的问题,也就是穷追一种概念史的最初渊源与构型过程,进而也是为了借此而更好地理解新的文化概念得以呈现的历史条件。

固然,在《文化与社会》(*Culture and Society*, 1958)这本划时代的著作中,威廉斯对19世纪以降英国文化观念的早期演变已做了系统的梳理,并成功地展示了文化这一观念在整体的社会变迁过程中与其他各种思想交织的状况。但是就“文化”而言,这本书的容受范围也是十分宽泛与庞杂的,它所选择的显然不是一种“概念史”的写作方式,而更偏向从“观念史”的方式来处理对象^①,因此而会将大量非概念化的社会文化思想均纳入到他所描绘的系谱之中,用更为多样化的思想素材来建构出宏大的观念史框架。也正因此,“文化”,作为一个明确的、固定的概念,是如何被前人所定义与确认以及用来指导各种批评的问题,就会在该书的演述中显得比较模糊,甚至于很容易为许多的外部材料所掩埋。

这样的看法当然不是指责威廉斯的著述有什么缺陷,而是想表明,在

^① 据 *Politics and Letters* 所载“Raymond Williams—Dates”的记录,威廉斯1950年时定下的一本新著的书名是 *The Idea of Culture*, 此即随后的 *Culture and society*。Raymond Williams, *Politics and Letters: Interview with New Left Review*, p. 13, NLB and Verso Editions, London, 1979。可知该书实定位在观念史的研究上。另 Terry Eagleton 有 *The Idea of Culture*, Blackwell Publishers Ltd, 2000, 据书名可知,也是偏向于观念史研究的。中译见南京大学出版社2003年版方杰译本《文化的观念》。

面对“文化”或“文化研究”时，首先，不止是存在着一种观念史的表述与理解方式，还存在着概念史的表述与理解方式，后者同样是重要的，比如我们当今在文化研究的探索过程中就会面遇“文化”这一概念究竟指的是什么意义等一类的问题，即需要从更为确指的概念史的角度来做出明确的解答。其次，观念史包容了概念史，但有时两者却是有分界的，概念史会更为集中、准确地表达这一概念所负载的核心意义演化的一个过程，而观念史则是将多种相关思想都联结与附加到某一概念上去的一种扩大了的解释，因此，对它的谱系的建构也可引人而异、因事而异，涉及的范围也可大可小等。既然如此，我们可以看到，对一种概念史的梳理也将是十分必要的。^①

有基于此，本文主要考察威廉斯以前，也就是在我们所称的“前英国文化研究”时期中，文化的概念得以塑型的过程。而既已限定为概念史的研究，那么试图解决的也就是这一时期“文化”这一概念（conception, definition）是如何被界说的问题，或云“‘文化’究竟指的是什么”的问题。这也同时规定了我们所使用的文本，必然是直接提供了确定性概念或术语的那些文本，而不是超出其外做更广泛的挂连与引申。

在下面的讨论中，我们选择了三位人物的著述作为样本，即马修·阿诺德（Matthew Arnold）的《文化与无政府状态》（*Culture and Anarchy*, 1869）、F. R. 利维斯（F. R. Leavis）的《大众文明与少数人的文化》（*Mass Civilization and Minority Culture*, 1930）、T. S. 艾略特（T. S. Eliot）的《文化定义的札记》（*Notes towards The Definition of Culture*, 1948）。这几位人物的著述标题，都冠以了“culture”的术语，由此表明了他们对“文化”这一概念的特殊关注及突出的概念化意识，而且从整个前文化研究阶段来看，三位人物思想也是最有代表性的，借助于对之的分析，大体可以看

^① 本文为更大的研究系列中的一部分。这个更大的系列将比较全面地考察英国文化研究史中“文化”概念演变的过程及在不同时期“文化”一语被赋予的含义，前文化研究时期的文化概念研究属于整个概念史研究的第一部分。

出 19 世纪至 20 世纪中英国知识界对“文化”概念进行表述及意义建构的一般路向。

一 马修·阿诺德的文化定义

马修·阿诺德的出现被看做是英国文化观念史上具有里程碑意义的事件,许多的评论都曾表达过这样的看法。其中的原因固多,仅从概念表述的角度看,首先,根据威廉斯提供的材料,在阿诺德以前涉及的文化观念,一般不外三种情况,一是直接使用了“文化”这一术语,但出现的频率却相当之低,大约有过几次,分别见于穆勒、卡莱尔、纽曼等的叙述;二是用相近的词语来表示,如用 cultivation(教养),cultivated(有教养的)等语的,虽然威廉斯曾以为:“从柯尔律治时代起,文化的观念(idea of Culture)确实地进入到了英国的社会思想中”^①,但文中见引的只是 cultivation 与 cultivated 等词,有一“culture”的用语,却还是穆勒在评述柯尔律治时所使用的。三是在一种隐喻性对称的结构中表述出来的,比如对文明的批判,隐喻了一种文化上的思想,这当然也与后人的理解与诠释有关。而到了阿诺德,不仅有了大量讨论“文化”概念的著述,而且也将这一概念明确地置于其理论的中心位置上。^②关于这一点,莱斯利·詹森有类似的说法:“按照雷蒙·威廉斯的看法,为 19 世纪的文学知识分子所使用的文化观点(notion),在 18 世纪即已存有。但是对之最清楚、最有力的表述却是由

^① Raymond Williams, *Culture and society*, Penguin books, 1982, p. 74.

^② 然而从 *Culture and Anarchy* 一书的叙述中可见,“文化”的概念至少是在阿诺德写该书时似已流通,已经围绕着“文化”一语有很多的争论,后种情况如书中所引维多利亚时代著名的批评家 John Bright、Frederic Harrison 等对“文化”与“文化人”(the man of culture)的批评。参见 Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, pp. 28-29, New Haven and London, Yale University, 1994。另据 Marc Manganaro 的考订,阿诺德第一次提出这一著名的文化定义是在 1864 年的一篇文章中,即《文化与无政府主义》一书出版的前五年。由此可见此前的争论是事出有因的。参见其著 *Culture, 1922: The Emergence of a Concept*, p. 5, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2002。

英国维多利亚中期的马修·阿诺德所给出的。阿诺德有意识地将这一术语(termin)置于言说的中心,以表达其有关社会的观念,而他的前辈比如柯尔律治,则尚未将之安放于如此明显优势的位置上。”^①其次,就词义的性质来看,伊格尔顿认为:“大概直到马修·阿诺德的时候,它才丢掉了诸如‘道德的’和‘知识的’这样的形容词得以独立使用,表达‘文化’这个抽象概念。”^②其意指的应当是在此之前,“文化”都只是表述一些具体的分类性活动(教养的、艺术的等),而阿诺德则将其提升为一种带有整体抽象性的概念,这个意义上的“文化”实际上也是后来为威廉斯概括的三种文化中的第一种,即被用来描述“思想、精神与美学发展的一般过程”^③的那一种,由此而开辟出了文化概念近代表述的一个重要义项。

那么,对于我们来说,重要的是搞清楚阿诺德致力讨论与推赏的“文化”一语,更具体地指的是什么?或如阿诺德所云:“what culture really is?”^④要想晓然这样的问题,首先需要看一下阿诺德为“文化”所下的一些判语:

文化的信仰是使神的理性与意志通行天下,是完美,是对完美的探讨与追求。^⑤

文化是,或应当是一种对完美的探讨与追求;文化所追求的完美,就是美(beauty)与智(intelligence),或曰美好与光明,这是它的主要品格。^⑥

① Lesley Johnson, *The Cultural Critics: From Matthew Arnold to Raymond Williams*, p. 2, London, Routledge & Kegan Paul. 1979. 同书,作者还写道:“Writing in the mid-Victorian period in England, Matthew Arnold prefigured much of social commentary undertaken by English Literary Intellectuals over the next hundred years. He developed a forceful concept of culture as the basis of his critique and the focus of his social vision……”(p. 18)。

② 《文化的观念》,第1页。

③ 威廉斯:《关键词:文化与社会的词汇》,刘建基译,北京:三联书店,2005年,第106页。

④ Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 29.

⑤ *Ibid.*, p. 32.

⑥ *Ibid.*, p. 41.

