

# 关于文学生态学批评的一点思考

车凤成

(北方民族大学外国语学院, 宁夏银川, 750021)

**摘要:** 文学生态学批评是后现代批评, 因此从后现代视野出发就应重新理解该批评的本质内涵, 并在此基础上提出文学生态学批评应该具备的形态, 即文学生态学批评的关键在于把握存在于“生态性、文学性、宗教性与政治性”四者之间的关系。

**关键词:** 生存政治; 后现代视野; 文学生态学批评

**中图分类号:** I0

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1672-3104(2008)04-0536-06

时下学界关于文学研究之生态学进路的论述可说是见仁见智, 但有一个关键问题似乎没有引起学界的注意, 即该批评的本质是什么? 或者说该批评成立的现实基础是什么? 因为文学既然是人学, 那么文学生态学批评也应集中其注意力于现实的人生状况, 这样才不会背离文学之本质规定所在。

## 一、生态学批评之“本质”界定

### (一) 生态学批评之缘起

生态学批评是后现代批评, 它存在的目的是解决在变化了的历史条件下人类如何把握自己的“生存”或如何“使自己过上好日子”的问题; 这同时意味着以下三个方面的内涵: 第一, 该批评首先应该指向长期以来在处理人和自然关系过程之中存在的人类中心主义, 要实现从对自然的盗取到对自然生命的敬畏。第二, 该批评还应该指向存在于国际社会生态系统之中的“文化霸权”, 破解西方人的文化优越感。第三, 该批评还要求我们对存在于学术文化生态之中的所谓“学术权威”展开批判。首先, 不以西方人的学术为瞻, 但是同时要承认别的文化之中的优秀之处, 争取为我所用; 其次, 就中国自身而言, 要注意不要盲目、不要逢迎, 以为凡是西方的东西就是对的和应该遵循的方向, 我们应该树立文化自觉与自信, 着眼于我们自己的传统文化资源, 应该在继承一切人类优秀文化的

基础上, 再造我们自己的文化风范。

### (二) 生态学批评应该把握的方向

生态学批评应该持有正确的“文学观”, 文学并不是环境保护的简单对应, 生态学研究也不是针对环境保护的行为与意识的倡导者。换言之, 文学应该具有自身的独立性与超越性。而在生态学批评视野之内反思文学的本质构成, 就应该明白为什么会出现“生态学”与“文艺学”这两个学科之间的联结与合成? 历史的经验、现实的发展告诉我们, 人类在发展并满足自身要求的过程之中遇到的最大问题就是如何处理人与自然的关系, 因为即使我们已经从“价值论”方面认识到人不应该以自然的主人自居, 而应该谦虚与内敛, 应该平等地对待与自己同时处身立命于自然生态系统中的一切生物。但是观念的转变决不可能在一夜之间导致行动上的转变, 人类在自己历史发展过程之中所形成的“惯性效应”是需要逐渐改变的。因此长期来看, 人与自然之间的矛盾依然是一个中心的问题, 这样我们就又面临一个如何处理矛盾的问题, 即如何在“现成在手”的多个手段与方法之间进行选择的问题。一般而言, 处理这样的问题有如下几种方式: 第一, 存而不论, 就是说不关心问题的整体解决, 而只就具体问题展开具体分析; 第二, 诉诸宗教, 即人为地构建一个并不存在的上帝, 目的是以之为第一原则或者第一推动力, 并由此出发对诸多手段进行等级化并使它们之间互相包含, 同时使处于下位者成为基础和台阶, 以此为处于上位者的出现与最后生成进行搭架; 第三,

收稿日期: 2007-11-29

作者简介: 车凤成(1970-), 男, 山西吕梁人, 北方民族大学外国语学院讲师, 东北师范大学外国语学院博士研究生, 主要研究方向: 西方文论及英美文学。

诉诸文学创作，将问题语境化与诗性化，同时将诸解决问题的方式引入到文学作品所创造的“场”之中，使它们互相竞争，并把问题的最后解决与如何解决交给读者；最后，就是进行社会制度设计方面的创新，这是社会学与政治学方面的问题。

