

日常生活的

诗情消解

蔡翔著
Cai Xiang Zhu

一个粗鄙化的时代业已来临。对市场的浪漫憧憬已经终结。知识分子开始重新渴求臧否天下的最高精神凭藉。在重建人文精神的口号中，他们不再要求社会应该怎样，而是首先拷问自己的灵魂，在精神的炼狱中慢慢前行。这是一个未来时代的必要前奏。



凤凰
新批评文丛
总体策划：陈思和王晓明

学林出版社

日常生活的

诗情消解

Cai Xiang Zhu

蔡翔著



凤凰
新批评文丛
总体策划：陈思和王晓明



学林出版社

●(沪)新登字113号

- 总体策划** 陈思和 王晓明
责任编辑 许钧伟
扉页题字 巴 金
装帧设计 王晓阳
- 书 名** 日常生活的诗性消解
(火凤凰新批评文丛)
- 作 者** 蔡 翔
出 版 学林出版社出版发行
上海市文庙路 120 号
火凤凰学术著作出版基金资助
- 经 销** 新华书店上海发行所
印 刷 丹阳兴华印刷厂
版 次 1994 年 12 月第 1 版
1996 年 1 月第 3 次印刷
- 规 格** 850 × 1168 1/32
印 张 7.25
字 数 16 万
国际书号 ISBN 7-80616-052-3/I·22
定 价 8.50 元

《日常生活的诗情消解》

蔡翔 著

本书延续了作者近年来从事“文化批评”的思路，着重分析并探讨了九十年代中国知识分子与当代文学的文化现状的关系，以及在传统的精英文化作为一种失败主义情绪的笼罩下所产生的各种人文现象。传统的精英文化不仅受到传统意识形态的干预，而且受到新兴的市民(商业)文化的挑战，而其自身的结构也暴露出某些缺陷。

作者简介

蔡翔,1953年生于上海。现任《上海文学》编辑。从事当代文化与当代文学批评。著有论文集《一个理想主义者的精神漫游》、《骚动与喧哗》和专著《侠与义——武侠小说与中国文化》等。

火鳳凰

巴金

总序

徐俊西

思和有一天突然打电话告诉我，说他已得到某企业家朋友的一笔赞助，准备建立基金出一套青年文艺批评家丛书，并要我写篇短序。高兴之余，只得从命。

据云，他们编辑《“火凤凰”新批评文丛》的宗旨有二：一曰在“滔滔的雾海之上”，建立一片文学批评的“绿洲”；一曰在“文坛空气普遍沉闷的状况下”，弘扬当代知识分子的“人文精神”。这无论从哪一点来说，他和他的朋友们的这种真诚和抱负，都是值得尊重和赞赏的。

首先，在当前经济大潮的冲击下，人文科学确是首当其冲的。所谓文人下海，学术消沉，大腕横行，士将不士，着实引起人们普遍的不安和忧虑。然而仔细一想，事情也并非果真这样糟。从大处着眼或长远一点看，经济搞上去了，文化迟早也一定会上去的。就譬如“火凤凰”这套丛书的出版，如果没有经济大潮，就没有那么多的企业家；没有那么多的企业家，哪有人出钱赞助出版。所以我总觉得，当前的文人学士对于刚刚出现的市场经济中那些不利于精神文明建设的现象，也不要过于大惊小怪。这里除了加强自身的修养，做到“坐怀不

乱”外，还要以一种“风物长宜放眼量”的宽松心态来看取繁华人生，相信在商海的沉浮中能够到达彼岸的除了物质文明之外，也必定会有人类的精神文明，重要的是我们大弘要下定决心，采取各种有效的方式游过去。

其次，所谓弘扬人文精神的问题，要言之，就是要弘扬人们在研究人文科学中长期形成的那种追求人类价值和精神表现的睿智的科学态度和崇高的献身精神。大家知道，从真正宏观的、发展的观点来看，当今世界人类的生存状态和价值实现还仍处在极不完善的初始阶段，正像恩格斯所说，若干年后，我们的后人指出我们的错误一定会比我们指出前人的错误要多得多。因此对于研究人文科学的人来说，实在是任重而道远，如果没有一种坚韧不拔的治学精神，是很难胜任的。而且不仅如此，由于他们始终把自己研究的座标定位于人类价值的最终实现上，因而在任何社会制度下都要以批判的和超越的目光来审视现实，构想未来已成为他们的思维定势和理论特征。不言而喻，这种定势和特征在“一切存在的都是合理的”现实生活中所需要的自知之明和社会宽容将是何等的重要和突出！别的姑且勿论，就以这套旨在“发扬上海地区文学批评优势”的丛书来说，作者们所崇尚的新批评的美学观和方法论在我国当今的文坛上究竟能获得多少知音就很难逆料，更不用说要得到其他各界人等的认同和接受了。但是不管怎样，在当前日现荒疏和浮躁的文艺批评领域里，有一群甘于寂寞的青年学子坚守岗位，不惮驰驱，并大有革路蓝缕、继往开来的气度，这就不能不说是难能可贵了。

以上就是我因这套丛书所引发的一点感想和议论，言不及义，是谓之序。

写在前面

我们在此将要讨论的，乃是八十年代后期开始，中国知识分子与当代文学的关系，或者说，在八十年代后期开始的当代文学中，究竟呈现出知识分子什么样的精神风貌乃至基本的思想走向。

有关当代文学的概念释义，历来比较含混。虽然一般通指1949年建国以来的文学创作，但是为了区别1949—1966的文学状况，1976年以后开始的文学创作被特地划定出来，而着意命名为新时期文学。然而所谓的“新时期”有其特指的政治文化的时间涵义，概要地说，是以思想解放运动为其主要的文化背景，对传统体制及其相应的意识形态进行了激烈的反抗和解构，并培育出一代文化精英。

新时期文学的主要特征，在于知识分子重新进入社会良知的角色，坚守一种启蒙主义的精神立场。人道主义和自由思想等等口号的陆续提出，逼使文学重新关怀社会和人类的终极意义，对人的尊严的尊重被重新强调，保护私人性，自我指导，拥护个人的自由和解放……。尽管在整个的新时期文学中，仍然伴随着程度不等的悲观情绪。但总的来说，则涌动着一股理想主义的激情，

并憧憬着新大陆的诞生。个人仍然服膺于一种“寻找”的思维方式，他们渴望一种更高的精神支持，并相信人最终能跨过“深渊”，重返真理的故乡。对真理的客观性的尊重，使新时期文学潜在地存有一个“失乐园”的文化主题。人们努力摆脱的，是一种俗性时间的缠绕，而普遍充溢着对神圣的追求。个人蔑视着庸俗的日常生活，而渴求一种真正的精神证明。因此，在新时期文学中，个人的独创性被反复强调，并以此对抗传统和平庸的现实。一种内在的紧张和焦虑始终伴随着这种精神乐园的寻找。

在某种意义上，先锋小说的崛起，宣告了这种“寻找”的终结。尽管先锋小说仍然坚守着精神的立场，在存在的困境中作出一种内在的超越努力，但是某种相异性已经隐约可现。终极价值及其相应的伦理体系开始被悄悄消解。意义的缺席解构了彼岸的寻找努力。个人开始陷入一种绝望的境遇。接踵而来的，则是新写实主义的大规模侵入，所谓的新写实小说，彻底放弃了知识分子坚守着的精神立场，并作出“梦醒了”的文化宣言。“好好过日子”成为一面世俗性的旗帜在文学的上空飘扬。日常生活开始作为一种经验的重要性被反复强调，并消解了任何一种附着于其上的诗意象征。在现实的困窘和生存压力之下，知识分子启蒙和救世的责任受到怀疑和拒绝。个人性悄悄隐匿，人们谋求着一种与社会的妥协关系，精神的反叛不再继续受到鼓励，而是与幼稚不成熟理想主义等等联系在一起，逐渐受到文学的冷落甚而嘲弄。同时，商业性大潮开始涌来。市场经济体制的确立，鼓励了市民社会的存在，在经济的繁荣中，某种平庸的文化取向也在悄悄确立，并且复活了最原始的拜金主义。“寻找”开始从精神的范畴中悄悄撤离，而转向一种个人此在的世俗性幸

福。……

如此种种，都说明，自八十年代后期开始，构成了一个迥异于新时期文学的文化景观。因此，继续使用新时期文学的概念并依此解读文学现状，难免有点捉襟见肘。或许有鉴于此，一些年轻的批评家开始提出“后新时期”的口号，尽管概念本身仍然有待讨论和进一步澄清，但是他们已经敏锐地感知到，一个不同于新时期的时代业已来临。

本书并没有从“名/实”的论辩入手，甚至省略了有关这些方面的讨论。我只是描述了八十年代后期开始的一些基本的文学现象，并企图从中找出知识分子此时的思想走向和主要的文化背景。

