



海峡文丛 [方彦富 主编] H A I X I A W E N C O N G



寻根话语：

民族叙事与现代性

林秀琴 著



江苏大学出版社
JIANGSU UNIVERSITY PRESS



HAIXIA WENCONG

海 峡 文 丛

方彦富 主编

XUNGEN HUAYU

MINZU XUSHI YU XIANDAIXING

寻根话语： 民族叙事与现代性

林秀琴 著



江苏大学出版社
JIANGSU UNIVERSITY PRESS

镇 江

图书在版编目(CIP)数据

寻根话语：民族叙事与现代性 / 林秀琴著. —镇江：
江苏大学出版社，2012. 11
(海峡文丛 / 方彦富主编)
ISBN 978-7-81130-369-8

I. ①寻… II. ①林 III. ①中国文学—文学研究
IV. ①I206

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 250940 号

寻根话语：民族叙事与现代性

丛书策划/芮月英

丛书主编/方彦富

著 者/林秀琴

责任编辑/顾正彤 吴小娟

出版发行/江苏大学出版社

地 址/江苏省镇江市梦溪园巷 30 号(邮编：212003)

电 话/0511-84446464(传真)

网 址/http://press. ujs. edu. cn

排 版/镇江文苑制版印刷有限责任公司

印 刷/丹阳市兴华印刷厂

经 销/江苏省新华书店

开 本/890 mm×1 240 mm 1/32

印 张/8. 375

字 数/234 千字

版 次/2012 年 11 月第 1 版 2012 年 11 月第 1 次印刷

书 号/ISBN 978-7-81130-369-8

定 价/34. 00 元

如有印装质量问题请与本社营销部联系(电话：0511-84440882)

目 录

绪 论 001

第一章 寻根话语的发生 013

一、暗 流 013

二、缘 起 019

三、语 境 024

第二章 观 念 034

一、根、文化与民族性 035

二、文化的“边缘” 039

三、文化的“结构” 042

四、“断裂”与“重铸” 045

五、文化的歧义或辨析 050

第三章 论 争 053

第四章 “民族国家文学”话语 064

一、主 体 064

二、民族、国家和“民族寓言” 067

第五章 民族文化认同的世界语境 074

一、“世界”的到来 074

二、全球化、文化霸权和认同危机 079

三、影响的焦虑 085

第六章 民族主体性的建构 090

一、根：被暗喻的民族 090

二、失落的民族主体性及其重构 093

第七章 叙事与修辞 099

一、“无父”之虑 099

二、“乡土”意象 110

三、“历史”叙事 120

四、“语言”之维 130

第八章 反思的现代性 142

一、反思的现代性及其可能 142

二、现代性话语的维度 146

三、寻根话语:作为反思的现代性 152

第九章 “城市/乡土”叙事 155

一、乡土:伦理与美学 155

二、回归的乡土 158

三、尴尬的乡土 161

第十章 历史和伦理 165

一、历史的进步及代价 165

二、历史与伦理的制衡 172

第十一章 启蒙和审美 175

一、启蒙的乡土 175

二、启蒙的寓言 180

三、审美的乡土 188

四、反启蒙的寓言 193

第十二章 可选择的现代性 198

一、前现代、现代与后现代 198

二、可选择的现代性 202

第十三章 结语或问题 207

一、民族叙事与本质主义的陷阱 207

二、乡土与失落的现代性 213

三、寻根话语终结了吗 215

附录 民族、本土、传统与文化重建 219

——台湾乡土文学话语和寻根话语比较

一、比较对象和可比性 219

二、文学传统：对现代派文学的反拨 221

三、社会语境：现代化的经验书写 227

四、世界格局：民族本位文化的诉求 233

五、本土化：民族文化认同与分离主义 238

参考文献 245

后记 257

绪 论

一

1985年前后,有一批被命名为“寻根”的作家及其作品聚集了文学和文化界众多关注的目光,在很长一段时间内,这一批为数并不多的作家却在当代文坛上占据了相当显要的地位,贾平凹、王安忆、韩少功、阿城、莫言、张炜,等等,此后,文学史将这批作家的作品称之为“寻根文学”。但严格来说,这些作家和作品并未形成一种思潮体系,更不是一个具有鲜明的创作主张和创作方法的流派。比较而言,把“寻根”文学看做一场文学运动而非文学派别来得更恰当些。这批作家和作品在短时间内的同步亮相,像是一次松散的文学聚会。但是,这样一个看似松散的文学群体,却分享着一些相同或相类的文学主张和创作立场,他们风格各异的文学实践中贯穿着某种一致的社会思考和人文关怀,以致被冠以“寻根”这样一个共同的名号。这一批作家和作品在当时饱受非议,但它在当代文学史中的价值与位置却经受住了时间的考验。直至今日,“寻根”文学在与历史、时代的互动中所建构的话语场域及所提供的历史经验,仍然值得我们更深入的研究——正是在这个意义上,笔者有意地避开“寻根”文学这一通用的概念而称之为“寻根话语”。

寻根话语是20世纪80年代中晚期引起激烈争论、调动起文学界和文化思想界众多力量参与和论争的重要文学现象之一。本书选择寻根话语作为观照对象,出发点主要集中在两个方面。一方面,寻根话语诞生于一个社会转变的关节点上,20世纪80年代以经济为主导

的社会变革所触发的层面远远超越了经济范畴所能辐射的疆域。现今看来,20世纪80年代的经济改革带来了真正意义上的中国当代社会,在开放的世界视野中,我们对历史和文化的理解、对时代和社会的观念、对中国与世界关系的认识,都进入了一个重塑和再造的崭新时期。作为一种文学话语,寻根话语恰恰是凭借着文学对时代的敏感性和对历史、文化的省思精神,积极介入了这种重塑和再造的历史行为。另一方面,20世纪80年代的寻根话语所聚焦的议题已经超越了单纯文学审美的范畴(虽然这是其中一个重要的构成),它的思考对象已经覆盖到民族、现代性、世界、全球化这些广泛而重要的问题。不可否认,这些问题正是构成我们当今社会现实思考的重要方面,同时也是我们观察当今现实的重要视角之一。在当今的思想考察中,民族、现代性和全球化这些文化议题正越来越具有现实意义和理论价值。本书旨在从“话语”的角度,考察围绕在“寻根”这一概念下的一系列文学现象,包括历史语境和相关论争、主要立场和文本实践等方面。笔者试图对这些问题作一个综合的考察,以描述寻根话语与其所处的社会历史语境的种种互动关系,即相互“构成”的关系,阐发寻根话语对这些语境的理解和作用。

从对文本形式的考察来看,构成寻根话语阵容的作家基本上各自为阵,作品风格和艺术气质各一,我们可以从中找到一些问题线索,也能发现一些较具代表性的相互联系的形式特征,但是若要提炼出某种独特的文学派别特征,则可能导致过分牵强。这也是很难把寻根话语归入某个创作流派的原因。但笔者以为,这正是寻根话语的可取之处,从某种意义上来说,许多文学流派最终丧失创造活力就是囿于门户之争与派别界限。在这个问题上,寻根话语更多地秉持了文学独创性的自我意识。我们很难将韩少功、贾平凹、阿城、王安忆、莫言、张炜、郑万隆、乌热尔图等人的文章归为一种审美类型。我们不能肯定,韩少功《爸爸爸》对“鸡头寨”的现实主义描摹中是不是也混杂了某些魔幻或神性的味道;我们也不能断言,莫言《红高粱》中汪洋恣肆的色彩与情感的自由喷发是主要承传自中国民间文学还是西方现代派;阿城《棋王》也许沿袭了古典小说“白话”简约凝练的传统,王安忆《小鲍

庄》细腻殷实的笔触是否与此相逆？显然，中国古典文学的审美资源也好，西方现代派文学的形式实验也罢，寻根话语在形式审美上的开放性，难以用某种创作风格进行化约。

笔者把这些作家及其作品归入这本书的讨论范畴，并非源于这些作家声明自己是寻根派，也并非由于这些作家对寻根问题发表了哪些意向性的看法和论述。把这些作家和作品放在一起讨论，在于这些作家和作品的视角与视野呈现出某些相似的气质——这是把它们归拢在一起进行讨论的出发点和根本原因。事实上，富于创造力的作家既不满足于将自己的创作停滞于某种状态，更不愿意被归类为某种风格或者流派。本书中所论述的对象涉及众多富有个性的作家，更铺展至同一作家不同时期的创作文本，这本就不是容易和可以归类概括的事，简单的归类是不负责任，而负责任的归类显然又吃力不讨好。这些赘言旨在表明，这部书的写作，既不是作家论，也不是通常意义上的文学流派论，更大意义上是基于笔者对一段文学史的描述与理解，并试图尽力从自己的视角，对这一段文学史所提交的问题给予理解及定位。

二

本书包括三个部分。

第一、二、三章是本书的“问题史”部分，旨在发现寻根话语发生、发展的线索，还原寻根话语发生的社会历史语境，展开寻根话语的主要观点和相关的论争，为第二部分和第三部分的论述提供一个基本的“问题”语境。

从历史脉络来看，寻根话语可以看做 20 世纪 80 年代文化反思的深入。自新时期思想启蒙启动以来，对“文革”的反思和总结逐步扩展到对民族性格、民族精神、民族命运和民族历史的反思，文学在这个过程中担负了重要的使命。寻根话语延续了这一使命，并把民族反思凝聚在民族文化的层面，民族文化成为寻根话语观照民族性格和民族精神的重要视角。从文本实验和形式探索的角度来看，寻根话语将文学审美的独立性置于重要地位。寻根话语对文学审美独立性的强调，一

定程度上受益于现代派文学的影响。我们可以发现一个有趣的问题，一方面，现代派文学使寻根话语开始关注“文本”，而不仅仅是“现实”，准确地说，寻根话语在传统的现实反映论、再现论之外，发现了形式层面大有可为的空间；另一方面，现代派文学在中国 20 世纪 80 年代的盛大影响也引起了人们的担忧：我们是否正在使中国当代文学成为西方现代派文学的中国版本？正是对民族文化审美个性的强调，人们开始反省并希望能够建设一种建立于本土语境之上的中国当代文学。对现代派文学影响的反省是寻根话语产生的重要动力之一。寻根话语的重要贡献在于，强调民族文化审美的个性却没有拘泥于中国文学审美的既有传统，而是在一种更开放的文学审美格局中，将文化反思的开拓与审美形式的实验探索加以结合。

回到寻根话语所处的现实历史语境，20 世纪 80 年代以农村经济改革和城市经济改革为核心的现代化进程则是孕育寻根话语的重要土壤。现代化运动创造了一个崭新而复杂的话语空间，它引发了生产方式、经济体制、社会结构、人文精神、思维方式等多个层面的变更。经济改革固然势如破竹，但历史沿袭的惯性将不可避免地形成多重的阻力。更何况，以市场经济为主导的新型社会的建设，对于久经动荡的中国来说还是一个新生的事物，一切都在摸索中前行、跌倒、重复，然后又顽强前行，其中又有多少的纠葛、矛盾与对峙呢？对于敏感的作家来说，现代化运动提交的一批问题已经十分迫切地需要探讨和寻找答案。他们意识到，这一场社会变革并不仅仅停留于经济体制的更迭，事实上，它已经使得城市与乡土、现代与传统、历史与伦理、启蒙与审美等价值范畴发生了一些重要的裂变，这种裂变在一定程度上导致了社会价值观念的混乱和虚无感，但也暗示了一个价值重建的广阔空间。这显然是一片蕴藏着勃勃生机的废墟，它的重生有赖于调动整个社会的诸多力量，而文学固然也不愿放弃这片土地。

在这个部分，笔者试图从上述几个方面还原那些促使寻根话语发端的文学、文化与历史等多维的动力和机制，在此基础上，笔者阐述了寻根话语的文化理论架构及其主要观点，以及由此引发的相关论争，以期在历史的追溯中回到文学的现场。1985 年前后韩少功、阿城、李

杭育、郑万隆等发表了一系列相互响应的文化随笔,这些文章提出了寻“根”的总体意向,比较集中地展现了寻根话语的文学兴趣及创作立场,表达了寻根话语对传统与现代、民族与世界等问题的思考,我们大致可以从这些文章中勾勒出寻根话语的理论框架和创作路线。关于寻根话语的论争,本文选取了几种较具代表性的观点稍作阐述。笔者意在通过这些粗笔勾勒,表达作为“文学现象”的寻根话语的基本线索,它们将是本书所重点讨论的“问题”的重要背景。

第四至七章是本书的第二部分,着重阐述寻根话语的“民族”叙事和“民族主体性”的建构。这一部分梳理了寻根话语从“文化制约着人类”的体认、“文化断裂”的焦虑、“对民族的重新认识”的呼吁,到“文学之根应深植于民族传统文化的土壤”,到“中国还是中国,尤其是在文学艺术方面,在民族的深厚精神和文化物质方面,我们有民族的自我,我们的责任是释放现代观念的热能,来重铸和镀亮这种自我”,再到“建树一种东方的新人格、新心态、新精神、新思维和审美的体系”的理论线索。

在笔者看来,寻根话语表达了重新建构传统文化“同一性”和民族“主体性”的文化愿望,以及立足于这种崭新的民族文化基础之上、培育和树立独特丰富的中国当代文学审美质素的文学诉求。在这个意义上,寻根话语既不是一种保守的僵硬的民族认同话语,也不是现代性冲动下的民族虚无主义,而是基于对民族文化的开放与省思——寻根话语力图重新发现和重新建构“民族”之于中国当代文学和文化建设的意义与空间。

另一方面,在一个敞开的“世界”语境中,寻根话语对民族文学和民族文化的自信心,某种程度上也被转译成了民族文化认同的需要。在这一部分,笔者将侧重揭示寻根话语对“世界”语境——全球化语境——中文化权力关系的省察,以及寻根话语对“走向世界”冲动下的民族文化虚无主义和民族文化认同危机的警戒。寻根话语力图通过对民族传统文化的挖掘、整理、再认识、再创造,获得对民族传统文化的重新观照,并力图通过地域、历史、文化(传统)、语言维度的确立,重建民族传统文化的自我认同和民族集体主体性的自我体认,以回应于

“世界”文化格局的话语权力,从而寻求民族文化和民族在“世界”文化格局中的独立地位。对民族传统文化的体认和民族主体性的建构,使寻根话语成为20世纪70年代末以来的开放语境下民族文化认同的一次重要的话语实践。在叙事上,寻根话语更多地呈现为类似詹姆逊所说的“民族寓言”——笔者把它称为“集体主体性”的叙事。因此,寻根话语也可以看做是一种“民族国家文学”话语——某种意义上,“民族国家文学”话语已经形成中国20世纪文学的意识形态传统,寻根话语可以看做是这个传统的延续。

把寻根话语界定为文化认同的话语行为,就避不开“主体”和“主体性”的概念。“主体”无疑是我们点击20世纪80年代文化、思想和哲学语境的关键词。李泽厚和刘再复在这场横跨哲学史、思想史、社会史和文学史的讨论中分别担任了重要角色。如果说,在李泽厚的历史主体和实践主体哲学阐述的背后隐藏着20世纪80年代反思“文革”和迎接改革开放的强大启蒙内心,那么,刘再复则试图使这种启蒙在文学领域成为可能;如果说李泽厚强调的是人对自然的征服和改造,那么刘再复的文学主体性则暗示着,无论是作为写作者的主体,或是作为表现对象(人物)的主体,或者是作为读者的主体,其所共同构造的文本世界可以形成一个强大的话语磁场,对文本之外的现实世界具有某种话语权力。

这里有必要提到卡西尔的《人论》,这部1985年出版的中文译著使人们对主体的理解建立了新的角度。“人是符号的动物”,人既是历史的主体,也是文化的主体:“人首先转变为‘符号’,而世界则转变为‘文化’,因此生活和历史的全部多样性都被归结为‘符号’对‘文化’的各种关系了。”^①这意味着,主体是一种“文化”间的相互关系,或者说,人通过“文化”来建立主体性。很难说寻根话语从这里得到什么启发,但20世纪80年代的启蒙语境对寻根话语的作用显然不能忽略,寻根话语对“文化”的看重,乃至对“文化制约着人类”的强调,与卡西尔的理论也不能说没有某种联系。关键在于,寻根话语可能从这些语

① [德]恩斯特·卡西尔:《序》,《人论》,甘阳译,上海译文出版社,1985年。

境中发现了“文化”作为一种“符号”的广阔空间。在笔者看来,无论是启蒙理性强调人对自然的征服统治,并由此建立主体认识论的逻各斯中心主义,还是对主体的话语权力和文化的话语功能的重新发现——这些思想范畴对于寻根话语的主体建构及文化认同来说,既是重要的哲学基础,也是相当重要的维度。

要说明的是,笔者对“主体”、“主体性”概念的使用更多的是修辞性的,确切地说是比喻性的,而且也是策略性的。在文化认同的话语行为中,“主体”更像是一个超级能指,它附着于“国家”、“民族”诸如此类的共同体单位而获得话语的权力,主体性的建设是文化认同的重要机制。笔者要强调的是,把寻根话语界定为一次文化认同的话语行为,无疑是本书对寻根话语的一次再建构——既然我们笼罩于符号之下,话语无处不在——同时,笔者从寻根话语中提炼出来的各个范畴,譬如历史、文化、语言,包括寻根话语最终的“民族”指向,等等,毫无疑问是“话语”性的,它包含了三个层次:第一,这些范畴是话语性的,但是在寻根话语中,它可能更多地被视作是“本质”性的,“本质”是主体建构的基石;第二,这个事实并不妨碍寻根话语文化认同建设的有效性,因为所有的文化认同都必然是“话语”性的,且又都求助于这种“本质”性的阐释,寻根话语遵循的正是文化认同的话语机制;第三,也正是在“话语”的意义上,寻根话语的主体建构才具有了相对于“世界”——它同样是“话语”的结果——的意义,即在“世界”的话语权力角逐场上,争取民族话语的独立身份和自主性。

第八至十二章是本书的第三部分,在这一部分中,笔者把重点放在寻根话语的“乡土”修辞上,寻根话语通过城市与乡土的对比性话语确立了现代与传统、历史与伦理、启蒙与审美等二元维度,并以此开启对现代性的文化思考和文学实践。现代性显然是一个宏大的命题,民族、国家、全球化、民主运动、人权组织、女性主义……在这个长长的名单上个个都显耀夺目,同时,现代性又如此细腻具体、无所不在地渗透和体现在我们的生活细节中。本书第二部分所探讨的“民族”话语本身就是现代性的重要构成,而且,寻根话语通过潜意识、深层结构、历史、文化、传统等所确立的民族主体性,是回应于“世界”(事实上的

“西方”，全球体系的垄断者）这个强大的“他者”，而这个“他者”在当代最为重要的实践，就是在全球范围内推行被阐释为体现社会发展历史必然性的“现代化—现代性”这一总体方案。某种意义上，“现代性”是源自西方的传统。^① 借助全球化体系的演进，西方国家在全球范围内日益占据了经济与文化的双重霸权，“现代性”方案作为一种追求经济发展与社会进步的“正确”的意识形态，已经移植到西方之外的众多族群或民族、区域或国家，开发出一片广阔的“后发现代化”的处女地。在西方现代性话语霸权的催化下，广大的第三世界国家和地区形成了一种普遍的观念：走向现代性是发展的必然选择——对自身“前现代社会”身份定位的接受，说明西方的现代性观念已经内置为东方国家的自我意识——而这很显然也是“西方”所乐见的结果。

问题在于，西方文化传统与东方文化传统——出于表达的战略性考虑，我们权且认为存在着两种相对完整、独立的“西方”和“东方”，至少是作为话语身份的传统——当这两种具有众多异质性的文明景观相互遭遇，二者之间必然生出极其复杂的关系。来自西方的现代性话语在进入东方本土之际，文化之间的侵入与反抗、冲突与较量、淘汰与融合，必将构成强大的话语权力角逐场域。的确，两种文化的权力有强有弱，但两种异质文化的碰撞不一定是针尖对麦芒，而是可能更多地在相互调适中寻求某种公共空间——西方以此寻求“准入”的通行证，而东方则以此划出自我保护的界线。两种文化的角逐充满着种种变动与复杂的因素，事实上，我们将发现，东方本土的文化传统与原本来自西方的现代性话语，在很大程度上形成相互“改写”的关系，从而提供了一个多样化、本土化的现代性话语。随着东南亚地区经济的发展和社会的振兴，“儒家现代性”被提上话语讨论的议程，正是东方国家对现代性话语给予重新整合的重要个案。

20 世纪 80 年代，中国社会正处于实践现代化—现代性社会发展方案的早期阶段，现代的生活方式正在取代传统的生活方式，工业化、

① [英] 安东尼·吉登斯：《现代性是一个西方化的工程吗？》，《现代性的后果》，田禾译，译林出版社，2000 年，第 152 页。

城市化的进程日益加快,市场经济正在形成,对科学技术、工具理性的呼唤,对进步理性主义的信仰,是20世纪80年代中国社会现代化想象的哲学基础和意识形态。这种秉承自西方、以启蒙现代性为主导的现代性话语,正在深刻地塑造着中国20世纪80年代的文化思想语境。

寻根话语对这个社会历史语境给予了积极的回应。长期以来,中国社会沉浸于历史悠久的强大的乡土文明之中,而农村经济改革和城市经济改革的现代化进程,则使得“城市”成为崛起的新生事物,在现代化运动这样一个重型历史挖掘机的碾压下,乡土文明在被推倒的步步溃败中渐行渐远。那么,乡土文明是否真的就一无是处?城市与乡土、现代与传统是否就一定水火不容?如果说乡土文明承载了厚厚的沉疴痼疾,而城市文明也正日益流露出浮躁和浅薄,那么,在这一场文化角逐中我们应该何去何从?这些问题既构成了20世纪80年代中国社会本土经验的重要方面,也启发了寻根话语对现代性话语的审慎立场:他们发现,现代性话语并不总是符合人们的道德理解、伦理期待和审美理想。

事实上,在西方现代性话语的内部也一直存在着启蒙现代性与审美现代性的分歧,二者的对立与矛盾实际上是现代性自身复杂性的体现。从启蒙运动以来,对科技理性和现代文明的建设同时伴随着对它们的质疑。艾恺在《世界范围内的反现代思潮》一书中勾勒了18世纪以来自德国浪漫派开始的对现代化的批评,这些批评在20世纪法兰克福学派对工具理性和文化工业的批判中延续下来,成为与现代化话语传统相抗衡的另一支传统,即反现代化的文化传统——有时,这种关系被看做是启蒙现代性传统和审美现代性传统的分歧和对立。与启蒙现代性对工具理性和进步主义的强调不同,审美现代性通过对自然、感性、美学的强调,寻求一种有效制约和平衡工具理性过分膨胀的方式,抵抗科技理性、现代文明对人的重新异化。换言之,通过对“人”的全面发现,来对抗马尔库塞所说的“单向度的人”。启蒙现代性与审美现代性的竞逐与互动构成了现代性内部富于创造性的话语空间,即“反思的现代性”空间。或者说,从启蒙运动以来,现代性话语自身已

经发展到了需要自我反思并正在进行反思的阶段。“反思的现代性”使现代性话语内部的种种矛盾和纷争成为一个不可分解的整体。这样，利奥塔所宣称的现代性宏大叙事的终结，与哈贝马斯所强调的现代性尚未终结，两种观念之间的分歧——如果它们事实上存在的话——就会迎刃而解，因为二者事实上都表达了现代性话语的部分真理性，或者说，从不同的视角表达了现代性话语的不同方面。20世纪90年代以来，中国文化思想界曾有过“新启蒙”与“后启蒙”的争执，一如“现代性”与“后现代性”的争端一样。实际上，这些论争归根结底都围绕着启蒙现代性与审美现代性的关系展开，论争双方的出发点都是基于对现代性的反思。因此，安东尼·吉登斯才把后现代性话语看做现代性话语的一个阶段。对审美现代性的强调则有力地制约了启蒙现代性的负面价值，提供了一种对启蒙现代性宏大叙事的必要反思——借用安德鲁·芬伯格的修辞，现代性是“可选择”的——在笔者看来，“可选择”的实质意义正在于如何寻求启蒙现代性与审美现代性的平衡。

我们可以发现，寻根话语与现代性话语特别是审美现代性话语有着深刻的源脉关系。如果说启蒙现代性表达了对现代文明、工商文化和市场价值的肯定，寻根话语则重新阐述了乡土文明、传统文化、传统伦理的价值和意义；如果说启蒙现代性倡导了一种前进的时间意识，并由此形成了现代优于传统的价值关系，那么寻根话语则认为“过去”和传统对于现代有着积极的意义；如果说启蒙现代性发扬了科技理性，那么寻根话语则注意到了科技理性对人的压抑，并由此建立了“自然”的和审美的价值意识。从寻根话语的理论建构和文本实践来看，寻根话语对乡土文明所能承载的审美现代性寄寓了深刻的期待，但这并不意味着寻根话语将乡土文明与审美现代性简单地等同起来。事实上，寻根话语最重要的贡献在于，它在城市与乡土、现代与传统、历史与伦理、启蒙与审美等维度上，展现了文化的复杂性和文化选择的两难境遇，在审慎的批判与开放的视野中呈现出可贵的历史主义的态度，这使之与某种盲目自大的文化守旧主义或同样盲目自大的文化革命主义清晰地区别开来。寻根话语赋予乡土以伦理和美学的价值，以

之作为对现代性工业文明的批评视角,但是,寻根话语同时还意识到,乡土所被赋予的伦理意义和美学价值,一定意义上是对乡土的想象性建构。寻根话语意识到,乡土本身就是一个充满矛盾和歧义的综合体——对乡土复杂性的体认使得寻根话语幸运地避开了新的形而上学的陷阱。

充满矛盾和歧义的乡土成为寻根话语最大的纠结。很显然,这些矛盾并非源于寻根话语自身理论立场的不明朗和犹疑不定。这种矛盾,一方面是寻根话语所处的社会历史语境自身复杂性的结果。这种复杂性体现为:20世纪80年代的中国社会,正处于“前现代”、“现代”和“后现代”三种文化“时差”并存的局面。作为“后发现代化”的国家,中国和西方在经济与文化上的落差充满着必然性。另一方面,由于国家的“双轨制”政策,中国社会东西部区域之间、城市与农村之间的经济与文化落差也非常普遍。这种双重的落差造就了中国当代社会驳杂的时代景观:不仅仅表现为外在的“前现代”、“现代”和“后现代”相互为邻,更为深刻的在于,灯红酒绿的城市文明可能包裹着因循守旧,贫瘠落后的乡村却可能潜藏着勃勃生机——种种粗糙的标签很难真正提示生活的真实。

三

最后,要说明的是,从立论上看,本书试图把寻根话语建构为一种民族文化认同话语和反思的现代性话语。但是,笔者更倾向于对本书给予这样的定位:它主要是“分析”性的,对寻根话语所提交的种种文化思想命题给予梳理和分辨,发现存在于寻根话语内部的线索和矛盾,还原寻根话语与其所处的中国社会历史语境的关系,探讨寻根话语作为一种文学和文化立场之于这一语境的价值和意义。具体而言,作为民族文化认同话语,寻根话语如何通过民族叙事和民族主体性的建构,表达对西方文化霸权和全球化文化同质化的反抗,从而寻求民族文化危机的解决和民族文化自信心的重建;作为反思的现代性话语,寻根话语如何通过城市与乡土、现代与传统、历史与伦理、启蒙与审美这些维度,表达对启蒙现代性话语的质疑和补充,从而寻求一

种完善的社会发展和人的发展的平衡。

还需说明的是,从物理的时间来看,“寻根”作为一个文学浪潮发生于20世纪80年代中期一个短暂的时间长度,1987年宣告寻根话语“终结”的说法已不鲜见,20世纪90年代以来的当代文学更是异常热闹,各式名词术语和门户派别竞相迭出,“寻根”日渐褪去光泽。寻根话语终结了吗?在文学已经成为一个淡漠话题的今天,本书重新翻拣这样一个历史的故纸堆又有何意义呢?这个问题也曾经是笔者不小的困扰。但是,这样一段文学考察则让笔者更加坚信:作为一种文学话语,寻根话语对民族文化认同危机的思考和对现代性话语的思考,虽然显得粗糙、简单,但它的反思性、批判性和建设性的意义仍然不可低估。自20世纪90年代以来,寻根话语所提交的文化思考和文学探索正日益引起文化思想领域的关注,或者说,借助于全球化话语、后殖民话语、反思现代性话语等文化思想资源,人们对寻根话语提交的一批社会和文化问题,有了更切身的体会和更深入的思考,这恰恰说明了寻根话语难能可贵的敏感意识和先锋意识。在全球化文化霸权日益深入、现代化—现代性运动仍然主宰着历史进程的当今世界,寻根话语所提交的思考日益显现出其重要的价值。

第一章 寻根话语的发生

一、暗 流

1985年,这个中国当代文学最为热闹的年头,在当代文学史上刮起了一阵阵劲风,最显著的是,这个年头被冠以“方法年”、“主体年”、“文化年”、“寻根年”等多种荣耀。其中,寻根话语是20世纪80年代中晚期引起激烈争论、调动起文学界和思想界众多力量参与和论争的重要文学现象之一。这不由得让人感到好奇:寻根话语的召唤力来自哪里?寻根话语产生于一种怎样的历史语境?在20世纪80年代众声喧哗的文学语境中,寻根话语又提供了何种足够独特并且深刻的声音?

由于一批代表了寻根话语重要立场的文章在1985年的纷纷亮相,人们习惯把寻根话语看做一个文学“派别”,但实际上,被列入“寻根”的作家们及其创作更多地源于一种默契,它呈现了一段时期内一批作家观察社会现实和探讨历史文化的某种比较突出的视角与比较清晰的立场,准确地说,“寻根”是在1985年前后一批文学创作的总结与深化的结果。如果考虑到作为一种思潮所具有的“轰动”效应,那么把1985年视作寻根话语的生产年代就在情理之中,但是,任何一种思潮所掀起的巨大浪头,都必然经历一个地下暗流潜积默累的过程。若没有这个过程、没有地下暗流的推波助澜,寻根话语不可能在1985年自发地、却又几乎是策划良久地炸开一股文学话语的热浪。

一方面,回溯这个暗流,我们发现,被纳入寻根话语的一批重要作家和重要作品,在1985年之前业已崭露头角或引起反响。贾平凹的

《商州初录》发表于1982年,《腊月·正月》和《鸡窝洼的人家》发表于1984年;李杭育的葛川江小说已经初具规模,《沙灶遗风》发表于1983年;邓刚的《迷人的海》提交了一个个“海碰子”的英雄形象;史铁生的《我的遥远的清平湾》勾勒了对乡土的复杂情感路线;郑万隆的“异乡异闻”系列和乌热尔图的鄂温克民族风情,也给20世纪80年代的文坛带来一阵质朴的山野之风;张承志的《黑骏马》已经驰骋开一片辽阔的蒙古草原;阿城的《棋王》在1984年一石激起千层浪……

与此相应,作家们在一些随笔性文章中也表达了对民族性格、民族精神的关注,对民间和乡土意义的思考,对建构在地域、历史与文化等范畴上的民族文化个性的梳理与辨析,也开始涉及对中国文化与西方文化关系的探讨以及对世界文化格局的认识。在创作《月兰》、《回声》和《西望茅草地》等作品时,韩少功已经开始关注“农民这个中华民族主体”的“种种弱点”。^①在写于1984年的《戈壁听沙》这篇文章中,韩少功把戈壁滩隐喻为“一个孕生中华民族的巨大子宫”,表述了对中国西部文化的思考,以及一个知识分子对乡土的特别情感:16年前知青远赴西域是一种“孩子对母胎下意识的眷恋和向往”,而16年后第二次西域之行则使他“感到我正从母腹中第二次诞生下来”。^②

1983年,贾平凹表达了他“以中国传统的美的表现方法,真实地表达现代中国人的生活和情绪”的创作追求。^③1984年,贾平凹在多篇文章中反复表达了他对民族传统与现代意识、民族文学与世界文学关系的认识。在他看来,只有“弄通弄懂什么是民族传统的东西,什么是外来的现代的东西,融汇化合,走出一条极民族化的又极具有现代意识的路子”,才能使中国文学在世界文学格局中保有一席之地。^④

① 韩少功:《学步回顾——月兰代跋》,《月兰:中短篇小说集》,广东人民出版社,1981年。

② 韩少功:《戈壁听沙》,《夜行者梦语》,知识出版社,1994年,第214,215页。

③ 贾平凹:《卧虎说——文外谈文之二》,《平凹文论集》,青海人民出版社,1985年,第69页。

④ 贾平凹:《对当前散文的看法——〈西安小说选〉序》,《平凹文论集》,青海人民出版社,1985年,第15页。

对于正在经历的社会大转折大变革,贾平凹无疑感受到了一种激奋的情绪,然而,社会变革对传统的冲荡和引发的种种道德伦理问题,又让他深感困惑和忧虑。他意识到,在民族文化传统和道德观念深厚的中国,社会经济文化变革势必“会出现许许多多的问题”,“矛盾的出现再不是单一的,而是错综复杂的”。^① 和韩少功一样,“国民性”成为贾平凹思考社会变革的重要线索:“振兴中华,紧要的是振兴国民性,增强民族的自尊自强自立的素质。”^② 贾平凹这一期间的创作已经初步勾勒了他在20世纪80年代寻根阵地上的思想路线。

与“葛川江”系列创作同步,1984年李杭育发表《“葛川江”文化观》,表达了对“民俗”的理解:“我尽可能地在小说中历史地写民俗,这就是说,把民俗作为一种文化现象来发现和表现,把握住它的历史内容和文化价值,并使之氛围化,笼罩在场面上和人物之上。这样,在小说里,风俗不仅仅是诗情画意的东西,而且还是富有思辨的东西。”^③ 把风俗和文学联系在一起当然不是什么新鲜的发现,但李杭育超越了把民俗视作“奇观”和猎奇对象的局限,也突破了民俗作为社会学材料的一般意义,而着重强调“民俗”在积聚历史和文化内涵上的重要意义。李杭育的创作立足于“葛川江”,绝不仅仅是出于一般地域文学的兴趣,他的兴趣在于葛川江的“文化”,一条小小的葛川江被赋予吴越文化的丰厚内涵,并纳入民族文化的谱系。这个时期,李杭育已经建立了“审美”的文化立场:“一个好的小说家任何时候都不会忘记,他对生活的发现,最终必须上升为美学发现。而且在表现生活时,也应以获取美学价值作为他的功利目的。没有这个前提就谈不上艺术追求。”^④ 对照寻根话语在文化、历史和传统问题上的审美追求,我们无疑不能把这段表述看做文学审美艺术的套话。

从文学史的脉络来看,对寻根话语可能起到重要作用的是当代作

① 贾平凹:《变革声浪中的思索——〈腊月·正月〉后记》,《十月》,1984年第6期。

② 贾平凹:《对当前散文的看法——〈西安小说选〉序》,《平凹文论集》,青海人民出版社,1985年,第14页。

③ 李杭育:《“葛川江文化”观》,《青春》,1984年第2期。

④ 李杭育:《我的葛川江》,《文汇报》,1984年10月4日。

家汪曾祺。黄子平曾认为汪曾祺是20世纪40年代新文学(鲁迅、废名、沈从文)和20世纪80年代寻根的中介。^①李陀也认为,汪曾祺的小说最早引进了文化意识:“文化意识的强化是从他开始的。”^②汪曾祺在20世纪80年代初期创作的《受戒》、《异秉》、《大淖记事》和《岁寒三友》等作品,极大地冲荡了20世纪五六十年代被奉为经典的“社会主义现实主义”、“反映论”和“典型论”的创作美学,这种美学类型甚至一度上升为政治立场。汪曾祺的小说,有环境,但环境不再是阶级斗争的场所,而是文化、历史、地域风情的舞台;有人物,但人物不再是阶级矛盾的体现和阶级“世界观”的体现,而是文化、历史和地域风情作用下的“性情”。换言之,“风俗”和“文化”取代了人物的阶级出身和革命成长史,成为重要的书写对象。可以说,汪曾祺在两种美学规范转换的轨道上轧出了重要的辙印。当然,这种美学转换有着更大的历史语境,譬如自1978年开始的“思想解放”运动、哲学上主体理论的发扬、新启蒙运动对五四新文化运动中“个人”所标榜的人道主义的重新强调等。自此,文学开始从阶级政治的奴役下获得了自由探索的权利。

但是,我们也必须看到,汪曾祺小说中的“个人”却又成为“文化”的注脚。无论汪曾祺笔下的人物多么富于性情,他表达的仍然是一个文化的“类”。在《受戒》中,小和尚明海的背后有整整一个尼姑庵的大小和尚们作背景或投影,明海的恋爱顺理成章,是以他的师父师叔们可以娶妻生子、可以吃肉喝酒为前提的,更是以该地“风俗”为前提的。《受戒》要表现的不是明海,而是汪曾祺的地域文化。同样,《异秉》和《岁寒三友》所描画的市井知识分子,虽然面貌各异、情趣有别,却有着共同的市井知识分子的文化特征。这些特征可以改换些面目,在邓友梅的《那五》、《寻访“画儿韩”》、《烟壶》中穿梭来往。换言之,人物形象所呈现的文化属性压过了人物作为个体所具有的丰富个性——在寻根话语中,这种表现美学获得了“文化制约着人类”的理论

① 黄子平:《汪曾祺的意义》,《北京文学》,1989年第1期。

② 林伟平,李陀:《新时期文学一席谈》,《上海文学》,1986年第10期。

支持。寻根话语文本实践所表现出来的人物的类型化和寓言化特征,在尼姑庵的大小和尚身上、在汪曾祺和邓友梅笔下的市井戏剧人生中,是有着雏形的。

汪曾祺坚持的古典美学传统对寻根话语也大有启发。汪曾祺反复强调自己的创作是“用极简的笔墨摹写人事的传统”^①，“复兴温柔敦厚的传统诗教”。^② 这种古典诗学可能在贾平凹、何立伟的作品中有更为集中的表现,何立伟曾专门从语言角度探讨汪曾祺的古典美学精神,并给予许多肯定。^③ 寻根话语的重要理论批评家李庆西也曾用“新笔记体小说”概括了一批具有类似特征的寻根作品。与汪曾祺所倡导的复兴古典美学精神相似,寻根话语强调重造民族传统文化审美思维的优势,借助审美思维这支重要杠杆,“民族”、“本土”、“地域”这些文化资源的审美能力被再次激活。

另一方面,文化反思的时代氛围构成了寻根话语重要的历史语境,我们可以把寻根话语视作 20 世纪 80 年代文化反思的深入阶段。刘再复在总结“新时期文学十年”之际,认为新时期文学的主流是“反思”,并勾勒出了从“政治性反思”到“文化性反思”,再到“自审性反思”的线索。^④ 反思的对象,一个是民族性,即对民族心理和民族性格的剖析,另一个就是历史。其中,乡土往往成为民族反思和历史反思的主要载体,文学史的经验表明,中国文学中的“乡土”始终是一面厚重的旗帜,无论是《诗经》的比兴、杜甫的伤咏、白居易的描摹,抑或是陶渊明、孟浩然等士大夫式的恬淡野趣,乡土是中国古典文学里一个绕不开的情结。而自梁启超树立“小说革命”的大旗之后,特别是在以鲁迅为代表的五四新文化启蒙运动中,乡土被认为是典藏“民族”和“历史”的肥沃土壤,并适时地成为“反思”民族性的重要承载。这种文学传统在“文革”结束之后的文化反思语境中得到了接续,并被视为

① 汪曾祺:《晚饭花集·自序》,《读书》,1984 年第 1 期。

② 汪曾祺:《认识到的和没有认识的自己》,《北京文学》,1989 年第 1 期。

③ 何立伟:《美的语言与情调》,《文艺研究》,1986 年第 3 期。

④ 刘再复:《新时期文学的突破和深化》,《文汇报》,1986 年 9 月 8 日、10 日,10 月 6 日。

继五四启蒙运动之后的又一轮启蒙浪潮。古华在《木屋，古老的木屋》中，塑造了一个因袭古老民族性格重负的文学形象“王木桶”，其着眼点“在于他所承袭下来的那种古老的生活方式，在于容许这种生活方式所产生的思想方式赖以存活的社会环境”。^①李準则把这个“环境”抽象成了“民族”，意在“重新估量一下我们这个民族赖以生存和延续的生命力量”，发掘“是什么精神支持着我们这个伟大民族的延续和发展”。^②矫健的《河魂》关注的则是民族在现代文明中的境遇和转变：“他们身上某种共同的东西正是河魂的精髓，这个古老的灵魂从我们的祖先传下来，由历史和精气凝结而长……它总是那样沉重那样痛苦，当现代文明的潮流向它袭来时，它开始脱颖，但过程依然那样沉重那样痛苦。”^③这种民族性的反思成为了新时期文化反思的重要主题，民族对阶级派别的跨越、历史对政治斗争的超脱，使新时期文学打开了宽广的视野，古老的“乡土”也绽放出崭新的文字魅力。扛起乡土文学大旗的刘绍棠所彰显的“地方味”，对寻根话语的影响可能更多在于“地域文化”的启发，譬如韩少功的楚文化、李杭育的吴越文化、乌热尔图的鄂温克狩猎文化等。不难看出，乡土文学向寻根话语奉献了“乡土”的文学空间和美学范畴，尤其是“乡土”与“民族”、“传统”、“历史”之间的连带关系。这些影响也许是隐蔽的，但他们为寻根话语完成了文化语境的转换，这种转折也被描述为从“政治、经济、道德与法”的范畴过渡到“自然、历史、文化与人”的范畴。^④虽然这种描述未必正确，但“自然、历史、文化与人”这些传统的美学范畴也的确结束了被放逐的命运，并重新回归文学的阵营。这一切都为寻根话语建构民族主体性和反思现代性提供了必要的美学准备。

在20世纪80年代初期，众多事后被追认或自诩为“寻根”的作家及作品已陆续涌现，季红真曾如此描述：“及至1984年，人们突然惊讶

① 古华：《木屋，古老的木屋》，《小说选刊》，1981年第9期。

② 李準：《开头的话》，《黄河东流去》，北京出版社，1985年，第2页。

③ 矫健：《河魂》，《十月》，1984年第6期。

④ 李庆西：《寻根：回到事物本身》，《文学评论》，1988年第4期。

地发现,中国的人文地理版图,几乎被作家们以各自的风格瓜分了。贾平凹以他的《商州初录》占据了秦汉文化发祥地的陕西;郑义则以晋地为营盘;乌热尔图固守着东北密林中鄂温克人的帐篷篝火;张承志激荡在中亚地区的冰峰草原;李杭育疏导着属于吴越文化的葛川江;张炜、矫健在儒教发祥地的山东半岛上开掘;阿城在云南的山林中逡巡盘桓……”。^①中国斑驳陆离的乡土地域为作家们开辟了一个崭新的视角和宽阔的视野,作家们发现,地域、乡土、文化、历史,这些皆是当代文学有待挖掘的宝藏,而它们也将向当代文学承诺种种丰富的形象表现与富于魅力的审美形式。对此,被视作寻根话语重要理论家的李陀,在1983年底致信乌热尔图时就深切地提到了这种感触,这组通信也可以看做是“寻根”最早的理论探索。在信中,李陀提出:“一定的人的思想感情的活动、行为和性格发展的逻辑,无不是一个特定的文化发展形态以及由这个形态所决定的文化心理结构的产物。近几年来我国有些作家开始注意这个问题,如汪曾祺、邓友梅、古华、陈建功,我很想有机会回老家去看看,去‘寻根’。我渴望有一天能够用我的已经忘掉了的许多的达斡尔语结结巴巴地和乡亲们谈天,去体验达斡尔文化给我的激动。”乌热尔图则回应道:“我国边疆虽然偏僻、闭塞,但那些地区确实可以说是一座沉睡着的文化宝库。比如云南、西藏和新疆,这广袤的土地,自然景观的奇丽,民族文化的悠久,色彩的丰富,层次的繁多——一句话,文学土壤的丰沃令人惊叹。”^②正是由于这些富于探索性的文学实践和理论探讨的铺垫,1984年的杭州会议才会自发地集结出一些具有中心性的议题,并为1985年寻根话语的集体爆发埋下导火线。

二、缘 起

1984年的杭州会议,可以视作1985年寻根话语集体亮相前的一次并不自觉的重要准备。1984年12月,《上海文学》编辑部和杭州市

① 李红真:《沈郁的灵魂》,时代文艺出版社,1992年,第36页。

② 李陀,乌热尔图:《创作通信》,《人民文学》,1984年第3期。

文联《西湖》编辑部和浙江文艺出版社三家单位，在杭州陆军疗养院联合举办青年作家与评论家对话会议，人们习惯把这一次会议称作杭州会议。关于杭州会议的资料，我们现在能够找到的针对性的回忆性文字有^①：

李庆西：《寻根：回到事物本身》，《文学评论》，1988年第4期。

周介人：《文学探讨的当代意识背景》，周介人《新尺度》，浙江文艺出版社，1989年。

蔡翔：《有关“杭州会议”的前后》，《当代作家评论》，2000年第6期。

韩少功：《杭州会议前后》，《上海文学》，2001年第2期。

王安忆：《“寻根”二十年忆》，《上海文学》，2006年第8期。

韩少功：《文学史中的“寻根”》，《南方文坛》，2007年第4期。

李庆西、周介人、韩少功和蔡翔是杭州会议的主办者和主要参与者，他们的回忆应当比较真实可靠。据蔡翔介绍，杭州会议只是一次普通的纯粹的文学座谈，但由于考虑到当时特殊的社会文化背景，即“反自由化”和“清除精神污染”等思想运动，为避免不必要的麻烦，杭州会议拒绝所有媒体参加，无任何相关消息见诸报刊，会议也没有留下任何记录（周介人在《文学探讨的当代意识背景》中倒是有一部分个人记录，但并不完整）。虽然上述几篇回忆性的文章都不约而同地指出杭州会议与寻根话语的密切关系^②，但在当时，杭州会议并无明确

① 事实上有关杭州会议的片言只语性的回忆文字仍有许多并散见于各处，这里只列举较为集中的、有针对性的回忆文字。此外如《1985年“小说革命”前后的时空——以“先锋”与“寻根”等文学话语的缠绕为线索》一文，也提供了不少还原杭州会议文学现场的资料，参见《当代作家评论》2004年第1期王尧主持的“文学口述史”专栏。

② 韩少功的《杭州会议前后》一文，只强调“寻根”是杭州会议众多议题之一，而非唯一和主守性的议题。

的主题——会议议题名为《新时期文学：回顾与预测》，因此，把杭州会议看做新时期文学的一次总结也许更合适些。蔡翔回忆：“当时《上海文学》刚发表了阿城的处女作《棋王》，反响极为强烈。我们编辑部在讨论这部作品时，觉得就题材来说，其时反映知青生活的小说已很多，因此《棋王》的成功决不在题材上，而是其独特的叙事方式和深蕴其中的文化内涵（我们那时已对‘文化’产生兴趣）。可是，《棋王》究竟以什么样的叙事方式和文化内涵引起震动，我们一时尚说不清楚，然而，已由此感觉到（还有其他的种种写作和言论迹象）文学创作可能正在酝酿着一种变化。《上海文学》于1978年发表《为文艺正名》的评论员文章，明确反对‘工具论’，而后又发表李陀、刘心武等人三封著名的关于‘现代派’的通信，再到展开韩少功等人有关‘二律背反’的讨论，当代文学经过数年的演变，确实也到了应该重新反思和总结的时候。”^①

如前所述，20世纪80年代初期汪曾祺、贾平凹、韩少功、李杭育、郑万隆等作家的文学实践，向文学批评和理论界提交了一批古老而又崭新的问题，这批问题指向了“历史”、“文化”、“民族”等一批关键词。这个文学背景在很大程度上决定了杭州会议的讨论取向，或者说，杭州会议从一个松散的漫谈式的座谈会凝聚出一个相对中心的话题，其实再正常不过：“这次会议不约而同的话题之一，即是‘文化’。我记得北京作家谈得最兴起的是京城文化乃至北方文化，韩少功则谈楚文化，看得出他对文化和文学的思考由来已久并胸有成竹，李杭育则谈他的吴越文化。而由地域文化则引申至文化和文学的关系。”^②另外，从出席杭州会议的名单上看，参加会议的一些评论家、作家，如李陀、陈建功、郑万隆、阿城、韩少功、李庆西、李杭育、陈村、黄子平、季红真、鲁枢元、徐俊西、吴亮、程德培、许子东、南帆，这些人中有不少就是后来寻根话语创作与研究的中坚力量。

虽然杭州会议并没有明确提出“寻根”的口号，但是构成寻根话语

① 蔡翔：《有关“杭州会议”的前后》，《当代作家评论》，2000年第6期。

② 同①。

的一些重要概念、范围、文学趣味和思想取向，在杭州会议中已初露端倪。在会上，阿城认为，中国人的“现代意识”应当从“民族的总体文化背景”出发；李杭育关于“规范文化”与“非规范文化”的认识也得到了呼应；而韩少功的会议发言，则是《文学的“根”》的蓝本^①；此外，如何把握历史、道德、审美这些矛盾，也已提上文学的议事日程。也正是基于此，即使遭到韩少功的否定^②，蔡翔仍然坚持：“不能说杭州会议就直接酝酿了寻根文学，不好这样说。韩少功也这样认为。但是后来寻根文学的基本概念在这次会议上已经有了一些共识，这次会上算是把大家平时想的问题明朗化，所以杭州会议和‘寻根文学’有内在的联系。不能说直接地酝酿‘寻根文学’，但是它有一个内在的瓜葛。”^③

李陀也强调，虽然杭州会议基本是作家与理论家的一次自由对话，但“这次对话从理论上肯定了‘寻根派’的艺术思维的格局”。李陀强调，在杭州会议之前，“寻根派”的一些代表人物已经迈出了探索的步履，如贾平凹的《商州初录》、李杭育的“葛川江小说”、郑万隆的“异乡异闻”系列等，都已渐成格局，包括已经面世的阿城的《棋王》。但是，“在此之前，‘寻根’对于他们来说，还只是个人创作道路上的风格探索，也许谁也没有想到日后还另有一番文章可做。而参加对话的评论家们，正是从这些作品中看到了一种潜在的势能，也在文化的背景上找到了共同语言。于是，他们从便于理解的角度给予理论的说明与支持。这对于正在酝酿和形成过程中的‘寻根’思潮，无疑起到一种杠杆作用”。^④

① 韩少功回忆，杭州会议上，“我说了说后来写进《文学的根》一文中的部分内容”，韩少功：《杭州会议前后》，《上海文学》，2001年第2期。

② 韩少功认为，杭州会议上，“寻根”之议并不构成主流，只能说是与“寻根”沾上了边。韩少功：《杭州会议前后》，《上海文学》，2001年第2期。

③ 《1985年“小说革命”前后的时空——以“先锋”与“寻根”等文学话语的缠绕为线索》，见《当代作家评论》2004年第1期王尧主持的“文学口述史”专栏。

④ 李庆西：《寻根：回到事物本身》，《文学评论》，1988年第4期。

根据王安忆的回忆,在杭州会议时间前后^①,阿城到上海,住在上海作协西楼,专程“召集”上海的作家举行了一次聚会,当时,“他(注:指阿城)很郑重地向我们宣告,目下正酝酿着一场全国性的文学革命,那就是‘寻根’。他说,意思是,中国文学应在一个新的背景下展开,那就是文化的背景,什么是‘文化’?他解释道,比如陕北的剪纸,‘鱼穿莲’的意味——他还告诉我们,现在,各地都在动起来了——西北,有郑义,骑自行车走黄河;江南,有李杭育,虚构了一条葛川江;韩少功,写了一篇文章,《文学的根》,带有誓师宣言的含义,而他最重视的人物,就是贾平凹,他所写作的《商州纪事》,可说是‘寻根’最自觉的实践。阿城没有提他自己的《遍地风流》,是谦虚,但更像是一种自持,意思是,不消说,那是开了先河”。^②王安忆的这篇回忆性文字也许可以作为寻根从“自发”转为“自觉”的旁证。

1985年,韩少功发表《文学的“根”》,成为寻根话语的“首发式”,引动了寻根话语的巨大声浪。紧随《文学的“根”》,李杭育的《理一理我们的“根”》、阿城的《文化制约着人类》、郑义的《跨越文化断裂地带》、郑万隆的《我的根》相继发表。1986年,李杭育深感于《文化的尴尬》,韩少功再谈《东方的寻找与重造》,郑万隆坚持《中国文学要走向世界——从植根于“文化岩层”谈起》的立场。《文艺报》、《作家》、《上海文学》等各大报刊也以极大热情关注和推动着“民族传统文化”命题的讨论。从1985至1987年间的文学报刊中,与寻根话语相关的论争占据了重要版面。

在此期间,寻根话语的文本实践也取得了丰硕成果,一批具有代表性的作品相继面世:韩少功的《爸爸爸》、《归去来》和《女女女》^③,

① 王安忆在《寻根二十年忆》一文中写到,这次会面中阿城提到韩少功《文学的“根”》(此文发表于1985年),因此关于阿城到上海一事的时间实际上应该是在杭州会议之后的1985年。

② 王安忆:《寻根二十年忆》,《上海文学》,2006年第8期。

③ 这三部作品分别发表于《人民文学》1985年第6期、《上海文学》1985年第6期、《上海文学》1986年第5期。

王安忆的《小鲍庄》^①，阿城的《棋王》、《遍地风流》^②，郑义的《老井》^③，郑万隆的《老棒子酒馆》、《异乡异闻三题——〈黄烟〉、〈空山〉、〈野店〉》、《走出城市》^④，李杭育的《葛川江的一个早晨》^⑤，张炜的《古船》^⑥，贾平凹的《商州》、《浮躁》^⑦，莫言的《红高粱家族》、《透明的红萝卜》^⑧，李锐的《厚土》^⑨，张承志的《黑骏马》、《北方的河》、《金牧场》^⑩，等等。文本实践与理论阐述相互呼应，相互阐发，也相互深化。这样，寻根话语最终成为一个“文学”问题、“文化”问题、“历史”问题和“民族”问题。

三、语 境

1984 年一个寻常的文学座谈、1985 年的集体亮相和声势浩大的论争，这一切都意味着寻根话语的揭竿而起并非一个意外的突发事件，而是有着更深刻的文化和现实背景。

探入 20 世纪 80 年代的历史语境，西方现代派文学所引领的风潮无人能及，与民族、传统、历史这些活跃的文化词汇相比较，“现代派”更像是一个巨无霸，它的光芒很轻易地就可以将整个 20 世纪 80 年代笼罩。对西方现代派的介绍从 1978 年就已开始，据王锦园介绍，1978 至 1982 年间，介绍西方现代派作品的文章就有 400 多篇，还出版了几

① 《小鲍庄》发表于《中国作家》1985 年第 2 期。

② 阿城：《棋王》，《遍地风流》，作家出版社，1985 年。这两部作品分别发表于《上海文学》1985 年第 4 期、《钟山》1985 年第 3 期。

③ 《老井》发表于《当代》1985 年第 2 期。

④ 这三部作品分别发表于《上海文学》1985 年第 1 期、《上海文学》1985 年第 5 期、《作家》1987 年第 10 期。

⑤ 《葛川江的一个早晨》发表于《上海文学》1986 年第 2 期。

⑥ 《古船》发表于《当代》1986 年第 5 期，人民文学出版社 1987 年出版。

⑦ 《商州》由十月文艺出版社 1987 年出版，《浮躁》由作家出版社 1988 年出版。

⑧ 《红高粱家族》和《透明的红萝卜》由作家出版社 1986 年出版。

⑨ 《厚土》由浙江文艺出版社 1989 年出版。

⑩ 《黑骏马》发表于《十月》1982 年第 6 期，《北方的河》由百花文艺出版社 1985 年出版，《金牧场》由作家出版社 1987 年出版。

套影响重大的译介著作。^① 1981 年高行健《现代小说技巧初探》的出版引起了巨大反响,王蒙、李陀、冯骥才、刘心武等在《上海文学》杂志上纷纷撰文发表评论,由此展开了关于“现代派问题”的争鸣。^② 此后,1982 年 11 月《文艺报》转载了徐迟的《现代化与现代派》一文^③,同年 12 月《文艺报》两次召开作家、评论家座谈会,讨论现实主义的发展和如何研究、借鉴西方现代派文学的问题,《上海文学》和《文艺理论研究季刊》两个编辑部也同期召开座谈会,探讨上述问题。1983 年,《文艺报》和《文学评论》编辑部仍就现代派问题作了更为深入的探讨。

虽然 20 世纪 80 年代中国当代文学的现代派实践还显得稚嫩与盲目,但西方现代派曾经是中国当代文学重要的文学养料,则是不争的事实。1978 年以后,主流意识形态洞开思想解放的大门,解除历史禁锢,不同民族和国家之间的文化交流日益加强,从而为民族、国家间的文学对话和学术引进铲除了障碍。纷至沓来的西方文学和学术话语在长期营养不良的中国文化思想界引发了巨大震撼,把 20 世纪 80 年代中国知识分子对西方文学和学术的引进,比喻为一次对知识的疯狂占有,恐怕并不为过。从王蒙的意识流小说创作,到 1989 年蔚为大观的先锋小说创作——20 世纪 80 年代的文学革命尤其是小说革命,某种意义上可以说是中国当代文学对西方现代派文学观念和创作技巧的一种主动选择的结果。在西方现代派文学这一异己参照系的比对下,中国当代文学开始努力解除政治意识形态的干预。长期以来,政治意识形态凌驾于文学审美之上的文学思维和创作模式,已经或多

① 王锦国:《新时期文学借鉴西方现代派的几个特点》,《复旦学报》,1986 年第 4 期。出版的译著如:外国文学出版社的《二十世纪外国文学丛书》,袁可嘉主编的《外国现代派文学作品选》、《西方现代派文学研究》,石昭贤的《欧美现代派文学三十讲》,陈慧的《西方现代派文学简论》,柳鸣九编的《萨特研究》等。

② 刘心武:《在“新、奇、怪”面前》,《读书》,1982 年第 7 期;王蒙:《致高行健》,《小说界》,1982 年第 2 期;李陀、冯骥才、刘心武:《关于当代文学创造问题的通信》,《上海文学》,1982 年第 8 期。

③ 《现代化与现代派》原文发表于《外国文学研究》1982 年第 1 期,该文提出:“社会要现代化,文化何妨出现现代派?”

或少地内化为创作主体的潜意识,成为强大的历史惯性。西方现代派文学的到来促成了20世纪80年代的文学革命,后者旨在建构一种“重返自身”的中国当代文学,让文学回归艺术审美的道路和树立现代的意识。西方现代派文学显然是中国作家吸纳外来新鲜空气的重要窗口,它引导并促发了中国当代文学的自我反省,并使得艺术创新、叙事变革和现代意识成为20世纪80年代文学创作最为重要的使命。

但是,在一种急功近利的文学发展主义意识的戏弄下,这种对西方现代派文学短暂的“活学活用”很快就遭遇了“无根”的尴尬。如果说西方现代派的精髓在于对西方文化的反观自省和对西方社会现实的批判精神,那么,中国当代文学学习得的很可能只是西方现代派文学的“皮毛”,天马行空的写作技巧、暗流涌动的无意识的确使文学的面貌耳目一新,五花八门的创作技巧和形式实验轮番上阵,的确好不热闹,但这种比赛式的热闹氛围也逐渐凸显出作家们文学精神的空虚。作家们逐渐发现,在追寻西方现代派文学实践的过程中,他们似乎失去了作为中国作家的主体性和表达中国当下本土经验的能力。富于责任感的作家们不由得反身自问:中国当代文学的精神在哪里?中国当代作家创作的基点在哪里?这样的困惑和摸索伴随着20世纪80年代以来的中国当代文学——进入20世纪80年代的文学现场,我们可以发现,在大量引进和译介西方文学、学术思潮的同时,对唯西方是尊的批评和反抗西化的思潮同样呼声日俱。

蔡翔在回忆杭州会议的文章中提及,杭州会议的一个讨论焦点就是现代主义,与会者谈到了中国当代文学对西方的模仿并因此造成的“主题横移”现象,并对此提出了批评。韩少功在一篇回顾性的文章中也提到:“当时大家对外国文学很感兴趣,有的模仿苏联作家艾特玛托夫,有的模仿美国作家海明威的短句型,有的模仿塞林格的《麦田里的守望者》那种嬉皮风格,作为学习的初始过程,这些模仿也许是难免的,也是正常的。但以模仿代替创造,把复制当做创造,用我当时的话来说,叫‘移植外国样板戏’,这就很让人担心了,其实也失去了西方现代文化中可贵的创造性精神。”此外,“还有一种现象,就是某些批‘文革’的文学,仍在延续‘文革’式的公式化和概念化,仍是突出政治的

一套,作者笔下只有政治的人,没有文化的人;只有政治坐标系,没有文化坐标系。‘寻根’话题就是在这种语境下产生的。”^①

韩少功指出,寻根的“原意”是“针对创作界存在的一些问题而提出来的”,在对西方文学的复制中,中国当代文学的自我与个性也消失了。韩少功强调,无论是发生在老一代作家身上的苏俄现实主义文学的影响,或是当下正在青年作家中风行的西方现代派文学的影响,对中国当代文学的发展都具有积极的一面,“但如果仅仅只有这种影响的话,那就会出现一个消化不良的问题”,因而,中国当代文学必须解决的是“自身肌体的强健”的问题,“所以我就想到了我们民族文化怎样重建,怎样找到自己的文化”^②,对中国当代文学主体性的模糊乃至缺失的反省,在当代一批作家中都有深刻的体验。贾平凹回顾自己“70年代末80年代初非常热衷于很现代的东西”,但是“后来就不那么写了”,因为“我得溯寻一种新的思潮的根源和背景,属中西文化的同与异处,得确立我的根本和灵魂”。^③这个“根本和灵魂”也就是贾平凹后来所说的“意识一定要现代,格调一定要中国做派”。^④

无独有偶,拉丁美洲文学的崛起给了作家们重要的启示。拉丁美洲文学的“爆炸”和马尔克斯的《百年孤独》获得诺贝尔文学奖,对中国当代文学界来说可谓盛事^⑤,一时间,作家们几乎谈必魔幻现实主义。但是,《百年孤独》对中国20世纪80年代文化思想界的影响不仅仅是技术性的,更重要的是,《百年孤独》是第三世界民族文学崛起的典范,拉丁美洲文学的成功对其他民族的文学自信心有着强大的示范

① 《1985年“小说革命”前后的时空——以“先锋”与“寻根”等文学话语的缠绕为线索》,见《当代作家评论》2004年第1期王尧主持的“文学口述史”专栏。

② 林伟平,韩少功:《文学和人格》,《上海文学》,1986年第11期。

③ 贾平凹,穆涛:《写作是我的生命——关于贾平凹长篇小说新著〈高老庄〉访谈》,《文学报》,1998年8月6日。

④ 廖增湖:《贾平凹访谈录——关于〈怀念狼〉》,《当代作家评论》,2000年第4期。

⑤ 仅从译介上看,《十月》杂志部分发表了马尔克斯的《百年孤独》,1982年上海译文出版社出版赵德明等人翻译的《加西亚马尔克斯中短篇小说集》,1984年上海译文出版社推出《百年孤独》黄锦炎译本,北京十月文艺出版社推出《百年孤独》高长荣译本,南开大学出版社推出张国培编的《加西亚马尔克斯研究资料》。

和鼓励作用。李陀的概括具有相当的代表性：“我这个人，这么主张向西方学习借鉴，但我也很赞成拉美作家的做法。他们付出沉重代价后，终于找到这样一条路：把学习西方现代文学所有的成就和对文学的认识，建立在对自己本民族文化的深刻认识上，而且发扬本民族文化传统，产生一种本民族的新文化。这一点他们做到了，我非常羡慕。”^①陈村也提出，“作为既困惑于本民族传统又困惑于西方现代文学的中国青年一代作家，在《百年孤独》中看到的应当不仅是手法的出新。它向我们昭示的不再是一种文学流派的例行更替，而是有别于西方现代文学的文化背景，和由此派生的新的观念与角度”。^②

对拉丁美洲文学的这种客观、理性和深刻的认识，正好击中了作家们对中国当代文学主体性缺失的焦虑，二者很快碰撞出思想的火花。民族、文化、历史、中国语境很快聚拢成一个强大的“中国问题”浮出地表，并占据了当代中国文学的重要视野。作家们意识到，文学既是人类共同共通的审美实践，但文学首先有其生成的环境和根基。这个环境和根基就是文学的民族问题、文化问题、社会和时代问题。正是对这些问题的思考，体现了中国当代作家极其可贵的独立思想和探索精神。20多年过去后，蔡翔总结道：“中国当代文学曾经从西方现代派作品中汲取养料，但是仅仅数年之后，便表示出自己的反抗姿态，这是80年代中国现代性的一个相当重要的标志。”^③

西方现代派文学和拉丁美洲文学对中国当代文学的重要贡献，还在于它所开启的“世界”维度：由于“世界”的发现，民族文化、历史和传统获得了新的观照坐标，并拥有了不能替代的文学地位，“越是民族的越是世界的”的论调虽有口号式的嫌疑，在现实生活中对这句口号的理解也时常停顿于片面、狭隘的层面，但对民族与世界互为“他者”的深刻关系的体认将开启崭新的知识视野——在这个意义上，寻根话语对民族文化和传统的重新注目，不可能是一次简单的重复和回

① 李陀：《花竹园谈心》，《现代作家》，1985年第5期。

② 陈村，王安忆：《关于〈小鲍庄〉的对话》，《上海文学》，1985年第9期。

③ 蔡翔：《印象点击》，《当代作家评论》，2002年第4期。

归,它必然是一次积极的同时也是艰巨乃至痛苦的文化自省——只有在这个基础上,民族、历史、文化、传统才能凝聚出坚硬的骨干,生长出丰盈的枝叶,才能委以重建民族文化自信和承担“走向世界”文学理想的重任。韩少功回忆道:“八十年代中期,全球化的趋向已经明显,中、西文化的激烈碰撞和深度交流正在展开,如何认清中国的国情,如何清理我们的文化遗产,并且在融入世界的过程中利用中、西一切文化资源进行创造,走出独特的中国文学发展之路,就成了我和一些作家的关切所在。”^①

这种“世界”的语境带来了中国内部思考的重要转折:“文化热”,这种转折重要到以至于“文化热”与改革开放、现代化等词汇一起成为20世纪80年代的符号标签,或者说,“文化热”成为20世纪80年代重要的时代情绪。1985年,甘阳就曾预测道:“一九八五年以来,所谓的‘文化’问题已经明显地一跃而成为当代中国的‘显学’。从目前的阵阵‘中国文化热’和‘中西比较风’来看,有理由推测:八十年代中后期,一场关于中国文化的大讨论很可能会蓬勃兴起。”^②一定意义上,文学杂志、书刊在不同时期所关注的兴趣焦点的转移,既是“文学史”的有力佐证,更起到了文学方向标的作用。自1984年《文论报》发表对张承志《北方的河》讨论之后,文学杂志界关注的焦点悄然发生了有趣的转变:1985年5月上海市作协举办了王安忆《小鲍庄》讨论会;同年6月,在《批评家》杂志社举办的“晋军崛起”讨论会上,郑义的《老井》引起极大关注;1986年12月,《当代》编辑部举办张炜《古船》讨论会——这些作品都是寻根话语文学实践的重要代表。另一条重要的线索是,1986年1月复旦大学在上海主办“首届国际中国文化学术讨论会”,其核心议题已然是“中国传统文化的再估价”和“中国文化与世界文化的关系”;1987年中国社会科学院少数民族文学研究所召开

① 《1985年“小说革命”前后的时空——以“先锋”与“寻根”等文学话语的缠绕为线索》,见《当代作家评论》2004年第1期王尧主持的“文学口述史”专栏。

② 甘阳:《八十年代文化讨论的几个问题》,《文化:中国与世界》第1辑,三联书店,1987年。

“民族意识与当代意识的相结合”讨论会，其议题取向更与寻根话语关注的核心问题相当贴近。

“世界”维度的发现的确对寻根话语的文化反思起到了相当大的推动作用。但是，回到20世纪中国文学的历史语境中，中国文学对“世界”的发现并非源于寻根话语，而是五四新文化运动。五四文学革命和文化启蒙运动拥有与寻根话语非常相似的语境，即西方文化这一“异己”坐标系的建立。有趣的是，五四文学话语在西方的启蒙下彻底否定了“传统”，寻根话语则在西方的启蒙之下重新发现了“传统”。究其原因，较为显然的是，五四文学话语和寻根话语面对的是两种不同的“世界”，或者说是基于两种不同的“世界”想象。在五四新文化运动的启蒙叙事中，西方文化高擎“科学”、“民主”的旗帜，标榜“人的文学”，代表着进步理性主义。相反，经历了两次世界大战的挫伤，西方文化开始日益显露其自我分裂与内部危机的一面。这对于唯西方马首是瞻的第三世界国家和地区而言，不啻是一记严肃的文化警钟。一方面，西方固然还在源源不断地为中国和其他第三世界国家提供现代化激情想象的蓝本；另一方面，世界范围内日益开放和深入的文化交流，也将西方的这种自我反省与自我批判源源不断地输送到第三世界国家和地区的文化想象中。这意味着，中国知识分子所面对的西方，已经不再是纯粹的“上帝”了。

在这个时候，西方现代派文学对现代工业文明的批判提供了适时的启发和借鉴。许多人对李泽厚在20世纪80年代的思想转变并不陌生，这一转变可以从《中国近代思想史论》到《中国古代思想史论》两部著作的思想演绎中得到体现。如果说，《中国近代思想史论》是通过否定传统来开启现代性的启蒙进程，那么《中国古代思想史论》则通过肯定传统来开启对现代性的反思进程。关于《中国古代思想史论》，李泽厚谈到：“这本书所讲的，便与我所接触的年青大学生中的两种不同意见有关。一种意见要求彻底打碎传统，全盘输入西方文化以改造民族；另一种希望在打碎中有所保存和继承。前者认为后者在客观上将阻碍现代化的进程，后者认为还应该看到后现代化，要注意高度现