而文学生态学批评正是文学领域对于“人与自然”这一矛盾的关注。因为，如果不顾文学自身存在的灵性与独立性而进入文学研究的话，就会使文学自身面临丧根失本的危险。因此，从前面对文学存在及其本质的说明出发，可以认为生态学批评的核心在于把握下述两个方向：第一，正确把握“生存、生命与生活”之间的关系；第二，准确理解存在于“生态性、文学性、宗教性与政治性”之间的关系。

### （三）“生存、生命与生活”之间的关系

一般地说，生命的价值在于享受，而所谓“享受”，其一是物质方面的摄取，其二是精神方面的愉悦，其三是情感方面的沟通与畅达；而生活的目的则是在“享受”因生命而拥有之价值的基础上使自己的在世生存更有意义。换言之，生命的在世生存过程应该是多向度并因此从多方面的价值获取中建立和释放意义的过程。但通观西方文化的演进与发展历史，尤其是西方文化在进入现代时期以后，可以发现前述关于生命存在的意义过程出现了“单向度化”与“平面化”，因为无论是马尔库塞的洞见，还是克尔凯郭尔、萨特以及海德格尔诸人的体悟，我们发现对于“生存论”问题的反思一直都是其中心所在。具体地说，“现代性社会的发展模式是基于唯经济发展观之上的技术化发展模式，社会发展的目标被单向度地确定为GDP，由此，不仅导致了诸如严重的生态环境问题，也导致社会文化系统失去基本的平衡，人们可能拥有高级的物质生活水平，却没有获得高品质的生活质量。人类仅仅只是在线形的、向前的、唯经济的意义上理解和实现‘发展’，但这种发展观往往是牺牲文化传统为代价的。西方发达国家走过的资本主义道路，正是确立在唯经济发展观之上，使文化自身不断物化的发展模式，它试图凭借经济与技术的高速发展解决人类生存以及社会发展的诸多矛盾，但事实上，这一以牺牲掉文化传统为代价的模式本身就决定了它只会加深这一系列矛盾。伴随着经济与技术高速发展的必然是文化传统的式微以及文化精神的颓废，这是资本主义无法摆脱的矛盾。”<sup>[1](137-138)</sup>正是基于现代文化发展之中重物质、轻精神的片面取向，他们开始从个体日常生活之经验出发，并在“存在论”的哲学高度上对自己的文化传统进行反思。而“从生活背景上讲，存在论意味着一种传统

的生活样式，并对传统生活具有一种观念的统摄作用。但是，对于现代社会生活而言，存在论的统摄与解释功能大为削减。存在论的疏朗与清晰，表现了传统生存样式的纯粹与平静，然而，对于生活于、或不得不沉沦于匆匆忙忙、躁动不安的现代日常生活的人们而言，则只能是一份浪漫的精神缅怀与寄托。存在论的超验结构，的确承载着人们对于不可能臻达的终极世界的想象与寻求，但是，对于所谓终极世界已经被现代性与后现代性逐渐消解与废黜的现代生活方式而言，作为个体生存本身已经成为‘生命中不能承受之轻’。恰恰是这一个个体生存问题，以及与之密切关联的社会整合问题，成为现代人的根本存在问题。”<sup>[1](130)</sup>

“生存论”这一概念是从日常生活的批判入手的，而“存在论”这一概念则是从哲学的层面入手的，其实无论是“生存论”还是“存在论”，二者其实是一体两面的存在。因为从哲学意蕴上对“存在论”的本质观照已经预示了对“日常生活”单向化的批评，而从个体之生存、进而到日常生活的批判就从反面告诉我们，我们所传承的思维模式已经不适合已经发生改变的社会形态与历史现实。换言之，在后现代社会条件下并立足于个体“生存政治”的角度，可以认为对于生活在后现代社会条件下的人而言，在物质方面的摄取已经不成其为问题的情况下，应该充分照顾自己精神生活方面的追求与愉悦的达成，同时在自己的情感生活方面更应该注意处理好不同关系、不同境遇之中的沟通问题，并因此在与他人的关系过程中实现自己在精神方面的协调与畅达；这样，他们的生活就因能够同时处理好不同的关系而获得高质量的“享受”，而他们生命的价值也因为上述目标的达成而使自己的在世生存更有意义。