在这里，我使用了一个“文化失望”的概念，并以此统摄了全书的写作。的确，自八十年代后期开始，社会开始从精神的寺院中“还俗”，终极价值普遍失落，人们开始追求官能的满足，一些基本的精神支持开始动摇。“寻找”导致了某种程度的精神疲惫，理想主义在现实的粗鄙化的实践中变得面目全非，人们从精神的立场上被迫撤离、惶惑、痛苦或者媚俗……如此种种，构成了知识分子当下的困窘。一场深刻的思想危机开始悄悄引发。由此导致了某种失望，并通过文学的形式程度不等地流露出来，从而构成种种复杂的文学现象。本书在这些现象的叙述中描写了这个时代的文化氛围并在结尾部分对此作了扼要的解释。

我在此需要说明的是，由于预设的视角规定，一些重要的作家作品并没有被纳入本书的叙述范畴。我在此追求的并不是完整，而只是某些角度的深入分析。

本书的第一章《小说与日常世界》，通过个人性与公共性

的矛盾冲突，叙述了小说进入日常世界的某种困窘以及由此表现出来的一些特定的文化心态。第二章《日常生活的诗情消解》，则具体讨论了所谓新写实主义与日常生活的妥协以及对精神的消解作用。第三章《示者与看者》，环绕“示/看”的意象产生及其最终的消解，叙述了知识分子如何由大众的代言人最后成为大众的转述人的身份变换过程，这个变换过程实际上意味着对启蒙主义的文化立场的拒绝。第四章《请问和怀疑》，则主要讨论我们今天的精神危机在什么时候产生了它的预兆，其中包括了前卫的某些深刻的思想，前卫播下了思想的种子，但最后却因为种种原因而蜕变成混世情绪的泛滥。第五章《主体性的衰落》，环绕主体性问题，叙述了新个体主义的产生发展以及最终走向它孤独的黄昏。第六章《英雄神话的尴尬再生》，则意在指明，即使在普遍的文化失望中，某种乌托邦冲动仍不可能彻底消解，只是在今天，已经从理性的挑战转向一种本能的对抗，由此亦可见文学创作的复杂性以及多样性（甚至表现在同一个作家身上）。第七章《旧时王谢堂前燕》，是本书唯一的个案研究，通过对王朔的具体分析，叙述了非知识分子化的现象及其背后隐匿的文化背景。第八章《历史话语的复活》，则是有关所谓新历史小说的分析，写作者在与历史的对话中，营建了一个颓败的文化寓言，并且为了取悦大众而最后放弃了自己的精神坚守。第九章《疏离与对抗》，简单地对新时期文学作了几点回顾，它所滋生出的精英思想逐渐为时代疏离，并且成为挑战的对象。第十章《别一种声音》，叙述了新市民小说的兴起，市民社会及其所代表的文化要求开始侵入文学，但是写作者在处理这些题材时，仍然多少带有知识分子的精神困惑以及道德化的修补努力。第十一章《文人传统的复活》，则讨论了世纪末的颓

废情绪如何通过传统的形式在知识分子的记忆中得以复活。本书的结尾《我们走向哪里》，简要描述了这个时代的文化景观以及知识分子相应的文化困境。

我在本书中所坚持的，仍然是一种文化批评的方法。但是在具体的写作过程中，我已经愈来愈感觉到，这种方法极有可能因此而牺牲艺术的丰富性。不仅一些重要的作家作品被排除在经过预设的文化视角之外，同时，在叙述过程中，作品往往容易被简化处理，一些极有价值的作品因为它的个别性而被故意省略，文学的复杂性和多样性也难以得到全面的展现。我想，在本书的阅读中，是应该首先引起警惕的。因此，我想特别提醒读者的是，切莫以本书作为对当下文学的审美依据。它只是一部有关文化批评的著作，而不是一本完整的艺术史。

邮购信息

“火凤凰”新批评文丛

- | | |
|-----------|--------|
| 鸡鸣风雨 | 陈思和著 |
| | 9.50元 |
| 日常生活的诗性消解 | 蔡翔著 |
| | 8.50元 |
| 灵地的缅想 | 胡河清著 |
| | 8.80元 |
| 拯救大地 | 郜元宝著 |
| | 11.00元 |
| 栖居与游牧之地 | 张新颖著 |
| | 10.80元 |

“火凤凰”新批评文丛已于1995年1月出版，读者如需邮购，可直接与学林出版社读者服务部联系（邮购免邮费）。

学林出版社读者服务部竭诚为您服务

地址：上海市永嘉路19弄8号 电话：(021)4376941

邮编：200020

联系人：陈丽娟

目 录

1	写在前面
1	第一章 小说与日常世界
1	1. 小说的公共性与个人化的努力
6	2. 一种经验的世界还原是否可能
10	3. 日常世界与个人化的受阻现象
17	第二章 日常生活的诗性消解
18	1. 中国文学中日常生活的两种的价值形态
23	2. 烦恼人生与日常生活的诗意消解
29	3. 主体定位的迷惘
33	第三章 “示者”与“看者”
33	1. 《示众》与《热也好冷也好活着就好》
35	2. “独异个人”的叙事激情
40	3. “人民神话”及其对看/被看的消解
45	4. 非政治化的返归大众
52	第四章 诘问与怀疑
53	1. 怀疑和怀疑的苦痛
58	2. “意义”在怀疑中的消解
63	3. 怀疑中的叙事迷宫
67	第五章 主体性的衰落
69	1. 连环套及其相关的结构模式

76	2. 选择的怀疑
80	3. 日常生活对主体性的侵蚀或修正
87	第六章 英雄神话的尴尬再生
87	1. 神话的产生与破灭：从《北方的河》说起
91	2. 《挽歌》：隐藏在悲观主义背后的感情留恋
95	3. 《冬之门》：一个渎神的英雄
98	4. 《十九间房》：一个反传奇的英雄神话
104	第七章 旧时王谢堂前燕
105	1. 关于“干部子弟”
109	2. “小时候……”
111	3. 你不是一个俗人
115	4. 王朔小说的另几种释义
120	5. 关于“知识分子”
127	第八章 历史话语的复活
128	1. 意义缺席中的历史
132	2. 在历史的迷雾背后
135	3. 历史的空间形式
139	4. 历史的颓败寓言
142	5. 走向大众消费的新历史小说
146	第九章 疏离与对抗
146	1. 有关精英文化的几点释义
151	2. 在意义缺席的前提下的写作
156	3. 世俗性的幸福要求对精英文化的最佳消解
162	第十章 别一种声音
163	1. 《曼哈顿的中国女人》及其它
169	2. 王朔与何顿
176	3. 传统记忆的尴尬复活
184	第十一章 文人传统的复活

185	1. 有关文人传统的几点释义
190	2. 《废都》及其它
196	3. 文人传统复活的文化背景及其现实因素
202	尾 声 我们走向哪里
211	后 记
213	附 录 话语的失落

第一章 小说与日常世界

小说和日常世界之间，存在着一种不可分割的虚构和摹拟的悖论关系。在语言上，也就因此而呈现出词和物之间的种种联系。

在所有关于小说的定义中，“小说是虚构的”或者“小说是叙事的”，最为迅即地进入了当代中国文学的文化语境，并被分解为两个相互对立的命题。前者鼓励了小说话语行为的主体权力，并导致出先锋派的抒情风格；后者则为小说的写实倾向提供了（也许是歪曲了）更为新颖的理论依据。而在虚构和摹拟之间，依然横亘着一个陈旧的哲学命题——真实，或者说，小说究竟是对存在之物的言及，还是对不存在之物的言及。

诸如此类的问题，常常纠缠在小说和日常世界的关系上，或者说纠缠在词和物的种种联系之中，并且同时构成了小说话语行为的悖论语境。

一、小说的公共性与个人化的努力

小说就其原初形态而言，就是故事，小说家也就是说故事的人。他把某时某地某人某事告诉给听众，也因

此，小说家最初的身份，仅仅只是一个“转述人”的角色。然而，此一“转述人”的身份，作为一种“记忆”，却因此深深留在了尔后的小说发展中。

作为一个“转述人”，小说家必须考虑到“听众”（读者）的存在，他不仅需要考虑“听众”（读者）的利益、趣味、语言习惯，还必须考虑“听众”（读者）实际的文化需求，这也许可以视之为小说最早的“媚俗”的认同行为。但是这种认同，却已暗中决定了小说话语的“公共性”特点，而非纯粹个人的抒情行为（比如诗歌）。这种“公共性”特点固然使小说在其发展过程中，逐步成为覆盖面极大的文体之一，同时也使它成为“道理”或“思想”的最好利用者，各种各样的“道理”或“思想”通过小说而获得了其“公共性”的传播可能。

这种“公共性”特点，同时来自于小说的叙事行为。小说所叙之事，大都源于人的经验世界，形形色色的人和事构成了小说中的日常世界。这个世界通过经验（文化）沟通着“说者”和“听者”，也因此，这个世界同时呈现出它的开放性，允许着“听众”（读者）的心理进入。因此而言，小说所营构的世界，便是一个公众的世界，从而具有着明显的类的痕迹。尽管尔后的小说家努力使其个性化，然其类的痕迹却是难以根本抹去的。