代化了了的欧美社会所面临的精神困扰。”^①

实际上,无论两个时期的“世界”有多少实质性的不同,我们仍然必须意识到,五四时期的“世界”和20世纪80年代寻根话语的“世界”,其区别更多的是不同历史语境中知识分子不同的话语想象和话语建构。20世纪初期被看做是中国现代性的发端,这个时期五四新文化运动标榜“德先生”、“赛先生”的启蒙叙事,竭力对抗中国传统文化和封建历史的种种文化遗毒——鲁迅把它形象地比喻为“吃人”的文化和历史。更大意义上,对封建性的批判建构了五四时期中国知识分子对“世界”和“传统”的想象,“传统”是封建性的载体,“世界”则意味着现代文明和进步理性。但西方文化在20世纪逐渐深刻的危机和现代性话语的日趋破产,决定了寻根话语对“世界”的想象不可能拥有五四新文化运动时期的乐观和坚定,西方所代表的“世界”形象已经暧昧不明,断然抛弃“传统”迎向“世界”显然不是明智的做法。对民族传统的重新发现和整理,正是对这个面孔暧昧的“世界”的回应和对策,西方现代派文学和拉丁美洲文学则共同为寻根话语打通了现代意识与民族文化、民族传统的桥梁。在新的“世界”和“西方”意识的格局中,寻根话语旨在对“传统”和“民族”的重新体认,寻求中国走向世界的另一道良方。

如果从韦勒克所说的文学“内部”走到“外部”,我们将发现,寻根话语的文化反思,对民族、文化、历史、传统的考察,对“东方”与“西方”、“传统”与“现代”、“中国”与“世界”关系的探讨,还有一个深刻的现实背景和特殊的时代契机,这就是发生在中国20世纪80年代轰轰烈烈的社会变革:现代性—现代化的“历史进程”,它发端于1978年开始的农村经济体制改革和1984年开始的城市经济体制改革。我们现在习惯把20世纪80年代称为“社会转型期”,可见经济体制改革对中国社会和历史进展的巨大作用。经济体制改革直接面向长期困扰中国社会发展的重大问题——体制问题,也就是所有制问题。新中国成立以来,所有制问题一直是社会政治、经济、文化和意识形态各层面最严

^① 李泽厚:《〈中国古代思想史论〉琐谈》,《读书》,1985年第6期。

肃也最讳莫如深的问题,因为它直接关系到“姓社”或“姓资”的属性问题,关系到中国人民流血牺牲建立的“真理”信仰问题,关系到对“真理”话语生产权的“揭蔽”问题。虽然历经波折而且显得含混不清,这个问题终于在国强民富和争取世界地位的全民理想中正式提交出来。

体制改革成为 1978 年思想解放运动以来一个重大的历史事件,这个历史事件即将开启一批重大的问题,并将巨大地震撼人们关于社会、时代和历史的认识——这无疑是 20 世纪 80 年代文化反思的重要背景。对此,甘阳认为,发生在 20 世纪 80 年代中后期的“文化讨论”,是中国现代化事业本身所提出来的一个巨大历史课题,是中国现代化进程中不可或缺的关键一环。他认为,现代化归根到底是文化的现代化。在新时期,现代化的历程已经由技术和制度的变革深入到了文化的层面,当前中国根本的问题就是传统文化与现代文化之间的冲突。而这种文化的冲突恰恰是 20 世纪 80 年代中国现代化深入发展的背景。^①但是,甘阳将文化形态区分为前现代化、现代化和后现代化三个阶段,他认为:“‘五四’以前的中国文化是前现代形态的中国文化;‘五四’则开创了中国文化由前现代形态向现代形态转折的历史起点。80 年代中国文化讨论的根本任务,是要决定性地完成这个历史转折,真正建立中国现代文化系统,也就是说,彻底实现‘中国文化的现代化’。”^②这说明,现代化的“进化论”哲学同样作用于有关中国当代文化的认知与建构,甘阳的观点在 20 世纪 80 年代是具有代表性的,传统与现代的文化冲突最终消弭于文化进化论的想象中。

社会变革在经济生活方面的巨大进展迅速鼓励了人们对社会前景的自信和乐观,也促使“现代化”想象日趋乌托邦化。但是,经济生活的巨大进展事实上并没有如期兑现人们想象中的美好生活。现代化进程势如破竹,经济发展日新月异,与此同时,商业规则与人性价值的冲突、历史与伦理的矛盾、对传统的草率态度与现代化的盲目冲动,

① 甘阳:《八十年代中国文化讨论五问题》,《哲学研究》,1986 年第 5 期。

② 同①。

这些都在制造着日益尖锐的新问题、新矛盾。由于商业文明和市场经济意识在中国当代社会的逐步入驻,一批崭新的伦理道德观念也迅速崛起,它们指向了一个与传统社会截然不同的体系。事实上,传统社会的伦理道德规范从来都不是铁板一块,而是一直处于被破坏与被重构之中,在经历了20世纪六七十年代的“文化大革命”毫无理性的抛弃和践踏之后,传统的伦理道德规范再一次接受市场经济商业文明的挑战。

20世纪80年代社会变革对民族文化和民族心理产生的巨大冲击,决定了传统与现代的关系再次成为文学的关注焦点。令人们感到困惑的是,经济社会的发展难道必须以个体道德和社会精神的沦陷为代价?难道在历史进步主义的标尺下“传统”就必须被一笔抹杀,贴上了“现代”的标签就可以横行无阻?这里面存有某种必然的逻辑吗?传统与现代的关系一定是你死我活吗?如果是,这种理念的依据是什么,这些依据是否可靠?也许,与整个国计民生相比,乘风破浪的社会改革家们对这些问题表示出了不屑,营营众生关心的是柴米油盐日常生计,他们也无暇理会这些不能直接兑换为饭桌上一日三餐的东西。即使如此,作家们仍坚持,有必要以更冷静的眼光审视现代化与现代性进程,在欢迎社会发展经济进步的同时,文学是否还能渐行渐远的传统做些什么?文学是否还能在现实的利害之外提供另一种价值观念?这促使文学在追求现代性的路途上开始了反思现代性的思想工程,并且重新调动起文化和传统的资源,以作比较和参照。

来自文学、文化和现实语境的多重促动,使寻根话语开始反思文化的民族性和本土性,反思传统的现代再生能力,反思现代化这一“历史进程”的合法性。这些工作实际上是中国当代社会对当代文学、文化思想界提交的严肃命题。寻根话语勇敢地承担起对这些问题的文学思考,力图在现代性与现代化进程中进行文学和文化的自我确认,在世界体系和全球化语境中重建民族文化的自信心和民族的主体性。直到21世纪的今天,这些问题非但没有结束而且愈演愈烈,政治、经济、文化全球化的现实境遇提供了阐释和把握这些问题的新坐标,人们对这些问题的思考才得以更加明晰和深入。

第二章 观 念

南帆曾经这样写道：“‘寻根’是80年代中期的一个重大的文学事件。如今回忆起来，‘寻根文学’似乎是一夜之间从地平线上冒出来的。不知道什么时候开始，‘寻根文学’之称已经不胫而走，一批又一批作家迅速扣上‘寻根’的桂冠，应征入伍似地趋赴于新的旗号之下。‘寻根文学’很快发展成为一个规模庞大同时又松散无际的运动；一系列旨趣各异的作品与主题不同的论辩从核心蔓延出来，形成了这场运动的一个又一个分支。”^①这段描述不仅形象地呈现了寻根话语在1985年前后迅速集聚并成为—个显著的文学和文化焦点的历史记忆，也极其准确地指出了寻根话语作为一种自发的文学话语在遭遇文化、民族、历史这样如此巨大复杂的命题时，所可能引发的或不可避免的种种差异、分歧以及矛盾。

1985年无疑是寻根话语风头最劲的一年。韩少功的《文学的“根”》、郑万隆的《我的根》、李杭育的《理—理我们的“根”》、阿城的《文化制约着人类》、郑义的《跨越文化断裂地带》，这几篇带有“寻根”宣言意味的文章，都集中发表在这一年的《上海文学》、《文艺报》、《作家》这些文学报刊上。虽然作家们各据一方，各表主张，但由于上述几篇稍具理论性的文字，在文学和文化的观念上，有些同声相应、同气相求的味道，因而就很容易被当做某种文学流派的宣言来看待。这种“误读”在今天看来仍然无须太多理会，重要的问题是：这几篇被视作寻根理论建设的文章，究竟共享或者秉持了何种文学和文化的观念与

^① 南帆：《冲突的文学》，上海社会科学出版社，1992年，第108—109页。

立场,今天我们又应如何理解这些观念与立场。

一、根、文化与民族性

在被视作寻根话语第一声惊雷的《文学的“根”》中,韩少功从楚文化的追寻中提出了“文学有根,文学之根应深植于民族传统文化的土壤里”的呼吁。韩少功指出,与几年前不少作者“眼盯着海外,如饥似渴,勇破禁区,大量引进”的现象相比,近来则出现了一个显著的转变:“青年作者们开始投出眼光,重新审视脚下的国土,回顾民族的昨天,有了新的文学觉悟。贾平凹的‘商州’系列小说,带上了浓郁的秦汉文化色彩,体现了他对商州细心的地理、历史及民性的考察,自成格局,拓展新境。李杭育的‘葛川江’系列小说,则颇得吴越文化的气韵。如果说平凹的文化纵深感更多地体现在对‘商州’的外部观察,那么杭育的文化纵深感则更多地体现在对‘葛川江’内质的体味……与此同时,远居大草原的乌热尔图,也用他的作品连接了鄂温克族文化源流的过去和未来,以不同凡响的篝火、马嘶与暴风雪,与关内的文学探索遥相呼应。”韩少功对青年作家的这种寻“根”行为给予了积极的肯定:“这大概不是出于一种廉价的恋旧情绪和地方观念,不是对方言歇后语之类浅薄地爱好,而是一种对民族的重新认识,一种审美意识中潜在历史因素的苏醒,一种追求和把握人世无限感和永恒感的对象化表现。”^①

韩少功之所以认为这种现象“值得欣喜”,在于这些文学实践表现出了一种新的文学追求,并且基于这种认识:“模仿翻译作品来建立一个中国的‘外国文学流派’,想必前景黯淡。”^②在20世纪70年代末改革开放所追求的“现代化的生活方式”这一目标下,当代社会所出现的向西方“拿来主义”的现象和动力,并不能成为文学西化的理由,韩少功迫切地提出了这个问题:“我们民族文化怎样重建,怎样找到自己的文化”——他强调:“万端变化中,中国还是中国,尤其是在文学艺术方

① 韩少功:《文学的“根”》,《作家》,1985年第4期。

② 同①。

面,在民族的深层精神和文化特质方面,我们有民族的自我。我们的责任是释放现代观念的热能,来重铸和镀亮这种自我。”^①

我们可以从《文学的“根”》一文中梳理出韩少功对“寻根”较为全面的理解与定位:从植根于“民族传统文化的土壤”,到“对民族的重新认识”,到“重铸和镀亮‘民族的自我’”,再到“立足现实的同时又对现实世界进行超越,去揭示一些决定民族发展和人类自下而上的谜”^②——这可以看做是韩少功对“寻根”实践过程的一种规划,包含了两个部分:一是“寻根”,即民族文化(传统文化)的发现、挖掘,二是民族文化(传统文化)的重建(包含了批判)和如何进入当代的问题。“寻根”一方面要求潜入历史,却不是沉入历史的深渊,一方面要求植根于民族传统文化,却不意味迷醉于民族文化的黑洞。“寻根”所指向的是在“传统”与“现代”的相互敞开与交融过程中,通过彼此的“改写”行为,建立一种具有现代意识又承担着民族文化独特性的当代文学和当代文化。我们可以从《文学的“根”》一文中清晰地感觉到,韩少功的寻根隐藏着一个非常宏远的目标,即在“世界”和“现代”的视野中,发掘“民族”乃至人类社会发展的普遍性的表现。

显然,这是一场指向民族与世界、传统与现代的文化角逐。在这场游戏中,寄寓于民族和传统之上的独特性,与“走向世界”和“现代意识”的普遍性之间,构成了一种奇异的张力。这正如郑万隆“我想开辟一片生土,又植根于我的那片赫赫的山林”^③的感叹。在《我的根》一文中,郑万隆不无诗性地缅怀着他的“根”：“独特的地理环境有着独特的文化。黑龙江是我生命的根，也是我小说的根。我追求一种极浓的山林色彩、粗犷旋律和寒冷的感觉。那里有母亲感叹的青春和石冢，父亲在那条踩白了的山路上写下了他冷峻的人生。我怀恋着那里的苍茫、荒凉与阴暗，也无法忘记在桦林里面飘流出来的鲜血、狂放的笑声和铁一样的脸孔，以及那对大自然原始崇拜的歌吟。那里有

① 韩少功：《文学的“根”》，《作家》，1985年第4期。

② 同①。

③ 郑万隆：《我的根》，《上海文学》，1985年第5期。

独特的生活方式、价值观念和心理意识，蕴藏着丰富的文学资源。”^①郑万隆强调，“以利用神话、传说，梦幻以及风俗为小说的架构”所呈现的文学独特性，其根源在于它体现了一种独特的行为模式或文化的形态：“或许这些只是一种行为模式，人类在这种行为模式中创造了文化，同时也创造了自己。当然，它做为一种文化体系或文化形态来说，必然受到历史和自然环境的局限，但因为人类依靠大脑的想象力和创造性，凡能够想象任何可能想象的行为方式，一旦被生活于其中的民族和社会所接受，就成为独特的文化行为。这也就是我在小说中所追求的那种独特性。”^②

李杭育在《文化的尴尬》一文中阐述了文化传统和民族个性对于世界文学、文化格局的意义：“世界上没有哪些大作家，中国的也在内，没有哪一个对他的民族的文化只是一知半解的。大作家全都是他那个民族的精神上的代表。”^③他认为，好的作家不能满足于时代意识，而要有民族文化的深厚积淀和历史意识：“一个好的作家，仅仅能够把握时代潮流而‘同步前进’是很不够的。仅仅一个时代在他是很不满足的。大作家不只属于一个时代，他的情感和智慧应能超越时代，不仅有感于今人，也能与古人 and 后人沟通。他眼前过往着现世景象，耳边常有‘时代的号唤’，而冥冥之中，他又必定感受到另一个更深沉、更浑厚因而也更迷人的呼唤——他的民族文化的呼唤。”^④通过这种对比性的陈述，李杭育强调，文学表现中所体现的历史意识和民族精神可以超越时代（现世）的局限性，从而表现出更具永恒性的价值与意义。

郑义和阿城则使用了“文化”这样一个更宽泛的概念，并且更加强调一种“文化决定论”的文学立场。郑义表示“对时下许多文学缺乏文化因素深感不满”，他为自己的创作订下一条“文化”律令：“作品是

① 郑万隆：《我的根》，《上海文学》，1985年第5期。

② 同①。

③ 李杭育：《文化的尴尬》，《文学评论》，1986年第2期。

④ 李杭育：《理一理我们的“根”》，《作家》，1985年第9期。

否文学,主要视作品能否进入民族文化。”^①这里,民族文化不仅仅被视作文学表现的原点,甚至成为文学属性、文学身份唯一性的界定标准。阿城则认为,“文化是一个绝大的命题,文学不认真对待这个高于自己的命题,不会有出息”。他提出,即使是表现社会改革的现实题材,“文化”的分量仍然举足轻重:“文学家若只攀登在社会学这根藤上,其后果可想而知。即使写改革,没有深广的文化背景,也只是头痛医头,痛点转移到脚,写头痛就不如写脚痛的,文学安在?”从“限制与自由”的辩证关系中,阿城强调:“中国文学尚没有建立在一个广泛深厚的文化开掘之中。没有一个强大的独特的文化限制,大约是不好达到世界先进水平这种自由的,同样也是与世界文化对不起话的。”^②如果说,韩少功、郑万隆、李杭育和郑义在“根”与“民族文化”之间建立等位联系,那么,阿城则更强调民族文化与世界的关系,《文化制约着人类》一文突显了寻根话语强调民族传统文化的心理机制,即“世界”的背景和“走向世界”的文学愿望。

与“走向世界”的文化渴望相比,贾平凹和张炜对民族传统文化的关注更多基于对社会现实问题的思考。贾平凹的考察对象是文化积淀与民族精神、社会变革与文化传统的关系,并建立了一个观照社会现实问题的“文化”切入点:社会现实矛盾是文化矛盾的结果。在他看来,“一切变革,首要的是民族性格的变革,也就是不能不关注到这个民族的文化基因”。因而,当代文学的着眼点在于“应该注意在当前的社会改革、时代的潮流,是怎样冲击着这种文化,文化的内部结构是怎样引起了微妙的变化,而这种变化,又是怎样反作用于社会生活的”。^③贾平凹从民族文化和民族性格的内在联系,强调时代变革与民族性格变革的深层关系。从民族文化出发考察民族性格,以文化为基点观照社会变革,张炜表现出了与贾平凹相同的“寻根”旨趣。张炜强调,文学创作不要肤浅浮泛地拥挤在所谓的社会热点问题上,而是

① 郑义:《跨越文化断裂地带》,《文艺报》,1985年7月13日。

② 阿城:《文化制约着人类》,《文艺报》,1985年7月6日。

③ 贾平凹:《四月二十七日寄友人书》,《上海文学》,1985年第11期。

要注意到各个地域独特的文化存在,要深刻地理解民族发展和历史发展的精神。在张炜的作品中我们可以发现,作家希望通过对历史的回溯整理,对民族文化、民族精神的剖析翻检,发现社会进步与道德伦理冲突的原因,找到真正促进民族发展的力量和相应的自信心——不难发现,民族发展的最终目的也是进入“世界”的格局,“走向世界”是当代中国追求社会进步和民族发展最强大的动力。

二、文化的“边缘”

如果说,寻根作家们普遍地表现出对民族文化高涨的热情和对文化的绝对信任,那么,作家们对何谓民族文化(传统文化)的理解却存在诸多差异,寻根话语内部对民族文化的内涵与外延的界定并不统一。在《理一理我们的“根”》中,李杭育纵横捭阖地把中国文化传统的“根”梳理检点了一遍,提出了“规范的文化”和“不规范的文化”两大范畴:“我国少数民族能歌善舞,富于浪漫的想象,从经济形态到风俗、心理,整个文化的背景跟大自然高度和谐,那么纯净而又斑斓,直接地、浑然地反映出他们的生存方式和精神信仰,是一种真实的文化、质朴的文化、生气勃勃的文化。比起我们那远离生存与信仰、肉体 and 灵魂的汉民族文化,那一味奢侈、矫饰、处处长起肿瘤、赘疣,动辄僵化、衰落的过分的文化,不知美丽多少。”李杭育指责以汉民族文化为代表的中原规范文化“笼罩在实用主义阴影”之下,一方面他对中原文化这一“规范文化”感到悲观厌憎,另一方面则震撼于“规范之外的少数民族文化”的巨大魅力。李杭育提出:“总而言之,我以为我们民族文化的精华,更多地保留在中原规范之外。规范的传统‘根’,大都枯死了。‘五四’以来我们不断地在清除着这些枯根,决不让它复活。规范之外的,才是我们需要的‘根’,因为它们分布在广阔的大地,深植于民间的沃土。”^①

韩少功也提出,乡土文化沉淀了更为深厚、丰富的民族文化,作为一种不规范的文化,长期以来,乡土默默地为规范的文化提供着无尽

^① 李杭育:《理一理我们的“根”》,《作家》,1985年第9期。

的养料：“更为重要的是，乡土中所凝结的传统文化，更多地属于不规范之列。俚语、野史、传说、笑料、民歌、神怪故事、习惯风俗、性爱方式，等等；其中大部分鲜见于经典，不入正宗，更多地显示出生命的自然面貌。它们有时可以被纳入规范，被经典加以旨定，像浙江南戏所经历的过程一样。反过来，有些规范的文化也可能由于某种原因，从经典上消逝而流入乡野，默默潜藏，默默演化。像楚辞中有的风采，现在还闪烁于湘西的穷乡僻壤。这一切像巨大无比、暧昧不明、炽热翻腾的大地深层，潜伏在地壳之下，承托着地壳——我们的规范文化。在一定的時候，规范的东西总是绝处逢生，依靠对不规范的东西进行批判地吸收，来获得营养，获得更新再生的契机。宋词、元曲、明清小说，都是前鉴。因此，从某种意义上说，不是地壳而是地下的岩浆，更值得作家们注意”。^①

乌热尔图则表示，“在多年的文学创作中，在自己所有的文学作品中贯注的是鄂温克民族的文学特征”。^②的确，乌热尔图在作品中表现了一个个血性的鄂温克汉子与一幅幅只能用勇气、胆量、智慧、自然与质朴来诠释的鄂温克文化图景。但是，这样的文化图景已经日渐远去、消逝，作者对处于边缘的少数民族文化的命运感到十分焦虑：“鄂温克的文化链条传承到今天，已经变得多么脆弱。这使我感到一种危险……现在看来，有多少独特的民族情感，有多少古老的文化印记，将要在我，在我们心猿意马、热衷于新奇的一代手中断裂，这是使我真正感到惊悸的事情。人，说到底，有意还是无意，都在以有限的生命传递着文化信息，人也可以被看成独特的文化链条……一个人口不及二万、一个面对现代文明冲击的古老民族、一个没有来得及用文字记录下自己全部文化特性的民族，它面临的到底意味着什么？”^③显然，在乌热尔图看来，对这种边缘的少数民族文化的“寻根”已经迫在眉睫，但是，乌热尔图也提出了一个严峻的文化命题：鄂温克

① 韩少功：《文学的“根”》，《作家》，1985年第4期。

② 乌热尔图：《我属于森林》，《文学自由谈》，1986年第4期。

③ 同②。

民族至今没有属于自己的民族语言。乌热尔图感到困惑的是,如果将自己以汉语为语言的文学创作看做是对鄂温克民族文化的寻“根”行为,那么,这种寻“根”行为又能呈现出多少鄂温克民族文化的真实性呢?毕竟,语言是文化的基层单位,汉语所书写的鄂温克民族文化,是不是已经被汉语这种语言所携带或隐藏的汉民族文化规范所“转译”了呢?这显然不是一个可以忽略的问题。不仅鄂温克民族文化的现代命运让人忧虑,其他种种少数民族文化也面临着同样的现实遭遇。显然,乌热尔图对这一问题的理解会比韩少功、李杭育、阿城等来得深切,也更能感受到文化断裂的阵痛和“寻根”的迫切。

如何理解寻根话语中“文化”的所指?吴俊在《关于寻根文学的再思考》中曾有比较全面和准确的描述和概括:“一是指地域文化,特指边缘化的地域文化。这是对文化的地理空间定位。二是指传统(历史)文化,特指具有原生态、原始性的传统文化。这是对文化的纵向时间(历史性)界定。三是指民族或族群文化,特指少数民族或弱势族群(尤其是蛮荒未开化且处于封闭状态的人群)的文化。这是对文化的族别身份的认定。四是指乡土(民间)文化,特指日常世俗生活中不规范的文化形态,即未被现代文明所侵扰或改造过的乡土生活文化。这是对文化的呈现形态的规定。五是指业已失落了的文化,特指游离于现有文明社会以外的文化遗存。相对于主流的文明社会而言,这是一种已经消失了的的文化。寻根文学中的文化,基本上(同时)满足上述五种条件。”^①

总的来说,寻根话语的一个重要意义,就在于它恢复了少数民族文化、乡土文化等边缘文化的“文化”地位,使“民族传统文化”的内涵与外延都得到了解放性的扩展。作为文化实体,少数民族文化、乡土民间文化、原始文化都拥有自身漫长的历史及发展沿革,但在汉民族文化正统的挤压下,其身份地位日趋边缘化,这些弱小的文化种类从未得到传统士人阶层和现代知识分子阶层所代表的社会主流意识形态的关注。就乡土民间文化而言,五四新文化运动时期的启蒙文学和

^① 吴俊:《关于寻根文学的再思考》,《文艺研究》,2005年第6期。

大众化运动时期的工农兵文学都予以过充分的关注。然而,乡土民间文化也都无一例外地经过不同时期主流意识形态的政治改写,很大程度上偏离乃至背离原初的文化形态和文化内涵。从阐释学的角度看,“改写”是不可避免的,积极的改写甚至是对阐释对象的发展。寻根话语对乡土民间文化的重新定位和挖掘,仍然是知识分子的一次再阐释,相比较于前三次的“改写”,寻根话语更多地恢复了乡土民间文化在整个文化格局中的平等地位,更深层次地使乡土民间文化从启蒙对象与政治工具中解放出来,摆脱了政治意识形态的钳制和附庸者的角色。

首先,在寻根话语看来,由于空间上相对的封闭性和时间上相对的凝固性,少数民族文化、乡土民间文化、原始文化等较少经受时间、自然灾害、战争带来的冲刷而流失或发生变异,因而更接近人类或族群原初的文化形态,携带了更多原初文化形态的特征。其次,由于远离主流意识形态和官方规范的制约,少数民族文化、乡土民间文化、原始文化保留了更多的自然多样性和原始活力。寻根话语认为,这些人类文化的活化石保留了一套历史久远、内容丰富、蕴意深远的生活习俗、宗教仪式、人际规约,而且,它很可能是进入人类潜意识和文化心理结构的便捷途径。再次,这些“少数”的“非主流”的文化,既不仅仅是观照原初文化形态的坐标和发掘原初文化形态的线索,更可以成为衰败的中原主流文化(李杭育所说的规范文化)的重要补给。但是,在这个过程中,寻根话语必须以历史主义的尺度和现代意识重新观照漫长的民族历史和悠久深厚的民族文化积淀,以及丰富驳杂的各种地域文化、少数民族文化和民间文化,克服各种可能的复古主义陷阱和汉民族文化沙文主义的情绪,等等。这无疑是一个艰难的历史行为。

三、文化的“结构”

李泽厚曾在1979年出版的《批判哲学的批判:康德述评》中提出了“文化心理结构”这一概念。^①在1981年出版的《美的历程》中,李

^① 李泽厚:《批判哲学的批判:康德述评》,人民出版社,1979年。

泽厚借鉴了荣格的“集体无意识的原型”这一概念和学说,提出了审美形式与审美结构的关系:“美之所以不是一般的形式,而是所谓有意味的形式,正在于它是积淀了社会内容的自然形式,也正由于对它的感受有特定的观念、想象的积淀(溶化),才不同于一般的感情、感性、感受,而成为特定的审美感情。原始巫术礼仪中的社会情感是强烈炽热而含混多义的,它包含有大量的观念、想象,却又不是用理智、逻辑、概念所能诠释清楚,当它演化和积淀于感官感受中时,便自然变成了一种好像不可用概念言说和穷尽表达的深层情绪反应……实际上,它并不神秘,它正是这种积淀、溶化在形式、感受中的特定的社会内容和社会感情。”^①

在强调民族传统文化丰富性的基础上,寻根话语提出了“文化结构”的文化观念,以此彰显文化的整体性和历史感。郑万隆把小说内涵区分为三个层次:“一层是社会生活的形态,再一层是人物的人生意识和历史意识,更深的一层则是文化背景,或曰文化结构。”郑万隆对文化结构的理解基于一种现代的时间观念:“我意识到自己的时代,那是因为我生活在时间中。我不仅是生活在‘现在’,而且是生活于‘过去’的‘现时’;‘过去’就在‘现时’里,不是已经逝去了而是还在活着,还依然存在。你不认为远古和现在是同构并存的吗?”^②此后,郑万隆又对“文化”、“文化心理结构”、“文化潜意识”作了概念上的界定:“不同的文化对人进行不同的设计……这种设计方式、程序、系统,就是文化心理结构,也可以叫做‘文化潜意识’。”^③他认为,任何一种文化都表现为某种独特的文化行为,我们可以从每一种文化行为中,“找到该文化的历史过程的规律性,即找到心理构成的基本元素,找到那种体现为‘集体表象’的‘集体潜意识’”。^④在郑万隆看来,文化结构凝聚着民族深广的无意识,是人类在历史进程中日积月累形成的思维与情

① 李泽厚:《美的历程》,中国社会科学出版社,1984年,第30-32页。

② 郑万隆:《我的根》,《上海文学》,1985年第5期。

③ 郑万隆:《中国文学要走向世界——从植根于“文化岩层”谈起》,《作家》,1986年第1期。

④ 同③。

感结构,对文化结构的挖掘和剖析是进入民族意识、民族性格、民族精神的必经之旅。郑万隆由此提出:“每一个作家都应该开掘自己脚下的‘文化岩层’。”^①

韩少功则提出了“原始文化”的概念,他认为:“原始时期是人类的幼年时期,而幼年时期就是一个人的原始时期。它并没有消逝,而是潜入了人类现在的潜意识里。在这个意义上,开掘原始或半原始文化,也就是开掘人类的童心和潜意识。这正是艺术家要做的事情。”^②这与李泽厚对审美结构的理解异曲同工。“文化结构”或“文化潜意识”被张承志转喻为“心灵史”,在他看来,历史不仅仅是一些历时性事件的连缀,这些事件的身后掩映着一段隐蔽而坚韧的民族心灵历程。因而,表象的历史不过是张承志探索民族心灵史的途径:“心史——人类历史中成为精神文化的底层基础的感情、情绪、伦理模式和思维习惯,等等,应当是更重大的历史研究问题。”^③

从文化结构、文化潜意识出发,郑万隆强调要将“文化”看作一个整体:“要把我们这个集体所创造以及正在创造并继续积累的文化看成一个有机的整体,其各个部分都是相互关联、相互影响又相互制约着的,对其各个部分的考察都应该从整体的角度进行系统的、动态的内部深层结构的研究,这个研究工作本身就构成了一种‘文化工程学’。”^④文化的整体性意味着文化的发展具有连续性,历时性的文化积累转变为文化的“共时态”,过去的文化成为当下文化的潜在结构。

可以说,文化整体性的观念和文化共时态结构的意识,是寻根话语在“文化”命题上最为重要的贡献,一方面它使“文化”超越历史的单一轴线,使人们对“古代”、“传统”这些指向过去的概念拥有崭新的认识,这种对时间观念的刷新或者说对时空关系的深刻认识,无疑也是对建构在时间秩序上的现代性观念的一种拓展与丰富。另一方面,

① 郑万隆:《我的根》,《上海文学》,1985年第5期。

② 韩少功:《胡思乱想》,《世界》,湖南文艺出版社,1996年。

③ 张承志:《历史与心史——读〈元朝秘史〉随想》,《读书》,1985年第9期。

④ 郑万隆:《中国文学要走向世界——从植根于“文化岩层”谈起》,《作家》,1986年第1期。

文化整体性的观念和文化共时态结构的意识,使长期被忽视、被压抑的少数民族文化、乡土民间文化、原始文化等,以民族文化构成的身份,在盛大驳杂的民族文化格局中获得应有的席位,甚至被蓄意地夸大了。

在寻根话语看来,民族传统文化的重要性在于它是承载民族性的“文化结构”,只有深入到这一类似潜意识的隐蔽幽深的结构中,才能更好地理解民族文化与民族历史、民族历史与民族性、民族性与当代现实之间的深刻关系。事实上,五四新文化启蒙运动在对传统文化的批判中,也已经深刻地触及民族文化心理结构这一命题,最典型的是鲁迅对“国民性”的批判,甚至我们还可以追溯到梁启超的“新民说”。某种意义上,这是寻根话语被视作五四新文化启蒙传统的接续并被归入 20 世纪 80 年代新启蒙阵营的重要原因——尽管以韩少功、李杭育、阿城等为代表的“寻根”作家,曾经不无激烈地批判五四新文化运动。这使我们发现,任何一种“误读”所可能包裹的积极意义,当寻根话语剑指五四新文化运动对民族传统文化的彻底否定时,是不是也意味着寻根话语为民族传统文化留出另一方肯定性的空间,对民族传统文化的复杂性给予深刻的体认与一份客观的尊重?

四、“断裂”与“重铸”

在民族传统文化的寻“根”与溯源中,寻根话语不无绝望地发现,他们所欲寻找的民族传统文化业已断裂——寻根话语另一个重要的理论立场,就是“文化断裂论”。阿城在《文化制约着人类》一文中提出,五四新文化运动造成了民族传统文化的断裂,重新整理和接续民族传统文化成为中国当代文学的使命。阿城认为:“五四运动在社会变革中有着不容否定的进步意义,但它较全面地对民族文化的虚无主义态度,加上中国社会一直动荡不安,使民族文化的断裂,延续至今。‘文化大革命’更其彻底,把民族文化判给阶级文化,横扫一遍,我们差点连遮羞布也没有了。”^①韩少功则认为,五四新文化运动带来的文化断裂导致了民族自信心的失落,他指出:“‘五四’以后,中国文学向外

^① 阿城:《文化制约着人类》,《文艺报》,1985 年 7 月 6 日。

国学习,学西洋的、东洋的、俄国和苏联的;也曾向外国关门,夜郎自大地把一切洋货都封禁焚烧。结果带来民族文化的毁灭,还有民族自信心的低落——且看现在从外汇券到外国的香水,都在某些人那里成了时髦。”^①

郑义也把矛头直接指向五四运动:“‘五四运动’曾给我们民族带来生机,这是事实,但同时否定得多,肯定得少,有隔断民族文化之嫌,恐怕也是事实。‘打倒孔家店’,作为民族文化之最丰厚积淀之一的孔孟之道被踏翻在地,不是批判,是摧毁,不是扬弃,是抛弃。痛快自是痛快,文化却从此切断。”^②在郑义看来,在民族传统文化连续性问题上,五四新文化运动导致了一代知识分子民族文化传统的“断奶”,由此形成了文化的断裂带,文化的断裂导致了当代作家民族文化传统修养的欠缺:“我们民族特有的价值观念,我们民族对自然、社会、人的睿智而至今仍不失其意义的彻悟,我们民族与众不同的精深的审美意识,却几乎没有一本教科书曾向我们传授。”^③郑义强调,能否跨越这个民族文化断裂带,积蓄一代作家的民族文化修养,是能否“走向世界”的关键。如果说个性是文学的生命,那么民族传统文化的渗透和积淀、民族文化的传承,正是在“世界”背景中建设中国当代文学个性的保障,也是中国当代文学“走向世界”的必经之路。

因此,寻根话语提出了如下命题:如何从已经断裂的民族传统文化中,寻找和挖掘那些仍富于生机与活力的文化因子,重塑和再造一个可以角逐进入“世界”的民族传统文化和一个契合现代社会生活、具有现代意义的民族传统文化?对民族文化结构的挖掘显然只是寻根话语的基础工作,寻根话语关注的重点在于如何改造和重建一个健康的、富于生命力的民族文化,并使之承担起“走向世界”的重任。对寻根话语而言,追寻民族传统文化的指向并不是简单的文化回归,而是在历史反思的基础上进行民族文化的现代重建。基于现代意义上的

① 韩少功:《文学的“根”》,《作家》,1985年第4期。

② 郑义:《跨越文化断裂地带》,《文艺报》,1985年7月13日。

③ 同②。

民族文化的反思和民族文化的重建,需要建立一个异于民族和传统的参照坐标,才有可能从民族文化传统无所不在的强大限制中脱围,才可能建立一个批评和借鉴民族传统文化的相对理性和客观的视角,这是重建民族文化所不可或缺的前提。民族文化结构的再造与重建,既不能闭门造车,也不能泥古不化,一个自我封闭的文化很难获得新生的力量,因而,建立一个民族传统文化之外的参照系就显得特别重要。

寻根话语对民族文化的重建或再造,有两个重要的参照系。其一,是空间上的,即“世界”的观念或“全球”的视野。韩少功提出,要树立两种文化意识:“一个是文化,即全球意识,全局观念,整个人类文化的优秀成果都可吸收过来,充实我们自己。另一个小文化,比如说东方文化,再细一点说是楚文化。”^①全球意识意味着一方面必须抛弃文化的虚无主义,强调文化相对的独立性与差异性,另一方面则要抛弃文化的沙文主义,强调文化必须的多样性与包容性。民族、传统、地域等文化因子共同表现出某种文化背景的差异与独特性,这种差异与独特构成了世界“整体”的文化景观,并表现为各种民族、国家、区域间不同文化的相互渗透与融合。在一个多元共处、界限撤销的世界文化语境中,民族文化的改造与重建显然不能被想象为一种脱离世界文化语境而独立运行的行为,而是在民族与世界之间寻求较为理想的交织点。因此,李杭育用“根”与“枝”的关系描述民族文化与西方文化的关系:“理一理我们的‘根’,也选一选人家的‘枝’,将西方现代文明的茁壮新芽,嫁接在我们的古老、健康、深植于沃土的活根上,倒是有希望开出奇异的花,丰硕的果。”^②

其二,是时间上的,即对现代意识、现代精神的强调。韩少功强调,当代文学的责任是“释放现代观念的热能”,“重铸和镀亮”“民族的自我”。^③郑万隆强调,对历史和传统的反思,都不可避免地受到历

① 林伟平,韩少功:《文学和人格》,《上海文学》,1986年第11期。韩少功此语是针对楚文化的现代再生而言,也由此强调地域文化差异的重要性,而并非认为楚文化就等于东方文化。

② 李杭育:《理一理我们的“根”》,《作家》,1985年第9期。

③ 韩少功:《文学的“根”》,《作家》,1985年第4期。

史的局限,受到传统文化的局限,“现代”意识则是突破这种制约的重要力量,因而,“仅仅把文学植根于‘文化岩层’上,或使其有文化背景还是远远不够的”,而是“必须具有一种开放的眼光,必须和世界文化进行交流,必须具有现代精神。”郑万隆提出,“民族文化”与“现代观念”是当代文学缺一不可的“两条腿”,两个支点都必须扎扎实实,才能使中国文学真正走向世界,实现与世界对话的希望。^①

可见,寻根话语虽然把目光聚焦于各种“主流”或“非主流”的民族文化,却并非故步自封,而有着敞开的文化包容意识和科学的文化发展意识,既有民族对世界的敞开,也有传统对现代的接纳。文学和文化的“根”既指向过去,更连接未来。文化是一种时间观念,也是一个空间意识,但文化的时空性并非是固态和封闭的,而是流动与敞开的,这种流动与敞开最终就表现为寻根话语所强调的文化的“共时态”。寻“根”并不是面向过去,“过去”仅仅是更积极介入现实和参与未来的必经步骤。现代意识、现代精神是认识和观照民族文化传统的坐标,在它的烛照下,民族文化传统中淤积的污垢才可能得到清理,更重要的是,它是更新艺术思维方式和知识结构的重要方式,是重建和再造民族传统文化的重要途径。诚如李陀所指出的,寻根话语表达了两种追求:“一方面要在整体上对传统文化进行反思,进行重建。一方面对中国传统的文学艺术、美学传统进行合理的吸收,和现代的东西结合。这是一个双向运动,但这个运动形成一种文学张力,这种张力绝对是我们现在文学发展所必要的。”^②

在文学审美的表现与追求上,寻根话语提出要解放文学审美思维,以建立“民族”的和“文化”的独特艺术观照方式。蔡翔曾指出,“寻根”文学很大程度上基于对开发独特审美形式的强烈冲动:“他们急于找到一个新的思想和艺术的支点,不仅创造出一种新的人格本

① 郑万隆:《中国文学要走向世界——从植根于“文化岩层”谈起》,《作家》,1986年第1期。

② 林伟平,李陀:《新时期文学一席谈》,《上海文学》,1986年第10期。

体。”^①的确,李杭育不无遗憾地“假想”一种有别于儒家的规范的文化传统的审美方式:“我常想,假如中国文学不是沿《诗经》所体现的原规范发展,而能以老庄的深邃,吴越的幽默,去糅合绚丽的楚文化,将歌舞剧形式的《离骚》、《九歌》发扬光大,作为中国文学的主流发展到今天,将是个什么局面?”^②郑义也渴望寻找到“一种植根于传统小说美学,并且能与现代人类意识沟通的独创性的形式”,“一种与西方文学站到同一认识高度,而且表达了中国人独特的审美观念的形式”。^③贾平凹则把这种美学追求纳入“民族气派”的传统话语体系:“作品的精髓和情调就只能是中国味、民族气派的,而适应内容的形式也就必然是中国味、民族气派的。”^④在这个问题上,韩少功可能更加雄心勃勃,他希望通过“民族的”和“文化的”探索与实践,使即“在感知方式和审美方式方面要真正成为东方式的”,要“力图寻找一种东方文化的思维和审美优势”,从而,“建树一种东方的新人格、新心态、新精神、新思维和审美的体系,影响社会意识和社会潜意识”。^⑤语言是文化的基层单位。在文学修辞上,寻根话语对语言表现出不同寻常的关注。张承志惊奇于“汉语那变幻无尽的表现力和包容力”,以及从神秘的“母语”中获得的深刻体验:“在写作劳动中自己得到的净化与改造”,从母语中滋生一种“祖国意识”和“对中华民族及其文明的热爱与自豪”。^⑥何立伟提出对民族文学语言的寻根:“从语言即艺术个性,即风格,即思维,即内容,即文化,即文气,……非同小可而言,提倡汉语表现层的垦拓,促成文学作品琅琅一派民族气派的美的语言,这大约不能说是没有道理的。”^⑦

① 蔡翔:《追问和怀疑》,《当代作家评论》,1993年第6期。

② 李杭育:《理一理我们的“根”》,《作家》,1985年第9期。

③ 郑义:《太行山的牧歌》,《上海文学》,1989年第4期。

④ 贾平凹:《四月二十七日寄友人书》,《上海文学》,1985年第11期。

⑤ 韩少功:《东方的寻找与重造》,《湖南文学》,1986年第1期。

⑥ 张承志:《美文的沙漠》,《文学评论》,1985年第6期。

⑦ 何立伟:《美的语言与情调》,《文艺研究》,1986年第3期。

五、文化的歧义或辨析

在寻根话语中，“文化”作为重要的词汇频繁出现，这可以说明寻根话语的聚焦点在于“文化”。在不同的作家或理论家的表述中，“文化”这个关键词表现出丰富多样的内涵与外延，存在诸多歧义，甚至不乏相互矛盾乃至对抗。现代汉语中的“文化”源于对拉丁文“culture”一词的意译，这个外来的词语无疑是现代的产物，但从“所指”的层面来看，“文化”的存在与人类相始终。郑万隆对文化曾有一个不严密的外延性的界定：“人类的认识活动，包括生产方式、生活方式和情感方式，知识的积累、人工制造的环境以及不断进化着的人自身，都属于文化。”^①他所指的文化是指向生活方式和生活秩序的泛文化。阿城所说的“民族文化的断裂”，郑义所说的“能否进入民族文化”，韩少功所说的“民族文化的毁灭”，以及当寻根话语把“民族文化”与“世界文化”并举时，这时候的“文化”，更多地指向了沉淀民族精神和民族个性的文化知识、文化形式与文化成果。有些时候，“文化”则具体到某种艺术思维方式，是一种审美的文化，譬如韩少功提出的“东方文化的思维和审美优势”。

与“文化”内涵与外延的不统一相应的是，作家和理论家们在“文化”话语的表述上各有重点。对韩少功而言，民族文化的断裂表现在少数民族文化、乡土民间文化和原始文化的流失，而阿城、郑义则惋惜于五四新文化运动所造成的汉民族文化传统的中断，李杭育则似乎更强调五四新文化运动冲击和刷洗主流文化传统的积极意义。关于民族的文化“传统”，李杭育痛恨中原的规范的文化传统，而对边缘的不规范的少数民族的文化则多有肯定，而阿城、王安忆、张炜则试图重建中原规范的文化传统，其目的在于恢复中原文化传统的活力。这种内部的分歧乃至矛盾，韩少功在此后曾有清晰的反省：“‘寻根’这个提法浓缩了很多意识，也掩盖了很多分歧……有的倾向于继承中国文化

^① 郑万隆：《中国文学要走向世界——从植根于“文化岩层”谈起》，《作家》，1986年第1期。

传统,有的倾向于否定中国传统文化传统,介于这两者的兼容状态也有。更重要的是,当时很多人‘寻根’的旨趣在于佛家与道家,可以看做对现实困境中如何实现个人解脱的美学回应,阿城就是一个例子。这与后来在全球化浪潮中发掘本土文化源流的积极进取,也有很大的距离。就是说,关注中国传统文化的一个层面,要达到一个什么样的目的,人们各怀心思,从来不是一个声音。”^①

事实上,寻根话语内部的分歧很大程度上源于“文化”自身的复杂性与丰富性。我们可以把“文化”理解为人类对自我的一种认识活动和阐释行为,它无疑是人类所遇到的最为浩瀚庞大的命题。寻根话语内部对“文化”所持的不同认识与立场,或许可以看做“文化”话语自身复杂性与丰富性的一种映射。韩少功曾指出:“文化是个筐,什么都可以装。上至主义与体制,下至厕所与厨房,世间万物无不文化。那么跳进‘文化’这个辽阔泥潭里起舞,还想勾搭出什么共识,只能是找死。即便是约定了边界和规则,以木代林、同床异梦、阴差阳错,头痛医脚也常是讨论时的乱相。”^②

对作家们来说,文化如同一个巨大驳杂的储藏间,潜伏着众多的可能性。甚至,某种意义上,寻根话语中的“文化”已经从具体的所指中抽离出来而成为一个超级的“能指”。但最重要的仍在于,文化被看做过去与现在的联结,是民族历史承传的结晶。文化是民族意识和民族精神的衍生地,它集结了一个民族的优秀品质,也汇聚了一个民族的低劣品性。文化锻造了一个民族的历史惰性,也培育了一个民族坚韧的生存精神。寻根话语试图在文化的导引下,在全球视野和现代意识的观照下,挑挑拣拣,提炼出一些有益的文化养料,从而培育一种崭新的富于活力的现代民族文化。当下,民族与世界、传统与现代二者之间既相互抗衡,又相互依赖,并因此形成失去世界历史发展和全球关系平衡所必需的张力。正是这种张力的存在,才能使民族文化在不

① 韩少功,王尧:《八十年代:个人的解放与茫然——韩少功、王尧对话录(之一)》,《当代》,2003年第6期。

② 韩少功:《寻根群体的条件》,《上海文化》,2009年第5期。

断的敞开与融入中塑造自我,在全球文化的舞台上拥有一席之地。甚至,在“后殖民”的语境中,文化还可能是最为可靠的冲锋者。在一个文化交流技术手段日趋完备、文化日益走向一体化的世界体系和全球化语境中,文化与生俱来的地域性和本土性,承诺了某种审美思维的个性,从而可以扮演反抗文化霸权的独立角色。

虽然寻根话语中关于“文化”的论述显得驳杂混乱,每个作家的表述重点也各有不同,但我们仍然可以在其中找到某种内在的深刻的联系——作家们意欲通过文化、传统、历史、现代意识、民族、世界这些关键词,建构一个关于中国现代民族文化与中国当代文学发展体系的努力。正是在这个意义上,寻根话语的文化考察已经远远逾越了文学实践的范畴和意义,在传统与现代、民族与世界、东方与西方的话语权力网络中,发出了自己独特的声音。

第三章 论 争

1985年寻根话语在《作家》和《上海文学》两个主要阵地集体亮相之后,一时成为文学论争的焦点所在。《文艺报》、《光明日报》、《文学评论》、《当代作家评论》、《文艺研究》、《文学自由谈》、《当代文艺思潮》等重要报刊均对这一论争给予密切关注,《文艺报》甚至在很集中的一段时间内几次开辟关于“文学寻根”的专栏。我们也许可以从中感受到20世纪80年代学术讨论的热情氛围和思想言论的自由度,更重要的是,评论界、创作界和作为主流意识形态的报刊阵地以如此之大的热情和耐心,探讨这一并无明确宣言、也无创作纲领、更无须谈及体系的“思潮”,并制造出一个“寻根”的文化热点现象——这是否暗示了某种更为重要的时代氛围和历史信息?在这场论争中,我们可以搜索出一些明晰的关键词,譬如民族、传统、文化、历史、当代意识、保守主义、进步、世界一体化、现代化,等等。与其说这些关键词是此一时代的语词表征,不如说,正是这些关键词直接参与了此一时代的精神向度和价值取向的建构。

有关寻根话语的论争,正如寻根话语自身一样,既没有局限于文学实践的层面,也不仅仅只是对民族传统文化的再探讨。从问题关注的范畴和领域,到探讨这些问题的视野和角度,这场论争都表明了它与社会意识形态、时代主流话语的复杂纠葛。这论争牵涉到多种话语之间的关系,从而又在很大程度上导致了这场论争的扩大化。而寻根话语本身在理论旨向、创作实践上所表现出来的多样性与模糊性,也使这场论争显得议题多样、切入点泛散、观点立场各异,但仔细梳理这场论争,我们仍然可以发现某些贯穿前后的关键脉络。

寻根话语对文化、历史、民族的定位和梳理,对民间、乡土、少数民族“非规范文化”的挖掘,以及小说技巧上的实验性色彩和对传统小说美学传统的恢复及借鉴——这些实践对于传统的现实主义美学来说,的确是一个重要的尝试和巨大的飞跃。一些论者首先从文化意识和民族意识的增强上,肯定寻根话语是一次文学创作的“深化”。解志熙认为,这些文学实践“带有深刻的历史检讨意识和自觉的文化批判意象”。^① 雷达列举了一批寻根话语的主要作品,如《棋王》、《腊月·正月》、《北方的河》等,他认为在这些作品里“看到了作家们日益增强的文化意识”,并且认为这是“当前创作走向深化的可喜征兆”。^② 严文井提出,“从人类多元的文化结构看,中国作家有责任把自己的根挖掘出来,正视它们的特色,既不迷信瞎吹,也不盲目护短。”^③ 王东明认为寻根话语“将浓厚的民族文化意识灌注于小说创作,在韵致独特、情境超拔的艺术世界中发掘民族文化的底蕴”,标志着“作家审美意识的真正觉醒,是对小说艺术特性的更高层次上的自觉”。^④ 在周政保看来,寻根话语在“民族文化意识的强化”和“小说审美意识的深化与觉醒”的意义上,体现了“小说创作的新趋势”。他肯定了寻根话语的“民族”维度:“假如一部作品丧失了民族文化特点,那就等于丧失了表现对象本身,或者说从基础的意义上抹杀了一个国家、一个民族甚至某一地域的文学精神。”^⑤ 概括来讲,这些评论大抵都认为寻根话语不仅仅是一种新的创作趋势,还是一次更为根本的文学的“回归”。

另一些论者则肯定了寻根话语的“世界”意识,并强调作家们对民族文化的挖掘与再造,其目的在于从民族文化资源中寻找当代文学的发展动力。仲呈祥认为,“文学欲以历史的、美学的目光来宏观地观照

① 解志熙:《历史追寻小说:记忆的层积与艺术的重构》,《文学自由谈》,1988年第3期。

② 雷达:《水的外形,火的性格——关于〈井〉的联想》,《文艺报》,1985年8月3日。

③ 严文井:《我是不是个上了年纪的丙崽》,《文艺报》,1985年8月24日。

④ 王东明:《文化意识的强化与当代意识的弱化》,《文艺报》,1985年9月21日。

⑤ 周政保:《小说创作的新趋势——民族文化意识的强化》,《文艺报》,1985年8月10日。

人类复杂的心态,就一定要强化渗融其间的民族文化意识,这实在是文学自身的发展规律所决定了的”,因而,“时下出现的文学创作自觉强化民族文化意识的趋向”,是“与当今整个世界文化的发展走向同步的”。^① 陈骏涛也认为,“向民族文化寻‘根’,这是顺乎世界文化潮流,也是使中国文学能够自立于世界文学之林的有远见的战略行动”。^② 刘思谦则认为,“寻‘根’的深层含意,实乃寻找民族文化的个性,使当代文学成为文明古国传统文化的历史延续和发展更新,并以其鲜明的民族性自立于世界文学之林”。^③

有些批评则集中在寻根话语对“民族性”问题的剖析上,陈剑晖认为,寻根文学“积蓄了我们民族由封闭状态向现代生活迈进过程的全部痛苦、全部焦灼与全部希冀”。^④ 高尔泰指出,寻根作家“所体验到的幻灭、失望、荒谬、实际的苦难……不是远古的文物,而是切身的体验”。^⑤ 陈思和也认为,寻根文学表现了“对当代社会生活中所存在的旧文化因素的挖掘与批判”、“对国民性或民族心理深层结构的深入批判”。^⑥ 有一些论者敏锐地意识到了寻根话语对现代化进程和现代性话语的反省。韩抗从寻根话语中看到了“作家们对于现代化的热切关注和对于后现代化的严肃思虑——这是注意了‘发达国家’所面临的精神困扰的结果”。^⑦ 在当时一片棒喝寻根话语“历史的反动”、“现代化的反动”的讨伐声浪中,这种认识更显得难能可贵。

与这种积极肯定的意见相对应,对寻根话语的批判也如暴风骤雨。批评家们首先对寻根话语的“文化断裂论”进行质疑:寻根作家对五四新文化运动的认识显然是片面和偏激的。事实上,“文化断裂论”之于阿城、李杭育等作家而言,其意义更多地基于表述策略的需

① 仲呈祥:《寻“根”,与世界文化发展同步》,《文艺报》,1985年9月21日。

② 陈骏涛:《寻“根”,一股新的文学潮头》,《青春》,1985年第11期。

③ 刘思谦:《文学寻“根”之我见》,《文艺争鸣》,1986年第1期。

④ 陈剑晖:《喧哗与骚动》,《当代作家评论》,1986年第3期。

⑤ 高尔泰:《当代文学及部分评论的印象》,《中国》,1986年第5期。

⑥ 陈思和:《当代文学中的文化寻根意识》,《文学评论》,1986年第6期。

⑦ 韩抗:《文学寻“根”之我见》,《芙蓉》,1988年第1期。

要——寻根作家们在五四新文化运动与文化断裂论问题上虚与委蛇，是更希望以此说明五四新文化运动所划出的文化空间与传统文化空间的重大转折，这一转折的积极价值已经被充分论述，而其消极的一面却被蓄意掩盖了。但是，五四新文化运动作为20世纪中国历史上的一个重要事件，“文化断裂论”势必引起轩然大波。汪晖认为新文化运动“是中国文化的发展而不是断裂”。^①王友琴认为新文化运动在整理批判民族传统文化的过程中“建设了新的民族文化”。^②李劫强调“‘五四’中断的不是传统文化而是对传统文化的批判”。^③张炯认为五四新文化运动“所要决裂的只是与科学和民主相对立的封建的愚昧的东西，而非我们中华民族的所有文化传统”，“是既有批判也有承继的，它不是也不可能是一刀两断的截然的‘断裂’”。^④张学军强调，“没有‘五四’，新文化运动就不能打破中国传统文化的封闭框架，就没有思想的解放、民族的觉醒和现代民族意识的形成，也就没有现代文学的诞生，更谈不上与世界文学的对话”，他因此提出，“文化寻根小说是对高扬着人的主体精神的五四文学的一种倒退”。^⑤刘梦溪则强调，文化断裂带的存在是事实，但责任不在五四新文化运动：“在我们面前横亘着两个断裂带——与传统文化的断裂带和与当代世界文化的断裂带；两个文化断裂带的形成，绝非始于‘五四’，而是在第二次世界大战以后，特别是五十年代后半期和六十年代的‘左倾’以及随之而来的十年动乱，使我们与传统文化和当代世界文化隔离开了。”^⑥

再者，对民族传统文化的定位——李杭育关于规范文化与非规范文化的划分和“定性”，韩少功对非规范文化即民间、乡土和少数民族文化的判断也是论争的焦点。一些论者批评李杭育把中原文化一笔判为业已枯死的“根”是笼统和武断的。张炯提出：“文化是一种开放

① 汪晖：《要作具体分析》，《文艺报》，1985年8月31日。

② 王友琴：《我只赞成了阿城的半个观点》，《文艺报》，1985年8月31日。

③ 李劫：《“寻根”的意向和偏向》，《文学自由谈》，1986年第1期。

④ 张炯：《寻“根”之我见》，《文学自由谈》，1986年第1期。

⑤ 张学军：《关于寻根文学的几点思考》，《山东社会科学》，1988年第1期。

⑥ 刘梦溪：《文化意识的觉醒》，《文艺报》，1985年9月21日。

系统,属于‘耗散结构’,必然要新陈代谢,不断更新。有的论者认为我国以往的文化传统往往囿于‘中原文化’,而忽视‘楚文化’和‘吴越文化’等,其实历史并非如此……硬说‘中原文化’只奉儒学是站不住脚的。而断定‘中原文化’缺乏想象力,也难服人。”^①臻海认为,寻根话语借贬低中原汉民族文化以恢复或尊崇少数民族文化,对中原汉民族文化一概否定的同时,对少数民族文化也不加分析地肯定一切,是矫枉过正。^②事实上,寻根话语内部对文化的定位也各有千秋,阿城和贾平凹对汉文化的追寻便体现出了与李杭育不同的旨向。关键在于,他们都共享了在文化问题上的边缘身份和民间立场。这一立场也是寻根话语强调不规范文化的出发点。但我们不得不承认,寻根话语从民间和边缘的身份出发,试图对抗中原汉民族规范文化大一统的局面,确实也有重新陷入“一元化”窠臼的倾向。

对民族文化与民族传统的强调,是否在增强文化意识和民族意识的同时,导致时代意识的弱化?寻根话语对民族文化的执著,对民间社会、乡土生活乃至原始落后的深山老林的兴趣,是否有疏淡现实逃避时代的嫌疑?这些困惑也让一些论者深感不安。尚文指责寻根文学“多描写距离现实人生极其遥远的、与世隔绝的闭塞、愚钝、蛮荒、落后的地域故事”,“描写千奇百怪、荒唐可笑的原始愚昧的风情习俗”,从而是一种“失去重心的倾斜”。^③陈骏涛提出,寻根话语面临的课题应是“如何处理时代精神与民族文化的关系”^④,周政保较为含蓄地指出,寻根话语可能存在认识的误区,即“认为描写现代文明比较发达的现实生活不足以表现我们这个民族独特的文化传统色彩,而只有描写了那种古老的、相对恒稳的、甚至原始落后的社会生活,才有可能呈现某些富有民族性的文化传统特点”,因此他提出:“文学的根,就在那千姿百态的当代文化形态之中,作为当代小说,只能以当代生活作为

① 张炯:《文学寻“根”之我见》,《文学自由谈》,1986年第1期。

② 臻海:《寻根辨析》,《小说创作》,1986年第1、2期。

③ 尚文:《失去重心的倾斜》,《文艺理论研究》,1988年第3期。

④ 陈骏涛:《寻“根”,一股新的文学潮头》,《青春》,1985年第11期。

自己的土壤,因为这土壤同样体现着一种独特的民族文化形态。”^①

李泽厚也认为,寻根话语没有“反映时代主流或关系到亿万普通人的生活、命运的东西”,欠缺文学的“战斗性”,他对此感到疑惑:“为什么一定要在那少有人迹的林野中、洞穴中、沙漠中而不在千军万马中、日常世俗中去描写那战斗、那人性、那人生之谜呢?”^②张炯说得更为彻底:“文艺的真正的‘根’是在现实生活之中”。^③陈思和则认为,文化真正的“根”存在于最原始的社会,寻根者所寻的“根”——“应该是最富有现代感,最有益于现代生活的内核,而不是老庄、孔孟,或者易经与诸神”。^④唐弢甚至认为,发生于中国本土的当代的文化寻根,是一种虚妄的行为,因为“‘寻根’只能是移民文学的一部分,‘寻根’问题只能和移民文学同在,如果不是移民文学,也就无所谓‘寻根’,无从去寻根了”,因此,他奉劝寻根作家“不要寻了”,“根就在你们的脚下,踏实些,再踏实些吧!”^⑤

对寻根话语最为苛刻的指责,莫过于将寻根话语贴上“历史反动”的标签,这个时候,“现代”就像一把尚方宝剑,时不时跳出来把“传统”打倒在地。李书磊认为,汪曾祺、李杭育、冯骥才等借助乡土以追寻传统文化的行为,“流露出了对传统文化和传统生活的认同、赞美的情绪,表现出同社会发展相悖的生活观念和文化观念”,“与我们社会中落后的愚昧的反现代化思潮暗合了,汇入了对社会进步的文化逆流之中”。李书磊指责郑义的《跨越文化断裂带》一文“表达了明白无误的‘国粹思潮’,他干脆就认为要恢复传统文化与传统文明。这种思潮在今天不能不引起我们的警惕”。在李书磊看来,无论是从道德意义还是功利意义上看,传统文化都是一种落后的、失败的文化,因而,“只有彻底抛弃才能真正达到批判的目的”,而以“怀旧情感为作品主线的

① 周政保:《小说创作的新趋势——民族文化意识的强化》,《文艺报》,1985年8月10日。

② 李泽厚:《两点祝愿》,《文艺报》,1985年7月27日。

③ 张炯:《文学寻“根”之我见》,《文学自由谈》,1986年第1期。

④ 陈思和:《当代文学中的文化寻根意识》,《文学评论》,1986年第6期。

⑤ 唐弢:《“一思而行”——关于“寻根”》,《人民日报》,1986年4月30日。

‘文化寻根’，不但是反生活的，也是反美学的。”在他看来，现代化刚刚开始，民族改造刚刚起步，寻根话语对传统的认同和对民族文化的强调不合时宜：“中国社会还在艰难地摆脱传统文化向现代社会过渡，还处于新与旧剧烈冲突的阶段，这时候的文化寻根必然导致对历史进程的反动。”他强调，社会变革所导致的生活方式和关系的变更，对习惯于传统生活方式的人们来说，心理上产生不适应感和抗拒感，并由此表现出“对传统文化的向往与倾慕”是自然的，但是，“这种倾向本质上却是反历史的、反审美的。只有社会现代化才能给人带来真正的幸福、美与美感。而这种抗拒新生活的寻根应该引起文艺界与作家的认真反省。”^①

朱大可更是以不无夸张的口吻抨击道：“从低海拔飞起的中国当代文学目前所发动的‘寻根’运动，明显偏离了人类文化和世界文学的一般进化方向。”朱大可认为，寻根话语所表现的“反城市的地理学和伦理学”，是一种“过剩的历史意识和乡土意识”，寻根话语的重返乡野和对传统人情伦理、原始生命强力的歌颂，是“价值的退化和表象时间反演的出色例证”，是一种“品质猥琐”的“文化惰性”。在这个理论前提下，寻根话语所强调的审美立场在朱大可看来不过就是为这种文化惰性敷上一层脂粉，是“借得审美表象获得超度与合理化”。^②

上述论述指责寻根话语“历史反动”，违背了历史发展的精神，那么，历史发展的精神是什么呢？在姜静楠看来，“所谓历史原则，是以作家的思想倾向是否有利于经济发展，有利于生产力变革为尺度来评判文学价值的一种标准。由这种角度可以看到一种事实：社会的发展与历史进步总是以牺牲那些传统美德为代价和前提。”^③臻海也认为：“从科学社会主义的观点看来，一切不利于人类进步的丑行与弊端的克服，只有建筑在物质文明和精神文明的不断发展的基础上才会成为

① 李书磊：《文学对文化的逆向选择——评寻根文学思潮及其论争》，《光明日报》，1986年3月6日。

② 朱大可：《半个当代文学和它的另半个》，《文论报》，1986年4月11日。

③ 姜静楠：《优势即局限，局限即优势——再论山东作家群的道德原则》，《小说评论》，1988年第1期。

可能,靠‘返璞归真’、‘回归自然’是无济于事的,而且在本质上只是一种反动的浪漫情调。”^①这时,历史被简约为物质的单线发展,强调物质因素、生产力、经济发展对“历史”的主宰作用,传统美德则是历史进步必须支付的代价。

从历史主义的角度来看,这些观点并非一无是处,物质文明的进步、市场经济的发展的确关系到民主政治的进程,关系到社会进步和民族发展。但是,这些论述的症结在于,一方面它无视传统的复杂性和历史性,把传统当做一个确定不变和单维度的独立客体,是另一种文化虚无主义;另一方面,它无视寻根话语对传统的再认识和再创造,其实质在于把传统文化作为一种审美对象予以挖掘、剖析和选取,无视寻根话语的批判性和建设性,在寻根话语与认同传统之间简单画上等号。最重要的是,这些批评忽视了传统与现代、民族与世界之间的辩证关系。

郑万隆认为,寻根话语“表现在美学理想上的对历史的反思和对传统文化心理结构的探索”,绝不是简单的“回归”、“复古”,更不是“逃避”,而是致力于对民族文化的重新认识和对文化意识、历史意识的寻求。^②蔡翔提出,寻根话语是“既关注着现代文化,同时也在努力认同传统文化”,尝试着“如何把这两种文化协调起来”。^③聂鑫森认为应该更广泛开放地理解寻根话语,他强调寻根话语“去探寻一个民族生存、繁衍的历史,考察它对当今生活所存在的影响力,扩展之,可以由一个民族的历史估量到整个人类存在的价值”。因而,“寻根并不会导致作家对当今火热斗争的隔离,相反的是一个更高层次的结合与反应。”^④

李陀、靳大成等则进一步把寻根话语纳入现代化话语的谱系:民族的现代化。靳大成认为,民族现代化的过程也是民族文化和民族性

① 臻海:《寻根辨析》,《小说创作》,1986年1-2月号。

② 郑万隆:《中国文学要走向世界》,《作家》,1986年第1期。

③ 蔡翔:《故乡的记忆——当代小说中的精神文化现象之二》,《当代文艺思潮》,1986年第10期。

④ 聂鑫森:《关于寻根、楚文化及出新》,《青春》,1985年第1期。

格改造更新的过程,因而,“文学描写这个裂变过程并从文化学的层次上揭示其深层社会心理积淀,我以为是当代作家义不容辞的历史使命。”^①李陀强调,现代化的核心内容即是“人的现代化”,解决这个问题“离不开我们对于历史和民族的回顾和总结”,寻根话语对民族和民族文化进行反思,恰恰是这个回顾和总结的一部分。^②在南帆看来,寻根话语在历史与伦理、历史与审美间的“两难”境遇,决定于中国当代社会前现代文明、现代文明和后现代文明三种文化状态相互重叠、交织的历史语境。寻根话语的矛盾在一定程度上是现实矛盾的体现。与历史进化论和物质精神决定论的乐观态度相比,南帆更愿意强调历史发展的复杂性:“历史的真正面目是一切因素交互作用的结果。经济可能按自己的规律发展,而历史却还要综合地考虑道德、哲学、文学等的经济以外的因素。”^③

到了20世纪80年代晚期,关于寻根话语的论争逐渐平息下来。这种“冷却”也许更有助于人们摒除意气用事,从而较为全面客观地回顾和总结这一文学事件并给予定位。^④李振声对寻根话语有比较全面的概括,他认为寻根话语的反思是基于进拓的需要:“发祥于1984年大盛于1985年的文化寻根小说,则表现出这样一种气度恢宏的还原意向:通过对中国文化的历史形态以及它们依然作为当下现实关系的维系力的情况,作出真实的确认,建立起我们在文化心理上的自信与自赎的互补性意识,确定我们当下的文化处境,从而踏实地去寻索中国文化的发展前景。”^⑤季红真连续发表了几篇评论,总述寻根发生

① 靳大成:《文化性格的裂变与更新》,《读书》,1986年第1期。

② 林伟平,李陀:《新时期文学一席谈》,《上海文学》,1986年第10期。

③ 南帆:《历史、道德、人》,《文艺争鸣》,1988年第6期。

④ 滕云:《“寻根”的选择》,《小说评论》,1986年第5期;周政保:《寻找小说与寻找——寻根思潮的重新审视》,《文艺报》,1988年11月12日;季红真:《中国近年小说与西方现代主义》(上),《文艺报》,1988年1月2日。

⑤ 李振声:《中国当代小说的还原性趋赴》,《当代作家评论》,1986年第6期。

的历史条件、基本立场与意义。^①虽然季红真对寻根话语内部张力、寻根话语的“主体性”问题的分析等仍然显得粗糙宽泛,对寻根话语的意义确认也仅停留于所谓“文化意识”的一般论调而缺乏深入细致的分析,但她把寻根话语定位为一次“历史的命题与时代抉择中的艺术嬗变”,纳入“变通传统以进入现代文明”这一近代以来的传统命题,则比较准确地切中了寻根话语的出发点和寻根话语论争中的重要命脉。李庆西则从“审美思维的解放”和“文化批判”的角度肯定寻根话语的意义,认为寻根话语构建了一种突破传统戏剧化的叙事结构的小说美学。在价值取向上,李庆西认为寻根话语并没有迷失于传统与现实的冲突、世俗与理想的困窘,而是建立了超越性的主体意识,并借助象征美学,从一种知识分子个人经验构筑起了一个民族的集体经验。^②显然,李庆西已经触及了寻根话语的要害所在。

尘埃落定,20世纪80年代围绕寻根话语的这一场论争,热闹归热闹,但多少有些浮皮潦草,许多争辩显得各说各话,真正对寻根话语有深刻阐发的论述并不多见,根本性的问题也并没有得到及时的解决。另外,诚如李洁非所指出的,这场论争不知不觉地就离开了最基本的视野——将“寻根”首先作为一种“文学现象”来看待:“论争双方都把这种文学现象放在文化意义上来解释、检讨、阐发和争议。结果,一场文学运动似乎并没有引起多少文学上的话题,而主要地导向了有关一般性质的人文价值取向的辩白。”在他看来,这场争论的核心不在于“文化”的意义,而应该“落实到创作实践上的争论”,即“关于小说话语形态的争论”。^③这或许缘于20世纪80年代无所不在的“文化”大氛围,也或许缘于弥漫于20世纪80年代的急躁情绪,或许还源于一种被王安忆称作“既不知道世界,又不知道历史”的苦闷,以及其他种

① 季红真:《历史的命题与时代抉择中的艺术嬗变——论“寻根文学”的发生与意义》,《当代作家评论》,1989年第1、2期;《文化变异时期的文学观念面面观》,《作家》,1989年第10期;《文化寻根与当代文学》,《文艺研究》,1989年第2期。

② 李庆西:《谈点儿“文化”,谈点儿“寻根”,再谈点儿别的》,《当代文艺思潮》,1986年第3期;《寻根:回到事物本身》,《文学评论》,1988年第4期。

③ 李洁非:《寻根文学:更新的开始(1984—1985)》,《当代作家评论》,1995年第4期。

种因素。这些都促使寻根话语由一场文学实践变成一个文化事件。这同时也说明,单独地将寻根话语看做文学实践或作为文化事件来解读都是不够的,某种意义上,文学生产与其所处的文化语境并不能完全剥离。