文化是对整体完美的追求,通过认识最关切于我们的所有事务,与世上曾有过的最好的想法与言论,使这些知识转化为新鲜与自由的思想之流,去冲击我们固定的观念与陈习。^①

文化不仅被看做是一种观察与理解(see and learn)的努力,同时也能在实践中通行天下,使文化所具的道德的、社会的与慈善的品格显示出来。^②

由以上可知,阿诺德对文化的最核心的一个描述语就是“完美”(perfection),就方式来看,文化也就是对完美的探讨与追求,并在实践中显现与扩大,包括了思(thinking)与行(acting)两个方面。以上的解释毕竟还很抽象,要想了解其概念的具体内涵,就得深入于其书中详细探讨与标榜的希腊精神(Hellenism)与希伯来精神(Hebraism),二希精神被看做是组成文化这一圆币的两面。

依阿诺德所述,希腊精神与希伯来精神有着同样的目标,即为人类的完美与赎救,它们建立在人性的基础之上,整个世界都在其影响下运行。但两者又各有自己的特征,即“希腊精神的至高理念是看清(see)事物的本相,希伯来精神的至高理念是行动与服从(conduct and obedience)”^③,即前者表现为知(智、思),后者表现为行。如果说希腊人对待肉体与欲念的不满是因为它们阻挡了正确的思考,希伯来人对待肉体与欲念的不满则是因为它们妨碍了正确的行动,因此二者都表现为一种与生俱来的对神旨的追求。但在希伯来精神中,因为神的意志是已经确定的,信仰者只需要行动与服从即可,行从而是与服从联系在一起的。从希伯来精神的这个最基本特征中,阿诺德又引申出希伯来精神的其他一些意义,比如“火与力”、比如“只有一件事是必需的”(Porro Unum Est Necessarium)原则等。“只有一件事是必需的”词义不是很好解释,但大致可理解为,除了

① Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 5.

② *Ibid.*, p. 32.

③ Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 88.

付诸实际的行动,就不需要思想、考虑其他的问题(通俗的说法是只低头拉车,不抬头看路)。这个单一化的“行动”,可以指称道德,也可以说成是一种功利主义的行为。关于功利主义的问题,阿诺德曾举出三个例子来说明之,如英国式的、为英国人普遍称道与追求的办工业、锻炼体魄、自由,英国人自以为在这些方面已领先于世界。但是如果从文化是超功利的角度来看这三件事,那么它们都只是工具性的,而英国人却将之绝对化,盲目地推进之,将工具当做目标与理想来追求,只是行动于其中而未对之进行探察与更高的瞻仰,凭着低级的本能而至于随心所欲,流于趣味的低下与庸俗。既然如此的话,希伯来精神似已开始向负面上的意义转化,它的单一执定使“完美”的意义遭到损害。在阿诺德看来,在我们当今的社会中,由于希伯来精神长期以来已成为主宰英国社会的强大力量,将英国社会推到了危难的边缘,因此为补救之,就要求助于希腊精神。

希腊精神的最主要特征,概括地说,就是智性,一种认识事物的真相的能力,是“头脑的澄澈无蔽,思想的自由展开”及“意识的自主性”(spontaneity of consciousness)^①,由此而表明这种能力不是为外在的意志或规定所限定的,而是来源于自我内心的理解与判断,也是一种天赋的能力。在具体的解释中,阿诺德又以为这个以智性为核心建立起来的希腊精神可以分疏地看做两个对等的值,即“美好与光明”,或对之的追求。^② 据其所释,“光明”(light),也就是智性与思想等的代名词,我们需要光明,是因为思想应当成为正确行动的一个基础,否则有可能将黑暗当成光明,同时正是通过智性,才产生出了“世上曾有过的最好的想法与言论”,这些是智性的果实。那么“美好”(sweetness,可爱、甜美)呢?它却不是独立呈现的,而是在光明的照耀下、在认识事物的真相中发现的,即“通过认识事物

^① Matthew Arnold: *Culture and Anarchy*, p. 88.

^② 关于这一点,阿诺德书中有确定的解释,如谓:“Sweetness and light evidently have to do with the bent or side in humanity which we call Hellenic.” “To say we work for sweetness and light, Then, is only another way of saying that we work for Hellenism.” *Culture and Anarchy*, pp. 98.

的本相去看到事物之美 (beauty)”^①。因为在希腊思想中,真与美是一致的,比如希腊艺术之美就在于真实地“摹仿”了最优秀的自然。相对于希伯来精神的“只有一件事是必需的”的单一性而言,希腊精神则以其所展现的人性的全面与和谐发展,且是灵动与开放的,从而达到了人类精神的至高境界即“完美”,将“美好”与“光明”都包容在自己的怀抱中了,就此意义而言,希腊精神便与“文化”合二为一,等于是文化本身。那么,这里事实上又出现了一个问题,既然希腊精神已代表了美好与光明这一“完美”的整体(美好与光明就也就是文化),那么为何还需要希伯来精神,希伯来精神何以作为文化这一圆币中的两面之一?很显然,按照阿诺德以上逻辑,这个疑点是很难解答的,这无疑也属阿诺德诸多论证疏漏中的一例。

希腊精神压倒希伯来精神,也就是理性主义对行动主义的胜利。从阿诺德的分析看,注重于“行”的精神从希伯来至基督教,再至清教,在维多利亚时代的英国大为盛行,它既是一种宗教,又以其观念特征渗透于人们的普遍知觉中,转化为了一种世俗化的哲学,以后者而言,表现出至少三种主要的倾向,即功利主义、民众主义、自由主义(无政府主义)。其中,清教与商业主义的关系也是后来韦伯着重阐述的,也可见阿诺德的分析是理出有据的。希腊精神则在后来发展为文艺复兴时期的人文主义,直至近代为强盛的清教主义所遮蔽。虽然两条线索中均存在着对他方要素的一些包容及两条线索有交替升降的变化,但总的走向却如上所示。就此而言,希腊精神压倒希伯来精神,既是理性主义对世俗价值的一次胜利^②,同时也隐

^① Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 90.

^② 这也可表明欧洲理性主义对英国功利主义的胜利。应当注意这一思想趋向,在阿诺德的论说中,以德法为代表的欧洲人文主义,一直是作为英国功利主义的一个反差性对比出现并被推崇的,因此,前者也是阿诺德心目中的一个潜在尺度,以此批评近代化趋势更为明显的英国。

含着文化、人文主义对宗教的胜利^①。

接下来还有两个与概念的确认真十分有关的问题必须搞清，一是，文化——无论是希腊精神与希伯来精神的一种结合体，还是单独的希腊精神，它的最终载体又应当是什么呢？这固然涉及“文化”界义中的对象属性问题。通过对阿诺德表述的分析可知（虽然他并不那么明确地说），文化首先是一个精神本体、精神主体，虽然它也是一种传统（精神发展的一般历史），但同时又是一种实体（entity）^②，是由假设中的两种精神（二希精神）组成的一个完整的精神实体，因此也是超越功利，并超越阶级的，具有人性的普泛性。以超越性这一点来说，文化有类似于宗教的特点，落实到人性的特征上，则表现为是一种“优秀的自我”的禀赋。这个“优秀的自我”（best self）的概念是阿诺德书中十分重要的概念，相对于“普通的自我”（ordinary self）。优秀的自我是文化精神的一种人格表征，体现在由各个阶级内部的一些异己的残余中产生出的少数人身上，“他们不是为他们所属的阶级精神、而是为人性精神所引导，带有人类的完美的爱”^③，而健全的社会将由这样一些少数人组成“权威”，并对更广大的带有阶级属性、功利意识、市民习俗的低级趣味的“普通自我”实施毫不含糊的统治。以此而言，文化也最终表现为少数精英对民众的一种精神宰制。阿诺德的这个优秀自我的概念，与其前后的卡莱尔、劳伦斯，甚至德国尼采等的“英

① 关于文化与宗教的异同，阿诺德书中有较详细的说明，即在追求人类完美的意识上二者相同，但文化有更广泛的包含面，不限于单一的道德诉求，由此“Here it goes beyond religion is generally by us”，p. 33。关于文化的内容或包含面，阿诺德以为除了宗教以外，还包含艺术、科学、哲学和历史中那些最好的知识。

② 关于这个“实体”的说法，也可见证于雷蒙·威廉斯，以为由柯尔律治始：“Culture was made into an entity, a positive body of achievements and habits, precisely to express a mode of living superior to that being brought about by the progress of civilization.” *Culture and Society*, p. 248.

③ Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 73.