此一类的世界的建立，便要求小说具备相应的摹拟技能，所谓“维妙维肖”，即是小说对人情物相的成功摹拟，也是评论旧小说常用的褒语之一。

小说这一原初的“公共性”特征，却因为知识分子的逐步介入而面临着拆解的威胁。知识分子——尤其是中国文人——在其长期的形成过程中，逐渐蕴结成自己独特的主观

情致,在某种意义上,便与大众社会形成了一种文化上的分离状态。而当知识分子介入小说创作后,无形中,便要求着小说的个人化,要求着叙事行为的抒情化。这种个人化的要求便与小说的“公共性”产生了尖锐的冲突,同时也构成了小说内部主体/客体、虚构/摹拟、表现/再现等等二元对立的悖论语境。

比如说,任何一个有经验的小说家都会面临这样一个问题,即叙述人与小说人物的语言对峙。小说中的人物形形色色林林总总,每一个人物都遵循着自己的类的语言规则,如果让一个农民使用知识分子的语言,就会明显地使人感到“不像”。为了增强所谓的“生活色彩”,各种各样的方言、俗语、行话也就顺势涌进了小说中的日常世界,从而唤起读者的经验感觉,这是一种语言的摹拟方式。作为一个经典范例,《暴风骤雨》在这方面作了有效的言语尝试。在这部反映四十年代东北地区土地改革的小说中,充斥着大量的农民语言,也即“活的语言”(周立波语),比如“这叫老母猪不翘脚,都是胡子闯瞎的,今年会缺吃的呀”,等等。然而,即使在这样一部所谓“生活气息”很浓的作品中,知识分子的语言仍然被反复使用,比如“报仇的火焰燃烧起来了,烧得冲天似地高,烧毁几千年来阻碍中国进步的封建,新的社会将从这火里产生,农民们成年溜辈的冤屈,是这场大火的柴火”。一方面是“成年溜辈”、“柴火”这类农民语言,一方面又是“阻碍”、“进步”、“封建”之类知识分子的常用术语。语言的分离痕迹已然隐约可见。

固然,《暴风骤雨》因其特殊的政治倾向,不可能让农民语言真正渗透到作品的结构组织和表意过程中,^①但是如果

^①参见唐小兵《重读〈暴风骤雨〉》,《二十一世纪》一九九二年六月号。

我们撇开其意识形态的原因，《暴风骤雨》所呈现的语言分离，仍是大多数文学作品所遭遇的共同困境。

知识分子介入小说创作后，其根本的变革，就是不再仅仅满足于“转述人”的角色。“转述”由一种单纯的叙事行为逐渐转化为一种表意过程。这一表意过程就要求着主体对客体的控驭，也即是建立起话语的主体权利。这样，小说中的人物便被同时要求成为叙述人主体情致的表意符号。但是小说毕竟不是（比如诗歌）一种纯粹个人的抒情行为，在其“公共性”的潜在反抗下，便从根本上导致了叙述人与小说人物的语言分裂。在《暴风骤雨》中，我们在农民语言之外，就看到了一种知识分子化的评论性旁白，从而承担起叙述人的表意企图。

这种分离同样可以见之于张承志的《黄泥小屋》。这是一部表意色彩很浓的小说，但其人物又是极其经验化的——西北高原的旧式农民——作者的困难就在于如何借这些人物之“口”，说出自己的“心”。而为了掩饰语言分裂的尴尬，便是大量减少人物的对话，而代之以一种人物独白，然而这种自语式的表意方式，仍难免给人以捉襟见肘的感觉。

大而广之，小说中，便是叙事语言与抒情语言的分离。叙事语言大都以第三人称的叙述方式出现，从而具有一种“证实权威”。某时某地某人某事如何如何……，经过这样的“证实”叙述，一个客观化的经验世界也随之形成，相应地，它便要求叙述言语的真或像。而问题在于，小说——尤其是现代小说——并不仅仅满足于营建一个客观化的经验世界，而是努力使这个世界同时成为自己的表意符号。这样，它就必须同时打破自己所营构的此一经验世界，从而让自己的主观情致折射出来。于是在叙事语言中，便有大量抒情语

言的介入，在旧写实小说中，这种抒情语言常常转化为一种评论性旁白。

抒情语言的介入，显然还来自于小说家的一种恐惧，生怕自己所营建的经验世界完全遮蔽了主体情致，从而阻挠了叙事行为向表意过程的转化。比如《棋王》，其叙事行为从一开始就陷入了“吃”和“棋”的悖论语境。“吃”被叙事语言再三“证实”后，“棋”便相应地被“掩盖”了。为了表示叙述人的真正之“意”，便有抒情语言对叙事行为的再三介入，比如“一个樵夫，提了斧在野唱”，“眼前却是一个瘦小黑魂”，等等。读到此时，叙述人的意已然呼之欲出，然而小说的语言风格也随之无意地被分解。

这或许因为，一个客观化的经验世界被叙事语言成功地摹拟后，便会相应产生自己的逻辑规则。阅读固然因人而异，见仁或见智，但也不能排除在经验的规约下，而纳入小说中的日常世界，从而忽略了叙述人真正的表意过程。

这种叙述的悖论，显然正来自于叙述者的个人化努力和小说的公共性这一潜在的矛盾对立。事实上，在中国古典小说中，不少作者已经（无意中）感觉到了这种主体/客体的分离或对立倾向。那种“有诗可证”固然可以视之作为一种陈旧的叙述套路，但也不能否认其也是一种企图调和此类矛盾的一种叙事策略。而在《红楼梦》中，大量的诗、词、曲、赋的串插引用，正可以看作这种（成功地）突破叙事行为的表意（抒情）努力。一方面，人情物相的成功摹拟（四大家族，大观园，贾、薛、林的爱情纠葛……），营建了小说中的日常世界，并相应产生了自己的逻辑效用（比如被视之为政治小说、社会小说、言情小说等等）；同时，那些诗词曲赋

(比如“好了歌”、“十二金钗正副册”)又努力打破这堵作者自己所造的“墙”,从而传递出叙述人真正的生命感慨(意)。

现代小说显然延伸了这种抒情(表意)倾向,各种各样的叙事技巧被引进小说创作,诸如变形、意识的自由流动、荒诞、魔幻等等。这种努力显然使小说逐步地抽象化,在虚构中,话语的主体权利被反复强调,而其“公共性”则逐步隐匿,也随之意味着小说的经验性的消解,意味着人情物相的摹拟的摒弃。而缺乏节制的表意则使现代读者逐渐地感到厌倦,他们开始反抗小说的个人化,拒绝小说强加给他们的叙述人的话语暴力,他们要求细节,要求小说给他们还原出一个真实的经验世界。于是,小说是故事,小说是叙事,便再一次为(也许是歪曲)批评家们所津津乐道。

显然,主体/客体,虚构/摹拟,叙事/抒情,表现/再现,等等二元对立的悖论语境,正意味了小说在个人化与公共性之间的左右摇摆。

二、一种经验的世界还原是否可能

由于第三人称叙述者的陈述具有某种“证实权威”,因此其陈述就会给人以“叙事实”的感觉。这种感觉带来一种普遍的误解,即把小说的日常世界与经验的日常世界等同起来,认为小说通过(人情物相的)摹拟便能维妙维肖地还原出我们经验的世界(它的另一种说法是生活的原生态)。

在此,我们不妨借用康德的两个概念:经验的(empirisch)和经验(Erfahrung)。在康德哲学中,所谓经验的(empirisch)只是对对象的某种感性的直观。直观加以理

性的判断(解释)则是经验(Erfahrung)。比如说:“国王死了,王后也死了”,这是经验的直观,是经验的知觉积累,它只涉及我的感官知觉;“国王死了,王后因为悲伤过度也死了”,则是经验,知觉被统摄在因果律的范畴之中。康德认为:经验不是经验的知觉积累,它远远越过知觉并且给经验的判断以某种普遍有效性的东西。“经验就是现象(知觉)在一个意识里的综合的联结,仅就这种联结是必然的而言,因此一切知觉必然被包摄于纯粹理智概念之下,然后才用于经验判断。在经验判断里,知觉的综合统一性是被表现为必然的,普遍有效的。”“经验的产生,首先是理智概念……加到知觉上去”。①

在这个意义上,小说的日常世界就不可能等同于经验的日常世界,而是溶入了叙述者理性判断(解释)的经验世界。这种判断或解释不仅直接浸润到小说的人物、情节乃至细节等等的选择或设计,有时还直接转化为一种评论性的旁白。而正是这种个人化(主体的判断或解释)的努力才导致了小说叙事语言与抒情语言的分离(或对立)。

这种主观的理性判断或解释在某些程度上牺牲了对象的真实性(同时,我们又怎样才能证明我们的判断或解释就是正确的或是意味着真理性),为了还原出生活的原生状态,当代小说便有意使这种判断或解释“退出”,造成一种话语主体的“缺席”状态,一种流水帐式的叙事方法取代了某种情节模式,从而给人以一种“新写实”的感觉。

然而在事实上,这种叙述主体的“退出”又是很难以做到的,各种各样的倾向性往往会在叙述中不知不觉地自然

①参见康德《作为一种能够作为科学出现的未来形而上学》。

流露出来。对于一个成年人来说，纯粹的知觉（观察）是不可能真正做到的，这乃因为他的意识已不再是一张白纸，而是叠满了各种记忆的“印痕”，在对象的诱发下，这些记忆便会复活，从而自然地流露出来并统摄着知觉对象。