换言之，生态学批评首先应该从日常生活的角度、从个体“生存、生命与生活”之间的关系入手规定其研究对象，同时它也应该从哲学层面上、从“存在论”的高度来把握自身理论的本质构成，即就生态学批评自身而言，它应该充分考虑存在于“生态性、文学性、宗教性与政治性”之间的关系问题，这应该是其理论构成的内涵所在。

## 二、“生态性、文学性、宗教性与政治性”之间的关系

### （一）“生态性”与“文学性”之间的关系

“生态性”即“生态之为生态”，是对生态自身内涵构成的分析。而理解这一概念的关键就在于，要同时

区分三个方面的内容：第一，就“生态自身”而言，主要是指存在于生物圈之内的诸生命样式之间的平等、互补与和谐共生以及整体生态系统内的基于功能代偿与转换基础之上的平衡。我们常说要尊重生态的丰富性与多样性，意思就在此。另外要注意的是，生态自身是一个自组织的系统，它有其独自の生态修复机制，而且自然生态系统是一个整体性的、开放性的、金字塔式的生物链过程，虽然各自之间互相牵连，但是无论处于链式运动之中的哪一级，其都要尽自己的能力去活出自己最大的效力与释放自己最大的生命追求，人也是其中之一，只不过人类的活动因为不尊重自然界的规律并强以为大，于是人类的活动就破坏了自然系统本身的规律性。第二，就“社会生态”而言，它同时具有两个方面的指向性，即一方面它本身是自然生态的一部分；另一方面，它是因为人类的活动而产生的，因此具有人类活动的特征，并因为人类自身的复杂性而同时具有系统性建构和非系统性、难以预测性的特征。而且从历史的发展来看，强烈地显示出人类自身的自我定向性而使本来的自然生态处于失衡状态之中，因此当我们再次强调社会生态的时候，主要是指要尊重各社会性存在单位之间的独立、自由与平等，同时更要认识到他们之间是互相依赖与补充的关系，不能以一者去压制另一者的存在，而应该以关系性思维认识存在于他们之间的复杂关系。第三，而就“文学生态”而言，我们首先应该考虑的是“文化生态”的问题，应该遵循从文化生态到文学生态的逻辑进路问题。著名文化人类学家格尔兹说，文化是一张网，我们每个人都是那网中的一个网结。这一观点非常精妙。但是我们更认为文化就是人类的衣服，是人类的精神之衣。因为我们都是物质与精神性的二重存在，我们需要物质性的东西来构成我们生存的基础，但是我们更需要精神上的享受。换言之，我们不但在物质性的创造也在精神性的创造之中为我们寻找理想的安身之所。不同的文化表现形式都有其存在的价值和意义，应该尊重文化的差异，并认识到只有在差异基础上展开的文化之间的交流，才是文化之健康成长的应该方向。

卡西尔视人类为符号建构的动物，而人类的符号建构的活动其最终目的就是为人类生活营造一个充满意义的“生活世界”，并以“意义世界”的统一来协调经验世界的混杂与凌乱，使人类的生活过程不至于空洞无聊。由此出发，他认为“人的突出特征，与众不同的标志，既不是他的形而上学本性，也不是他的物理本性，而是人的劳作(work)。正是这种劳作，正是这

种人类活动的体系，规定和划定了‘人性’的圆周。语言、神话、宗教、艺术、科学、历史，都是这个圆的组成部分和各个扇面。因此，一种‘人的哲学’一定是这样一种哲学：它能使我们洞见这些人类活动各自的基本结构，同时又能使我们把这些化定理解为一个有机整体。语言、艺术、神话、宗教决不是互不相干的任意创造。它们是被一个共同的纽带结合在一起的。但是这个纽带不是一种实体的纽带，……而是一种功能的纽带”。<sup>[2](119-120)</sup>