雄”观与“超人”观可谓一脉相通。^①与之同时，这个精神本体也喻示了一种带有宗教性的构造特征，它是一种没有任何外证的、不可怀疑的、绝对化的、可以覆盖一切心灵、解决一切根本问题的信仰对象，这些均可从阿诺德叙述文化这一概念的方式与语气中体察出来。如此而言，即以其所建构的形式看，在宗教遭受重大冲击的19世纪后期，阿诺德则试图以其构想的“文化”来替代那种已经无法涵盖更多人文内涵的宗教，从而建立起一种新的信仰形式与心灵神学，无怪乎其同时代人即将之称为“文化宗教”^②。

其次，文化也被看做是一种心智方式，也就是“对完美的探讨与追求”，因此文化也是精神活动或精神的活动，这应当是阿诺德文化界义中非常重要的部分。这个心智方式指的是文化本身（这个精神本体）的还是文化人（a man of culture）的行为，在文中的表述是不清楚的，含糊的，以至于使我们难以准确地落实这个施动者的角色是谁，但其与精神本体是可互证的，并从自身的侧面规定了精神本体的内容。这种心智方式，概括地说就是“探讨”（study）与追求（pursuit），阿诺德所用的一些更具体的用语是看（see，观察）、学（learn，理解）、思（think）、知（known）等，虽然笼统地看，这些也似乎属于某种行动方式，阿诺德在叙述希伯来精神时将“行”作为这一精神的一个最突出倾向，但此与文化，也就是希腊精神所透现出的心智方式还是有根本差异的，即后者属于一种以智性、理性、理解力为核心建立起来的心理模式，其直接的意图是认识事物的真相（see things as they are）、获取普遍秩序的知识（a knowledge of the universal order），而天道与神意也就在此之中。至于智性是否最后落实到了行，这点不是阿诺

① 精英主义导向权威主义，也是西方自由主义思潮发展至极端个人主义阶段的一个产物，在19世纪末至20世纪初甚为流行，有一条一脉相承的思想脉络，而在政治上发展的一个高峰就是希特勒的出现。一些分析也可见伊格尔顿：《20世纪西方文学理论》，伍晓明译，北京大学出版社，2007年，第39、41页及他的其他著述。

② 阿诺德在同书中使用了“文化宗教”（religion of culture）这个词语，以为是当地及大西洋彼岸的人因反对他的文化言论而赠与的，参见 *Culture and Anarchy*, p. 49。

德所关心的,或又是他逻辑论证的一个脱节之处。^①文化由此而可以定义为具有崇高精神追求的一种心智活动、一种理解力,而不是一种社会与生活的存在;文化是一种在理解力支配下精心选择的目标与理想,因此是一种被“构造”出来的一个观念,而不是生活本身,甚至还表现出对普遍生活的拒斥。这种心智活动如研究与思考等,从某种角度看,也是与知识分子心理习惯相对应的,这导致了阿诺德心目中的文化也是作为一种知识分子话语来建构的,是一种从知识分子角度出发的对生活存在方式的“批评”(criticism),或也可说是“文化”代表“天道”(the will of God)而对生活所做的一种“批评”。

二 F. R. 利维的文化概念

尽管利维斯在年岁上属艾略特晚辈,从事批评活动也迟于艾略特,甚至于在其早期的批评著述中还经常论及艾略特,思想上受到艾略特的较大影响,但就对“文化”概念的专门性讨论看,则利维斯要早于艾略特。利维斯的《大众文明与少数人的文化》一文写于1930年,而艾略特的代表性著作《文化定义的札记》却要等到18年之后即1948年才出版,因此,在文化批评这一系列中(准确地说在文化概念史的系列中),利维斯无疑是捷足先行。利维斯于1933年与邓尼·汤普森(Denys Thompson)合著有《文化与环境》(*Culture and Environment*),差不多在同期又发表一批有关大学教

^① 关于这个逻辑脱钩的问题,艾略特在《阿诺德与佩特》一文中也曾指出:“他告诉我们,文化和行动是首要的东西;但是我感觉每重读他的文章一次,我对什么是文化和行动,就知道得更少。”同文又在一般层面上谈及阿诺德论证思路上的混乱:“正像杰·穆·罗伯森先生在他的《对现代人文主义者的重新评估》一书中所指出的那样,阿诺德思想的连贯性不强,他也不善于给概念下定义。另外,他也缺少持续地集中论证一个问题的能力……”《艾略特文学论文集》,李赋宁译,百花洲文艺出版社,1994年,第209—210页。另伊格尔顿在《什么是共同文化》一文中也对阿诺德论述中出现的大量逻辑脱钩现象做了指陈,参见伊格尔顿:《历史中的政治、哲学、爱欲》,马海良译,北京:中国社会科学出版社,1999年,第136页。

育、英文学院、文学研究等方面的文章,均多少涉及“文化”这一术语的使用及其扩展而开的观念^①,但其阐述“文化”的最重要、最集中、也最有影响的著述无疑是《大众文明与少数人的文化》,因此,欲了解其对文化的释义首先须参阅该书,其他一些同期发布的著述作为利维斯文化思想的一个相对完整的体系,在必要时也当有所参考。二战以后,利维斯的文化批评工作一直未有间断,直到1978年。然而,在50年代,威廉斯等新人实际上已健步迈入英国文化批评的围场,并提出了属于另一统绪的关于“文化”的成熟概念,因此,就概念史的角度来看,利维斯后期的那些工作均可忽略不计,而只以最初的表述为准。

利维斯在《大众文明与少数人的文化》一书开页即显示出了对文化定义的关注:“今天,一个人必须面对曾为阿诺德轻松地谈论的那个文化定义及其表述的问题,比如,当谈及文化始终保存在少数人那里的时候,就有人会问我,我所说的‘文化’指的是什么?尽管我会引导读者去阅读《文化与无政府状态》一书,但我知道,有些东西是更需要得到解释的。”^②这个表述提供了两个方向的信息,即利维斯的文化定义部分地将承接阿诺德而来,比如文化属于少数人的看法,但他也同时注重自己与阿诺德的区别,有望对这一概念做出重释。以下就是利维斯最著名的一段关于“文化”的界认:

在任何时代,文学与艺术的富有洞识的鉴赏都依赖于极少数人(very small minority);仅仅只有少数人能有自发的、第一性的判断(除了那些简单的与熟悉的情况之外),虽然有更多的一些人能够通过真正的个人反应去认同那些第一性的判断,他们仍然是很少的一些人。

① 这些文章最重要的有 *The Idea of a University, A Sketch for an 'English School'*, *Literary Studies*. 均载于利维斯的结集 *Education and The University: A Sketch For an 'English School'*, London, First Published by Chatto and Windus, 1943. 该书的 Appendix 部分附有 'Mass Civilization and Minority Culture' 等三篇文章。

② F. R. Leavis, 'Mass Civilization and Minority culture', *Education and the University*, p. 143.

可接受的评价是一种建立在比率很小的黄金基础上的通货。在任何时代,美好生活的可能性都与这种通货的状况有紧密的关系(relation)……一个不仅能鉴赏但丁、莎士比亚、邓约翰、波德莱尔、康拉德(仅举主要的例子),而且也能识取这些作家最近以来的后继者的少数派,组成了一个特定时代的种族意识(或是它的一个分支)。因为这种能力不纯然属于孤立的美学范围,它还蕴涵有对理论与艺术、科学与哲学的反应,这些都影响了人类境况与生活本质的含义。依赖于这些少数人,我们才能从过去的最好的人类经验中得益,在他们的身上活生生地保留着传统中最精微、最脆弱的部分。依赖于他们,一个时代才有安排更为美好生活的固定的标准,并意识到这个比那个值得、这个方向比那个更值得去追求,意识到中心(centre)在这儿而不是在那儿。用一个隐喻,同时也是一个转喻来说,我们在大量的思考中发现的,他们所保存的是语言,变化的习语(idiom),美好的生活有以为基础,没有这些语言与习语,精神的特征就会受挫与混乱。我所说的“文化”,指的就是这些语言的使用。^①

通过这段论述,利维斯对他的“文化”概念做了一个清晰的表陈,首先,就担当者而言,文化属于少数人即最优秀的精英集团,这尽管还不是文化概念直指的内容,但已为文化内容的确定划出了一个身份边界。就此以观,与阿诺德的持论是大体一致的。其次,文化在属性上也是“最好的”:是“最好的人类经验”,“最精微、最脆弱的”那部分传统,是“美好生活的固定标准”,这也近似于阿诺德的标举。当然,从这点出发,还可延伸出一些更广的意义,比如在上段文字中(当然还有其他的延伸意义),像“alive”、“living”、“life”等一组近义词的不断使用不是偶然的,其中包含的一个重要含义,即是取之与“机械的”(mechanical),同时也是“非自然”(unnatural)、“非人性”(inhuman)概念相对,这也是自浪漫主义作家以来

^① F. R. Leavis: 'Mass Civilization and Minority culture', *Education and the University*, pp. 143-145.