比如刘震云的《一地鸡毛》，是公认的“新写实小说”的代表之作，其买豆腐买白菜搬蜂窝煤等等日常生活经由流水账式的叙事手法掩盖了叙述者的“在场”，从而给人一种主体“退出”的感觉。然而在一连串的“单位、家庭、上班下班、洗衣服做饭弄孩子、对付保姆，还有如何巴结人搞到房子，如何求人让孩子入托，如何将老婆调到离家近一点的单位”以及“排队买豆腐白菜……”的事实叙述之间，仍然有着“宏图大志怎么了？有事业理想怎么了？‘古今将相在何方，荒冢一堆草没了’，一辈子下来谁还知道谁”之类的主观喟叹。显然，在实际的存在环境中，叙述者的某一记忆又一次复活，从而不知不觉地统摄着他的知觉对象。而事实上，此类小说大都服膺于此类主体情致，诚如作者所言：“生活像一个宏大的虎口在吞噬着我们”，以至于千人一面，表情木然，而世界“原来就是复杂得千言万语都说不清的日常身边琐事”，“每一件事情，面临的每一件困难都比刀山火海还令人发怵”，“于是我们被磨灭了，睡觉时连张报纸都不想看。于是我们有了一句口头禅：‘混嘛’，过去有过宏伟理想，但那是幼稚不成熟的。”^①生活中的无奈“退出”，却在不知不觉间“进入”了小说叙述，作为一种理智的判断（或解释），同样统摄着小说的经验世界。

因此，真正纯粹的事实“还原”，在小说中是很难完全

^① 刘震云《磨损与丧失》。

做到的，它所营建的日常世界总是多少溶入了叙述主体的判断或解释，而非如我们想象的纯粹客观的知觉化的经验世界。

而且，进入小说视线的日常世界究竟是什么？是否就是如我们通常以为的纯客观的生活的“原生状态”？

在某种意义上，摄入我们（感）知觉的生活已经被意识形态化了，叠满着各种各样的诠释“痕迹”。这不仅因为，这些诠释“痕迹”直接侵染到我们对生活现象的直接知觉——比如我们一接触到“贫穷”，其“民以食为天”的诠释痕迹会自然复活——还在于，所谓生活并不仅仅指的是我们对生活现象的直接知觉，它还包括各类文本对我们的直接或间接就的影响。分类文本在我们的记忆中，实际上已确立了无数个活“原型”，在对生活的知觉过程中，常常会不由自主地把它们分类归纳到不同原型之中。比如张贤亮的《绿化树》，在其叙述过程，就无意地重复了“痴心女子负心汉”原型模式。这种“原型”不仅指的是传统意象，还包括西方以及中国现代文学的诠释影响。

当然，在“新写实”的口号下，多少掩藏着一种放弃个人化努力的倾向，这并不仅仅出于一种艺术的考虑，更多的还来自于生活和历史的双重压力，是一种非知识分子化的思索结果。认同日常生活的同时，还意味着对原有的某些固守着的知识分子化的东西（比如浪漫和诗，比如乌托邦）的放弃，意味着重新（无奈）被纳入社会通行的文化准则（比如“混账”），这种文化态度影响到小说叙述，便意味着主体话语（抒情语言）的逐渐失落，公共性的（他者）话语的逐渐增长。^①

^① 其中的文化因素，参见第二章《日常生活的诗性消解》。

三、日常世界与个人化的受阻现象

显然，在公共性与个人化之间，存在着一种潜意识的对立，公共性要求小说贴近日常世界（生活），要求叙述者成为大众文化的“转述人”，并由此产生再现、摹拟等一系列小说理论；而个人化则强调作家的主体情致，并对世界作出个人性的解释，要求将小说单纯的叙事陈述转化为一种个人性的表意过程，在这种要求下，逐渐地使小说向虚构靠拢，并且日渐地诗化。

小说这种潜在的对立，在某种意义上，恰好吻合了知识分子的矛盾特性。一方面，知识分子强调身份的超然，要求对世界具有一种个人性的超越，从而培养出自己独特的文化态度；而另一方面，知识分子作为“社会良心”的角色存在，又时时要求自己直面“痛苦的世界”，倾听大众的呼声，在这种角色规定中，知识分子实际上很难使自己完全躲进象牙之塔，充其量只是一座“十字街头的塔”（周作人语）。

由于公共性的潜在制约，便使得小说不可能是一种纯粹个人性的抒情行为，在更多的情况下，当小说企图逼近日常世界（生活）时，它（尤其是中、长篇小说）便成了一种“对话”的文本。

而在更多的情况下，则会相应产生一种“受阻”现象，就是说，个人性的文化态度一旦进入复杂琐碎的日常世界（生活）时，即会遭遇到一系列的阻滞，这种阻滞常常是意识形态化的。

比如汪曾祺在其个人文化态度上，显然深有士大夫文化

的“印痕”，也即是某种中国文人的传统，这一传统常把人生艺术化，强调其对世事超然性的一面，从而形成一种“内在的欢乐”（汪曾祺语）。怀此欢乐入世，便养成一种自然淡泊的胸襟。这种胸襟，在其艺术人生，便是“痴”，即对对象的美的专注，“热爱到了痴迷的程度”，从而形成一种“永远不消沉沮丧，无机心，少俗虑”的人格特征。比如《岁寒三友》中的靳彝甫“有一盒爱若性命的东西，是三块田黄石章”。“有一次，邻居家失火，他什么也没拿，只抢了这三块图章往外走。吃不饱的时候，只要把这三块图章拿出来看看，他就觉得对这个世界没有什么可抱怨的了。”而在对待世俗生活上，则是“不在乎”，比如陶虎臣做焰火“坏了一只眼睛”，“依然随时是和颜悦色的，带着宽厚而慈祥的笑容。这种笑容，只有与世无争，生活上容易满足的人才会有。”（《岁寒三友》）汪曾祺对“不在乎”曾有如下解释：

“……对于任何猝然而来的灾难，都用一种‘儒道互补’的精神对待之。这种‘儒道互补’的真髓，即‘不在乎’。”^①大概就是那种所谓“宠辱不惊”的传统士大夫文化态度了。然而在另外一些作品中，这种文化态度却受到了阻滞，比如《落魄》，写“扬州人”因为“机缘凑巧”，跟着一个亲戚来内地“玩玩”，并且“开了个小馆子”。小说似乎对他很欣赏，说他“周身上下，斯斯文文”，“一看就和别的掌柜不一样”，“木架上还放了两盆花”，特别是“他去踮弯，两手反背在后面，一种说不出的悠徐闲散”。即使别人来祝贺他买卖兴旺，他也是说：“托福托福，闹着玩的。”这是一个文人化的商人。然而正是这种“悠徐闲散”的文人

① 《汪曾祺自选集·跑警报》，漓江出版社一九八七年。

态度才导致他的破产。小说把他和“南京人”作了对比，“南京人”是一种“能够堆砌‘成功’的人，一个非常现实的人”。所以他最后“从伙计变成了股东”。而扬州人则堕落到“仿佛污泥已经透入多裂纹的皮肤”。于是“对这个扬州人，我没有第二种感情：厌恶！我恨他，虽然没有理由”。在这里，汪曾祺实际上进入了一个悖论语境：世俗生活中“成功”与“艺术”的对抗。于是，那种士大夫式的生活情趣受到了挑战，而代之以一种市民化的文化态度，“一个人要兴旺发达，得有那么一点精气神”（《如意楼和得意楼》）。

显然，在这些小说里，汪曾祺陷入的是一种对话的悖论语境。在他离开小说的公共性规定时，其叙事陈述呈现出一种抒情性（“说不出的悠徐闲散”），并成为其个人文化态度的表意符号。然而他一旦进入实际的日常生活，有关这个世界的诠释“痕迹”便又自然表露出来（“一个人要兴旺发达，得有那么一点精气神”），一种日常生活通行的公共性原则顽强地阻挠了其个人性的文化态度的表达。坦率而言，在汪曾祺的小说中，其所谓“士大夫的文化”并不是唯一的声言，与之相悖而行的，还有着浓郁的平民性（或市民性）的文化态度，比如《异秉》、《如意楼和得意楼》，等等。其中叠印着各种诠释“记忆”，亦同作家本人的经历有关。由此亦可见出，一个人的文化构成乃是相当复杂的。

阿城的《棋王》显然有意调和此类艺术和人生的矛盾，在其经验世界中，力图使“吃”与“棋”处于相等的地位，但这种努力仍给人以些许勉强的痕迹。比如小说提出了一个悖论的命题：棋道与生道。捡破纸的老头说：“‘为棋不为生’，为棋是养性，生会坏性，所以生不可太胜。”这是相

当典型的传统的文人态度。王一生的母亲则说：“先说吃，再说下棋”，这就很平民化了。叙述人实际上一直在这之间左右摇摆，当他贴近实际生活的时候，便强调“吃”，当他回到个人的文化世界中时，又强调“棋”。而在实际的存在环境中，“吃”一直隐隐阻挠着“棋”的表达（为了突破这种阻挠，叙述人设计了“钱是不少，粮也多”的后来环境），而最后的突破，则是抒情语言的完全介入，由陈述转为表意：“家破人亡，平了头每日荷锄，却自有真人生在里面，识到了，即是幸，即是福。衣食是本，自有人类，就是每日在忙这个。可围在其中，终于还不太像人。”知识分子化的人生态度重新统摄全篇，而它的代价，则是叙事语言与抒情语言的分离。