围绕寻根话语的这一场论争,是我们还原 20 世纪 80 年代文化语境的关键。这场论争对 20 世纪 80 年代的文化现场的复活,使我们得以还原一个时代的文化气候和精神特质——韩少功在此后对“寻根”的反省中曾清晰地描述道:“如果我们不是特别健忘,便可知‘寻根’曾经几同污名,在 80 年代中国遭受过两种严厉政治批评:一是来自当朝的左翼人士,指‘寻根’背离了‘革命现实主义’和‘社会主义现实主义’,是回到‘封建主义文化’的危险动作;二是来自在野的右翼人士,指‘寻根’是‘民族主义’、‘保守主义’的反动,纯属对抗全球现代化的螳臂当车。不难看出,这两种批评政治标尺有异,却分别延续了五四新文化以来‘大破四旧’和‘全盘西化’的两种实践,分别展现了苏俄西方和欧美西方的强势背景,透出了意识形态的面包味与奶酪味,显然是异中有同。它们联手打造了一种文明进步观,力图把本土这个话题打入遗忘。”^①在另一篇文章中,韩少功更一针见血地指出:“这两种批评虽然有不同的政治和文化背景,但拥有共同的文化激进主义逻辑。”^②显然,只有清晰地认识到这种文化语境,我们对寻根话语才能拥有更客观的理解与定位,也才更能体会到寻根话语的先锋意识与批判精神。

① 韩少功:《寻根群体的条件》,《上海文化》,2009 年第 5 期。

② 韩少功:《自述》,《小说评论》,2004 年第 6 期。

第四章 “民族国家文学”话语

一、主 体

“主体”无疑是我们点击中国 20 世纪 80 年代文化思想语境的关键词。寻根话语集体亮相的 1985 年，也曾戴着“主体年”这顶桂冠——如果说在这种巧合上建立寻根话语与“主体”的联系过于牵强，那么，寻根话语对文学审美个性的重视、对文化传统“民族”根基和民族气质的强调，以及“民族的自我”这一文学和文化立场的确立，是否意味着“主体”在寻根话语中的特殊位置？

什么是主体？从概念的确立来说，主体是启蒙理性以来认识论哲学的奠基之作，它的历史显然并不漫长。然而，从主体概念所承载的基本内涵，即被人们称作“主体”的意识产生的历史来说，主体作为一种意识则可以追溯至亚里士多德诗学，甚至更早。认识论在主体与客体（即人与自然）间建立起对应关系，赋予主体阐释、操纵客体的能力和权力，从而结束了神学对人的统治。这是启蒙运动的重大成果。同时，它也开启了一个新的神学时代，即主体的本质化：无论作为历史的主体或实践的主体，主体获得了凌驾于客体（自然）之上的无限权威。这是启蒙运动和进步理性主义信仰的核心。在主体的率领下，认识论、反映论、进步主义、发展主义共同演绎了一出现代性的宏大叙事。

主体的“发现”所具有的解放意义自不待言，但是人们迅速意识到，虽然“主体/客体”的逻各斯中心主义替换了“神/人”的逻各斯中心主义，二元对立的认知结构却仍未改变。这种认知结构和主体的本质化冲动长期以来控制着人们对自身与世界关系的认知，这种情况一

直要到 20 世纪才得以改变。进入 20 世纪以来,本质主义的主体论终于受到现代社会生活对传统生活方式的彻底颠覆和现代心理学及语言符号学研究的巨大冲击,主体不再是确定、独一无二和至高无上的,主体的面目开始模糊、暧昧、游移。弗洛伊德揭开了主体矛盾、杂乱乃至分裂的无意识领域,拉康发现了主体的语言结构。主体不再是一个先验的本质的存在,而是某种游移不定的、随机任性的符号组织。既然如此,我们还有什么理由对主体给予无条件的信任,主体又凭借什么拥有操控客体的权力?主体的大厦瞬间倾覆,主体已死、零度写作、后现代的无意义、历史的崩溃、进步理性主义的终结——我们不难在这些熟悉的感叹中察觉主体被“解构”所触发的巨大震动。

然而,换一种视角来看,语言符号学看似消解了本质化的主体,实际上却由此开启了主体更为强大的生命。“主体”在英文中的拼写是 subject,作为名词,用以指称“题目”、“学科”、“主语”、“主体”等对象;作为动词,用以描述“统治”、“征服”、“支配”等行为;作为形容词,用以界定“受支配的”、“服从的”、“从属的”的关系。不难看出,主体的名词词义已经包含了“话语”的身份,而主体的动词、形容词词义则暗示了隐藏在主体概念中的权力关系。被符号化的主体显然可以看做是一种话语行为,这种特性也导致它拥有无处不在的话语权力。

作为一种话语,主体所引发的话语关系表现在两个方面,一是主体对客体(人与自然)的话语关系,二是主体对其他主体,即主体间的话语关系。在主体间的话语关系格局中,主体首先指向自我的意识,自我意识的确定有待于它与另一主体即“他者”的相互关系。在主体间的相互关系中,主体意味着指向他者的权力身份。主体通过与他者的差异性保障自身的独立性,并在这种对比中逐步建立起自身的同一性,针对自我的同一性和区别于他者的差异性是任何一个主体进行自我身份识别的重要机制。同一性和差异性标记了附着在主体上区别于他者的某些属性——“附着”说明这些属性是赋予的和可改变的。因而,同一性和差异性概念是能指性的、可以相互转换的,此一主体的同一性对于他者来说就是差异性,而区别于他者的差异性就是构成主体的同一性。这种关系,就如弗雷德里克·詹姆逊所言:“你从观察同

一开始,转向差异,再从差异回到同一,将两者作为无法割裂的对立来把握,从而懂得他们必须始终放在一起思考。但在懂得这以后,你发现他们并不对立,相反,从某种意义上说,还彼此相同。”^①这意味着,同一性和差异性“同构”的,或者说,“差异构成了认同”——这种看法可以从索绪尔的语言学中得到支持,在索绪尔看来,语言的王国里只有差异。建立在对同一性和差异性体认之上的主体和他者,也是同构的,主体即他者:此一主体对于另一主体来说,就是他者,即他者的他者,反之亦然。所以,主体实际上是一个开放的范畴。

主体和他者、同一性和差异性之间身份的同构性,并不能消解主体在身份认同实践中的权威。相反,它使主体成为一个强大的话语权力中心,确切地说,主体更像是开辟这个话语权力场域的超级能指。作为符号,主体拥有“所指”,即内涵和属性——它既是同一性,同时又是差异性——它构成主体的合法性,也是身份认同有效性的前提。但是,在身份认同行为过程中和身份认同行为完成后,内涵和属性也可能被逐渐脱离出来,主体抽象成为一个能指。譬如“中国”这个主体符号,显然有着自身独特的内涵和外延,但是我们在日常使用“中国”这个概念时(而不是对之进行概念性和学科性的阐释)，“中国”是一个自明的概念、一个象征。这就像海关检查员只会把注意力集中到护照上国籍一栏的文字和标记,而不是检验你的肤色、语言、血统、知识、对国家和民族的理解,诸如此类。这意味着,成为能指的符号“中国”,已经内在地包含着“中国”主体性建构的一系列复杂过程和繁琐关系。反之,当主体性的建构尚未完成,“中国”这个符号就是无效的。通过类似象征、寓言的话语行为使主体超越具体属性而最终成为一个超级能指,是身份认同中的一项重要工作。

“中国”显然是一个“共同体”的主体,也就是“集体性的主体”,从构成上看,它由众多的“个体主体”构成,这些个体是如此的不同,他们又如何凝聚为一个共同体?个体的主体性如何升级为共同体的主体

^① [美]弗雷德里克·詹姆逊:《对作为哲学命题的全球化的思考》,弗雷德里克·詹姆逊,三好将夫编《全球化的文化》,南京大学出版社,2002年,第79页。

性?在这个问题上,弗里德曼提供了一个结构主义的阐释:“自我成为身体中的一种‘社会’,并有着自己的‘国家’结构。”^①也就是说,个体的主体性形成于某个共同体的整体网络。表面上,个体的主体认同是共同体主体认同的基础,但实际上,共同体的认同总是先于个体的认同。共同体赋予个体以意义,或者说,“存在”某个共同体的“意义”,它把独立、分散的个体整合进来,使个体成为共同体的一部分,并最终将共同体的意义分配给个体。个体主体产生和存在于共同体的结构网络中,绝对的个体主体性事实上并不存在。共同体不仅是个体主体认同的背景和框架,更是个体价值意义的赋予者和参照物。共同体把总体的属性分配给个体,给它们戴上共同的徽章,并使之建立起对共同体的认同感和使命感。

二、民族、国家和“民族寓言”

显然,存在着各种各样的社会共同体,种族、民族、地区和国家这些单位都可以成为铭记“共同体”的标记或徽章,甚至更小的单位,如家庭、宗族、村落等,这些不同层级的共同体单位有时边缘清晰,拥有各自的利益边界并不时形成相互的利益对抗,但更多时候,这些共同体单位则互相重叠,并被整合成类似金字塔的结构。有趣的是,尽管20世纪的符号学革命一再地解构主体的本质主义权威,但在20世纪的民族国家独立运动中,种族、地区、民族和国家这些共同体作为集体性的主体概念,却扮演着日益重要的历史角色,成为民族国家独立运动中最具革命号召力的旗帜。显然,民族与国家是两个并不等同的共同体单位,一个国家共同体可能包含诸多民族共同体,而一个民族共同体也可能构成诸多国家共同体,将民族与国家合而为一形成“民族国家”一个单独的表征,同样是一种复杂的建构行为。这时,民族国家的主体性与政治范畴的“主权”概念相互叠合,民族国家的主权独立成为民族国家独立运动的重要诉求,“主权”概念的引入在很大程度上模

^① [美] 乔纳森·弗里德曼:《文化认同与全球性过程》,郭建如译,商务印书馆,2003年,第339页。

糊或弥合了民族与国家的界线。

从概念上说,“民族”的历史并不漫长,但是类似“民族”的集体意识,或者说类似的集体主体认同行为早就开始了。在研究民族主义的起源与散布时,本尼迪克特·安德森指出,“民族”作为一种认同单位的创建可以上溯到欧洲帝国(宗主国)创建和殖民主义全球扩张的时期,欧裔海外移民无疑是民族想象和民族主义的先驱者,借助民族这个想象的存在,欧裔海外移民开始了欧洲帝国的海外垦拓时代即殖民主义时代。^①安德森一针见血地指出“民族主义”的“迷思”,在他看来,并不存在一个“自然”的“民族”,“民族”实际上是一个“想象的共同体”：“遵循着人类学的精神,我主张对民族作如下的界定:它是一种想象的政治共同体——并且,它是被想象为本质上有有限的(limited),同时也享有主权的共同体。”^②他进而指出:“事实上,所有比成员之间有着面对面接触的原始村落更大(甚至连这种村落也包括在内)的一切共同体都是想象的。区别不同的共体的基础,并非他们的虚假/真实性,而是他们被想象的方式。”^③《想象的共同体》一书分析了“民族”的崛起及其社会历史语境,指出宗教信仰的领土化、古典王朝家族的衰微、时间观念的改变和“现代”意识的萌芽,资本主义与印刷术之间的交互作用、方言的发展等因素,共同推动了“民族”这个新兴主体认同单位的兴起。

“民族”作为一种话语单位时常优先于“国家”,并且时常与“国家”捆绑在一起。相对于“国家”这个富于政治色彩的话语单位,“民族”显得更富有“自然”的特征,这些特征表现在聚居性的群落、血缘家族关系、同宗同种、相同的语言、由于群居而发展起来的共享的风俗习惯,等等。这些貌似“自然”的特征将会召唤起更深刻的群体情感认同,继而使“国家”的人为性被合法化、自然化。这也是“民族”的主体

① [美]本尼迪克特·安德森:《想象的共同体》,吴叡人译,上海人民出版社,2003年,第58-74页。

② 同①,第5页。

③ 同②。

性与“国家”的主体性时常相互置换的历史性和结构性的原因。为寻求“国家”这一话语单位的合法性,国家机器将借助意识形态的动员,调动一切可能的力量建设、塑造一个与国家利益相投合的“民族”共同体,并以“民族”的名义行使国家机器。“民族”和“国家”就此被捆绑成为一个利益共同体,成为区分、对抗“他者”——另一个“民族”和“国家”——的文化政治单位。

民族是一个想象的共同体——安德森富于创见的论断揭示了“民族”和“民族主义”的话语身份,事实上这种话语身份也一直被加以利用从而介入以民族国家为名义的社会历史行为中,“民族”和“民族主义”的话语身份非但没有给其自身带来伤害,而是激发了更为强大的历史能量。如果说“民族”开启了西方国家的殖民之路,但在20世纪的民族国家独立运动中,“民族”最终也成为殖民地人民用来反抗殖民霸权、寻求民族独立的利器。对于被殖民地人民而言,欧洲帝国成为了压抑其民族独立发展的“他者”——在这里,主体与他者关系发生了深刻的逆转,形象地呈现了主体与他者的相对性和相互建构的关系,也再一次印证了民族作为一种“话语”所具有的革命性的力量。由此,我们可以更加深刻地体会到,建立在民族这一想象的共同体基础上的“民族主义”,作为一种政治意识形态话语在历史上所发挥的深刻作用,以及它对当今世界发展的重要推动。

在塑造“民族”和“国家”这个文化政治单位的意识形态行为中,文学曾经并且一直在扮演着积极的角色,文学时常成为“民族主义”意识形态话语争夺的阵地,作家们也时常主动地投入于或是被有意地收编到“民族主义”的大军中,这种情形在第三世界国家的民族主义运动中尤其普遍和典型——这或许缘于在经济和军事实力上的软弱与不自信。弗雷德里克·詹姆逊在观察第三世界文学时深刻地发现了文学话语中所潜隐的民族叙事的结构,在他看来,第三世界文学具有一种普遍性的“民族寓言”的特性。詹姆逊首先指出,第三世界文学文本所刻画的“主体”其实是“复数”的:“第三世界的文本,甚至那些看起来好像是关于个人和利比多趋力的文本,总是以民族寓言的形式来投射一种政治:关于个人命运的故事包含着第三世界的大众文化和社会

受到冲击的寓言。”在詹姆逊看来,“所有第三世界的文本均带有寓言性和特殊性,我们应该把这些文本当作民族寓言来阅读”。^① 詹姆逊以鲁迅为例,认为《狂人日记》、《阿Q正传》等文本塑造了一个复数的主体:中国,或者是中华民族。的确,印证詹姆逊民族寓言的文学文本比比皆是,经典的例子如“家”的叙事——它同时指向了“国”的叙事——巴金的《家》、《春》、《秋》三部曲,呈现了从“小家”到“大家”的时空变化和个体主体的价值转换,自然、血缘的“小家”和政治、文化的“大家”形成了对比。这种“家”的叙事同时又是一个成长的叙事,对“小家”的抛弃和对“大家”的肯定,暗示了“民族”和“国家”作为一种更加深刻和广阔的总体价值对个体价值的凌驾。从“小家”到“大家”,这些原本隶属于家庭共同体中的个体,开始转换为民族国家共同体中的个体,被赋予了民族国家的属性和责任,成为负有历史使命的“象征”性的历史主体和伦理主体。这时,自然的个体主体消融于约定的共同体主体之中,“消融”是一种趋势,实际上个体与共同体之间的分歧和差异可能呈现出多声部的迹象,在某种意义上为寻求“真实性”的效果,自然个体和共同体之间的矛盾也可能得到某种程度的表现,但绝不会被刻意地放大。这种从“小家”到“大家”的成长叙事的经典路线是:曾经叛逆、反抗、随意和任性的小知识分子,有过犹豫彷徨、矛盾挣扎,但在社会和时代的洗礼下最终成长为成熟、坚定的民族国家战士——类似的文学个案,我们还可以想到杨沫的《青春之歌》。通过“民族寓言”或“家”的叙事,个体主体的认同被审美地置换为民族集体的主体认同。

刘禾把中国20世纪文学界定为“民族国家文学”,她提出:“五四以来被称之为‘现代文学’的东西其实是一种民族国家文学。”^②这在某种程度上延续了詹姆逊的“民族寓言”的认识,刘禾虽然批评了詹姆

① [美]弗雷德里克·詹姆逊:《处于跨国资本主义时代的第三世界文学》,张京媛主编《新历史主义与文学批评》,北京大学出版社,1993年,第234、235页。

② 刘禾:《文本、批评与民族国家文学》,《语际书写——现代思想史写作批判纲要》,上海三联书店,1999年,第191页。

逊对第三世界文学的解读不能克服“第一世界”的盲点,但她仍然指出,詹姆逊的阐释至少在中国 20 世纪文学的自我阐释中是一种被实践着的阐释。以旷新年《民族国家的文学》一书为例——这部著作的标题已经表明了基本的理论视野和文学史立场——他认为,在 19 世纪资本主义全球化和跨国体系语境中,通过殖民主义的方式,中国被迫卷入现代化和全球化的历史进程,民族危机和国家危机迫使中国社会建立民族“共同体”,为民族认同和民族反抗作好理论和情感的准备。个体启蒙与民族启蒙在西方文明的侵入下同时到达中国本土,从而产生了个人解放和民族解放的双重现代主题。^①

无论是“民族国家文学”,还是“启蒙与救亡”的双重变奏,这种阐释被一再地重新叙述,呈现并主导了中国自晚清以来社会思想史和文学史的演变与发展。文学所塑造的艺术形象及审美效果具有其他意识形态力量所不能及的教化功能,因而自梁启超的小说革命到五四新文化启蒙运动,文学一直被赋予唤醒社会民众的社会使命,忧患国家民族的危机,讴歌民族的自新自强,文学被认为具有重塑强大的国家民族形象的重要作用,“以笔为剑”就是一种形象的比拟。家仇与国耻、救亡与图存、启蒙与革命,这些关键词已经成为近代以来中国社会和历史的重要索引,民族与国家的命运始终与个人的命运缠绕在一起,并由此编织了宏伟的民族国家的文学图景。从文学叙事到历史叙事、从审美表现到意识形态、从文学话语到社会历史行为,这期间必然存有种种复杂曲折的转换、延伸、渲染和引导,但民族国家文学的叙事框架则比较普遍地内置于整个近现代文学史的写作。也许,我们无须质疑“民族寓言”这种文学史概括的真实性与有效性,我们更应感兴趣的是这种文学判断和历史观念是如何产生的?这个问题将揭示意识形态话语的强大力量和复杂机制。

显然,“民族国家文学”的阐释和界定是一种建构出来的“话语”,并且已经形成了中国现代文学自我阐释的“传统”。虽然萧红的《生

^① 旷新年:《民族国家的文学》,韩毓海主编《20 世纪的中国学术与社会》(文学卷),山东人民出版社,2001 年,第 60 页。

死场》可能体现了某种例外^①，但是，《生死场》所显扬的个体价值注定会迅速地湮没于民族国家启蒙救亡的宏大叙事中。将20世纪中国文学界定为“民族国家文学”的话语系统业已形成强大的历史惯性，这种惯性将在中国知识分子的“家国”意识和社会政治关怀意识下，不断地延续和加强。甚至在20世纪70年代末重新强调主体解放的当代语境下，“民族国家文学”仍然在寻根话语中找到了另一种形式的回声，它表现为对民族独特的文化传统的强调，对富于个性的审美形式的追求，对本土经验的关注，等等。这时，传统、历史、地域、语言等文化资源被重新聚集在“民族”的旗帜下，以积极应对全球化和现代性对民族既有文化传统和审美经验的冲击。虽然寻根话语批判五四新文化运动和启蒙文学造成了民族传统文化的断裂、质疑现代启蒙主义的意识形态，但其核心并没有真正脱离民族的视野和启蒙的框架——寻根话语终究还是致力于“民族”这一共同体的追寻与探索，这个意义上，我们仍然可以把寻根话语视作一则“民族”的寓言。这并非要将寻根话语纳入“民族国家文化”的阐释传统，而是要强调“民族国家文学”这种阐释话语如何作用于中国现当代文学的发展：在阐释的循环中，话语如何变成一种规约性的力量，并渗透转化到新的文学生产中。

把20世纪中国文学（其中包括了20世纪80年代的寻根话语）界定为民族国家文学话语，某种意义上延续了詹姆逊对第三世界文学“民族寓言”这种“西方”的阐释，这种关系就犹如第三世界的民族国家独立运动借助西方殖民主义话语反抗西方殖民主义。这是第三世界国家最具反讽意义的历史境遇，这或许也是所有被命名为“后发现代化”的第三世界国家的共同宿命。在本书的这个部分，笔者也将使用“主体”、“民族”、“国家”这样的西方术语，并借助众多西方学者的理论，阐释寻根话语如何建设民族文化认同和建构民族的主体性。这并不是说，中国文学话语没有自我阐释的能力，我们必须同时看到的

^① 刘禾在《文本、批评与民族国家文学》一文中提出，对萧红的《生死场》进行“民族国家的文学”的解读很大程度上是一种误会，萧红在小说中彰显的个人主义、女性主义色彩，显然无法纳入民族国家文学的叙事传统中。参见《语际书写——现代思想史写作批判纲要》。

是,20 世纪以降的现代文学话语,已经把西方阐释体系内化为自身的一部分。这也并不意味着中国现代文学话语的悲哀,实际上,在笔者看来,任何阐释都需依存于一定的参照系才能够获得理性观照的距离,西方话语在中国文学话语发展到 20 世纪的时期就发挥了这样的作用。两种异质事物之间的关系,可能既是破坏性的,又是建设性的。我们在看待中国现代文学话语和西方话语之间的关系时,这种辩证的精神恐怕要比盲目的接受和同样盲目的排拒这两种心态都来得有益。

第五章 民族文化认同的世界语境

一、“世界”的到来

作为集体主体的“民族”，在很大程度上垄断了中国 20 世纪文学叙事的中心。文学话语和民族话语的纠结是否可以解释为巨大的历史惯性？还是历史的曲折使然？在 20 世纪 70 年代末改革开放的现代化浪潮中，“民族”何以再次成为文学话语的关键词，强调文学个性的寻根话语又何以对这种“集体”性的主体单位再次报以热情？寻根话语对“民族寓言”文学叙事的延续，是文学话语历史惯性的驱动，还是出于更复杂的社会动因？

与“民族”相对应的，“世界”无疑是 20 世纪 80 年代的另一个重要关键词。作为一种历史性的重大国家行为，改革开放已经先在地包含了面向世界的向度，政治、军事、经济，还有文学艺术，向世界敞开，向世界寻求身份与地位，寻求合作与发展。当经历“文化大革命”这样一场破坏性的政治动荡和民族劫难之后，当经历物质的极度贫瘠和精神的极度闭锁之后，人们急迫地需要来自外部的空气和养分，热切地渴望一种新的发展方向作为指引。“走向世界”是一种深刻的自省、一种迫切的愿望，也是一种强大的动力。

文学也如是。与世界对话，领取文学的世界身份证，是 20 世纪 80 年代中国文学的共同诉求。从 1979 年西方象征主义文学流派的引进，到 1985 年前后本土文学新潮的兴起（其中包括了朦胧诗群的崛起、先锋小说的萌芽，也包括了寻根话语），西方现代派文学不仅提供了中国当代文学艺术审美的突破和形式实验的借鉴，更将“世界文学”

的概念与视野推到了中国当代文学的面前。“二十世纪中国文学”这样一个新的文学史概念,就产生于走向“世界文学”的发展诉求。^①曾小逸则提出:“世界意识的觉醒,是成为一个现代人的标志;世界文学意识的觉醒,则是成为一个现代作家的标志。”^②这种逻辑中,“世界”与“现代”几可等同,在20世纪80年代的知识与思想视野中,这是一种非常具有代表性的认识,寻根话语同样出于这种文化思想背景的激励,走向“世界文学”也是寻根话语的共同希冀。在《文学的“根”》中,韩少功提出,“对传统文化的认识,对东方文化的认识”已经成为一个全球性的课题——这是因为,一方面,西方文化的破产使得被压抑的东方文化浮出了水面;另一方面,东方和第三世界民族国家的崛起改写了传统的世界版图,政治上的自信催生了文化上的自信。韩少功希望重建一个可以“与世界对话”的审美的“东方”^③,郑万隆明确表达了“中国文学要走向世界”的愿望^④,阿城认为“中国文化须与世界文化封闭在一起,才是我们所要求的先进水平”。^⑤

“世界”维度的建立既是寻根话语产生的历史语境,也是寻根话语挖掘、再造文化和传统的动力。相比于五四新文化启蒙运动对传统文化和民族文化的严厉批判,寻根话语更希望审慎地对待传统文化和民族文化,并希求从传统文化和民族文化中挖掘出“走向世界”的文学营养——郑义以不容置疑的口吻强调:“一代作家民族文化修养的缺欠,却使我们难以征服世界。一代人能跨越民族文化断裂带,终于走向世界,我却坚信。”^⑥对传统文化、民族文化的强调显然表明了寻根话语

① 陈平原,钱理群,黄子平:《论二十世纪中国文学三人谈·漫说文化》,《读书》,1985年第10期。陈平原、钱理群、黄子平在1985年的现代文学研究创新座谈会上发表《论二十世纪中国文学》,他们提出的“二十世纪中国文学”这一概念表达了建立中国文学的“整体性”的目标,这种整体性被表达为从“古代文学”向“现代文学”的转型,从“中国文学”向“世界文学”的融入。

② 曾小逸:《走向世界文学——中国现代作家与外国文学》,湖南人民出版社,1985年,第47页。

③ 韩少功:《东方的寻找与重建》,《湖南文学》,1986年第1期。

④ 郑万隆:《中国文学要走向世界》,《作家》,1986年第1期。

⑤ 阿城:《文化制约着人类》,《文艺报》,1985年7月6日。

⑥ 郑义:《跨越文化断裂地带》,《文艺报》,1985年7月13日。

与一般“世界文学”或“世界文化”论者的不同立场。李劫认为,所谓“世界文化”,指向“全世界各民族、各地区的文化中发展最快、最有涵盖力、最具总体趋向性的,从而有联系性和凝聚力的文化主潮”^①,换言之,世界文化是一种“先进”的文化,或者说是“现代”的文化,在20世纪80年代,以现代文化为核心的西方文化则是这种先进文化的代表,而传统文化、民族文化则相应地被认定为“落后”的文化。这就不难理解对“世界文化”的景仰与追求最终会演变成西化的思潮,某种意义上,这种文化思想界的西化思潮更像是改革开放和现代化运动的吹鼓手。

爱德华·W·萨义德曾经指出:“作为一个地理的和文化的——更不用说历史的——实体,‘东方’和‘西方’这样的地方和地理区域都是人为建构起来的。因此,像‘西方’一样,‘东方’这一观念有着自身的历史以及思维、意象和词汇传统,正是这一历史与传统使其能够与‘西方’相对峙而存在,并且为‘西方’而存在。因此,这两个地理实体实际上是相互支持并且在一定程度上相互反映对方的。”^②虽然“东方”和“西方”首先建立于地理、历史和文化(思维、意象和词汇传统)等“实体”性的基础之上并表现出相互的界限,但“东方”和“西方”实际上是两种被建构的并赋予对比性的“话语”,它们相互依存和相互想象。“东方”实际上是被“西方”想象建构出来的,同时,“东方”也想象和建构了一个“西方”——这意味着,“世界”与“民族”、“西方”与“东方”之间存在着一种结构性的关系,不存在本质意义上的“东方”或者“西方”,它们的意义和价值依赖于相互关系的界定。对这种结构性关系的理解有助于人们(无论是“东方”或是“西方”的身份)在自我身份识别和自身境遇体认中建立“反想象”或“反建构”的思维方式及路径,即如何从另一方所提供的想象图景或所建构的身份认知中解放出来,这也是萨义德的“东方学”理论成为后殖民文化批评重要思想资源

① 李劫,黄子平:《文学史框架及其他》,《北京文学》,1988年第7期。

② [美]爱德华·W·萨义德:《东方学·绪论》,王宇根译,三联书店,1999年,第6-7页。

的原因。

对“西方”与“东方”结构性关系的理解,同样有助于我们理解中国 20 世纪 80 年代的历史语境。对现代工业文明与现代性话语的敬仰与接纳,“西方”已不再是战争时期的侵略者或者冷战时期的意识形态对抗者的形象,而是代表了文明、进步、发展的社会经验与文化方式。值得深思的是,对于历经战争、动乱等一连串历史挫折以及由于政治意识形态的长久对抗而自我封闭的中国社会来说,这个“西方”实际上戴着“世界”的面具。或者说,我们“想象”了一个世界色彩的西方,在这种想象中,西方是世界的代言人,西方代表了世界。这无疑需要认真地思考:明明是“西方”的,可是戴上“世界”的面具为什么又是“自然”的?或者说,把“西方”等同于“世界”为什么居然是西方和东方的普遍共识?显然,这暗示了一种深刻的文化霸权和文化危机的存在,但是,在“走向世界”的热情驱动下,中国刚刚开始现代性旅程显得步履慌乱,在此后,人们更形象地把这一过程比喻为“摸着石头过河”。在走向世界的急切的节奏中,任何一种对“世界”的犹疑都显得保守落后。

追溯历史,“世界”初一露面,其面目就十分暧昧。列维·斯特劳曾揭示“不发达的社会”和“西方世界的发展”二者间的“互补”关系:世界财富的分配实际上是在掠夺与被掠夺中形成的。拿破仑发现新大陆,拉丁美洲因此“获得”了自己的“历史”和“意义”,然而拉丁美洲并没有同时获得书写“历史”和赋予“意义”的权利,拉丁美洲的“历史”和“意义”实际上是被赋予的。19 世纪的晚清帝国睁着新奇的眼睛接纳来自“世界”的各种奇异物品时,“世界”也以强火猛炮轰开了帝国的围墙。没有“世界”的到来,拉丁美洲不是拉丁美洲,晚清帝国也不成其为晚清帝国——没有“世界”这个强大的“他者”,晚清社会将一如既往地沉浸于帝国的自恋和“迷思”(myth——神话)中。

如果说 19 世纪晚期积贫积弱的中国在西方列强的侵略下被迫敞开,那么 20 世纪 80 年代中国向西方的敞开则是一种主动的选择,世界经济社会的发展已经进入一个新的历史时期,人们已经普遍地意识到,打开国门,对内经济改革,对外市场开放,只有这样才能改变井底

之蛙的命运,因而,这种敞开无疑具有一定的自觉性。但这并不意味着中国的改革开放是一种自主性的行为,这是因为,将中国界定为“后发现代化国家”已经是一种普遍性的看法,后发现代化国家的身份决定了20世纪70年代改革开放复杂的历史动力——它既基于对西方世界所代言的现代化与现代性话语的肯定,也基于对自身社会历史封闭状态的反思。当然,这里还包含了一种对物质发展的基本需求,20世纪70年代的中国社会尚未摆脱农业文明的时代,很大范围内呈现出的是一种被称作“前现代”的状态,而大洋彼岸的西方正在坐享现代工业文明的成果。接收西方的现代性话语似乎是结束中国前现代状态的唯一选择。在漫长的政治意识形态对抗的历史中,西方的形象曾被塑造为“列强”、“侵略者”、“赤裸裸的剥削”、“丑陋的资本主义”,等等,但在“走向世界”的冲动下,西方与世界画上了等号,西方成了向往的对象,曾经令人不耻的西方在瞬间改头换面。人们从对西方的恐惧演变成对西方的强烈渴望,“现代化等于国际化,国际化等于西化”这样的观念迅速赢得了由衷的支持,并且在广泛的层面调动起高度的一致性,从政治上层、知识精英到普通大众,整个社会前所未有的地团结一致。西方,准确地说,关于西方的想象,糅合了个体主体的本能物质欲望和民族国家主体借助现代化进入世界格局的历史需求。这个时候,国家主流意识形态似乎又一次获得了民间大众的信任和支持。对于中国社会来说,现代化想象就是一个彻底的全民动员。

西方意味着进步和发展、自由和解放,西方提供了一个物质进步、精神自由的现代化社会的发展模板——“西方”以全新的时速和面貌来到中国20世纪80年代的历史语境中,牵动了社会的每一寸肌体,政治、经济、文化的隔离状态结束了,单一的价值体系和社会规则遭遇了前所未有的巨大冲荡。然而这仅仅是一个前奏,更大的冲击还在后头,建立在科技、信息和资本基础上的国际体系日益成熟,其开拓性也日益强大,而与此相应,民族国家的地理疆界已经渐渐失去传统的意义:一种被称为“全球化”的时代降临了。

二、全球化、文化霸权和认同危机

什么是全球化?作为区域、民族和国家间的一种交际形式,全球化的触角触及众多领域,WTO、经贸合作、金融危机、国家进出口差额、好莱坞电影、技术移民、国际学术会议,等等,似乎都可以作为全球化时代来临的一个个佐证,全球化使世界变成了一个“地球村”。许多确凿的论据指出,不同区域、民族、国家在贸易、资本、劳工、生产、消费、信息、技术等领域的交往,早在几个世纪前就已开始。的确,这个意义上的“全球体系”并不是什么新鲜事物。但是,我们今天所谓的全球化已经跨过流通意义上的阶段,进入一个对全球具有整合、重组与支配力量的时期。如果说流通时代的全球化仍然是一种有限的力量,那么今天的全球化更像是一个汹涌的漩涡,“被全球化”这种说法至少暗示了是否全球化已经不再是区域、民族和国家可以自主的行为。

在乐观主义者的全球化图景中,自由市场支配下经济贸易的平等和公正得到了保障和良性刺激。中心消失了,边缘消失了,西方霸权和欧洲中心沦陷了,原先处于被压迫处境的第三世界解放了,殖民主义终结了。种族、民族、地区和国家这些社会共同体的差异性得到了尊重,文化的多样性得到了肯定,世界就如同一桌兼容并蓄的文化盛宴,多元主义和自由主义成为新的哲学基础。全球化不仅仅意味着空间的扩展,全球化还意味着时间的延伸。全球化似乎为人们提供了前所未有的际遇,每个人都可以随时在全球的每一寸土地上施展拳脚,只要具备这个能力。这个时候,“人”的主体性似乎还得到了扩展,对竞争的鼓励,对最大潜能的开发,对极限境界的挑战,对优胜劣汰进化原则的强调,等等。

但是,全球化还意味着另一番景象:随着资本更迅速的流通和积累,世界贫富差距日益扩大;在全球性的劳动分工中,第三世界国家成为原材料和廉价劳动力的输出地,西方国家掌握着技术和信息等优势“能源”,新的经济剥削已经在角色分工中成形并日益残酷,强者对弱者的压迫并未终止;资本、技术、信息的跨国垄断对地方、民族经济发展的宰制不断加强;社会共同体间经济文化的差距并没有削弱或弥

合,相反日益体现出不平等的权力关系;强势文化所推行的同质化和标准化,正在摧毁弱势共同体的文化合法性……人们发现,前全球化时代既有的中心和边缘的对立不仅没有取消,而且因为全球化的力量变得更加突出和激烈。全球化的破坏力已经远远超出了物质掠夺和国土占领的范围,人们已经感觉到,全球化可能意味着一种新型的殖民主义,虽然战场上没有燃起炮火,但殖民主义的硝烟仍然弥漫在全世界,一种无形的压迫正在降临——区域、民族和国家的文化认同正在遭受前所未有的危机。

这时候,人们也才开始意识到,并不存在一个世界的“主体”,世界是一个被想象出来的概念。世界往往被想象成不同地区、族群、民族和国家的整体,但这个整体实际上只存在于彼此的社会关系中,而且这种关系的实质是权力性的。在乔纳森·弗里德曼看来,我们所面对的“世界”已经被重组过并被重新赋予了意义,是一个“已经被它进入全球体系的整合进行了结构性改造的世界”。^① 尽管全球化似乎提供了某些世界大同的景象,但迄今为止世界从未构成一个“共同体”。也许,在一些有限的领域,譬如资源和环境污染、疾病控制与卫生防疫,不同国家和民族的人们似乎共享了某些世界主义的关怀,联合国也似乎扮演了世界道义的家长角色。然而更严峻的事实是,全球化开辟了更多的资源争夺和利益对抗的空间。世界市场的形成和跨国资本的运作不仅没有带来人们所预期的公道和正义,相反,在市场资源的抢夺和反抢夺战中,不同的权力主体之间的权力倾覆益发变本加厉。人们发现,在全球化语境中,社会共同体之间的交往越发频繁,合作越发密切,冲突也就越发激烈。这时,世界成为一个权力交战的新型网络。人类对和平的信仰并不能停止或减缓地区、族群、民族和国家这些社会共同体间的扩张、分裂、吞并,全球化语境为之提供了新的权力形式,而不是终止权力——虽然我们时常迷失在生产和消费的国际性网络所缔造的全球“普遍性”幻象中。在乔纳森·弗里德曼看来,全球化

① [美]乔纳森·弗里德曼:《文化认同与全球性过程》,郭建如译,商务印书馆,2003年,第301页。

是一种“幻灭的世界主义”。^①

来自世界“全球化”的一个重要经验是,“全球化”带来了一种完全迥异的文化景观,一种是趋向“整合”的世界,一种是趋向“分裂”的世界。一方面,族群分裂日益加剧,区域自治和争取自主权的斗争有增无减。这种被视为全球化“异质化”的力量,推动着既有的传统的共同体不断地发生族群分裂和地区冲突,而原先用以组织这个共同体的意识形态,譬如宗教信仰与民族主义,也不断被解构和分崩离析,像今天的中东地区和阿拉伯国家。另一方面,不同的族群和区域建立起新的联盟关系,如“欧盟”、“第三世界”、“第四世界”等新的利益组合不断涌现。这都意味着,族群、民族、区域和国家这些既有的社会共同体的边界开始迁移,既有的身份认同正在逐渐失效,人们面临着新共同体的归属选择。在全球化语境中,文化、传统、语言、历史、种族、地域这些保障和建立共同体主体性的结构单位,其传统的意义和价值都要重新接受评估。开放的处境可能日渐削弱它们原先的认同作用,并逐渐导致民族国家共同体主体性受到损害,也可能正好相反。对此,安东尼·吉登斯指出:“全球化社会关系的发展,既有可能削弱与民族国家(或者是国家)相关的民族感情的某些方面,也有可能增强更为地方化的民族主义情绪……当社会关系横向延伸并成为全球化过程的一部分时,我们又看到了地方自治与地区文化认同性的压力日益增强的势头。”^②

很显然,全球化在很大程度上改变了意义构成的语境和元素。汤普林森提出,全球化影响了“人们的认同感、对地方的体验以及自我与地方的关系”。^③ 文化是一种意义的建构,汤普林森所说的全球化语境中文化的“非领土扩张化”,正在形成葛兰西所强调的“文化霸权”并导致严重的文化认同危机。同时,全球化语境中经济和文化的合谋

① [美] 乔纳森·弗里德曼:《文化认同与全球性过程》,郭建如译,商务印书馆,2003年,第306页。

② [英] 安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,译林出版社,2000年,第57页。

③ [英] 约翰·汤姆林森:《全球化与文化》,郭英剑译,南京大学出版社,2002年,第27页。

关系,即詹姆逊所说的“经济的文化化”和“文化的经济化”^①,也使强势文化的霸权地位日益巩固。一方面,经济以文化为包装,所谓“经济唱戏,文化搭台”,残酷的商业竞争和市场吞并包裹着冠冕堂皇的美学措辞。另一方面,文化开始产业化和商品化,文化发展政策暗含着经济扩张的欲望,“文化的经济化”已经催生了一个流通更加快速的新兴产业——文化产业,这时,“文化霸权”借助文化产品的商品属性和国际性的流通形式促进全球文化的同质化,文化消费实际上是一种意识形态的消费。这意味着,全球化语境中的文化流通机制和文化发展策略,正在化解原有的、地方的、民族的文化边界,建立在族群、地理、语言、文化等同一性基质上的民族“共同体”已经不再固若金汤。不再有纯粹的民族文化或区域文化,文化的因子在混杂与糅合中发生着分裂与质变,悄然中摧毁着民族、区域或国家的文化整体性和独立性。李杭育在《文化的尴尬》一文中就曾清醒地意识到:“世界也确实在走向大同,流行时装和方便食品冲击着各国人民的衣食差别。电古音乐风靡了全球。西方的工业社会不仅吞噬着人的个性,就世界范围看,也大大地湮没了各个民族的个性。”^②

对于第三世界国家来说,是否加入全球化体系已经是一个“伪命题”,但寻求一种妥当的全球化对策则是第三世界国家必须严肃思考的问题。显然,做出一种审慎的选择是困难的:不开放市场是不可想象的,不顾及伴随市场开放而来的西方文化霸权的勃勃野心也是鲁莽草率的。经济扩张、文化输出和意识形态渗透就如同来势凶猛的三驾马车,大众文化工业正跨越族群和国界在全球复制一个个西方或类西方的版本。这时,民族国家赖以在全球格局中维持一席之地的同一性和差异性就很可能一败涂地。试想,我们应该把一个从事国际贸易、在全球各个角落与不同肤色的人种打交道、在不同的地区使用不同的语言、体验不同的生活方式和文化内涵的个体,归属进哪一个共同体?

① [美]弗雷德里克·詹姆逊:《对作为哲学问题的全球化的思考》,《全球化的文化》,郭英剑译,南京大学出版社,2002年,第61页。

② 李杭育:《文化的尴尬》,《文学评论》,1986年第2期。

出生于 20 世纪 80 年代的中国青年,可以信手拈来地介绍咖啡的种类、品质乃至气质,对 hip-hop 的热衷甚于对民歌的喜爱,看美国大片,吃西式大餐——这些事例当然不足以说明中国青年对西方文化的认同,但是它提示了一个问题:差异性消失之际,同一性又何以存在?

20 世纪 80 年代的中国,对全球化的机遇和威胁到底意识到多少,又将作出何种反应?这个时候,“全球化”作为一个概念尚未进入中国的文化视野,从学术交流的历史来看,全球化、后殖民主义和现代性的批判与反思这些“互文性”的学术思潮,也并未给 20 世纪 80 年代的中国社会提供什么知识线索——迟至 20 世纪 90 年代中后期,它们才在中国社会文化思想语境中制造出一个新的话语中心。虽然全球化话语尚未进驻 20 世纪 80 年代中国的知识场域,但这并不意味着彼时的中国社会不存在“全球化”的事实——“世界”是“全球化”的最初版本。全球化首先指向一种全球体系的实体存在,全球化还意味着乔纳森·弗里德曼所说的全球意识:“全球化的本质特征在于对全球的意识,这是一种处于全球情境中的个体所拥有的意识,尤其是世界是我们参与其中的舞台的这种意识。”^①这种意识在 20 世纪 80 年代的中国社会被表述为“走向世界”的渴望。以改革开放和市场经济为发展策略的现代化运动的最终指向,就是“与国际接轨”和“达到世界先进水平”。

在现代化与现代性话语的激情想象中,“世界”代表了进步的价值,对民族性的固守则被贴上保守主义、历史反动的标签。这种想象恰恰体现了现代性话语将空间关系转换为时间关系的逻辑——东方与西方的差异、第三世界国家与西方发达国家的差异,被转换为“前现代”与“现代”的时间差距。在这里,“前现代”既指向落后的生产方式、贫困的社会状态,也指向封闭、保守的社会精神和文化面貌。在这样的理论预设下,民族与世界的关系被想象为“前现代”与“现代”的对立,所谓现代化就是“西化”,就是对西方无条件的敞开与接纳,民族

① [美] 乔纳森·弗里德曼:《文化认同与全球性过程》,郭建如译,商务印书馆,2003 年,第 295 页。

与现代是格格不入的对立体。在 20 世纪 80 年代的中国,这种对立论并不罕见。张颐武则提出要“以文化牺牲”来“走向世界”,认为中国文化(文学)只有牺牲自己(抛弃、否定和断裂)才能与世界同步和对话。黄子平则认为文学要走向世界就必须克服狭隘的民族主义情绪,必须把民族放大到“世界”和“人类”。^①

这种论调里弥漫着对现代化的崇拜情绪,其中也许还夹杂着中国社会发展的迫切与焦虑,但现代性与民族性是否就得你死我活、非此即彼?为了进入“世界”,我们是否就必须取消“民族”?或者,我们应该如何解决钱理群所提出的:“如何处理世界文学一体化与各民族文学多样化(或者说文学世界化与民族化)的矛盾”?^②如果说“走向世界”势在必行,那么,对“世界”而言,“民族”究竟是“防御性”的还是“战略性”的?^③作为一种历史的、物质的和精神性的存在,文化承载着地方、民族、国家等共同体主体的完整性与独立性,文化边界的取消和文化认同的危机将直接威胁这些共同体主体性的安全。在全球化语境中,民族国家共同体的主体性能否得到有效保障,甚至关系到民族国家身份的合法性。随着全球化对世界政治、经济和文化格局的重组,主体建构、文化认同再次成为凝聚区域、民族和国家等“共同体”的方式——不管是既有共同体的巩固、恢复,还是缔造新的共同体。全球化语境导致了文化认同的破坏,也同时催生了文化认同的需求,霸权产生了对霸权的抵制。在这个意义上,弗里德曼指出了文化认同产生的结构性语境:“如果不考虑霸权、抵制性的认同、支配性的和从属性的话语这些现象,就不可能理解全球体系中的文化过程。”^④

① 谭湘:《面向新时期第二个文学十年的思考——文学评论召开小型座谈会纪要》,《文学评论》,1987 年第 1 期。

② 钱理群,黄子平,陈平原:《二十世纪中国文学三人谈·民族意识》,《读书》,1985 年第 12 期。

③ 陈越:《民族化:一个防御性的口号》,《文学评论》,1987 年第 1 期;李方平:《民族化:一个战略性的口号》,《光明日报》,1987 年 4 月 7 日。

④ [美]乔纳森·弗里德曼:《文化认同与全球性过程》,郭建如译,商务印书馆,2003 年,第 41 页。

三、影响的焦虑

20 世纪 80 年代,“世界”与“民族”的反复较量,是否说明了人们已经隐约意识到中国社会文化认同的危机?这种文化认同的危机意识在文学话语中最早得到了反应——大规模引进西方现代派文学所引发的种种论争即是一个重要的例子。改革开放结束了对西方文化的长期禁闭,打开了文化交流学术引进的大门,久被压抑的热情一旦遭到释放就会迅速膨胀。人们突然发现,在经济科技领域,我们已远远掉在后头,现代化的目标迫在眉睫;在文化领域,眼花缭乱的文学思潮和学术流派接踵而至,冲击着我们被漫长的政治斗争磨钝了的神经,既有的文学感觉、文学经验捉襟见肘。这时,人们普遍有一种“迟到”的焦虑,唯一的补救方式似乎就是“拿来主义”,如饥似渴地埋首于知识的猎取、思想的移植、经验的借用,20 世纪 80 年代的中国社会弥漫着对西方文化前所未有的热情。但是,大规模的引进与接受之后,人们却突然感到心虚:我们留下了什么?西方文化的中国版本显然无助于解决中国当代文学和文化的贫瘠状态,我们需要的显然也不是西方文化的学术拼图。

另一方面,对西方文化危机的体认也加重了这种疑虑。对西方文化危机的体认是大量引进西方文化的间接副产品,东西方经济、文化的双重落差为这种体认提供了历史条件——如果联系五四新文化启蒙运动对西方文化的肯定性想象,人们更能够意识到这个历史条件不言而喻的重要性。在中国敞开大门接收西方工业文明的时候,西方同时奉送了对工业文明的批判;在中国文化思想界大肆迎接西方文化的时候,西方同时把他们的苦恼和困惑一并塞给了我们。这时,人们困惑了:“他们正处于改革的动荡之中,处于中西文化撞击的隘口,向后是残破的长城和一片暖土,前面是大洋那边的陌生的摩天大楼和滚石乐中的吸毒——到底选择什么?”^①作家用这一段比喻形象地描绘了中国 20 世纪 80 年代的思想情绪:矛盾、犹豫,还有紧张。

^① 韩少功:《作家书简——韩少功致骆晓戈》,《作家》,1986 年第 11 期。

哈罗德·布鲁姆曾经富于创见地把弗洛伊德精神分析学中的父子关系引渡到文学史,用以阐释传统与现代的关系,他把这种关系定义为“影响的焦虑”。^①在布鲁姆看来,传统的巨大权威对后来者构成了压抑和威胁,在无力摆脱传统影响的境况下,后来者唯有对传统进行创新才有可能获得文学史的席位。后来者只要有机会进入文学史的队列,就必将对经典体系做出或大或小的修正。这也是文学史得以延续和发展的动力。如同儿子对抗父亲是为了获得父亲的权威一样,后来者对传统的修正,也是为了获得传统的权威。所以,任何现代的东西都可能成为传统,而任何传统的东西在未获得传统身份之前,都可能是现代的。后来者对传统的反抗、叛逆、嘲讽、鄙薄,最终并不能为自己获得意义,而只有通过传统的皈依,进入传统的秩序,才可能为自己建立意义链条。在“影响的焦虑”中,后来者更多的是对自身无意义处境的焦虑和不能被接纳进传统的焦虑。

那么,寻根话语是否也遭遇了这种“影响的焦虑”?

寻根话语的实践者大都曾经是传统的反叛者和现代派的追随者,但是,作家迅速面临着无根的焦虑。他们已经意识到,文学既要有反叛的个性,又要有强大的文化母体作为支撑。在《文学的“根”》中,韩少功指出:“对东方文化的再认识是一个全球性的课题”——虽然东方文化的自信心仍然来自于西方社会的认可,这种潜在的自卑仍然是东方文化隐蔽的心理阴影——无论如何,借由西方对自身文化传统的批评和对现代性话语的反思,东方文化提供了一种新的文化理想。这意味着,人们对“现代”已经不再抱着盲目的乐观,而落后、保守、封闭这些黏附于“前现代”的标签也不再那么醒目刺眼了,人们意识到对文化、传统需要更多的尊重和理解,原先被视作落后和封闭的文化也重新有了自信心。这种自信与“走向世界”的社会情绪是一致的。拉丁美洲文学的成功和影响,引发了人们对民族文学与世界文学关系的重新认识。人们欣喜地看到,东方文化不仅是一块有待开掘的沃土,并且,立足民族文化和本土现实正是通向世界的有效途径。

^① [美]哈罗德·布鲁姆:《影响的焦虑》,徐文博译,三联书店,1989年。

在被西方现代社会界定为“前现代”的东方国家和第三世界国家,民族文化自信心的复苏和对民族文化认同危机的意识是同时展开的。在更广泛的范围内,新儒家话语、“主体”话语、民族性和民族化讨论、文化小说、拉丁美洲文学爆炸的反响,等等,看似众声喧哗,实际上这些不同的话语体系存在着隐秘的关联。地域、历史、文化、传统这样的词汇不厌其烦地频繁出现。这些词汇正是寻根话语的关键词,是寻根话语重建文化认同的重要维度。相比于现代化与现代性话语所强调的线性历史秩序,寻根话语的地域、历史、文化、传统指向了“过去”的时间坐标——人们似乎习惯在社会巨变的十字路口反思历史,比照传统,在民族精神和传统文化中寻求支持。但是,这不是一种简单的回望,而是确立新坐标系和建立新规则之前的必需步骤。在寻根话语中,文化认同的危机感既意味着传统文化认同的破坏,也意味着建构新的文化认同的需求——无论是哪一种行为,我们都必须首先回到地域、历史、文化、传统——这些寄寓“民族”主体性的重要场所。

可以说,中国 20 世纪 70 年代末期的改革开放本身就是“全球化”的一部分,是现代化与现代性话语在中国本土的嫁接和移植。现代化与现代性进程推动了改革开放和市场经济运动,并使传统与现代、东方与西方在激烈的碰撞中交会。寻根话语的文学实践表明,革新经济体制、引进市场规则并不仅仅局限在经济学关心的视野之内,文学也许不关心 GDP 的各项经济指标,但它关心在经济生活处境改变下人的生存状态和精神状态,关心既有价值规范如何与现实规则相遭遇,关心传统生活方式如何与现实需求相抗衡。在改革开放的历史语境下,传统的价值体系正不断被挑战与动摇,新的价值体系尚未建立,这无疑是各种权力话语竞逐领地的重要时刻。在寻根话语看来,在敞开的全球化与不断推进的现代性进程中,如何认识和再造自己的民族文化传统,关系到对民族文化差异性与独特性的保护,而这种差异性与独特性恰恰是“走向世界”或者说角逐进世界的文化权力格局的重要前提,因此,对传统文化进行再认识、再创造就显得迫切与重要。

但是,寻根话语所面对的民族文化传统本身已经缠绕不清。囊括在“民族”旗下的民族文化和传统本身就是一个极具多样化的文化图

景,容纳在“中国”国家名义下的数十个民族拥有各自多姿多彩的民族文化,多民族文化之间既可能相互对抗,也可能相互交融。面对这个多样的民族文化图景,寻根话语将面临以下诸种问题的质问和考验:我们如何在多样化的、歧义丛生的文化图景中,区分传统内部的种种歧义,寻找到既保存民族精神又能够融入当下现实的“根”?民族文化传统很可能在历史长河中“断裂”,或者被边缘化,或者被权力意识形态所取缔,或者成为文化化石,我们将借助什么途径进入民族文化传统?传统的历史惯性已经延伸到当代生活中,我们又如何建立观照传统的现代坐标?在民族传统文化和西方文化双重危机的夹攻下,我们又当何去何从?

这显然是一场智慧的博弈,人们必须在民族与世界、传统与现代、东方与西方之间找到合适的平衡点,这既关系到中国当代的文化发展和文学实践,更关系到中国当下正在推进的现代化与现代性运动。如果说,现代化与现代性运动是西方文化的一部分,那么,西方工业文明的破产提醒我们需要对现代化与现代性运动持以更审慎的立场。如果说对于第三世界国家来说,现代化与现代性历史实践的选择是势在必行,那么我们也应该适度冷却对现代化与现代性工程的激情想象,缓冲对现代化与现代性工程的盲目冲动,对现代性的矛盾怀有清醒的认识,从而更审慎地实践现代化与现代性工程。这个时候,寻根话语试图从传统、民族这些本土的文化因子中寻找制约或调和现代性矛盾的力量,寻根话语重新赋予原始文化、地域文化、少数民族文化等边缘的、民间的文化资源和文化形式以民族文化个性的意义,重新整理了民族的传统价值体系,重新发现了民族文化传统的深远魅力。这些工作使中国的民族文化重新有了向心力和自信心。寻根话语同时确立了这种认识:首先,在全球化语境下,民族文化的同一性和民族的主体性是进入世界花名册的个性标签,通过对民族传统文化的寻找、挖掘与再造,通过现代意识的引渡与烛照,重建民族文化认同和民族主体性;其次,在现代化进程中,通过民族、传统和本土等文化资源的现代再生,通过对民族文化资源的审美回归,提供对实用工具理性和市场经济利益原则的有效遏制,树立一种更为完善的社会发展价值观念。

寻根话语强调,对民族文化历史的尊重与对民族文化资源的现代转换,是“走向世界”的基本前提,是对抗全球体系文化霸权同质化的重要力量,是全球化语境中缔造民族文化认同的基础,是西方现代化与现代性话语中国本土实践的重要组成。

第六章 民族主体性的建构

一、根：被暗喻的民族

毫无疑问，个性解放是五四启蒙运动的主题，但是，从“人的文学”到“国民性批判”，作为个体的主体迅速淹没在作为集体的主体中，人的解放被置换为民族的解放，个人被编码为民族中的一员，个人的解放只有置于民族解放的语境中才有意义。20世纪80年代的当代文学重申了个性解放的启蒙主题，主体再次成为文学的重要范畴。有趣的是，与五四新文化启蒙运动一样，寻根话语再次表达了“民族”集体的主体性叙事——某种意义上，我们可以将寻根话语看做20世纪80年代的新启蒙叙事，它所指向的是一个宏大的概念：国民性，或谓民族性。

在《文学的“根”》一文中，韩少功以非常肯定的语气宣告：“中国还是中国，尤其是在文学艺术方面，在民族的深厚精神和文化物质方面，我们有民族的自我，我们的责任是释放现代观念的热能，来重铸和镀亮这种自我。”^①在寻根话语中，“民族自我”——民族主体性——有一个文学化的修辞：“根”。韩少功提出，“文学有根，文学之根应深植于民族传统文化的土壤里”，寻“根”是出于“一种对民族的重新认识，一种审美意识中潜在历史因素的苏醒，一种追求和把握人世无限感和永恒感的对象化表现”。郑万隆的《我的根》和李杭育的《理一理我们的“根”》，也都提出了寻“根”的意向。

^① 韩少功：《文学的“根”》，《作家》，1985年第4期。

在汉语里,“根”与“本”是同一个意思,意为基础、实质、本源。也许,韩少功不容置疑的“民族的自我”中潜藏着对“本质”的需求——在英语中,作为“本质”的“essentiality”指向要素、根本、实质、本质——对“本质”的建构是主体建构的核心。如果说,寻“根”喻示了本质主义的需求,那么,是谁的本质,谁的同一性?在这里,国家(中国)和民族(中华民族)成为“根”的所指。在“根”的带领下,文化、传统、历史、集体无意识、文化结构、民族、中国、东方……这些概念相互呼应,成为寻根话语中庞大的寻“根”叙事机制。寻根话语试图通过民族、传统、文化、历史的整理,来重建(“重铸和镀亮”)民族文化认同和民族国家的主体性(“民族自我”)。这个意义上,我们可以把寻根话语看做中国当代民族文化认同和民族主体性建设的一次文学实践。

寻根话语认为,民族性的“根”藏寓于历史悠久、意蕴深广的民族文化之中。寻根话语视野中的文化,是一个民族的记忆和经验的产物,是民族心灵史和实践史的标志系统,是铭记民族轨迹的编码方式,是联结民族的过去与现在的线索。在寻根话语看来,文化和民族有共生同构的亲密关系。郑万隆认为,文化心理结构或文化潜意识“体现为民族集体或社会集体的共同特征,是集体人的思维方式和行为方式的‘根’”。^①从“文学有根,文学之根应深植于民族传统文化的土壤里”,再到寻根作为“一种对民族的重新认识”^②,韩少功暗示了“文学”——“民族传统文化”——“民族”三个文化单位的递进关系。李杭育指出,民族意识、民族个性是民族文化传统滋养下的产物。^③郑义强调,传统文化的断裂导致了“我们民族特有的价值观念,我们民族对自然、社会、人的睿智而至今仍不失其意义的彻悟,我们民族与众不同的精深的审美意识”的断裂。^④贾平凹认为,“中国文化的积淀,是以此形成了中国国民的精神,而推广之扩大之,渗透于这个民族的性格上、

① 郑万隆:《中国文学要走向世界——从植根于“文化岩层”谈起》,《作家》,1986年第1期。

② 韩少功:《文学的“根”》,《作家》,1985年第4期。

③ 李杭育:《文化的尴尬》,《文学评论》,1986年第2期。

④ 郑义:《跨越文化断裂地带》,《文艺报》,1985年7月13日。

政治上、经济上”，而且，“这种文化培养了民族的性格，民族的性格又反过来制约和扩张了这种文化”，从而“民族性格的变革”不能不“关注到这个民族的文化基因”^①，等等。虽然在作家们眼中，民族文化是孕育和承载民族性的土壤，文学的根存在于文化之中，但是，“文化”并不是寻“根”的最终目的地，文化只是“根”的能指形式，“民族”才是“根”的所指，“文化”是通向“民族”之根的必经之路。

或许，我们要追问的是，文化何以能够承担起这么艰巨的任务？寻根话语是否过分相信并依赖于文化作为一种独立客体存在的意义与影响呢？这时，有必要对“文化”概念及其相关的历史与话语进行描述。泰勒在《原始文化》一书中认为，文化体现为某个群体共享的知识、信念、艺术、道德、习俗、惯例、价值观、能力等对象和范畴，文化正是这些对象和范畴的集合。换言之，文化是群体在共同的生活实践和相互交往中建立起来的一种契约关系，文化符号逐渐被抽象为族群、民族、区域、国家这些社会共同体的标志和象征。这个时候，文化使我成为我，使我之所以是我，文化决定了个体对自我的认知与阐释，文化对个体生活的影响具有普遍性与决定性——这显然与寻根话语所强调的文化结构一脉相通。但是，这种将文化本质化、普遍化的行为，很快遭到了马修·阿诺德的质疑，后者更愿意把文化看做一个有效持续的规约，看做国家秩序的来源和保障。斯图亚特·霍尔则把文化看做“经历过的实践”，是“能够使得一个社会、集团或阶级体验、界定、解释和明了其自身存在条件的实用的意识形态”。约翰·弗罗的理解与之相去无几，在他看来，文化是“一个社会集团的现实（现实状况）得以通过它建立和保持的整个实践和表征范畴”。^② 这些观念与阿诺德将文化看做一种国家意识形态力量如出一辙。汤普林森则进一步将文化看成一种叙事、文本或“故事”：“文化指的是所有这些世俗的实践，它们直接构成了人们持续发展的‘生活叙事’：即故事，我们以此来

① 贾平凹：《四月二十七日寄友人书》，《上海文学》，1985年第11期。

② [英]特里·伊格尔顿：《文化的观念》，方杰译，南京大学出版社，2003年，第40页。

历史地阐释我们的存在。”^①“故事”的目的或意义在于使人们的生活实践获得关联和正当性,因而,文化是一种意义的建构,换言之,文化其实是一种虚构出来的对象,它的价值体现于它所产生的意义。这些观念都指出了文化的“符号”性,无论作为社会共同体的内部规约,还是作为共同体认同的意识形态手段,文化是社会共同体用以界定、解释、建立自身的行为实践和话语符号。正如乔纳森·弗里德曼所提出的那样,文化事实上是需要“被解释的对象”,而不是我们可以依赖的“用来解释的对象”。^②而特里·伊格尔顿则从历史追溯中发现,文化的产生受益于宗教和神权的衰落,并成为宗教神权的替代品为个体继续提供意义来源和身份认同,文化是一个被制造出来的新的“偶像”,从而,文化是一个“社会主体性”的范畴。^③特里·伊格尔顿这一看法的意义在于,它并没有继续徜徉于阿诺德、霍尔、汤普林森对文化的符号学解构中,而是再度恢复了文化与主体的关系,文化重新指向了社会个体的主体认同,当然这并非泰勒式文化本质主义的迂回。从阿诺德、霍尔、汤普林森到伊格尔顿,他们的反本质主义的解构为文化提供了一种全新的意义,即文化作为一种符号或话语对主体性的建构——在寻根话语中,文化正是承担和建构“民族”这一社会主体性的方式和载体,即使他们并不曾体认“民族”与“文化”都是一种意识形态力量和策略这一事实。

二、失落的民族主体性及其重构

寻根话语发现,他们欲以进入的民族传统文化传统业已“断裂”。^④在寻根作家们看来,五四新文化运动开启的白话文学,在语言、审美等维度上已经大大颠覆了中国文学的传统,最重要的是,五四新文化运动

① [英]约翰·汤姆林森:《全球化与文化》,郭英剑译,南京大学出版社,2002年,第27页。

② [美]乔纳森·弗里德曼:《文化认同与全球性过程》,郭建如译,商务印书馆,2003年,第45页。

③ [英]特里·伊格尔顿:《文化的观念》,方杰译,南京大学出版社,2003年,第45页。

④ 参见本书第一部分有关文化断裂论的相关论述。

导致了民族文化和民族主体性的双层断裂。五四新文化运动对传统文化的抛弃与否定不仅仅导致了文化连续性的中断,而且在启蒙运动的旗帜下,西方文化大举进驻中国社会,东西方文化之间的差异性被刻意地遮蔽和忽略,在西方文化的凌驾之下,民族和传统的文化质素被驱逐出原有的领土,西方文化(从语言、观念形态到思维结构)的横向移植,使得民族传统文化的“整体性”和“同一性”遭到了严重的破坏。既有的文化连续性被中断了,既有的文化整体性被分裂了,既有的文化差异性被取消了,而建立在这三个基石上的民族主体性也因此分崩离析。“文化断裂”指向意义的中断、主体性的丧失——这严重地威胁到民族的文化认同。

这种文化认同危机的历史创痛在当代重新上演:在“现代化”的号召下,“西化”再次大举来袭,在本土出现了一片棒杀传统文化的叫嚣声,对民族与传统的守护成为了对“现代化”的反动,“复古”、“保守主义”的标签被四处滥用。事实上,寻根话语并不反对批判传统文化——在20世纪80年代风起云涌的文学思潮和文学论争中,恰恰是寻根话语给予传统文化最全面深入的批判——但是,这并非意味着要将庞大驳杂、悠久浓厚的民族传统文化一锅端掉,民族传统文化是一个层次丰富、结构复杂的整体,更何况民族传统文化是民族主体性的重要载体,这需要我们持以更审慎的态度与更客观的批判精神。作为后发的现代化国家,推动中国社会从前现代社会到现代社会的转型,的确需要众多历史的合力,社会的各个层面都将被调动起来介入现代化的浩大工程,文化也不例外。现代意识、时代精神,或者说人的现代化,是现代化与现代性工程在文化领域的实践。如果说现代化与现代性工程是中国当代必然的选择,那么,民族传统文化难道不是可供据守民族主体性的最后一块自留地吗?这并非是“文化抗拒的心态”^①,而是如李杭育所说的“根”与“枝”的关系:唯有“理一理我们的‘根’,也选一选人家的‘枝’,将西方现代文明的茁壮新芽,嫁接到我们古老、

^① 李红真:《文化变异期的文学观念面面观——序〈中国作家如是说〉》,《作家》,1989年第10期。

健康、深植于沃土的活根上”^①，我们才可能在现代化与现代性的历史实践中，在对全球意识和现代意识的追求中，为民族主体性筑就一道防护的堤坝。

那么，民族传统文化的内涵与外延又是什么？贾平凹提出这个问题：“中国文化到底是些什么呢？又是如何形成的呢？……什么是民族的传统，民族文化浸润、培养的民族传统的精神内容是什么，靠什么构成？”这些问题正是探索民族文化差异性的方向，韩少功在“比较”中提炼出了具有差异性的“东方文化”：在思维方式上，是直觉方法，是综合，是整体把握，是直接面对客体感觉经验；在审美形态方面，是主观情致说，等等。^② 在另一处地方，韩少功继续进行这种差异性的对比：“西方是一种科学的传统，东方是一种玄学的传统；西方是知识的传统，东方是智慧的传统。”^③ 诚然，这种对比性的概括也许显得笼统和武断，但也许我们可以把它理解为一种差异性建构中所必需的夸大和象征化。乔纳森·弗里德曼把文化区分为“属文化”和“差异性的文化”（differential culture）。与作为人类（human being）种属特性的属文化相比较，赋予“特定人群”特殊性的“差异性的文化”，是个体把自己归属进某个社会共同体的依据——准确地说，是社会共同体依赖这种差异性的建构把个体笼络至麾下的手段，即“对特殊性的识别转译成认同的特殊化，最终转化成认同的类属化”。^④ 显然，差异性文化是民族文化认同和民族主体性建构的重要范畴。对文化差异性、特殊性的强调，是建构文化同一性的前提。

强调文化的差异性与反抗文化殖民息息相关。在詹姆逊看来，文化永远是一个“他者”的思想。^⑤ 这种看法在特里·伊格尔顿对文化所进行的词源学分析中得到印证。伊格尔顿发现，“culture”的拉丁语

① 李杭育：《理一理我们的“根”》，《作家》，1985年第9期。

② 韩少功：《东方的寻找与重造》，《湖南文学》，1986年第1期。

③ 林伟平，韩少功：《文学和人格》，《上海文学》，1986年第11期。

④ [美]乔纳森·弗里德曼：《文化认同与全球性过程》，郭建如译，商务印书馆，2003年，第311页。

⑤ [英]特里·伊格尔顿：《文化的观念》，方杰译，南京大学出版社，2003年，第29页。

词根是“colere”，意思是耕种、居住、敬神、保护。其中，“耕种”意味着对自然的管理、监督，“居住”则由拉丁语的“colonus”演变为“colonialism”（殖民主义）。这意味着，文化与殖民主义有着类似血缘的亲密关系。^① 文化成为殖民主义境遇中殖民者争取合法性的重要方式：通过殖民者文化的同化作用，殖民地既有文化的差异性被表述为“他性”，在“主体/他者”的二元中心主义模式中，殖民者以此获得自身的合法性。这种合法性以对殖民地人民合法性的取消为前提。颇具讽刺意味的是，殖民者通过建构殖民地“他者”的差异性文化来确立主体地位，这种差异性文化最终转化成殖民地人民建立身份认同的基础和获得主体地位的理论前提。这意味着，差异性的建构是一个双向的过程，它把一些个体排斥出某个群体，同时也把这些个体整合进另一个群体。差异性既是分裂的力量，也是凝聚的力量。

文化的躯体里是否从来就流着殖民主义的血液？某种意义上，文化的开放是必须的，这不仅是政治意识形态的结果，而且是基于这一关系：文化的差异性正是在向其他差异性敞开的过程中建立起来并得到体认的。某种意义上，这是任何一种文化交流的正常现象，但在第三世界民族国家的情形或许将特殊一些，这是因为，文化的力量与政治、经济乃至军事的实力很难被完全隔离开来，毕竟，不同文化间的流通并不能实现完美的平等化，更多时候，文化附着于诸如政治、经济和军事等其他渠道与媒介以实现其流通行为，有时甚至表现为单向的文化输送。这种关系在弗雷德里克·杰姆逊对“第三世界文学”的描述中甚至被比喻为“生死搏斗”：“我们从一开始就必须注意到一个重要的区别，即所有第三世界的文化都不能被看做是人类学所称的独立或自主的文化。相反，这些文化在许多显著的地方处于同第一世界文化帝国主义进行的生死搏斗之中——文化搏斗的本身反映了这些地区的经济受到资本的不同阶段或有时被委婉地称为现代化的渗透。”^②