的英国文化保守主义对工业主义实施其精神批判的一种核心话语。利维斯本文即以阿诺德对“文明”危机的焦虑性解阐说为问题出发意识的,这可见于篇首对阿诺德语录的直接引用——即以为文明愈益变得“机械化、外在化”了,因此,对生活感、生命力、生机感等的强调便包含有对机械化文明对治的意愿^①,而这也成了利维斯该文最为紧切地要去解答的一个论题。在两年以后出版的《文化与环境》一书中,利维斯进而以“有机”这一概述中世纪英国乡村生活方式的概念来反比当代的机械文明,“有机”(organic)的,也就是在整体上有自然生机的。

除了承接的部分,上述对文化的界认,至少有两个提法还是相对新颖的,一是其对文学价值的特殊标榜,另一是以为文化是由“语言”为基础的,是对这些语言的使用。而此两方面之所以得到重视,又均在于它们与“文化传统”(cultural tradition)之间有形式与命脉上的相连。就顺序上来看,语言是更为基础的,文学则又建立或矗立其上。

关于语言成为文化的基础的观念,利维斯似受到了其同时代批评家 I. A. 瑞恰慈(I. A. Richards)的影响,在本文的一条注释中,作者引用了瑞恰慈在《实践批评》中的一段话,这也可看做利维斯对自己观点所下的一个脚注:“文明从一开始就依赖于说话(speech),因为字词(words)是与过去、与他人连接的首要方式,也是与我们的精神传统连接的通道。当其他的传统介质比如家庭、社群等解体之后,我们就会被迫越来越依赖于语言的作用。”^②利维斯显然是很认同这一说法的,并借之而来阐述自己的文化定义:“正如我们已断论的,当我们用‘语言’的隐喻来定义文化的时候,

^① Peter Widdowson 在其 *literature* 一书中,将此看做是利维斯持之有故一个重要批评主张,并云:“他之所以密切关注文本,仅仅是为了确定其可以感受的生活(felt life)之活力……而‘生活’正是一个关键的但往往未经界定的利维斯的术语。”(参见钱竞等译:《现代西方文学观念简史》,北京大学出版社,2006年)但如再向前追溯一步,则可以看到这一观念与阿诺德也有关系,阿诺德所谓的希腊精神也是与刻板的希伯来精神相对的一种具有充分灵活性、生命感和快乐感的人文主义精神。

^② F. R. Leavis, 'Mass Civilization and Minirity culture', *Education and the University*, p. 168.

我们也在赋予更多的意思。这一‘语言’的最重要的部分,事实上是字词使用的问题。没有那种于最为美好的习语中显示出来的生动的(living)精妙,遗产就会死亡。”^①这个“遗产”包括了两个部分,一是理查兹句中所替指的那个已经解体、消失于历史深处的“有机社会”(organic community),另一是过去的文本,这些文本依赖于语言的方式留存了下来(如莎士比亚作品),其中蕴涵了以往时代人们“最美好”的情愿与思想。前者既如逝水难收,则文化传统(也就是“文化”)只能依托于语言,或说是文本,为后人所接受。从这一推论中,大致已显示出了上一世纪的语言中心主义开始萌动的思路。

那么文学的价值又如何解释呢?“文学”这一概念在利维斯的论述系统中,实际上还包括有文学批评、文学研究、文学家等同类概念,经常也会分说。由以上引证的段落显示,利维斯界定文化时所列举的“少数人”,实际上就是一批富有文学与艺术洞识及鉴赏能力的人。尽管紧接着利维斯补充说,“不纯然属于孤立的美学范围”,而可扩大至对其他领域的反应,但也均是针对这批人能力的扩大而言的,最后还要会归于文学的根本能力。利维斯所谓的文化遗产,无非就是莎士比亚、康拉德一类,他们的作品已成为对语言的最好见证,可见,他所指称的文化,也就是以文学为中心(centre)的文化,由此在比较确定的意义上也限定了“文化”的内涵。

关于这点,也可从利维斯同期对大学与英文学院(English school)的构想中获得印证。在《大众文明与少数人的文化》一文中,利维斯谈到了当前面临的文化危机,这也包括如大众出版、电影、广播、广告等文化工业的兴起带来的对文化的巨大冲击,为此而使利维斯悲叹“文化的前景是黑暗的”^②,从而将救赎的愿望寄托于少数人所在的大学,试图由此建立一个社会以外的文化堡垒。正如他在《大学的理念》一篇中说的:“我所关

^① F. R. Leavis, 'Mass Civilization and Minority culture', *Education and the University*, p. 168.

^② *Ibid.*

心的是大学层次上的文科教育(如果在这个层次上的一些有效之事无法推行,那么在另外一些教育层次上冀望再多,也是徒劳无益的),大学被看做是文化传统(cultural traditon)的象征——这个文化传统一直以来被认为是一种指导性的力量,相比于现代文明而表达了一个更为古老的智慧,并具有防止与控制朝向物质、机械发展之盲目欲望的威力。”^①该处所谓的“文化传统”,利维斯也称为“人文主义传统”(Humane tradition),而且以为是不可怀疑地、也是生产性地存在于英国文学(English Literature)或称为是文学传统(literary tradition)中。为此,重要的是在大学里面构建起一个以人文为核心的“中心”(centre),同时“使英文学院在大学中成为真正意义上的人文主义的中心(focus)”^②。

下一步自然涉及英文学院的课程与训练方法的问题,利维斯于此耗心甚多,因为英文学院能干什么,直接关涉他所说的人文目标如何落实的问题,进而也会关涉“文化”如何被具体界义的问题。就此,利维斯在直接讨论英文学院框架的一篇文章中有详细陈述:“这个学院作为一个学科应当建立在一个批评性的理念上——那是一种训练敏悟性与智性的文学批评研究”^③。“这个学科就是文学批评,一种训练敏悟性、判断力与思想的学科”^④，“在某种意义上,它的工作是其他学科都无法做到的,这就是训练智性、敏悟性、养育一种敏悟与精确的反应,一种智性的精妙的完整性——”^⑤等。以此而言,英文学院的工作主要或差不多就等于“文学批评”,在其他许多地方也称作“文学研究”。篇中不断提到的所谓“敏悟性”、“智性”、“判断力”,或他处语及的鉴赏力(appreciation)、辨识力(dis-

① F. R. Leavis, 'The Idea of a University', *Education and the University*, p. 16. 在同一文章中,利维斯对大学与“文化传统”的关系有多处说明,如谓:“A University of its very nature (or 'idea'), if it is one at all, asserts a contrary view of cultural tradition to the Marxian; a view of cultural tradition as representing the active function of human intelligence, choice and will; that is, as a spiritual force that can direct and determine.” p. 30.

② F. R. Leavis, 'The Idea of a University', *Education and the University*, p. 32.

③ F. R. Leavis, 'A Sketch for an English School', *Education and the University*, p. 40.

④ Ibid., p. 43.

⑤ Ibid., p. 34.

crimination)、知解力(perception)等,一是指阅读文本、进而领会语言与文本中的文化蕴涵的能力,二是指这本身就是一种与机械的智力方式相反的具有生命感的“文化”特质。而文化的定义只有落实到这个层面,才不会太以落空,并借此凸显文学的特殊与强势的位置。^①于此相关,利维斯对英语研究与教育中出现的符号学、语言学方法采取了力拒的姿态,并表示他所说的文学研究不是什么学术工业(scholarly industry)、学术方法(academic method)或知识堆砌(accumulation of knowledge)^②等,在他看来,那些充分“文明化”的方式只能对人的活生生的感受能力起到消解、摧残的作用,是外在于文化并敌视文化的。

根据上述,利维斯对其文化概念的基本论证线路已可比较清楚地描绘出来,即“文化”——以“语言”为基础——又聚焦于“文学”(作品、批评、研究、教育)——蕴涵或显示了人文主义的精神传统(文化传统),虽然此循环论证有四个步骤,但可进入实际操作的却是文学。依照威廉斯的解说,以文学为文化作为对现代文明的一种抵抗,是英国观念史上的一个悠久传统,而至利维斯,将之提升到了一种孤立突出的位置,并为之构筑出一套完整的理论体系与实践方案。也恰是在此意义上,如有人将阿诺德的文化学说概括为“文化宗教”,也有概括利维斯的学说为“文学文化”的。^③

但是,如果细味利维斯对“文化”的一些阐述,也能发现其表述上存在

① 值得注意的是如 Vincent Buckley 所指出的,利维斯通过英文传统所论证的文学价值,是一种道德价值,尤其体现在 *The Great Tradition* (1948) 一书中。参见 Vincent Buckley, *Poetry and Morality*, p. 184, London, Chatto & Windus, 1961。但从其早期最主要的几个文本看,这种道德取向却是不明显的。

② F. R. Leavis, 'Literary studies', *Education and the University*, p. 68.