这样，我们或许能理解，为什么此类文化态度（人生的艺术化）大都自由表达于古典的诗或小品之中，而不是小说。这固然有时代或文化变异的因素，而更重要的，诗或小品是一种纯粹个人的抒情行为，而小说则是一种“对话”艺术（个人与日常世界的对话），这种艺术在相当程度上阻挠了个人性的文化态度的自在表达。

而在有些时候，这种个人性的文化态度的受阻，则是因为时代性的诠释要求。比如鲁迅的小说《药》，同他的其它小说一样，流露出一种孤独、绝望或寂寞的文化心态，然而在结尾处，作者又在夏瑜的坟上添了一只小小的花环，这是为了“显出若干亮色”^①，因为“既然是呐喊，则当然须听将令的了，所以我往往不恤用了曲笔，在《药》的瑜儿的坟上平空添上一个花环……因为那时的主将是不主张寂寞的。……至于自己，却也并不愿将自以为苦的寂寞，再来传染给也如我那

^① 鲁迅《南腔北调集》·《自选集》自序。

年青时候似的正做着好梦的青年”^①。显然，在小说叙述中，公共性（“主将”、“青年”等等）有效地阻挠了鲁迅个人性的文化态度的表达。这里既有着外在的诠释要求，同时也因为鲁迅作为一个知识分子而存在的内心冲突。他既有着强烈的个人化的文化态度，同时作为“社会良心”的角色规定，又使他不能不接受此一公共性的诠释要求。

如果说，鲁迅的这种“受阻”，尚有明显的理性色彩，是一种“有意为之”的叙事行为，那么，在另外一种情况下，这种“受阻”还因为在日常世界的诱发下，而导致的某种“集体无意识”的复活，比如刘震云的《单位》。小说写小林为了入党（意味着提级、长工资、分房，等等），“夏天也不能嫌女老乔狐臭，得一月一次挨着她的身子与她汇报谈心”，而且“光汇报谈心还是不够的，总得在一定时候做些特别的表示，人家才会给你特别出力”，于是，在“五月二日这天，单位仍然放假，小林坐地铁到女老乔家拜访去了。去时带了两袋果脯、一瓶香油（母亲从老家带来的）、一袋核桃（孩子刚满月时同学送的）、几瓶冷饮。老婆一开始不同意，说你怎么能这样，小孩下月订牛奶还没有钱……”在小林的行为事件背后，是其内心的话语注脚（“光汇报谈心还是不够的，总得在一定时候做些特别的表示，人家才会给你特别出力”）。“送礼”在此成为人生境遇的一个缩影，它意味着人生的无奈改善，是同入党、提级、加工资等等日常生活联系在一起，是小林唯一的可能性出路。而在此一叙述过程中，又显然融入了叙述者的生命（情感）体验，从而形成一种叙述人与陈述对象的交错“共识”^②。

^① 《鲁迅·呐喊·自序》。

^② 参见张业松《写实“内外”》，《上海文学》1992年第3期。

显然，作者在这里进行的，仍是一种非知识分子化的思考、共识中的认同代替了理想化的抗议。而在这种认同中，个人性的文化态度隐匿了，叙述者成了日常世界中的一员，自己的日常利益与陈述对象的日常利益混和在一起，日常生活的公共性准则驱除了作为知识分子化的个人性的文化态度。

对知识分子来说，日常生活的挑战乃是极为严峻的，任何一种理想性的或个人性的文化态度，都会在不知不觉中受到日常琐事的磨蚀。当我们沉浸在“单位、家庭、上班下班、洗衣服做饭弄孩子”，“排队买豆腐白菜……”之间，的确会产生那种“宏图大志怎么了？有事业理想怎么了？”的喟叹与感慨。而在这些琐屑的日常生活中，任何一种知识分子化的个人性的文化态度都会成为一种可有可无的精神（奢侈的）装饰。

然而，如果我们放弃了这种个人性的文化态度，仅仅成为一个公共性的“转述人”，那么，小说又从此意味着什么？

结 语

由于公共性和个人化的潜在对立，在某种意义上，小说便成了个人与日常世界的“对话”。在这“对话”中，常常使叙述陷入悖论语境。在有些时候，个人性空前高涨，小说的叙事陈述仅仅作个人化的一种表意过程，也有些时候，则会不自觉地转向对日常生活的关注。而在我们进入这一“过日子”（池莉语）的日常世界时，个人性的文化态度常常会由于这样或那样的原因“受阻”，它固然纠正了个人的狂妄与片面，浮躁与空想，但是在另外一种意义上，特别在

某种历史的“压力”下，个人会逐渐地非知识分子化，“终极关怀”成了一种可有可无的精神（奢侈的）装饰，这时，他便会在不知不觉中向“生活”（日子）认同，并获得某种“共识”性见解，认同着一切的艰辛与一切的苛且。它不仅带来小说叙事的变化，更意味着一种个人化向公共性的无奈让步。

第二章 日常生活的诗情消解

八十年代后期,相对而言,一种(精英)文化的失望情绪在中国知识分子中间悄悄蔓延,在文学界,则形成了一股后来被称之为“新写实”的创作趋向。^①一般来说,他们拒斥彼岸,亵渎神圣,对理想主义或者乌托邦往往采取一种近于嘲谑与调侃的态度。他们在对生活的观察上强调返回“事物本身”,而所谓“事物本身”就是“复杂得千言万语都说不清的日常身边琐事”,^②是一种未加知识分子理想“装饰”(詹姆逊语)的日常生活,是一种人的衣食住行的基本物质生存状态的“冷面”摹写。

对于中国知识分子来说,日常生活常常具有一种诗性象征,是人的精神自由舒卷之地,亦是对现实逃避的家园,因而常常处于与世俗社会对立的文化系统之中。因此对日常生活的诗性消解,在文化上,便具有了一种对传统的挑战意味,它牵涉到一系列问题,比如诗意人生与世俗人生,知识分子的主体定位,人的终极价值,等等,等等

^① 近来,已经有论者把“新写实”与一部分“先锋小说”纳入“后现代”的范畴加以考察。这种提法正确与否,暂且不论,但为确看到了他们之间在文化上的某种共同趋向。因此,本文的考察对象实际上将不限于“新写实”作品。

^② 刘震云《磨损与丧失》,《中篇小说选刊》1991年第2期。

而我们的讨论，也将从这种挑战性开始。

一、中国文学中日常生活的两种价值形态

中国传统的知识分子常常具有一种明确的人文目的，这种人文目的便是古代文献中屡屡论及的“道”，具体而言，则是要求在现实中重建社会政治秩序与文化秩序。在儒家，此“大道之行”往往在于“三代之英”，所以要求“从周”，这种托古改制的社会政治与文化设想，具有浓郁的乌托邦色彩，而在这种乌托邦思想的规约下，知识分子便不能仅仅停留在自己的专业领域，仅仅成为某一“术业有专攻”的专门性技术人才，而要求士“志于道”，并明确提出：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”^①“道”在此成为知识分子的最高精神凭藉，并以此臧否天下，从而以自己独特的方式参预社会政治文化实践，此亦孔子所说：“是亦为政”，^②因此而要求个人服从整个社会理想的需要，也即是“整体献身”的理路，循此理路而提出：“君子怀德，小人怀土”，“士而怀居，不足以为士矣”^③。这种建立于道德激情之上的信仰，构成了中国知识分子启示真理与改造社会的两大主题，并成为其人文精神的一大源头。

但是在另一方面，出于某种“自由学说”的要义，先秦诸子——比如老庄学派——亦有将个人的身心自由作为人的根本目的。这种自由本身就是目的的思想，昭示着一种“不求解

① 《论语·泰伯篇》。

② 《论语·为政篇》。

③ 《论语·宪问篇》。

放人类，但求解放自己”（赫尔岑语）的理路，也即是庄子所说：“泉涸，鱼相处于陆，相响以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖”。^①因此老庄学派常要人“坐忘”、“心斋”，返归自然追求，一种完美的诗意人生境界。实际上，这种思想在儒家文献中亦偶有流露，比如在孔门弟子中，曾皙就自述其志为：“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”，孔子则“喟然叹曰：‘吾与点也’。”^②在时间的漫延中，这二种人文精神交替影响着中国知识分子，并概括为“达则兼济天下，穷则独善其身”的双重特点。

因此在传统的中国文学中，“日常生活”常常具有双重的能指功能，一方面，在其人文目的与社会现实严重对立的时候，退而成为某种诗意人生的象征；而另一方面，在个人入世之心正强，社会乌托邦高扬的时候，却又成为某种桎梏理想消磨壮志的象征，直接意指着庸俗化的现实人生状态，乃至被批评被扬弃。

正是在传统人文精神的影响下，中国知识分子习惯于把价值理想放在人生首位，不论是儒或是道，都反对“心为形役”，而要求一种有意义的人生。因而当人的理想遭到社会压迫时，知识分子便会退而求其次，从“解放人类”退而“解放自己”，这便是由来已久的中国知识分子的“隐”的思想。