的确如此，构成人类意义世界的各种符号创造活动之间的关系是功能性的而非实体性的，但是理论上的认识并不能取代、也不能代替这些符号构成活动在现实的人类生活过程之中所出现的问题。正如卡西尔所说，在现实的人类生活过程之中，这些本来是在功能性的、并相互作用和代偿的活动因为其中之一的实体化冲动、或者出于现实生活的考虑，它们就失去了其功能性的存在，并因此与其他类似的活动处于对抗而不是互补之中。艺术尤其如此，在其自身的展开过程之中，它面临三大威胁，即“艺术政治化”“艺术哲学化”以及“艺术大众化与商品化”。其中“艺术政治化”使艺术失去其灵性的存在而成为对某一意识形态的进行合法性证明的工具，“艺术哲学化”一方面固然使得对艺术自身的理解走上专业化的路子并很好地保持了其自身的独立性，但这一倾向同时也使得广大受众被拒弃于所谓的“高雅”艺术的殿堂之外；而“艺术大众化与商品化”虽然因此而取消了“高雅”与“低俗”、“精英文化”与“大众文化”之间的对立，但是同时却使艺术在一定程度上走上了“媚俗”的道路。

因此，在卡西尔说联结艺术诸领域之间的纽带不是一种“实体”的纽带而是一种“功能”的纽带之时，他已经从“伦理关系”的层面谈到了艺术自身的“道德直觉”，即作为关系性状态而存在的艺术诸领域之间应该是一种功能上的互补与互相替代的关系，这种关系是动态的与开放的，而非封闭与静止的。而纽带的“实体化”其实就是以一种艺术形式作为中心，并在该艺术形式与其他艺术形式之间划定对立的、差异的、不平等的关系，并使这种变化之后的关系状态呈现出静止化与封闭化倾向。而这种状态是对艺术的本质存在的威胁与置换，因此艺术的辩证法或者说艺术家的“道德直觉”就在于敏感地意识到这种状况，并以自己的创造行为打破这种不应该存在的状态，从而还原艺术存在的应然状态。而艺术领域出现的这种状况既是艺术家的使命与自觉，同时还是人类自身全面与完整性发展的需要，需要在艺术领域的客观反映。

上述分析是就“文化生态”而言的。就“文学生态”而言，应注意两方面的内容：一方面应该明白诸文学批评流派都有其存在的价值与意义所在，不应该厚此薄彼，而应该平等地对待一切现在存在的文学批评流派；另一方面我们更要明白，文学创作或者文学研究本身主要不是自然生态或者社会生态的简单对应，而应该是对它们的反思与超越，这就是说要注意“文学性”的问题。“文学性”概念是俄国形式主义批评的核心所在，按照刘建军教授的分析，形式主义批评的核心是对“文学性”的强调，而从艺术创造过程入手，文学性是由语言的陌生化实现的。这一陌生化过程直接诉诸于人的感觉，并使人对事物的感觉印象作为“视象”而不是“认知”为目的，这就排除了传统理论中对艺术的认知作用的强调，而使人与艺术品处于双向、直接的遭遇之中，而人因为遭遇的不可预见性和突然性就处在空前的震惊之中。具体地说，陌生化程序是一种艺术程序，因为人们对于日常生活中好多事物已经司空见惯，使人麻木，只有对之加以陌生化，才可以变得新鲜可感。语言也是如此，实用语言只是作为手段而被使用，并在久常的使用之中失却新鲜感，所以应该对实用语言进行“扭曲/变形/施加暴力”，使之“变脸”和陌生化，从而使人对语言的使用变得敏感与新鲜。因此，陌生化原理以及其程序的使用是为了使人的日常感受摆脱机械性而实行的艺术程序，因为只有如此，才能增加感受的难度和延长感受的过程，或者说“使石头更像石头”。而从艺术创造方法入手，陌生化的方式是使形式、尤其是语言形式陌生化。这样该理论就区分了“文学语言”与“非文学语言”，并认为只有陌生化的语言才具有文学性，在很大程度上说，俄国形式主义者认为文学语言和非文学语言间区别性关系所产生的功能就是文学性。

总之，在形式主义批评那里，“文学性”是从语言独立自足的层面说的。但应该扩大其内涵，应该从其语言因素的强调出发进入更大的文化空间，换言之，“文学性就是诗性，那是人类原始生命的出发点，同时也是人类精神提升的制高点。”<sup>[3](47)</sup> 这实际上是说，应该从两个方面进入对“文学性”的解释：一方面，文学作品自身必须保持其自足独立的形态；另一方面，作家也必须清醒地意识到自己的责任，他并非某一意识形态的宣传者，他的责任就在于以其独立且负责任的态度“介入”到世俗生活之中去，去揭露那一生活过程之中的不道德与非道德现象；同时，他还要忠诚于历史和时代赋予他的使命，就后现代社会条件而言，作家更应该意识到自己所担负的全球使命，他应该是整体人类命运与未来的代言者。而在这样规定“文学