③ “文学文化”(literary culture)的提法,见于利维斯 *Education and the University* 一书的 Preface, 在论及对他的批评时,提到他人曾用“文学文化”这一术语。Chris Barker 也曾用过这一词汇称呼利维斯的学说,如其云:“Later, F. R. Leavis was to hold that high or literary culture, captured in the artistic and scholarly tradition, nurtures the ability to discriminate between the best and the worst of culture……”Chris Barker, *Making Sense of Cultural Studies*, pp. 67-68, London, Sage Publications, 2002。另利维斯所编 *A Selection from: Scrutiny* 中第5章的标题也为“Literary Culture”, Cambridge University Press, 1968。

的并不统一之处。在《大众文明与少数人的文化》一文中，“文化”作为一种少数人特有的精神与知识特权——这一理念，并不是贯穿始终的，“文化”的概念在少有的情况下也可以指称中性，或可为一些否定性的词语所修饰。比如该文有几次用到“the plight of culture in general”（“一般文化境遇”），便很难确定这里的“文化”具有优胜的含义。文中又有几处使用了“mass culture”，其种的“文化”也当然也非指称高质量的精神水准（尽管这一词语被打上了引号）。尤其是下段文字中，在区分了历史的简易（少数）与当今的繁复（多数）之后，利维斯云：“……如果回到‘语言’作为文化的隐喻中，我们可借用 T. S. 艾略特先生图绘知识状况的句式来描写出以下情景：‘当有如此多的事要被知道，当有如此多的知识领域及在其中相同的语词被用以表示不同的意义，当每一个人都只能在大量的事物中知道一点点，这就使一个人是否知道他所正在谈论的是什么变得迅速困难起来。’^①利维斯的意思是语言的使用在当代已经如此多样化了，这也规定了文化的走向，既然如此，此“文化”就不是彼处所云的那个高尚“文化”了。探其缘由，这与将文化的概念寄附于“语言”是有一定关系的，因此，尽管文化的概念是可以由历史性所做出的精神化限定的，但语言的概念一直就是中性的，因此也可以向许多价值方向开放，以故，当语言被用以说明文化时，就难以稳固性地被限定在一个规定的意义区域内。这是从逻辑的角度来说的。另一方面，或许也如詹森所提示的，在利维斯阐述他的文化保守主义的文化概念以前的一些年（阿诺德以后），“另外一些有关文化的概念已经开始显现，其中有一部分是与将文化看做人们的整体的生活方式的人类学观点有关”^②。这也透露了一种消息，即“文化”的纯性在利维斯时代事实上已比较难以维持。当然不管怎么看，这一思想因素在利维斯的论述系统中毕竟只是很次要的，远未达到冲击与弱

① F. R. Leavis, 'Mass Civilization and Minority culture', *Education and the University*, p. 158.

② Lesley Johnson, *The Cultural Critics*, p. 102.

化主导性概念的程度。

利维斯的文化概念的很大一部分意思(或主要的观念)交接于阿诺德,从上已可察知,差异点同样是比较鲜明的,有些已很清楚,不必再述,有的还需要在节末做一交代。关于两位论述者存在的差异,利维斯在《大众文明与少数人的文化》中一开始就有一个交代,这也是不可避免的,就外部原因来说,毕竟时间已经过去了约六十年,英国社会的方方面面都在发生很大的变化。这个原因,伊格尔顿与詹森等都分析过,集中起来看,一是工业文明的进一步推进,大众传媒如报刊、电影、广播等的兴起,大众文学、大众读物、广告等的泛化,从而使得知识与文化的背景均已大为改变,这些都是阿诺德所未见的。二是知识与学术体系的进一步成型,科学研究与技术功利主义在大学中占据了主要的位置,并对人文主义教育等形成巨大的压力。三是“帝国”的没落,为如何重新界定“民族”文化等提出了新的话题。为此,精英知识界自然需要选择新的应对策略,而利维斯等的出现也就成有由来之事。

在文化概念的厘定上,利维斯之不同于阿诺德,首先表现在阿诺德的文化定义是一个在范围上涵盖面更大的概念,阿诺德重视文学,但仅将之看做是文化的一部分,并不排斥其他各领域的知识,但由于学科的分化加剧,也由于文学以外的各学科在20世纪以后已更为科学化、理性化,因此对人文主义时期感性力量的寻求便被集中于文学,而利维斯正好代表了人文主义内部这一偏颇的声音。与之相关,如进而探察二者对智性方式的解释,阿诺德依然重视其中所含的对事物普遍法则探索的能力,而利维斯的解释却已淡化了这一倾向,更偏重于智性中与文学相关的鉴赏力、判断力与敏感性等。其次,同时也直接与它们的文化定义有关,阿诺德将文化主要解释为一种“精神传统”,而不太在乎其他的中介,而利维斯则重视这个中介,并以为文化是通过这个中介即一种“关系”(relation)被蕴藉与

呈示的^①，因此他所谓的文化首先与突出的是一种文本传统（这也包括了延续至当代的文学传统），由此而在阿诺德那里获得确认的由各个阶层中诞生的少数人的概念，在利维斯处便转化为了仅具有文本感受力的“文学少数派”。再次，在利维斯处，在阿诺德身上散发的浓郁的宗教气息已大致消散，阿诺德的人文主义蕴涵了宗教的底色，而且他甚至是以布道者的姿态与声调来叙述文化的，利维斯则更像一位具有分析习惯的学院批评家（这自然也与学术领域的科学分析方式的生长有关），并明确地表示出“文化”、“文学批评”与宗教之间是相区别的，有明确界限的。^②最后，阿诺德对文化意义世界的构造主要参照的是英国以外的传统，并希望以之来改造英国的国民性，而利维斯是一个典型的民族主义者，他所谓的传统主要系于英国本土，因此这一文化便属于“特定时代的种族的意识”，他所设想的“英文学院”及其中推行的“根本的英文性”（essential Englishness），也是以“帝国”的语言与文学为轴心缔结起来的，是具有以单一民族为核心立场来确认的保护与防御的策略，由此，文化就不仅仅是一种精神疗药，同时也是殖民宗主国的霸权话语，由利维斯英文研究维系的文化观反映了其时民族主义观念兴盛的趋势，及文化沙文主义在英国批评界的复燃。^③

① “关系(relation)”指的就是“隐喻”(metaphor)，这个词语艾略特在阐释其文化概念的特点时也用过，在艾略特那里，关系发生在文化与宗教之间，因此无论是利维斯还是艾略特的“文化”都需要通过其他的介质显示出来。可见下文所述艾略特部分。

② 利维斯曾多次谈到这个区别，以显示其对宗教意识的排斥，暂引其“*The Idea of a University*”中的一段叙述来说明：“of course, it is the preoccupation with cultural values as human and separable from any particular religious frame or basis, the offer at a culture regeneration that is ont to proceed by way of a religious revival, that prompts the decription ‘humanist’. Literary criticism must, in this sense, always be humanist; whatever it may end in, it must be humanist in approach, in so far as it is literary criticism and not something else.” *Education and the University*, p. 19.

③ 甚至在利维斯该期的一些论述中，也有明显的意识形态呈露。对之的批评，详彻的讨论可参见伊格乐顿《英文研究的终结》一文，载马海良译《历史中的政治、哲学、爱欲》。

三 T. S. 艾略特对文化的界说

艾略特对文化的关注也始于阿诺德，他在1930年撰写的《阿诺德和佩特》一文中，就曾评述过阿诺德所使用的“文化”一语，其中流露的态度是双重的，一方面，艾略特承认“因为他和我们的观点相似，可以做我们精神上的伴侣”，另一方面则又说“阿诺德是我们的朋友，不是我们的领袖”^①。后一方面是因为阿诺德在讨论文化时，主张以文化替位宗教，从而导致宗教地位的大幅降落；在讨论宗教时，又将宗教情感与宗教思想分离开来，在艾略特看来，这实际上等于是瓦解了宗教的思想基础。阿诺德的这些主张影响了他的一位变形的后继者——佩特，佩特是以另外一种方式即通过提高艺术的地位而使宗教丧失对社会的主导作用，造致了唯美主义（这也是狭义的文化）在维多利亚时代的广泛盛行。正是因为阿诺德与佩特的这种推动，使得那个时代的思想发生的严重的解体，如艺术、哲学、宗教、伦理与文学之间各自独立，宗教也被分割为依附于其他各个领域（在各学科的研究中）的标签，这当然是艾略特所不愿接受的。也由此可知，从一开始，艾略特已经在考虑“文化”所可能引起的各种重大后果，尤其是其与宗教之间存在着的错综关系。但就这篇小文而言，毕竟不是为了有心处理文化概念而写的，随着各种意识与知识的充入、积累，直到40年代晚期，早期的这一微弱的思想萌蘖已迅速地发展为一种枝叶繁茂的体系，尤其是“在最近的六七年间，我一直带着不断增长的焦虑，关注着‘文化’这一词语的际遇”^②，并使艾略特终于下决心写下这部专论“文化”概念的大著。

① 《阿诺德和佩特》，《艾略特文学论文集》，第210、212页。

② T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 13, first published in 1948, reprinted 1979, London, Faber and Faber Limited.