当然，古代知识分子的隐，并不是隐于荒野，而是回到个人的日常生活之中，是那种“方宅十余亩，草屋八九间。

① 《庄子·大宗师》。

② 《论语·先进篇》。

榆柳荫后檐，桃李罗堂前”^①的农家田园。在诗人来说，“少无适俗韵，性本爱丘山”，只是“误落尘网中，一去三十年”，因此，“返自然”，便如羁鸟回到“旧林”，池鱼跃入“故渊”。当社会成为人性的“樊笼”，日常生活就很自然地成为诗意人生的象征，充满诗情，充满着画意。在日常生活中，不仅可以“采菊东篱下，悠然见南山”，即使“种豆南山下……道狭草木长”，也是“衣沾不足惜，但使愿无违”，那是一种个人自我救赎后的喜悦，在此，日常生活成了某种人文理想的象征，传达了中国知识分子的某种人格操守与价值观念。

只有在这样的文化背景下，我们才能理解，在中国文学中，日常生活为何如此充溢着特性，其世俗人生又是如何自然地转化为诗意人生。然而，在另外一种意义上，对于知识分子来说，这种诗意化的日常生活的背后，仍然存在着痛苦，一种价值与行动分离的焦虑。在知识分子的理想观照下，日常生活固然获得了它的价值形态，同时却也丧失了某种行动性，而中国知识分子素来是个重行动的群体，强调坐而论道不如起而仗剑，它努力以求的，便是改造这个世界。这是一个“结”，始终缠绕在知识分子心头，即使退守到个人的日常生活之中，这个“结”依然解不开，依然剪不断，理还乱。比如郑板桥，一方面向往农家生活，那种“煮糊涂粥，双手捧碗，缩颈而噉之，霜晨雪早，得此周身俱暖”的宁静适意，一方面又认为“得志泽加于民，不得志修身见于世”的读书人要“高于农夫一等”^②，所以又强调“大丈夫”要“立功天

^① 陶渊明《归田园居》。

^② 《郑板桥集·范县署中寄舍弟墨第四书》。

地，字养生民”^①。所以陶渊明一方面沉醉在“山气日夕佳，飞鸟相与还”的诗意人生之中，真正感觉到“此中有真意，欲辩已忘言”的价值意指，发出“但愿长如此，躬耕非所叹”的内心喜悦，同时又时时充满行动性丧失后的焦灼，不仅常常“忆我少壮时”，“猛志逸四海”，并偶有虚度岁月的悲哀，“古人惜寸阴，念此使人惧”，乃至流露出“亦欲有为未能就，乃沈隐耳”（张琦语）的真实心态，所以又有“刑天舞干戚，猛志固常在”的感叹，有“其人虽已没，千载有余情”的对古代侠士的追怀。^②

显然，日常生活只有在知识分子的人文理想与社会现实处于严重对立并退而求“解放自己”的状态中，才呈现出它的诗性内涵，衔接了老庄学派的精神源头。而在另一种情况下，浪漫主义重新构成知识分子启示真理与改造社会的二大主题时，日常生活又往往成“士而怀居，不足以为士”的象征。在这种时候，在改造社会的政治文化实践中，人生的价值与行动合二为一，从而成为完美的人生典范。

五四以后，知识分子一方面批孔反儒，另一方面又自然衔接了古代儒家启示真理与改造社会的精神源头。

事实上，在中国现代文学中，日常生活的诗性色彩已经开始悄悄隐褪，在启示真理与改造社会的主题下，知识分子为乌托邦理想所驱使，而努力寻找一种价值与行动统一的新的生活模式，这种模式又显然以否定个人的日常生活为前提。鲁迅在1925年发表的《伤逝》中，已经涉及到这个问题。

① 《郑板桥集·潍县署中与舍弟第五书》。

② 日常生活的诗性象征固然同知识分子“解放自己”的人文思想有关，但不能否认秦汉以后，士的逐渐地主化亦为这种诗意人生提供了相应的物质基础，从而渐渐丧失了其“社会良心”的角色功能，而滋生出“无事老人”式的思想，详见拙著《中国知识分子的历史性格》。

题。涓生与子君的结合，曾经预示着日常生活的诗性可能，以为“在不远的将来，便要看见辉煌的曙色的”，但是接踵而来的，在二人的日常世界中，爱情的狂热却开始逐渐冷却，只能靠回忆来维持着日常生活的诗性意味，然而“这温习后来也渐渐稀疏起来”，接着是经济的困窘，日常家务的操劳，“管了家务便连谈天的工夫也没有”，日常的但却是无可避免的家务琐事不仅侵蚀并消磨着其诗性意味，最后更直接导致了双方的冷漠与冲突，人不可忍受的也许正是这单调而又凡琐的日常生活。因此鲁迅又提出其爱的“附丽”说，号召着青年走向社会，投入改造现实的社会现实之中。

鲁迅自有其对生活的深刻与清醒之处，但在其言说背后，仍然存在着时代的基本文化背景，潜伏着的正是个人与社会，现实与理想的对立，在这种文化的规约下，日常生活的价值形态开始逐渐转移到社会实践之中。

1949年以后的中国当代文学，基本遵循着鲁迅的这一理路，同时更加浪漫，更加强调个人对集体的献身，或者说个人的解放必须服从于整个社会的解放。在这种革命浪漫主义的观照下，日常生活不仅不存在任何的诗意，相反，它是卑琐的，是庸俗的，它窒息人的精神并日益地使人平庸化。比如杨沫的《青春之歌》，林道静拒绝的，不仅是余永泽这个人，还意味着她拒绝了与时代，与社会改造，与理想，与浪漫主义格格不入的个人的日常生活。

这种浪漫主义的乌托邦倾向一直延续到八十年代中期的文学创作，不仅有着像《男人的风格》、《乡场上》等改造社会的主题，更有着对神圣人生的追求，比如孔捷生和张承志的小说，易杰（《南方的岸》）的重返海南和白音宝力格（《黑骏马》）的重返草原，都意味着一种对平庸生活的拒绝，意味

着一种诗意人生的追求，而这种追求本身就意味着彼岸（新大陆、理想、终极真理、神圣人生）的存在可能，从而构成理想主义在这个时代的一个长长的尾音。

在中国知识分子对日常生活的肯定或拒绝中，事实上潜伏着一个共同的人文主题，这就是承认诗意人生的可能，承认乌托邦的可能，承认浪漫主义的可能，承认此岸与彼岸的对立存在，它意味着中国知识分子的某种主体定位和“角色”自觉。它不仅要求改造社会，也同时要求启示真理，不仅要求解放人类，也同时要求解放自己。在改造社会不可能的情况下，便会暂时放弃行动，而退守到个人的日常生活之中，并赋予其理想的价值形态，这时日常生活便开始呈现出其诗性的一面。而一旦社会重新为乌托邦所激荡，又会走出个人的日常生活，要求着价值与行动统一的新的人生模式，这时，日常生活又往往成为平庸人生的象征。这种价值形态的反反复复，又正意味着知识分子对某种终极价值的追求，意味着他们对人生的某种终极性关怀。

二、烦恼人生与日常生活的诗意消解

然而对于八十年代后期的中国知识分子来说，这种传统的人文目的不仅显得非常飘渺，而且已经多少变成一种类似奢侈的精神装饰。

池莉的《烦恼人生》叙述了一个普通公民的日常生活。构成印家厚日常生活的全部内容的，是无尽的家务琐事与无尽的人生烦恼，“早晨是从半夜里开始的”，没有太阳，有的只是“昏蒙蒙的半夜里‘咕咕咚’一声惊天动地，紧接着是一声恐怖的嚎叫”，是“母子俩在窄狭拥塞的空间撞翻了几件

家什，跌跌撞撞抱成一团”，是儿子的摔伤，老婆无休无止的抱怨，然后是起床，排队刷牙洗脸，然后匆匆忙忙地抱着孩子出门，进入战争状态般的“跑月票”……。人生于此，已经无可选择，所有的浪漫与诗意都早已远去，宿命般地承受着人生重压的印家厚本身亦拒绝着浪漫和诗意（比如雅丽的爱情），甚至拒绝对往事的回想，“记忆归记忆”，“少年的梦总是有着浓厚的理想色彩，一进入成年便无形中被瓦解了”，现在的印家厚只是“随着整个社会流动、追求、关心”，“关心火柴几分钱一盒了？”“他几乎从来没有想是否该为少年的梦感叹……只是十分明智地知道自己是个普通的男人，靠劳动拿工资生活。哪有工夫去想入非非呢？”只是对自己说：“你现在所经历的这一切都是梦，你在做一个很长的梦，醒来之后其实一切都不是这样的”，现实成了梦境，梦境中的人不仅安然承受着一切，同时亦充满一种无奈的自我调侃。

《烦恼人生》预示着一种文化倾向，意味着知识分子开始不再沉湎于对这个世界的沉思冥想，亦不再对遥遥的彼岸充满一种神圣的渴望，而是直面人生的烦恼，开始倾听来自“民间”的声音，把现实与理想推向一个尖锐对立的人文环境，同时无情地拆除着所有附加于现实生活的精神性“装饰”，诗性消解了，浪漫主义销声匿迹，有的只是赤裸裸的普通人的的人生困境，而且尽可能真实地复制出普通人的日常生存状态。