性”的时候，我们就进入了生态学批评应该具备的最后两个特征“政治性”与“宗教性”之中。

## (二) “政治性”与“宗教性”之间的关系

“政治性”——后现代时期全球社会或者说政治全球化时期新的国际政治关系结构的建立与塑造——也是生态学批评视野中的应有之义，因为在西方文化已经从现代时期进入后现代时期，而在西方人、尤其是在美国人的政治想象之中“逻各斯中心主义”的思维定势依然盛行的情况下，倡导并推进生态学批评就必须首先破除已经过时的“非此即彼”的逻辑。并在此基础上从以下三个方面来进入到对当代全球政治问题的思考之中，即我们应该从本质政治、生存政治与现实政治等方面进入对“政治性”的思考。所谓“本质政治”，就是从作为类存在的人的整体的解放来思考的，它所关心的是人类总体性的存在与解放；所谓“现实政治”，是从人的社会性的存在层面进入的，处于这个层面的人不仅要和别人结成一定的、现实的、利益之间的关系，更要从属于一定数量的人组成的共同体，从而在维护共同体利益的前提下保证个体自己的利益；但是人更是秉有灵性的、生命的存在者，人的存在不仅仅是为物质的存在、为安全的存在，他还要考虑自己的精神的存在，即要从自己的“生存政治”的角度来思考自己的人生意义和价值。从西方文化后来的发展来看，显然从生存层面上出发的对个体“自我”之解释与关怀以及因此而来的对本质意义的“自由”的追求，才是西方文化发展的内在动力，当然这已经属于柏拉图的传统了。但是后现代时期的政治全球化过程所需要的不是“美国式”的霸权，而是“宽容与信任”，因为不仅是美国需要生存，别的国家更需要在政治全球化过程之中为自己的生存建立必要的保障。换言之，政治全球化过程的推进使得所有国家都面临一个如何处理与别的关系问题。具体地说，“生存政治”方面的考虑始终是国际社会之中每一个独立的民族国家首先要考虑和重点关注的，但是要注意一个诡辩或者伪命题，即不能以自己的生存的特殊需要为借口来抹杀别的国家生存的需要。也就是说，从对生存的渴望上来说，每一个国家都是平等的，它们对于生存的追求以及安全和幸福生活的需要也是应该得到理解与尊重的。

而因为全球化过程同时涉及文化全球化，这就使得不同民族、不同宗教都卷入到这一“全球性”的复杂化过程之中。因此，如何化解生存境遇的“复杂性”，并因此而使自己民族在“全球化生存”过程之中既保持独立与自足，又顺畅地与别的民族展开交往互动，就应该成为学界的思考中心所在。这既是文化全球化时

期民族国家学者的历史使命,也是他们的文化责任。换言之,既辩证地从“他者”文化之中接受合理的思想要素,也历史地对待自己文化传统之中的优秀要素,就成为这一时期学者们应该择取的方向,同时这也是思考政治全球化时期全球社会关系新形态的出发点。因此,从“宗教性”层面进入不同的文化资源,进而寻找适合文化全球化时期关于“整体人类”未来发展方向的价值观,这是一种不可推脱的历史责任。

而就我们自己的文化处境而言,在文化全球化时期就是如何寻找介于基督教与儒家思想之间之会通点的问题?其中关于中国传统儒家思想是否具有“宗教性”的问题,既是一个严肃的文化命题,同时又是一种急迫的时代需要,因为它关系到我们在已经处于进程之中的文化全球化时代的“文化定位”与“文化崛起”问题,而中华民族在走向“和平崛起”的过程之中最关键的问题就是如何推进传统文化的现代化并因此走向“文化崛起”。