《文化定义的札记》在篇首就申明“我的目的是为了有助于界定‘文化’这个术语”^①，这与其书名标识的意思是一致的。但是在书中，对这个术语的解释却是在一种更大的意义框架中实现的，因此，要想获得对他想确认的中心意义的理解，就需要首先了解这一更大框架的构成。这个框架也就是其所谓的“三种意义”(the three senses of 'culture')。现引其叙述在下：

文化这个术语，根据我们想到的是个体的文化、社群的或阶级的文化、还是整体社会的文化的发展，具有不同的含义。这是我的论题的一部分，即个体的文化依赖于社群的或阶级的文化，社群(group)的或阶级(class)的文化依赖于其所归属的整体社会(a whole society)的文化。据此我们可以认为，社会的文化才是基本的，与整体社会相关的这个“文化”术语的意义是应当被首先考察的。^②

相较于以前阿诺德、利维斯等对文化概念的解释，艾略特的这个界说有其鲜明的特殊性与创辟性。其一，艾略特不是在叙述一种单一的理念或原则，而是将文化看做是一种多层次的构成，并将各种文化现象，同时也是对文化的各种表述，都涵括在一个整体性的框架中，以此出发再来讨论相关的问题。文化被理解为一种是由“社会”为整体框架的多层次构体，其中的第三层面，也就是整体社会的这一层面，既是其最大的包容范围，也是其他层次所赖以存在的“基础”(fundamental)。这个清晰的层次论思考模式在以前显然是未曾有过的。

其二，将文化首先看做是一种社会的存在状态，而非主观选择、构设的意愿。关于这一点，艾略特认为那种将文化作为人类刻意追求的某些东西的看法，其实属于第一层次上的个体所意愿与有意选择的那种文化，关心的是自我的修养，但却被无限定地置于群体甚至社会之上，由此也引

^① T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 13, first published in 1948, reprinted 1979, London, Faber and Faber Limited.

^② *Ibid.*, p. 21.

起了文化概念上的混乱。据艾略特所述,将文化看做一种社会存在的概念,在人类学家 E. B. 泰勒的《原始文化》的一书中已经得到了阐释,并在此前已独立于文化的其他含义而流行,“但是如果我们考虑的是高度发达的社会,特别是我们自己所处的当代社会,那么就必须考虑这三种文化意义的关系。在这一点上,人类学也就转化为了社会学”^①。明确地提出将人类学上的这一含义转换为社会学上的含义,应当是艾略特的一个贡献,而这一表述,同时也显示了作为社会的文化概念的在人文学科中的初步确立。^②

其三,将“阶级”的概念引入了文化的概念分析框架中。阶级,这里指的主要与资本主义相伴随而出现的劳工阶级是现代文明的一个畸形化的产物,因此在对文明所做的反思中,阶级一直受到来自于不同视角的高度关注,同时又常常为保守主义者轻易地打发掉,“文化”从而被看成是一种超越阶级的普遍人性的替代物。关于这一点,艾略特引述了阿诺德的例子:“关于这种选择,最易使人想到的例子就是马修·阿诺德的《文化与无政府状态》。阿诺德主要关心的是个人及其应当实现的‘完美’。的确,在他所做的‘野蛮人、腓力斯人与群盲’的著名分类中,他自以为是在进行一种阶级的评论,但是他的批评只是限于对这些阶级缺陷的指陈,而不是继续去考虑各个阶级的合适作用与应当如何去‘完美’,因此,结果就成了去劝诫那些会获得特殊‘完美’即阿诺德所称的‘文化’的个体,漠然于各阶级存在的界限,而不是去实现这些阶级的最高的可能达到的理想。”^③事实上,在这方面,利维斯也存在着类似于阿诺德的局限(甚至于更严重),既然利维斯反对马克思主义对待精神遗产的态度,而提倡文化的独

① T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 22.

② 需要指出的是,文化批评的社会视角、社会关怀等与将文化定义为一种社会性的概念是两码事,其中可有二个可供判断的标尺:一是,是否将“文化”作为一个概念来使用(还是后人概括与附庸的);二是在文化概念的解说中,是否将文化看做社会活动本身(而非超越其上的)。若以这两点来做历史的参比,艾略特文化思想的创辟性便昭然若揭了。

③ T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 22.

立性,那么在他那里,文化也就可以超出阶级的范畴而自主地运行。^①就当时阶级问题已经在英国社会成为世所瞩目的焦点而言,利维斯的这种超然与漠视、甚至于歧视的姿态的确显得有些滞后与闭塞。就此而言,艾略特能够主动地将阶级问题正式地纳入“文化”的必然性构成之中,甚至还专设了一章予以讨论,无疑为保守主义的文化论述增添了一股新异的思想血液。

艾略特上述定义文化的方法,据其自己的话来说,属于“文化层次”(cultural levels)研究,这一思维几乎贯穿于其对文化概念、理念的全部解释。但在作为以群类划分的这一分层(即文化的三种意义)之外,艾略特事实上还勾勒了另外一种文化上的分类,即按人的活动方式所做的分类,比如我们在不同情境中会想到“文化”这一词语也会代表一些不同的活动类型,如礼仪、学问、哲学、艺术等等。艾略特以为在比较原始的村落里,各种不同的活动还是交织在一起的,没有明确的分工,只是在社会发展到一定阶段后,宗教、科学、艺术、政治和艺术等才变得抽象起来并彼此分化,这种分化也和以上所述的文化分层(主要是阶级的划分)一样,都是社会在更高的阶段上产生的。而群类的分化与活动类型的分化——两者的同时迸发,就产生了一种可称为“文化分化”(cultural disintegration)的现象(这也是他解释文化过程的另一主要概念),即其所云“如果我没有搞错的话,在西方社会,在那种应当是在最高级阶段上发展的文化中,阶级的分化已经产生,不同社会层次之间的文化分裂已经出现。宗教思想和实践,哲学和艺术,都要变成相互之间没有往来、为不同群体所耕耘的互

^① 参见 Lesley Johnson, “he particularly rejected the Marxism approach to literature as a serious threat to the human tradition……he alleged that a marxism does not understand that human culture is a ‘delicate organic growth’……Leavis contended, these essential elements must be extended into ‘an autonomous culture, a culture independent of any economic, technical or social system, as none has been before’ . In rejecting the social roots of culture, leavis appears almost to have believed that culture should be independent of people.” *The Cultural Critics*, p. 100。利维斯的有关论述见其‘Under which King, Bezonian?’, *Scrutiny*, Vol. I, 1932。

不相关的领域。”^①而西方当代的文化危机正是由这些文化上的分化带来的,因此,揭示这种包含在文化分层中的文化分化,其目的是为了能够找到解救这一危机的答案。

这又自然回到作为“整体社会”的文化的最根本的概念上。文化作为一个完整的解释框架,不能不包含其他层次上的事实,甚至于艾略特也不否认作为个人的文化与作为阶级的文化的存在,比如他并不认为取消阶级是合适的,也不否认各阶级文化应当保有自己固有的传统与特色^②。同时,既然有阶级的区分,那么也就自然会有高级与低级文化的阶梯式分野,这个界限是无法、也不需要轻易地去抹杀的。但是,如果我们冀望于一种共同体的和谐,停留在文化的多样性上是不够的,依然还是要寻找不同个人与阶级文化间的交流与沟通,尤其是寻找到一个作为共同生存的“基础”,这一基础,在艾略特看来就是作为整体的社会,在文化的意义上则可称为“共同文化”(common culture)。因此,在艾略特的观念体系中,尽管有不同层次与名义的文化,但最基本的文化概念或文化概念中最基本的一个意义落脚点,就是“整体社会的文化”。谈到这个整体的社会文化的一般属性,或说是最重要的特征,艾略特以为,我们是不可能在有意识的层面上加以认识的,“文化是不可能被整体地带入我们的意识中的,那个为我们整体地意识的文化就绝不是文化的整体”^③。勿宁说它是一

① T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 26.

② 艾略特在书中对等级社会及阶级文化的存在做了详彻的辩护,此处不再复述。其中表示出的两个意思是:一是不能将文化看成是“有文化的”阶级的即精英的单一文化,并以为处于下层的人应当分享之,才能变得有文化,这样只能鼓励他们忽视与轻视自己所属的文化;二是要保护少数人的文化特性,最基本的条件,就是使其依然作为少数人的文化存在下去。参见 T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, pp. 106-107。这也是艾略特所阐述的文化的三个重要条件中的一个,即“The first of these is organic (not merely planned, but growing) structure, such as will foster the hereditary transmission of culture within a culture; and this requires the persistence of social classes”。T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 15。总起来看,社会分成不同阶级并维护这一确定秩序的观念与艾略特的保守主义思想、社会有机过程思想、文化多元主义思想、甚至自由主义思想(密尔的保护少数人利益的观点)等都有关系。

③ T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 107.