对人的日常生活的窘迫状态的描写，当然并不自池莉始，再早一些，就有谌容的《人到中年》，高晓声的《李顺大造屋》，等等。区别在于，这一时期的知识分子尚有一种“社会良心”的角色自持，强调对社会的改造，并要求个人服从于整个社会的利益需要，在其背后，是一种执着于神圣使命的社会性乌托邦追求，因此，其对人的日常生活的叙述，就

掺杂着一种理想主义倾向。然而在八十年代后期的知识分子中,这种社会性的乌托邦追求却遭到了普遍的怀疑与拒绝,叶兆言调侃道:“当我开始打算成为一名小说家的时候,有一个叫高晓声的小说家谆谆教导我说,……小说家不能无病呻吟,小说家必须有感而发。他在新时期的两篇代表作最有说服力,一篇是《李顺大造屋》,一篇是《“漏斗户”主》。前一篇说的是农民怎样千辛万苦在造房子,后一篇是农民如何如何的吃不饱。高晓声太熟悉农民,他归纳出农民的两个最迫切的问题,就是吃和住……”,因此,“高晓声的这两篇小说的轰动效应一向让我眼红”,然而现在,“写一篇轰动小说的雄心,早萎缩成一片模糊的影子,遥远得像是另一个世纪的事”。^①

新时期文学的另一种理想主义倾向,则服从于启示真理的主题,强调一种神圣人生的追求。比如张承志,在他的作品中,同样存在嘈杂的都市,八平方米的小屋,蜂窝煤……的日常生活窘迫,不过,这种几乎窒息人的精神的日常生活却为他痛恨并无情地加以拒斥,他执着于新大陆的追求,而在草原,在戈壁,在黄河,在他族人聚居的黄土高原,在虚拟的黄泥小屋和金牧场中,他才真正感觉到另一种诗意人生的存在。在他而言,对理想的追求,是人的精神的自由长旅,那才是真正富有意义的壮阔人生,它构成一个人生命的全部信仰和遥遥的光辉彼岸。而在八十年代后期,这种理想主义同样受到怀疑和拒绝,“我们似乎看到生活像一个宏大的虎口在吞噬我们”,“于是我们被磨平了,睡觉时连张报纸都不想看”,“过去有过宏伟理想,但那是幼稚不成熟。一切还是从排队买豆腐白菜开始吧”。^②

① 《关于厕所》,《作家》1992年第2期。

② 刘震云《磨损与丧失》,《中篇小说选刊》1991年第2期。

对于实存的人生困境，阿城则企图从古代文化中找到一条崭新的出路，于是他在小说中引进一个传统话题——人生的艺术化。在《棋王》中，他谈“生道”与“棋道”的关系，强调“为棋不为生”，“为棋是养性，生会坏性，所以生不可太胜”，“何以忘不痛快，唯有象棋”。在“棋”（艺术）中，人通过“坐忘”的方式，而进入另一种纯粹精神化的艺术境界，并通过此种艺术化的途径，达到“解放自己”的人文目的。这种生活，被阿城移之为“真人生”，“衣食是本，自有人类，就是每日在忙这个。可囿在其中，终于还不太像人”，而这种被精神“装饰”过的日常生活，便自然呈现出它的诗性状态。

可是在现代社会中，这种传统知识分子所习惯的精神的“逃避”（坐忘）方式，却日益受到动摇乃至破坏，所以阿城的《棋王》虽能轰动一时，但终成昙花一现。这是因为：一、五四以后，在激进主义的精神激励下，作为知识分子传统精神源头之一的老庄思想基本被抛弃，从而在哲学上切断了知识分子逃避（独善其身）的精神可能，尤其是更年轻的一代，对老庄思想已经相当陌生，因而现代知识分子最痛苦的便是经常处于一种进退无措的尴尬境遇；二、现代社会中，知识分子日益地非士大夫化，也就是说，日益的平民化，在日常生活的操劳中，自然不可能恢复那种传统士大夫式的闲情逸致，生活的烦恼与焦灼完全堵塞了艺术化的可能；三、生活方式的巨大变化，知识分子日益地都市化，“山林”成了一个遥远的记忆，在嘈嘈杂杂的城市生活中，已经不存在那种“方宅十余亩，草屋八九间。榆柳荫后檐，桃李罗堂前”的田园生活方式，城市化了的知识分子已经不可能感觉到“采菊东篱下，悠然见南山”的“真意”，因为他首先缺

乏生命的体认，从而也就不可能作出真正的精神回应。尽管知识分子中，仍然不会“两手反背在后面，一种说不出的悠徐闲散”的“自得其乐”者（汪曾祺语），但已难以构成普遍性的群体特点，就其普遍性而言，实际上已经排除了传统的“解放自己”的艺术化的人生可能。

因此，对于八十年代后期的中国知识分子来说，一旦处于某种（精英）文化失望的情绪笼罩下，便自然构成“梦醒了”的人文主义主题，在所有的精神性的“装饰”都被拆除以后，“只剩下一个愿望，好好过日子”。^①

然而，这个“日子”又是十分艰难的，这一时期的小说大都牵涉到日常生活的“烦恼”主题，比如叶兆言的《艳歌》，池莉的《不谈爱情》，苏童的《离婚指南》，刘震云的《单位》、《一地鸡毛》等等。

在烦恼的日常生存状态中，这些小说的叙述语气反而显得平静下来。他们既不感谢生活，也不拒绝生活；既不把生活处理成一种诗意人生，亦不把生活视为一种平庸。生活就是生活，就是“那个日复一日，年复一年的日常生活琐事”，因此他们又尽可能复制着这些“日常生活琐事”，比如，“排队买豆腐白菜”，“拉蜂窝煤”，“单位、家庭、上班下班，洗衣服做饭弄孩子，对付保姆”，还有如何巴结人搞到房子，如何求人让孩子入托，如何将老婆调进离家近一点的单位（《一地鸡毛》）。他们尽量突出人生的不如意处，而这不如意的背后，则是一种无奈的宿命感叹。比如叶兆言的《艳歌》，爱情只是一种自我虚构，这种虚构根本经不起日常生活的磨损。因此在实实在在的日常生活中，只有“不谈爱

^① 池莉《烦恼人生·小传》，作家出版社1989年出版。

情”，才能“圆满解决了一切问题”（池莉《不谈爱情》）。

这种对生活的“彻悟”，表明他们最终意识到“这个世界原来就是复杂得千言万语都说不清的日常身边琐事。它成了我们判断世界的标准，也成了我们赖以生存和进行生存证明的标准”^①。因此，他们不仅拒绝对生活的浪漫的诗意处理，亦同时拒绝对这个世界的形而上学的沉思冥想。他们调侃说：“有质量的人对生活有着多么切肤的感受和宽广的胸怀。相对他们，我们显得多么狭隘和无知，如果这时再碰上—一个傻×，你一定会说：去你妈的”^②。

在某种意义上，由于现代社会中，知识分子的日益平民化，在他们回到日常生活的同时，也就相对回到了大众之间，在柴米油盐的日常操劳中，知识分子完完全全地大众化了。这时，他们便很自然地感受到来自民间的文化影响，一种承受生活重压的存在能力，“这些日常生活琐事锻炼着我们的毅力、耐心和吃苦耐劳的精神”（《磨损与丧失》），因此他们对生活一方面表现出宽容的精神，“不可能十全十美”，另一方面又强调任何痛苦都“该咬着牙吞下去”（《烦恼人生》）。很难说这种不自觉地向民间文化靠拢的姿态在今后的知识分子中是否会滋生一种新的人文精神？

然而如果把问题推向极端，仅仅把人的存在视为一种自然性生存，那么，吃苦耐劳与浑浑噩噩又究竟有何区别？在余华的《活着》中，“活着”本身便成了目的，企图改变生活的人，都“死了”，而顺应生活者，比如福顺，却“活着”，它形成一个存在的悖论。人的社会性存在的努力，有时确实会妨碍人的自然性存在，但是，纯粹自然性的生存就一定

① 刘震云《磨损与丧失》，《中篇小说选刊》1991年第2期。

② 刘震云《狭隘和与无知》，《作家》1993年第2期。

人的生命存在的全部意义？当然，活着也许不为什么，活着就是活着，但是如此活着又与死亡有何区别？老福顺与牛为伴又何异于虽生犹死？显然，余华在试图消解“意义”的同时又因了这消解而感到困惑，骨子里依然飘出一丝纯属知识分子的（哲学的）悲观。

这样，便又牵扯出一个新的问题：知识分子与大众，精英文化与民间文化，究竟构成了一种什么样的关系？

三、主体定位的迷惘

显然，在日常生活的诗性消解背后，存在着的，是一种知识分子主体定位的迷惘。

在传统文化中，知识分子一般都把自己定位在“精英”范畴，强调“士不可以不弘毅”，自觉承担着启示真理与改造社会的双重责能，对人类的终极价值表示出某种“关怀”。然而在某种程度上，他又轻视大众，孔子说：“民可使由之，不可使知之”，从而又强调教导大众。曾子说：“慎终，追远，民德旧厚矣”，孔子则说：“君子德风，小人德草，草上之风，必偃。”在另一种意义上，它加强着知识分子的反庸众倾向，从而保证了知识分子的主体定位，也即是说，知识分子在整个的社会文化的建设中，始终处于一种领导地位，亦即孔子所言：“善人教民。”^①