① [英]特里·伊格尔顿：《文化的观念》，方杰译，南京大学出版社，2003年，第2页。

② [美]弗雷德里克·杰姆逊：《处于跨国资本主义时代中的第三世界文学》，张京媛译，《当代电影》，1989年第6期。

在第三世界民族国家打开国门之际,开放也必然带来另一个后果:西方文化霸权在正面的文化接触中将得到强化,尤其在第三世界民族国家正面临传统文化“废墟”的转折性时刻。这时,民族传统文化及其所寓含的民族主体性将面临着更大的威胁——这在中国 20 世纪 80 年代一片叫好西方文化的声浪中不断得到应验,对民族传统文化的强调被视作抱残守缺,是历史的反动,是反现代化和反现代性的。另外一种批评的声音则认为,寻根不过是把个体的经验夸大为民族的体验,而且只是顺应 20 世纪 80 年代“文化热”的时代情势的应景之作,有论者甚至不无严厉地批判道:“‘寻根文学’集合了各种矛盾,它用一系列的错误堆积它的历史纪念碑。”^①寻根话语是煞有介事还是对西方文化殖民的深刻体认? 改革开放正如火如荼,大多数人沉浸在经济发展和与国际接轨的理想中,汹涌而至的西方更像是这个理想的蓝本。他们无暇对这些问题给予严肃认真的思考,这个多灾多难的民族从历史中所领略到的,更多的是在“落后就要挨打”的逻辑下进行的军事入侵、土地割让和种族消灭的殖民体验。所以,寻根话语即使不被人们贬责为“历史的反动”,也不过落个“文化意识深厚”的虚名而已。

也许,正是这种境遇成就了寻根话语。寻根话语在 20 世纪 80 年代“走向世界”的理想中发现了文化这一块肥沃的土地,文化成为寻根话语担当民族理想的重要场所:寻根话语对民族传统文化的再认识、再创造,既包含着“进入文化潜意识”(郑万隆)、“跨越民族文化断裂带”(郑义),从而恢复民族传统文化连续性的自觉,也包含了对民族传统文化差异性的整理和体认,更包含了在 20 世纪 80 年代开放的文化语境中,对汹涌而来的西方文化殖民的警惕和防卫。韩少功曾坦承:“1985 年的‘寻根’只是我关注本土文化资源的开始”,而“其实,本土化是全球化激发出来的,异质化是同质化的必然反应——表面上的两极趋势,实际上处于互渗互补和相克相生的复杂关系,而且在全球化的成年期愈益明显。”^②应对于“全球化”的“同质化”势力,对本土文

① 陈晓明:《寻根的谬误》,《文学超越》,中国发展出版社,1999 年,第 40 页。

② 韩少功:《寻根群体的条件》,《上海文化》,2009 年第 5 期。

化资源的清理和旨在重建民族文化主体性的建设。试想,没有一个建立在连续性、整体性和差异性、独立性之上的民族传统文化,我们凭借什么想象一个独立的自主的民族主体?我们又凭借什么进入世界和与国际接轨?正是在这个意义上,寻根话语的文化重建,不仅不是对这个民族理想的反动,而是具有基础性的意义。

某种意义上,寻根话语对民族传统文化的焦虑,其实质是对民族主体性缺失的焦虑——民族传统文化的断裂使得既有的民族主体性被中断,西方文化思潮的引进使民族传统文化面临着更大的挑战与威胁,而在日趋逼近的全球化浪潮下对西方文化霸权和民族文化危机的体认,更加深了追寻民族传统文化、接合传统与现代的民族主体性的迫切情绪。这种情绪,一方面基于社会发展和民族进步的意义并表现为“走向世界”的热情,另一方面则又在世界经济与文化格局重新整合的警惕与谨慎中艰难摸索。这种复杂的、矛盾的时代情绪,构成了寻根话语中富于张力的审美与文化的“场域”,从中我们可以发现寻根话语对社会发展与时代走向的关注与介入。只有了解寻根话语在社会文化思想建构行为中的积极性的面向,才能深刻地理解寻根话语在当代文学史和文化史上的价值所在——尽管在 20 世纪 80 年代寻根话语遭遇了种种善意的误读或严厉的批判。

第七章 叙事与修辞

一、“无父”之虑

在寻根话语中,“无根”的焦虑在“无父的焦虑”中得到表述,在“父亲”这个模糊暧昧的修辞后面,“父/子”的对抗与寻找成为一种隐蔽的文学叙事。文化断裂和“根”的失落,意味着寻根话语对民族主体性所附丽的文化传统和精神资源的危机体认,“寻找父亲”则成为接续文化传统、重建民族主体性的叙事和隐喻。但是,在寻根话语中,“父亲”指向一个暧昧不明的符号,“父亲”的所指在现实与想象的世界中游移、滑动,这导致“父亲”没有一个凝定的含义。

《爸爸爸》中,丙崽有一个身份不明的父亲:

丙崽的爸爸,据说是那个叫德龙的汉子,会唱山歌。又据说他不满意这里的生活,出山贩鸦片去了,终而一去不返。

丙崽有很多“爸爸”,却没见过真实的爸爸。据说父亲不满意婆娘的丑陋,不满意她生下了这个孽障,很早就贩鸦片出山,再也没有回来。有人说他已经被土匪“栽”掉了,有人说他在岳州开了个豆腐坊,有人则说他拈花惹草,把几个钱都嫖光了,曾看见他在辰州街上讨饭。他是否存在,说不清楚,成了个不太重要的谜。^①

^① 韩少功:《爸爸爸》,《人民文学》,1985年第6期。

显然，丙崽并不关心这个是否真实存在的父亲，面孔模糊的父亲对于丧失了语言与思考能力的丙崽而言更无所谓好恶。在《黑骏马》中，“我”虽有个有血缘的父亲，但他长久地缺席于我的生活与成长。在《北方的河》中，“父亲”是一个负面的语汇：“把我妈甩啦——这个狗杂种”。所以“我”干脆宣称“我从小没有父亲”，被父亲抛弃的“我”对这个早已缺席的父亲充满了憎恨的情感：“我多少年把什么父亲忘得一干二净”，“我从小不会叫‘爸爸’这个恶心词儿，也没想过我该有个父亲”。^①但是，我们也可以这样理解《北方的河》中的“我”，诚然对“父亲”抱着无比的憎恨，但这种憎恨是否可以视作正是缘于对没有父亲的恐惧或对父亲的渴望？

弗洛伊德曾揭示了“父/子”的丰富内涵。对儿子来说，父亲代表了权威、秩序、意义之源——这可以说是父亲的所指。“父/子”的血缘关系保障了这些所指的有效性——的确，寻根话语在表达“父亲”这个能指的时候，的确更多地借助具有血缘连带关系的家族史、宗族史和村落史为表现的空间。作为生命根源，“父亲”承载着赋予意义、确定意义和建立秩序的权力。为什么“寻找父亲”成为寻根话语的一个突出情结？知青经验是一个不可忽略的因素。由于众所周知的历史原因，一批出生于20世纪50年代前后的知识青年中断学业，被以革命的名义输送到广大的农村乡野、山河林莽，寻根作家就是这段特殊历史的产儿。作为个体，他们在身心发育的成长期突然被割断脐带，社会和时代的巨大辗盘把他们从社会中枢甩到社会的边缘。特殊的时代使他们成为精神的孤儿，“断裂”即在这种历史语境中形成。“父亲”的缺席是“寻找父亲”的前提，在被迫脱离既有轨道之后，他们不得不为自己寻找精神上的父亲，以接续被中断了的营养。“父亲”的缺席引发了对“父亲”的期待和想象，他们创造和虚构了一个合乎其理想的“父亲”。在这个意义上，“父亲”是理想的能指，是“儿子”的意义之源，通过寻找父亲来对自身意义进行溯源和建构，从而获得独立完整的主体性。

^① 张承志：《北方的河》，百花文艺出版社，1985年，第23-24页。

在弗洛伊德的俄狄浦斯情结中,父子关系呈现出复杂的动态关系。一旦“父亲”的权威对儿子的主体性构成了威胁,儿子就可能铤而走险地采取“弑父”的方式以对抗父亲,夺取权威,从而寻求自身的独立主体性。弗洛伊德用“弑父娶母”这个伦理剧象征了儿子夺取父亲权威的无意识冲动。“弑父”并不意味着儿子对“父亲”的真正抛弃或背叛。“弑父”行为的最终目的是使儿子升级为“父亲”,取得“父亲”这个符号所拥有的权力:获得意义和生产意义的权力,代表秩序和建设秩序的权力。这是一个再生的“父亲”,是借否定现实之父催生的理想之父。显然,父与子的对抗并没有使其中任何一方消失,而是互相增强,儿子的背叛更加确定了父亲的地位,父亲独一无二的权威身份也迫使儿子日益趋赴于父亲的角色。

事实上,寻根作品中的“父亲”远比《爸爸爸》中的“德龙”,或者《北方的河》那个抛妻弃子的“狗杂种”来得更为丰富,也更为隐蔽,在某个角落,我们总是可以不期然地与“父亲”相遇。有时,“父亲”是真实的血肉之躯,有时又只是一个灵魂的影子,时而以理想的面目出现,时而发出原罪感与拯救者的声音;它时而卑下,令人憎恨厌弃,时而高大智慧,手里握着精神牧师的权杖……这说明,寻根作品里的父亲至少有两张面孔,或者说,有两个父亲,一个是现实的父亲,他们多半以丑陋、自私、封闭、落后的面目出现,另一个则是理想的父亲,他们宽容、博爱、善良,他们的身上闪烁着智慧与勇气的光辉——对理想之父的追寻,成为寻根话语一个重要的主题。

寻根话语的“寻找父亲”叙事,经历了“寻找—发现—再造”的过程,即寻找理想之父、发现现实之父、再造理想之父的完整封闭的结构。在这个结构中,“发现”是一个重要的环节,寻根话语在这个环节上完成了怀疑、批判、自省的任务,“再造”的父亲也因此得以区别于“寻找”的父亲。“寻找”中的父亲包含了对理想之父的情感期待,“再造”中的父亲经过“发现”的参照,有了理性的根基。据此,我们可以把“弑父”行为理解为一次对现实之父的“发现”,以此谋求理想之父的再造。父亲的缺席是否也意味着儿子对父亲的拒绝——作为被动反应和自我保护的形式?在弗洛伊德黑暗的无意识领域,现实之父的

不在场意味着父亲对“我”的抛弃，同时，父亲的抛弃也可以视作“我”的主动拒绝——既然现实之父的阴暗存在完全不可能烛照“我”的生命之旅。然而，被抛弃的耻辱唤起复仇的欲望，对父亲的期待虽然被打入黑暗阴晦的潜意识角落，但重新获得父亲之爱的欲望并没有真正根除，再造一个理想之父取而代之是神圣的使命。

张承志的《黑骏马》、《北方的河》、《金牧场》正是一个“寻找父亲”的叙事。在这些作品中，叙述者始终扮演着一个寻找者的角色，老额吉、导师、杨阿訇则是指导寻父行为的启蒙者。在《黑骏马》中，现实之父是缺席的，血缘上的联络被切断了，但是另外一种联系由此建立：把“我”抚育长大的老额吉和广袤无垠的大草原，才是叙事者心目中真正的“父亲”。

《北方的河》创造了一个崭新的父亲：黄河，或者说，“北方的河”，一个无性的象征的父亲：“今天，你给自己找到了父亲——这就是他，黄河。”^①“北方的河”是一个隐喻：

诗的题目是一下子跳到纸上的：《北方的河》。他握紧了笔，觉得胸膛里的长河大浪汹涌而至。那些浪头棱角鲜明，又沉又重，一下子撞得他胸口发痛。他忍着心跳，竭力想区别开那些河流。十几年他见过多少河啊，黄河、湟水，白龙江和洮河，额尔齐斯河与伊犁河，甚至内蒙古的锡林河以及青海的通天河。这些河流在他的脑海里飞旋激荡，他感到兴奋得有些晕眩。他看见那么多熟悉的面影和生动的故事，他觉得这些河流勾划出半个中国，勾划出一个神秘的辽阔北方。这片苍莽的世界风清气爽，气候酷烈，坚硬的大路笔直地通向远方。^②

在张承志的心目中，他所经历过的每一条河流都有自己的性格，黄河沉着稳重，永定河艰忍宽容，湟水平和宁静，额尔齐斯河强悍勇

① 张承志：《北方的河》，百花文艺出版社，1985年，第24页。

② 同①。

敢,等等。北方的河流像一个真正的“父亲”,始终庇护和抚慰着“我”温暖灼热的心灵,在它们的哺育下,年轻、莽撞、冲动的“我”一步步成熟、稳重、含蓄、深沉。

最后,他梦见了他一直向往的“黑龙江”,听着那巨川一样的吼声,被震惊被慑服:“我就要成熟了,他听见自己在用浪涛的语言说着,我就要成人了。我很快就要窥见那北方的秘密。他感到自己正随着一泻而下的滚滚洪流向前挺进,他心里充满了神圣的豪情。我感谢你,北方的河,他说道,你用你粗放的水土把我哺养成人,你在不觉之间把勇敢和深沉、粗野和温柔、传统和文明同时注入了我的血液。你用你刚强的浪头剥着我昔日的躯壳,在你的世界里我一定会变成一个真正的男子汉和战士。你让额尔齐斯河为我开道,你让黄河托浮着我,你让黑龙江把我送向那辽阔的入海口,送向我人生的新旅程。我感谢你,北方的河。”^①

张炜明确表示了这样的立场:“原来一个人最最重要的,是先要弄明白自己是谁的儿子”。那么,张炜寻找到的“父亲”又是什么呢?《古船》从血缘家族出发,找到了儒家伦理和共产主义伦理——一个是家族的遗产,它被用来喻指传统;一个是时代的产物,它指向历史精神。在《家族》和《柏慧》中,张炜用暗喻的方式呈现了一个血脉相连的“精神家族”:“他们活在不同的年代,彼此也未必有什么实际的联系,但你能看到其中具有一种‘精神的接力者’的特殊的血缘;这精神的血缘终于使他们结成一个精神的家族,一个比建立肉体生命联系上的家族更牢固更永恒的家族。”

在王安忆的《小鲍庄》中,捞渣肉体的“父亲”并没有缺席,但是,捞渣生而有一个理想之父——小鲍庄自古流传下来的“仁义”传统。捞渣的现实之父鲍秉山,只是给了捞渣肉体,而捞渣的精神是一个被“仁义”塑造了的村庄给予的。捞渣是非个人化的,是一个村落文化与

^① 张承志:《北方的河》,百花文艺出版社,1985年,第145页。

精神的代言人，是理想之父“仁义”的寄托。换言之，捞渣不是一个人，而是一座村庄和一种精神。在《小鲍庄》中，仁义并不是捞渣孤立的行为。鲍五爷的孙子社会子死了，一村的人去看望他：

队长挤了进来，蹲在鲍五爷身边开口了。

“你老别忒难受了，你老成不了绝户，这庄上，和社会子一辈的，‘仁’字辈的，都是你的孙儿。”

“就是。”

“就是啊！”周围的人无不点头。

“小鲍庄谁家锅里有，就少不了你老碗里的。”

“我这不成了吃百家饭的了么？”鲍五爷又伤心。

“你老咋尽往低处想哇，敬重老人，这可不是天理常伦嘛！”

鲍五爷的哭声低了。

“现在是社会主义，新社会了。就算倒退一百年来说，咱庄上，你老见过哪个老的，没人养饿死冻死的！”

“就是。”

“就是啊。”

鲍秉德的妻子，连生了五个死胎疯了，疯了八九年，爬树上梁，砸锅打人，鲍秉德在苦日子里煎熬着：

刚疯的那阵子，曾经有人劝过鲍秉德，把她离了，再娶一个。鲍秉德一口回绝：“我不能这么不仁不义。一日夫妻百日恩，到这份儿上了，我不能不仁不义。”他说不出过多的道理，只是口口声声的“不能不仁不义”。^①

鲍秉德有情有义，他家的疯子也是仁义的，为了让鲍秉德从苦日子里解脱，她可以放弃生命，给鲍秉德一个新的生活。这种仁义的精神在捞渣身上更是表现得淋漓尽致：冬天里给鲍五爷捂被窝、送煎饼，

^① 王安忆：《小鲍庄》，《中国作家》，1985年第2期。

玩“斗老将”时为了让小伙伴高兴故意输给人家,主动把读书的机会让给哥哥,放走被困的叫天子,闹洪灾时为了救鲍五爷最终丢了自己的命……捞渣的牺牲再一次升华了“小鲍庄”的仁义之风。

寻根话语的“寻找父亲”还有另一条线索:在寻找父亲的过程中,儿子可能以一种代替现实之父赎罪的形式出现。“弑父”行为解除了父亲的压制,那么,行为本身也就是目的。“弑父”行为产生的罪恶感可能因父亲的死亡(不在场)得到消解,当然,儿子也可以把父亲的压制理解为罪恶,把弑父理解为消除罪恶。消除罪恶的最终方式将是再造一个父亲,这个父亲可以是别人——理想化的对象,如精神导师,也可以是自己——经过洗礼救赎而自省自新的主体。从而,寻根话语在构建“父亲”这个庞大修辞时,常常伴随着“拯救”的主题:从原罪出发,以救赎结束。在《古船》里,隋抱朴的原罪感在于父辈欠下的历史债务,父辈(历史)的过失导致了家族(现实)的衰落,隋抱朴是“父债子还”传统模式下的赎罪者。王安忆在《小鲍庄》里讲述的仁义故事,同时也是一个赎罪的故事:祖先因为修建堤坝失败而被贬,子孙们从此受到被大水威胁的诅咒——这几乎是鲧治水失败而受罚的新版本。

在此过程中,主体处于不同的境遇,担当不同的角色。一种是代父受过,父债子还,譬如隋抱朴、捞渣,他们一生修行,以期偿还祖先留下的罪恶。一种是源自主体自身的无知或罪恶,经过洗礼、救赎、自省、自新之后诞生新质的主体,譬如张承志《黑骏马》、《北方的河》的叙事者。同时,赎罪者(捞渣、隋抱朴)还承担着拯救者,也就是启蒙者的角色。捞渣使古老的“仁义”精神再次彰显,隋抱朴紧紧握住传统儒家和现代共产主义大同世界的伦理理想。这样,我们就不难解释,《小鲍庄》中的“仁义”之于王安忆,《古船》中的“道德”之于张炜,《金牧场》中的宗教信仰之于张承志,是他们自新自救的途径,也是他们再造的理想之父。

作为自新自救的方式,“仁义”、“道德”的背景当然是儒家的自我修炼,是所谓“修身”方能“齐家治国平天下”的理论引申。同样,宗教信仰也是指向自身的行为。这意味着,“寻找—发现—再造”理想之父,是一个具有自我生产能力的结构。换言之,预设好的对象是所有

行为的前提,从进入“寻找”开始,事态就按照结构自身的设计和逻辑发展。“寻找”是一次既定的行为,因为在“寻找”发端之际,指导者(启蒙者)已经给出了理想之父的指向和尺度。只不过,叙事仍然必须按原计划进行,以期在循环论证之后求得自圆其说。在这个意义上,“寻找—发现—再造”这一结构的作用和意义,在于它是一个必要的程序,是一个使理想之父获得合法性的不能简约的仪式。

但是,“父亲”的既定性和抽象化,不可避免地使再造行为削弱乃至丧失了历史维度,从而很容易陷入本质主义的陷阱之中。我想说明的是,这也可能暗示了寻根话语对历史的强烈自信心。这是对现实、对传统,也是对未来的自信,因为无论历史如何曲折,无论人世多么变幻,“本质”或者“真理”已经掌握在手中。就像《金牧场》中的老教授所言:“我的双眼已被它的风沙尘土打得浑浊,但我的双眼也已经能锐利地看见本质。”

与张炜、张承志的历史自信相比,韩少功的《爸爸爸》则显得疑虑重重。《爸爸爸》中,肉体的“父亲”也是缺席的,但这种缺席以另一种更强大的方式“在场”。就像鸡头寨的芸芸众生,都可以成为丙崽的父亲,这可以从丙崽逢人就叫的“爸爸爸”中得到暗示。我们可以从丙崽关于世界的两个符号——“爸爸爸”和“×妈妈”——中发现这种恐怖的力量。某种意义上,“爸爸爸”和“×妈妈”相互并不独立,后一个符号其实是第一个符号的衍生,通过否定后者来肯定前者。“爸爸爸”对丙崽灵魂的宰制,是现实之父宰制鸡头寨的意指。在韩少功看来,这是一味历史的“毒药”,它使鸡头寨的种族在贫困中据守愚昧,在自我欺骗中麻醉卑下的生活和卑微的灵魂。显然,这个现实之父也遭遇了“拒绝”:先是鸡头寨的仲满用一把毒药以求种族拯救,再是承担着种族传承使命的接生婆(丙崽娘)对丙崽下达的命令:“你要杀了他”。我们可以把这两次拒绝看做鸡头寨人的一次自戕和自救行为,至少是一次自省行为。但是,现实之父的强大使自戕和自救以失败而告终:丙崽奇迹般地活了下来。

丙崽是一个“白痴”和“侏儒”,这种身份喻示了丙崽的非主体性,一个丧失意识和自我意识的个体显然不是一个有效的主体。丙崽不

是一个个体,而是一个“类”,鸡头寨的人欺负和耻笑丙崽,却不知道丙崽其实就是他们自己,是他们每一个人。丙崽是鸡头寨所有人的代表与象征——对韩少功而言,“鸡头寨”不仅仅是一个地理文化空间,它更指向了民族传统文化中的沉疴痼疾,它所呈现的充斥着迷信与自闭的山乡风貌,更非出于对某种奇异文化的猎奇和展示。在《爸爸爸》中,时间被屏蔽了,“鸡头寨”是一个凝固的空间:“从远古一直活到现在,从未变什么样”——“鸡头寨”可以看做是民族历史与现状的一个寓言。肉体上的畸形、精神上的凝滞、只会说“爸爸爸”和“×妈妈”的丙崽,以及那个“唱古”(“历史”的叙述者)的父亲“德龙”的不知所终——一个在历史的断裂与遗忘中过着卑微的肉体生活的民族,一个失语的民族。

“鸡头寨”和丙崽还原了一个民族残酷的现实,这种批判性的人文情怀很容易使人将它与鲁迅所确立的文学传统联系起来。“鸡头寨”和丙崽所象征的“民族性”的现实——这是“根”的一部分,它非但没有断裂,而且还非常强大——显然,这并非韩少功所忧虑的被“断裂”了的“根”。与《文学的“根”》中那种热烈的呼吁和肯定的自信相比,《爸爸爸》不仅没有再造一个理想之父,甚至暗示了拒绝现实之父的艰难悲壮。拒绝是再造的出发点,当拒绝尚未实现,再造就显得渺茫和不切实际。对漫长的历史与沾染了几千年风尘的民族性,韩少功也许没有足够的自信,他更愿意保持更现实也更历史的精神,对民族的主体性给予批判性的考察,这是构建理想的民族主体性的前提,因为冷静和理性而更具现实意义。相形之下,张炜、张承志和小鲍庄的理想之父,更像是一个先验的存在——这使他们对现实之父的拒绝当然可以做到干脆利落,而因之所建构的民族主体性也就更具乌托邦色彩。

“根”的断裂有时也被表述为“种”的萎缩,事实上,“根”与“种”在语意上相近并重叠。韩少功在《爸爸爸》和《女女女》中表现的也是一个萎缩的“种”的现实。丙崽作为鸡头寨族群的象征,他丑恶的躯体和苍白的灵魂究竟能够带来多少“种”的希望?《女女女》中的幺姑,一生活得卑微、隐忍、屈辱,但在中风(肉体的变异,抑或是肉体的解放)之后,却放肆地对身边的人指手画脚大声吆喝——即使我们可以把它

理解为一种长久压抑之后的发泄,但有一点却是始终如一的:中风前与中风后的幺姑,她的心理始终是扭曲的,为生而压抑,为死而放纵。一个那么善良的老人,在肉体解放的瞬间转换为另一种形象,幺姑身上原来的善良、厚道、无私,最终没有能够压抑住潜藏在她身上的丑恶品性。作为叙述者的“我”从生命和人性的残酷中感受到难以承受的悲愤,而这种悲愤恰恰来源于“我”对生命真挚的悲悯与对人性无奈的隐忍。

“种”的焦虑被莫言发挥到了极致。《红高粱》以追忆的情调叙述“我爷爷”、“我奶奶”的英雄气质和英雄故事。“我爷爷”、“我奶奶”这些高密东北乡祖先们,豪放、勇敢、正直,无视礼教伦理的规约,敢于追求真性情,大是大非面前满腔侠义,大苦大难面前毫不畏缩。火一样茂密旺盛的红高粱和肥沃的黑土孕育了高密东北乡祖先们饱满的灵魂,叙述者“我”——高密东北乡的后代子孙——这样讴歌故乡和先人:

故乡的黑土本来就是出奇的肥沃,所以物产丰饶,人种优良。民心高拔健迈,本是我故乡心态。^①

莫言毫不讳言,“我爷爷”、“我奶奶”高大光辉的形象源于自己的虚构与想象:“故乡的奇人奇事有很多进入了我的小说,当然都是改造过的。我曾在一篇文章中写过:历史在某种意义上就是一堆传奇故事。历史上的人物、事件在民间口头流传的过程,实际上就是一个传奇化的过程,每一个传说故事的人,都在不自觉地添油加醋,弄到后来,一切都被拔高了……历史是人写的,英雄是人造的。人对现实不满时便怀念过去;人对自己不满时便崇拜祖先,这实际上是很阿Q的。我的小说《红高粱家族》大概也就是这一类的东西。”^②我们可以把莫言关于“高密东北乡”和“我爷爷”、“我奶奶”的叙事当做一次历史的虚构,一次对理想之父的追寻:它既是对“父亲”的理想期待,也是对

^① 莫言:《红高粱家族》,上海文艺出版社,2005年,第6页。

^② 莫言:《我的故乡与我的小说》,《当代作家评论》,1993年第2期。

“父亲”的一次设计。“我爷爷”和“我奶奶”所承载的追求生命自由、自我奔放的精神,是一种理想的民族主体性。显然,这种理想仅仅停留于叙述者所缅怀的过去,现实世界笼罩着另一种色彩:人性的禁锢、生命的压抑与自由的剥夺。“我爷爷”和“我奶奶”仅仅是一个已逝的光荣,一个过往的历史——它被更现实、更强大的“种的退化”的焦虑所取代:

他们杀人越货,精忠报国,他们演出过一幕幕英勇悲壮的舞剧,使我们这些活着的不肖子孙相形见绌,在进步的同时,我真切感到种的退化。

我爷爷辈们的好汉们,都有高密东北乡人高粱般鲜明的性格,非我们这些孱弱的后辈能比。^①

我以前总认为我的故乡是个人杰地灵的地方,几天的奔波完全改变了我的印象。我见到了那么多丑陋的男孩,他们都大睁着死鱼样的眼睛盯着我看,他们额头上都布满深刻的皱纹,满脸的苦大仇深的贫雇农表情。他们全都行动迟缓,腰背佝偻,像老头一样咳嗽着,我更加深刻地体会到了人种的退化。^②

活着的不肖子孙、孱弱的后辈、像老头一样的丑陋男孩……这些形象与“爷爷辈们的好汉们”形成了鲜明的对比。在《红高粱》中,莫言通过对“我爷爷”、“我奶奶”的独特视角,隐蔽了叙述人“我”的存在。莫非,在“我爷爷”、“我奶奶”蓬勃的生命面前,作为后代的“我”只能躲在卑微的角落?在《丰乳肥臀》中,莫言安排了一个具有旺盛繁殖力的“母亲”。母亲旺盛的生育能力暗示了生命的蓬勃和强大,然而,母亲所生育的八女一男中,作为家族传承象征的上官金童,却是一个有恋乳癖、体质和精神都极度衰弱的男性。在一次关于《丰乳肥臀》的访谈中,莫言明言:“小说主人翁上官金童的恋乳症实际是一种象

① 莫言:《红高粱家族》,上海文艺出版社,2005年,第2页。

② 莫言:《白狗秋千架》,上海文艺出版社,2005年,第317页。

征……上官金童的恋乳症,实际上是一种‘老小孩’心态,是一种精神上的侏儒症。固然已经到了满头白发的年纪,但他还是儿童的心态,他永远长不大,他是一个灵魂的侏儒……”^①“灵魂的侏儒”——这个身份为什么刻意安排给在传统文化中承载了传宗接代使命的男性?显然,在男性主宰的社会传统中,只有上官金童才能承担“种”的角色和地位,母亲强大的生命力和“种”的极度衰弱构成对比性的性别关系,莫言借此表示了对“种”的现实以及男性社会传统的鄙薄嘲弄,更表达了对民族性现实的深刻忧虑。“种”的退化仍然是另一种无父之虑的表现。

那么,是什么触发了作家们对“种”的退化的判断与焦虑?这是作家们过于悲观的想象,抑或是残酷的现实?如是,又是什么造成了“种”的退化?寻根话语对文化与传统的追寻在“寻找父亲”的叙事中得到了表征式的呈现。他们所提供的“寻找父亲”的各色叙事,也说明了寻根话语所意欲寻找的文化与传统的复杂性。传统既不是一面折射理想之光的平面镜,也不是一块可供后人任意涂抹的画板。“寻找父亲”的各色叙事暗示了这样一种意识:对待传统提供的历史性和复杂性我们有没有足够的认识?我们应该回归一个什么样的传统?这无疑是一个重要而深刻的提醒,“寻找父亲”并不是纯粹的回归父亲,恢复文化断裂带,并不是简单的接续传统。理想之父是对现实之父的一次修正,这种修正即使仅仅发生在想象和审美领域,也仍然是建设性的——其中包含了寻根话语的质疑、困惑和反省。

二、“乡土”意象

大草原、小鲍庄、洼狸镇、鸡头寨、高密东北乡……寻根话语同时向我们提交了一片广阔的乡土。韩少功引领我们进入神秘的湘楚地区,张承志纵马奔腾于宽广的蒙古草原,李杭育交出了鱼米水乡葛川江,郑万隆敞开了大兴安岭的赫赫山林,贾平凹的商州山地活跃着世俗的人生,莫言盛产红高粱的高密东北乡热血沸腾,郑义的老井村沉

^① 莫言,王尧:《从〈红高粱〉到〈檀香刑〉》,《当代作家评论》,2002年第1期。

闷而又坚韧,赵本夫的黄河古道、乌热尔图的鄂伦春世界同样不乏沧桑和坚强……在这一片山川、河流、戈壁、荒漠、林莽、涧谷组成的乡土世界里,寻根话语同时向我们提交了一批鲜活的乡土人物:阿城《遍地风流》中的骑手和马帮,郑万隆“异乡异闻”系列中的伐木人和淘金人,在乌热尔图的茂密森林中奔走的猎手,在李杭育的葛川江上固执守候的渔佬儿……如果说这些人物共同塑造了一个强悍和坚韧的“汉子”形象,那么,韩少功的鸡头寨村民则显得愚弱蒙昧,郑义的老井村中的农民则在愚昧中透出坚韧,贾平凹的商州人家朴实厚道,王安忆的小鲍庄村邻质朴仁义,莫言《丰乳肥臀》里的上官氏表现出旺盛的生命繁殖力,赵本夫《地母》同样展示了生命的原始活力……

考察寻根话语创作群体,人们很容易从作家经验中找到迷恋乡土的社会学、心理学原因——也正是因此,寻根话语时常被看做是一种充满个人性与私语性的“知青经验”的文学叙事。另一方面,从寻根话语发生的历史语境来看,人们也很容易从社会现实关怀的角度理解寻根话语对乡土的关注——也正是因此,寻根话语时常与“伤痕文学”、“改革文学”、“反思文学”一道被纳入“新时期文学”的阵营。但是,当郑万隆在他的那一片“赫赫山林”中寻找“生命的图腾”,当张承志热情虔诚地描写他的大草原和黄金牧场,当莫言用狂放般的激情展示一片英雄的红高粱时——我们在寻根话语中遭遇了一个隐喻的“乡土”：“母亲”。《黑骏马》中的索米娅和老额吉,“红高粱”系列中的“我奶奶”,《丰乳肥臀》中的上官氏……“母亲”构成乡土修辞群落下的一个子目录。在寻根话语中,乡土和母亲具有等义性,或者说,乡土与母亲在“民族”这个喻指中同位一体:

母亲们和她们的儿女们在这片土地上苦苦地煎熬着,不屈地挣扎着,他们的血泪浸透了黑色的土地,又汇成了滔滔的河流。当然她们也有幸福和欢笑,她们伴随人类的步伐在付出沉重的代价之后也在缓慢地进步,每前进一步都要用血泪把脚下的土地浸透,但毕竟是在前进。只要大地不沉就能产出五谷,只要有女人就有丰乳肥臀,就有母亲,人类就能生

生不息。^①

丰乳肥臀是土地上乃至宇宙中最美丽的最神圣最庄严当然也是最朴素的物质形态，她产生于大地，又象征着土地。因此，他就把小说命名为《丰乳肥臀》。^②

土地孕育万物，犹如母亲生养儿女，“丰乳肥臀”首先指向了性的繁殖，即生命的传承。在赵本夫眼里，土地是万物之根，犹如母亲是生命之根：“土地在自然人眼里并不只是财富，它是生命的依托和根基，土地是母亲。”^③对于张炜来说，接近土地即是接近母亲，接近最纯净最朴素的灵魂和精神：“世界上究竟有哪里可与土地比拟？这里处于大地的中央，这里与母亲心理上的距离最近。”^④是什么联结起了乡土与母亲这种比喻性的修辞，答案在于二者作为生命之根的同—性。那么，这里的“母亲”是谁？在莫言的表述中，母亲是一个复数，一个集体：“母亲们”。作为生命孕育者，“母亲们和她们的儿女们”标示了一个群体的存在。莫言强调，《丰乳肥臀》“是写一个母亲并希望他能够代表天下的母亲，是歌颂一个母亲并企望能借此歌颂天下所有的母亲”。^⑤“数”的累加象征了一个群体，一个“类”的存在，“母亲”成为“民族”的隐喻。在繁复的修辞转换和修辞群落的构建中，寻根话语赋予乡土以“母亲”继而“民族”的身份，乡土成为民族的能指。乡土既是生命之根，又是生命最终的归宿，因而是永恒的：“土地永在，这才是真正的永恒”^⑥，“山脉土地，是千万年不曾更移的背景；我们正被一种永恒所衬托”。^⑦永恒意味着对时间和历史的超越，永恒意味着生命的循环，正是这种循环造就了民族生生不息的传承和坚韧的生命力。

那么，寻根话语提交了一个什么样的“乡土”？韩少功的乡土是一

① 莫言：《“丰乳肥臀”解》，《光明日报》，1995年11月22日。

② 同①。

③ 赵本夫：《土地与人》，《光明日报》，1996年2月8日。

④ 张炜：《夜思与独语》，人民文学出版社，2010年，第9页。

⑤ 同①。

⑥ 赵本夫：《逝水·后记》，作家出版社，1995年。

⑦ 同④。

座“民族历史的博物馆”。韩少功把这座博物馆建立在湘西偏僻贫陋的鸡头寨,让一个只会说“爸爸爸”和“×妈妈”、肉体和精神都极度萎缩的丙崽,引领我们扣开蒙昧愚弱的民族之门。这是一个不断迁徙、不断败退的失败者的部族——“蚩尤”这一祖先是有隐喻性的,一个迷信“爸爸爸”、信仰父权却失落了追求理想之父精神的部族,挫败非但没有使他们自强,而是使他们更加故步自封、姑且生息。

显然,丙崽仅仅是民族的一张面孔,乡土这个民族博物馆中还有着另一张脸谱:民族的蓬勃生命力和顽强韧性。在郑义的《老井》里,我们看到一个村落几代父子对挖井找水的顽固与执著,水是生命的源泉,一代代的人牺牲生命挖井,只为了能够守住村落和让子孙后代繁衍生息。在面朝黄土背朝天的贫瘠人生中,这种坚持与守护就像是一盏洞穿岁月的灯火,烛照着一个民族艰难曲折的历史。韩少功的乡土也许代表了一个民族绝望的过去,郑义和赵本夫的乡土却孕育了希望,强大的民族再生能力终使历史朝前进行。郑义感慨于“那历史和生活太了不起了,一部中华民族的挽歌式史诗”。赵本夫震撼于“人类的再生能力”。在郑义和赵本夫的作品中,乡土包括了一个重要的内涵,即艰难的自然物质条件。然而,他们的立足点并不在自然,自然是作为人的坐标系而存在的。越是艰苦的自然越是突显人类的无畏,越是多灾多难的历史,越是造就顽强坚韧的民族精神。

顽强坚韧的民族精神和民族性格,既可能是强大的生命活力,也可能是同样强大的民族惰性。它既可能表现为对苦难的坚强抗争,也可能是对苦难的无限忍耐。郑义坦承道:“《老井》除了对我们民族坚忍不拔的生命力情不自禁的认同外,又批判那种自我封闭的保守心态。”^①这种对民族精神与民族命运的宝贵的自省意识,无疑是召唤和推动民族新生的珍贵能力。与“孙旺泉”这样一个承受着“老井村”精神与使命的形象相比,“赵巧英”则使我们看到了“老井村”可能的光明的未来,即使她最后选择了“出走”。和孙旺泉的固执与包袱重重相比,赵巧英更具有开放的现代意识,敢爱敢恨,敢作敢当,为爱情、为未

① 郑义,施叔青:《太行山的牧歌》,《上海文学》,1989年第4期。

来,敢于拼搏和争取。相反,孙旺泉却始终在低头,忍耐命运施加于他的一切,在忍辱负重中寻找挖井的信念——实际上这也是支撑孙旺泉的人生信念,他的理想也只停留在“挖井”。挖成了井,有了水,老井村的人就有了生活下去的希望,不用再背井离乡,但是,一口井能改变老井村的贫困与落后吗?与艰辛执著地挖井找水相比,这难道不是更应该值得“孙旺泉”和老井村的百姓们思考和反省吗?在绵延的大山和贫瘠的黄土地上讨生活的老井人,他们的理想难道只能如此卑微?即使孙旺泉的身上凝聚了许多人性的光辉,譬如自我奉献、坚持执著、吃苦耐劳,但是,在赵巧英的映照下,他的身上也同样积聚着一辈辈老井人的落后与保守。可喜的是,在《老井》的结尾,我们终于看到赵巧英带给孙旺泉的那一点精神的亮光:

出不去啦?出不去了!也好,干脆躺这儿想想。他翻上倒地寻思,想理出一点头绪,但仍是一片混乱。他抬头望天,只见井口上仅有锅大的一片灰白。这是雾气,他想,没雾呢?大概能看见一小片天。也许有一两颗星星,也许一颗星星也看不见!——井太小了——天空是由无数星星构成的。每一颗星星都是一个世界。他说,那么,天地之间该是一个大世界;可是这老井里,能有多大一片天,多大一片世界!①

显然,在寻根话语中,“乡土”是一个丰富而矛盾的意象,作家们对“乡土”的感情也始终在现实与想象之间游移和拉扯——莫言对于他一再塑造与经营的“高密东北乡”的复杂情感就是一个很好的说明。在一篇回忆性的文章中,莫言说:“十五年前,当我作为一个地地道道的农民在高密东北乡贫瘠的土地上辛勤劳作时,我对那块土地充满了仇恨。它耗干了祖先们的血汗,也正在消耗着我的生命。我们面朝黑土背朝天,付出的是那么多,得到的是那么少。我们夏天在酷热中挣扎,冬天在严寒中颤栗。一切都看厌了:那些低矮、破旧的茅屋,那些干涸的河流,那些狡黠的村干部……当时我曾幻想:假如有一天我能

① 郑义:《老井》,《当代》,1985年第2期。

离开这块土地,我决不会再回来。”然而,这样一个回忆中面目可憎的现实故土,却终于一步步导引着作家对故乡的回归:“1980年,我开始了文学创作。我拿起笔,本来想写一篇以海岛为背景的小说,但涌到我脑海中的情景,却都是故乡的情景。故乡的土地、故乡的河流、故乡的植物,包括大豆,包括高粱。缭绕在我耳边的是故乡的方言土语,活动在我眼前的是故乡形形色色的人物。当时我没有明确地意识到我的小说必须从对故乡的记忆里不断地汲取营养。在以后的几年里,我一直采取着回避故乡的态度,我写海浪、写山峦、写兵营,但实际上,我在一步步地、不自觉地走向故乡。到了1984年冬天,在一篇题为《白狗秋千架》的小说里,我第一次在小说中写出了‘高密东北乡’这五个字,第一次有意识地对故乡认同。”^①

显然,莫言在文学叙事中所抒写的那个高密东北乡并不能与记忆中的现实乡土重合,事实上,文学审美中的高密东北乡与作家记忆中的现实乡土形成了对抗性的关系。某种意义上,矛盾的“乡土”意象是矛盾的“民族”的投射,一个是理想的乡土与民族,一个是现实的乡土与民族,矛盾的乡土情感说明了作家们对乡土的叙事并非随意虚构或任性涂抹。作家们清醒地意识到,乡土标记了一个民族所有的光荣和辉煌,乡土也蓄藏了一个民族所有的耻辱与黑暗。乡土既然是民族历史的载体和化身,那么,它自然集结了民族历史和民族精神中的所有问题。这种批判性的辩证精神是寻根话语在民族性问题上的共识。所以,《老井》里有一个孙旺泉,《浮躁》里有一个金狗,他们走出传统的乡土,获得现代文明的坐标,由此建立批评乡土(也就是民族)蒙昧和愚钝的启蒙视角。即使在那个顽固闭塞的鸡头寨,也有一个骂“这个地方太保守”的仁宝;在本分克己的小鲍庄里,也有一个异想天开的文疯子。他们即使说不上是传统乡土的异数,也至少与之保持了一定的距离。但是,出走的孙旺泉和金狗最终又都回归乡土——还乡之旅是寻根话语的经典叙事形式,它暗示了对民族的再认识和对民族的最终体认。乡土叙事与其说旨在重现民族历史,不如说是通过乡土的重

^① 莫言:《我的故乡与我的小说》,《当代作家评论》,1993年第2期。

新书写,建构一个审美的民族精神、民族韧性和民族生命力。

这时,我们还有必要跳脱开“民族性”这样多少有些拘谨的命题,在一个更大的视野里考察寻根话语的乡土意象。在寻根话语中,我们遭遇了众多奇特怪异的地域风俗和生活方式。贾平凹对商州山地秦汉文化的寻觅,李杭育对葛川江吴越文化气韵的传承,乌热尔图对鄂温克民族文化的复苏……这些作家的寻“根”之旅首先指向了乡土地域。作家们所提交的一个个光怪陆离的乡土理所当然地吸引了许多好奇的眼光,但是人们很快疑窦丛生:寻根话语如此钟情于乡土,难道就是为了炫耀这些奇异瑰丽的风俗吗?蔚然大观的寻根创作,难道不过是一个奇风异俗的大观园?寻根作家的重返乡土,仅仅是一次民俗学的田野调查?

这显然有失公允。在韩少功看来,“地域文化是一个文化因子”^①,郑万隆提出:“独特的地理环境有着独特的文化”,不同的地域总是与不同的生活方式、价值观念和心理意识相联系,从而“蕴藏着丰富的文学资源”。^②换言之,地域事实上指向了文化的“差异性”——相对于“世界”,地域体现了民族国家的地缘特色和民族个性。从而,地域在文化认同中发挥着重要作用:地域的差异性是地域认同的前提。乡土地域与文化认同的关系,很大意义上源于人类漫长的农业社会历史经验:乡土提供了生存的物质需要,人们从而产生了对乡土的信仰和对生命的敬畏。在生命个体的经验里,乡土意识时常连带着家族的血缘关系和童年时代的记忆。从而,乡土常常在审美化的想象中成为“根”的场所。从词源学意义上讲,“根”是植物的重要部分,直接掌管着植物的生长发育。“根不深则叶不茂”、“斩草除根”、“连根拔起”,等等,这些词语一再强调了“根”的重要性。土壤孕育万物,根为万物之本——根与土地的空间联系常常使二者衍生出相同的含义,或者说,乡土被指认为“根”。对此,赵本夫有过真挚的表白:“我一直对乡村、田野、土地怀着浓厚的兴趣。因为我对这些有感情。我出生在

① 林伟平,韩少功:《文学和人格》,《上海文学》,1986年第11期。

② 郑万隆:《我的根》,《上海文学》,1985年第5期。

乡村,又在乡村长大。几年来,我跑过的地方不算太少,但没有什么地方能留住我,没有什么东西比泥土的气息能让我沉醉。没有办法。这是血液和气质的契合。我不能也没有必要硬行改变它。我只能在这里构筑我自己的艺术世界。”^①显然,乡土、感情、血液——赵本夫在乡土里倾注的正是这种“根”的文化认同。

这种指认使人们在乡土中建立起了个体的认同感。在个体对世界的物理感知中,相对安定凝固的乡土空间经验占据了个体经验的重要位置。乡土意识首先是一种对空间——地域和环境——的认同,这种认同带给个体以安全感和适从感。个体对乡土的依赖和信从,很大一部分在于对这种安全感和适从感的需求。这样,乡土的空间体验转化为认同体验。有趣的是,这种需求往往产生于远离乡土的时候,羁旅天涯、漂泊无依,安全感和适从感的缺失滋生了怀乡之情,故土家园成为情感的归宿、意义的来源。这意味着,乡土意识的产生,需要一个非乡土的坐标。与乡土相比,城市这个新生的事物则被寻根话语剔除在文化认同的视野之外。毫无疑问,现代生活和城市化运动已经为我们构建起新的空间经验,我们甚至开始依赖这个用电话、高速公路、大型商场、咖啡馆所构建的空间。与乡土的封闭性相比,城市正在日益创造一种被安东尼·吉登斯称为“脱域”的生活经验。“脱域”使“社会关系从彼此互动的地域性关联中,从通过对不确定的时间的无限穿越而被重构的关联中脱离出来”。^②某种意义上,乡土的空间更具有实体性,人们面对面地交流,邻里间相互走动,住所和劳动空间毗连在一起。城市的空间表现出更多的符号性和象征性,城市更像是一个被符号重组过的空间,人们更多地借助符号而不是物质性的接触来发生关系。“脱域”使城市个体的凝聚力减弱,个体相互间的认同感和归属感日趋淡薄。脱离了土地的城市甚至变得不真实——它被郑万隆形象地表述为:“有一天乡村也都城市化了,人类会不会感到空间的狭

① 赵本夫:《寻找自己的世界》,《徐州师范学院学报》,1987年第4期。

② [英]安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,译林出版社,2000年,第18页。

小,失去了许多真实感和存在感,连空气也日渐稀薄呢。”^①在张炜看来,符号化了的都市已经脱离生命的本真存在,“城市是一片被肆意修饰过的野地,我最终将告别它。我想寻找一个原来,一个真实”。^②城市空间认同感和归属感的淡薄,一个重要的原因在于城市的同质化。作为工业化的产物,城市建设多少有些机械流水线生产的味道,城市追求的是秩序和整一:“那些林立的高楼,宽阔的沥青路,五彩的霓虹灯,南北一样,多少有点缺乏个性,而且历史短暂,太容易变换,显得无多考究。”^③城市空间个性的取消在全球化语境中大大地强化了,“东方的威尼斯”、“东方的巴黎”、“东方的纽约”诸如此类屡见不鲜的修辞,表达的不仅是对国际化大都市的向往,还有对国际化大都市生活经验的向往。这意味着,技术复制主义深入到各种日常生活体验之后,它所取消的不仅是空间的差异,还有对空间的认同的差异。差异性认同的前提,那么,城市的同质化是否暗示了文化认同的尴尬?相比之下,传统乡土则保障了认同空间相对的完整性和地域共同体相对的凝聚力。

在丹纳的考察中,“一个民族永远留着他乡土的痕迹,而他定居的时候越愚昧幼稚,乡土的痕迹越深刻。”^④这意味着,地域认同有着可靠的心理基础,它是民族认同的坚强后盾:“地方主义在文化领域也发挥了重要角色……这种文化地方主义反映出对在空间和时间上铭刻人类生活与认同的深切情义。”^⑤但是,今天重提地域文化认同,与其说是重申种族与地理的天然关系,不如说是全球化语境下的文化策略。爱德华·索亚就认为,“地理的构成”提供了发人深省的“战术和理论世界”。^⑥换言之,地域的情感联系正使之构成全球化语境中认

① 郑万隆:《走出城市》,《作家》,1987年第10期。

② 张炜:《夜思与独语》,人民文学出版社,2010年,第1页。

③ 韩少功:《文学的“根”》,《作家》,1985年第4期。

④ 丹纳:《艺术哲学》,安徽文艺出版社,1991年,第315页。

⑤ [英]戴维·莫利,凯文·罗宾斯:《认同的空间:全球媒介、电子世界景观与文化边界》,司艳译,南京大学出版社,2001年,第157页。

⑥ 同⑤,第146页。

同政治的一部分。作为工业化和城市化的直接产物,城市的“国际性”和“复制性”使得城市往往被排挤在地域认同政治之外。这时,乡土的封闭性、零散性和乡土传统强大的惯性——这些质素保持了乡土相对的独立和自由,从而提供了地域文化认同的重要场所。个体存在对空间的依赖关系,导致空间成为联结个体的重要手段。这种空间的物理联结可以逐步转化为精神上的联系,譬如在以家庭或家族为单位构成的村落,家族规约和邻里规约成为人际交往的行为规范,它逐渐形成乡土特定的价值观念和精神质素。从而,对乡土的认同感和归属感,转化为对乡土价值观念体系的认同感和归属感——这种认同感和归属感是缔结文化“共同体”的前提。

但是,对乡土地域文化差异性的强调很容易被指责为狭隘的地方主义。一种观点认为,缩小文化差异是人类文明的总走向,中国文学长期被世界所冷落就是拘泥于地域意识所致。这样,“各群体必须像要求所属个体依附一样,为顺应由多群体组成的‘大我’的前进而不惜断然重铸‘小我’”,这是“历史的召唤”。^①这个“大我”指向的是世界的同一性。这种批评恰恰提示我们,地域的“小我”很可能就是对抗全球化“大我”的有效方式。在全球化语境中,地域与民族文化认同的关系已经提上了日益重要的议事日程。传统意义上的疆域与民族国家共同体的想象有密切关系,但在全球化语境中,各种各样的区域性经济和文化共同体正在逾越传统的地理界线,某种意义上,疆域已经失去了原先的重要性。安德森所说的“地图”——疆域的文化符号——对于民族国家共同体的象征意义也在逐渐减弱。这意味着,传统的地域认同可能遭受解体的威胁。这同时也意味着,在全球化语境中,地域可能重新构成文化认同的重要力量。全球化语境越是促进了既有地域文化认同的解体或削弱,地域差异性的确立就越是具有对抗全球化同质化的意义。这样,寻根话语对乡土地域文化的聚焦显然具有重要意义。

^① 夏刚:《民族根性与全球意识》,《上海文学》,1988年第10期。

三、“历史”叙事

寻根话语对历史的兴趣有目共睹：张炜的洼狸镇风云四起，韩少功的鸡头寨见证了一个族类的生生死死，贾平凹关注着现实激流中动荡起伏的乡土人生，莫言醉心于业已流逝的光荣与梦幻，郑义考究着一个村落的倔强与顽固，王安忆从容有致地铺陈着一个村庄古老精神的演绎……历史叙事当然不是寻根话语的首创，“历史”与文学几乎总是纠缠不休，从“引车卖浆之流”到“史诗”、“历史长卷”的赞誉，历史成功地成为叙事文学赢得了一席之地。同时，历史也如同神灵附体一样，成为叙事文学的紧箍咒，摆脱历史叙事曾经演变成一场轰轰烈烈的文学革命。一段时间中，小人物的琐屑生活和悲欢情感重新占据了叙事文学的篇幅，“人”的发现几乎取代了历史的位置。然而，历史仍然顽固地拒绝从文学叙事中出局——“历史”再度占据了寻根话语的重要空间。

毋庸讳言，历史首先是话语性的。一个历史学家只要改变他的视角，一个喜剧境遇就可以转换成一个悲剧境遇：米歇尔特把法国大革命描绘成了富于浪漫主义的超验色彩，而他的同时代人托奎利却把它写成一个令人啼笑皆非的悲剧。可见，历史是被生产出来的，历史是书写的对象，回忆、补充、想象和推理等参与了这项书写工作，书写的历史重构了过去事件的历史——某种意义上，历史是一种叙事和虚构。因此，海登·怀特把历史界定为“作为文学虚构的历史本文”^①，詹姆逊对此作了补充：历史本身并不是一个本文，但我们只能了解以本文形式或叙事模式体现出来的历史。^②

历史既然是一个符号系统，是一种经过特殊组织和运作的叙事话语，那么，寻根话语历史叙事的动力机制是什么？一定意义上，乡土地

① [美]海登·怀特：《作为文学虚构的历史本文》，张京媛主编《新历史主义与文学批评》，北京大学出版社，1993年，第160-179页。

② [美]弗雷德里克·詹姆逊：《马克思主义与历史主义》，张京媛主编《新历史主义与文学批评》，北京大学出版社，1993年，第17-51页。

域文化构成寻根话语“根”的空间之维,“历史”则成为“根”的时间之维。历史超越了零星事件的偶然性和随意性,历史意味着某种有据可依的规律,意味着某种神秘的意志。在寻根话语看来,历史的脉搏下跳动着“决定民族发展和人类生存的谜”。^①对历史的叙事旨在“力求揭示整个民族在历史生活中积淀的深层结构上的心理素质,以寻找推动历史前进和文化更新的内在力量”。^②历史是民族的载体,是民族过去的累积,“已逝”的历史还是解释和对照现实的前提。可见,历史是寻根话语回溯、审视民族文化传统的必经之路,是探索民族生存与发展轨迹的重要通道。寻根话语试图在整理“历史”的过程中整理出“民族”的特点以及在当下时代的再生能力。

显然,我们不可能还原“过去”意义上的“历史”。甚至我们永远也不能够面对当下的时间——当我们意识到这一个“时间”,“时间”已逝。不可还原的历史又如何能够承担民族运载体体的身份?这时,郑万隆表达了一种“过去”与“现在”同构并存的时间观念:“我意识到自己的时代,那是因为在时间中。我不仅是生活在‘现在’,而且是生活于‘过去’的‘现时’,‘过去’就在‘现时’里,不是已经逝去了而是还在活着,还依然存在。你不认为远古和现在是同构并存的吗?”^③换言之,时间是“立体性”的:“时间——昨天和今天,过去和现在,历史和现实——是并存的”。^④这种时间意识形成了现代的“历史”观念:“历史”是“过去”、“现在”与“未来”的阶段构成,它们之间的线性次序关系,意味着“历史”是一个连续性的和统一性的存在,从而具有“总体性”的形式。“过去”是“现在”的源头,“现在”是过去的结果或延续。

在这种时间意识和历史观念的支持下,作为“过去”阶段的历史不仅仅是史料和文献,不仅仅是民族的活化石,更重要的是,它是“现在”

① 韩少功:《文学的根》,《作家》,1985年第4期。

② 郑万隆:《不断开掘自己脚下的文化岩层》,《小说潮》,1985年第7期。

③ 郑万隆:《中国文学要走向世界——从植根于文化岩层谈起》,《作家》,1986年第1期。

④ 韩少功:《文学的根》,《作家》,1985年第4期。

合法性的前提和意义之源。乔纳森·弗里德曼描述了提供连续性的“过去”和文化认同的关系：“构造过去是自我识别的行动。”换言之，“制造历史就其产生了在过去被假定发生的事情与当前的事件状态之间的关系而言，是生产认同的一种方式。”^①这个意义上，民族历史关系到民族身份的合法性问题：“没有历史的人民，就是那些被阻止向其他人标明他们自己的人民”。^②书写历史的行为是对民族主体性的建构。拥有主体性的民族才拥有历史书写的权利，而拥有历史书写的权利才可能建构民族的主体性——历史是民族文化认同和建构民族主体性的方式。

这样，我们就不难理解寻根话语对历史缺失（无父）和历史断裂（根的断裂）的恐慌——对意义丧失和身份合法性遭受威胁的恐慌：《爸爸爸》中丙崽父亲唱的古歌，是一部民族迁徙流变的“历史”，然而，它没有源头，没有归宿：“抬头望西方兮万重山，越走路越远兮哪是头”。李杭育所寄托于葛川江的，也正是基于连续性的需要：“一条江把回忆和观察，或者说历史和现实串了起来”，从而得以显示生活“自身的丰富性、连续性，亦即内在的纵横关系。”^③莫言自认为《红高粱》的最得意之处在于建立了“我爷爷我奶奶”的叙事视角，它“打通了历史与现代之间的障碍。也可以说是开启了一扇通往‘过去’的方便之门”。^④

显然，作家们意识到，在考察民族、文化、时代语境时，如果仅仅从共时性的角度对社会横截面进行条分缕析，是远远不够的，因为横截面上每个细微的关节都指向了漫长的历时之轴，可以链接出极其丰富复杂的历史内容。因而，“历史”成为寻根话语另一个重要的观察维度，在“历史”的指引下，一个丰富驳杂的“传统”迅速聚拢到寻根话语

① [美] 乔纳森·弗里德曼：《文化认同与全球性过程》，郭建如译，商务印书馆，2003年，第217、177页。

② 同①，第176页。

③ 李杭育：《漫话“葛川江”》，《西湖》，1984年第7期。

④ 莫言：《文学创作的民间资源——在苏州大学“小说家讲坛”上的演讲》，《当代作家评论》，2002年第1期。

的视阈中,历史、文化、民族就像是一个个互相环绕无法分解的绳套。沉潜在“文化共时态”纷繁表象之下的是奥妙精深的民族潜意识和文化结构,历史、传统这些指向“过去”的精神含量不容置疑地挤进“当代”的观念、思维和审美经验中。

在寻根话语的历史叙事与主体性的建构中,家族史、村落史首先成为安置“民族”集体主体的重要场所。韩少功的《爸爸爸》、张炜的《古船》、莫言的《红高粱家族》、郑义的《老井》、王安忆的《小鲍庄》、李锐的《厚土》,等等,提供的是一个历史叙事与集体主体叙事(民族叙事)相互交集的文学个案。在这些个案中,家族的兴衰、村落的沉浮成为寻根话语隐喻民族史的方式,抽象的“民族”赋形于一个个具体形象的家族和村落。莫言曾强调,他笔下的“高密东北乡”并非一个狭隘的封闭的地理概念,而是一个想象的开放的文学形象:“高密东北乡是在我童年经验的基础上想象出来的一个文学的幻境,我努力地要使它成为中国的缩影,我努力地想使那里的痛苦和欢乐,与全人类的痛苦与欢乐保持一致……”^①这很容易让我们联想到五四新文学同样在家族史、村落史上保留了沉重的笔墨,在历史的叙事中充斥着种种“民族”的隐喻和寓言。

从韩少功的自述可以得知,自20世纪80年代以来他文学兴趣的焦点即是“国民性”问题。^②《爸爸爸》中愚昧无知、封闭沉闷的鸡头寨积压着成年累月的民族性的污垢,一个畸形的村庄成为一个民族的缩写。与之相比,王安忆的《小鲍庄》呈现了更包容的民族性景象,素朴自然的乡野固然滋生着种种陈规陋习,但封闭自足的生活却也沉淀着民族古老的优秀品质。郑义的《老井》立意于“找寻人与村的历史和命运”,“老井村”是“一个中国农村的缩影”。^③《老井》在人与自然的抗争中表达了对民族命运和时代精神的思考。这种思考在张炜的《古

① 莫言:《自述》,《小说评论》,2002年第6期。

② 韩少功:《学步回顾——月兰代跋》,《月兰:中短篇小说集》,广东人民出版社,1981年。

③ 郑义,施叔青:《太行山的牧歌》,《上海文学》,1989年第4期。

船》中延续了下来。在回忆和现实的交织中，洼狸镇的家族争斗、历史风云不正是多灾多难的民族历史的写照吗？贾平凹的“商州”世界虽立足于偏陋的一隅，却也是着眼于探寻“中国农村的历史演进和社会变迁以及这个大千世界里的人的生活、情绪、心理结构变化的轨迹”。^①《浮躁》讲述的是社会变革运动对民族的考验与洗礼，它指向了传统乡土文明与现代城市文明两种价值体系间的摩擦和交融。在时代这个大手术台上，贾平凹试图寻找民族心理和民族性格更新变异的动力，建树一种既保有民族传统美德，又能适应社会变革和时代潮流的民族力量。这些叙事，无一不指向民族历史中的沉疴痼疾，指向充满矛盾和歧义的民族性，指向对民族理想未来的期待与思考。

家族史也许可以看做是民族史的“原型”。张炜着迷于家族史的叙事，他的文学叙事体现出追寻宏大民族性的野心和个性。起源于一个“历史”野心的《古船》^②，集合了家族史、村镇史、个人成长史的众多线索，并将之置于一个更大的社会政治历史背景中，个人、家族和村镇起伏交叉的命运成为民族历史的注脚。冥想者隋抱朴把自己关在老磨房里，几乎与世隔绝，通过“回忆”，通过复苏“过去”，进入民族历史命运的思考。对于隋抱朴，“过去”绝不仅仅是个人兴叹和对时光流逝的缅怀，“过去”指向一个宏大的历史：

铁色的砖墙城垛的确显示了洼狸镇当年的辉煌。芦青河道如今又浅又窄，而过去却是波澜壮阔的。那个阶梯形的老河道就记叙了一条大河步步消退的历史。镇子上至今有一个废弃的码头，隐约证明着桅樯如林的昔日风光。^③

一个个古堡似的老磨屋矗立在河滩上，与残破的镇城墙遥遥相对，似乎在期待着什么，又似乎在诉说着什么？河水在阶梯形的老河道中央缓缓流动，叙述着一条大河步步消退的历史。没有这一切，洼狸镇上的年轻一代就没法想象这儿

① 贾平凹：《变革声浪中的思索——〈腊月·正月〉后记》，《十月》，1984年第6期。

② 张炜：《在济南、北京〈古船〉讨论会上的发言》，《古船》，作家出版社，1996年。

③ 张炜：《古船》，人民文学出版社，1987年，第2页。

曾有过一个繁荣的码头,也不会相信镇子上有一个人就是从这里启航,开始了他历尽风险的海上生涯的。那个人短促的历史,连结了一条大河的兴衰。^①

芦青河波澜壮阔的过去、桅樯如林的昔日风光、老辈人、老磨屋、残破的镇城墙、废弃的旧码头……这些“过去”的意象显然是隐喻性的,指向“步步消退的历史”。面对洼狸镇喧嚣浮躁的现实,似乎唯有隋抱朴纠缠不去的痛苦回忆和对命运的沉思默想,才能够重新与“历史”搭上脉络。但是,既往的光荣“历史”唯有在“现实”中才能获得意义和存在的价值——我们可以看到,《古船》的前半部通过“自闭”的隋抱朴来展开“过去”的历史,后半部则通过“敞开”的隋抱朴来展开现实的历史。如果说,既往的光荣历史曾经培育了一个民族强大的自信心,那么今天对历史的遥望是否暗示了对民族自信的心理渴求?这种渴求产生于走向“世界”的愿望:借助“过去”进入历史,寻找和重建民族的主体性——最后以“世界”愿望为归宿。在《古船》中,老隋家的上一辈人隋不召“驾船出海”的梦想,正是“世界”愿望的表达,而“世界”愿望并非无的放矢:

本世纪初,河边出现了规模宏大的粉丝工厂,“白龙”牌粉丝驰名世界……而今天的河岸上还剩下几个老磨在转动,镇子上就剩下几个粉丝作坊。令人不解的是那些破败的老磨屋为什么在漫漫的岁月中一直矗立着?它们在暮色里与残破的城墙遥遥相对,似乎在期待着什么,又似乎在诉说着什么?^②

老磨屋是洼狸镇当年“驰名世界”辉煌景观的见证,是民族辉煌历史的见证,老磨屋在漫长的岁月中所期待的、所诉说的、所坚持的,也仍然是民族振兴和重新扬名世界的理想。这种重新走向世界的梦想曾经借助特殊的政治意识形态气候而膨胀起来:

① 张炜:《古船》,人民文学出版社,1987年,第390页。

② 同①,第3页。

当时我们的土地上已经发生了翻天覆地的变化，到处都在沸腾。人们完全有信心花上几年的时间，超过英国，赶上美国。^①

这种非理性的民族自我膨胀，显然不是张炜所期望的民族自信心。如果说，隋不召的世界愿望更像是一个象征，那么，曾经驰名世界的“过去”让新时期的“世界”愿望拥有了历史的自信，隋抱朴苦苦寻觅的历史理性与李技术员、李知常的科学理性，则预示了“世界”愿望的实践可能性。换言之，“世界”愿望获得了理性的坚实基础。这样，历史的书写既是建立民族连续性和民族主体性的需要，同时还重新激励了“走向世界”的民族自信心。

《古船》所想象的民族未来是一种怎样的图景？隋抱朴虽然深陷于个人和家族命运的跌宕，然而他始终能跳出一己之私，将自己奉献于对民族和人类命运严肃深刻的思考与探索中，并由此获得一种神圣的自我满足感。有论者注意到《古船》中的一个细节，即主宰隋抱朴内心思考和精神生活的三本书：《天问》、《海道针经》和《共产党宣言》。^②如果说《天问》指向了个体存在的生命意识，那么《海道针经》和航海家郑和是否暗示了中国和中华民族“走向世界”的梦想，而《共产党宣言》与传统儒家伦理的契合则寄托了对大同世界的期许？

有趣的是，在历史的问题上，莫言似乎没有张炜这么乐观。如果说，张炜通过“过去”建构了一个自信的“现在”，那么，莫言则是通过一个萎缩的“现在”，建立对“过去”的认同和回归。在这里必须区分两个概念，一个是作为“过去”的历史，与“传统”近义；另一个是基于进步主义、发展主义观念的时间意识的历史——这种历史建立于时间等级制的基础上，在这种历史观念中，“过去”、“传统”等意义的“历史”被认为是落后的，是进步和发展的障碍，从而“现在”对“过去”的取代被视作是历史发展与进步的必然。张炜显然是这种历史进步主义的信奉者，而“过去”是张炜建立历史连续性和历史总体形式的手

① 张炜：《古船》，人民文学出版社，1987年，第7页。

② 鲁枢元：《从深渊到巅峰》，《当代作家评论》，1988年第2期。

段,过去既是意义之源,又是必须跨越的对象。

这时,我们要提到与这种历史意识关系密切的另一个概念:“文明”。某种意义上,“文明”这个源自西方启蒙运动的概念是这种历史意识的重要装饰品。文明对立于野蛮,就如同进步对立于落后、现代对立于传统、第一世界对立于第三世界、西方对立于东方——在通过这些对应关系建立起来的欧洲中心主义体系中,时间的等级制和空间的等级制是可以相互转化的,米尼奥罗就指出,对“文明”的定义就隐藏着欧洲中心主义的实质。^① 西方文明之外的世界被视作愚昧与野蛮的聚居地,应该被取缔,或者被改造——通过西方文明的启蒙——以进入文明世界。西方文明的“启蒙”身份使其帝国扩张和殖民行为合法化。

莫言对这种时间和空间的等级制提出了质疑,“种的退化”表达了与物质进步历史主义相反的时间意识,表达了反“文明”的立场。在莫言看来,“种的退化”之罪魁祸首恐怕就是现代文明:“我有时突发奇想,以为人种的退化与越来越富裕、舒适的生活条件有关。”^②这时,我们有必要提到《红高粱》中的一个意象:“杂种红高粱”。在莫言看来,杂种红高粱对“种的退化”负有直接责任。杂种红高粱暗示着什么?陈村曾把20世纪80年代的知识分子比作“文化上的杂种”^③,二者是否有某种暗合的关系?在笔者看来,“文化上的杂种”暗示了传统和现代、民族本土和西方文明的杂糅关系,“杂种红高粱”正是这种身份境遇的象征。杂种红高粱对应于另一个意象,即纯种的高密东北乡红高粱——它是激情充沛、豪放不羁的“我爷爷”、“我奶奶”精神的象征。“我爷爷”、“我奶奶”的精神是土生土长的、原生的、自发的。对“我爷爷”、“我奶奶”激情的回忆,对纯种红高粱的热情讴歌,是否意味着莫言对这种纯粹的本土的中国民间精神的认同和肯定?相形之下,莫言

① 沃尔特·D·米尼奥罗:《全球化进程、文明进程及语言文化之再定位》,弗雷德里克·詹姆斯,三好将夫编《全球化的文化》,南京大学出版社,2002年,第35页。

② 张志忠:《莫言论》,中国社会科学出版社,1990年,第120页。

③ 陈村:《关于〈小鲍庄〉的对话——陈村致王安忆》,《上海文学》,1985年第9期。

对杂种红高粱的不屑和讥讽屡屡溢于言表：

我反复讴歌赞美的，红得像血海一样的红高粱已被革命的洪水冲激得荡然无存，替代它们的是这种秸矮、茎粗、叶子密集、通体沾满白色粉霜、穗子像狗尾巴一样长的杂种高粱了。

杂种高粱好像永远都不会成熟，它永远半闭着那些灰绿色的眼睛。我站在二奶奶坟墓前，看着这些丑陋的杂种，七长八短地占据了红高粱的地盘。它们空有高粱的名称，但没有高粱挺拔的高秆；它们空有高粱的名称，但没有高粱辉煌的颜色。它们真正缺少的，是高粱的灵魂和风度。它们用它们晦暗不清、模棱两可的狭长脸庞污染着高密东北乡纯净的空气。^①

杂种红高粱引发了“种”的焦虑和对“种的退化”的体认，莫言提供的拯救方案，是从被杂种红高粱包围的现实——现代文明境遇中抽身而退，回归“我爷爷”、“我奶奶”的“过去”，回归历史，回归中国的民间大地，寻找真正的纯种的红高粱精神——民族精神。这种认同是通过聆听祖先——“过去”——的训诫实现的：

一个苍凉的声音从莽莽的大地深处传来，这声音既熟悉又陌生，像我爷爷的声音，又像我父亲的声音，也像罗汉大爷的声音，也像奶奶、二奶奶、三奶奶的嘹亮的歌喉。我的整个家族的亡灵，对我发出了指示迷津的启示：

可怜、孱弱的、猜忌的、偏执的、被毒酒迷幻了灵魂的孩子，你到墨水河里去浸泡三天三夜——记住，一天也不能多，一天也不能少，洗净了你的肉体 and 灵魂，你就回到你的世界里去。在百马山之阳、墨水河之阴，还有一株纯种的红高粱，你要不惜一切努力找到它。你高举着它去闯荡你的荆棘丛生、虎狼横行的世界，它是你的护身符，也是我们家庭的光