种无意识(unconscious)的存在与运动,是一种历史的、有机的形成过程,因此也是无法加以设计与操控的。为了说明这一点,他在解释中借用了—个植物生长的例子:“文化是某种必须不断生长的东西;如同你不能制造—棵树,而只能栽种它,照料它,等待它在那—时刻的成熟,一旦它成长起来了,如果你发现它从—粒橡子长成—棵橡树,而不是一棵榆树的时候,你不必为此而抱怨。”^①既然如此,这种整体意义上的社会文化也不可能为其—部分的或某—阶级的文化所试图制造与控制,反之,“有效的文化只能是那样—种情况,他主导着那些操纵着称其为文化的那些人去行动”^②。因此,—方面,它是可以为各阶级所有人所据有的,是我们共同的文化生存事实、条件与背景;另—方面,我们应当顺应这一历史形成的“有机”状态,而不是人为地去改造或破坏它。

这个原理也同样适合对各种文化活动种类的整体化关照。所谓的文化活动种类,也就是文化所包含的内容,涉及文化的内容(对象)是什么的问题。从艾略特所述可见,书中所涉及的文化或文化活动种类主要有两类。—是所谓的如学问、哲学、艺术、文学、科学等,但这还是属于浮在表面的一些活动现象,是我们所意识到—些种类,或是“文化分化”的部分,如果从整体的社会文化概念看,就还不是“文化”的实质性内容。为此,艾略特曾提出,“让我们按照它们原来的名称去谈论绘画、雕塑、建筑、或戏剧与音乐,这个或那个科学,或智力活动的部分,不要用‘文化’这一涵盖整体的词语去称呼它们。因为这样,我们会滑到文化是能够被计划的假设之中。文化绝不可能被整体地意识——它一直是比我们意识到的更多;也因为它是我们所有规划的无意识背景,因此是不能被规划的”^③。从这个见解中,我们再次揣测到艾略特心目中的文化是什么,作为—种无意识的有机整体,它包容全部的各种活动种类(如上所述),但却不可以以

① T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 119.

② *Ibid.*, p. 107.

③ *Ibid.*, p. 94.

机械式的方式分割之,识别之,甚至言说之。二是所谓的“生活方式”。艾略特书中的一段话曾经为威廉斯、赫伯迪奇等所引^①,以此来解释艾略特对文化内容的概述,因为两位学者的这些解释影响很大,又事实上存在着明显的曲解之处,因此需要在此先做些辨明。这段原话是如此的:

(文化的术语)包括一个民族所有有特点的活动与兴趣:赛马日、亨利划船赛、考斯快艇赛、八月十二的鸡日、足球杯决赛、赛狗、弹球、投标游戏、温斯利戴尔奶酪、切成段的煮白菜、醋腌的甜菜根、十九世纪的歌德教堂、艾尔加的音乐。读者还可以罗列出更多自己的目录。^②

威廉斯以为艾略特对文化内容的描述仅限于英国式的闲暇生活(English leisure),因此是狭窄的,可见艾略特本人虽然提出了但却事实上并未接受“整体的生活方式”这一概念,而只是将“文化的较旧的专门含义(如艺术、哲学)”转化为了“通俗文化”(popular culture)。然而如上已述,艾略特并未认定那些较旧的分类含义就可等同于文化,另外,只要稍加仔细阅读这段文字的上下文,就能明白,艾略特的这个举证只是想说明,通过这些事象,我们是否能看出“我们的文化就是我们生活(living)在其中的宗教一部分了”^③,甚至即便我们再在这一目录上添加的话是否就等于我们真正要说的文化了,并不是想借此来说明这就是全部的或主要的文化内容。在艾略特看来,甚至于即便是将所有的文化活动加在一起,也不能说这就是他正在讨论的“文化”,他一再强调的恰是:“我们必须提醒自己注意我在前一章里提到的危险,即将文化与各种有特点的文化活动的总和(sum)等同起来……人类学家可以研究社会系统、经济和特定部落的宗教,他甚至可以研究他们的心理特征,但是仅仅通过详细地观察

① T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 239.

② *Ibid.*, p. 31.

③ *Ibid.*

所有这些表现,并将之综合在一起,是不可能达到对他们文化的理解的。”^①那么,既然连所有活动的总和也不能算作文化,又有什么具体的语式可以用来表述“文化”呢?用简洁的概念来说话,就是“生活方式”(a way of life),或“整体的生活方式”(the whole way of life),于此,艾略特有明确的表白:“文化不仅仅是一些活动相加的总和,而一种生活方式。”^②总的来说文化就是整体的生活方式,但由于人们是按照地区与群体(阶级)居住与工作的,因此分而又有不同地区与群体(阶级)的生活方式及其由之表现的文化,但即便这样,文化依然还是整体的与无意识的。据此推论,如果上述各类旧的文化含义所指的那些活动,不是作为一种有意识的分类,而是成为生活方式的一部分时,那么很自然地它也就成了文化(包容在文化中了)。^③

将文化解释为整体的生活方式,意义不可小觑,除了概念形式上的转变以外,它也提示了一种拯救的途径,即不是自我构造一套超社会的理论改造方案(像过去的批评家那样),而是重新回到一种世代相沿的广大深邃的生活方式中。但我们依然可以问:生活方式又是由什么样的意义规定的呢,抑或是一种随意的、无规则的生活呢?而对之的回答,也就需要在上述已指明的路线上再前行一步,由此,也就遭遇了艾略特在书中最为关注的一个话题,即对“文化”与“宗教”关系的概念式考订,可以说,撇开宗教的维度,艾略特的文化观就几乎没有任何落脚之处。虽然世俗已经习惯与将文化、宗教等看做不同的活动种类,但依据艾略特的理解模式,文化不在这个专门化的分类话语系统中。那么宗教(这里指的宗教当然是基督教),同样取决于我们怎样看,如将之作为教派、教义等,它是可以

① T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 41.

② *Ibid.*, p. 41.

③ 将这样的解释移用到中国的理解语境中也是有说服力的,比如,我们不能说“中国文化”就是某一阶层的文化,我们也不能以某些活动种类比如中国艺术、中国武术、中国哲学等去解说作为整体的“中国文化”,甚至于也不能以书本知识展现的方式来替代对一个存在于历史与当今的生活习惯、民族心理中的活的、整体的“中国文化”的了解。

被做专门化分类的,但这不属于宗教的实质,艾略特心目中的这个宗教指的是基督教文化(Christian culture),也同样是不能有意识地提举出来看待、处理的,是一种根深蒂固的广泛存在状态,在人们的生活方式与精神习惯中,即艾略特所说:“我们可以在一个方面将宗教看做是一个民族的整体生活方式(the whole way of life),这种生活方式贯穿于人的一生,在每天中,甚至于还在睡梦之中,这种生活方式也就是他们的文化。”^①因此,它也已经超越了诸种分类,并成为一种整体。

那么,既然如此,我们是否可以将宗教与文化两个概念等同起来呢?很明显,艾略特感到这是很难的,简单地等同可能会带来轻浮的嫌疑,因此在书中,艾略特用了许多篇幅来证明,文化不能就是宗教,宗教也不能就是文化,文化又不能不是宗教,宗教也不能不是文化,这些论述的大多数地方,给人以一种思想并不十分清晰的感觉,下面一个比较集中的段落即体现出了艾略特自己的摇摆与试图解决二者关系的努力:“为了去理解我在这一章中已经努力地去阐明的宗教与文化的理论,我们务须避免两种错误,一是将宗教与文化看做两个分离的东西,以为在他们之间存在着一种关系(relation);或是将宗教与文化等同起来(identifying)。当我说,一个民族的文化是其宗教的体现(incarnation),我也意识到使用如此拔高的术语是鲁莽的,但我又想不到还有其他什么词语可以如此好地传达我的意图,去避免说‘关系’或说‘等同’。”^②其中比较关键的一个、也是相对比较好理解的一个词语就是“体现”,但事实上依然是存有逻辑脱节问题的。我以为,最关键的问题,一方面,艾略特清楚地看到文化不全等同于宗教,但又希望将文化证成与宗教是同一个东西,因此其逻辑不周之处便

① T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 31.