“宗教性”这一概念是德国宗教社会学家西美尔思想的核心要素。在他那里,“宗教性”与“宗教”不同,具体地说,“宗教性”就是“超越性”,是对宗教之为宗教的本质抵近,“宗教性是一种‘社会精神结构’,体现为某种人际行为态度,它们往往是自发形成的情绪状态(Befindlichkeit,或译作处身状态,……)、灵魂的敞开状态、作为与超越域相遇的前提的体验形式,并不具有客观的建制形式。”<sup>[4](8)</sup>同时,“宗教性的形式融在社会关系之中,因为个体与上帝的关系同个体与社会的关系有很大的类似,也就是个体与上帝的依附感同个体与社会共同体的依附感的类似……一方面,社会关系本身具有某种宗教的性质(不是已形式化的宗教形态给予的),另一方面,宗教形式的体现,离不开社会关系的表达(宗教性占有的内容都是些社会形态)。”<sup>[4](9)</sup>总起来说,“宗教性”就是某种精神状态,它既寓于一定的社会关系之中又超越其上;同时它也具有历史性,即在社会关系发生变化的情况下,它自身也将因为社会关系的变化而发生变化。

而“宗教是超越性的最直接的文化体现方式,是通过特有的仪式、教规以及道德方式对人的精神生活以及信仰体验的文化体验形式。正是通过宗教,不同的文化传统建立起人、世界与实在的关联。”<sup>[1](170)</sup>那么儒家思想具有“宗教性”吗?与基督教相比,“儒家当然承担着宗教教化功能……一方面,儒家缺乏像西方基督教那样的高度严密且自律的制度化系统,包括宗教戒律、宗教仪式以及严密的宗教组织体系;另一方面,儒家家中也没有形成一神论崇拜,甚至儒家不可能出现类似于基督教那样的超离于世界之外的神。但是儒家

的哲学神学一体化的道统话语体系及其相应的制度组织形式,一样承担着相应的宗教政治功能……”<sup>[1](171)</sup>这样的话,关于儒家思想与基督教之间是否具有会通之基础的思考就存在于二者之思想内核“天人关系”的考虑上。

“天人合一不独是儒家思想以至中国文化的终极理想,而且也是基督教信仰的终极理想。而鼓励人之力努力寻求天人合一,也不独是中国文化的终极理想,而且也是基督教信仰的终极理想……以神为道的基督教信仰与以德为天的儒家思想,实在相去不远。”<sup>[5](133)</sup>但是,“对于中国文化之中有关天人合一的传统观念,基督教却绝对不能同意。其中之一,便是不能以人代天,更不能以人为神。基督教主张人道只能效法天道,人理亦只能顺从天理,但人道与人理则决不能代替天道与天理,因而人之道德亦不能代替天德,这是基督教对中国天人合一传统观念不能同意之第一点。其次则人要努力以寻求天人合一是对的,但人只能靠自我之努力而毋需乎天之助力,则基督教又并不同意。中国人也有‘谋事在人,成事在天’的说法,这句话显示一事之成,人力与天力,乃缺一不可。若是人只须自力而毋需乎天力,则谋事固在人,成事亦在人,此即中国古人所谓‘贪天之功以为己力’。这又是基督教对中国天人合一的传统观念不能同意的第二点。”<sup>[5](134)</sup>就是说,如果从基督教思想背景出发来反思中国传统儒家思想,那么有两点是原始基督教所不予认同的:第一,以人代天乃至以人代神就是人“自以为义”的过程,就是人背离上帝而自我圣化的过程,这是人之“原罪”的最本己的表现;第二,从哲学的意义上说,人之“自我圣化”的逻辑极端必然就是人之自我“主体化”的过程,这在现当代国际关系过程中就表现为“霸权政治”——视人类诸地域性存在单位之间的平等关系于不顾,以“地球之主”自居并肆意践踏她们存在的正当权益,于是在这一民族国家眼里,别的民族就是“另类与他者”,就是他们可以任意攫取与宰割的对象。

但就从西方文化的发展过程来看,基督教在其近代转型过程之中所遭遇到的最大问题也正是其自身所大力反对的,应该说这已经是学界的共识。因此在后现代社会条件下,从“宗教性”出发来规范或预期全球社会关系新形态,那么无论是基督教还是中国传统儒家思想,二者都面临一个“着眼全球、转换思维,以达成共识”的问题。这样的话,从生态学批评的视野出发,着眼于“本质政治”并以新的全球社会关系的达成为最终目的,在后现代社会条件下重新阐释或者赋予“宗教性”以新的内涵就应该是生态学批评的终极目标。而在我们看来,无论是处于基督教思想的氛围之中,还是