^① 莫言：《红高粱家族》，上海文艺出版社，2005年，第361页。

荣的图腾和我们高密东北乡传统精神的象征!①

生存于民间大地的纯种红高粱是民族的“图腾”，它存在于祖先们的身上，存在于“过去”，存在于尚未被现代文明浸染的民族历史。在莫言看来，民间是尚未被西方文化和现代文明冲刷过的净土。对民族、民间精神的寻找，对西方文明以及进化论历史观的批评，二者是同步的。莫言在《生蹼的祖先》、《马驹横穿沼泽》中仍然继续寻找传统民间这一块净土。《红蝗》可以看做是一则人类异化的寓言，红蝗对庄稼的吞食导致了人类的生存危机。莫言在一次访谈录中谈到，《红蝗》是对城市文明的批判，是《红高粱》发展的结果。② 这个意义上，《红高粱》和《红蝗》是互文性的。如果说纯种红高粱代表了民族精神的自由和个性的张扬，那么这种精神已经在“文明”的冲击下逐步走向退化和消失。同样，《生蹼的祖先》和《马驹横穿沼泽》也可以看做是《红高粱》的互文性文本。《生蹼的祖先》中继续了“爷爷”的角色形象，“红树林”则是“红高粱”乌托邦的延续。《马驹横穿沼泽》中的红马驹象征人类始祖。与《红高粱》的高密东北乡一样，这两个文本继续把寻找“祖先”——寻找民族历史的过去，寻找意义之源——安置在民间大地和原始大地。然而，寻找祖先、寻找历史的激情提示了乌托邦的幻想性，艰苦的历史还原也不能够阻止或改变“种的退化”的现实。

历史是民族的“标本”——这是莫言历史叙事的动力。“我发现一己的历史既构成宇宙的历史又淹没在宇宙的历史里。自我历史是那样相对的渺小，又是那样相对的博大。我不想把自我放在宇宙的背景下，而想把自我放到一个小小的社会圈子里，使一个个体获得某种放大的效果，并记录这种放大效果，使后人研究先人的感情运动轨迹时，获得一个较为鲜活的标本。”③“种的退化”的焦虑产生了重建“种”的需求，还原历史即是还原“种”，但净土已被喧哗的现实逼退至荒野，退化了的“种”在现代文明语境中正扮演着时代的主角，这是莫

① 莫言：《红高粱家族》，上海文艺出版社，2005年，第362页。

② 周翌，莫言：《发现故乡与表现自我——莫言访谈录》，《小说评论》，2002年第6期。

③ 莫言：《神聊·自序》，北京师范大学出版社，1993年，第2页。

言必须面对的无奈现实,也是寻根话语的尴尬处境。但是,借助对“过去”历史的重建,发掘民族力量的源头,寻找民族的“理想之父”,树立民族自信心,重建民族独立自由的主体性——寻根话语这些孜孜不倦的文学探索,相比投身于现代文明高唱赞歌的行为,显然更具理性气质和历史意义。

在寻根话语中,家族史、村落史的历史叙事在结构上时常呈现出“封闭性”的特征。这种封闭性首先指向叙写对象,如鸡头寨、小鲍庄、老井村、高密东北乡,更重要的是叙事结构的封闭性。《小鲍庄》借助叙事结构刻意表达这种闭合性的特征。在叙事结构上,文本第一节是“引子”,第二节是“还是引子”,倒数第二节是“尾声”,倒数第一节则是“还是尾声”。在故事情节的安排上,《小鲍庄》以洪水始,又以洪水终;在故事逻辑上,《小鲍庄》以原罪始,以赎罪终。结构的闭合暗示了对整体性的追求,把对象看做一个完整独立的整体基于对其主体性的承认,或者说,整体性(unity)意味着同一性(commonalities)。家族史、村落史的叙事本身就暗含着以整体论为基础的时间观,“史”的演进并未脱离家族、村落这一限制性的封闭框架。在寻根话语中,对整体性的追求还通过设置诸多二元对立叙事来实现。譬如“父/子”修辞所承托的血缘关系或承传关系,“城市/乡村”修辞率领下的一系列隐含中心价值取向的对比,此外,如“规范文化/非规范文化”、“正统文化/民间文化”、“汉族文化/少数民族文化”、“现代/传统”、“文明/自然”,等等。通过这些二元设置,寻根话语构建出一种逆反性的中心与边缘的关系,但二元结构的设置使得寻根话语并未脱离“中心”的叙事。

四、“语言”之维

语言是文化最基本的单位,也是最具有原生性的文化线索,语言铭刻着一个民族的文化烙印——诚如罗兰·巴尔特所指出的:“文化,就其各个方面来说,是一种语言。”^①不同的文化有不同的语言,不同

^① 赵毅衡:《文学符号学》,中国文联出版公司,1990年,第89页。

的语言表征着不同的民族文化。相当多的寻根作家都意识到了语言与文化之间的密切关系。汪曾祺认为：“语言是一种文化现象，语言的背景是文化，一个作家对传统文化和某一特定地区的文化了解得愈深切，他的语言便愈有特点。所谓语言有味无味，其实是说这种语言有没有文化。”^①李杭育则主张“从文化背景上找语言”：“我一直在寻找某种语言，以便用来表述我所意识到的吴越文化及其当代内容”。^②阿城则强调：“语言是什么，当然是文化。”^③韩少功在《文学的“根”》一文中，也是从语词的出现与发现着手，来探寻楚文化的流变。

语言首先是地域性的，也就是我们所说的“方言”。这是一种在相对封闭的地域共同体中建立起来的口头交流方式。方言既开放又封闭，既包容又排斥，这种语言属性使它成为持不同方言的地域共同体之间的身份证件。在这个意义上，方言成为一种认同方式。而一旦方言进入流动领域，从而使既有共同体的认同行为超出地域空间的限制时，则可能建立一个新的“语言”共同体——这个共同体可能被想象为“民族”。本尼迪克特·安德森曾揭示了语言作为民族认同和民族共同体兴起的技术手段的意义，方言的兴起和现代印刷技术的发展对促成“民族”意识的兴起具有重要作用。^④埃里·凯杜里则指出，当语言建立起与民族（种族）的联系之后，语言成为民族（种族）的标记：“世界是多样性的世界，人类被划分为不同的民族。语言是那些将一个民族区别于另一个民族的差异性的外在的和可见的标志；它是一个民族被承认生存和建立自己的国家和权利所依据的最为重要的标准。”^⑤施莱尔马赫则认为：“如同教会或国家一样，语言是一种独特生活的表达，这种独特生活将一种语言共同体包括其内，并使这种语言共同体

① 汪曾祺：《林斤澜的矮凳桥》，陆建华主编《汪曾祺文集·文论卷》，江苏文艺出版社，1994年，第141页。

② 李杭育：《从文化背景上找语言》，《文艺报》，1985年8月31日。

③ 阿城：《文化制约着人类》，《文艺报》，1985年7月6日。

④ [美]本尼迪克特·安德森：《民族意识的起源》，《旧语言新模型》，《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，上海人民出版社，2005年。

⑤ [英]埃里·凯杜里：《民族主义》，张明明译，中央编译出版社，2002年，第58页。

通过它得以发展。”^①也正因为语言与民族唇齿相依的紧密关系,很多时候,种族消灭和语言消灭是同步的,语言消灭是种族消灭的重要方式。

对张承志来说,语言凝聚了某种特殊的民族情感,甚至具有生产民族意识和国家意识的力量。“母语的含义是神秘的,我其实是在很晚以后,才多少意识到自己属于中国人中间的一支特殊血缘——因为回族是我国唯一的一个外来民族。然而一支异乡人在中国内地,在汉文明的大海中离聚浮沉,居然为自己重新选择了母语——这个历史使我感到惊奇。在文学创作的劳动中,我至今还没有机会写一写使用这种语言带给我的种种美好感受。我记得我曾经惊奇,惊奇汉语那变幻无穷的表现力和包容力,惊奇在写作劳动中自己得到的净化与改造。也可能只是在些微地感到了它——感到美文的诱惑之后,才正式滋生了一种祖国意识,才开始有了一种大人气些的对中华民族及其文明的热爱与自豪。”^②

如果说语言标记了一种独特的生活方式和思维方式,那么,在开放的文化语境中,不同语言间的交汇碰撞不可避免地导致了语言的相互渗透,语言的构成开始日趋复杂。这个时候,语言还能否有效保障语言共同体的独特性?很多时候,语言犹如文化的方向标,语言往往提示了某些文化质素的改变或者外来文化因子的降临。韩少功指出,在经济改革的前沿阵地深圳,“可以看到蓬勃兴旺的经济,有辉煌的宾馆、舒适的游乐场、雄伟的商贸大厦,很难看到传统文化的遗址。倒常能听到一些舶来词,的士、紧士(工装裤)、Well、OK 以及‘嗨’(日语)”。^③这些新的语言词汇标示了一种新的生活方式和文化空间的到来,意味着一整套崭新的时间意识、空间观念和价值态度。在北京、上海、深圳这样渐趋国际化的大都市,无论是日常生活,还是工作交往,中英文夹杂的语言交流已经非常普遍,无论这种表达方式究竟是

① [英]埃里·凯杜里：《民族主义》，张明明译，中央编译出版社，2002年，第57页。

② 张承志：《美文的沙漠》，《文学评论》，1985年第6期。

③ 韩少功：《文学的根》，《作家》，1985年第4期。

基于需要还是出于“态度”(标榜个体的国际化色彩),语言的混杂、叠加以及换用的确制造出种种异质的文化空间与价值认同范围。

难道我们有必要对这种语言现象担心?毫无疑问,语言并不可能在永远封闭和排外的状态中得到发展,语言的交汇和渗透很可能就是语言丰富性和多样性的来源。但是语言也显然不仅仅是一种交流方式,如果说语言编码了文化,那么当我们进行语言交流的时候也必然在进行着文化的交流。对某种语言的接受与对某种文化的接受很多时候是难以区分的。当一个民族的语言充斥着舶来品的时候,我们很难想象这个民族既有的文化将栖居何处,我们也很难想象这个民族既有的文化能够保持何种独特性和完整性。更重要的是,社会权力结构已经重组了我们对语言的理解。如果不是出于特殊专业的需要,中国人不会刻意去学习爪哇国或者缅甸的语言,但是英语现今已经成为中国人的第一外语目标。一个毋庸置疑的事实是,中国的每一所大学几乎无一例外地推行英语考级制,并以之作为学生获取大学学位的必经门槛,英语教育从中学开始实施,在一些大中城市的重点小学,甚至幼儿园,就已开设英语入门功课。此外,每年报考托福和 GRE 考试的学生人数有增无减,能否掌握一口流利的英语也是许多行政事业单位和商业公司用人的重要标尺。当“世界”涌至面前,中国人所理解的进入世界的首要方式仍然是掌握美国或日本的语言。人们在这个问题上达成一个共识,了解世界就是了解控制了世界的语言。这意味着,语言已经形成一种新的霸权力量,成为文化霸权同质化的先锋。如果我们无视语言上的开放性,无视方兴未艾的外语热和出国热,还坚定地信任母语创造的认同观念和认同方式没有发生改变,这将是不明智的。如果语言的确在文化认同中发挥着重大的作用,那么今天为外语热所提供的实用主义的托词,也绝对是不充分的。

但是,也许文学能够为我们提供一个相对纯粹的母语空间并且为反抗西方文化霸权独辟蹊径?显然,文学语言也不可能脱离它所置身的日常语言环境,但是,文学语言可以不必服膺于日常语言交流的需要,从而可以更多地从现实权力关系中脱身,成为权力的对抗者。白乐冲认为,文学语言正在构成全球化语境中保障地方性和差异性的壁

垒：“在遏制全球性消费主义文化的入侵时，忽视文学领域的作用在战略上是愚蠢的。文学中的语言壁垒，以及在翻译渗透时所必须掌握的大量地方性知识，这些使文学成为消费主义最难攻克的一块高地。”^①

在寻根话语中，语言的时间性和地域性同时得到了强调。中国现代汉语的发展经历了从地方方言到全民推广普通话的过程，这种语言同一性、同质化的推动，导致在不同方言、不同语种和不同民族中建立起一种深刻的种属意识、民族意识和国家意识，已经得到统计和命名的56个民族被归类于“中华儿女”、“炎黄子孙”这样的文化共同体中。但是，这一过程同时导致了另外两种后果，一是从时间上隔断了古典语言的延续，二是从空间上取消了不同地方、不同族群、不同方言的差异性。在寻根作家看来，现代汉语对古典语言的取缔与对地域方言的同质化导致了现代汉语的苍白无力。

古典语言为寻根话语的语言实验提供了阵地。李杭育对古代汉语和现代汉语作了比较。在他看来，起源于五四新文化运动的西方化的白话文，口语化的倾向的确造成了语言的通俗易懂，其规范的语言系统也加强了语言思维的逻辑力量和表达的准确缜密，但同时“又大大地淡化了汉语固有的那种含混、多义、富有弹性的特色”，“现代汉语比较适合作科学理性的描述了，但也很容易把诗做白”。^② 这种比较隐含了一个观点，即现代汉语伤害了对于文学审美来说所必需的语言弹性和语言张力，它显然不是文学语言的最佳方案。在何立伟看来，现代汉语仅仅停留于语言的初级功能，即表意功能，不能达到文学的审美要求：“汉文字在文学的绘事绘物传情传神上，它所潜在的无限的表现的可能，则尚未得以应有的发现与发掘……”。何立伟提出需要重新确立文学语言“民族”个性的问题：“从语言即艺术个性，即风格，即思维，即内容，即文化，即文气，……非同小可而言，提倡汉语表现层的垦拓，促成文学作品琅琅一派民族气派的美的语言，这大约不能说

① 白乐冲：《全球化时代的民族与文学》，弗雷德里克·詹姆逊，三好将夫编《全球化的文化》，南京大学出版社，2002年，第163页。

② 李杭育：《文化的尴尬》，《文学评论》，1986年第2期。

是没有道理的。”^①

在文学实践中,寻根作家表现出了借鉴和探索古典语言的兴趣。阿城的《棋王》,语言简洁干净,对话和描述都极其简约节制,这种有限的词汇和巨大的语意含量间的对比,制造了许多想象的空白:

王一生又呆了一天,第三天早上,执意要走。脚卵穿了破衣服,掬着锄来送。两人握了手,倪斌说:“后会有期”。大家远远在山坡上招手。我送王一生出了山沟,王一生拦住,说:“回去吧。”我嘱咐他,到了别的分场,有什么困难,托人来告诉我,若回来路过,再来玩儿。王一生整了整书包带儿,就急急地顺公路走了,脚下扬起细土,衣裳晃来晃去,裤管儿前后荡着,象是没有屁股。^②

从上面摘录的一段文字中,我们可以发现,几乎每个分句都有动词,如:呆、走、穿、掬、送、握、说、招手、出、嘱咐、托、告诉、路过、玩、整、扬、晃、荡,等等。频繁使用的动词加紧了故事的叙述速度,意象的密集带来了丰富的信息量,却又不造成语流的滞涩,相反,短小精悍的句子使叙事活跃起来。有论者指出,阿城小说的语言与古典章回小说语言有密切的联系,贾平凹的作品则有冯梦龙白话短篇以及明清野史笔记的语言风格。^③事实上,这种笔记体的语言和叙事风格在阿城的《遍地风流》中有更显著的表现。像《峡谷》、《溜索》、《骑手》^④等,这些短篇怎么看都不像是一篇小说,而像是一篇散文或笔记,没有完整的故事,只有一个片断,没有完整的人物,只有一个侧影,但就是在这样的片言只语间,我们领略了遍地的风流和万千的风情。对此,李庆西曾将阿城、汪曾祺、何立伟和贾平凹等在文体语言上的探索归纳为“新笔记小说”,并认为它是“文体意识上的寻根”,“和当今小说界的

① 何立伟:《美的语言与情调》,《文艺研究》,1986年第3期。

② 阿城:《棋王》,《上海文学》,1985年第4期。

③ 李洁非,张陵:《一九八五年中国小说思潮》,《当代文艺思潮》,1986年第3期。

④ 阿城:《遍地风流》,《钟山》,1985年第3期。

整个的寻根思潮相吻合”。^①

何立伟所追求的“美”的语言，即“字字珠玑”，“完全纯美的汉文学语言”，很大程度上也指向了古典文学语言。在何立伟的小说叙事中，精致的意象和意象的叠加所建构的诗歌意境，成为寻根话语复活古典文学语言表意方式的经典个案。这种追求可以追溯到汪曾祺，汪曾祺曾坦言：“我是继承中国传统语言发声特点的，语言本身是一种文化现象，我也受到西方语法的影响，更多的是晚唐诗的影响。”^②对寻根话语来说，古典文学语言并不仅仅是语言形式，更重要的是，古典文学语言标示了一个与现代汉语不同的想象空间。在古典文学语言的背后，寻根话语触摸到的是语言承载的审美思维方式，这种语言和审美思维方式因其“古代性”——也就是说在它进入现代文化之前的漫长历史中就已发育成熟——的原因，所以能够保留更多的民族文学语言的属性。这些属性在当今时代构成了语言和文化的差异性。对寻根话语来说，对古典文学语言的延续和借鉴可能意味着一种新的民族认同方式。

另一方面，方言、富于地域韵味的语言和民间语言——我们姑且笼统地称之为地域性语言——成为寻根话语想象文学语言空间的又一阵地。韩少功的《爸爸爸》、王安忆的《小鲍庄》、贾平凹的“商州”系列、莫言的“红高粱”系列，等等，大量的地域性语言呈现了独特的地域风貌与文化个性。如果说全球化语境中人们正面临着语言与地域间关联性的日益减弱乃至取消，也就是说，语言的脱域性（unembedding）正导致了米尼奥罗所说的“语言与民族、语言与民族思绪、语言与民族文学之间‘自然’联系的解除”^③，那么，地域性语言则使这种“脱域”性情境以及由此产生的认同危机得到了一定程度的减慢与缓解。地域性语言的使用不仅仅是突出作品地域色彩的方式，地域性语言更是进

① 李庆西：《新笔记小说：寻根派，也是先锋派》，《上海文学》，1987年第1期。

② 汪曾祺，施叔青：《作为抒情诗的散文化小说》，《上海文学》，1988年第4期。

③ 沃尔特·D·米尼奥罗：《全球化进程、文明进程及语言文化之再定位》，弗雷德里克·詹姆逊，三好将夫编《全球化的文化》，南京大学出版社，2002年，第42页。

入地域文化想象空间的索引。地域性语言对地域固执的附着性和缺少流变的封闭性,使它难以进入一个广阔的语言交流空间,从而在一定程度上保障了作为原初语言的身份。比之于衍生性的语言,原初语言相对的纯粹性的确保障了语言共同体身份认同的坚固性。

地域性语言既保障了语言的差异性,同时它还标志了地域差异性的身份。李杭育强调“从文化背景上找语言”,追求“丰满的吴越韵味的语言”,标示了语言的地域向度,而不仅仅是“方言俚语之类”或“一般语言风格”。但是,毫无疑问的是,李杭育是个汉语作家,他最终强调的是以汉语为指向的“东方语言”：“东方的语言,东方的思维,更接近于一种文学的语言,文学的思维。我觉得寻找古人有价值的东西,最精彩的是这种语言,这种思维的表达方式”。^①在他看来,“一个作家的最终出息,就在于找到了最合他脾胃,同时也最适宜表现他的具有特定文化背景之韵味的题材的那种语言”。^②与之相比,作为少数民族一员、以少数民族生活为叙写对象的乌热尔图,却不得不面对语言的尴尬,他对语言与文化、语言与民族的深刻关联有深切的体验：“虽然我在多年的文学创作中,在自己所有的文学作品中贯注的是鄂温克民族的文学特征,但现在看来还是远远不够的……几天前,我翻弄刚刚出版的自己的小说集,有个清晰的感觉叩动我的心房,这用汉字堆砌起来的文字,到底有多少真正属于鄂温克民族,我不得不使用一种古老而笨拙的方法,用自己的鼻子来嗅一嗅那书页中的气味,我终于认定了,这堆经我手中成形的东西,只有一半是我熟悉和认可的,而另一半却变得陌生和疏远。”他由此而追问：“一个人口不及二万、一个面对现代文明冲击的古老民族、一个没有来得及用文字记录下自己全部文化特性的民族,它面临的到底意味着什么?”^③对于乌热尔图而言,汉语作家在语言问题上所面临的问题显然单纯得多。

① 李杭育：《也谈“寻根”——李杭育答本刊记者何世平问》，《青年作家》，1987年第2期。

② 李杭育：《从文化背景上找语言》，《文艺报》，1985年8月31日。

③ 乌热尔图：《我属于森林》，《文学自由谈》，1986年第4期。

在寻根话语作家群体中,莫言和韩少功对语言的地域差异性有更深切的关注和思考。莫言深刻地意识到语言的差异性与文化多样性相关:“2003年6月,我与王安忆在上海图书馆联合做过一次演讲,题目叫作《悲壮的抵抗》。抵抗什么呢?抵抗的就是全球经济一体化背景下的全球文化趋同化。我在那次演讲中举过一个例子,说全球大约有七千种语言,但正以每两个星期一种的速度消亡,而且消亡速度会随着科学的发展和交通的便捷而不断加快,用不了多少年,地球上大概就没有多少种语言了。从经济发展的角度看,这应该是件好事,但从文化和艺术的角度看,这是巨大的悲哀。如果我们的经济发展要以牺牲文化的多样性为代价,这样的经济繁荣,绝对不是人类的福音。”^①莫言的创作与拉丁美洲文学、西方现代派文学乃至日本“新感觉派”文学的关系,已经有许多论者反复参证,包括莫言也多次坦言自己受到马尔克斯《百年孤独》、福克纳《喧哗与骚动》以及日本作家川端康成的深刻影响,但是,这并不妨碍莫言在他的作品中大量倾注对本土民间语言的热爱。从20世纪80年代的《红高粱》到20世纪90年代的《檀香刑》,从富于地方特色的民间口语到多种民间语言的狂欢,莫言构造出了一个独特的语言世界。在他看来,“好的小说家的语言都有一种说服力,即使他说的是超出现实以外的事情,但由于他的语言营造出一种独特的氛围,读者就不去追究他的故事是真是假”。^②莫言乐于坦承他笔下的“高密东北乡”是一种掺杂了故乡记忆和文学想象的虚构,但是,我们仍然在莫言充斥着色彩与各式形容词并且自由不羁、收放自如的语言中,感受到那样一个火热的世界与强烈的情感,这无疑是莫言对语言最为成功的经营:充满地域性色彩的语言为他的小说建立了中国民间这样一个自由奔放的文化空间。

另一个将地域性语言推到极致的是韩少功。在地域性语言的娴熟掌控与创造性使用上,韩少功是一个经典的个案。从《爸爸爸》开始对湘西楚地语言的文学自觉,再到《马桥词典》用语言所创造的地域王

① 莫言:《影响的焦虑》,《当代作家评论》,2009年第1期。

② 莫言:《先锋·民间·底层》,《南方文坛》,2007年第2期。

国,韩少功使地域性语言的文学表现空间得到无限拓展。

《爸爸爸》中有一段描写,讲的是丙崽遭到鸡头寨的后生欺负,丙崽娘好一番咒骂:

妈妈赶来,横眉横眼地把他拉走,有时还拍着巴掌,拍着大腿,蓬头散发地破口大骂。骂一句,在大腿弯子里抹一下,据说这样就能增强语言的恶毒。“黑天良的,遭瘟病的,要砍脑壳的!渠是一个宝(蠢)崽,你们欺侮一个宝崽,几多毒辣呀!老天爷你长眼呀,你视呀,要不是吾,这些家伙何事会从娘肚子里拱出来?他们吃谷米,还没长成个人样,就烂肝烂肺,欺侮吾娘崽呀!……”^①

《爸爸爸》中对这种地域性语言有一段说明性的描述:

这些村寨不知来自何处。有的说来自陕西,有的说来自广东,说不太清楚。他们的语言和山下的千家坪的就很不相同。比如把“看”说成“视”,把“说”说成“话”,把“站立”说成“倚”,把“睡觉”说成“卧”,把指代近处的“他”换作“渠”,颇有点古风。人际称呼也有些特别的习惯,好像是很讲究大团结,故意混淆远近和亲疏,把父亲称为“叔叔”,把叔叔称为“爹爹”,把姐姐称为“哥哥”,把嫂嫂则称为“姐姐”,等等。爸爸一词,是人们从千家坪带进山来的,还并不怎么流行,所以照旧规矩,丙崽家那个跑到山外去杳无音信的人,应该是他的“叔叔”。^②

对韩少功而言,地域性语言的使用不是出于标新立异的卖弄,也并非停留于表面的一种“寻根”行为。他强调:“我从80年代初开始注意方言,这种注意是为了了解我们的文化,了解我们有普遍意义的人性。如果没有这样的目标,‘方言’、‘地方性’就很可能成为奇装异服、奇风异俗、异国主义或东方主义的猎奇,那正是我不以为然的东

① 韩少功:《爸爸爸》,《人民文学》,1985年第6期。

② 同①。

西。”他指出：“方言虽然是有地域性的，但常常是我们认识人类的切入口，有时甚至是很宝贵的化石标本。”^①如果说，《爸爸爸》仅仅是一个开始，那么韩少功在20世纪90年代创作的《马桥词典》则揭示了语言如何构造一个共同体的线索。对韩少功来说，语言即是生活，即是世界本身：“一个世界就是我们所知道的世界，只能是我们思考和感觉中的世界。我们几乎不可能离开语言去思考与感受这个世界。这意味着，对于我们来说，一个靠词语造就的世界几乎就是世界本身。本着这一点，我把语言当作了我这部长篇小说的主角，一如很多小说家把人物当作他们的主角。在这本仿词典的小说里，每一个词条就是一张门，一个入口，通向生活与历史，通向隐藏在每一个词语后面的故事。”^②在这部多种文体组合的作品中，我们遭遇了一场方言的狂欢，我们在小说写作和阅读中惯常的经验，譬如人物、情节、主题、结构等遭到了彻底的颠覆——显然，这种“陌生化”对读者带来了极大的考验，我们唯有在“马桥”复杂的方言里耐心琢磨和小心游走，才不会迷失在马桥方言的迷宫中不知所终，幸运的话还能够在这座方言的城堡里复苏一段段“马桥”活色生香的生活。

韩少功强调，语言并非一种单纯的“工具”，而是有生命的对象，有着自己的表情与命运：“词是有生命的东西。它们密密繁殖，频频蜕变，聚散无常，沉浮不定，有迁移和婚合，有疾病和遗传，有性格和情感，有兴旺有衰竭还有死亡。它们在特定的事实情境里度过或长或短的生命。”^③李锐曾指出，《马桥词典》可以看做是一次对方言的抽样调查，在对111个独立词条的描述和解释中，马桥的历史、风俗、气候、物产、地理状况一一呈现。的确，马桥的方言为我们构建了一幅生动的马桥生活和历史的图景，更重要的是，透视马桥方言的变迁（其中包括了马桥方言的自我阐释与被阐释的变迁），我们可以发现“马桥”更像是一个象征和寓言，它暗示了语言本身作为一种历史的深刻意义，尤

① 韩少功，崔卫平：《关于〈马桥词典〉的对话》，《作家》，2000年第4期。

② 韩少功：《语言的表情与命运》，《南方文坛》，2008年第2期。

③ 韩少功：《我的词典》，《马桥词典·后记》，人民文学出版社，2004年，第377页。

其是承载了地域性文化的地域方言(它是寻根话语所指称的不规范的文化、边缘的文化的一种)与主流文化的博弈,或者说,地域性方言如何顽强努力而又勉为其难地守护着日益渺小的领土和捍卫渐趋模糊的边界——这场看不见的权力争斗。它就像李锐所说的:“你会深刻地体会到人的命运和因这命运而发生的万千感受,你会沉重地经历历史带给马桥的沧桑和悲凉;你会鲜明地观察到‘方言’和‘中心语言’之间复杂而生动的相互渗透和改变。这所有发生在语言世界里的扭曲、激荡、蜕变、死亡和再生,这所有语言世界里的惊涛骇浪,比我们身边的历史毫无逊色。”^①而在南帆看来,《马桥词典》是“‘本土’经验的深刻表述”,作家对方言乃至汉语的肯定和自信,“显然是文学青睐本土经验的强大保证。但是,人们必须意识到,作家肯定汉语的依据不是远溯这个语种的悠久历史,而是论证汉语在全球文化格局之中的意义。”^②

对韩少功来说,他所珍视的还包括地域性方言在与主流语言的对抗中所保障的语言的差异性——下面这一段话是对语言差异性意义的最好说明:“所谓‘共同的语言’,永远是人类一个遥远的目标。如果我们不希望交流成为一种相互诋毁、相互磨灭,我们就必须对交流保持警觉和抗拒,在妥协中守护自己某种顽强的表达——这正是一种良性交流的前提。这就意味着,人们在说话的时候,如果可能的话,每个人都需要一本自己的词典。”^③这意味着,当我们面对语言的脱域性和语言霸权下弱小语言、弱小文化的认同危机时,语言的差异性为坚守寓含于这种语言和文化中的民族主体性,提供了一些宝贵的可能性。

① 李锐:《网络时代的方言》,《读书》,2000年第4期。

② 南帆:《传统与本土经验》,《文艺报》,2006年9月19日。

③ 韩少功:《我的词典》,《马桥词典·后记》,人民文学出版社,2004年,第377页。

第八章 反思的现代性

一、反思的现代性及其可能

寻根话语对民族文化认同和民族主体性的建构，是回应于“世界”——事实上的“西方”，也是全球体系的垄断者——这个强大的“他者”。“他者”在中国当代的话语实践方式，就是“现代化—现代性”总体方案。如果说全球化语境是现代性的一个发展阶段，是现代性自我生产的结果，那么，今天谈论全球化语境中的民族文化认同，显然也必须放在现代性这一框架中给予考察和定位。在这里，笔者将在现代性视野中考察寻根话语对现代化进程的关注和思考。

言必称现代性——这种调侃式的揶揄在 20 世纪的中国社会已经不幸地成为了事实。如果说，现代性已经构成了 20 世纪中国社会的境遇，那么使用这个概念来阐释历史就有其合理性。在概念的使用上，现代化与现代性没有得到很好的界定，二者在很多时候是重合的，共同指向“现代”社会的来临。20 世纪 80 年代，随着现代化工程的启动和推进，“现代性”再次成为中国社会政治、经济和文化思想领域的话语中心。其中，寻根话语对现代化进程的思考，对现代与传统、历史与伦理、启蒙与审美这些范畴的观念和立场，都使它成为中国社会现代性话语的一部分。最重要的是，把寻根话语纳入现代性的话语谱系，主要取决于寻根话语是一种对现代性话语进行反思的话语——反思的现代性。

什么是反思的现代性？在回答这个问题之前，我们必须先回答什

么是现代性。直到今天,人们对“现代性”这个概念的理解和界定仍然众说纷纭。考察现代性概念的生产和不断阐释、丰富和矛盾的过程,我们可以得出的唯一结论就是:现代性是一个历史性的概念——而在尼采看来,历史性概念没有定义,只有历史。齐格蒙特·鲍曼指出,现代性概念“充满着意义的不确定性,因为它的所指内涵不清,外延不明”。^① 尽管如此,现代性概念在过去 200 多年的社会历史发展中占据着重要地位却是有目共睹的。这意味着,现代性作为一种现代社会的特征,作为一种历史观念和时间意识,已经成为社会和个体存在的一部分,已经内化为人们思考自身与社会、与时代关系的历史无意识。

虽然现代性概念直到 18 世纪才成为社会、历史、美学等各个领域思考和关注的中心,但考察现代性概念的词源可以发现,在中世纪的拉丁文中就已有对现代性的描述性的语词“modernus”,其词根“modo”是一个时间限定语,意谓“现在”、“此刻”。这种词源学上的联系使人们把现代性和中世纪的基督教联系在一起,韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中描述了资本主义精神与新教伦理,即理性主义和世俗化运动的关系。韦伯论述的资本主义精神仅仅局限在西方的地理范围和社会范围之内,直到今天,现代性是一种发端于西方的这一传统观念,仍然在卡林内斯库、吉登斯、哈贝马斯、泰勒等一批西方现代性阐释者的再阐释中延续着。

既然是“西方”的现代性,现代性何以在非西方以外的广大世界,包括中国的文化思想领域占据了如此重要的位置?汪晖在《韦伯与中国的现代性》一文中敏锐地提出了这个问题:“现代性概念是从基督教文明内部产生的概念,为什么却被用于对非西方社会和文化的描述呢?”汪晖指出,这与西方现代性传统所建立的理性的超然本质有关,即把现代性——它主要被界定为理性——作为一种普遍主义的知识体系加以使用。因而,汪晖指出,对现代性的表述“不仅需要置于现代与传统的时间关系中,而且需要置于西方与非西方的空间关系中”,同

① [英]齐格蒙特·鲍曼:《现代性与矛盾性》,邵迎生译,商务印书馆,2003 年,第 7 页。

时,人们还必须进一步质疑:“作为一个世界性现象的现代性与西方的理性主义的关系为什么是自明的(self-evident)?”^①显然,这些质疑并不能否定中国社会历史已经处于现代性语境的事实,但是,它提供了一种思考问题的方法,即中国的现代性和西方的现代性的关系,或者说,中国的现代性是否存在着改写西方的现代性的可能。这个问题对于西方“现代性的危机”以及中国现代性未来发展的思考显然有着重要意义。如果现代性的确已经“破产”或者至少是危机重重,那么中国的现代性将何去何从?这个问题一旦浮现,就意味着一种反思现代性的语境已经形成。

反思的现代性已经内置为西方现代性话语的一部分。吉登斯认为,反思性是所有人类活动的特征,现代社会的特征之一就是“知识的反思性”。现代性“并不是为新事物而接受新事物,而是对整个反思性的认定,这当然也包括对反思性自身的反思。”^②或者说,现代性话语本身就具有反思的品质和自我更新、自我生产的能力。艾恺在《世界范围内的反现代化思潮》一书中指出,“现代化”话语和“反现代化”的话语是同步的。^③现代化话语的历史有多长,反现代化话语的历史就有多长。艾恺所说的反现代化话语(反思现代性的表现形式之一)是内含于现代性话语之内的。利奥塔根据后工业时代的来临和后现代文化的出现所表现出的断裂特征,宣判现代性宏大叙事的“终结”,标示了一个“后现代”时期的到来。^④但是随后利奥塔对这个叛逆性的论断作了修正,他提出后现代性不是对现代性的终结,而是一种“重写”：“我本人曾使用过‘后现代’一词。那是一种略带挑衅的进行或转移关于阐明知识的辩论方法。后现代性已不是一个新时代,它是对现代性所要求的某些特点的重写,首先是对建立以科学技术解放全人类计划的企图合法性的重写。但是,我说过,这种重写已经开始很

① 汪晖：《韦伯与中国的现代性》，《学人》第6辑，江苏文艺出版社，1994年。

② [英]安东尼·吉登斯：《现代性的后果》，田禾译，译林出版社，2000年，第34页。

③ 艾恺：《世界范围内的反现代化思潮——论文化守成主义》，贵州人民出版社，1991年。

④ [法]让-弗朗索瓦·利奥塔：《后现代状况》，岛子译，湖南美术出版社，1996年。

久了,并且是在现代性本身中进行的。”^①这种转变源于利奥塔对现代性的重新阐释,在他看来,“现代性就是现代的时间性,它自身就包含着自我超越,改变自己的冲动力”,因而,“在现代中已有了后现代性”。^②在这个意义上,吉登斯把利奥塔所说的“后现代性”看做现代性的激烈发展阶段,后现代性意味着“现代性开始理解其自身”,后现代性实际上“提供了一种对内在于现代性本身的反思性的更为全面的理解”。^③

在中国,现代性最初是一种翻译自西方和日本的“现代性”——中国的现代性因此被称为“翻译的现代性”,在刘禾看来,这是一种“历史”的现象,不同语言之间的“互译”是历史地、人为地建构起来的。西方现代性进入中国语境显然经历了一个翻译的过程,这同时也是一个再书写和再阐释的话语行为。刘禾指出,这种“互译性”的话语行为是现代思想史写作中的一个语言盲区,因而,刘禾以互译性为视角重新考察了一批在中国现代思想史研究中“被自明”的概念,譬如国民性、个人主义、民族、历史、现代性,等等。^④这无疑是一个重要的发现,刘禾或许想说明,中国的现代性存在着对西方现代性的种种“误读”。但是,“误读”不仅仅是翻译和阐释行为中难以避免的现象,“误读”也为阐释提供了创造性的空间,发现“翻译”的现代性或“误读”的现代性这一历史或事实的意义,在于它暗示了从西方迁徙或嫁接到中国本土语境过程中改写现代性的可能与动力。这时,笔者想继续提到汪晖的一个概念:“文化间性”——这一概念得自哈贝马斯“主体间性”的启发,哈贝马斯把“主体间性”作为社会共同体内部个体间交往行为的关系和基础。在汪晖看来,“文化间性”这个概念“并不意味着

① [法]让-弗朗索瓦·利奥塔:《非人——时间漫谈》,罗国祥译,商务印书馆,2000年,第37页。

② 同①,第26页。

③ [英]安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,译林出版社,2000年,第42、43页。

④ 刘禾:《国民性理论质疑》、《文本、批评与民族国家文学》等,《语际书写——现代思想史写作批判纲要》,上海三联书店,1999年。

否认中国现代性发生的被动性,但却同时承认中国现代性发生过程中的文化自主性因素”。^①

这种文化自主性使这些“翻译的现代性”多少挽回了一点尊严。它意味着,西方社会之外的现代性境遇,譬如中国社会的现代性,其“后发现代化的”、“被迫现代化的”的身份虽未改变,但它至少表明了中国社会现代性一定意义上的独立性和特殊性——这不仅是对现代性的普遍主义总体话语的有力质疑,它还修正了“西方的现代性”这种意识,从而在一定程度上削减了附着于现代性话语的西方文化霸权色彩。现代性不再成为西方的专利产品。更重要的是,文化自主性保障了现代性话语的因地制宜性以及现代性话语的再生产、再创造能力。这同时意味着,人们可以根据实际历史语境的需要再创造、再阐释现代性话语,从而提供多样的“可选择”的现代性方案。

二、现代性话语的维度

现代性究竟意味着什么?我们究竟处在一个什么样的现代性语境中?这无疑都关系到我们对所处现实的思考。借用卡林内斯库的比喻,具有反思性品质的现代性注定了有着多重暧昧的面孔:“我选择它们是为了更有启发性地表述清楚现代性这个关键概念的复杂历史,依我们看待它的角度和方式,现代性可以有許多面孔,也可以只有一副面孔,或者一副面孔都没有。”^②这种对现代性复杂性的隐喻还意味了对现代性理解的复杂性——在伊夫·瓦岱看来,现代性简直就是一个“杂音异符”。^③但是,作为一个历史的概念,现代性仍然留下了清晰的足迹,这些线索可以帮助我们对现代性做出一些简洁扼要的描述。

现代性首先指向一种直线的不可重复的“时间”意识。它同时建

① 汪晖:《韦伯与中国的现代性》,《学人》第6辑,江苏文艺出版社,1994年。

② [美]马泰·卡林内斯库:《现代性的五副面孔·序言》,顾爱彬,李瑞华译,商务印书馆,2002年,第3页。

③ [法]伊夫·瓦岱:《文学与现代性》,田庆生译,北京大学出版社,2001年,第12页。

立了这种认识:我们生活在一个与“旧”时代不同的“新”时代,即“现在”的时代。现代性“modernity”的词根“modo”指向“现在”、“此刻”,以区别于“过去的”、“古老的”。这种时间意识在12世纪演变成著名的现代人“moderni”与古代人“antiqui”的对立。汉斯·罗伯特·尧斯认为,这种对立建立在“旧约与新约”的对立模式上,它意味着,在中世纪时期,人们已经建立起了现代人优于古代人、现代优于古代的意识。^①但是到了文艺复兴时期,古代、中世纪和现代的三分法才开始确立,现代与古代的关系似乎又被扭转过来。由于文艺复兴对古典时代的崇拜,“现代”是一个带有贬义的概念。^②有趣的是,17世纪末法国的“古今之争”再次确立了“现代”的优先位置,它的逻辑前提是:科学知识是以积累性的方式向前发展的。^③到了18世纪浪漫主义对古典主义的反动中,“浪漫的”获得了“现代的”意义,并与“古典的”和“古代的”对立起来。这样,现代与古代(或传统)的对立首先成为现代性的第一个内涵。

这种对立被安东尼·吉登斯描述为“断裂”,吉登斯提出了社会发展的“断裂论”(discontinuist)的解释:“我所说的断裂,是指现代的社会制度在某些方面是独一无二的,其在形式上异于所有类型的传统秩序。我认为,理解断裂的性质,是我们分析现代性究竟是什么,并诊断今天它对我们产生的种种后果的必不可少的开端。”^④在吉登斯看来,“断裂”正是现代性的重要特征。如果说“古代的”某种意义上是“古典的”、“传统的”,那么,“断裂”就意味着现代与传统的分离和对立,也意味了现代对传统的优先权。在现代性话语中,传统被表述成“前现代”,即现代之前的。吉登斯据此描述了前现代社会与现代社会三个区别性的特征,它们也是形成前现代与现代断裂的原因,这三个特

① 汉斯·罗伯特·尧斯:《文学传统中的现代性》,《接受美学与接受理论》,周宁,金元浦译,辽宁人民出版社,1987年。

② [美]马泰·卡林内斯库:《现代性的五副面孔》,顾爱彬,李瑞华译,商务印书馆,2002年,第25页。

③ [法]伊夫·瓦岱:《文学与现代性》,田庆生译,北京大学出版社,2001年,第20页。

④ [英]安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,译林出版社,2000年,第3页。

征是：时间和空间的分离、脱域机制的发展、知识的反思性运用。^①

这种现代与传统对立的时间意识，同时导致了一种进步主义和发展主义的观念，某种意义上它受到达尔文生物学进化论的启发。雷蒙德·威廉姆斯在《关键词》一书中对现代“modern”条目的阐释，同时以“improve”（改进、完善）、“progress”（进步、发展）、“tradition”（传统）作为互文性的补充。它暗示了这一认识：“现代”首先意味着比过去（传统）好；现代通过与传统的对立和分离，也就是断裂来确定自身的价值；同时，现代对传统的优先关系意味了一种基于时间的线性关系的进化论史观，这是历史进步主义和发展主义的基础。有意思的是，作为“modern”肯定性互文的“improve”和“progress”两个语词，实际上是经济学范畴的概念。这暗示了这种进步主义和发展主义的进化论史观与经济体制以及工业文明的关系，也暗示了“现代性”与“现代化”的关系：现代化是现代性的“制度性的维度”，安东尼·吉登斯认为：“我们应该把资本主义和工业主义看成是现代性制度的两个彼此不同的‘组织类型’或维度。”^②卡林内斯库对“现代化”的理解是：“现代化是经济学家所说的发展在社会学上的对等物，而且往往是非西方或反西方国家趋向西方式工业化的一种委婉措辞。”^③涂尔干把现代制度的性质主要归结为工业主义（industrialism）的影响，“他认为，现代社会生活急剧变迁的特征，主要不是源自于资本主义，而是产生于复杂的劳动分工的强有力的刺激，通过工业对自然的开发，去满足人类的需要。我们不是生活在资本主义秩序之中，而是生活在工业秩序之中。”^④换言之，现代化的实质就是工业化，它借助科学技术发明和革新的推动作用，以工业技术组建社会制度和社会结构，以工具主义理性为哲学基础，追求利益的最大化和效率的最大化。

这种建立在工具理性和技术文明基础上的现代性，被称作启蒙现

① [英]安东尼·吉登斯：《现代性的后果》，田禾译，译林出版社，2000年，第18页。

② 同①，第49页。

③ [美]马泰·卡林内斯库：《现代性的五副面孔》，顾爱彬，李瑞华译，商务印书馆，2002年，第352页。

④ 同①，第10页。

代性。启蒙现代性的核心是理性主义,它直接源自于18世纪的启蒙运动。17世纪的古今之争使理性从中世纪经院主义的专制中解放出来,并直接为18世纪启蒙运动和理性主义的确立作了准备。启蒙思想发轫于笛卡儿、培根和洛克提出的以理性、经验和科学作为获取知识的一般方法的理性思潮,伏尔泰、狄德罗则进一步使这种思想发育成熟,从而引发了启蒙时代的到来。康德对“启蒙时代”的定义是“人类走出其少年期的时代,他对自己的成长负责”。康德认为,“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态”。^①人类的“少年期”或“不成熟状态”,这一隐喻性的说法指向人类的原始时代或古老时代——也是“神”主宰自然和人类的蒙昧时代。在这个时期,人类对世界的想象方式是“神话”,即自然的人化。神话暗示了人对自然的恐惧,而宗教作为神话的现实仪式则控制了社会个体并决定了个体的不自由处境。

启蒙运动结束了自然或神对人的统治,泛灵论被根除,宗教的意识形态作用开始瓦解。人们开始使用科学、知识与理性来掌握、管理和统治自然。霍克海默、阿多尔诺延续了康德对“启蒙”的理解:“就进步思想的最一般意义而言,启蒙的根本目标就是使人们摆脱恐惧,树立自主……启蒙的纲领是要唤醒世界,祛除神话,采用知识代替幻想。”^②鲍曼将现代性看做是一种“对秩序的追求”。在他看来,自然是“某种不适合人类生境的奇特之物——某种不可信赖、不可任其自便之物,某种可以征服、可以奴役、可以再造以再适应于人类需要的东西”。自然是未经秩序化的“原存在”,现代性是对“自然”的设计。鲍曼认为,自然需要大量的设计、安排有序的努力和警觉的监控,“没有什么比自然性更为虚伪;没有什么比听凭于自然法则的摆布更不自然”。因此,鲍曼提出:“只要存在设计、操纵、管理、建造而成并因此而

① [德]康德:《什么是启蒙》,《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆,1990年,第22页。

② [德]霍克海默,阿多尔诺:《启蒙的辩证法》,渠敬东,曹卫东译,上海人民出版社,2003年,第1页。

持续,它便具有了现代性。”^①启蒙现代性建立了一种进步的时间观念和进步主义的信仰,对科学技术解放意义的肯定,对理性力量的尊崇,对工业文明和市场竞争体制的信任,对个人主义——它既指向人类从自然中解放出来的主体自由,也指向个人利益至上主义——的肯定。自启蒙运动以来,这种现代性被认为是“道德”的:科学技术和知识理性的目的在于使人类解脱被自然奴役的处境,从而回归人的本真存在,而自然对人的统治则被认为是“虚伪”和“不道德”的。

但是,工具理性和技术文明的过度发展已经使之成为一种新的压抑和垄断,成为韦伯所说的“现代性的铁笼”。人们发现,工具理性和技术文明虽然使人从自然的奴役下解脱出来,但并没有真正解决人的被奴役和不自由的状态,人重新臣服于工具理性和技术文明的权威——这当然是“不道德”的。人们意识到,工具理性和技术文明的过度膨胀使人们重新陷于不自由的牢笼,工具理性和技术文明取代宗教成为新的权力中心,个体“被迫在某种程度上根据现代合理性的要求操作,无论这些要求是否符合我们自己的道德”。^② 泰勒认为,个体已经被现代理性“三分”:他们自己内部、他们之间和自然界。或者说,现代理性不仅造成人与自然的分裂,还造成了个体自身的分裂。这种分裂被卢梭指责为“不真实”和“不道德”,在卢梭看来,道德即遵从自身本性。这个时候,“自然”重新成为恢复自身本性的途径。

这时我们有必要提到与启蒙现代性颉颃并进的另一支传统:美学现代性。在启蒙运动发生的18世纪的后期,浪漫主义运动使美学现代性的历史合法性得以确立。波德莱尔在发表于1863年的《现代生活的画家》一文中提出了一种新的现代性阐释:“现代性就是过渡、短暂、偶然,就是艺术的一半,另一半是永恒和不变的……”^③实际上,波

① [英] 齐格蒙特·鲍曼:《现代性与矛盾性》,邵迎生译,商务印书馆,2003年,第11、12页。

② [加] 查尔斯·泰勒:《现代性之隐忧》,程炼译,中央编译出版社,2001年,第112页。

③ [法] 波德莱尔:《现代生活的画家》,《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,第424页。

德莱尔提出的是两种现代性,一种基于对永恒、不可改变的即对确定性的追求。这种确定性的追求也就是被鲍曼称为“对秩序的追求”的现代性。而波德莱尔用以描述艺术的现代性,则指向“不可界定性、不连贯性、不一致性、不可协调性、不合逻辑性、非理性、歧义性、不可决断性、矛盾性”。^① 这些特征在某种意义上是对启蒙现代性的反动。卡林内斯库认为,波德莱尔是最早“将美学现代性同传统对立起来,而且将它同实际的资产阶级文明现代性对立起来”的艺术家之一。^② 康德曾赋予审美极其重要的地位,这一立场被席勒进一步加以发展。虽然,康德和席勒从艺术自律的角度出发,强调艺术“无目的的目的”,即艺术的无功利性。在他们看来,自启蒙现代性以来,社会分工导致人的全面性发展受到限制和损害,艺术则是补救这一历史后果的有效方式,艺术可能使人的全面的能力重新得到开发。卡林内斯库把波德莱尔的美学现代性与现代主义艺术联系在一起,他提出“现代性的五副面孔”,即“现代主义、先锋派、颓废、媚俗艺术、后现代主义”,它们已经跳脱狭隘的艺术范畴而进入更为广泛的领域,由于它的反秩序性的内涵与形式,美学现代性成为反抗启蒙现代性对人的压抑和异化的重要方式。

把启蒙现代性界定为工具理性,这是自 18 世纪以来从德国浪漫派到今天的法兰克福学派批评反省现代性的出发点,工具理性已经使启蒙运动走到了它的反面,也就是使人重新成为奴隶而不是得到解放,人从被自然异化走到被人自身所异化——就如赫胥黎在《美丽新世界》和奥威尔在《一九八四》中所暗示的反面乌托邦(dystopian)一样。工具理性的结果是使人成长为马尔库塞所恐惧的“单向度的人”。马尔库塞提供的拯救方案仍然是“美学”,这是他在《审美之维》一书中的基本立场。从词源学上看,“美学”即是“感性”,二者在英文中是

① [英]齐格蒙特·鲍曼:《现代性与矛盾性》,邵迎生译,商务印书馆,2003年,第11页。

② [美]马泰·卡林内斯库:《现代性的五副面孔》,顾爱彬,李瑞华译,商务印书馆,2002年,第10、16页。

同一个词:aesthetical。按照席勒的说法,人类的感性与理性是有可能达到和谐的。当理性成为一种“偏见”,感性或者说美学,可能就是唯一的制约力量和补救措施。

反思的现代性、美学的现代性,或者是“后现代性”,这些概念的崛起提示了一种迥异于启蒙现代性的经验和现实:工具理性倒塌了,科学技术、工业文明不再纯粹代表着进步的声音,理性不再是个体自由的前提,历史目的论、历史连续性、历史进化论史观,诸如此类的历史“总体性”开始四分五裂,历史充满着种种不确定性和偶然性,等等。美学现代性使感性重新从理性的宰制中解放出来,恢复了意义的不确定性和多向性。美学现代性恢复了“传统”的地位——与“现代”相对立的“传统”——古代价值、原始价值和自然重新被关注,而代表“现代”的工具理性则被加以清理。美学现代性“改写”了启蒙现代性确立的现代与传统、历史与伦理、启蒙与审美的二元中心主义的模式,并使这些关系成为一种相互依存的结构。美学现代性的历史从波德莱尔和浪漫主义运动开始,康德、席勒对审美的强调使之更为明确清晰,而马克思·韦伯、霍克海默、阿多诺和法兰克福学派对文化工业的批判确立了美学现代性的核心价值,即:对工业机械复制的反抗,对工具理性的批判,对审美、感性能力的张扬。可以说,以“审美之维”对抗工具理性的美学现代性已经形成一个可以与启蒙现代性相抗衡的重要传统。

三、寻根话语:作为反思的现代性

20世纪70年代,中国推行了农村经济改革和城市经济改革的现代化运动,现代生活方式正在取代传统生活方式,工业化、城市化的进程日益加快,市场经济正在形成,对科学技术、工具理性的呼唤,或者说对进步理性主义的信仰,是中国20世纪80年代现代化想象的哲学基础和意识形态。但与此同时,后发现代化国家的身份使我们有可能综合现代性话语自产生以来的种种经验和成果,中西方之间的经济落差和文化落差也提供了一个有益的时间和空间距离,从而对所谓的现代性危机——工具理性和技术文明的危机——有更客观的认识,也有

机会借鉴现代性反思话语提供的重要经验。

在艾恺看来,中国 20 世纪 80 年代的现代化进程的很多方面是在模仿和复制西方现代化进程中相应的阶段。随着现代化社会运动的推进,对利益最大化和效率最大化的追求、对历史发展的物质主义维度的理解、对优胜劣汰的进化论史观和个人利益至上主义的肯定——这种以启蒙现代性为主导的现代性话语,占据了中国 20 世纪 80 年代文化思想语境的主流地位。相反,个体对情感和道德——伦理意义上的道德——的体验和感受却被压抑了,利益竞争使社会个体(还可以扩展到社会共同体)之间的同情、怜悯、尊重、互助这些美好的品性和诚恳、公道的社会精神受到了严重的挫伤。这时,建立在发展主义和进化论意义上的“历史”进步与个体存在的情感道德需求走向了矛盾的对立面——这种认识虽然掩盖在强大的现代化话语意识形态和全民的现代化冲动的阴影下,但也说明当代社会对现代性反思的开始。

另一方面,源自西方的现代性话语在全球的推进和全球化语境的形成——全球化可以看做是现代性的一个结果——这一事实正在“后发现代化”的第三世界国家引发是否应该把现代性话语看做西方话语霸权形式的讨论。后现代化国家的这种讨论,一定意义上来自于西方后殖民话语批评的启发,这种批评把现代性话语指认为西方的话语霸权,并隐含了反抗西方话语霸权的隐约冲动。但是,这些批评并没有摆脱西方现代性话语的内部逻辑,后殖民话语首先就是西方的话语,它是西方现代性反思话语的一部分。这就是所谓的“用西方的话语批评西方”,现代性话语也由此深刻地体现了它作为话语霸权的身份和地位。

在“后发现代化”的处境中,寻根话语作为中国当代文学对现代性话语的一次反思行为,它所要做的正是从文学审美的角度对以工具理性和技术文明为主导的启蒙现代性话语提出必要的保留和质疑,为此,它将顶着“保守”、“反动”、“复古”等诸如此类的罪名。同时,寻根话语仍然没有脱离现代性话语的总体框架,它仍然是一种现代性的宏大叙事,这是一个几为“宿命”的历史境遇。但是,这并不能影响我们把寻根话语对中国现代化—现代性进程的反思看做是必要的和有益

的。作为翻译的现代性,中国 20 世纪 80 年代的现代性话语植根于社会政治经济变革的现实土壤,中国的文化自主性也将积极参与、介入到现代性总体方案的制定和考察中。从接受美学的角度来看,任何解读都只能是一种误读,中国的现代性方案也具有自我生产的能力和创造性。寻根话语即是这种“误读”的一部分,寻根话语构成了 20 世纪 80 年代现代性方案的反思性部分。作为反思的现代性话语,寻根话语在现代与传统、历史与伦理、启蒙与审美维度上的审慎立场,为工具理性和技术文明提供了必要的制约,这种制约形成的张力将是社会良性发展的必要机制。

第九章 “城市/乡土”叙事

一、乡土：伦理与美学

地理版图上广袤的乡土和几千年的农耕社会历史,一定程度上决定了农村经济改革成为中国社会和经济改革的重要关口。乡土是中国社会变革转型时期的历史见证,可以说,乡土集中了这一社会转型时期的所有矛盾,也凝聚了这个历史进程中的细微发展。寻根话语首先敏锐地捕捉到了时代巨变下的生活气息。在寻根话语的文本实践中,我们看到,社会变革打开了乡土的封闭状态,现代文明的气息借助商品经济的流通形式,迅速涌入了乡土民众的日常生活。即使在偏僻的山村和荒漠的林谷,现代工业文明的劲风也已经打破了这些地区原本的平静。在郑万隆的异乡——深山老林中的老棒子酒馆,商业文明在这里落地生根;在扎西达娃的西藏南部帕布乃冈山区,人们也开始享受现代化的生活方式。农村经济变革所取得的经济进展,很大程度上鼓励了乡土民众对现代文明社会的想象。老一辈人可能措手不及,年轻的农村青年却已经不愿意再过祖祖辈辈面朝黄土背朝天的生活。也许他们心目中的城市和现代文明,就是喇叭裤和叼着香烟逛马路的生活方式,但是想象的贫瘠并不妨碍想象的热情。当然,他们更期待通过挤入城市的方式脱贫致富,改变经济和精神上双重的卑微境遇。这些处于社会边缘位置的乡土民众,迅速凭借直觉抓住了时代的最强音,在现代化的冲动里加上了他们并不嘹亮的声音。

乡土在社会经济变革中的重要地位,决定了传统农业文明在现代

工业文明冲击下所可能产生的巨大震荡，寻根话语关注的正是现代文明和传统文明交会之际的文化景观。农村经济变革不仅仅意味着生产方式的变更，也不仅仅意味着物质收入的提高和乡土民众尊严的苏醒。作家们犀利地看到，在物质进步允诺的背后，工业发展和商品经济大潮同时把一套新的利益标尺和市场准则推到了乡土民众的面前，从而大大地改写了传统的乡土规约和乡土伦理。无论传统的乡土规约多么牢固结实，现代物质文明的到来还是深刻地改变了这些地区的生活面貌和人们的精神状态。

尽管社会变革正在城市掀开新一轮声势浩大的运动，寻根话语仍然固执地把目光投向广袤的乡土。身居城市的作家对现代工业文明的体会，比起刚刚接触这股现代化劲风的乡土民众来说，自然要更深切。城市逼仄的空间让他们的心灵拥挤不堪，工业文明带来的污水和废气严重地干扰了身体的健康和心灵的安适，更让他们难以忍受的是城市里人与人之间的防备、猜忌、中伤、争夺，膨胀的欲望使得世风日下，商业利益培养着自私自利的品性，优胜劣汰的竞争规则掩盖了道德的败坏和人格操守的丧失……相形之下，乡土那善良、正直、无私的道德品性和以善良为标尺、以情感为纽带的邻里交往方式——这些乡土伦理显然更富有人情味，更符合作家对乡土温暖的怀想。

作家们远离作为工业文明和商业文化重镇的城市，为了逃避和反抗工业文明和商业文化的侵袭，他们甚至还不得不远离业已城镇化的乡土，在深山野林中寻找真正的英雄气概，在荒凉大漠中歌颂质朴纯净的生命精神。与辽阔的草原、奔腾的河流、深邃的森林相比，城市显得如此嘈杂、狭窄、懦弱、功利和冷漠。作家们更多地表示了对城市及城市所携带的一系列准则和关系的冷漠和对抗，相反，他们给予偏僻辽远的乡土以热切的关注和真挚的赞美——在城市的参照坐标下，寻根话语力图建立一个伦理的和审美的乡土。也许，乡土质朴的生活方式是遏制欲望的途径，乡土广阔的天地能够引导心灵的舒张，乡土的善良品质是可以制约罪恶的力量，乡土的诚挚人情可以化约利益纷争中的计较和私利之心。

文学对乡土的诗化有着漫长的历史。作为官宦生活的补充，王维

可能仅仅满足于乡土的陶冶性情;作为对抗世俗羁绊的世外桃源,陶渊明的乡土更是人格操守的据地。在20世纪20年代的乡土文学中,乡土成为与城市对立的文化价值象征。尤其是在沈从文和废名的眼中,乡土是羁旅城市的知识者寄予纯真美好人性的唯一场所,“乡下人”是唯一可以引以为傲的身份。从20世纪30年代到20世纪70年代中期,在社会政治意识形态的导演下,乡土以炙手可热的政治身份在文学史上占据着特殊的地位。到了新时期文学中,乡土一面剥去冷峻的政治面纱,一面又散发出温情脉脉的光晕。从《蝴蝶》、《月食》到《我的遥远的清平湾》和《南方的岸》,到《黑骏马》和《小鲍庄》,无论对于像王蒙、蒋子龙、李国文这一代在政治冲击中流落乡土的中年创作群体,还是对于像韩少功、张承志、史铁生、王安忆等一批上山下乡的知识青年创作群体,乡土都以“第二故乡”的身份出现在他们的回忆和想象之中。对于这些作家们来说,乡土不仅蕴含着质朴的人民感情和单纯的人际关系,更重要的是,乡土以她宽广博大的胸怀接纳了这些被迫从城市撤退的边缘人。从被城市抛弃到被乡土接纳,个体境遇的变故很容易使他们的感情倾向于乡土而憎畏于城市——固然,这是一个艰难的蜕变过程:当他们初次遭遇乡土,乡土的苦难、愚昧、落后和封闭也曾让他们感受到人生的沮丧和前景的渺茫,而一旦重返城市、远离乡土获得足够的时间距离之后,乡土的苦难和愚昧可能日渐剥蚀,乡土的古朴善美则顽固地占据了他们记忆和想象的版图。

以“知青”构成主要创作主体的寻根话语,经历了一个眷恋怀想乡土的“返哺期”和一次“重返乡土”的文化行为。在我看来,知青文学事实上可以看做寻根话语的前奏,寻根话语是继知青文学之后对乡土的又一次观照,我们可以把两种文学话语之间的递承,理解为创作主体乡土精神历程的变迁。较之于知青文学,寻根话语中的乡土已不仅仅出于感情的纠缠,而是肩负着更为深刻的文化使命和时代责任。张炜在《秋天的思索》中寄寓的初衷是“准确地真实地写出变革时期的农民形象,写出这个时期人与人的关系”。^① 贾平凹所坚持的是在变

^① 张炜:《给雷达的一封信》,《小说评论》,1985年第5期。

革时代“写出这个大背景下的人的变化”。^① 李杭育也表示,要“完整地准确地写出这条江和这种文化”、“政治制度、经济结构、生活方式、社会心理、风俗习惯、文学艺术等等的历史演变”。^② 寻根话语中的乡土已经不仅仅是一些过去生活的美好片断和一些对老乡纯朴情谊的追念。这些生活片断和老乡情谊直接介入了他们对社会、生活和人生的理解和感悟。他们努力让自己融入乡土的文化结构和价值体系,从中“竭力体会和提炼出这些普通人所遵从的生活准则”^③,在乡土文化的追踪和比照中,乡土民众的生活方式和人生准则逐渐绽放出城市生活和工业文明所不具备的迷人光彩和强大的人格力量,乡土的文化魅力逐渐进入他们的观照视阈。

二、回归的乡土

社会改革从经济学的角度密切关注城乡问题,寻根话语从伦理和美学的角度重新阐释了城乡问题。在寻根话语中,城市与乡土的矛盾和对立,被转换成道德操守的对垒和审美情感的对抗,城市和乡土承担着两种不同的伦理价值和审美价值,并转化为“城市/乡土”的叙事机制。

我们发现,寻根话语的“城市/乡土”叙事有一个鲜明的主题:“出走—回归”。承担这个故事情节的主角是受过一定教育、见过一定世面的农村青年,譬如《浮躁》里的金狗和雷大空,《老井》里的孙旺泉和赵巧英。他们从农村撤退,进入城市,然后又回归农村。在形式上,它形成了“乡土出身—城市启蒙—回归乡土”的还乡结构。这个还乡三部曲蕴含了相当丰富的内容。这些农村青年从农村撤退,并不意味着他们就能够彻底拒绝和背叛传统乡土文明;同样,他们投奔城市,既并不意味着他们能够对现代文明完全敞开怀抱,也不意味着他们能够被现

① 贾平凹:《关于〈九叶树〉的通信》,《平凹文论集》,青海人民出版社,1985年,第17页。

② 李杭育:《漫话“葛川江”》,《西湖》,1984年第7期。

③ 南帆:《价值·经验·选择——当代文学中价值观念的一个初步描述》,《文学评论》,1988年第2期。

代文明完全接纳。事实上,他们既未如愿以偿地解除传统乡土的规约,现代文明也未向他们交出博大的胸怀。在这种双向和双重的拉扯中,他们经受了在传统乡土规约和现代文明向往之间的挣扎和考验,他们的价值观念、道德伦理,他们对社会人情的态度、义利关系、善恶标准,都被或多或少地改写。

寻根话语揭示了这些农村青年在乡土传统文明和城市现代文明矛盾中的实践和经验。贾平凹的《浮躁》和郑义的《老井》都可以看做是一个农村青年的成长史。《浮躁》,这个小说题目本身已经隐喻了时代的特征,在这篇小说中,农村青年金狗进城当了一名记者,雷大空进城开了公司。城市给予金狗开阔的知识视野,也让他见识了城市经济权力网络的种种黑幕。雷大空竭力融入城市,最后却成为城市经济权力网络的牺牲品。没能领会城市社会规则的金狗,最后也被“驱逐”出了城市,善良纯朴的乡土最终接纳了这位失败的英雄。一定意义上,金狗的失败可以看做乡土在现代工业文明下的境遇,也可以看做贾平凹对传统乡土善良、朴素、正直品质的最后皈依。在《老井》里,孙旺泉与赵巧英的爱情和矛盾,也是在“城市/乡土”的叙事中展开的,出生于农村的孙旺泉进入城市接受知识教育和现代文明的熏陶,这种经历决定了孙旺泉与传统割不断的牵连和与现代扯不清的连带。但是孙旺泉最终放弃了爱情——比之于包办婚姻,这无疑是现代文明的一部分——留在了老井村。孙旺泉最后的回归乡土既出于依从父辈的指令和对贫穷的屈服,又出于作为乡土一员对改变乡土命运的责任感。

在“城市/乡土”的对比中,作家们建立了以乡土伦理传统为指向的价值坐标。郑万隆《洋瓶子底儿》表现了“山里”与“山外”的对抗:山里人质朴善良,山外人狡诈多端;《我的光》表现了老猎人库巴图与纪教授的对抗,老猎人虽然阻止不了儿子对城市文明的向往,最终却迎来了纪教授最后的皈依;“异乡异闻”系列通过对山野乡土个性精神的张扬,表达了对现代文明利益准则的蔑视——《老棒子酒馆》里的陈三脚宁可回到深山老林里去等死,也不愿屈辱地呆在酒馆中被人笑话;《野店》里的“他”为了名誉和诺言牺牲了爱情和幸福。扎西达娃《西藏:系在皮绳扣上的魂》里的塔贝和琼,也选择了远离那片业已沾

染现代文明的“毫无生气的土地”，长途跋涉奔往想象中的人间净土香巴拉。显然，两种价值体系的对抗最后都以回归乡土伦理传统为终结。

李杭育的《最后一个渔佬儿》描写了崇尚自由而甘愿接受贫穷的渔佬儿“福奎”，与凭借关系资源而成为渔霸的“官法师傅”和重利轻义的大贵之间无形的对抗。李杭育时常进行两种类型人物的对比：一种是乡土民众，如《葛川江上人家》中的黑子、《最后一个渔佬儿》中的福奎、《沙灶遗风》中的画师耀鑫，他们是力与胆的象征，也是传统侠义精神和自由生命意志的载体；另一种是出生于乡土跻身于城市（城镇）的，如《最后一个渔佬儿》中的官法和大贵、《珊瑚沙的弄潮儿》中的康达，他们或是背弃了传统的乡土规约，或是失却了葛川江乡土所赋予的力量与血性。李杭育一方面试图表明乡土传统遭遇城市现代文明的困境，另一方面又竭力说明现代文明的到来和人格尊严丧失之间的同步性。通过这样的对比，李杭育迅速而坚定地使价值取向的标线向乡土倾斜。

城市与乡土成为现代文明和传统文明的代言人。在“城市/乡土”叙事和“乡土出身—城市启蒙—回归乡土”的还乡结构中，城市启蒙是一个至关重要的环节，它使城市与乡土、传统与现代的矛盾得以彰显、突出、强化，并使从乡土出发、回归乡土的圆形结构得以完成。乡土和城市的相互关系事实上是“主体”与“他者”的关系，城市成为乡土的他者，经由“出走”与“背叛”之后，乡土借助城市重新确认自己的价值和意义。在还乡结构中，作为起点和终点的乡土并不等同。在第一个环节中，乡土既是传统伦理的母体，同时也酝酿着对城市文明的最初想象和冲动；在第二个环节中，城市成为一种切身遭遇，出现了两种类型的主人公：一种在城市化中背弃了乡土，一种在比较中怀想乡土。这两种类型的主人公，也可以理解为同一个主人公所同时经受的裂变：一方面，城市文明在部分上满足了他们的想象；另一方面，城市文明也使他们开始品尝传统伦理失落后的精神苦果。在第三个环节中，回归乡土是一个否定之否定，对城市文明的背弃意味着城市文明想象败给传统伦理所提供的心灵自由。城市的价值在于，它首先成为乡土

的参照物,其实,城市文明中的某些质素已经渗进重新确立的乡土精神中。

如果说,贾平凹和郑义通过还乡三部曲的叙事表现两种文明的对峙,表现城市文明对乡土文明的改写,那么李杭育则更重视留守于乡土的农民,城里人则以陪衬的身份突出乡里人以及乡土伦理精神。在“城市/乡村”的二元对立中,城市更像一个衬托乡村的隐蔽存在,城市存在的意义仅仅是使乡土承托起异于城市的文化价值。从叙事学的角度来说,贾平凹小说叙事中的视角是变动的,在不同的视角中,乡土和城市呈现出不同的形象和表征,对乡土文明有肯定也有批判,城市文明亦然。换言之,乡土与城市存在着“对话”的关系,乡土文明和城市文明都是“多声部”的。相形之下,李杭育小说叙事中的视角则显得单一和独断,缺乏变动,也缺乏对视角的争夺——如果这不能够说明李杭育的叙事主体的独裁性,至少也暗示了这个叙事主体的自信,以及对主体与他者之间对话的不屑。叙事主体对视角的选择,实际上是一种对话语的选择。一个叙事主体拥有一个视角、两个视角,或是三个视角,它的区别绝不仅仅是叙事主体的全知全能或一无所知这种功能意义。这种区别显示了叙事主体面对文本的各种关系和力量的态度,它表明了叙事主体愿意作一个更客观的观察,还是一个更主观的决断,具体地说,是这些作家更愿意把城市与乡土、现代文明与传统文明的矛盾作为一个手术蓝本进行解剖,还是作为一个主观理想的载体自由驾驭。

三、尴尬的乡土

知青文学话语对乡土的感情认同,很大程度上引导了寻根话语对乡土的感性观照,它使寻根话语中的乡土仍然披着一层理想的外衣。但是,寻根话语并没有仅仅停留于这层华丽的外表,寻根话语的乡土有着更为驳杂的景观。同样是乡土,王安忆可能从中发现了维系人情伦理的仁义精神,韩少功却挖掘出了自私愚昧、自闭自欺的丑陋乡土。阿城所赞美的乡土世俗精神,也可能正是张承志理想主义的绊脚石。当阿城赞美人与自然的和谐交融时,郑义却诅咒人与自然的对立造成

的乡土贫困。同样是城市,在李杭育的笔下,城市现代文明更多表现为血性丧失、力量萎缩和为富不仁,在贾平凹看来,城市现代文明既呈现出重利轻义、唯利是图的一面,也展现了思变求新、敢于变革和富于进取的一面。李杭育的葛川江渔佬儿和郑万隆“异乡异闻”系列中的山野怪人可能固守乡土、维护乡土文明,而贾平凹笔下照川坪的青年人,却迫不及待地刚刚凿通的公路骑自行车赶去县城看新鲜世事。

显然,乡土是一个驳杂歧异的世界。我们在乡土世界里遇到了许多善良正直的回回、禾禾们,我们也遇到了许多奸诈残忍的黄毛、赵多多们。如果说乡土的确保留了重仁义轻财物、重人情轻利害的传统伦理,那么,我们也不能忽视乡土社会的愚昧、野蛮和残忍。如果说乡土的确积淀了民族悠久的历史和丰富的精神宝藏,那么,乡土的闭塞、保守也可能是阻碍民族发展和历史进步的樊篱。如果说相比于机械复制下的城市,乡土保有更多的自由个性,那么,这种个性也可能以物质生活的落后和信息话语的封锁为代价。美丽圣洁的乡土更像是作家们的一个纯真愿望,或者说,作家们刻意从这个充满歧异的乡土中抽取出一个单纯的横截面,以寄托他们对乡土的深厚情感和对理想的向往。然而,对乡土的浪漫情怀不能够不遭遇现实的巨大挫伤,作家们的现实关怀精神也不容许他们徘徊于自己筑造的温柔梦乡中。莫言这样描述他对乡土的“混乱的激情”：“我曾经对高密东北乡极端热爱,曾经对高密东北乡极端仇恨”^①,贾平凹对他钟情的商州山地同样爱恨交织：“我恨这个地方,我爱这个地方。”^②对于莫言,高密东北乡集结了美丽与丑陋、超脱与世俗、圣洁与龌龊这些对立的品质而让他爱恨莫名;对于贾平凹,商州的山川水土虽然朴拙温厚,却难以掩盖它的顽固和“村气”。从这种热爱与憎恨集于一身的复杂情绪上,我们可以看到寻根话语面对乡土时的矛盾心态。

如果说乡土的凝固、封闭、悠久、坚韧保障了民族历史的保存,那么这样的乡土保存的是否是“真实”的“历史”,乡土是否在保存历史

① 陈薇,温金海:《与莫言一席谈》(上),《文艺报》,1987年1月10日。

② 贾平凹:《古堡介绍》,《中篇小说选刊》,1987年第3期。

的同时把乡土经验之外的历史弃之不顾？如果说寻根话语的确描述了社会变革境遇中集结在城乡两极的文化矛盾，然而这个矛盾是否全面地表述了处在城乡矛盾中的弱势群体，也就是乡土民众的真实心声？我们看到，在寻根话语编织乡土的赞美词之际，一批批乡土民众或者背井离乡涌入进城务工的滚滚洪流，或者投身于乡土城市化的建设大军中。对他们来说，城市是一座有待挖掘的金矿，长期的贫困和卑微使他们对经济收入的渴望甚至压过了尊严的最后防线。我们不得不怀疑，寻根话语“乡土出身—城市启蒙—回归乡土”的还乡三部曲是否代表了大部分农民的真实历程，或者仅仅是作者的一厢情愿？寻根话语必须注意到这个最基本的矛盾：在城乡矛盾日趋剧烈和城乡差距日趋扩大的社会变革时期，乡土为了维持最基本的生存，除了汇入城市洪流中，是否还有别的办法与可能？如果说，以工业化、城市化为主导的现代化话语书写的乡土经验，不能够完全代表广大乡土民众的乡土经验，那么寻根话语的乡土经验又代表了“谁”的乡土经验，它能否承担这些在历史的发言席中从来都是“喑哑”的人群？

当寻根话语在想象中的乡土寄寓了传统伦理道德理想的时候，遭遇的却是一个暧昧驳杂的乡土现实。是这一批作家不具备足够的理性吗？还是生活过于仓促地把一个如此巨大的时代命题交到了他们的手上？在城市与乡土、现代与传统之间，寻根话语将何去何从？如果说，想象中的乡土是现代文明压迫下作家们温暖的精神归宿，那么现实的乡土是否正需要树立起现代文明的灯塔，烛照乡土世界阴郁黑暗的角角落落？寻根话语在乡土中所寄寓的完美人格和朴素正直的人情伦理固然是对抗现代文明的重要维度，那么现代文明树立的科学、理性和民主的坐标，又何尝不是反思乡土文明的标尺呢？正是在这个意义上，寻根话语并未对城市所代表的现代文明予以决然否定。郑义表示：“对这两个人物我是矛盾的，赵巧英勇敢追求新生活却又肤浅，孙旺泉深厚扎实却又与传统妥协，我无法从这个矛盾中解脱出来，便在作品中老老实实在地保留了这种矛盾。”^①与其说孙旺泉和赵巧英的

① 郑义，施叔青：《太行山的牧歌》，《上海文学》，1989年第4期。

矛盾体现了传统与现代的矛盾,不如说恰恰是传统自身矛盾和现代自身矛盾的体现。作家们意识到,现代文明未必都是福音,传统乡土伦理也未必全是守世良方。那么,问题的关键就在于,我们如何判断哪些是福音和良方,哪些又是现代的畸形病变和传统的遗毒旧害?