② *Ibid.*, p. 33. 关于对这一“关系”概念的阐释见同书另处所云:“I have already asserted, in my introduction, that no culture can appear or develop except in relation to a religion, But the use of the term relation here may easily lead us into error……the culture being, essentially, the incarnation (so to speak) of the religion of a people. To put the matter in this way throw light on my reservation concerning the word relation.” pp. 27-28。

会是不可避免的。当然,不管有多少调解,最后我们看到,艾略特希望阐明的依然是,文化与宗教的一体,而其中起主导作用的当然是宗教,宗教渗透了欧洲文化或欧洲人生活方式的每一部分,正如艾略特在书前即宣称的:“我的第一个重要断论就是,除了与宗教合为一体,文化就不可能出现与展开,根据我的观察,文化必定是作为宗教的产物而出现的,宗教也必定是作为文化的产物而出现的。”^①在本书的末尾,艾略特再次宣布的也是这个道理:“在不同的具有自己特点的民族中创建一种共同文化的主导力量,就是宗教……如果基督教消失了,我们的文化整体也就会消失。”^②艾略特的最终目的是指引人们去看到我们的过去与未来都是建立在一个整体的“共同文化”的基础上的,然其论证却明显表示为在基督教以外就没有文化(当然是就欧洲而言的),因此,文化虽然是一种生活方式,但其背后却完整地铺垫着基督教的精神底蕴,也由此,这一文化概念并非真的是一个“整体”,而是受到某种意义限定的。

如先撇开艾略特将文化依附于宗教的断论,那么可以说,在一般意义上的文化讨论中,艾略特为文化所下的新的界义,的确是颇富创构性的。即便如威廉斯这样雄识博辨的理论巨匠,在遇到艾略特的灼人光焰之时,也有时显得略有急躁与不敢正视,这可以从他《文化与社会》一书对艾略特的一些非贴近性理解中见出。此为后话。关于艾略特与他此前两位文化批评家的区别,在上述的论析中已大体可知,其中有一重要的区别还需一提,即在艾略特那里,文化已经不是一种自我大脑所缔构的美好之物,而是一种社会与生活的真实存在状态。但是,这还不是最后的归属,由于将文化最终还是与宗教等同起来,而基督教文化又是艾略特心目中最为美好的东西,那么文化依然还是一种美好之物,它虽然是一种生活存在方式,但不是有缺陷的存在,其中寄寓着的是一种极高的理想。因此,尽管文化被看做一种生活方式,却最终还是归为一种完整的精神承载物,由

① T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 15.

② *Ibid.*, p. 122.

此,艾略特在绕出很远以后,依然还是与阿诺德、利维斯在同一条回归线上相切了。

简短的结语

从以上的描绘与论述中我们可以看到,一、“文化”的概念,说到底了,是一批颇具理想主义抱负的人用以对抗与批判现代“文明”及其衍生物工业主义、技术主义、大众民主、世俗文化的一个对应词语。在阿诺德出现以前,这个对抗即已酝酿,但却未曾获得一种集中的、专门的术语,或只是以一些各自不同的词汇来呈现这一理念的不同的侧面(我们可以随意举出的就有如艺术、诗歌、自然、有机、人性、生命、美德、智性、真理、创造力、教养、精神、美的原则、永恒之物、心灵的健康等等),为此,时代上稍早于阿诺德的纽曼(J. H. Newman)曾在书中满怀期待地说:“如果英语也像希腊语一样,拥有一个明确的词语,可用以简洁、概括地表达心智的精通与完美,就像用‘健康’这样的词来形容动物的体格,用‘美德’这样的词来形容我们的道德天性,那该多好啊!”^①而当威廉斯读完这段文字以后,也不由得感叹道:在这段文字中,最令人惊讶的是,纽曼竟然没有提到用“文化”这个词语来满足对“一个明确的词语”的要求。^②而这个机遇最终为阿诺德捕定了,从而也为英国“文化”概念史揭开了一道正式的帷幕,文化,由此成了整合这些同类体验的一个特定用语。其后,这个概念的用义相沿成习,并在利维斯、艾略特那里获得了富有特色的、也是最有熔铸力的阐释,这一过程应该是已经清楚地揭示出来了。

^① J. H. Newman, *On the Scope and Nature of University Education*, 1852. 转引自 Raymond Williams, *Culture and society*, p. 120.

^② Raymond Williams, *Culture and Society*, p. 120.

二、从阿诺德到利维斯、再到艾略特,在他们三人对文化概念的确认中,可以看到一组反差性观念的运动及由此形成的曲线,即人文主义与宗教的交锋;其中,“文化”的概念是他们共同使用并以之表达自己不同立场的关键术语,“文化”为此既是理想的旗帜,也是战斗的口号,贯穿着意识形态的理念。分疏来看,阿诺德提出文化的概念正是想以人文主义代替宗教,反映了维多利亚时代思想进展的一般状态^①,但作为一种新的统一社会理想的话语,阿诺德并没有摆脱宗教的影响,宗教依然是一件纠缠他身心的事;利维斯作为后期的人文主义,在其对文化概念的叙述中,将人文主义推进到一个相对更为独立也是更为实用的进口,在他的理论中几乎已淘净了宗教的因子,将对人的生命感的重视扬举到一个人间化的纯度上。而艾略特则在对文化的解释中,一面试图调和人文主义与宗教的矛盾^②,人文主义固然也是他思想中固有的重要成分,但另一面又试图以宗教来替代人文主义,通过拔高宗教而使之重新复归于被阿诺德所挤出的位置上,用阿诺德的使用过的概念来看这一问题,那么,艾略特的目的就是让“希伯来精神”重新轮回,对“希腊精神”取得绝对的统治地位。从此意义上讲,尽管人文主义的理想依然在艾略特那里被保存下来了,但却需要为宗教让出已占据的地盘,这勿宁看做是对人文主义进程(而不是全部的人文主义理念)所做的一次解构

① 艾略特在《阿诺德与佩特》一文中对之有清晰的揭示,并以为是一种“趋势”：“这种趋势从阿诺德开始,通过佩特,直到19世纪90年代。”“……阿诺德至少是我们现在称之为人文主义的一位先驱者……在多大程度上阿诺德应对人文主义的诞生负责,这是难以解答的问题;但我们至少可以说人文主义很自然地和他的学说里流了出来;我们还可以说查理斯·艾略特·诺顿是人文主义的美国形式的主要负责人,还可以说因此阿诺德是人文主义的另一位祖先。这些相似之处太明显了,不至于被人们忽视……相似之处是:在阿诺德方面,文学或文化大有篡夺宗教的地位之势。从某一种观点来看,阿诺德的艺术论和他的宗教观是十分和谐的,而人文主义不过是二者相结合而产生的更一致的结构。”李赋宁译:《艾略特文学论文集》,第209页,212—213页。

② 艾略特对二者关系的阐述也可见其《欧文·白璧德的人文主义》、《关于人文主义重新考虑过的意见》等文,反对将人文主义看成是宗教的对立物或替代物,而提出“在宗教立场和纯粹的人文主义之间没有任何对立”的观点,然其目的是为宗教辩护及反对人文主义对宗教的排斥。上述文章见李译《艾略特文学论文集》。

与反拨。

三、我们固然还应当看到三人的共同点，也许可以用“文化保守主义”（cultural conservatism）这一概念将他们组合到同一思想谱系中，而这个称名也是威廉斯对这一系统人物所下的一个判语^①。尽管他们之间的差异是存在的，也不容被轻易忽视，但在面对文明的冲击，世俗化、自由化进程加剧的趋势之时，却表现了相同的反应，无论是主张宗教优先还是人文优先，他们对社会进程采取的都是一种守势与防卫的姿态，以文化的名义来抗拒这一历史性的进程，这个文化，也就是“精神”至上，也即是过去的传统；这个传统，在阿诺德来说是二希精神，在利维斯来说是文学的传统，在艾略特那里是基督教的精神。对文化的倡导，也就意味着去保卫精神价值的至高性，保卫传统的至高性。然而这种设定，是一种单方向上的观念进取，因此而必然会使文化成为高悬于世俗社会、民众生活之上的精神标尺，成为游离于社会结构之上而孤立确证的思想目标，从而将人文主义推向一种自我设置的困境，也暴露出了作为美好理想而构念的“文化”所存在的不足与局限。尽管艾略特在后期已经对这一概念做了很大的修正，似可将之从单纯精神设计的领域中引向更为宽阔的表述空间，但却依然不可控制地要回到他所景慕的精神端点上，这也意味着“文化”还需要进一步地被解释，围绕着这一核心概念也将会有一场——更为激烈的讨论。

^① Raymond Williams, *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, p. 112. 原文如下：“I was much more conscious of the right. I knew perfectly well I writing against: Eliot, Leavis and the whole of the cultural conservatism that had formed around them the people who had pre-empted the culture and literature of this country.”