置身于儒家思想的传统，都必须对“天人关系”作出新的说明与诠释。

因为“天人合一并不是一个原初的事实，而是直觉体验的结果，这正是儒学宗教性的表现方式，即通过心性体认去觉察事物的存在并赋予存在性，‘对于古典儒家来说，宗教性从其根本意义来看，是指一个人清楚、充分地体悟到整个领域中现存事物的复杂的意义和价值，这是此人以作为协同创造者自己参与的身份，通过内省的觉悟，产生敬畏之心而获得的。正是在发现和促进事物的种种联系的过程中，人们才认识到并赋予了事物的意义’。”<sup>[1](174)</sup> 因此在后现代社会条件下，“宗教性”之内涵就在于要打破时空的、经验的、特定文化的界限，从而在与别的文化传统的交往与沟通之中达成关于生存意义的共同理解。这一规定也就同时提醒我们，要打破现实的国际政治关系过程之中的特定民族国家的局限、超越特定民族的经验局限性，从“类”的存在意义上去建立关于生活的理解与意义表达，就已经上升到“政治性”的层面了。但是关注“本质政治”并非不考虑“现实政治”，也并非置特定民族之“生存政治”于不顾，我们所应该的态度是从关系性思维出发，在照顾到各自利益的同时充分考虑全人类的最终命运，因此“和而不同”就是最现实的选择。

### (三) 生态学批评再认识

综合上述分析后，可以认为，从生态学批评的视野出发，文学的责任就在于以一种积极的态度“介入”到当代的现实生活之中去，这种介入既指作家以自己的亲力亲为去体验或参与到社会生活之中去，更指作家以自己的笔为武器去反思和批驳自己所处时代的文化生活，在这种情况下，作家的这种态度自身就已经是“政治性”的表达了；即是说他自己已经站在更高的角度，或者说他已经抛弃了单一民族、单一视角之局限性，已经从“类”存在的意义上，对于人类整体之解放进行反思。而当此时，他的一切已经上升到“本质政

治”的高度上，以全人类的最终解放为责任。在这里，“政治性”与“文学性”则出现了合一，因为文学为保持其自身的独立性与自足性的姿态本身就是一种政治原则，同时，文学自身必然负载着时代的政治使命，这即为全人类的生存考虑，这种视野自身就秉有“宗教性”的内涵与意义。

## 三、结语

鲁枢元教授指出，“文学，是一种恢弘的弱效应。”<sup>[3](165)</sup> 同时他还认为，“当代文学艺术不应当完全听命于资本与市场的支使，而应当在自然与社会、物质与精神、资本与人性这种种‘二元对立’的冲突中，发挥自己调解制衡的独特作用。”<sup>[3](327)</sup> 的确如此。但是，顺利推进生态学批评的首要任务在于打破传统意义上的二元对立思维，应该从关系性思维出发，在重新理解存在于地球生物圈之内的诸存在物之间的“彼此依存、相赖共生”关系的基础上，反思我们人类的所作所为，增进彼此之间的亲和感与相互信任关系，如此，也许可以为该批评的健康成长与人类的未来发展寻找到可以依托的方向。

### 参考文献：

- [1] 邹诗鹏, 乔治·麦克林. 全球化与存在论差异[M]. 武汉: 湖北人民出版社, 2006.
- [2] 恩斯特·卡西尔. 人论[M]. 甘扬译. 北京: 西苑出版社, 2003.
- [3] 鲁枢元. 生态批评的空间[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2006.
- [4] 西美尔. 现代人与宗教[M]. 曹卫东, 等译. 刘小枫审校. 北京: 中国人民大学出版社, 2003.
- [5] 何世明. 融贯神学与儒家思想[M]. 北京: 宗教文化出版社, 1999.

## On the nature of eco-criticism

CHE Fengcheng

(School of Foreign Languages and Cultures, North University for Ethnicity, NinXia 750021, China)

**Abstract:** The eco-criticism is of postmodern criticism, therefore its nature should be evaluated again from the postmodern situation, its constitutive elements should be also reconsidered, and the key to the eco-criticism lies in the fact that the complicated relations among ecologicalness, literariness, religiousness and politicalness should be dialectically handled with.

**Key words:** living politics; postmodern situation; eco-criticism

[编辑: 苏慧]