第十章 历史和伦理

一、历史的进步及代价

的确,寻根话语深刻地看到了乡土与城市的残酷交锋,看到了金钱利害关系对传统人情伦理的步步紧逼和道德的步步败退,看到了城市文明对乡土文明的压抑和掠夺。但是,客观地说,寻根话语并非无视社会变革境遇中来自乡土民众的呼声,也并非欠缺对乡土的道义情怀。在《老井》中,郑义表达了对人类历史和命运的思考,他的总结是:“老井的悲剧,不在乎缺水、贫困,而在于人与自然的敌对。在自给自足的自然经济下,这悲剧几乎是必然的,直到商品经济进入农村,黄河流域划为林牧区,大农业开始形成,历史才走完千年螺旋,人与自然才在更高层次上趋向新的和谐。”^①我们不必苛责郑义的乐观,如果在经济和文化两个坐标系之间进行选择的话,乡土民众将与主流意识形态保持较高的一致——我们不得不承认,这种选择在一个经济不发达的社会的确具有相当的合理性——郑义甚至欣喜地把在工业文明冲击下自给自足的自然经济的解体称为一曲“挽歌”:挽歌意味着一个时代的终结和一个新的历史的开端。

旅美归来的王安忆可能更多震惊于社会发展的巨大落差。一个是正百废待兴接受现代化价值体系指引的发展中的第三世界,一个是高度发达和成熟的现代国家,物质经济的巨大差距和文化发展的深刻

^① 郑义,施叔青:《太行山的牧歌》,《上海文学》,1989年第4期。

隔阂让作家感到了“既不知道历史，又不知道世界，像是面临着一个断层”的苦闷，这并不仅仅是作家个人的深切感慨，我们宁可把它看做一个民族和国家经验的窘困和悲哀。王安忆由此发现，“科学和机器中也包含着偌大的情感。当机器代替了繁重而又残酷的体力劳动，当电脑终于将人从机器的附庸地位解脱出来，科学显示出了多么深的人道和博爱啊”。她甚至觉得自己应该“用一双非文学的眼睛看生活”，写小说不仅仅是“情感、心灵的劳动”，还应该是“一桩科学理性的劳动”。在一个后发现现代化国家，科学和机器的确显示出了人道和博爱的一面，物质进步与经济发展对于当下的生活显得如此迫切，王安忆更愿意义无反顾地投入其中，她坚信：“生活中有偌大的缺憾，我绝不回过头去，到原始洪流中去寻找乐土，乐土是彼岸。既然历史是这样地向前走，被偌多人推动着而又带动着偌多人，这样的向前走去，终有它的理由。”^①

在这两段引文中，郑义和王安忆都提到了“历史”。在“历史”统率下，商品经济、科学、机器成为牵引历史进步的动力。在一个后发现现代化国家，在物质窘困仍然是民众生活最大矛盾的 20 世纪 80 年代，在这个百废待兴的特殊历史时期，人们对工业物质文明和现代化进程的乐观精神显然无可厚非。在“历史”的名义下，知识分子和政府官员站在同一条起跑线上，共同构建了一个“现代化的想象”，它有力地黏合了几十年的历史动荡在知识分子与政府主流意识形态之间划下的深刻裂痕。对于大部分人来说，经济改革的意义远远超出了经济的层面。作为现代化的重要步伐，经济改革向知识分子同时允诺了一个物质发达、生活富裕和理性、民主、自由的伟大前景。

文学也被迅速地整编到现代化意识形态建设的队伍中来。1978 年十一届三中全会提出“全党范围内的大规模的揭批林彪‘四人帮’的群众运动已经基本上完成，全党工作的着重点应该从 1979 年转移到社会主义现代化建设上来”。同年召开的全国文联第三届第三次会议提出了“文艺为工农兵服务，为社会主义四个现代化服务”的文艺政

^① 王安忆：《归去来兮》，《文艺研究》，1985 年第 1 期。

策,周扬提出新时期的文学使命是“积极地投身于为实现社会主义新时期的总任务,加速社会主义现代化建设的伟大斗争中去,观察体验和描写这场火热的轰轰烈烈的斗争。这是一个伟大的群众运动,又是一场科学技术的伟大革命”。^①在1985年年初的一次文学界、经济界的座谈会上,“文学如何适应经济改革的新形势”也被提上了议事日程,1987年又提出“改革开放是我们时代文学的主旋律”^②,等等,新时期文学被寄予了“投身改革,表现改革,推进改革”^③,壮大改革的潮声,奏出时代生活主旋律的期待。文学以极大的热情迅速介入改革开放和现代化的社会进程,在题材上被界定为“改革文学”的一批作品,首先表现了改革开放的历史需求和现实境遇,文化问题也开始进入这批作品的视野。这批作品似乎更强调民族文化和传统文化在现代化进程中的“包袱”作用,从而坚持经济改革的顺利进行需要文化相应的改革。张贤亮提出:“在历史的进程中,民族文化的某些传统,已变成沉重的包袱。在这开放与改革的挑战性年代,剖析、批判、改造中国文化潜结构已经迫在眉睫。”^④

这当然不能全然归因于国家主流意识形态的灌输和规约。应该说,文学的现实关怀精神和人道主义情怀,与国家主流意识形态在现代化的理想中不期而遇。文学对现代化想象的呼应并不意味着文学的现实批判性就一定会丧失或削弱。在陆文夫的《围墙》和邓刚的《阵痛》中,现代与传统、改革与保守之间的对垒即使略嫌粗糙,但毕竟也尖锐地触到了社会现实的要害所在。对于许多知识分子而言,当前更为迫切的任务似乎是如何为摆脱物质困窘这一人道、博爱行为给予知识和道义上的支持,而不是对传统文明持以太多的同情。1984年,中国文联和作协部分作家代表参观了改革开放的前沿阵地——深圳,作家们欣喜地看到了改革开放所带来的物质文明的巨大进步。冯至

① 周扬:《关于社会主义新时期的文学艺术问题》,《人民日报》,1979年2月23日、24日。

② 《文艺报》,1987年8月8日。

③ 《文艺报》,1987年8月22日。

④ 张贤亮:《社会改革与文学繁荣——与温元凯书》,《文艺报》,1986年8月23日。

的《银湖夜思》、《南方归来答客问》，绿原的《深圳的启示》等文^①，表现了“现代化想象”如何在公路交通、城乡建设、技术引进和经济产值这些物化量化的指标中得到实现。当然，现代化想象并不仅仅局限于物质指标，现代化同样规划了一个文化图景。在这个想象中，物质文明的发展和精神生活的丰富相互依存。与其说这种理解暗合了主流意识形态所建构的两个文明建设的关系，不如说，它体现了一个时代的乐观精神，即对物质文明的高度信任。冯至认为：“高度的精神文明来源于高度的物质文明，反过来会给物质文明以影响。我们有了高度的社会主义物质文明，也一定会产生高度的社会主义精神文明。”^②王蒙则坚信“物质文明是基础，物质文明的提高必然促进精神文明的提高”^③，这两种观点是这种历史乐观主义的典型例证。

既往的知青身份和乡土底层生活的经验决定了寻根话语不可能不在平民意识的导引下对这种现代化的激情想象给予呼应。张炜承认：“改革带给了我希望，有让人兴奋的东西。”^④李杭育对改革开放所取得的社会进展也欢欣鼓舞。如前所述，对于许多知识者而言，社会改革甚至向他们许诺了一个理性、科学的光明前景。然而，寻根话语敏感地观察到了“历史”进步之外的死角，这个历史进程向他们提交了一批新的棘手问题。历史的滚滚洪流难免泥沙俱下、鱼龙混杂，新的是非原则正在建立，新的美丑观念正在形成，新的善恶分界线也在挪移。一批崭新的价值观念正随着经济大潮势如破竹地生长，而传统的乡土人情伦理比之于经济利益主导下的商业原则，更显得脆弱不堪。这时，张炜开始愤慨于“现在以权谋私欺压百姓的人确实不少，以金钱为原则，唯利是图的人更多，不断听到见死不救的事情，丧尽天良”^⑤，

① 这些文章发表于《文艺研究》1984年第5期。

② 冯至：《南方归来答客问》，《文艺研究》，1984年第5期。

③ 王蒙：《物质的丰富与精神的丰富》，《文学评论》，1985年第1期。

④ 张炜：《请君沉浸到艺术之中——在第三届黄河笔会上的发言》，《小说评论》，1987年第3期。

⑤ 同④。

李杭育则痛苦于工业文明重压之下的“美好的记忆和感情被打碎”^①，贾平凹担心的是“历史的进步是否会带来人们道德水准的下降，而浮虚之风的繁衍呢？诚挚的人情是否只适应于闭塞的自然经济的环境呢？社会朝现代的推移是否会导致古老而美好的伦理观念的解体或趋尚实利世风的萌发呢？”^②

寻根话语在现代与传统、历史与伦理关系问题上的忧虑和困惑，遭到了诸如“复古”、“逃避现实”、“缺乏当代意识”，甚至是“历史的反动”的众多指责，最有代表性的是朱大可、李书磊等。^③其中，“社会过渡期”或历史“特定阶段”论的提出是值得关注的，这种看法认为，“中国社会还在艰难地摆脱传统文化向现代社会过渡，还处于新与旧剧烈冲突的阶段”。^④另一种思想认为，“非道德因素也并非社会进程的必然结果”，而是“社会突进期”社会发展各环节不完善不平衡的实际情况所致，“一旦社会完成了自己的突进期，有了重新调整平衡自身结构的时间和精力，那末一时抬头的非道德因素就可能在充满新鲜活力的社会结构中，得到比在此之前的社会结构中更有效的规导和控制”。^⑤不难看出，这些论述背后都有一个“整体”和“宏观”的立场，以及对历史乐观主义精神的信仰——历史与道德、历史与审美之间的矛盾只是暂时和局部的，这种暂时的局部的矛盾将在历史的进步中得到克服，人类的文明、解放与幸福也将在历史的进步中得以实现。这些看法可以集结为一点：社会现代化、追求现代文明的高度发达，既是历史进程的需求，同时也应当是寻根话语的“前提”和“基础”。这似乎为寻根话语的矛盾与苦恼寻找到了一个无力的安慰：社会变革引发的种种文化冲突思想矛盾只是暂时的，人情伦理的败退和人格操守的沦丧只是

① 李杭育：《化腐朽为神奇——关于遗风的断想》，《新时期获奖小说经验谈》，湖南人民出版社，1985年。

② 贾平凹：《变革声浪中的思索》、《〈腊月·正月〉后记》，《十月》，1984年第6期。

③ 参见本书第三章《论争》相关部分。

④ 李书磊：《文学对文化的逆向选择——评寻根文学思潮及其论争》，《光明日报》，1986年3月6日。

⑤ 李振声：《商州：贾平凹的小说世界》，《上海文学》，1986年第4期。

一种暂时现象。这些问题的产生并不是因为物质文明的进步,而是物质文明尚未达到足够的进步;不是因为现代化,而是尚未足够现代化。

物质基础、生产方式和生产力时常被指认为历史发展的动力杠杆。这些指标很大程度上可以用来区分不同的社会形态和不同阶段的历史发展,但它们是否就是唯一的尺度?人们很容易从物质精神决定论中找到马克思主义的哲学依据,但是马克思主义哲学在强调物质对人的解放时,也强调了物质对人的异化。作为实践主体和历史主体的人,通过对自然的控制和创造来保障自身的主体性,即人对自然(物质)的自由。但是,创造物质并不是人的唯一目的,物质的富裕也并不意味着人的解放。马克思在强调资本主义社会中“物”对人的异化时,他并没有否定资本主义社会“物”的高度发展。当“物”成为社会唯一的尺度时,物质的发展也可能导致对精神自由的囚禁,人重新为物质所奴役。

人不仅是实践的主体,还是精神的主体,正是人的精神主体性赋予人与环境(物质)的关系以意义和价值,也正是人的精神主体性保障了人与物的必要距离。人创造物质的过程与人认识物质的过程,某种意义上可以说是同构的,人只能在认识物质中创造物质,也只在创造物质中认识物质。因而,物质和认识(精神)之间并不存在决定性关系。物质丰富并不意味着精神丰富,物质贫困也不意味着精神贫穷,二者不存在可以规约的比例关系,也各有自己的衡量标尺。寻根话语并不反对物质进步,正如李杭育所言:“旧的封闭式的腐朽没落的传统文化,总归要被扬弃,现代的物质文明也总归要给我们带来新的生活方式和新的文化模式,我本人丝毫不反对这种历史的进步。”^①但是,诚如王蒙所指出的:“历史发展的规律不一定符合某种抽象的道德信条。历史的发展并不总是以‘善’的形式进行。历史的发展并不是沿着道德的自我完善的轨道来行进的。”^②那么,我们是否可以在历史发展的名义下牺牲伦理、道德和情感?伦理、道德和情感就一定是我们奔赴

① 李杭育:《文化的尴尬》,《文学评论》,1986年第2期。

② 王蒙:《社会进步与道德、审美评价》,《当代文艺思潮》,1984年第4期。

现代化“历史”进程所必须支付的代价吗？

盲目地信仰物质文明这一剂所谓的灵丹妙药，显然才是真正的非历史主义。20世纪80年代现代化进程中的“历史”，已经被大大地简化了：科学技术和物质经济成为“历史”重要的乃至唯一的指标。人们乐观地相信物质进步和经济发展将带动人类精神的发展与文化价值体系的优化，相信历史遵循着进化论的直线途径自行其是地发展着。但是，诚如南帆所指出的，历史是由诸方面的合力形成的，历史的真正面目是一切因素交互作用的结果。在这些因素中，道德、文学等非经济的因素在历史进程中有着不可抹杀的作用。^①在现代化想象的带领下，政治、经济、文化已经卷入了工业化、城市化的现代化历史进程，但这并不意味着政治、经济、文化会保持步履一致。恰恰是它们所提供的不同力量，构成了相互掣肘的现实局面，从而表现出了历史的复杂性。换言之，如果我们把社会想象成一个公共领域，那么，社会构成诸因素间的关系将是对话性的而非独白性的。从中国20世纪80年代现代化话语生产的角度看，我们恰恰发现文学话语对经济话语的贡献，作家们首先从人道主义和启蒙主义的精神领域想象了物质发展和经济进步的合法性，这说明文学话语对科学技术和经济现代化的合法性论证曾经具有重要的作用，这也意味着文学话语可以在新的时期，即在对现代化运动与现代性话语的反思中提供同样重要的作用。在中国，现代化运动与现代性话语是一个多声部的大合唱，这里面，文学应该有自己独立的声音。

显然，把历史“物质化”和把历史“道德化”都是对历史自身的误解。如果说，20世纪80年代的现代化想象更多地停留在物质经济和科学技术层面，那么，寻根话语对精神和道德的呼吁关注貌似不合时宜，但其实正是一种必要的提醒和补救。寻根话语既未在物质进步和道德进步之间建立必然的联系，同样也未在物质进步和道德衰退之间建立必然的联系，而是建立了一种对物质和道德间矛盾关系的体认，这种体认难道不是更历史主义的行为？如果说，经济的发展、历史的

^① 南帆：《历史、道德、人》，《文艺争鸣》，1988年第6期。

进步是实现个体解放的重要催化剂,那么伦理、道德、情感同样也是个体自由的重要构成。作家们意识到,伦理、道德和情感的尺度也许正是对“历史”必要的规约,这种规约将使“历史”的发展更具有理性,更符合人的发展的需求。在“历史”的问题上,寻根话语更愿意抛弃粗糙的物质精神决定论和草率的历史乐观主义,回到具体而微的历史情境,观察物质发展与精神发展之间的不平衡和不协调,直面社会发展的复杂性和矛盾性。

二、历史与伦理的制衡

也许寻根话语的确夸大了“城/乡”叙事中的矛盾和对立,夸大了传统文明与现代文明中异质性的部分,但是相对于现代化的宏大叙事,寻根话语的这场发言仍然显得弱小。更重要的是,事实上城乡对立并不仅仅发生在寻根话语的文本叙事领域,城乡矛盾是中国社会现代化矛盾的一部分。中国科学院国情分析研究小组撰写的国情研究第三号报告《城市与乡村——中国城乡矛盾与协调发展研究》指出,传统农业与工业化、城市化和现代化的矛盾是中国现代社会的基本矛盾。这一基本矛盾表现为城乡二元经济社会结构和城乡居民两大利益集团的矛盾。这种矛盾是结构性的、体制性和政策性的结果。^①我国的城乡关系具有极大的不平等性、不协调性和不平衡性。20世纪90年代以来城市和乡村日益扩大的差距,很难说和20世纪80年代国家政策上对城市的倾斜没有关系。在国家的现代化总体方案中,农村的确纳入了发展的目标和范围,但是某种意义上,城市的发展是以牺牲农村为部分前提的,城市和农村在政治上是支配与被支配的关系,在经济上则是剥夺与被剥夺的关系,在文化上农村更是处于弱势地位。

现代化宏大叙事中的农村“城市化”进程,冲破了城市代表工业、农村代表农业的传统产业分工,为农村在社会转型时期的种种文化矛

^① 中国科学院国情分析研究小组:《城市与乡村——中国城乡矛盾与协调发展研究》,科学出版社,1994年。

盾埋下了伏笔。这些矛盾尤其集中在“城镇”，城镇其实是农村向城市化、工业化过渡进程中的历史产物，是现代工业文明逐步取代传统农业文明的重要步骤。农村城市化、工业化在一定程度上解决了城乡差距日益扩大的问题，并促进了农村经济的发展。与此同时，城市化、工业化遵循的利益原则和传统农业文明的伦理道德准则两种价值体系相互遭遇，必然会发生激烈的冲撞——作为城乡结合部的“城镇”，将使这个矛盾更为突出和尖锐。在现代工业文明与传统农业文明的直接交战下，城镇要经受来自双向力量的撕扯和变异的剧痛，传统与现代的碰撞、冲突也将更加白炽化。

这种现实矛盾决定了寻根话语在处理城乡矛盾上的两难。一方面，要消除弱势群体的身份，农村似乎只有登上工业文明和农村现代化的快车，并借助政治和经济上的拔高，才能保障其在文化身份上的地位；另一方面，工业文明和现代化所带来的利益效率原则，对传统的农村文化、乡土精神已经带来巨大震荡乃至伤害。维系了几千年的乡土文化的崩塌，显然是一个巨大的社会事件。社会发展需求与精神心理需求之间出现了不协调和不平衡的现象。人们因此引发了对现代化的思考，这正是寻根话语关注城乡矛盾和城乡叙事的焦点。

寻根话语其实也注意到了两种想象的脱节——农村对城市的想象和城市对农村的想象。广大农村和偏远地区仍然没有摆脱前现代的经济窘境，对于这个庞大的群体，他们对城市的美好想象使他们对城市产生了一种向心力，这种向心力在 20 世纪 80 年代以来越演越烈的农民工进城大潮中有突出的表现。在今天，许多农村只剩下留守的儿童和老人，日益严重的农村空心化现象成为了现代化运动的形象注脚。从寻根作品中，我们不难举证找出诸多满怀城市向往的农村青年。他们或者汲取城市工业文明进取、开放、务实的精神，或者背弃了仁义厚道、朴素正直的乡土伦理。与此同时，城镇化的兴起，昔日的田地变成了新开发的工业区，一拨拨的农村青年男女进入工厂褪下了农民的身份，城市工业文明以一种新的形式抵达农村，新的价值准则跟随着工业化的步伐楔入广大的乡土。人们开始追念传统生活的温情和安适——这种后现代式的情感被许多人所诟病：难道中国的社会现

实已经发展到了可以批判现代工业文明的时代了吗？难道中国当今最为迫切的任务不是赶上现代化的末班车吗？诚然，联系中国的社会实际，这种诘难在所难免。但是，社会的发展是在多个坐标体系的平衡中进行的，在强调经济坐标的同时，我们是否忽略了其他的坐标，从而把社会生活中的复杂因素和复杂关系简单化了？这些问题显然必须得到正视和严肃的思考。

必须承认，传统的乡土经验和新兴的城市经验之间确有许多断裂和对立，社会变革为之直接提供了相互交锋的历史语境，体制性的结构对立和国家政策上的偏倚，更直接导致了乡土与城市在经济发展上力量对比的悬殊，这种力量对比已经扩展到了乡土传统与现代文明两种话语势力的对比上。作为弱势话语，乡土的文化身份和文化地位正日益削减和丧失——对弱者持以更多的同情，这似乎正是文学的基本品质。当然，寻根话语绝不仅仅停留于同情，或者一厢情愿地把乡土想象成人间净土，更重要的是，寻根话语更重视这个事实，即乡土传统的复杂性和历史性——乡土传统与现代文明实际上是“共时态”的。与其说寻根话语通过城乡叙事表现了现代与传统、历史与伦理的矛盾，不如说，寻根话语试图在城乡叙事中提取一种遏制过分膨胀的“现代”话语权力和“历史”话语权力的力量，从而寻求一个相互平衡、相互充实的文化格局。在这个新格局中，我们既能汲取现代文明的有益力量，又能够保有传统文明的温情寄托，既能够推动物质的进步，又能够顾及精神和道德的发展。寻根话语真正要强调的是，对现代与传统、历史与伦理关系的考察必须超越“对立”和“断裂”的理解，而是存在着其他的可能，譬如互补的关系，甚至仅仅是一种比较的需要？“断裂”构成了前现代社会与现代社会的分界线（吉登斯），但是，现代性宏大叙事的另一个逻辑恰恰就是从传统中寻找现代的合法性。事实上，传统从未间断过对现代的持续作用，伦理也从未放弃对历史发展的参与。乡土之于城市，传统之于现代，是二元结构中不可或缺的“项”，是一个必要的“他者”。在这个意义上，寻根话语对传统和伦理所给予的守望和维护，恰恰是非常现代的和历史的行为。

第十一章 启蒙和审美

一、启蒙的乡土

启蒙现代性与科学技术信仰、效率优先权、进步理性主义、普遍主义、历史进化论、历史的总体性形式联系在一起——韦伯把它称为“目的工具理性”，伊夫·瓦岱把它称为“历史现代性”，安德鲁·芬伯格把它称为“对现代性的技术性理解”。启蒙现代性凭借工业化、商业化、城市化的社会实践形式，使社会历史发展形态从前现代社会（原始社会、古代社会、传统社会）进入现代社会，工业化、商业化、城市化被看做是祛除传统社会宗法制度、推翻专制主义、解除宗教意识形态控制、从而促成人本主义和民主政治的启蒙手段。在启蒙现代性的视野中，城市与乡土、现代与传统、理性与非理性、文明与野蛮，这些二元式的维度成为衡量社会是否进入现代性形态的重要依据。

在康德看来，启蒙就是运用勇气和理智自由地使用共用的理性、摆脱他人的权威、脱离人类的“未成年状态”。启蒙是人类脱离这种状态的“ausgang”（“出口”、“出路”）。康德举了三个例子来说明这种未成年状态：书本代替了我们的知性，某个精神首领代替我们的意识，医生决定了我们的特定食谱。康德一方面反对盲目、愚蠢的顺从，追求个体的解放、独立、自由，另一方面，康德也强调人是“一架机器中的零件”，当他在社会中产生作用和发挥功能时，例如当兵、纳税、在教会中任职、担任政府公职人员，这一切都使他成为社会中的特殊环节，处在一种确定的位置上，并具有特殊目的。这时，理性的使用就是有目的

性的、私人的,要求人使理性适应于既定的境遇。^① 康德的启蒙是个体寻求自由和独立的“自我启蒙”,但这种自我启蒙和个体的自由、独立也是相对的。福柯针对这一点指出,理性一旦服从于特殊目的,就不可能自由地使用理性。而只有为使用理性而推理时,理性的使用才是自由的和公共的。^② 虽然康德和福柯对启蒙的定义以及属性持有不同意见,但是,康德和福柯都强调,启蒙包含着一个重要的构成:“批判”。康德的启蒙强调的是自我批判从而获取自由,福柯则更强调这种批判的普遍性和交互性。福柯指出,启蒙和批判是紧紧相连的。“批判”在某种程度上是一本记载在“启蒙”中的举足轻重的理性的日记,“启蒙”表明了“批判”的时代。五四新文化运动的“启蒙”即是这一“批判”意义上的启蒙。基于批判的性质,“改造国民性”是20世纪中国语境中启蒙现代性的第一步。

启蒙现代性话语在西学知识分子的引荐下进入了晚清中国,到五四新文化运动时期达到了第一个高峰。五四新文化运动的启蒙现代性被鲁迅概括为“国民性问题”。在“现代”的观照下,鲁迅在“传统”、“乡土”与国民劣根性之间建立联系,从而开始了国民启蒙的进程。民族危机和国家危机使五四运动同时承担了个人启蒙和民族启蒙的双重任务,个人启蒙以民族启蒙为旨归,个人解放以民族解放为最终目标。这种传统开始于梁启超以“新民”为目标的小说界革命。起源于民族和国家双重危机的五四启蒙运动,迅速获得了社会政治意识形态话语的地位,从而导致了启蒙现代性强大的话语权。人们迫切需要科学、理性、现代意识这把手术刀,除去中国传统社会的大毒瘤,除去顽疾,斩断传统的纠葛,以求救世良方。在科学、民主、理性的旗帜下,五四启蒙现代性话语开辟了一个新的时代——现代社会,它与封建、专制的旧社会从此一刀两断。五四启

① [德]康德:《什么是启蒙》,《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆,1990年,第22页。

② [法]福柯:《何为启蒙》,杜小真编选《福柯集》,上海远东出版社,2003年,第513-532页。

蒙现代性话语还开辟了一个新的“传统”，即“现代”。现代意味着个性主义、自由精神、民主政治、理性主义和社会进步。“现代”逐步演变成成为超级能指，从共产主义的崇高理想到十里洋场的莺歌燕舞，从游行抗议的呐喊声到听留声机、看电影的时髦生活，从民主与科学的追求到自由恋爱的心声……“现代”几乎无所不包。在“现代”势不可挡的进军下，“传统”与封建、专制、守旧、迷信勾勾搭搭，迅速被抛弃进历史的垃圾堆。

启蒙现代性话语迅速占据了知识分子的话语中心。从梁启超的小说界革命到五四新文化运动，从延安时期的大众化运动到新中国成立后的十七年文学，启蒙传统虽然历经变异，启蒙的对象也几经转换，然而，启蒙的主导思想仍然是社会意识形态话语的核心。思想解放运动和改革开放的现代化进程开始了从政治启蒙到经济启蒙再到文化启蒙的大合唱，新时期的意识形态话语建设仍然以启蒙为主角。在这个新的历史时期，反思历史，开发人的最大能量，改变经济的窘困处境，创造科学、民主、理性的社会氛围，等等，成为现代化的重要课题，而启蒙现代性则承担了推动这些历史实践的重要责任——人们把这个时期称作“新启蒙”时代。

由于反思“文革”和迎接改革开放这一历史转折的需要，五四启蒙现代性话语重新成为中国 20 世纪 80 年代重要的文化思想资源，它的重要标志就是“回到‘五四’”和“回到‘鲁迅’”的呼吁，改造国民性的主题沟通了两个时代的联系。1986 年李泽厚发表《启蒙和救亡的双重变奏》，对五四运动以来的社会思想运动进行反省，提出了著名的“救亡压倒启蒙”的观点^①，这一观点的潜台词是中国社会在救亡需要的主导下中断了五四的启蒙现代性传统，它与“文革”的产生有着重要的联系，今天反思“文革”，更有重建启蒙现代性的需要。1988 年王元化创办《新启蒙》丛刊，与此同时，《走向未来》丛刊、《文化：中国与世界》丛刊和《读书》杂志大力呼应，在中国思想文化界制造了一个“新

^① 李泽厚：《启蒙和救亡的双重变奏》，《走向未来》，1986 年创刊号。

启蒙运动”的话语情境。^① 新启蒙运动重新审视了五四新文化运动并与之建立起了连续性。除了既有的科学、理性、民主这些关键词,20 世纪 80 年代的新启蒙运动也再次搬出了人道主义、人本主义的法宝,与此相关的是“主体性”理论,这些都是构成新启蒙运动的重要理论基石。

有趣的是,虽然寻根话语指责五四新文化运动造成了民族文化传统的“断裂”,但以科学、民主和理性为基石的启蒙现代性话语,同样是寻根话语的重要思想资源。与其说新启蒙运动是寻根话语的文化思想语境,不如说寻根话语是构成新启蒙运动的一分子,寻根话语对民族命运和民族历史的反思是启蒙主题的延续。寻根话语与启蒙现代性血缘关系的一个重要印证,是“国民性”问题再次在寻根话语中找到强烈的回声。贾平凹强调自己的创作,“总是从对待土地的观念,对待传统道德的观念入手,从各个方面探讨农民的心理结构的变化”。^② 韩少功回顾他 20 世纪 80 年代以来的创作和思考时表示:“……我力图写出农民这个中华民族主体向上的种种弱点,揭示封建意识是如何在贫穷、愚昧的土壤上得以生长并毒害人民的,揭示封建专制主义和无政府主义是如何对立又如何统一的,追溯它的社会根源。从某种意义上说,这是不再把个人‘神圣化’与‘理想化’,也不再把民族‘神圣化’和‘理想化’”。^③ 在《爸爸爸》中,贫穷、愚昧、封建的乡土世界提交的是“国民性”问题:“《爸爸爸》的着眼点是社会历史,是透视巫楚文化背景下一个种族的衰落,理性和非理性都成了荒诞,新党和旧党都无力救世。”而着眼于“人性”描写的《女女女》,也可视作对这种国民性质疑与批判的回声:“《女女女》的着眼点是个人行为,是善与恶

① 对 20 世纪 80 年代新启蒙运动的评价参见许纪霖:《启蒙的命运——二十年来的中国思想界》,《二十一世纪》,1998 年 12 月号。

② 贾平凹:《关于〈九叶树〉的通信》,《平凹文论集》,青海人民出版社,1985 年,第 17 页。

③ 韩少功:《学步回顾——月兰代跋》,《月兰:中短篇小说集》,广东人民出版社,1981 年。

互为表里,是禁锢与自由的双双变质,对人类生存的威胁。”^①两个文本切入的角度不同,但其着眼点都指向了阴暗晦涩的民族性、国民性。可以说,《爸爸爸》和《女女女》是关于国民性问题的互文文本:种族的衰落与个体生命的变质是同构的。

“国民性”启蒙主题的重现,很大一部分源于社会历史变革语境的现实需要。社会历史变革打开了现代与传统两种文明体系的通道,也使国民性问题再次被提上议事日程。一方面,现代文明对传统文明的巨大冲击,必然波及寄寓在传统文化中的民族性格、民族精神。在现代文明坐标的参照下,民族性格和民族精神成为再认识的对象。另一方面,基于变革的需要,民族性格和民族精神中的惰性也必须给予清理,通过改造国民性来推动社会变革的正常运转。贾平凹指出,社会改革是全方位的,现代化工程并不仅仅局限于科技进步和经济发展:“振兴中华,仅仅是更换一些设备,仅仅是获得一些利润吗?有吃有穿,国强民富这是急需的,必需的,但一个民族的真正复兴,赖以基本的应该首先是振兴民族的素质,素质的培养提高,自尊自信方能自立自强。……若不扪心自问,阿Q的遗风不消,改革能彻底地成功吗?要征服这个世界,更要征服面对这个世界的人的本身啊。”^②

启蒙立场还表现为作家“为民代言”的启蒙者身份。韩少功的“激愤之作”目的在于“为民请命”^③,贾平凹强调,他的创作旨在“真实地表达现代中国人的生活和情绪”^④,在他看来,“作为他们的作家,首先应该是他们其中的一个,同他们一样;再就是因为是他们的作家,又不能同他们一样,他们的苦,苦在何处,是外界的还是自身的?他们的乐,乐在哪里,是应该乐还是不应该乐?弄得清楚,这就是我的责

① 韩少功:《胡思乱想》,《世界》,湖南文艺出版社,1996年。

② 贾平凹:《读〈睡狮〉——给孔捷生》,《平凹文论集》,青海人民出版社,1985年,第166页。

③ 韩少功:《学步回顾——月兰代跋》,《月兰:中短篇小说集》,广东人民出版社,1981年。

④ 贾平凹:《“卧虎”说》,《平凹文论集》,青海人民出版社,1985年,第71页。

任。”^①赵本夫也说，“本来，从我打谱搞文艺创作，就立志着意反映农民的生活、情趣、愿望等”^②，“尽力反映四省交界之地纯朴的古风、深远的历史，人民的气质、性格，饶有风味的民情风俗，以及时代的变迁，使社会更多地了解这一带人民的过去和今天”。^③这种启蒙立场被张炜表述成“平民意识”：“我不相信没有平民意识的人，会有什么现代意识。我认为在我们国家最早写出具有真正现代意识的作品的，很可能是心贴近平民的作家，尤其要注意那些描写农村题材的作家。因为我们是一个农业国，也因为我们在这块土地上发生的苦难，总要更多地缠绕和追随着农民。”^④

二、启蒙的寓言

韩少功的《爸爸爸》是一个启蒙现代性的寓言。鸡头寨显示了“前现代性”社会的典型特征：环境的闭塞、落后，与世隔绝，社会生活形态的原始性，族类精神状态的愚昧、迷信、野蛮、软弱。白痴“丙崽”成为一个精神和肉体都极度萎缩的民族代言人。在鸡头寨这个民族寓言中，充斥着岔路鬼、好淫的蛇、古歌、上窑仪式、煮人肉、打冤、放蛊、毒杀——它们正是创造丙崽的重要养料。所以，丙崽既是鸡头寨的代言人，又是鸡头寨的产物。

《爸爸爸》中的“打冤”——流传在鸡头寨的古老习俗——将鸡头寨的封闭、蒙昧、压抑与畸形突出到了极致：

火光越烧越亮。人圈子中央，临时砌了个高高的锅台，架着一口大铁锅。锅口太高，看不见，只听见里面沸腾着，有咕咕嘟嘟的声音，腾腾热气，冲得屋梁上的蝙蝠四处乱窜。大人们都知道，那里煮了一头猪，还有冤家的一具尸体，都切

① 贾平凹：《一封荒唐信》，《文学评论》，1985年第5期。

② 赵本夫：《积累·发掘·构思》，《钟山》，1982年第2期。

③ 赵本夫：《汪先生》，《赵本夫文集·隐士》，江苏文艺出版社，1998年，第41页。

④ 张炜：《请君沉浸到艺术之中——在第三届黄河笔会上的发言》，《小说评论》，1987年第3期。

成一块块,混成一锅。由一个汉子走上粗重的梯架,抄起长过扁担的大竹钎,往看不见的锅口里去戳,戳到什么就是什么,再分发给男女老幼。人人都无须知道吃的是什么,都得吃。不吃的話,就会有人把你架到铁锅前跪下,用竹钎戳你的嘴。^①

当然,《爸爸爸》也呈现了鸡头寨对这种“前现代”生存形态的反抗。譬如仲裁缝的儿子仁宝,与其他浑浑噩噩的芸芸众生相比,仁宝对鸡头寨落后的生活感到了深刻的不满。然而,《爸爸爸》将仁宝的反抗描绘得极其滑稽与富于荒唐感,貌似进步与文明的“仁宝”显然是一个有意味的讽刺:

从山下回来,他总带回一些新鲜玩意儿,一个玻璃瓶子,一盏破马灯,一条能长能短的松紧带子,一张旧报纸或一张不知是什么人的小照片。他踏着一双很不合脚的大皮鞋壳子,在石板路上嘎嘎咯咯地响,更有新派人物的气象。^②

在“新派人物”仁宝看来,文明的对象或模板是离鸡头寨不远的“下边”:另一个叫“千家坪”的村子,这是仁宝对现代与文明最大的认知视野,这导致了仁宝的新派具有了讽刺的意味,也使鸡头寨的落后与封闭更加突显。小说中关于仁宝与鸡头寨人对“禀帖”和“报告”的一番辩论,也更加印证了鸡头寨的封闭性,“报告”——这个新兴的词汇暗示了一个现代社会的到来,而鸡头寨则被排除在这个现代社会之外:

那里正在写帖子告官。自古打冤都是不动朝,不告官的,如今找官府打交道,对文书款式都没有把握。几位老人想了想,记起仲裁缝说过的什么,对提笔的那位说:“兴许,叫禀帖吧?”

人群中冒出仁宝,一撮硬戳戳的头发,摇摇手,“不是不

① 韩少功:《爸爸爸》,《人民文学》,1985年第6期。

② 同①。

是，叫报告。”

“禀帖吧？”

“是报告。”

“总要讲点礼性。”

“要讲礼性，报告就最礼性了。”仁宝宽容地一笑，“没错的，没错的。”

“你去问你叔叔。”

“他只懂些老皇历。”

“是禀帖。”

“你不看现在是什么时候？”

“报告？听起来太戳气了。下边人用，下边人打个屁也是香的？”

“伯爷们，大哥们，听吾的，决不会差。昨天落了场大雨，难道老规矩还能用？我们这里也太保守了，真的。你们去千家坪视一视，既然人家都吃酱油，所以都作兴‘报告’。你们晓不晓得？松紧带子是什么东西做的？是橡筋，这是个好东西。你们想想，还能写什么禀帖么？正因为如此，我们就要赶紧决定下来，再不能犹犹豫豫了，所以你们视吧。”^①

如果说，仁宝对鸡头寨的不满源于对“现代”华而不实的崇尚，与之相比，仲裁缝对鸡头寨的不满则有些悲愤了，与仁宝相反，仲裁缝的视野是向后的，他所怀念的是一种“过去”：

“汽车算个卵。”他说，“卧龙先生，造了木流牛马。只怪后人蠢了，就失传了。”

他还说：“先人一个个身高八尺，力敌千钧。哪像现在，生出那号小杂种。”

大家知道他是说丙崽。

他越这样感慨，越觉得日子不顺心。摇着蒲扇，还是感

^① 韩少功：《爸爸爸》，《人民文学》，1985年第6期。

到闷,鼻尖上直冒汗,呸!妖怪,先前哪有这么热呢?他恨椅子也太不合意,吱吱呀呀叫得很阴险,妖怪,如今的手艺也真是哄鬼啊,先前一张椅子从出嫁坐到外婆,还是紧紧实实的。想来想去,觉得没有了卧龙先生,世道怕是要败了,这鸡头寨怕是要绝了。^①

所以,仲裁缝父子的不满和反省是狭隘的,在《爸爸爸》中,最清醒的还属丙崽娘,这个接生婆对鸡头寨的世界和族人的人生其实有着透彻的了解和理解。这一点与仲裁缝类似,虽然他们也是构成鸡头寨现状的重要单元,但这并不妨碍他们对自己和族人的生存状态进行有意识的观察与比照。因为清醒所以绝望,所以仲裁缝去坐桩,所以丙崽娘对儿子说,要找到德龙,要“杀了他”。

面对着无望的命运,仲裁缝——这个所谓有“话份”的族人代表,遵从古训毒杀鸡头寨的老弱病残,留下青壮男女以求族类的更新和自救。然而,即使是鸡头寨人以背井离乡和自戕来寻求自救,但这种自救行为中又有多少真正的自觉性呢?《爸爸爸》的这段结尾倒是暗示了这种自救行为的盲目:

作为仪式,他们在一座座新坟前磕了头,抓起一把土包入衣襟,接着齐声“嘿哟喂”——开始唱“简”。

这一支男女最后迁徙他乡,唱起古歌——仍然是“抬头望西方兮万重山,越走路越远兮哪是头”——歌声是苍凉的,正如这个总是不断迁移又不断败退的族类苍凉的命运。

还加花,还加“嘿哟嘿”。当然是一首明亮灿烂的歌,像他们的眼睛,像女人的耳环和赤脚,像赤脚边笑眯眯的小花。毫无对战争和灾害的记叙,一丝血腥气也没有。

一丝也没有。^②

① 韩少功:《爸爸爸》,《人民文学》,1985年第6期。

② 同①。

“简”是鸡头寨族人的历史。这种仪式似乎表明鸡头寨人即使告别故土仍然不忘铭记历史。但是在族人所怀想的历史中,没有战争与灾害,却有“花”,有对历史的修饰和曲解,虽然充满了悲壮感,却是一种无谓的悲壮。一个遗忘历史的族群,即使是自戕和出走,又如何能逃得出愚昧落后的轮回与宿命?一个对苦难没有记忆和反省能力的民族,又怎么能够真正实现民族的自救呢?毒不死的丙崽暗示了民族精神的顽固不化和民族命运的渺茫。缺乏理性和文明的烛照,一个民族只能在麻木不仁的状态中自生自灭。

李锐的《厚土》描绘了农业社会悠久历史加于当代中国的另一种“前现代”性。在写作《厚土》之后,李锐不无伤感地回忆道:“如果不是曾经在吕梁山荒远偏僻的山沟里生活过六年,如果不是一锹一锄的和那些默默无闻的山民们种了六年庄稼,我是无论如何也写不出这些小说来的。……此刻已是备耕的节气,吕梁山的农民们正在忙着下种前的农活:整地、送粪、选种、修理农具。等到种下了种子,他们就盼着下雨、盼着出苗、盼着自己一年的辛苦能换来一个好收成。他们手里握着的镰刀,新石器时代就已经有了基本的形状;他们打场用的连枷,春秋时代就已定型;他们铲土用的方锨,在铁器时代就已流行;他们播种用的耒是西汉人赵过发明的;他们开耕垄上的情形和汉代画像石上的牛耕图一模一样……和他们比,六年真短。世世代代,他们就这样重复着。”^①同样,郑义的《远村》和《老井》也是一个前现代性社会的“文本”,一个关于人与自然的寓言。在这类经典的启蒙现代性寓言中,自然意味着险恶的生活环境、艰难的生存条件和贫乏的物质能力。生活的艰难和物质的窘困导致了自由和尊严的丧失。《远村》中,杨万牛辛苦耕作仍然不能摆脱贫穷的境遇,最后不得不“打伙计”、“拉边套”。《老井》中,由于贫穷,孙旺泉放弃了“爱情”和赵巧英所代表的外面的“世界”。如果说启蒙现代性意味着自然对人的控制的终结,那么,在老井村,这种控制仍然存在。人与自然的对立成为《老井》的主要矛盾:水是生命之源,从缺水,到找水,到挖井,为了生存的基本权

^① 李锐:《〈厚土〉自语》,《上海文学》,1988年第10期。

利,老井村付出了几代人的时间和生命。这种残酷的命运唯有等待科学技术的启蒙和新的生产方式的创造,才能得以终结。科学和技术结束了老井村的蒙昧史,农村商品经济改革也结束了老井村自给自足的自然经济史——这意味着小农农业时代的终结,也意味着人与自然矛盾的解决。这个意义上,郑义把《老井》称作一曲“挽歌”。

科学是洞开蒙昧之门的钥匙。在郑万隆的《异乡异闻三题》之《黄烟》里,科学的无知蒙昧和人性的残暴血腥是联系在一起的,或者说,科学的启蒙还意味着人性的启蒙——在宗教的神圣名义下,人性的罪恶常常被合理化。故事一开始就是一个极其肃穆的宗教仪式,村庄里的乡亲们几十年如一日地对着“黄烟”——他们想象中的“神”——顶礼膜拜,在这个宗教仪式的背后是对神的恐惧。主人公“哲别”冒死揭开了“神”的真实面目,归来后却惨死于愚昧迷信的乡亲之手——在他们看来,哲别践踏了神的尊严,从此他们只会从神那里得到更多的惩罚。哲别的悲剧表达了对科学和理性的呼吁——只有科学才能破解自然的神秘,理性才能祛除生存状态的原始蒙昧。

只有在一个尚未进入科学文明和理性时代的社会,人们才会对科学和技术由衷地崇拜,人们也才能理解王安忆感慨于机器的人道和博爱、郑义欢呼于商品经济时代的到来。的确,在一个普遍不富裕的国家,特别是在物质尤其匮乏、经济更加落后的农村,科学技术是人们摆脱贫困窘况的重要力量。科学技术因此显示了巨大的权力能量。科学击破了神话,终结了宗教的统治,人的欲望和世俗生活的合理性也因此得到肯定——在这个意义上,《古船》既是一个科学理性启蒙的文本,也是世俗理性启蒙的文本。

《古船》集合了众多的历史意象,土改、武斗、机器、技术、参军、航海,等等。除了极力渲染对“饥饿”的恐惧——这是物质困窘留下的民族心理残疾——之外,张炜还极力表达对技术的敬仰。在《古船》中,“倒缸”的噩梦唯有等待科学技术的拯救才能够结束。古老的粉丝厂装上了机器,李知常设计出了变速轮,为洼狸镇开启了崭新的令人激动的“现代”时期:

那台巨大的柴油机轰鸣起来，所有的轮子一齐转动……每道生产程序几乎都让机器取代了，那种神奇的力量无所不在。……机器的威力很快就显示了来，粉丝厂的生产能力猛然增大。紧接着就是晒粉场的扩大，是一辆辆满载粉包的车从街道上辘辘驶过。镇上一批又一批来观看机器怎样取代了手工操作，所有人都惊叹不已。来看的人没有一个大声喧哗，他们脸上悲哀和兴奋交织在一起。不少人看着看着，最后朝梁上旋转的轮子深深地鞠一个躬，就离去了。^①

对张炜来说，科学技术不仅仅意味着自然统治人的时代的终结，科学技术还意味着理性，意味着真理。李知常设计变速轮的行为遭到隋见素的阻挠——隋见素的行为显然是狭隘的家族观念和宗法社会“复仇”情绪的结果，而李知常最终也因为个人感情的关系（对隋含章的爱情）暗自默认并配合了这种行为。相反，小说中的另一个人物“李技术员”则是知识、科学和理性的代表。这位“李技术员”对李知常发表了下面一段气宇轩昂的话：

第一台电话机等待了吗？第一颗原子弹等待了吗？第一颗人造卫星等待了吗？没有！统统没有！……那么，你一个小小的变速轮为什么要等待？知常同志，勇敢地为科学负责；科学就是真理，真理就有光芒——黑暗就怕光明。你到底怕些什么？你朝前走。^②

这种科学理性与另一种理性暗中契合：在隋抱朴关于人类命运的思考中，它被表达成传统儒家和现代共产主义的理性。当隋见素时刻提醒自己“粉丝厂姓隋”时，隋抱朴的回应则是“它谁的也不是，它是洼狸镇的”。尽管隋抱朴抛弃传统家族的利益观念，很大的原因在于对自己的家族曾经作为剥削一族的赎罪意识，但是从“家族”到“社会”这一利益共同体的身份转移和体认，即已暗示了对历史理性的需

① 张炜：《古船》，人民文学出版社，1987年，第393—394页。

② 同①，第192页。

求。历史理性在隋抱朴对苦难和命运的思考中,集中体现为对“人”的思考——人作为历史的主体和实践的主体,应该如何借助自省和理性来实现人对历史的责任。在隋抱朴看来,人首先需要自我完善,去除人性中的贪婪、野蛮、残忍、愚昧、仇恨,从而成为一个自省的和有理性的“人”:

……我常常想,人哪,你到底能走多远?就一直走下去吗?让人害怕的绝不是天塌地陷,不是山崩,是人本身……人要好好寻思人。人在别处动脑子,造出了机器,给马戴上了笼头,这都不错。可是他自己怎么才能摆脱苦难?他的凶狠、残忍、惨绝人寰,都是哪个地方、哪个部位出了毛病?……谁来救救我,谁来救救人?没有,人靠人救……①

在隋见素身患重病而颓唐时,隋抱朴从“封闭”的老磨坊中走了出来,这意味着隋抱朴从抽象的历史思考转入具体的历史实践,进入实践领域,隋见素式的世俗理性又重新被肯定了:

……当调查组来到镇上,粉丝公司快要散架的时候,我突然发觉我犯了个不可饶恕的错误!如今不单是粉丝公司,是整个洼狸镇都遭受了损失。那么多人家投过资,他们再也经不起折腾了——可我那时蹲在老磨屋里,像个死人一样!我以前责怪你,埋怨你。咬着牙反对你进城,今天看,我身上缺少的就是你那么一股劲儿。你可能说你在城里赔了个精光,可我要说这都不要紧,你只要闯下去,你一定会发财!你不会永远受骗!我从心里羡慕你的勇气、你的胆子、你的那种精明、那颗征服心!我缺少的就是这些啊!②

对世俗生活理想的肯定,是隋抱朴的一个重要转变,它既保留了隋抱朴所寄托的儒家伦理和共产主义理想中既有的伦理主体的身份,它同时还使隋抱朴成为一个积极的实践主体。

① 张炜:《古船》,人民文学出版社,1987年,第246页。

② 同①,第371页。

如果把隋不召的死看做一次对科学的献祭,那么,变速轮的设计成功则是对科学的最终肯定。李技术员曾对美国和苏联的科技状况大举铺陈,最后念了一段他叔父的论文:

空间争夺和军备竞赛的结果,必将推出一代与新科技革命相适应的崭新的武器群。决定未来战争胜负的物质因素,很可能将主要是科学技术水平和对空间与时间的支配能力,而不再是一国所拥有的人口、土地、地理等等要素了。

张炜描绘人们对这一段话的反应是:

屋里的人一声不吭。抱朴站起来,郑重地提议说:“你把那段话再重复一遍。”李技术员又重复了一遍。^①

这不仅仅是对科学的肯定,更是对“世界”的向往。在隋抱朴的回忆与现实交织的精神历程中——它隐喻了一个民族自我认识的历史——“世界”从未脱离他的视线。古老的洼狸镇早在20世纪初就已经凭借粉丝工艺驰名世界,隋不召的航海之梦正是“世界”欲望的隐隐召唤。科学技术为失却了世界梦想的命运多舛的民族重新点燃了希望。通过隋抱朴的自省,张炜最终给予了科学和理性至高的地位,完成了科学和理性下的民族启蒙。这也许是张炜提供的拯救民族苦难史的一纸药方。

三、审美的乡土

寻根话语毫不掩饰对乡土和自然的热爱,就像贾平凹如此坦率的表白:“我喜欢农村,喜欢农村的自然、单纯和朴素;我讨厌城市,讨厌城市的杂乱、拥挤和喧嚣……”^②莫言对城市甚至有一种生理上的不适:“直到现在我都没有真正与都市认同,没有揉成一块可以蒸馒头的面。对都市的恐惧感使我跟都市很不合拍,身处都市之中我所有的感觉器官都是麻木的。”^③也许,只有生长红高粱的乡土世界,才能复苏

① 张炜:《古船》,人民文学出版社,1987年,第388页。

② 陈华昌:《贾平凹的散文和中国传统审美意识》,《文学家》,1986年第1期。

③ 林舟:《心灵的游历与归途——莫言访谈录》,《花城》,1997年第3期。

那些像火一样燃烧的记忆与感觉。广大的乡土民间之于张炜,是“尚未被修饰过”的“野地”,散发着蓬勃的生命气息。

“自然”是审美现代性的重要范畴。如果说“文明”是启蒙现代性的标尺,“自然”则是审美现代性的基石。人对“自然”的重新发现标志着人开始了反省“文明”的思想进程。在詹姆逊所谓的“国家资本主义”形成时期,卢梭对“文明”首先给予了严肃的批判,而把赞美和肯定留给了“自然”。人与自然,文明与自然从此成为现代性的一个母题。在黑格尔眼中,“自然”代表着愚昧、落后和无知,文明是对自然的理性救赎;而在卢梭看来,“文明”是压抑和否定的力量,“自然”代表着原始、纯洁和朴素。在“自然”的率领下,乡土、传统、感性能力、直觉思维、想象美学一起发展出了有别于科学、理性、工业社会、城市文明的传统,并成为对抗工具理性的重要力量。

寻根话语建立了一个美学意义上的“城/乡”关系,乡土被赋予“自然”的品质。如果说,《爸爸爸》、《老井》和《黄烟》里的乡土是生产愚昧迷信和落后封闭的地方,那么,乡土也可能孕育了正直朴素的情怀和粗野自然的天性。乡土首先集合了城市所欠缺的个性精神。以工业化和城市化为核心的现代化进程,首先在城市改革开放中取得了迅速进展。当机械操作、批量化生产、类型化的生活 and 环境污染构成了城市经验的重要内容后,乡土却更多地保留了传统农耕生活的风情与氛围,为朴素的人情、纯净的自然和精神的自由提供了屏障。忙碌和拥挤的城市生活正在伤害着人们自由想象的能力,乡土却留出了充裕的时间和空间去挥霍想象。工业化、城市化提供了丰裕的物质和欲望的满足,却并不能够解决个性和想象力的普遍紧缺,乡土蕴藏的精神气质对于以个性和想象力为资源的文学来说显得弥足珍贵。

乡土对于王安忆的意义,在于乡土生活的自由形式:“我写农村,并不是出于怀旧,也不是为祭奠插队的日子,而是因为,农村生活的方式在我眼里日渐呈现出审美的性质,上升为形式。这取决于它是一种缓慢的、曲折的、委婉的生活,边缘比较模糊,伸着一些触角,有着漫流的自由的形态。”王安忆强调,自己是在“审美”的视角中,发现了乡土作为一种审美的存在。王安忆试图区分两个范畴,一个是审美的,一

个是经济的。前者是艺术的核心杠杆,后者则是现代化的重要指标。王安忆承认,从经济学意义来说,乡土方式“确实以低效率和不方便为代价”,可是王安忆要问:“艺术和现代化究竟又有什么关系呢?”^①

自由和个性使乡土获得了美学的气质。贾平凹笔下的“商州”,充满了诗性:“商州,实在是一块神奇的土地呢。它偏远,却并不荒凉,它贫瘠,但异常美丽。……其山川河岩,风土人情,兼北部之野旷,融南部之灵秀;五谷杂粮茂生、春夏秋冬分明;人民聪慧而不狡黠,风土纯朴绝无混沌。我……真所谓过起温庭筠曾描写过这里的生活了:‘鸡鸣茅店月,人迹板桥霜’,遇人家便讨吃讨喝,见客店就歇脚歇身,日子虽然辛苦,却万般的忘形适意。”^②在寻根话语“审美”视角的观照下,乡土显示出了蓬勃的生命力和富丽绚烂的光彩。莫言的《红高粱家族》即是一曲乡土和生命的礼赞之歌。这个地方野蛮愚昧、粗鲁肮脏,高粱酒香里夹杂着血腥的甜味,吃惯了粗糙的高粱就敢嘲笑白米饭的霉味。他们杀人越货,打家劫舍,没有规则和礼数,没有上下和尊卑。每一个人都轰轰烈烈地活着,又轰轰烈烈地死去。他们嘲笑死亡,讥讽怯弱,勇气和胆量是最佳的褒奖。

李杭育的《最后一个渔佬儿》中,福奎同样是一个现代生活的“异数”。福奎遵守的生活准则不是工业文明体系下的利害得失,而是人的勇气和生命的自由。这个葛川江上曾经的英雄最终穷得连一条裤衩都穿不起,连为自己准备一个陆地上的坟墓也做不到——在启蒙现代性话语中,这显然是一个守成拒变、不思进取的时代边缘人——然而,在福奎看来,这没什么好羞耻的,羞耻的是自己捕上的鱼只是“小鲴条子”。福奎对自己的命运并非没有清醒的意识:“不过有一点他是明白的:这也许是葛川江里最后一条鲴鱼了,就像他本人是这江上的最后一个渔佬儿。”可是这又有什么呢?现实生活并不缺乏一个到乡镇工厂打杂扫地了度残生的福奎,但现实生活缺乏的正是福奎身上这种“最后一个”的勇气和精神。郑万隆《老棒子酒馆》中的陈三脚,宁

① 王安忆:《生活的形式》,《上海文学》,1999年第5期。

② 贾平凹:《在商州山地》,《小月前本·代序》,花城出版社,1984年,第2页。

可在天寒地冻的荒山野岭中孤独死去以维持做人的尊严,也不愿意在别人的同情下苟且于世。《野店》也是一个关于尊严的故事,得失和生死并不重要,重要的是做人的信誉和尊严。就连乌热尔图《七岔犄角的公鹿》中小小的鄂温克猎童,也懂得自由天性的珍贵和生命的庄严——来自原始森林广阔乡土的自由品质让他成长为鄂温克的男子汉。

在这片寻根话语的乡土世界中,活跃着一个个精力旺盛的个体,奔腾着一颗颗自由不羁的灵魂,也树立着一座座勇气、胆量、自由、尊严的生命坐标。郑万隆“异乡异闻”系列里的陈三脚、申肯等人物形象骨骼强健,意志坚强,性格耿直,精神自由。李杭育葛川江上活跃的渔佬儿,主动选择了远离市井喧嚣,坚守自由个性的生活。在他们的价值体系中,金钱、利润、权力、关系网是肮脏和丑恶的,而体魄、手艺、勇气、胆量、自由精神构成了他们的生活美学和精神理想。对于陷入现代文明工业体系的现代个体来说,这一切显然都是久违和陌生的。如果说,现代工业文明取消了“个体”和个性自由,那么,寻根话语则试图从中重新解放“个体”,重新释放个体的能量。李庆西在评述李杭育的作品时指出:“自从人类进入工业社会,个体的存在一再贬值,个人相对于社会的力量与价值愈来愈变得微不足道。在这种情况下,那些置身于工业社会之外的人们,那些古老行业中的‘最后一个’们,倒显示出自己独立于世的生存价值了。他们直接面对一个世界,直接跟大自然搏斗,从中体验着自身的力量。”^①广阔自由的乡土成为对抗现代工业文明“异化”的重要场所,成为抗拒“现代文明带来的个体的悲渺感”的最后阵地。

南帆和李庆西在解读李杭育的“葛川江”系列时,都指出了那些被斥为“历史的反动”的渔佬儿和弄潮儿们身上所表现出来的审美特性。在李庆西看来,“那些渔佬儿、船佬儿和弄潮儿,在以自己的方式抗拒着命运,他们独往独来的人生既是困厄的,也是豪迈的。在这里,人们

^① 李庆西:《现代悲剧是怎样发生的——为〈最后一个渔佬儿〉台湾版而写》,《读书》,1988年第8期。

可以看到几分精神的价值”。^① 南帆指出,李杭育小说中的人物宁可坚守在昔日那古老的生活状态中,坚守在凶险而柔媚的葛川江上,以贫穷换取自由与个性,以原始操作避免大机器生产下面的刻板与拘束,以风吹日晒代替城市的噪音、黑烟与熙熙攘攘的街道——这些行为即使显得有些抱残守缺,却也表现出了与重视体魄、手艺“相伴的勇气、胆量、坚定与自由”,表现出对个人的“尊严、天性、兴趣、习惯、爱好”的守护。南帆指出,对于在工业文明、机械文明与商业化锻造下日益丧失个性和自由的人类来说,“这些背时的人物身上是否可能闪现着未来的光芒?他们对于未来人是否担当有某种参考价值?尤其是他们那种人格上的自由与独立在今天是否就已具有强烈的吸引力?”^②

乡土的自由个性源于乡土保存了“不规范”的文化营养。规范即是理性的规约。从传统的三纲五常到现代的规章制度,人类总是试图为自己制定行为规范,以约束、限制自身散漫的天性和不能竭尽的欲望,这同时也是自我保护的需要,人类从此步入“文明”的通途。然而,乡土世界自生自灭的不规范文化与官方主流意识形态所认可并经典化的“文明”,保持着必要的距离。它尚未被“文明”彻底改写,尚未被完全“理性”化。它崇尚的是感性,生长的是想象力。它与自然和谐,纯净质朴。这些文化特质已经离现代文明日去日远,所幸的是,它在边缘的民间文化、少数民族文化和原始部落文化中还留有踪影。由于长期被排斥、被贬抑,不规范文化反而能够相对自行其是,保持文化个性和文化的原始活力,边缘身份使乡土最大程度地保有民族传统文化的原生形态。与此同时,它生存于民间,养育于乡土,随水土而生,见风俗而变,一时一地都自成一格,具有强大、宽广的包容精神和衍生能力。强大的生命力和肥沃丰裕的民间土壤孕育了自由和个性——对寻根话语来说,这些文化特质并不仅仅是文学采风的必要调料。相反,乡土文化如同一块仅剩的自留地,蕴藏着巨大的审美能量资源。

① 李庆西:《现代悲剧是怎样发生的——为〈最后一个渔佬儿〉台湾版而写》,《读书》,1988年第8期。

② 南帆:《历史、道德、人》,《文艺争鸣》,1988年第6期。

四、反启蒙的寓言

在寻根话语中,对起源的重视表现为对“文化潜意识”、“文化结构”、“集体无意识”或“原始文化”的重视,这表明了寻根话语不同于启蒙现代性的时间意识。在韩少功看来:“一切原始或半原始的文化都是值得作家和艺术家注意的。文学思维是一种直觉思维……原始或半原始文化是这种直觉思维的某种历史的标本。随着人类进入科学和工业的时代,整个人类精神发生了向理性倾斜,直觉思维或者说非理性的思维,被忙忙碌碌的人类排拒了,进入了隐秘的潜意识领域,在那里沉睡。”^①“文化”的知识化、理性化、经典化和学科分化导致文化生命力的萎缩和僵化,而非正统非规范的边缘文化、原始或半原始文化,则保留了直觉和感性的能力。从康德对启蒙时代的定义来看,原始文化是人类童年时代的文化想象,标志着前启蒙时代的社会状态。“时间”意识的改变开始了启蒙现代性的宏大叙事,通过把过去命名为“传统”的时代、“古代”,人们创造了一个“现代”的时代,使其所处的时代与过去的时代区别开来,并建立了现代社会优于传统社会的观念。“传统”作为“起源”,成为启蒙现代性宏大叙事的一部分,“起源”是建立“现代”合法性和连续性的意义之源,但是启蒙现代性所遵循的进步的时间观,决定了这个宏大叙事中的“起源”只能是工具性的和铺垫性的。

寻根话语表达了与启蒙现代性不同的“起源”观。在莫言“种”的焦虑中,起源成为“本体”。《红高粱》充斥着代不如一代的哀叹。通过红高粱故乡粗野朴直的先辈与浸淫于现代文明精神萎弱的晚辈对比,莫言建立了“祖先/后代”、“自然/文明”的对比关系,也就是“过去/现在”、“传统/现代”的时间对比关系。在莫言看来,生活于“过去”的祖辈们更接近“人”的理想状态,就如柏拉图所说的古代的人更接近“神”一样(《菲雷波斯篇》第十六章)。时间在启蒙现代性中具有进步的倾向,而在莫言这里,时间具有破坏性,随着时间的流逝,家族和人种逐步走向破落的宿命。在《红高粱》中,对祖先既往光荣的怀

^① 韩少功:《胡思乱想》,《世界》,湖南文艺出版社,1996年。

想,隐含了对文明的深切怀疑:“我有时突发奇想,以为人种的退化与越来越富裕、舒适的生活条件有关。但追求富裕、舒适的生活条件是人类奋斗的目标又是必然要达到的目标,这就不可避免地产生了一个令人胆战心惊的深刻矛盾。人类正在用自身的努力,消除着人类的某些优良的素质。”^①正是在这个意义上,莫言重新赋予了“野蛮”——这是文明的对立面——以至高无上的地位,野蛮意味着勇气、胆量、自然、洒脱和无所羁绊。反之,后辈子孙在文明的熏陶下却日渐萎缩,丧失了作为标志生命最高境界的红高粱精神。朴野粗犷的红高粱是“自然”的代表,是“前文明”时代的标志。

对文明的怀疑暗示了对启蒙理性的怀疑。在启蒙现代性宏大叙事的逻辑中,理性是光明的火炬,是洞开蒙昧黑暗时代的钥匙。但是,人类实践中建立的理性是否就一定是正确的和唯一的?如果说康德赋予理性(知识、科学、自由等)重要的地位,那么康德同样也提醒人们要警惕理性——某些时候,理性也可能成为新的“偏见”。这意味着,如果不使理性陷入与启蒙运动初衷相悖的结果,人们唯有不断地对理性进行反思。这个意义上,阿城的《树王》表达的正是这种反省。以李立为代表的来自“城市”的一群知青占据了“理性”的话语权力中心,他们的使命是砍掉“无用”的树,种上“有用”的树。那么,哪些是“有用”的,哪些是“无用的”?标准是什么?这是《树王》中的肖疙瘩想不明白的。理性在这里变成了非理性,或者说,以理性的名义陷入了非理性的怪圈。砍掉老树,在李立看来是一次理性的启蒙——村民对老树的神话化和宗教化显然是迷信的、非理性的——那么,肖疙瘩的护树之举是否意味着对神话和宗教的回归?显然不是,在肖疙瘩的心目中,老树是岁月的见证,是历史和时间的感性存在,它与李立的历史虚无主义和狂妄自大的人类自我中心相对抗:

李立真的恼了,冲冲地说:“这棵树就是要砍倒!它占了这么多地方。这些地方,完全可以用来种有用的树!”肖疙瘩

^① 张志忠:《莫言论》,中国社会科学出版社,1990年,第120页。

问：“这棵树没有用吗？”李立说：“当然没有用。它能干什么呢？烧柴？做桌椅？盖房子？没有多大的经济价值。”肖疙瘩说：“我看有用。我是个粗人，说不来什么有用。可它长成这么大，不容易。它要是个娃儿，养它的人不能砍它。”李立烦躁地晃头，说：“谁也没来种这棵树。这种野树太多了。没有这种野树，我们早完成垦殖大业了。一张白纸，好画最新最美的图画。这种野树，是障碍，要砍掉，这是革命，根本不是养什么小孩！”

肖疙瘩浑身抖了一下，垂下眼睛，说：“你们有那么多树可砍，我管不了。”李立说，“你是管不了！”肖疙瘩仍垂着眼睛：“可这棵树要留下来，一个世界都砍光了，也要留下一棵，有个证明。”李立问：“证明什么？”肖疙瘩说，“证明老天爷干过的事。”李立哈哈笑了：“人定胜天。老天爷开过田吗？没有，人开出来了，养活自己。老天爷炼过铁吗？没有，人炼出来了，造成工具，改造自然，当然包括你的老天爷。”^①

我们不难从上面两段引文中搜索到众多具有象征色彩的意象：野树、白纸、最新的图画、障碍、证明、娃儿、改造自然，等等，这些意象其实是相互指涉的。李立“人定胜天”的修辞表达的是人对自然的自信——在启蒙现代性话语中，它标记了文明和理性时代的到来——它是“革命”的行为：革命意味着“新”的时代的到来，而“野树”代表了“自然”，代表了蒙昧和传统的生活形态，是革命的障碍，是新时代的绊脚石。借助“革命”的名义，李立取得了话语的胜利——肖疙瘩听到“革命”时的反应是“浑身抖了一下，垂下眼睛”，正是源于他手中没有掌握到“革命”的话语权。以肖疙瘩为代表的“乡土”话语对人与自然的关系原始朴素的理解，在理性的狂妄和膨胀中被判上阻碍“革命”的死刑。在“革命”的名义下，历史的虚无主义、狂妄自大的人类自我中心被合法化了。这个意义上，《树王》是一个“反启蒙”的寓言。

^① 阿城：《树王》，《中国作家》，1986年第1期。

所谓“反启蒙”，即是对“启蒙”和理性的反省，某种意义上，这正是审美现代性的使命所在。如果说，鲁迅开启了中国 20 世纪文学启蒙现代性的传统，那么文学审美现代性的传统则应该追溯到沈从文。沈从文向往于原始、自然、朝气、自由、未经规范的乡土：“我崇拜朝气，喜欢自由，赞美胆量大的，精力强的”。^①对城市所代表的“现代”文明则充满困惑和焦虑：“农村社会所保有的那点正直朴素人情美，几乎快要消失无余，代替而来的却是近 20 年实际社会培养成功的一种唯实庸俗人生观。敬鬼神畏天命的迷信固然已经被常识所摧毁，而做人时的义利取舍是非辨别也一同泯灭了。‘现代’二字已经到了湘西，可是具体的东西，不过是点缀都市文明的奢侈品大量输入，上等纸烟和大量罐头在各阶层间作广泛的消费。抽象的东西，竟只有流行政治中的公文八股和实际世故。”^②在沈从文的眼中，都市的精致周全与乡土世界的干脆利落相比，显得猥琐无力。为此，沈从文时刻以“乡下人”为标榜来对抗城市现代文明的理性和规则。在沈从文看来，“乡下人”意味着人的自由和个性，以现代的名义压迫自由与个性便是非人性的。沈从文就此建立了一种完全迥异于启蒙现代性的历史观，在他看来，理性和文明并不是社会进步的前提，而是民族衰老的症结：“民族衰老了，为本能推动而做成的野蛮事，也不会再发生了。”^③

在 20 世纪中国文学中，像沈从文这样坚定地维护乡土的美学品质和鞭挞城市工业文明的，并不在少数，之所以提到沈从文和使用“审美现代性的文学传统”这一说法，在于说明中国社会自进入启蒙运动和开始现代性进程以来，就伴随着对启蒙现代性的不懈批评和对启蒙现代性的持续反省——它是世界范围内反省启蒙运动和启蒙现代性思潮的一部分，按照艾恺的说法，是“世界范围内的反现代化思潮”的一部分。这种反省，如果说在沈从文的时期是自发的，它与沈从文个

① 沈从文：《〈篱下集〉题记》，《沈从文文集》第十一卷，花城出版社，1984 年，第 33 页。

② 沈从文：《〈长河〉题记》，刘洪涛，杨瑞仁编《沈从文研究资料》，天津人民出版社，2006 年第 56 页。

③ 沈从文：《如蕤》，《沈从文文集》第五卷，花城出版社，1984 年，第 262 页。

人的艺术气质有着密切关系的话,那么在 20 世纪 80 年代的寻根话语中,“表现在美学理想上的对历史的反思和对传统文化心理结构的探索”以及“审美意识中潜在的文化因素和潜在的历史因素的苏醒”(郑万隆)的审美立场,则是相当自觉的。在寻根话语中,乡土是个性和自由的园地,是直觉和感性的母体,也是反省文明和理性的净土。这样,在提交了一个有待启蒙的乡土之外,寻根话语又提交了一个可供审美的乡土。正是乡土审美特质的挖掘和“城市/乡土”、“文明/自然”、“现代/传统”维度上建立的审美立场,寻根话语接续上了审美现代性的传统。

我们或许可以提到韩少功《进步的回退》一文,其中韩少功表达了对唯 GDP 主义的“进步”的保留态度:“回顾我们刚刚告别的 20 世纪,从欧洲推向全球的资本主义和共产主义两大浪潮都以‘现代化’为目标,甚至都曾用经济和技术的指标甚至单纯用 GDP 的数量,来衡量一个地区所谓‘现代化’的程度。可惜的是,经济和技术只是我们生活内容的一部分而不是全部:事实上,经济和技术的活动也并不都体现 GDP,如法国历史学家布罗代尔曾经谈到过的家务劳动等。在我这两年的乡下生活里,优质的阳光、空气、水,这些生命体最重要的三大基本元素都不构成 GDP,自产自给的各种绿色食品因为不进入市场交换,也无法进入 GDP 的统计。我所得到的心境的安宁、劳动的乐趣、人际关系的和睦、时间的自由安排,等等,与 GDP 更没有什么关系。”在韩少功看来,这种以工具理性为核心的对“现代化”的理解显然是片面的,GDP 不应是社会发展的唯一指标,任何一种伟大的现代进步,也只是改变了生活的某些形态和结构,却不能取消生活中任何一个古老的道德难题或政治难题。他提出,某种精神上的“回退”是必要的:“不断的物质进步与不断的精神回退是两个并行不悖的过程。可靠的进步必须也同时是回退,这种回退,需要我们经常减除物质欲望,减除对知识、技术的依赖和迷信,需要我们一次次回归到原始的赤子状态,直接面对一座高山或一片树林来理解生命的意义。”^①

^① 韩少功:《进步的回退》,《天涯》,2002 年第 1 期。

第十二章 可选择的现代性

一、前现代、现代与后现代

如果说,寻根话语表达了现代与传统、历史与伦理、启蒙与审美的矛盾,那么,这些矛盾的解决方式是什么?的确,如历史阶段论者所言,这些矛盾有望于在一个更高的阶段更和谐地发展,作为一个“整体”,任何一个内部的单元或因素的起伏变动,都可能影响到其他单元与因素的发展。但是,我们还必须看到,这种整体论的宏观立场时常以牺牲对象的历史性和复杂性为代价——我们是否可以想象,在物质高度发达的社会和时代,这种矛盾将不再存在?如是,我们如何理解业已高度发达的西方社会对工业文明的尖锐批判?与其说,寻根话语在现代与传统、历史与伦理、启蒙与审美这些双重难度上的矛盾和犹疑是一种历史悲观或历史短视,不如说,寻根话语的矛盾有着深刻的历史原因。换言之,中国 20 世纪 80 年代前现代、现代和后现代三种文化景观并存的历史境遇,决定了寻根话语思考这些问题的独特视角和审慎立场。

中国 20 世纪 80 年代的这种历史境遇,显然是以整个 20 世纪作为深刻背景的。从晚清到 20 世纪 40 年代的历次民族屈辱,乃至新中国成立以来西方国家的历次经济封锁和在民主名义下的政治责难,都与中国作为一个后发现代化国家的事实密切相关,直截了当地说,都与中国的经济现实状况密切相关。落后就要挨打,文化也在经济境遇的连累下遭受了来自民族内部和西方文明的双重打击。从晚清“师夷长技以制夷”到 20 世纪 70 年代大规模进行的经济改革这一漫长的历

史中,现代化进程所追求的科学技术发展和经济增长的社会指标,一直都是中国这个后现代化国家最为迫切的历史任务,并且也取得了巨大的成果。如前所述,20世纪80年代对现代化的想象首先得到了现实的巨大鼓励。如果说经济学家和政府官员对GDP这些抽象冰冷的数字深感兴趣,那么,普通百姓可能更津津乐道于摩天大楼、高科技、私家电器的数量和品牌。即使在广大乡土,商品经济的灵活性也深刻改变了“面朝黄土背朝天”的传统农耕生活方式,自给自足的自然经济正日益解体,一般的农村家庭也逐渐拥有了电视、电话这些基本的娱乐和通讯设备,他们的眼光和见识也不再局限于偏僻的乡土和“三亩地一头牛,老婆孩子热炕头”的朴素愿望。这些变化在寻根话语中都得到了一定的描述。

但是,仅仅是在物质和经济层面,我们仍然不能无视社会发展进程中所表现出来的巨大的不平衡。社会发展的不平衡既有历史的原因,也有政策与制度的责任所在。中国国土广袤,地理位置差距悬殊,历史积累不一,改革进程和改革力度也并未统一,这就导致南方与北方、沿海与内陆、城市与乡土的巨大差距。20世纪80年代的一个社会流行词汇“下海”,可以为我们一指端倪:“下海”,顾名思义,即是下商海,而商海则大多直指南方。南方城市尤以上海、江苏、浙江、广州、深圳、海南这些沿海省市为首。当然,南方与北方、沿海与内陆、城市与乡土的矛盾又相互交织缠绕,北方的乡土固然不同于北方的城市,但它与南方的乡土也可能大相迥异。导致经济发展不平衡的历史原因,譬如传统遗留和政策制度的差异,无疑需要更深入的分析 and 讨论。笔者只想借此说明,这种经济发展的不平衡很大程度上引发了文化发展的不平衡。在某些偏远山区,解决温饱问题、剩些余钱供孩子上学仍是困扰当地农民生活的主要问题,走出大山看看外面的世界是许多山区孩子的美好梦想,物质经济的落后的确限制着他们的视野。然而,另一部分人居于都市享尽物质丰裕和生活便利,却仍然感到精神的贫瘠和压抑。居于斗室便向往自然情趣,锦衣玉食却怀念儿时的馍馍。这说明,物质的消费远远不能满足人们对自由精神生活的需求——准确地说,是对自由精神生活的想象。这种想象助长了旅游开发事业的

发展,也助长了一些仿古仿民居的新兴文化时尚。

我们的时代正呈现为包罗万象、杂味横陈的文化大观园:山野乡土的贫陋在城里人看来可能别有情趣,喝着咖啡怀想上山下乡知青生活的艰辛苦涩又有什么不妥呢?乡村小调和摇滚、披头士作为一种消费的符号究竟又有多少区别呢?尽管时常受到诸如“伪小资”的苛责,在后现代的名义之下,这些文化消费甚至或多或少地让他们获得离经叛道这种类先锋意味的想象性满足。人们已经不满足于“现代派”的桂冠,相反,“后现代”已经更为炙手可热。在这里我们不得不提及 20 世纪 80 年代以来文学领域和知识界的一个有趣的争论:中国有现代派吗?1988 年的“伪现代派”讨论引发了一个问题:中国已经进入现代社会了吗?现代派文学可以在一个尚未充分现代化的社会诞生吗?如果中国社会尚未“现代”,又何来“后现代”?

如果谈论“后现代”是太超前了,那么,怀念小桥流水、古道夕阳是不是也太滞后了?令很多人感到不解的是,在现代化历史进程提交的一幅幅壮美图景面前,寻根话语居然表现出对传统文化的深切关注和对农业文明的恋恋不舍。黄浩认为,我们今天的现实处境是“后农业文化时代”——一个超越了农业文明的时代,作为这种时代的文学,“应该开始正视并认真探究都市现实,对于道家哲学中的那种空灵的农业文化理想,我们应当尽可能予以抛弃,而不要把它们当成人的社会审美尺度。在未来的工业文化时代,也许我们会需要老庄来帮助我们调整自己,但目前我们至少还不需要。现在我们需要的是,抛弃它们,尽可能地工业化和都市化”。^① 杨义认为,西方的寻根有其充分的历史条件,即工业文明的高度发达,而中国当代的工业文明刚刚开始,远未发展到被批判的地步。^② 这些批评都集中在对中国社会的认识和判断上,也就是如何在前现代、现代与后现代之间界定中国当前时代的坐标位置。他们认为,在一个农业文明痼疾还严重阻碍社会变革

① 黄浩:《对都市的恐慌:当代文学的农业文化疾患》,《作家》,1988 年第 10 期。

② 杨义:《当今小说的风度与发展前景——与当代小说家一次冒昧的对话》,《文学评论》,1986 年第 5 期。

和时代发展的时代留恋农业文明,在一个渴求社会变革和工业文明发展的时代批判工业文明,在一个尚未现代化的时代怀着后现代的犹疑——寻根话语显得如此不合时宜,显得杞人忧天。

但是,这些批评也多少显露出某种独断和盲目的意味。的确,东西方之间的经济落差和文化落差无可置疑,但是这一理论前提显然不能充分导出这一结论,即我们可以无视西方社会发展现实这一“前车之鉴”。东西方之间的经济落差和文化落差可能是一个我们力图跨越的目标,但是换一个角度,这种现实也可以视作后发现代化国家的一个有利条件——当我们满怀热情奔赴现代化的路途中,西方所提供的现代化经验应该是一个必要的警醒。当人们对现代化进程寄予种种厚望之际,大洋彼岸却传来“现代化的破产”的呼声:“80年代初我们正在追求现代化,但西方关于现代化的破产的话语已经很强大,对科学、技术的厌恶,对工业文明和城市文明的恐惧和压迫感,科学主义的破产、现代化的破产。科学技术对人的异化。”^①在这个意义上,李泽厚的看法显然更为公允:“我们今天要搞现代化,也要注意研究西方的后现代化。要注意如何能设法避免西方现代化工业、现代社会所带来的技术与人的疏离,所造成的人际关系的疏远,以及对自然的污染、生态平衡的破坏等等。”^②“现代化的破产”的话语在西学引进中及时地进入中国20世纪80年代的知识版图,虽然中国现代化的宏大叙事仍然主要围绕着科技和经济的领地,这种视野上的盲点可能导致国家主流意识形态对现代化危机的漠视,但对于从事知识生产和文化想象的人们来说,现代化话语的破产为我们对现代化的想象提供了重要的视角。

经济落差和文化落差不仅仅存在于东西方之间,它已经构成中国当代社会经济和文化现实的一部分。具体地说,无论是物质发展和经济进步,还是文化精神实践,中国当代社会生活都表现出了前现代、现

① 王蒙,王干:《文学的逆向性:反文化、反文明、反崇高》,《上海文学》,1989年第5期。

② 李泽厚:《谈技术美学》,《文艺研究》,1986年第6期。

代与后现代相互交织的复杂局面。尤其在观念领域,这种复杂性更是愈演愈烈。南帆指出:“后工业社会虽未成为中国的现实,但是,由于一个庞大的社会转型难以保证每个局部匀速变化,作家仍可以在某个阶层、某个场合、某个情境之中体验到后工业社会的精神状态。”有趣的是,“后工业社会的某些价值准则竟然与前工业社会的价值准则不谋而合”,“某些场合,两套不同的价值准则相互混淆,两种不同的话语真伪莫辨,这构成了当代文学诸多冲突之中富有戏剧性的一幕”。^①这样,“现实的许多方面似乎都走到了一个交叉路口。我们常常在现代化社会与后现代社会两种价值观念体系之间摇摆不定,而后者在观念上又特别易于同传统保守观念相互混淆”。^②

无论如何,中国20世纪80年代社会话语的构成已经呈现出复杂的局面。寻根话语所表达的现代与传统、历史与伦理、启蒙与审美的矛盾——我们姑且把它称为启蒙现代性与审美现代性的矛盾——是中国社会前现代、现代和后现代三种历史语境“共时态”拼贴与叠合的结果,它同时也向作家们提交了一个两难的选择。这种境遇几乎可以说是当前时代任何一个具有人文关怀精神的知识分子的命定处境,寻根话语只是更集中也更尖锐地切入了这个时代命题。面对这种两难境遇,寻根话语表现出一种更审慎的思考,既不是对传统农业文明的固执留恋,也不是对现代化进程的保守犹疑,更不是在现代性想象的率领下,汇入现代化盲目乐观的洪流中——寻根话语试图在更深入的思考中寻求一个最佳的平衡点。

二、可选择的现代性

中国的后发现代化的性质与历史遗留下来的物质贫困问题,使得中国作家不可能像西方作家那样坚定地义无反顾地批判现代工业文明。这也是某些议论屡屡指责的:中国人还没吃饱肚子,就有人害怕吃饱了噎着。这种国情现实显然也是寻根话语有“反历史”嫌疑的原

① 南帆:《冲突的文学·导言》,上海社会科学院出版社,1992年。

② 南帆:《历史、道德、人》,《文艺争鸣》,1988年第6期。

因之一。西方工业文明发展留下的历史问题被“先验”地置于中国作家面前,作为一个后来者、旁观者,中国作家有机会、有条件对现代工业文明持以反省和借鉴的立场,而这种“超前”的反省借鉴,在中国的国情语境中,很可能被界定为保守、复古——前现代与后现代之间的确有些面目难辨,准确地说,在某些信念上他们的立场几为一致。同时,寻根话语对乡土伦理和传统道德的坚持,还必须考虑到乡土伦理和传统道德本身的复杂性——某些“前现代”的文化景观既未必合乎历史发展的要求,也未必符合人们的审美情趣,乡土的愚昧、落后和封闭尚需现代文明的洗礼,僵硬刻板的传统道德观念仍然束缚着社会个体的精神和自由,这些都需要人们客观严肃地给予清算和选择。

现代化运动和现代文明对乡土文明的冲击有目共睹,然而,乡土文明的坚固和耐力更无所不至地渗透到社会生活的边边角角。这当然与乡土文明悠久的历史 and 宽广的统治区域不无关联——即使到了今天,在许多人心目中,中国仍然是一个农民的国度——无论从实体构成还是观念思维上。这意味着,我们并不是要彻底抛弃理性,回到前理性时代,或者说是原始蒙昧时代。陆扬曾说,在当代中国,不是理性过剩,而是尚有待理性启蒙。^①事实上,对于今天在世界格局中仍然处于弱势地位的广大第三世界国家来说,科学技术是必须的,文明理性是必须的。在许多人看来,当代中国社会的当务之急是发展工业物质文明,而不是在西方后工业文明的影响下犹豫不前。科技理性和工业文明的确是中国现实国情的需要,寻根话语的用意也并不在于以原始乡土对抗现代文明。如果文明的确是人类在历史实践中结下的珍贵果实,那么拒绝它也绝非明智之举,重要的是如何学会拒绝与文明同步的负面效应,在反思现代文明的得失中权衡利害。这个时候,强调社会和历史发展的复杂性和多种可能性显得尤为重要,这也是寻根话语在启蒙现代性之外建立审美现代性这一观照视角的意义所在。如果把现代化与现代化性进程看做启蒙现代性在中国的具体实践,那么寻根话语的审美现代性显然是对这一历史进程的深刻反省和必要的

^① 陆扬:《关于后现代话语中的现代性》,《文艺研究》,2003年第4期。

提醒。如果我们能够剔除将现代性追求理解为本质化、一元化的思维前提,而意识到现代性追求中的复杂性和历史性,那么,寻根话语对现代性话语的保留和清理无疑是必要的。我们既不是要停滞在传统农业文明的乡村恋歌中,也不能够对一个正在实践中的历史行为提前唱起赞歌,对现代性的追求首先应该树立的恰恰是现代性自身所彰显的理性精神,这对于我们当前正越演越烈的现代化冲动和现代性乌托邦神话是一种必要的和有益的补充。

在启蒙现代性与审美现代性之间建立平衡的确是个难题。某种意义上,启蒙现代性与审美现代性可以看做是现代性话语自我生产的内部结构,或者说二者是同构的,它们之间的分歧和矛盾将始终同一。如艾恺所言,人类总是一手在现代化,另一手则在反现代化。艾恺为这个矛盾所提供的心理学答案,即对现代化的“预期”和现代化所实现的“满足”之间的心理落差,显然不具有充分的说服力。启蒙现代性与审美现代性在我们时代的合法性,其最根本的原因恐怕是因为二者都被我们所“需要”着,我们既不可能放弃科学技术和物质发展,也不可能对科学技术和物质发展业已造成的负面后果置之不顾。时间的不可逆性决定我们不可能不往前看,不可能止步不前,但是对作为意义之源的过去、回忆和经验,也已经不可能从我们的身上剥除——现代性的时间意识提供给我们的最大收获,也许正在于此。在这个意义上,我们可以说,寻根话语的矛盾,其实恰恰是现代性矛盾的结果。

如果说,加达默尔所说的“沉醉于技术的迷梦和着魔于解放的理想社会构成了我们时代的偏见”^①的确是我们当今时代的重要现实,那么,对之加以反思和使个体重新从技术中解放出来,也是我们当今时代的重要课题。安德鲁·芬伯格对此有相当的自信。他以电脑的发展历史为例——在这个个案中,电脑功能的发展并不是技术发展的结果,而是用户选择的结果——来说明技术与社会发展的其他众多因素的同构性关系。芬伯格认为:“现代技术既不是救世主,也不是坚不可摧的铁笼,它是一种新的文化结构,充满着问题但可以从内部加以

① [德]加达默尔:《赞美理论》,夏镇平译,上海三联书店,1988年,第95页。

改变。”^①在芬伯格看来,美学、伦理学、文化等非技术因素都可以重塑和改造技术的诸种可能性,在参与现代性的选择行为中发挥重要作用。从通俗的角度理解,这意味着技术远未发展到人类完全不能控制的地步,我们对技术仍然拥有选择权。如果说,我们今天已经很难做到对技术保持纯粹的乐观和迷信,那么,我们没有必要也不可能就此完全放弃对技术的需要。重要的是,我们既要注意到技术的解放的可能性,同时也必须看到技术的压抑的可能性,这是技术的双重面孔,关键在于我们使它把哪一张面孔转向人类。

如果现代性是可以“选择”的,那么我们的现实问题就是选择什么样的现代性?如果我们长期使用工具理性这一条腿走路,导致另一条腿的萎缩乃至瘫痪的话,那么治疗的办法显然不是干脆割去这一残疾,而是使之重新健全起来。在加达默尔看来,这一条腿就是自然,我们要建立的是自然与技术之间的平衡。在寻根话语看来,这一条腿就是民族传统文化的再创造,就是乡土审美的再挖掘。它的目标就是在审美现代性与启蒙现代性之间摆好平衡,创造一种“东方的新人格、新心态、新精神、新思维和审美的体系”。^②寻根话语并没有否定启蒙现代性,而是试着打开另一扇现代性的门。寻根话语建立的意义并没有背离他们所处的历史语境赋予的意义体系,这个体系相当程度上就是倾斜于启蒙现代性的现代性话语。从表面上看,寻根也许表达了对现代性的审美立场,然而寻根的启蒙叙事决定了寻根必将重返秩序,它的边缘身份始终潜藏着一个启蒙的内心。这是一次迂回的行动,还是一个必然的矛盾?正是在这个意义上,笔者仍然把寻根话语纳入启蒙现代性宏大叙事的框架中,这是因为,借用阿伦·布洛克的话,启蒙“没有最后一幕:如果人类的思想要解放的话,这是一场世世代代都要重新开始的战斗”。^③现代化与现代性历史进程已经构成我们切身的

① [美]安德鲁·芬伯格:《可选择的现代性·序言》,中国社会科学出版社,2003年,第2页。

② 韩少功:《东方的寻找与重造》,《湖南文学》,1986年第1期。

③ [英]阿伦·布洛克:《西方人文主义传统》,董乐山译,生活·读书·新知三联书店,1997年,第127页。

境遇。与其在历史的两难中做出草率的抉择，寻根话语宁可对现代化—现代性总体方案进行多方位的参照和衡量。期待寻根话语选择一种最佳的现代性社会方案，显然有些勉为其难——如前所述，寻根话语本身就置身于现实的复杂景观中，它的思考不可避免地要受到历史语境的制约——但是，也正是现实的复杂景观决定了这种参照和衡量的必要。

第十三章 结语或问题

一、民族叙事与本质主义的陷阱

在本书中,笔者尝试着借用“主体”修辞来讨论这些内容:寻根话语通过民族传统文化的再认识、再创造,建构起民族传统文化的连续性和差异性,并最终指向“民族”集体主体性的建构,这是对世界体系和全球化语境中文化认同危机的一次文学回应。这种论述的出发点是强调和保证笔者在使用“寻根话语”这一概念时就已隐含的“话语”身份。对于对象自身来说,它的目标是揭示一个本质。笔者在论述中结合了建构和解构的双向运动,强调主体、民族、历史、语言、文化这些单位的建构性,以及这些文化单位在寻根话语中如何被本质化地使用这种双重的身份,从而说明寻根话语是如何借助“本质化”的“话语”行为,“建构”出了一个民族主体性的文化想象。寻根话语是话语化的,但它建构了一个本质——这实际上是所有话语的逻辑,也是笔者对寻根话语给予肯定的地方:当本质成为不可能的宿命时,寻根话语至少建构了一个与全球化文化霸权话语相异的话语空间。它的意义正在于它的话语化。

解构主义无情地摧毁了语言、文化、历史、传统、民族这些文化认同单位的自然品质,而无一例外地赋予了它们话语的性质和意识形态的身份。但是参与解构了这一切的詹姆逊也说过,意识形态不等于不正确。语言、文化、历史、传统、民族作为一种意识形态建构的产物,它的力量、意义和影响就在于它的意识形态身份。民族国家文化认同固

然是一种意识形态建构,而似乎与之背道而驰的全球化话语同样是一场意识形态的自觉建构。文化认同实际上是一场话语权力的角逐,民族国家文化认同是与全球化话语以及任何一种形式的殖民主义话语相抗衡的力量。相比于全球化话语在全球推进的同质化、普遍化和标准化实践,语言、文化、历史、传统、民族在世界版图上的确拥有多样化和差异性的面孔,它们以习惯或者传统的形式,渗透进民族国家的历史构成里。我们甚至可以提出这种疑问:它们固然不是先验的、天赋的,但难道它们比历史短暂的全球化话语更不可信赖吗?

对本质主义的解构固然是一项伟大而艰巨的工作,建构一种肯定性的话语或意识形态同样伟大而艰巨。在全球化愈演愈烈的趋势下,对语言、文化、历史、传统、民族以及建立在这些单位上的民族国家文化认同的解构已经更加容易,但它的意义是什么呢?相反,基于地域、历史、文化和民族而确立的文化认同,在对全球化话语这一新的文化霸权的解构上,却正显现出更加重要的价值与意义。我们可以怀疑语言、文化、历史、传统、民族所呈现的差异性的合法性程度,但我们更应该怀疑的是全球化话语所承诺的同一性的合法性程度。如果说,语言、文化、历史、传统、民族的差异性不是世界的本质,难道可以说,全球化话语推行的标准化和普遍化——这种实质上为西方所垄断的同一性——就是世界的本质吗?分布在世界各个角落的多族群、多文化共处的人类所拥有的历史——“时间”意义上的——显然比全球体系形成以来的历史更为漫长。对于建立在诸如语言、文化、历史、传统、民族等单位上的文化认同,我们是否有必要担心这些单位的话语身份和虚构性?恰恰相反,正是这种话语身份让它们大有可为。具体地说,人们可以借此从事一种介入现实的实践,也就是从事某种可以称为“话语政治”的工作。在全球化成为世界现实的今天,这些认同单位并没有分崩离析,而是在民族文化认同实践中发挥着日益重要的作用。

对民族国家文化认同最通常的指责就是把它界定为民族狭隘情绪。寻根话语在民族传统文化连续性和同一性建构过程中所确立的民族主体性,同样也遭遇了类似的指责:复古主义、保守主义、历史的

反动、反现代化,诸如此类。有趣的是,在中国 20 世纪 80 年代的语境中,从理论上,现代化的想象空间和民族国家的想象空间在一定程度上是叠合的,即所谓的国富民强的共同理想。但是,现代化的实践领域充斥着各种各样的技术指标和经济指标,工业化、城市化和国际化是衡量社会进步与否的主要依据,人们并没有给“民族”留下多少位置。“民族”甚至被认为是人们奔向四个现代化蓝图的障碍。

在全球化语境中,全球化成为现代化的新形式和新阶段的实践,民族还是处于被边缘化的地位。在全球化世界大同的想象中,民族的边界业已取消,地球村上的公民们和睦相处。那么,对民族主体性的强调或者说民族主义,不是被认为落伍过时,就是狭隘心理在作祟。但是,白乐冲的这一段话是对这种指责的有力反击:“在全球时代,遭到威胁的不仅是民族文学,也有世界文学;今天我们所面临的主要威胁是全球资本和它的世界主义的文化市场,而非‘民族’的片面性和狭隘性。我相信政治行动中亦是如此。各种各样的民族和种族偏见确实已威胁到了世界的和平与民主。但归根到底,所有这些行为都发生在全世界财富各界与剥削体系所允许的范围内,二者相互迎合,而非冲突。”^①吉塔·卡普尔也认为,在全球化语境中,“民族”话语具有保护差异性和反抗全球化同质化的重要意义:“尽管饱受中伤,民族国家体制仍旧可能是惟一可以保护第三世界国家的人民免遭寡头垄断既得利益集团的极权主义体制之害的政治结构。”^②

这意味着,在霸权体制仍然主宰着世界的全球化语境中,对全球格局中处于弱势地位的共同体来说,民族主体性的确立变成了一种现实的需要。正是在这个意义上,寻根话语借助地域、历史、文化等话语单位所建构的民族传统文化的同一性和民族的主体性,正表现出了对全球体系权力关系的深刻洞察,是对全球化同质化力量的有效对抗。

① 白乐冲:《全球化时代的民族与文学》,弗雷德里克·詹姆逊,三好将夫编《全球化的文化》,南京大学出版社,2002 年,第 171 页。

② 吉塔·卡普尔:《全球化与文化:探索虚空》,弗雷德里克·詹姆逊,三好将夫编《全球化的文化》,南京大学出版社,2002 年,第 133 页。

这是寻根话语的意义所在。

寻根话语致力于民族传统文化和民族主体性的建构工作,依赖于同一性与差异性的认同机制。在同一性建构的过程中,也可能会埋下新的同质化的炸弹,抽象的同一性所携带的同质化(均质化)力量,是一把双刃剑。就如乔纳森·弗里德曼所揭示的,“许多被认为是同质性的东西,实际上是霸权的结果,是广义的社会化的结果,无论是在家庭内,或是在政治中,共同性(commonalities)是通过霸权化的政治建立起来的”。^① 认同实践无疑是一个整合性行为,但同时也是一个解体性行为。民族传统文化同一性的建构,是以更次一级的文化属性和文化种类的瓦解、消除为基础的。如果说寻根话语力图在民族传统文化中建立起民族的主体性,以对抗在世界和全球化名义下到来的西方话语霸权,那么它在民族传统文化内部同样构成了另一种话语霸权。

从总体上看,寻根话语既强调了民族传统文化在世界语境中的主体性问题,也强调了地方文化在民族国家语境中的主体性问题。前者较为典型的体现在阿城、王安忆的话语叙事中,他们表达了对民族文化属性和“本质”的理解,试图概括、归纳出民族传统文化的某种核心力量——儒家文化和道家文化在当代生活中仍然拥有阐释的有效性。至于后者,从表象上看,韩少功、郑万隆和李杭育似乎更青睐于地方文化“去中心化”的努力,他们更关注地域文化及其差异性。对民族文化“中原”中心主义的纠正,对规范文化/非规范文化、正统文化/民间文化、汉族文化/少数民族文化的辨析,就是这种努力的一部分。但是,我们仍然在这些比较中发现一种中心化的潜在立场,不规范文化、民间文化和少数民族文化仍然是以必要的补给的身份,出现在民族传统文化的整体格局中。

如前所述,这种中心化和同质化的行为是民族文化认同和民族主体性建构的基础机制。在一个族群众多、地理面貌和人文景观都差距悬殊的民族国家中建立文化认同,中心化和同质化更显得尤为重要。

^① [美] 乔纳森·弗里德曼:《文化认同与全球性过程》,商务印书馆,2003年,第114页。

但是,这种机制必然形成新的文化压抑。在这个问题上,寻根话语是否有所意识?韩少功强调“民族的自我”,但是他并未对这个“民族”给予界定,也未对这个“自我”进行具体性的构成分析。“民族”对于韩少功以及寻根话语的实践者来说,是一个自明的概念,还是一个有待争议和分析的对象?今天我们重新看待寻根话语,就不能不关注这些问题。

在中国,对差异性和多元性的过分强调是十分冒险的,然而对同一性的过分努力,同样是危险的。同一性和差异性就像是主体建构的左右脸,彼此过分坚持的结果都会陷入本质主义的窠臼。更高层级的同一性的强调,很可能成为次一级建立自身同一性的理由,而后的同一性对于前者来说则体现为地方主义和分裂主义。在这方面,较为典型的是中国台湾地区的地方认同。20世纪20年代的台湾新文化运动、普罗大众文艺运动、白话文与台湾话文论争,都提出了台湾的“固有文化”和“台湾全集团性”的问题,20世纪70年代的台湾乡土文学论争则又有“台湾意识”和“台湾立场”的抬头,再到20世纪80年代台湾“本土论”的登场——台湾地方认同甚至形成了一种传统。在这种认同中,汉民族文化被认为是压抑性的文化霸权和文化殖民行为。吴浊流、陈映真等所建立的另一支传统则努力在台湾地区建立起“中华民族”的文化认同工作,与“本土论”相抗衡。由于政治意识形态的原因,这个典型的文化现象,并没有受到同时期的寻根话语和社会文化思想界应有的关注和思考。

寻根话语如何解决“民族自我”内部的差异性和多样性?不同的地域文化与民族文化对民族主体性的理解和定位可能是不同的,甚至还可能是对立的。在多民族组建的民族国家共同体中,发挥凝聚力作用的往往不是民族,而是国家。换言之,国家话语凭借国家意识形态机器的力量,以自身的合法性驾驭各种民族话语,使这些可能异质的民族话语在“国家”的平面上相互靠拢、彼此制约。这个意义上,民族事实上是国家所建构出来的,民族是国家政治现实需要的产品。寻根话语将各种差异性的地域文化和民族文化,统合在“民族传统文化”的谱系中,无形中借助的也是这种意识形态的力量。

我们还应注意到寻根话语的“文化决定论”所隐藏的普遍主义倾向。寻根话语从集体潜意识和文化的潜结构出发,认为个体存在于一个大的文化结构之中,从而形成认同的基础,个体被认为具有共同、普遍的文化属性。问题在于,即使一个共同、普遍的文化属性是可能的,那么它是否可能在不同的个体身上平均分配?同时,寻根话语强调文化对个体的制约,却忽略了个体对文化的“反思性”。在第一个问题中,寻根话语彻底抛弃了“阶级”的范畴,以文化决定论取代阶级决定论,在第二个问题中,寻根话语则沿用了阶级决定论的逻辑结构。在寻根话语看来,文化是一个偌大的命题,既然人皆生活在文化中,那么文化对每个个体都将一视同仁地加以制约和影响,而不论其阶级属性。但是,寻根是否以文化的名义忽略了历史实践中个体与个体的事实区别?阶级固然小于文化,但它毕竟是文化的一部分。并且,阶级作为一种社会关系,在不同的历史条件中也会体现为不同的形式,譬如今天我们所说的“阶层”、“圈子”。虽然经济的划分标准取代了政治身份的划分标准,阶级所强调的级别、层次仍然存在。“阶层”已经不仅仅局限于经济范畴。精英文化与大众文化、小资文化与民工文化,诸如此类,在文化面前冠以某种阶层属性,是划分文化格局的重要方式。这个事实说明了文化对人的制约远不是固定和平均的,而是历史的和具体的。

在文化工业成为全球化语境下重要的文化生产与流通形式的今天,文化已经呈现为消费品的物质形式,文化与经济、文化与市场的联姻制造了文化消费的高潮期。那么,决定了这些文化消费行为的始作俑者是谁?谁提供了这些文化消费?这些文化消费是否潜伏着各种面目模糊的意识形态?对于当下经济与市场支配下的复杂的文化态势,一个笼统的文化决定论显然缺乏足够的说服力。伊格尔顿说过,文化决定论其实是一个“伪决定论”。他的本意是要说明文化本身就是话语的产物,用弗里德曼的话说,文化是一个有待解释的对象,而非用以解释的对象。在文化日益成为消费品的今天,文化更是需要解释的对象。

此外,通过地域、历史、文化等层面建立的民族主体性是否可能流

落于对原始性和古代价值的教条式的捍卫？上述文化单位无疑是寻根话语寻找“根”这一民族文化密码的关键线索。但是，地域是否可能被风俗化和景观化？历史的时间流动性使“根”的寻找与发掘失去可供印证的参照物，“还原”历史是否可能？在全球化语境中保持民族文化和民族语言的纯粹性，是否仅仅是一种想象？这些问题都是寻根话语在构建民族主体性和民族文化认同实践中必须面对的问题。

二、乡土与失落的现代性

某种程度上，我们可以说，寻根话语让乡土承载了一部分的现代性理想。寻根话语在乡土上建立的审美现代性的维度，构成了对工业化、城市化进程下启蒙现代性的必要反思，这是寻根话语乡土之旅的价值所在。但是，在乡土中建立审美现代性的维度，其现实可能性有多大？在寻根话语中，这个问题在某种程度上是被忽略了。

寻根话语所面对的是一个业已被现代文明所改写的乡土，那个纯粹的原生态的乡土早已不复存在。一方面，规范文化和不规范文化之间的界线并非绝对不能跨越。事实上，文化之间的招安行为并不比其他领域更为温和，乡土民间文化的丰盛活力往往使它成为其他文化强权觊觎的对象。对乡土民间文化的清理、阐释和改写，从来都是每一个历史时期主流文化的重要工作。追根溯源，从春秋时期的官家采风到十七年文学中的民歌民谣创作，都可以看做是规范文化对不规范文化的一次掠取：《诗三百》的修订，就是官方主流意识形态的一次改写，而“大跃进”时期民歌民谣的整理其实就是一次意识形态的重新创作。传统的民歌形式加入了主流意识形态的内涵，民歌民谣既有的奔放舒展的自由性格在这种政治创作中究竟能够保留几分？这种创作又能否在民间寻找到丰沃的土壤扎根开花？这些问题不能说在当时没有被意识到，至少没有浮出地表。

另一方面，20世纪80年代以农村经济改革和城市经济改革为指向的现代化进程，本身就包含着在经济和文化两个坐标上双重改写乡土民间的内涵。城镇的出现和商品经济走入穷乡僻壤意味着城市化进程在农村的推进，在商品经济的物质承诺下，“城市包围农村”的文

化霸权也步步推进。20世纪80年代的农村青年,首先从衣着上向城里人的标准看齐,牛仔裤和喇叭裤往往就是城市时尚的标榜,山歌民谣在一片卡拉OK的缠绵悱恻中溃不成军,电视里的高楼大厦和红男绿女激荡起他们无数的想象和憧憬。如果说这仅仅是生活的表面形态,那么,文学已经注意到了深藏在外表之下的乡土精神内涵的变异,趋新求变的现代化想象的确清理了一批传统乡土的封闭和保守之风,同时,经济社会的利益关系也放逐了一批传统乡土重侠任义的精神和朴素的人情伦理。

城市对乡土的改写并未按照现代化的美好初衷运转,在改写过程中所触发的尖锐问题,也可能由于改写的强烈愿望而被弃之不顾,譬如如何处理传统乡土文明与现代化进程的矛盾乃至对立,如何确立现代化进程中经济发展与道德伦理、文化传统、艺术审美的关系,等等。寻根话语试图建立起城市与乡土的比照关系,以阐明乡土区别于城市的文化品质。但是,在声势浩大的现代化进程中,乡土既有的文化品质是否已经被改写和丧失?寻根话语在乡土中寄寓的现代性理想是否早已失落了呢?寻根话语想象中的乡土何在?寻根话语如何可能以及怎样“回归”乡土?如何可能在身处于物质文明的语境中而做到纯粹的和真正的精神回退?这些问题都值得我们认真追问。从某种意义上讲,乡土已是不可回去的望乡,乡土的审美也不过是一个并非新创的乌托邦。也许,寻根话语所能做的,就是借乡土这个“能指”,坚持精神回退的理想和向往而已。

如果说,寻根话语力图通过构建一个传统的、伦理的和审美的乡土,以对抗现代文明和制约工具理性,那么,这种行为很可能陷入一种冒险的处境。我们不难从对寻根话语的众多指责中——譬如反历史、道德主义、复古、逃避现实等——发现这种危险的可能性。必须承认,这些指责尽管过于草率和粗糙,但对于寻根话语来说仍然是一种必要的提醒。

许多论者已经指出,张炜的作品存在着强烈的道德主义倾向,并有使道德重新二元化和本质化的嫌疑。这种冒险并非局限在张炜这样的个别现象上,正如蔡翔在描述一代知青作家时指出的,“这一代人

大都具有一种道德主义的倾向”，“对金钱的厌恶和批判构成了这种道德主义的另一形态。”^①这种批评的确可以从不少寻根文本中得到印证。郑义的《老井》、张炜的《古船》和贾平凹的《浮躁》，共同叙述了一个关于个体“成长”的故事。孙旺泉、隋抱朴、金狗，各自经历了历史、伦理和道德的洗礼，经历了传统与现代两种价值体系的撕扯挣扎，最终成长为一个“道德”的主体。在这些文本中，孙旺泉、隋抱朴、金狗等人物的挣扎、反抗、思考和领悟，都呈现了一个丰富而隐秘的内心——可见，“个性”并未全部隐匿，我们也能够从寻根话语的许多文本中，读取一个个生动、复杂的人物形象，作家们也并未放松对人物内心和灵魂世界的拷打——但是，这些文本叙事最后又都几乎以“道德”为终结。《古船》借助一个善于反思自省的隋抱朴隐喻了民族的自省能力。但是，张炜并没有能够坚持《古船》中借助家族史、村镇史所展开的历史维度和民族的反思性能力，这在张炜后期的长篇小说《柏慧》中可见一斑。《柏慧》可以看做是一个从城市撤退回归乡土的寓言，在这里，张炜把对伦理道德的理解和对善恶准则的判断，延伸到“城/乡”、“现代/传统”、“富裕/贫穷”这些结构中。一方面，张炜历史地表现了现代化进程中传统乡村文明的溃败与撤退；另一方面，工业文明现实的胜利很快被主体的道德和精神胜利所吞没——在张炜的作品中，道德伦理就像一把高悬的尚方宝剑，总能在最后时刻保护失败者的最后尊严。在张炜那里，关于主体的叙事最终演变成一种抽象的道德的叙事。的确，胜败不能论英雄，历史的规则并非只有一种，在严酷的现实面前，张炜试图建立基于乡土传统文明的道德法则，守护主体的独立与完整。但是，抽离了历史的道德价值，是否很容易走向虚幻并削弱主体的历史性？这无疑值得深思。

三、寻根话语终结了吗

1987年，评论界已经出现了这种声音：寻根文学已经从“亢奋”走

^① 蔡翔：《故乡的记忆——当代小说中的精神文化现象之二》，《当代文艺思潮》，1987年第5期。

向了“虚脱”^①，或者用“疲软”、“空白”来形容寻根话语在1987年、1988年的状况。^②的确，与1985年集体亮相时引发的声势浩大的讨论相比，寻根话语掀起的热浪在之后的一两年间似乎逐渐冷却了。这期间，先锋小说倒是风头正健。20世纪90年代以来，在市场经济的巨大冲击下，文学的处境日益艰难，当然也有例外——伴随市场经济而来的大众文化成为时代新宠，各种通俗、时尚、充满感官刺激或者满足隐秘窥探欲望的文学读物，倒是卖了不少价钱，野史、秘史、男女私情、时空穿越这类的题材也捕获了不少阅读的热情——我们能把它称作文学吗？这个似是而非的问题存在吗？

不可否认的是，文化工业机械复制下的生产流程，正在培养着人们新的阅读趣味和阅读方式，阅读口味变化之快和阅读口味的千篇一律并行不悖。私密写作和网络文学掀起的热点转瞬即逝，人们更愿意津津乐道于美国大片和日韩电视剧。在这个时代，人们不再膜拜先锋的愤世嫉俗，倒是时时有人摆出时代勇士的姿态哗众取宠；在这个时代，人们不再严肃认真地思考民族传统文化和文学审美个性，倒是处处在“仿古”，文化旅游胜地如雨后春笋，古典的亭台楼榭装点着摩天大楼，粗糙的手工作品与机器流水线的轰隆声相互应和。这是一个商业和市场的时代，也是一个功利和世俗的时代。欲望被包裹上了自由和人性的外衣，人们不再羞于追求和享受物质文明，文学和艺术对物质欲望的批评显得如此不合时宜。况且，在这个时代，时间已变得稀薄，历史不再厚重，在这样的语境中，探讨一个近30年前的文学现象，是否仅仅是个人研究兴趣的偏执呢？

作为一个文学热点，寻根话语的确失去了当初的震撼。寻根话语的“终结论”事实上更多地建立于对寻根话语作为一个文学热点逐渐平静的事实——这种平静也许暗示着寻根话语的不成熟，暗示着寻根话语理论论证上的种种缺陷和漏洞——如果将它作为一种文学宣言或者理论主张，寻根话语的确表现出随意任性的一面。但是，有一个

① 王东明，张王飞：《寻根文学：从亢奋到虚脱》，《文艺评论》，1987年第3期。

② 潘天强：《冷却以后的思考——“寻根”文学得失谈》，《文艺争鸣》，1989年第2期。

重要的出发点被忽略了,这就是,寻根话语的几篇具有理论旨向性质的文章之所以同步亮相,与其说是出于建立一个理论体系的野心,不如说是出于作家们对时代社会命题的默契、对世界(全球化)文化语境下中国当代文学发展的思考、对现代性进程的反省、对城市与乡村矛盾的正视。事实上,对这些问题的探讨非但没有在20世纪80年代结束,而是在此后近30年间持续和日益深入地进行着。近30年来,全球思想文化领域在现代性问题和后殖民文化研究上的重大进展,使中国社会和知识学界对这些问题的认识有了更开阔的视野和更清晰的脉络,而现代化与现代性进程下的中国本土经验则使这些理论思考有了更坚实的支撑。可以说,这正是寻根的意义所在——诚如南帆所指出的:“‘寻根’具有回溯的含义。‘后寻根’可以召唤另一种姿态——正视本土的当下经验。这不仅包含了传统文化的再现,而且清晰地意识到传统文化与现代性以及全球化之间的紧张。”^①

从另一个方面来看,寻根话语相关论争的平息并没有同时终止寻根作家的创作实践。寻根话语的几位重要的代表作家在20世纪90年代以来的文学创作,仍然表现出了与20世纪80年代的深刻联系。贾平凹的《土门》仍然延续了对农村问题的关注,城乡矛盾依然是表现的切入点。《怀念狼》是对勃发的生命力、对英雄、对世界平衡的怀念,也可以说是对现代工业文明的批评。而莫言的《檀香刑》是要揭示人心中的“黑暗”与“病态”,其所借重的民间修辞,尽管与“对西方文学的借鉴压倒了对民间文学的继承的今天”的潮流不相宜,但作者是有意的“大踏步地撤退”。^②这种民间的本土的文学情怀依然是20世纪90年代文学话语的重心。张伟的《九月寓言》、《柏慧》继续着他的“城市/乡土”的美学思考。韩少功的《马桥词典》以语词的方式再现了一个纯净质朴的乡土世界,这样一个被遮蔽在城市高楼大厦背后的渺小乡村,终于获得了言说的机遇。在一个更大的范围内,20世纪90年代的“现实主义冲击波”和众多乡土题材的作品,同样聚焦于现代化进程

① 南帆:《传统与本土经验》,《文艺报》,2006年9月19日。

② 莫言:《檀香刑·后记》,作家出版社,2001年。

中乡土的命运遭遇，乡土仍然是传统农业文明与现代商业文明短兵相接的战场——姑且不论这批作品的艺术质量如何，我们仍然可以从中发现，寻根话语在 20 世纪 80 年代关注的问题，至今仍然是社会思考和文学思考的重心。

我们还应该提到 20 世纪 90 年代以来寻根作家在小说之外的其他文本——韩少功、张炜都投入了大量精力从事散文创作。在这些散文文本中，张炜不断地建立乡土世界与精神纯洁的关系，而韩少功则从未中断过对现代化进程、全球化语境和民族命运的思考。李锐新近则提出要建立“汉语的主体性”，指向全球化一体化境遇中文化、语言的存在问题。^① 上面的列举显然是粗糙的，笔者仅仅想说明，作家们并未停止对现代性话语的反思和对全球化语境的积极应对。

20 世纪 90 年代社会现实和文化思想领域提交的一批重要思想课题，如对文化霸权的讨论，对民族传统文化意义的重新发现，对现代性话语、全球化话语和后殖民话语的反思，这些都是寻根话语已经开始的工作。这些工作的深入进行，自然不能归纳进寻根话语中，但是，从某种意义上讲，这些思想课题延续了寻根话语的思考。事实上，我们今天重新观照寻根话语，也是基于这些思想课题所提供的重要视角，也正因为我们才能发现寻根话语的价值和意义：在中国追求现代性进程的初级阶段、在全球化文化霸权尚未得到清晰指认的初始时期，寻根话语凭借着文学的敏感与先锋性，表达了对中国本土问题的关切和对中国当代文学自主性的追求，并且由此开启、参与了近 30 年间中国与世界关系问题的探讨。

如果说现代性尚未终结，如果说我们仍将继续面对日益深刻的全球化语境，那么寻根话语所提出的反思现代性的维度和反抗全球文化霸权的维度，也就仍有其重要的参考意义。从这个意义上来看，寻根话语远未终结。

^① 李锐：《春色何必看邻家——从长篇小说的文体变化浅议当代汉语的主体性》，《当代作家评论》，2002 年第 2 期。

附录 民族、本土、传统与文化重建

——台湾乡土文学话语和寻根话语比较

一、比较对象和可比性

这篇文章所要论述的对象,是20世纪70年代的台湾乡土文学话语和20世纪80年代大陆的寻根话语。在台湾,以陈映真、王拓、黄春明、王禎和、杨青矗、宋泽莱等为代表的台湾作家,于1977年乡土文学论战前后,集中呈现了一批表现台湾社会现实、反抗文化殖民、建设民族本位文学的文学创作、批评和理论——笔者称之为台湾乡土文学话语;在大陆,以韩少功、阿城、李杭育、郑万隆、郑义、张承志、张炜、贾平凹、王安忆、莫言等为代表的一批作家,则在1985年前后提交了一批理论阐述和创作实践,表现了对文化、传统、民族的全面整理和借鉴,表达了以现代意识重铸民族自我、建立民族主体性的文学追求——笔者称之为寻根话语。从“影响”来说,台湾乡土文学话语和寻根话语并没有直接联系。寻根话语既没有提及台湾乡土文学话语的片言只语,海峡两岸的社会隔离也杜绝了两种话语交流的可能。将这两个无论从发生的时间、地点还是主要参与的作家都并无交集的文学创作群体和文学现象进行比较,似乎有些冒昧。但笔者以为,台湾乡土文学话语和寻根话语尽管发生在两种有着诸多差异和距离的时空语境中,二者的确不存在交集和呼应的关系,但是它们提交的文学和文化命题倒是有许多相似性或相关性,同时,它们对这些问题的思考和理解也具有诸多共识。这两种文学话语表面上明显的差异并不能掩盖二者在某些深刻的问题上所分享的共同旨趣,而且,正是由于二者在各自的历史和社会轨道上各行其是,才更突显出这两种文学话语所表现的内在一致性的重要意义。

与寻根话语一样,台湾乡土文学话语发端于对台湾现代派文学的反省,而1977年的台湾乡土文学论争则是一个更为重要的契机,这正可以比之于1985年、1986年韩少功、阿城、李杭育等寻根作家不约而同的集体“发声”。1977年的台湾乡土文学论争集合了原先分散创作的乡土作家,也整合了这些乡土作家的文学精神和创作理念,台湾乡土文学话语正是此次论争凝聚的一个结果。此次论争的议题、立场和分歧、矛盾,已经远远逾越了文学自身的范畴,并密切关涉到社会、政治、经济和文化等意识形态层面。按照彭瑞金的理解,发生在1977年的乡土文学论争是“籍文学讨论为名,实则是附骥政权的文人与反当权的文人之间,左右意识形态彼此的斗争”。^①这种概括固然过于简单粗糙,但也一语道破论争的复杂性。这一场论争较为集中地提交了现代主义与现实主义、现代思潮与文化传统、台湾意识与中国意识、本土与西方、民族性与殖民地性格的探讨,并构成了台湾乡土文学话语的核心。

从历史语境看,台湾乡土文学话语和寻根话语虽然相距近十年,却都诞生于社会转型的转折点。在台湾,是美国和日本经济援助下历时20年的现代化工程;在大陆,是20世纪70年代末期开始的农村经济改革和城市经济改革,这一时期正是大陆现代化的初始时期。现代化最初的面孔总是与富裕的生活、自由的精神相联系,显得那样温馨美好,然而,现代化并不仅仅是拔地而起的大厦、宽阔的柏油马路、繁忙的工厂流水线和令人眼花缭乱的商场,物质经济的繁荣仅仅是现代化的一部分,作为一种深刻的社会行为,现代化掀起的巨大风浪将动摇和颠覆一切,历史、文化、传统、政治意识形态等力量也将迅速汇聚在经济的旗帜下展开新一轮的较量。文学的敏感神经和社会意识,决定它不可能将这种较量置之度外。甚至,文学话语的先锋气质,使得它对这些较量的回应,可能更具主动性和挑战性——台湾乡土文学话语和寻根话语正是凭借对现代化这一历史语境的“介入”,表达了对现

^① 彭瑞金:《二十年来的乡土文学》,台湾日报副刊“非台北观点专栏”,1997年10月26日。

代化经验和现代性话语的反省。

从两种话语的内部构成来看,台湾乡土文学话语和寻根话语建立了一些共同的话语维度,譬如文学的民族性、文化和传统、现代性、民族国家、“走向世界”、全球化、后殖民主义。在这些维度上,台湾乡土文学话语和寻根话语都表达了对文学民族性的重视和重建,对现代性自觉的反省和批判,对后殖民处境的焦虑和警惕,以及对民族性与世界性关系的辩证理解,等等。在经济与文化的全球化深刻地影响和改造着人类生活现实的今天,这些命题和维度正在构成社会现实思考的重要方面,同时也是我们观察现实的重要视角。

二、文学传统:对现代派文学的反拨

现代派文学风行于台湾,主要发生于20世纪五六十年代,至80年代才在大陆刮起文学旋风。虽然相距近20年,现代派文学在20世纪五六十年代的台湾和80年代的大陆都引发了声势浩大的影响。发端于二战后的西方现代派文学运动,不仅仅是一次文学革命,更是一次人文思想的冲洗和刷新,这使之在文学史上据有不容置疑的一席之地。众所周知,在强大的政治意识形态干预下,文学作为社会学附庸的文化身份和历史角色,在大陆与台湾都经历了一个漫长的时期。西方现代派文学则带来了文学革命的火种,现代派文学再次宣告了艺术创新和叙事变革的重要性,重新确立了艺术审美的维度以及对恢复文学个性主体地位的强调。台湾乡土文学话语和寻根话语无疑都从西方现代派文学中获益良多,某种意义上可以说,西方现代派文学的到来,促成了一种崭新的中国当代文学的崛起,无论是在大陆,还是在台湾。

有趣的是,西方现代派文学最终又成为了台湾乡土文学话语和寻根话语“革命”的对象,对西方现代派的过度迷恋与拥趸终于引起了反弹,并直接促成了台湾乡土文学话语和寻根话语的文学反抗并揭竿而起。陈映真在回顾中总结道:“20世纪70年代‘台湾乡土文学’的提起,是针对1950年以降支配台湾文学20年之久的,模仿的、舶来的

‘现代主义’文艺思潮的批判和反论。”^①尉天骢也认为,提出“乡土文学”的目的是“对抗‘现代文学’。”^②回顾20世纪五六十年代的台湾文学史,人们不得不质疑:现代派文学何以从众望所归成为众矢之的?这还得从台湾现代派文学说起。1953年,纪弦创办台湾第一个现代诗歌刊物《现代诗》,1965年成立台湾的“现代派”。作为台湾现代派文学实践最为重要的阵地,《现代诗》和“现代派”标榜“新诗乃横的移植,而非纵的继承”的诗歌理念和创作方针。台湾现代派文学的另一个重要阵地“创世纪”诗社,从1958年起也大力介绍西方现代主义文艺思潮,宣传超现实主义,倡导纯粹经验美学,强调诗的“世界性”、“独创性”和“纯粹性”。“现代派”和“创世纪”虽然主要局限于诗歌美学,但基本上可以代表台湾现代派的文学立场,即高举“世界性”的旗帜以抛弃“民族性”,以“独创性”为追求而割断“传统”,建立诗的“纯粹性”从而去除诗的社会性和时代性,否定诗与现实、诗与人生的关系。可以想见,在台湾现代派文学的视野中,“传统”与“现代”势不两立,并进而化身为“民族”与“世界”的对抗,更具体地说,是“中国”与“西方”之间的二元对立。这说明,台湾现代派文学虽然也标榜文学与艺术的纯粹性,但其实质则是西化思潮的急先锋。

一批富有社会关怀意识和民族意识的乡土作家,对这种唯西方是尊的艺术主张和思想现状提出了严厉和深刻的批评。吴浊流抨击台湾现代派文学“自甘屈居于西洋文学脚下挣扎以为荣”和“买办作风,模仿成性”^③,尉天骢、陈映真、王拓、黄春明、王禎和等人创办的《文学季刊》,进一步清理和批判了台湾文学“现代主义和游离现实”的倾向。陈映真批判台湾现代主义“在性格上是亚流的”和“思考上的和

① 陈映真:《回顾乡土文学论战》,《文艺理论与批评》,1994年第2期。

② 尉天骢:《中国文学往何处去——中西文艺思潮座谈会》,《民族文学的再出发》,故乡文化出版事业经纪公司,1979年,第30页。

③ 吴浊流:《我设立文学奖的动机和希望》,《大地回春》,白少帆,等主编《现代台湾文学史》,辽宁大学出版社,1987年,第559、560页。

知性上的贫弱症”^①，并提出作家和文学的“根连的意识”，即民族意识，认为应该“从整个中华民族的观点去了解中国文学和中国文艺作家的命运，不仅对于流放的中国作家，就是对于国内的文艺作家们，也一样是当前最切要的课题”。^② 1973年，尉天骢创办《文季》季刊，直接标举“中国基础”、“中国精神”和“中国人”的文学意识和文学理念。在1977年的台湾乡土文学论争中，本土、民族与西化、现代两种对立的文学立场再次被推到了论争的前台。台湾乡土文学作家尖锐地指出，“殖民地”性格已经渗透到台湾社会和文化的每一个神经单元，台湾正在经受帝国主义和殖民主义新一轮的政治、经济和文化掠夺。他们严厉地批判了现代派文学对民族根基和民族精神的背弃，并重新界定和阐释了“民族”与“世界”、“中国”与“西方”的关系，肯定了“传统”尤其是“民族”之于文学的价值与地位。

鼓吹“横移”和西化的台湾现代派文学实践，为台湾乡土文学话语树立现实主义和民族性两个文学维度，提供了必要的反作用力。同样，20世纪80年代，西方现代派文学被大举引进大陆，并成为开启寻根话语的重要契机和必要动力。作家们意识到，追寻西方现代派的中国当代文学实践看似声浪盛大，其实际则是迷失于语言、技巧的枪林弹雨，或者沦落为西方文学的本土通俗版本。西方现代派文学的确促进了文学审美意识的苏醒，但寻根话语则致力于建立一种“民族”主体性的文学审美意识——如果说西方现代派的精髓在于对西方文化的反观自省和对西方现实命运的剖析，那么中国当代作家的基点又在哪里？我们依恃什么寻求中国当代文学的世界地位？我们的“根”在哪里？这是寻根话语也是中国当代文学必须正视的问题。台湾乡土文学话语和此前两次现代诗论争同样提出了“根”的问题。蓝星诗社代表诗人覃子豪提出的两个问题最为切中肯綮：第一，完全标榜西洋的

① 陈映真：《现代主义的再开发》，《陈映真文集·杂文卷》，中国友谊出版公司，1998年，第20、21、22页。

② 陈映真：《流放者之歌》，白少帆，等主编《现代台湾文学史》，辽宁大学出版社，1987年，第562页。

诗派,是否能和中国特殊的社会生活相契合?第二,若全部为“横的移植”,自己将植根于何处?^① 关杰明尖锐地指出台湾现代诗无“根”的处境,并提出“一个民族的想象力和艺术都植根于两处:他们的过去和他们的现在,由此才能产生他们的未来”。^②

这说明,台湾乡土文学话语和寻根话语否定的并不是现代派文学的“文学”立场和“审美”追求,而是对西方现代派文学的模仿和复制,及其所鼓吹的民族文化的虚无主义和以西方为中心的媚外心态。台湾乡土文学话语和寻根话语对现代派文学的反拨,是基于对文学的民族立场和民族个性的强调,并使传统与现代、本土与西方、民族与世界的关系问题重新进入人们的思考视阈。在日益敞开的世界格局中,在文化认同危机日趋激烈的全球化语境中,这种思考无疑越来越具有重要的意识形态意义。当然,在愈演愈烈的文化全球化语境下,中国当代文学民族之“根”的重建这一任务也将日益艰巨。

一定意义上,文学的“民族”问题就是文学的“传统”问题。文学如何面对传统,如何理解和平衡传统与现代的关系?从文学内部来看,我们不难看到文学史上每一种富于革命性的文学思潮初始萌芽时对传统的决绝姿态。哈罗德·布鲁姆曾运用弗洛伊德的父子对抗模式来比喻文学史上后来者对文学经典权威的反抗与臣服,以期阐释后来者的“影响的焦虑”。^③ 文学史其实是一部焦虑的历史,一部后来者试图跻身经典的链条并成为文学史单元的奋斗史。这种出于焦虑的反抗、背叛、挣脱,实际上是文学史前进的动力和更新的催化剂。现代派文学曾经扮演了这个反叛者的角色。但是,一旦现代派文学取得文学霸主的身份,它的权威性势必对后来者造成威胁和压抑,并成为后来者的反叛和对抗的对象。

布鲁姆的“影响的焦虑”也许可以说明部分问题,但是,文学史的

① 覃子豪:《新诗向何处去?》,白少帆,等主编《现代台湾文学史》,辽宁大学出版社,1987年,第312页。

② 关杰明:《中国现代诗的困境》,《中国时报·人间副刊》,1972年第2期。

③ [美]哈罗德·布鲁姆:《影响的焦虑》,徐文博译,三联书店,1989年。

演进显然要复杂曲折得多,对文学权威的反抗创造了文学史的多姿多彩和丰富性,但是,不可否认的是在文学史的内部,对文学权威的反抗仅仅是众多文学力量乃至意识形态力量角力中的一种而已。台湾乡土文学话语和寻根话语对现代派文学的批判,部分意义上可以说是出于影响的焦虑和基于对现代派的反抗,但更重要的是,台湾乡土文学话语和寻根话语更愿意强调文学史发展的辩证精神,更愿意面对传统与现代的复杂性并解决它所提交的一系列问题。后来者的断裂和对抗并没有阻断文学史进程,相反,它肯定和延续了这个过程。文学史正是以这种方式实现了“传统”与“现代”的活跃关系。文学史坚信,任何一个阶段中的“传统”与“现代”,不仅是相对的而且是相互转化的,“传统”总是在“现代”中得到再生,而“现代”也总是有机会升级为“传统”。这意味着,任何一次文学革命、任何一种文学先锋,都必定是对文学传统的再认识和再选择,而不是一味地服膺于传统;同时,任何一种先锋都脱胎于自身的传统,在自身传统的批判和汲取中跨越与建立新的规范,但绝不是直接委身于另一种规范。在这个意义上,台湾乡土文学话语和寻根话语对西方现代派文学的复杂态度,正体现了对传统与现代之关系更为辩证的理解。

相比之下,寻根话语对现代派文学的批评远没有台湾乡土文学话语来得激烈和决绝。从现代技巧的借鉴取用到现代意识的建立,寻根话语并未像台湾乡土文学话语那样举起现实主义的旗帜。虽然我们不难发现许多寻根话语的文学文本,譬如贾平凹、张炜等人的创作,都极富于现实主义的精神,但是我们也不难在莫言、韩少功的作品中发现许多难以用“现实主义”界定的文学质素。寻根话语对现代派文学的包容和汲取,与台湾乡土文学话语对现代派的决绝摒弃,二者态度不同的最根本的原因在于,它们各自所承受的历史负担以及当下所应对的历史语境都有实质性的不同。

首先,两次现代诗论争和1977年乡土文学论争中的不少批评集中在台湾现代派文学苍白的内涵和晦涩的文风,焦点却在现代派文学的“西化”立场,或谓“奴化思想”和“殖民地性格”。这与台湾漫长深刻的殖民地经验有着密切关系。正是殖民历史的深刻体验使台湾乡

土文学话语对“西化”有一种本能的反感和警戒——殖民地经验的历史已经渗透乃至改写了这一代人的文化性格，由于殖民地经验而自然激发的“民族”和“本土”情感，在台湾 20 世纪 70 年代一连串的政治冲击波中得到推波助澜的发展。

在大陆，对寻根话语的创作主体以及 20 世纪 80 年代的知识分子来说，更为切近的是十年“文革”思想专制以及与西方文化阻隔所产生的“迟到”的“焦虑”。经由思想解放和经济改革所开启的“世界”维度，是大陆当代文学更为切身的需求。正是在“世界”的维度上，中国当代文学尤其是寻根话语再度开发了“民族”的维度——与其说中国当代文学体认到的是“世界”与“民族”的对立，毋宁说是“世界”与“民族”相互倚仗的关系。

其次，现代派文学在台湾已经有了 20 年的历史，20 世纪五六十年代的台湾文学基本上被各种名目的现代主义思潮瓜分殆尽。我们必须承认，台湾现代派文学的发生固然有其现实的文化需求，也正因此表现出革命性的质素，譬如对反共八股的反对、对艺术主体性的追求、对艺术工具论的清理。但是，此后台湾现代派文学的发展却日益表现出对现实生活的逃避和对社会人生的漠视，对存在的追问变成了无聊的文字游戏，对形式的强调变成了形式的沦落。这种日益加剧的文学病变，用唐文标的话来说，是承袭了西方现代派“病的哲学”的衣钵。这都使得台湾现代派文学形成一种新的压制力量。

在 20 世纪 80 年代的大陆，西方现代派尚处于门户洞开的时刻。对于当时的学人来说，西方现代派犹如杜十娘丰富驳杂的百宝箱，而非凶险莫测的潘多拉魔盒。从 1978 年对西方现代主义思潮的介绍算起，截至寻根话语发生的 1985 年，现代派文学在大陆也不过短短几年时间。这期间现代派文学并未在文化意识形态领域和文学实践领域充分扎根生长，更未形成新的“正典”和“传统”。寻根话语是在对西方现代派的接受与反省中同步并进的，从韩少功“用现代的热能”重新“镀亮民族的自我”^①，从郑万隆扎好“民族传统”与“现代观念”这“两

^① 韩少功：《文学的“根”》，《作家》，1985 年第 4 期。

条腿”^①，到莫言、韩少功、张承志等寻根作家的创作，我们都不难发现西方现代派文学对寻根话语在文学观念和文学形式上的影响。在 20 世纪 80 年代中晚期至 90 年代的先锋文学实践中，我们更可以发现西方现代派文学的庞大身影。

三、社会语境：现代化的经验书写

如果说，中国当代文学史的现代派实践是一种移植西方的文学经验，那么，中国当代的现代化运动则是一种移植西方的社会经验。现代化运动是台湾乡土文学话语和寻根话语的重要背景，这两种文学话语很大程度上都表达了现代化社会运动的经验，并试图对之做出文学审美维度的调整。这种现代化运动的经验调整因历史语境的不同而各具特点。

台湾的现代化运动主要以美国和日本经济援助的形式开始。在长达 12 年的美国援助（1953—1965）和日本长期的亲善行为下，台湾逐步成为美国和日本的“加工厂”。必须承认，这种并不正常的经济交往行为的确使台湾迅速从长期的战争破坏和经济凋敝中恢复过来，其结果是台湾一方面逐步摆脱由于长期帝国殖民和外来掠夺所因袭的生活重负，另一方面则又再次陷入被殖民的历史境遇——这一次，是更为隐蔽的经济依赖和文化同化。大陆的现代化运动始于 20 世纪 70 年代末的改革开放。农村经济改革大大调动了农民的生产积极性，农村经济取得了迅速的增长。改革重心于 1984 年转向城市后，城市化和工业化成为衡量现代化运动的重要指标。在城市，主要是大力发展重工业、轻工业和基础设施建设；在农村，为缩小城乡差距，农村也在大力向城市化迈进，从而促使富于中国特色的现代“城镇”的出现。

就经济增长和社会物质水平而言，台湾与大陆两地的现代化运动所取得的成就有目共睹，从农业社会到工业社会的历史转型一定意义上可以说是成功的。然而，无论是对于已有 20 年现代化成熟经验的

^① 郑万隆：《中国文学要走向世界——从植根于“文化岩层”谈起》，《作家》，1986 年第 1 期。

台湾,还是改革开放刚刚风起云涌的大陆,两地的文学话语实践已经敏锐地感觉到了掩盖在经济增长、物质进步背后的现代化的暧昧面孔。社会转型这一历史进程所牵涉的范围之广、层次之深,曲折和矛盾似乎在所难免。这个过程中,乡土往往成为社会问题的焦点。一方面,为了更快更早期地分得现代化这一杯“羹”,社会往往以不平衡、不平等的经济政策援助工业文明的发展,致力于城市化、工业化的建设,与此同时则伴随着不同程度牺牲农业文明的代价,乡土成为城乡矛盾中的弱势群体和牺牲对象。另一方面,城市化、工业化遵循的市场规律和弱肉强食的市场利益关系,极大冲击了农耕社会的传统生活方式和伦理道德,深刻改写了传统乡土的道德规约。这样,城市与乡土的矛盾、工业文明与农业文明的对抗,形成了社会结构内在的矛盾与对抗。但是,这种矛盾与对抗,在发展主义、进步主义意识形态的掩饰和驱动下,被有意无意地忽略了。

一定意义上,中国乡土集中了社会转型时期的主要矛盾,也凝聚了这个历史行程中的细微发展,是中国社会变革的历史见证。台湾乡土文学话语和寻根话语对乡土的聚焦应该说是深切地把握到了社会和时代的脉动。也正是这些严峻的社会现实矛盾催生了台湾乡土文学话语和寻根话语的社会意识和平民意识,这种社会关怀意识与文学的现实主义精神紧密相连。王拓把乡土文学界定为“植根在台湾这个现实社会的土地上来反映社会现实,反映人们生活的心理的愿望的文学”。^① 尉天骢也认为乡土文学应该“是一种非常健康的关心现实社会的文学”。这决定了台湾乡土文学话语的“代言”意识。尉天骢强调“乡土文学从民间来,应该回到民间去”^②。王拓提出,文学应该具有“较真诚的道德勇气、较强烈的爱心和炽烈的感情”,成为“社会与

① 王拓:《是现实主义文学,不是乡土文学》,尉天骢主编《乡土文学讨论集》,台北远景出版社,1978年,第119页。

② 尉天骢:《中国文学往何处去——中西文艺思潮座谈会》,《民族文学的再出发》,故乡文化出版事业经纪公司,1979年,第30、31页。

时代真挚的代言人”。^① 曾心仪立志“为人们说话,说出痛苦,说出愿望,说出方法”^②,等等,都是这种代言意识最直接的表达。

同样,在寻根话语中,贾平凹对商州山地的钟情,本的也是“作为他们的作家,首先应该是他们其中的一个,同他们一样;再就是因为是他们的作家,又不能同他们一样,他们的苦,苦在何处,是外界的还是自身的? 他们的乐,乐在哪里,是应该乐还是不应该乐? 弄得清楚,这就是我的责任”。^③ 赵本夫也说,“本来,从我打谱搞文艺创作,就立志着意反映农民的生活、情趣、愿望等”。^④ 在张炜看来,这种现实主义的文学精神和平民主义的文学意识其实是最现代的,“在我们国家最早写出具有真正现代意识的作品的,很可能是心贴近平民的作家,尤其要注意那些描写农村题材的作家。因为我们是一个农业国,也因为我们在这块土地上发生的苦难,总要更多地缠绕和追随着农民”。^⑤

“代言”意识意味着台湾乡土文学话语和寻根话语都有一种强烈的“启蒙”情怀。即使黄春明曾批判自己对小人物“悲天悯人”所暗含的高高在上的意识^⑥,王禎和在《三春记·后记》中认为写“小人物”是因为自己也是小人物的缘故^⑦,我们仍然不能否定台湾乡土文学话语的启蒙立场。如果说台湾乡土文学话语的代言意识源于对现代化进程下社会现实不平等的深刻体认和对乡土民众命运艰困的深切同情,那么寻根话语的启蒙立场则主要指向了批判性的“国民性”问题。寻根话语的“国民性”启蒙主题,既对应于民族命运和民族历史的反思,也源于社会历史变革语境的现实需要。社会历史变革打开了现代与

① 李拙(王拓化名):《二十世纪台湾文学发展的动向》,《乡土文学讨论集》,台北远景出版社,1978年,第128页。

② 曾心仪:《我的写作过程》,《台湾作家谈创作》,海峡文艺出版社,1985年,第120页。

③ 贾平凹:《一封荒唐信》,《文学评论》,1985年第5期。

④ 赵本夫:《积累·发掘·构思》,《钟山》,1982年第2期。

⑤ 张炜:《请君沉浸到艺术之中——在第三届黄河笔会上的发言》,《小说评论》,1987年第3期。

⑥ 黄春明:《一个作者的卑鄙心灵》,《乡土文学讨论集》,台北远景出版社,1978年。

⑦ 尉天骢:《读陈映真、黄春明、王禎和乡土小说的随想》,陈映真《归乡·代序》,昆仑出版社,2001年。

传统两种文明体系的通道,国民性问题再次被提上议事日程。贾平凹指出,社会改革是全方位的,现代化工程并不仅仅局限于科技进步和经济发展:“振兴中华,仅仅是更换一些设备,仅仅是获得一些利润吗?有吃有穿,国强民富这是急需的,必需的,但一个民族的真正复兴,赖以基本的应该首先是振兴民族的素质,素质的培养提高,自尊自信方能自立自强。……若不扪心自问,阿Q的遗风不消,改革能彻底地成功吗?要征服这个世界,更要征服面对这个世界的人的本身啊。”^①这说明,一方面,现代文明对传统文明的巨大冲击,必然波及寄寓在传统文明中的民族性格、民族精神。在现代文明坐标的参照下,民族性格和民族精神成为再认识的对象;另一方面,基于变革的需要,民族性格和民族精神中的惰性也必须给予清理,改造国民性以推动社会变革的正常运转,则更是当务之急。

作为现代化历史境遇下的社会现实观照,台湾乡土文学话语更多地确立了同情弱小的人道主义情怀和反映社会矛盾、批判社会黑暗的现实主义标尺。工商社会利益原则下的人情冷漠和人性残酷以及这种人文背景下各色“小人物”的辛酸境遇,在王拓的《金水婶》、王禎和的《嫁妆一牛车》中得到了真切的表现;黄春明的《青番公的故事》、《甘庚伯的黄昏》、《溺死一只老猫》,宋泽莱的《打牛湳村》、《变迁的牛眺湾》,都展现了工商社会物质文明进军之下农村的凋敝困苦,传统土地观念、人情伦理的沦落和农业文明的崩溃;陈映真的《华盛顿大楼》、《唐倩的喜剧》,黄春明的《莎扬娜拉,再见》,王禎和的《小林来台北》,郑清文的“现代英雄”系列,则嘲讽鄙弃了台湾社会的西化思潮和崇洋媚外的丑态;杨青矗的“工厂人”系列直指新兴资本家与工人阶级的社会矛盾。在犀利的社会批判和深刻的时代观照中,台湾乡土文学话语提交了一批重要的社会场景,全面检视了“在外来经济、文化的全面支

^① 贾平凹:《读〈睡狮〉——给孔捷生》,《平凹文论集》,青海人民出版社,1985年,第166页。

配下台湾乡村和人的困境”。^①

寻根话语同样表达了现代化进程下的乡土困境,但是,复杂的历史语境决定了寻根话语对现代化进程的矛盾心情。表面上看,现代化进程向人们许诺了一个理性、科学的光明前景——现代化是社会发展和历史进步的必经之旅,这几乎是20世纪80年代大陆社会的普遍共识。但是,寻根话语敏感地观察到了“历史”进步之外的死角。历史仍然在前进,除了保持必要的肯定,他们发现自己的乐观和自信为时过早,他们发现在现代化历史进程的包裹下,一批崭新而棘手的问题正在不断涌现。历史的滚滚洪流难免泥沙俱下鱼龙混杂,新的是非原则正在建立,新的美丑观念正在形成,新的善恶分界线正在挪移。一批崭新的价值观念正随着经济大潮势如破竹地生长,传统乡土人情伦理比之于经济利益主导下的商业原则,显得如此脆弱不堪。这时,张炜开始愤慨于“现在以权谋私欺压百姓的人确实不少,以金钱为原则、唯利是图的人更多,不断听到见死不救的事情,丧尽天良”^②,李杭育则痛苦于工业文明下“美好的记忆和感情被打碎”^③,贾平凹担心的是“历史的进步是否会带来人们道德水准的下降,而浮虚之风的繁衍呢?诚挚的人情是否只适应于闭塞的自然经济的环境呢?社会朝现代的推移是否会导致古老而美好的伦理观念的解体或趋尚实利世风的萌发呢?”^④

在现实主义的批判精神下,质朴纯和的乡土获得了文学更多的关注,并具有了道德的价值和审美的意义。这时,乡土不仅仅是社会现实的主要场景和社会矛盾的空间载体,乡土生活、乡土经验、乡土历史甚至凝聚出某种理想的人格品质和生活方式,乃至是民族精神的象征。茫茫草原之于张承志、葡萄园之于张炜、太行山之于郑义、八斗子

① 陈映真:《文学来自社会反映社会》,《乡土文学讨论集》,台北远景出版社,1978年,第65页。

② 张炜:《请君沉浸到艺术之中——在第三届黄河笔会上的发言》,《小说评论》,1987年第3期。

③ 李杭育:《化腐朽为神奇——关于遗风的断想》,《新时期获奖小说经验谈》,湖南人民出版社,1985年。

④ 贾平凹:《变革声浪中的思索》,《〈腊月·正月〉后记》,《十月》,1984年第6期。

渔村之于王拓，打牛滴村之于宋泽莱——乡土业已超越空间的意义，而以传统人情伦理、文化传统、平民意识、民间精神、民族精神这些驳杂而又不无关联的身份，隆重出席在台湾乡土文学话语和寻根话语中。

在两种文学话语中，这种审美意识和文学立场更多地借助“城市/乡土”的修辞完成。与辽阔的草原、奔腾的河流、深邃的森林、质朴的乡野相比，城市显得如此嘈杂、狭窄、懦弱、功利和冷漠。作家们感到有义务对乡土伦理重新予以阐发。他们更多地表示了对城市及城市所携带的一系列准则和关系的冷漠与对抗，而给予乡土以热切的关注和真挚的赞美。在城市的参照坐标下，两种文学话语都力图建立一个伦理的和审美的乡土。

乡土同时还是寄寓理想人格的母体。尉天骢认为，在陈映真、黄春明与王禎和的乡土世界中孕育着“台湾发展的根本力量”：“在这些作品的人物中，青番公是那群人的根本形态，也是那一社会的存在的基础，他坦然、坚忍、生命和作息一直与大自然结为一体。他们那一代人物看起来不免让人有愚笨、保守、迷信的感觉，但是他们的种种言行却正是人类文明开创的基本源泉；这些，再加上台湾移民社会的经验，就汇合成为台湾发展的根本力量。这种力量并不单单指的是经济力量，最重要的是一种人的品质。”^①而在寻根作家李杭育看来，渔佬儿福奎的失败是一种壮举；在莫言的心目中，杀人越货、敢爱敢恨的“我爷爷”、“我奶奶”这些高密东北乡的先辈们才是真正的英雄。在寻根话语的乡土世界中，活跃着一个个精力旺盛的个体，奔腾着一颗颗自由不羁的心，也树立着一座座勇气、胆量、自由、尊严的生命坐标。李庆西指出：“那些渔佬儿、船佬儿和弄潮儿，在以自己的方式抗拒着命运，他们独往独来的人生既是困厄的，也是豪迈的。在这里，人们可以看到几分精神的价值。”^②而在南帆看来，所谓“历史的反动”的渔佬儿

① 尉天骢：《读陈映真、黄春明、王禎和乡土小说的随想》，陈映真《归乡·代序》，昆仑出版社，2001年。

② 李庆西：《现代悲剧是怎样发生的——为〈最后一个渔佬儿〉台湾版而写》，《读书》，1988年第8期。

和弄潮儿们身上所表现出来的,正是现代社会中我们日益欠缺从而也是日益重要的审美特性,即与重视体魄、手艺相伴的“勇气、胆量、坚定与自由”,和对个体生命“尊严、天性、兴趣、习惯、爱好”的守护。南帆甚至认为,对于在工业文明、机械文明与商业化锻造下日益丧失个性和自由的社会与人类来说,“这些背时的人物身上是否可能闪现着未来的光芒?他们对于未来人是否担当有某种参考价值?尤其是他们那种人格上的自由与独立在今天是否就已具有强烈的吸引力?”^①

显然,台湾乡土文学话语和寻根话语对现代化运动的经验调整,只能是一种审美的行为和文学的经验,但是,这并不意味着它不具备现实的价值和意义。如果说历史的发展是多种作用力的结果,那么审美之维显然不能被忽略和抹杀。事实上,工业文明日益成熟之际,也正是工业文明危机日益深重的时刻。这时,审美之维的价值和意义将更为突显。

四、世界格局:民族本位文化的诉求

王拓曾清晰、深刻地描述过台湾乡土文学话语兴起的历史动能:“这种在文学上严厉批判过分洋化,过分盲目地仿效西方文学的堕落,颓败和逃避现实的风气,要求文学应该植根于现实生活,和民众站在同一地位,去关心拥抱社会的痛苦与欢乐的这些主张,和70年代后台湾社会在国际重大事件冲击下所导致的思想上的觉悟:反帝国主义的民族意识的高度觉醒,反对过分商业化的经济体制,和关心社会大众的现实生活的社会意识之普遍提高,都采取着一致的步调,而且正好与那二十几年来一直默默耕耘着的以乡土为背景,忠实地描写个人的悲观与民族的坎坷的作家和作品所表现的健康的富有活力的现实主义的精神结合在一起了。”^②某种意义上,“民族”成为了台湾乡土文学话语调整现代派文学和现代化运动两种经验的中枢,或者说,台湾乡

① 南帆:《历史、道德、人》,《文艺争鸣》,1988年第6期。

② 王拓:《是现实主义文学,不是乡土文学》,《乡土文学讨论集》,台北远景出版社,1978年,第114、115页。

土文学话语糅合了文学对民族个性精神的呼吁与对经济独立能力的渴望。

经济发展上对美国和日本的过度依赖导致了台湾经济自主能力的严重缺失,这是台湾现代化运动最为严峻的现实问题。台湾乡土文学话语犀利地“发现”了台湾经济的殖民地性质。王拓强调,美国与日本经济援助的实质是“经济殖民主义”,台湾经济是一种“买办经济”和“殖民地经济”。^① 陈映真也认为,台湾社会经济非常重要的特点是在美国和日本“资本和技术的一种绝对的影响下成长起来的”。^② 台湾经济的殖民性并不仅仅体现为跨国公司、外资企业的数量和规模,而是业已深化到台湾的经济结构里。更重要的是,经济殖民境遇决定了台湾文化和思想的殖民性格,即对西方的附庸化,经济上对西方的依赖导致了思想上对西方的附庸——实际上,战后的日本就是践行西化的重要例证。

1970 年台湾地区发生钓鱼岛事件和 1971 年退出联合国事件——这时常被看做台湾政治、经济和社会环境发生重大改变,并由此激发强烈的危机意识的重大转折点。在这一历史契机下,台湾地区对殖民地经济和殖民地文化的现状和经验有了更深刻的反省,促成了“反对帝国主义的民族意识和反对财富分配不均的社会意识普遍觉醒和高涨”,从而,“为了反对帝国主义,在文化上便自然要求对本位文化重新作一次新的认识、估价和肯定,以作为建设新的本位文化的基础;为了反对垄断社会财富的少数寡头资本家,自然会对现行的经济体制下各种不合理的现象加以批评和攻击,自然要对社会上比较低收入的人赋予更多的同情和支持”。^③ 民族意识的觉醒和民族本位文化的呼吁,使得建设民族本位文学的诉求提上议事日程。陈映真提出:“在台湾的新一代中国作家,要以自己民族的语言和形式,在台湾这块中国的

① 王拓:《是现实主义文学,不是乡土文学》、《拥抱健康的大地》,《乡土文学讨论集》,台北远景出版社,1978 年,第 109、354 页。

② 陈映真:《文学来自社会反映社会》,《乡土文学讨论集》,台北远景出版社,第 65 页。

③ 同①,第 115 页。

土地上,描写他们每日所见所感的现实生活中的中国同胞,中国的风土,并且批判外国的经济和文化之支配性的影响,唤起中国的、民族主义的、自立自强的精神。”^①张系国提出要创建一种“总和全民族的经验,并赋予整体的意义”的民族文学。^②1977年的乡土文学论争为台湾文学提供了检视自身历史与应对现实的机会,尉天骢、陈映真和王拓、叶石涛等在梳理20世纪70年代台湾乡土文学与20世纪30年代日据时期抵抗文学的历史脉络时,确立了台湾乡土文学的历史“合法性”,将台湾乡土文学话语纳入“传统”——反帝反封建的、民族性的、现实性的传统——并成为这一传统与20世纪70年代社会历史语境相呼应的历史产物。文学的社会意识和民族意识成为台湾乡土文学话语的坚实支柱,台湾乡土文学话语也逐渐自觉和明确地建立起民族本位文学的追求。

民族本位文化诉求或文化的民族主体性诉求,也是寻根话语的核心构成。韩少功以一种非常肯定的语气宣告:“中国还是中国,尤其是在文学艺术方面,在民族的深厚精神和文化物质方面,我们有民族的自我,我们的责任是释放现代观念的热能,来重铸和镀亮这种自我。”^③在寻根话语中,“民族自我”——民族主体性——有一个文学化的修辞:“根”,在“根”的带领下,文化、传统、历史、集体无意识、文化结构、民族、中国、东方……这些概念相互呼应,成为寻根话语中庞大的寻“根”叙事机制。换言之,寻根话语试图通过民族、传统、文化、历史的整理,来重建(“重铸和镀亮”)民族文化认同和民族国家的主体性(“民族自我”)。

“民族”一词最初的意思是指一群人(people)。休谟在《民族的特性》中提出了一个语焉不详的界定:“民族”(nation)是具有某些共同特性的个体的集合体。到底哪些“共同特性”具有足够的威望和能力

① 陈映真:《文学来自社会反映社会》,《乡土文学讨论集》,台北远景出版社,1978年,第65页。

② 张系国:《民族文学的再出发》,故乡文化出版事业经纪公司,1979年,第197页。

③ 韩少功:《文学的“根”》,《作家》,1985年第4期。

来进行“民族”的现实界定呢？在对“民族”的历史和构成进行梳理的过程中，地域、种族、语言、文化逐渐浮出民族界定的地平线，民族被视为建立在这些共同特性之上的“共同体”。在这些共同特性中，盖尔纳更强调民族作为文化共同体的身份：“当且只当两个人共享同一种文化，而文化又意味着一种思想、符号、联系体系以及行为和交流方式，则他们同属一个民族。”^①乔纳森·弗里德曼也强调了文化在构成民族认同中的重要地位：“在历史学家和经济史学家中，文化差异的观念植根于书写历史和建立社会认同的关系之中。”^②本尼迪克特·安德森指出，民族作为“想象的共同体”的重要意义在于它的话语性并因此所具有的意识形态建构的功能。^③

对“民族”这个共同体的强调，在寻根话语和台湾乡土文学话语中可能呈现出不同的形态，但一个毋庸置疑的事实是，对“民族”主体的强调源于一个开放的“世界”的到来。这个“世界”，就是在现代化进程携手之下到来的“他者”——西方。无论“民族”这个“共同体”拥有多少或真实或想象的共同特性，我们对“民族”的理解必须首先置于“世界”的格局中——二者互为“他者”并相互建构。必须看到，在东方世界尤其是第三世界里，民族主义话语的产生与全球化话语基本上是同步的。正是在政治、经济乃至文化的帝国殖民主义“启蒙”下，第三世界才逐步建立起了民族主义的诉求。“民族”与“世界”的相互建构，并不仅仅是一种“共同体”意义上共同特性的“外延”框定，更重要的是，“世界”所呈现的面目不同，“民族”的体认就会自我调适，并呈现出迥然不同的形象。

“民族”之所以成为台湾乡土文学话语的核心单元，有着历史和现实的双方面因素。从历史来看，台湾四百年的近现代史几乎就是一部殖民主义的历史，同时也是一个民族主义反抗外来侵略的历史。民族

① [英]厄内斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》，韩红译，中央编译出版社，2002年，第9页。

② [美]乔纳森·弗里德曼：《文化认同与全球性过程》，郭建如译，商务印书馆，2003年，第40页。

③ [美]本尼迪克特·安德森：《想象的共同体》，吴叡人译，上海人民出版社，2003年。

主义构成了台湾乡土民间的基本精神,我们从吴浊流的《亚细亚的孤儿》和李乔的《寒夜三部曲》中都可以深刻感受到这一点。从现实来看,光复以后台湾的经济复苏乃至腾飞可能掩盖了美援、日援名义下的殖民地性质,然而1970年的钓鱼岛事件和1971年的台湾退出联合国事件,则使台湾社会真正体验到层层埋伏的危机。声势浩大的保钓运动和对台湾光复以来社会历史的反思检讨,以及对台湾政治、经济、文化的“殖民地”性质的体认,使得“民族”重新成为凝聚台湾社会的力量,成为重新确立台湾社会生活精神的重要支点。

长期殖民地化的历史和特殊的现代化历程,“世界”对于台湾来说已经不再是一种想象,而是甘苦自知的亲身经验。“世界”所携带的各种幻影可能已经破碎,对“世界”的忧虑则已经演变为事实遭遇,成为台湾社会的切身处境。与现代化进程相伴随的文化改造工作,更使得台湾的文化意识形态在西方劲风的吹拂下,成为西方文化霸权的一个“飞地”。以现代主义思潮为中心的文化意识形态在台湾所向披靡,即是一个例证。文化的附庸性决定于政治经济的附庸性,从而,文化思想的变革与政治经济领域的变革就必须是同步的——王拓提出文学运动应该发展成“社会运动”,即是基于这一思想。^①也正是在这个意义上,台湾乡土文学话语并非一次单纯的文学革命或文学运动,它提倡文学的现实关怀和介入意识,力求成为社会变革的主力军,因此,台湾乡土文学话语表达的已经不仅仅是一种思想和文化的思考。陈映真指出,“相对于过去乡土文学有强烈的反日本帝国主义的政治意义,今天的作家也在抵抗西化影响在台湾社会、经济和文化上的支配,具有反对西方和东方经济帝国主义的意义”。^②对台湾政治、经济和文化附庸性处境的焦虑,对“殖民地”性格的反抗,是台湾乡土文学话语严峻的历史和现实课题。可以说,台湾乡土文学话语所建立的“民族”

① 王拓:《二十世纪台湾文学发展的动向》,《乡土文学讨论集》,台北远景出版社,1978年,第128页。

② 陈映真:《文学来自社会反映社会》,《乡土文学讨论集》,台北远景出版社,1978年,第66页。

维度,是一种现实的需求,也更具意识形态的力量。

在大陆,改革开放为人们再度开启了“世界”的维度,寻根话语既表达了对崭新“世界”的想象和期待,也表达了对“世界”的担忧和顾虑。作为一个后发现代化国家,寻根话语同时面对着两种对立的现代性经验:一是迟到者的现代性焦虑和现代性诉求,一是“现代性危机”启发下对现代性的思想保留。在现代性提供的崭新视角下,寻根话语继承了五四运动和20世纪70年代末思想解放运动对“封建性”及作为封建性载体的“传统”的批判工作;与此同时,开放的世界语境则使寻根话语有机会直面西方对现代性的深刻反省与批判。西方现代性的危机与焦虑对中国知识分子不啻是一记及时的警钟,并很大程度上参与了他们对现代性和“世界”的想象。寻根话语对民族传统、民族文化的重新发现和整理,正是对这个戴着双重面具的“世界”的一种文化回应和文学对策。

虽然所处语境不同、着眼点各异,但寻根话语和台湾乡土文学话语对现代性的反省、对民族性的肯定、对世界性的理解,同样建构于东方与西方、传统与现代、民族与世界的关系格局中。首先,寻根话语和台湾乡土文学话语都力图建构起“东方”、“传统”、“民族”的文化谱系;其次,这个文化谱系的建立又无一例外地依赖于“西方”、“现代”、“世界”的启发和自身的历史现实遭遇;再次,对“东方”、“传统”与“民族”的体认,直接联系于对“西方”、“现代”与“世界”的体认,这些二元对立的几项要素是互为“他者”互相建构起来的;最后,后发现代化的处境决定了寻根话语和台湾乡土文学话语在话语建构过程中的“被动性”或“次建构性”,二者从现代性话语和后殖民话语等西方经验出发,试图从中突围出第三世界国家和地区自身的现代性建设之路。对于寻根话语和台湾乡土文学话语来说,这都是一个极其艰巨的任务。

五、本土化：民族文化认同与分离主义

我们必须把台湾乡土文学话语的民族本位文化诉求和台湾“本土论”两个问题区分开来。20世纪20年代的台湾新文学运动与五四新文化运动的血缘承传关系,在台湾文学史的写作中被确立起来。这种

关系视台湾文学为中国文学的一部分,中国是台湾民族、历史和文化的母体。台湾新文化运动从血缘、历史和文化这些人类学的基本单位,建构起同文同种的“中国意识”和“中国经验”。在白话文与台湾话文^①论争和倡导普罗大众文艺的20世纪30年代,这种“中国意识”仍然是台湾人民在日本殖民主义宰制下的坚韧寄托。但是,台湾地区长期的殖民地历史、日据时代的殖民主义全盘垄断和“皇民化运动”,加之20世纪五六十年代台湾社会资本、科技的“殖民地化”和文化、学术上的西化浪潮,这些遭际对台湾社会的文化思想形态有着深刻的影响和形塑的作用。一方面,1945年之后,由于政治上的对峙关系,台湾与大陆汉文化母体长期隔膜,“中国意识”和“中国经验”日益淡薄;另一方面,台湾在历史上遭受美日两国在政治、经济、文化上的殖民统治,在本土民众中渐生“孤儿”的心态和殖民地“命运共同体”的意识。这样,“中国意识”逐渐退至幕后,而“台湾意识”则走上前台,最终演化为台湾“本土论”,并导致台湾角色身份的自我分裂。

有趣的是,“台湾意识”和台湾“本土论”同样可以追溯到20世纪20年代的台湾新文化运动。台湾新文化运动一方面在台湾种植了“五四”的精神火种,同时也提交了“五四”精神如何与台湾本土语境融合的历史问题。黄呈聪《应该着手创设台湾特种的文化》一文提出台湾的“固有文化”的观点,叶荣钟提出“第三文学”论,试图建立台湾文化在中国文化之外的“特殊性”,以及台湾文化的“台湾全集团性”的“整体性”,从而把台湾文化本土论推向理论高峰。20世纪30年代的白话文与台湾话文之争,则集中在语言问题上——殖民处境和普罗大众文艺反殖民的启蒙主题,在一定程度上使“台湾话文”获得政治反抗的意义。连温卿的《言语之社会性质》和《将来之台湾话》,连横的《整理台语之头绪》和《台语整理之责任》,黄石辉、郭秋生的《再谈乡

^① 台湾话文即台语,也就是闽南语。明末清初郑成功入台,带领大量原籍福建闽南的移民入台,以闽南文化为核心的台湾主体社会开始形成。台湾汉族社会的文化形态,从宗社组织、语言、信仰、生活习俗、工艺到其他文化形式,主要因袭自福建闽南地区,闽南语为闽南地区通行的方言,范围包括今天的厦门、漳州、泉州三个地级市域。

土文学》、《建设“台湾话文”一提案》等,在台湾话文、立足乡土和反抗日本殖民三者间建立了密切的关系。相形之下,从五四新文化运动移植而来的白话文,在台湾本土的处境就颇为尴尬。白话文与台湾话文之争使台湾的本土论思潮获得了一个重要的言说机会。白话文和台湾话文之争绝不仅仅是形式上的一次比较和选择,语言上的争执暗示了对某种“语言共同体”命运的确认。作为抗日需要的普罗大众文艺,虽然强调摆脱日本殖民统治、回归祖国怀抱的立场,但是长期脱离大陆的殖民历史促成了台湾本土民众对台湾“特殊性”的体认,这种体认完全可以借助语言的形式得到公开和显化。概言之,“台湾话文”具有标明台湾主体性的意义。

在日据时代的殖民处境中,强调台湾文化的本土性无疑具有反抗殖民统治的民族意义,但是台湾本土对这种民族主义的认知却表现出强烈的内部分歧,其中,就有将台湾的民族主义与大陆的民族主义战争隔断开来的立场。这种立场源于更久远的历史认知,在它看来,从清朝将台湾割让与日本(在台湾看来,这是被国家所“抛弃”并产生强烈的“孤儿”身份的自我体认)之后,“台湾和中国已非一体,在社会、文化方面产生种种差异的深刻体认,以及随着这种体认而来的本土自我的觉醒。”^①

1977年的乡土文学论争延续了“中国意识”与“台湾意识”问题的争执。叶石涛的《台湾乡土文学史导论》从台湾特殊的自然、地理、社会环境、殖民历史以及反殖民历史出发,强调台湾的“特殊性”和台湾文学“传统”的独立自主性。他认为,台湾乡土文学应该有一个前提条件,即“以‘台湾为中心’写出来的作品,换言之,它应该是站在台湾的立场上来透视整个世界的作品”,台湾作家的创作自由应建立在“根深蒂固的‘台湾意识’”的基础之上,否则台湾乡土文学就只能是一种

① 游胜冠:《台湾文学本土论的兴起与发展》,台湾文学研究工作室网址:<http://ws.twl.ncku.edu.tw/>。

“流亡文学”。^① 陈映真对此予以严肃的批评。陈映真指出,在台湾文学发展史中,“实在不容忽略了和台湾反帝反封建的民族、社会、政治和文学运动不可分割的,以中国为取向的民族主义的性质”,他认为,台湾“在其殖民地社会的历史阶段中台湾的中国人民反对帝国主义,反对封建主义,追求国家统一、民族自由的各种精神历程”,“首先是中国近代史上追求中国的独立和中华民族彻底的自由的运动中的一部分”,“台湾意识”的基础应是“坚毅磅礴的中国意识”。^② 叶石涛所主张的“台湾意识”和陈映真所主张的“中国意识”,在20世纪80年代演绎成台湾南北两派之争。

由于台湾与大陆在政治立场和党派问题上的分歧,“台湾意识”与“中国意识”的思想论争不可避免地演变成政治文化意识形态的对抗与争执。20世纪70年代一连串的政治事件在台湾岛内激发起的不仅仅是民族主义情绪,同时还有“国家”——也就是把台湾视为独立国体——的意识,从而使得“台湾意识”和民族意识复杂叠加。此后李登辉政权提出的“新台湾人”,一方面试图迎合“台湾意识”的本土论者,另一方面又试图弥合外省人与原住民之间的裂痕。究其所指,“新台湾人”论调似是而非,从内部来说,“新台湾人”仍然突出汉文化中心主义,强调中华文化对台湾原住民文化的同化;从外部来说,对大陆则坚持分离主义的立场。自此,“台湾意识”也好,“中国意识”也罢,其内涵和界定已经十分复杂,面目暧昧模糊。到了20世纪七八十年代,台湾本岛新兴的资产阶级使这种对抗渗透进更多的复杂因素。本土的新兴资产阶级(他们称自己为“本省人”,与1949年国民党迁台下的“外省人”相对应)重提“台湾意识”,试图以“台湾意识”谋求在国民党政权之外的社会话语权。这种政治文化诉求最后演变为掺杂着更多利益关系的“本土论”思潮,也使得源自反抗日本殖民霸权的“台湾意

① 叶石涛:《台湾乡土文学史导论》,《乡土文学讨论集》,台北远景出版社,1978年,第72页。

② 陈映真:《乡土文学的盲点》,《乡土文学讨论集》,台北远景出版社,1978年,第98页。

识”，最终陷入党派利益之争的漩涡中。在台湾社会反抗殖民统治和殖民文化霸权的诉求中，历史上的“台湾意识”获得了话语的“合法性”，这种“合法性”最后却在复杂的政党之争中被别有用心地利用，从而演绎了一出不折不扣的文化投机行为：台湾“本土论”在政治上的分离主义倾向最终被作用于政党间的利益争斗，并且在“台湾意识”反殖民历史形象的包装下堂而皇之地登场。

在这种复杂的时代语境和曲折的思想演变中，台湾乡土文学话语的处境显然十分微妙乃至险恶。台湾乡土文学话语的反殖民立场极有可能被误解为地方主义、分离主义。台湾乡土文学话语自身在阐释和定位上充满危机和陷阱。它一方面必须揭开地方主义、分离主义的烟雾弹，突破各种指责的表象；另一方面则要清理和警惕来自台湾乡土文学话语内部的分歧。尉天骢强调，台湾乡土文学是“必然要反对分裂的地方主义的”。^① 作为“中国意识”最坚定的代表，陈映真一面强调“应该肯定乡土文学是中国文学的一部分”^②，一面告诫同人不要因为有人“对乡土文学乱吹乱砍”，而“被逼出分离主义的情绪”^③，台湾现代文学应该“同时克服和扬弃落后的大华夏主义和新旧殖民主义所残留的被害者意识、孤儿意识或弃儿意识”，藉由“中国意识”的文化认同，“使分离或有相分离的危机的中国人重新和睦，为中国的再生和复兴而共同努力”。^④ 舒凡强调，“乡土文学并不是一种地方割据主义文学”，其本质是“民族文化振兴运动初期的文学流露”。^⑤ 张系国提出，台湾经验是中国经验的一部分，台湾作家应该“从我们特殊的经

① 尉天骢：《乡土文学与民族精神》，《民族与乡土》，台北远景出版社，1981年，第119页。

② 陈映真：《文学来自社会反映社会》，《陈映真作品集Ⅱ·中国结》，台北人间出版社，1998年，第9-24页。

③ 陈映真：《关怀的人生观》，《小说新潮》，1977年第2期。

④ 陈映真：《试论陈映真》，《乡土文学讨论集》，台北远景出版社，1978年，第174页。

⑤ 舒凡：《民族主义与乡土文学》，《民族文学的再出发》，故乡文化出版事业经纪公司，1979年，第208页。

验世界出发,终于贯彻到全体中国人共通的经验世界。”^①胡秋原则期待着“中国人立场之复归”和“民族的国民文学”之重建。^②

在台湾,“本土”这个词汇已经被加诸太多的政治党派色彩,以致从先前的反抗者的先锋姿态陷落于历史的尴尬谷底,它能否重新恢复话语的活力、重建历史与社会的价值,取决于它如何进行自我的“去魅”。在这个意义上,或许寻根话语提供了更好的答案。在西方现代性及中国现代性经验的反思中,寻根话语建立了民族文化主体性的诉求。寻根话语对文化“整体”性的强调,对文化潜意识结构的探讨,都旨在还原和重建一个民族文化的“共同体”——民族、文化和传统的同一性,是区别于西方世界的“差异性”,是反抗西方话语霸权的力量。的确,台湾地区既拥有区别于汉文化中心主义的特殊性和个体性,同时也拥有凝聚台湾本土社会、历史、文化的普遍性和整体性,但是,从更为宏观和历史的视野来看,台湾代表的也仅仅是“中国”这个普遍性和整体性结构中的一个特殊性和个体性,一湾海峡和政治差异并不能抹杀台湾与大陆拥有共同的民族文化母体这一事实。正如寻根话语中的“走向世界”之于“民族自我”,“现代意识”之于“民族传统”,台湾地区的本土文化思潮如果不能够开拓其“中国”和“世界”的视野,其反抗文化殖民的先锋性也必然会遭受地方主义和分离主义更大的损伤。

伴随着全球化的“同质性”运动,世界体系的分裂和民族、族群分裂日益加剧,也由此更加突显文化认同的迫切性和重要性。在台湾乡土文学话语和寻根话语中,乡土是文化认同的空间载体,在他们看来,远离城市化、工业化的乡土,是沉淀民族历史、积蓄民族文化传统和坚持民族文化个性的福地,是反省批评现代文明的重要视角。的确,在经济、文化全球化的步步紧逼中,我们不得不直面这些问题:电视、电

① 张系国:《谈写实主义》,《民族文学的再出发》,故乡文化出版社事业经济公司,1979年,第198页。

② 胡秋原:《中国人立场之复归》,《乡土文学讨论集·序》,台北远景出版社,1978年,第1页。

脑和因特网技术是否已经冲垮了保障民族个性和文化认同的自然地理屏障？乡土能否坚守得住人们赋予它的这一使命？“文化”共同体的联系又能够维系到什么时候？台湾乡土文学话语的“民族本位文化”和寻根话语的“民族自我”是否仅仅是一种幻影……这些疑虑显然不是杞人忧天，在无远弗届的全球化下，任何一种整体性的建构都显得困难重重。然而，即使本土化、民族性的文化认同在全球性语境中面临着生死未卜的命运，即使在后殖民理论所描绘的西方文化话语霸权无所不在的恐怖图景中，台湾乡土文学话语和寻根话语仍然是民族文化认同进程中有益和重要的努力，它们对西方文化话语霸权的抵抗，标示出了全球性体系中一个民族独立的思考和批判。

参考文献

- [1] [美]本尼迪克特·安德森:《想象的共同体》,吴叡人译,上海人民出版社,2003年。
- [2] [美]爱德华·W·萨义德:《东方学》,王宇根译,生活·读书·新知三联书店,2000年。
- [3] [美]爱德华·W·萨义德:《文化与帝国主义》,李琨译,生活·读书·新知三联书店,2003年。
- [4] [英]巴特·穆尔·吉尔伯特:《后殖民理论》,陈仲丹译,南京大学出版社,2001年。
- [5] [德]马克斯·韦伯:《民族国家与经济政策》,甘阳,等译,生活·读书·新知三联书店,1997年。
- [6] [英]安东尼·D·史密斯:《全球化时代的民族与民族主义》,龚维斌,良警宇译,中央编译出版社,2002年。
- [7] [英]厄内斯特·盖尔纳:《民族与民族主义》,韩红译,中央编译出版社,2002年。
- [8] [德]尤尔根·哈贝马斯:《后民族结构》,曹卫东译,上海人民出版社,2002年。
- [9] [英]埃里·凯杜里:《民族主义》,张明明译,中央编译出版社,2002年。
- [10] [美]乔纳森·弗里德曼:《文化认同与全球性过程》,郭建如译,商务印书馆,2003年。
- [11] [英]约翰·汤姆林森:《全球化与文化》,郭英剑译,南京大学出版社,2002年。

- [12] [美]弗雷德里克·詹姆逊,[美]三好将夫编:《全球化的文化》,马丁译,南京大学出版社,2002年。
- [13] [英]戴维·莫利,凯文·罗宾斯:《认同的空间》,司艳译,南京大学出版社,2001年。
- [14] [英]艾勒克·博埃默:《殖民与后殖民文学》,盛宁,等译,辽宁教育出版社,1998年。
- [15] [英]汤林森:《文化帝国主义》,冯建三译,上海人民出版社,1999年。
- [16] [德]恩斯特·卡西尔:《国家的神话》,范进,等译,华夏出版社,1999年。
- [17] [德]恩斯特·卡西尔:《人论》,甘阳译,上海译文出版社,1985年。
- [18] [德]乌尔里希·贝克:《全球化时代的权力与反权力》,蒋仁祥,胡颐译,广西师范大学出版社,2004年。
- [19] [美]迈克尔·哈特,[意]安东尼奥·奈格里:《帝国——全球化的政治秩序》,杨建国译,江苏人民出版社,2003年。
- [20] [英]贾斯廷·罗森伯格:《质疑全球化理论》,洪霞,赵勇译,江苏人民出版社,2002年。
- [21] 罗钢,刘象愚主编:《后殖民主义理论》,中国社会科学出版社,1999年。
- [22] 张京媛主编:《后殖民理论与文化批评》,北京大学出版社,1999年。
- [23] 梁展编选:《全球化话语》,上海三联书店,2002年。
- [24] 陈定家主编:《全球化与身份危机》,河南大学出版社,2004年。
- [25] [加]马歇尔·麦克卢汉:《理解媒介》,何道宽译,商务印书馆,2000年。
- [26] [美]尼古拉·尼葛洛庞帝:《数字化生存》,胡泳,海燕译,海南文艺出版社,1996年。
- [27] [美]罗伯特·C·艾伦编:《重组话语频道》,麦永雄,等译,

- 中国社会科学出版社,2000年。
- [28] [法]西蒙娜·薇依:《扎根——人类责任宣言绪论》,生活·读书·新知三联书店,2003年。
- [29] [美]塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,周琪,等译,新华出版社,2002年。
- [30] [英]詹姆斯·马亚尔:《世界政治》,胡雨谭译,江苏人民出版社,2004年。
- [31] [英]齐格蒙特·鲍曼:《共同体》,欧阳景根译,江苏人民出版社,2003年。
- [32] [美]小罗伯特·E·卢卡斯:《经济发展讲座》,罗汉,应洪基译,江苏人民出版社,2003年。
- [33] [德]马克思,恩格斯:《马克思恩格斯选集》,人民出版社,1972年。
- [34] [德]马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,2000年。
- [35] [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社,2002年。
- [36] [德]马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,彭强,黄晓京译,陕西师范大学出版社,2002年。
- [37] [美]丹尼尔·贝尔:《资本主义文化的矛盾》,赵一凡译,三联书店,1989年。
- [38] [法]波德莱尔:《1846年的沙龙》,郭宏安译,广西师范大学出版社,2002年。
- [39] [德]瓦尔特·本雅明:《机械复制时代的艺术作品》,王才勇译,浙江摄影出版社,1993年。
- [40] [德]瓦尔特·本雅明:《发达资本主义的抒情诗人》,张旭东,魏文生译,三联书店,1989年。
- [41] [德]霍克海默, [德]阿多尔诺:《启蒙辩证法》,渠敬东,曹卫东译,上海人民出版社,2003年。
- [42] [德]卡西勒:《启蒙哲学》,顾伟铭,等译,山东人民出版社,1988年。

- [43] [美]弗雷·约翰德里克·詹姆逊(詹明信):《晚期资本主义的文化逻辑:詹明信批评理论文选》,陈清侨,等译,生活·读书·新知三联书店,1997年。
- [44] [美]弗雷德里克·詹姆逊:《语言的牢笼:马克思主义与形式》,钱佼汝译,百花洲文艺出版社,1995年。
- [45] [美]弗雷德里克·詹姆逊:《快感:文化与政治》,王逢振译,中国社会科学出版社,1998年。
- [46] [美]弗雷德里克·詹姆逊:《政治无意识:作为社会象征行为的叙事》,王逢振,陈永国,等译,中国社会科学出版社,1999年。
- [47] [美]弗雷德里克·詹姆逊:《后现代主义与文化理论:弗杰姆逊教授讲演录》,唐小兵译,北京大学出版社,1997年。
- [48] [英]齐格蒙特·鲍曼:《现代性与矛盾性》,邵迎生译,商务印书馆,2003年。
- [49] [英]齐格蒙特·鲍曼:《流动的現代性》,欧阳景根译,上海三联书店,2002年。
- [50] [美]安德鲁·芬伯格:《可选择的现代性》,陆俊,严耕,等译,中国社会科学出版社,2003年。
- [51] [加]查尔斯·泰勒:《现代性之隐忧》,程炼译,中央编译出版社,2001年。
- [52] [美]马泰·卡林内斯库:《现代性的五副面孔》,顾爱彬,李瑞华译,商务印书馆,2003年。
- [53] [美]艾恺:《世界范围内的反现代化思潮》,贵州人民出版社,1991年。
- [54] [英]安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,译林出版社,2000年。
- [55] [英]安东尼·吉登斯:《失控的世界》,周红云译,江西人民出版社,2001年。
- [56] [美]雷迅马:《作为意识形态的现代化》,牛可译,中央编译出版社,2003年。

- [57] [法]让-弗朗索瓦·利奥塔:《后现代状况:关于知识的报告》,岛子译,湖南美术出版社,1996年。
- [58] [法]让-弗朗索瓦·利奥塔:《非人》,罗国祥译,商务印书馆,2000年。
- [59] [德]彼得·比格尔:《先锋派理论》,高建平译,商务印书馆,2002年。
- [60] [法]伊夫·瓦岱:《文学与现代性》,田庆生译,北京大学出版社,2001年。
- [61] [英]特里·伊格尔顿:《后现代主义的幻象》,华明译,商务印书馆,2000年。
- [62] [英]特里·伊格尔顿:《美学意识形态》,王杰,等译,广西师范大学出版社,1997年。
- [63] [英]特里·伊格尔顿:《历史中的政治、哲学、爱欲》,马海良译,中国社会科学出版社,1999年。
- [64] [美]赫伯特·马尔库塞:《爱欲与文明:对弗洛伊德思想的哲学探讨》,黄勇,薛民译,上海译文出版社,1987年。
- [65] [美]赫伯特·马尔库塞:《审美之维》,李小兵译,广西师范大学出版社,2001年。
- [66] 福柯,哈贝马斯,布尔迪厄,等:《激进的美学锋芒》,周宪译,中国人民大学出版社,2003年。
- [67] [美]道格拉斯·凯尔纳,等:《后现代理论:批判性的质疑》,张志斌译,中央编译出版社,1999年。
- [68] [英]布雷德伯里,[英]麦克法兰编:《现代主义》,胡家峦,等译,上海外语教育出版社,1992年。
- [69] [美]弗雷德里克·R·卡尔:《现代与现代主义:艺术家的主权 1885—1925》,陈永国,傅景川译,中国人民大学出版社,2004年。
- [70] [英]安·杰弗森,戴维·罗比:《西方现代文学理论概述与比较》,陈昭全,樊锦鑫,包华富译,湖南文艺出版社,1986年。

- [71] [荷]杜威·佛克马,[荷]汉斯·伯顿斯:《走向后现代主义》,王宁译,北京大学出版社,1991年。
- [72] [法]彼得·福克纳:《现代主义》,付礼军译,昆仑出版社,1989年。
- [73] [英]迈克·费瑟斯通:《消费文化与后现代主义》,刘精明译,译林出版社,2000年。
- [74] [法]米歇尔·福柯:《知识考古学》,谢强,马月译,三联书店,1998年。
- [75] [英]特里·伊格尔顿:《二十世纪西方文学理论》,伍晓明译,陕西师范大学出版社,1986年。
- [76] 张隆溪:《二十世纪西方文论述评》,三联书店,1986年。
- [77] [美]朗格:《情感与形式》,刘大基,等译,中国社会科学出版社,1986年。
- [78] [英]凯瑟琳·贝尔西:《批评的实践》,胡亚敏译,中国社会科学出版社,1993年。
- [79] [美]霍夫曼:《弗洛伊德主义与文学思想》,王宁译,三联书店,1987年。
- [80] [美]海登·怀特:《后现代历史叙事学》,陈永国,张万娟译,中国社会科学出版社,2003年。
- [81] [英]阿诺德·约瑟夫·汤因比:《历史的话语》,张文杰译,广西师范大学出版社,2002年。
- [82] 张文杰,等编译:《现代西方历史哲学译文集》,上海译文出版社,1984年。
- [83] 张京媛主编:《新历史主义与文学批评》,北京大学出版社,1993年。
- [84] [美]弗朗西斯·福山:《历史的终结及最后之人》,黄胜强,许铭原译,中国社会科学出版社,2003年。
- [85] [美]伊恩·P·瓦特:《小说的兴起:笛福·理查逊·菲尔丁研究》,高原,董红钧译,生活·读书·新知三联书店,1992年。

- [86] 达米安·格兰特:《现实主义》,周发祥译,昆仑出版社,1989年。
- [87] [法]罗杰·加洛蒂:《论无边的现实主义》,吴岳添译,百花文艺出版社,1998年。
- [88] [美]M·H·艾布拉姆斯:《镜与灯浪漫主义文论及批评传统》,郇稚牛,等译,北京大学出版社,1989年。
- [89] [瑞士]费尔迪南·德·索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆,1980年。
- [90] [法]罗兰·巴特:《符号学原理》,王东亮,等译,三联书店,1999年。
- [91] [美]罗伯特·休斯:《文学结构主义》,刘豫译,三联书店,1988年。
- [92] [法]格雷马斯:《结构语义学》,吴泓渺译,三联书店,1999年。
- [93] [英]特伦斯·霍克斯:《结构主义和符号学》,上海译文出版社,1987年。
- [94] [法]热拉尔·热奈特:《热奈特论文集》,百花文艺出版社,史忠义译,2001年。
- [95] [法]热拉尔·热奈特:《叙事话语 新叙事话语》,王文融译,中国社会科学出版社,1990年。
- [96] [美]W·C·布斯:《小说修辞学》,华明,等译,北京大学出版社,1987年。
- [97] [美]华莱士·马丁:《当代叙事学》,伍晓明译,北京大学出版社,1989年。
- [98] 张寅德编选:《叙述学研究》,中国社会科学出版社,1989年。
- [99] [以色列]里蒙·凯南:《叙事虚构作品》,姚锦清译,三联书店,1982年。
- [100] [德]米克·巴尔:《叙述学:叙事理论导论》,谭君强译,中国社会科学出版社,1995年。

- [101] [美] 保罗·德曼：《解构之图》，李自修译，中国社会科学出版社，1998年。
- [102] [美] J·希利斯·米勒：《重申解构主义》，中国社会科学出版社，1998年。
- [103] [法] 让-保罗·萨特：《萨特文学论文集》，施康强，等译，安徽文艺出版社，1998年。
- [104] [加] 诺思罗普·弗莱：《批评的剖析》，陈慧，等译，百花文艺出版社，1998年。
- [105] [英] 福斯特：《小说面面观》，苏炳文译，花城出版社，1981年。
- [106] [美] 浦安迪：《中国叙事学》，北京大学出版社，1996年。
- [107] 杨义：《中国叙事学》，人民出版社，1997年。
- [108] 罗钢，刘象愚主编：《文化研究读本》，中国社会科学出版社，2000年。
- [109] [英] 拉曼·塞尔登编：《文学批评理论——从柏拉图到现在》，刘象愚，陈永国，等译，北京大学出版社，2000年。
- [110] [美] 韦勒克：《批评的诸种概念》，四川文艺出版社，1988年。
- [111] [美] 韦勒克，沃伦：《文学原理》，三联书店，1984年。
- [112] [美] 乔纳森·卡勒：《文学理论》，李平译，辽宁教育出版社，1998年。
- [113] [美] 卡勒：《结构主义诗学》，盛宁译，中国社会科学出版社，1991年。
- [114] [美] 卡勒：《论解构》，陆扬译，中国社会科学出版社，1998年。
- [115] [德] 伽达默尔：《伽达默尔集》，邓安庆，等译，上海远东出版社，1997年。
- [116] [德] 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，1999年。
- [117] [前苏联] 巴赫金：《巴赫金集》，张杰编选，上海远东出版

- 社,1998年。
- [118] [法]托多罗夫:《巴赫金、对话理论及其他》,蒋子华,张萍译,百花文艺出版社,2001年。
- [119] [法]托多罗夫:《批评的批评》,王东亮,王晨阳译,三联书店,1988年。
- [120] [德]汉斯·罗伯特·姚斯:《审美经验与文学解释学》,顾建光,顾静宇,张乐天译,上海译文出版社,1997年。
- [121] [德]姚斯,等:《接受美学与接受理论》,周宁,等译,辽宁人民出版社,1987年。
- [122] [德]沃尔夫冈·伊瑟尔:《阅读行为》,金惠敏,等译,湖南文艺出版社,1991年。
- [123] [美]斯坦利·费什:《读者反应批评:理论与实践》,文楚安译,中国社会科学出版社,1998年。
- [124] [美]R·C·霍拉勃:《接受美学理论》,董之林译,台湾骆驼出版社,1994年。
- [125] 简·汤普金斯:《读者反应批评引论》,[美]斯坦利·费什《读者反应批评》,文化艺术出版社,1989年。
- [126] [意]艾柯,等:《诠释与过度诠释》,王宇根译,三联书店,1997年。
- [127] [德]瑙曼,等:《作品、文学史与读者》,范大灿编,文化艺术出版社,1997年。
- [128] [法]克洛德·列维·斯特劳斯:《结构人类学》,俞宣孟,等译,文化艺术出版社,1989年。
- [129] [英]雷蒙德·威廉斯:《文化与社会》,北京大学出版社,1991年。
- [130] [荷]佛克马,蚁布思:《文学研究与文化参与》,俞国强译,北京大学出版社,1996年。
- [131] [英]戴维·钱尼:《文化转向——当代文化史概览》,戴从容译,江苏人民出版社,2004年。
- [132] [英]特里·伊格尔顿:《文化的观念》,方杰译,南京大学

出版社,2003年。

- [133] [美]约翰·R·霍尔,玛丽·乔·尼兹:《文化:社会学的视野》,周晓虹,徐彬译,商务印书馆,2002年。
- [134] [美]哈罗德·布鲁姆:《批评、正典结构与预言》,吴琼译,中国社会科学出版社,2000年。
- [135] [美]哈罗德·布鲁姆:《影响的焦虑》,徐文博译,三联书店,1989年。
- [136] [美]理查德·凯勒·西蒙:《垃圾文化:通俗文化与伟大传统》,关山译,社会科学文献出版社,2001年。
- [137] [英]霍布斯鲍姆,T·兰格:《传统的发明》,顾杭,庞冠群译,译林出版社,2004年。
- [138] [英]斯图亚特·霍尔编:《表征》,徐亮,陆兴华译,商务印书馆,2003年。
- [139] [美]克拉克·威斯勒:《人与文化》,钱岗南,傅志强译,商务印书馆,2004年。
- [140] [美]列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华,任菁译,中国社会科学出版社,2000年。
- [141] [美]宇文所安:《中国文论:英译与评论》,王柏华,陶庆梅译,上海社会科学院出版社,2003年。
- [142] 梁漱溟:《中国文化要义》,世纪出版集团,2003年。
- [143] 费孝通:《乡土中国 生育制度》,北京大学出版社,1998年。
- [144] 余英时:《文史传统与文化重建》,生活·读书·新知三联书店,2004年。
- [145] 钱穆:《中国文化史导论》,商务印书馆,2002年。
- [146] 朱光潜:《文艺心理学》,安徽教育出版社,1996年。
- [147] 李泽厚:《中国古代思想史论》,天津社会科学院出版社,2003年。
- [148] 李泽厚:《中国近代思想史论》,天津社会科学院出版社,2003年。

- [149] 李泽厚:《中国现代思想史论》,天津社会科学院出版社,2003年。
- [150] 刘再复:《文学的反思》,人民文学出版社,1988年。
- [151] 刘再复:《性格组合论》,安徽文艺出版社,1999年。
- [152] 王德成:《想象中国的方法》,三联书店,1998年。
- [153] 汪晖:《汪晖自选集》,广西师范大学出版社,1997年。
- [154] 汪晖:《死火重温》,人民文学出版社,2000年。
- [155] 刘禾:《语际书写:现代思想史写作批判纲要》,上海三联书店,1999年。
- [156] 刘禾:《跨语际实践》,宋伟杰,等译,三联书店,2002年。
- [157] 孟悦,戴锦华:《浮出历史地表》,中国人民大学出版社,2004年。
- [158] 张旭东:《批评的踪迹》,生活·读书·新知三联书店,2003年。
- [159] 陶东风:《社会转型与当代知识分子》,上海三联书店,2001年。
- [160] 孙绍振:《文学创作论》,春风文艺出版社,1986年。
- [161] 孙绍振:《审美形象的创造——文学创作论》,海峡文艺出版社,2000年。
- [162] 李杨:《抗争宿命之路》,时代文艺出版社,1993年。
- [163] 杨小滨:《否定的美学》,上海三联书店,1999年。
- [164] 程巍:《否定性思维》,北京大学出版社,2001年。
- [165] 余碧平:《现代性的意义与局限》,上海三联书店,2000年。
- [166] 杜书瀛,钱竞主编:《中国20世纪文艺学学术史》,上海文艺出版社,2001年。
- [167] 柳鸣九主编:《二十世纪的现实主义》,中国社会科学出版社,1992年。
- [168] 柳鸣九主编:《新小说派研究》,中国社会科学出版社,1986年。
- [169] 柳鸣九主编:《未来主义 超现实主义 魔幻现实主义》,

中国社会科学出版社,1987年。

- [170] 袁可嘉,等编选:《现代主义文学研究》,中国社会科学出版社,1989年。
- [171] 洪子诚编:《二十世纪中国小说理论资料》(五卷),北京大学出版社,1997年。
- [172] 洪子诚:《问题与方法》,生活·读书·新知三联书店,2002年。
- [173] 李世涛主编:《知识分子立场——激进与保守之间的动荡》,时代文艺出版社,2000年。
- [174] 李世涛主编:《知识分子立场——自由主义之争与中国思想界的分化》,时代文艺出版社,2000年。
- [175] 洪子诚,孟繁华编:《当代文学关键词》,广西师范大学出版社,2002年。
- [176] 王晓明主编:《在新意识形态的笼罩下》,江苏人民出版社,2000年。
- [177] 王晓明主编:《批评空间的开创》,东方出版中心,1998年。
- [178] 韩毓海主编:《20世纪中国的学术与社会》,山东人民出版社,2001年。
- [179] 戴锦华主编:《书写文化英雄》,江苏人民出版社,2000年。
- [180] 南帆:《冲突的文学》,上海社会科学出版社,1992年。
- [181] 南帆:《文学的维度》,上海三联书店,1998年。
- [182] 南帆:《隐蔽的成规》,福建教育出版社,1999年。
- [183] 南帆:《敞开与囚禁》,山东教育出版社,1999年。
- [184] 南帆:《双重视阈》,江苏人民出版社,2001年。
- [185] 南帆:《文本生产与意识形态》,暨南大学出版社,2002年。
- [186] 南帆:《理论的紧张》,上海三联书店,2003年。
- [188] 南帆:《后革命的转移》,北京大学出版社,2005年。

后 记

一

我出生于1976年,这一年,在中国人的记忆中是很特殊的一年,历史上有很多对它的定义和描述。这一年,那些被归为“寻根”的一代作家们,很可能正在某个乡下的田间地头运筹帷幄,谋划着怎样顺利地回城,他们渴望回家的心情肯定十分迫切。对我来说,这一年再普通不过,我无城可回,乡下就是我的家,我的祖上可考可据的结论是世代为农。我是家里的第五个孩子,在我之前,父母已经有了一女三男,在乡下,三个儿子已经三足鼎立,女儿更像是花边,而我,就是花边的花边,既无伤大雅,也不嫌累赘。尤其幸运的是,我赶上了还没有计划生育的尾巴,父母不必为我去交罚款。

父母可能从来没有想过,他们的这个小女儿,有一天可以结束家族世代为农的命运,做上城里人。在乡下,乡亲们用闽南语叫我们“城市人”,这肯定是一个汉译了的方言,城市于他们既陌生又向往,所以看似平淡的语调里总有一丝甜甜的味道。我想,父母是很享用这种味道的吧,我的出息是他们光宗耀祖的资本。我不能肯定,当父母挑着扁担去赶集卖菜为我筹集学费的路上,是否想过这些付出将来会得到多少物质的回报,但可以肯定的是,父母对我的出息可以给他们带来荣光肯定深信不疑——这就是我的父母,他们生在乡下,与汗水为伴,过着粗鄙的农民生活,满脑子想的却都还是忠孝节义光耀门楣那一套。

我很快地融入了城市的生活,很快地适应着“城市人”的角色。迄

今为止,我在城市生活的时间已经远远超过了在乡下生活的时间。我越来越习惯城市的生活。我从乡下来到了省城,还不满足,向往着更大的城市。那些年,因为当记者的缘故,我跑了很多城市,观察着城市的千篇一律,也比较着城市不一样的个性。把城市归为毫无个性的钢筋水泥显然有些苛刻。虽然历史短暂,我们的城市仍然在属于自己的成长道路上散发着蓬勃的气息。对我这样一个从乡下来到城市的人来说,即使褪去最初的仰望与憧憬的色彩,城市的整洁与方便、节奏与秩序,甚至还有它的丰富与自由——依然令我坚定地留在城市。

我的在乡下生活了一辈子的父母,显然跟不上我的节奏。他们难得来城里住几天,然后又迫不及待地要回乡下,理由各式各样。譬如我的母亲会说:家里的鸡没人喂,或是,家里的猫怕要跑到别人家去。我嘲笑过这些借口,但我知道,他们回家的心情十分迫切。对他们来说,乡下才是他们的家,他们对乡土的依恋压过了对城市的向往。这就是我的父母。

是不是因为这样,我才对被归为“寻根”的这一批作家们感到无名的兴趣?他们笔下的乡土和我记忆与经验中的那个乡土,是这样地相似,在他们的乡土里,我看到了我的父母、我的乡亲,无论好,或是坏。我猜想,这一批作家的年龄,平均起来恐怕都要超过我20岁吧。20年的时间,是长,是短?20世纪80年代,他们写作的才情喷薄而出,而我不过还是个穿开裆裤的农村丫头。他们在笔下一点点复活关于乡土的记忆时,我正睁着懵懂的双眼认知着村落里的那一点世事。这样一个遥远的时间距离,是怎样地消失于那样一种似曾相识的情感中呢?

二

每年总有那么几回,回到乡下看望家人,住上那么几天。乡下的变化当然很大,村里开起了小型的家庭作坊式的纺织厂,仍然逼仄的村道上开过喇叭声响亮的小轿车,青春年少的男男女女穿着与城市青年相仿的衣着,青砖琉璃瓦的自建小洋楼也一幢一幢地比邻竖起。在商品经济和外出打工潮的推动下,我的老家开始富裕起来了,虽然家家户户的水准不一,但也无须只能在一个月中的初一或十五这样的日

子——在我老家,这些日子是特殊的拜供某位神明的时节——才能吃上白米饭和少许的肉。这些特殊的日子曾经是我少年时期贫困生活中最大的渴望,由于神的庇护,我们不用餐餐喝着地瓜稀饭就腌萝卜。

昔日一起读书的乡下小姐妹,已经早早地嫁作人妇,生儿育女,为生活劳作忙累,并且过早地显露出了苍老。因为时间,因为距离,因为我不断翻开的新世界,我与这些小姐妹几乎从未联系。偶然在村里碰见回娘家的某个她,我也只是出于必须的礼貌打着套路式的招呼,不是“吃了吗”,就是“没闲呀”(我的家乡话中,没闲是忙的意思)。她们大抵是记得我的,向我露出陌生的笑容。我知道,我与生我养我的这个世界已经有不少隔阂了。他们叫我“城市人”,并以此作为奋斗的目标。而我,又何曾真正想融入这个世界呢?除了对亲人的牵挂,除了幼时尚还欢乐的乡野时光存下的温暖回忆,这个世界与我又有哪瓜葛呢?我当下的生活与情感,正牢牢地捆绑在城市这另一个世界的藤蔓上。

在自己的身上,我看到了一种可怕的力量,它来自时间的流转,来自空间的转变,来自生活圈子的置换,更来自内心情感的刷新。我知道,那个生我养我的世界,正在我的生活里不断地撤退,而我,似乎也并没有怀着多少惋惜之心地将它一片片遗弃。我与我的父母及祖辈们,正在发生着深刻的隔断与分裂,他们引以为傲的“出息”的女儿,正在以更决绝的方式将他们抛弃和遗忘。对他们来说,这究竟是喜还是悲呢?

三

我的敏感多思的性格,也许来自于父亲的遗传。父亲自幼丧父,与姐姐随着改嫁的母亲来到另一个村落,不久之后他的母亲和继父也去世了,他与姐姐跟着没有血缘的兄嫂一起生活,艰难的处境可想而知。曾听父亲说起过,小时候想读书,嫂子让他把烧好的土炉子挑到邻县去卖,十一二岁的少年用孱弱的肩膀扛起沉重的扁担,翻山越岭讨取着自己的希望,然而,这个希望最终也熄灭在嫂子把他的土布书包烧毁的火光中。在那些寒冷的黑夜,我的父亲有没有为孤苦的命运

和黯淡的未来暗自啜泣呢？寄人篱下的苦楚是不是也滋养了父亲敏感而又多情的内心呢？

即使那样一个惨淡的童年，父亲也并没有在此后的人生中对大伯一家耿耿于怀，他靠自己闯出生活的新天地之后，对大伯一家乃至侄儿辈都多有照顾与帮扶。这也许是善良的天性，也许也有对当初大伯一家收留他姐弟二人的感念。这里面的诸多细节因果，父亲很少谈及，而内心柔弱的我，也不愿意触及这些让人伤感的话题。

父亲可能从来都没想过，他的女儿会一路读到了博士，一读就读了二十几年的书。父亲只读了一年书，读个小学毕业是他此生未能完成的奢望。因为家境的关系，他原本也只是希望我读个师范毕业，谋个头路不必当农民罢了。我被保送读大学的前夕，父亲也曾有一点点的犹疑，最终他什么也没说，由着执拗的我一路奔向了省城。晚年的父亲大概对此很庆幸，庆幸他的犹疑以及我的执拗。每当别人谈起我时，父亲总是满面荣光。父亲自小独立闯荡，个性很强，到了老年想法不免有些固执。但我对家里事务上的意见，父亲却相当重视并容易接纳，于是我便成了家人与父亲沟通的桥梁，大抵也比较方便省事。父亲是传统的闽南男人，女人的意见本不足为重，但在他眼中，读了这么多书的我，毕竟不能再等同而论了吧。

2009年9月，父亲骤然而逝，初为人母的我几乎被悲痛击倒。父亲操劳一世，生活刚刚好转，还来不及享些许清福，我愤恨于生活的残酷，更难以从愧疚中解脱。母亲安慰我说，虽然早了点，但这一天总会来。那时，我才真正体会到母亲的坚强与宽广的爱。一直以来，母亲像大多数的闽南女人一样，隐藏在父亲的身后，在繁重的劳作中默默无闻。母亲与父亲一辈子没少吵架，都说贫贱夫妻百事哀，磕磕绊绊一路走来，到了老年感情反而愈加地深厚，想是心里都感念彼此的相扶与共吧。母亲不愿与儿女们同住，也不愿到城里来，说是放不下那幢老屋，老屋是母亲与父亲自己建的第一幢也是唯一一幢房子。那时他们意气风发，生活的全部希望与这幢房子一起熠熠生辉。我总是猜想，母亲对这幢房子的看重，不单单是一家人住了几十年的感情，更多的应是对那段光辉岁月的怀念吧。

父亲去世以后的很长一段时间,我总有为父亲写些什么的冲动,可是每到笔端,眼泪就肆意奔洒。我慢慢地感觉到,在怀念父亲的背后,我更多的是为父亲辛苦操劳的一生、为生我养我的那片土地上那些躬着腰劳作的身影感到难过与悲愤。生活是如此的不易,生命是如此的脆弱!每每在城里看到那些捡破烂的苍老面孔,看到蹴在某个路口等待招呼的农民工,我总是不由自主地想起我的父亲母亲,想起家乡的那些邻里。也许在另外一个地方,我就会不期然地撞上这些乡邻,他们面色黯淡,在城里人狐疑的目光中憨厚或狡黠地绽放着满是沟壑的笑容。在这种时刻,我被城市磨砺得坚硬的内心,却总是柔软地疼痛着。

也只有在这时,我才能真正明白,我内心的柔弱来自于何处。我的劳苦一生的父母,以及那些与我熟悉或者陌生的乡邻们,他们隐蔽着自己的影子,顽强地挤占着我内心里的某个角落。也只有在这时,我也才真正醒悟到,那片乡土并未离我远去,那些隔阂与距离只不过是岁月的河床上涌起的泡沫,那片乡土不仅喂养了我十几年,它的欢乐与痛苦更像是湍湍不息的水流,灌溉着我的人生。对那片乡土,我唯有感恩。

四

这本书的初稿诞生于8年前,在此后的8年里,我以为它将与长安山的记忆一起尘封在流逝的时光里,能够重见天日无疑是它的幸运。当我重新面对8年前的这一段文学思考时,陌生的感觉中夹杂着沮丧,它的质感如此粗糙鄙陋,这与我一向渴望的细腻与深刻竟有这样大的距离,这种对比甚至消耗了我修改的热情并且损伤了学术研究的信心。但这是一个必须的开始,这其中的艰难就权且作为自己人生轨道转换必须跨过的一道门槛吧。

重新回到学术的道路上就像是一个意外,但其中是不是也有某些必然呢?1999年,我开始了自己6年的研究生涯,有幸就学于南帆老师,他的聪敏与睿智每每让我敬仰,他令我崇拜的理由如此充足,不仅仅是宽广深厚的学识,更有开阔的学术视野、敏锐的思考方式以及对

学术的严肃精神,而且让愚拙的我竟也从学术研究中感受到思考与发现的乐趣。正是这种乐趣,才让我坚定决心从许多人羡慕的电视台工作岗位上全身而退。固然,这种乐趣也时常遭遇学术研究的辛苦与寂寞,但它所带来的精神自足与心灵安适又有什么可以替代呢?

感谢福建社科院和江苏大学出版社,他们的支持才使得这本书得以面世!感谢南帆老师,他的肯定是我前进的动力!感谢我的师兄刘小新先生和管宁先生,多年来他们给予我兄长般的关爱和勉励!感谢陈亮先生和我的女儿小米,家人的爱与呵护让我的世界充满暖意!

2012年8月于乌龙江畔