在这种明确的主体定位中，知识分子固然获得了高扬主体性的可能，积极参与着社会文化实践，并保持着其“社会良

^① 当然，在知识分子中存在着民粹倾向，不过其向大众的“回归”只是企图从民间文化中找到某些足以对抗业已腐朽的官方文化的文化因子，因此，这种民粹倾向仍然出发于“精英”的文化目的，并不能证明知识分子对文化领导地位的放弃。

心”的角色标识。但另一方面，它又时时感受到“天理”与“人欲”的内在心理紧张。“精英”的文化定位，要求着他的成圣成贤，是“家事国事天下事事事关心”，他必须抵制来自生活的方方面面的诱惑，必须安贫乐道，必须以个人有限的力量来对抗整个社会的堕落，他不仅必须承受苦难，还得在苦难中用自己的生命去点燃未来的曙光。有时，这种过于强大的人文目的，会压得人喘不过气来，亦会同时产生某种悲观的“末世”情绪，从而要求自己在这个尘世的责任解脱，这样，他便会从神圣人生退回到诗意人生，从而“解放自己”。

八十年代后期的中国知识分子，不仅拒绝了诗意人生，同时亦对神圣人生对乌托邦产生了某种怀疑，在进退无措的两难境遇中，只能挣扎在“身边的日常琐事”中，日常生活逐渐地磨损着他们的信念与意志，并且开始拒绝“知识分子”这一特予的身份指称^①，他们自认是大众的一员，而在某种意义上，他们的喜怒哀乐又的确与大众息息相通。

在这种“相通”中，那种传统的知识分子内在的心理紧张反而得到了某种松弛，生活不再存在此岸与彼岸的划分，亦不存在理想与现实的对立。在“诗性”被消解以后，有的只是“日子”本身，每个人都在过“日子”，这是不可推卸的宿命安排，因此，人生虽然“烦恼”，但却无可奈何地被接受下来。也因此，这些小说相当强调“叙述”，以一种貌似客观的口气中性地叙述“生活”，并且以流水帐式的结构方式替代了情节性的故事编排，也许，这就是其中一些作品被称之为“新写实”的原因之一。

在这种诗性消解中，自然产生一种反知识分子倾向，王

^①这里的“知识分子”一词有其特定的涵义，并不仅仅是“有知识的人”，而是包含了诸如“社会良心”、“终极关怀”等等意指。

朔调侃一些知识分子“把自己经营的那一亩三分地想象成一个大庄园，每一个新到者都应该表示对他们的尊敬”，不无故作地自称“粗人”，“头上始终压着一座知识分子的大山”，激烈批评知识分子那种“无孔不入的优越感，他们控制着社会全部价值系统，以他们的价值观为标准”^①。

在某种意义上，这种批评矫正了知识分子轻视大众的倾向，并对其乌托邦倾向作出相应的批评，同时亦揭示出知识分子自身的一些弊症：“其实有些人的卑劣跟个人利益紧紧相连，他们已经习惯于受到尊重，现在什么都没有了，体面的生活一旦丧失，人也就跟着猥琐”^②。

然而，这种反知识分子化，并不意味着它由此代表了一种传统的知识分子的民粹倾向。在传统的民粹倾向中，知识分子亦向大众“回归”，而这种“回归”则是因为需要从大众中汲取足以能对抗业已腐朽的官方文化的精神养料，因此从根本上说，它仍然是知识分子化，仍然服从于知识分子整个人文目的的需要。

而在知识分子主体性的失落中，这种向大众的靠拢，则表示出一种“从众”倾向，正是在日常生活中，知识分子不仅平民化了，同时也社会化了。这时，公共性的生活准则替代了知识分子个人化的文化态度。在《单位》中，作者叙述小林想入党（它意味着提级升工资分房子等等），“夏天也不嫌女老乔狐臭，得一月一次挨着她的身子与她汇报谈心”，“光汇报谈心还是不够的，总得在一定时候做些特别的表示，人家才会给你特别出力……”于是在五月二日这天，“小林坐地铁到女老乔家拜访去了，去时带了两袋果脯，一瓶香

①②《王朔自白》，《文艺争鸣》，1993年第1期。

油（母亲从老家带来的），一袋核桃（孩子满月时同学送的），几瓶冷饮……”而在池莉的《不谈爱情》中，我们看到一个类似“世故老人”型的人物——梅莹，在梅莹和生活的双重教导下，庄建非才真正地“成熟”，认识到只有“不谈爱情”，才能“圆满解决了一切问题”，“他相信往后他就有经验了”，这是一种大彻大悟后的感慨。正是在“身边的日常琐事”中，知识分子与大众达成了某种“共识”，也正是在这个意义上，他们成了大众的“转述人”，而不是“代言人”，而知识分子对大众“哀其不幸，怒其不争”的现代传统倾向则在这种“转述”中不知不觉地被消解了。

知识分子的大众化，使他们得以复述出这个社会普遍的大众生存状态（这正是这些小说的价值所在），但同时，亦在这种“共识”中滋生出某种“从众”倾向。

这仍因为，知识分子主体性的失落，不仅无法为自己在整个的社会文化系统中“定位”，同时亦在某种程度上丧失了“自我”，他已经不需要坚持什么，他只是大众的一员，当代文学中日益滋长的商业化倾向显然同知识分子的这种主体性的失落，同由此而来的从众心理有着某种内在的关联。

不仅因为知识分子日益的平民化（贫困化），因为社会的日益商业化，同时在某种文化失望的情绪笼罩下，一些知识分子陷入一种主体定位的迷惘状态中。在日常生活的诗性消解背后，则是对浪漫主义的排斥，对乌托邦的怀疑，对知识分子传统的人文目的的消解，是对“解放人类”与“解放自己”的双重拒绝，并且不自觉地与公共性的日常生活准则达成“妥协”，个人只剩下了自己的“日子”，“活着”就是目的，它成了一个不可逃避的存在符号。

第三章 “示者”与“看者”

一、《示众》与《热也好冷也好活着就好》

二十世纪中国知识分子面临的困境之一，就是其与大众的隔阂乃至某种程度的对立，这种对立相应构成了鲁迅小说中两个最基本的意象——“示者”与“看者”。^①

在小说《示众》中，鲁迅写“示众者”：“一个是淡黄制服的挂刀的面黄饥瘦的巡警，手里牵着绳头，绳的那头就拴在别一个穿蓝布大衫上罩白背心的男人的臂膊上。这男人戴一顶新草帽，帽檐四面下垂，遮住了眼睛的一带。”在这男人的周围，簇拥着一大群百无聊赖的看客，并且不断地有人加入，指指点点地说：“阿，阿，看呀！多么好看哪！”一位胖男孩兴高采烈地挤进挤出，大声吆喝着：“热的包子咧！荷阿！……刚出屉的……”

一方面是知识分子，是革命者，是先驱者，是启蒙者，是拯救者；一方面则是芸芸大众，是启示对象，是受益者，是被拯救者，然而他们之间构成的却是看/被

^①现代文学的研究者已经分析出这种“看/被看”的两层涵义，一是“庸众”之间的“看/被看”，一种则是“独异个人”与“庸众”的“看/被看”，我在此取第二种涵义，详见钱理群、王得后《鲁迅小说全编·前言》，浙江文艺出版社。

看的二项对立模式。“示众”成了大众的庆典，神圣则转化为一场人生游戏，而在这看／被看的二项对立模式的背后，则是二十世纪中国知识分子深深的悲哀与寂寞。

这种看／被看的孤独与寂寞，在八十年代后期的中国知识分子中间得到了某种程度的精神回应。池莉在《热也好冷也好活着就好》中为我们提供了一个寓言式的场景：一个被人称为作家的“四”和一个市民青年“猫子”之间的对话。

猫子说：“四，我给你提供一点写作素材好不好？”

四说：“好哇。”

猫子说：“我们店一支体温表今天爆炸了，你看邪乎不邪乎？”

四说：“哦。”

猫子说：“怎么样？想抒情吧？”

四说：“他妈的。”

猫子说：“他妈的四，你发表作品用什么名字？”

四唱起来：“不要问我从哪里来，我的故乡在远方，为什么流浪，流浪远方，流浪。”

猫子说：“你真过瘾，四。”

四将大背头往天一甩，高深莫测仰望星空，说：“你就叫猫子吗？”

猫子说：“我有学名，郑志恒。”

四说：“不，你的名字叫作人。”

猫子说：“当然。”

然后，四给猫子聊他的一个构思，四说准把猫子聊得痛哭流涕，四讲到一半的时候，猫子睡着了。四就放低了声音，坚持讲完。

这个段落再次揭示了知识分子与大众之间的隔阂乃至某种程度的对立，四对猫子的故事不感兴趣，同样，猫子也拒绝了四的构思。一位研究者如此评说：“四以‘人’对猫子的重新命名，有一种典型的知识分子幻想的意识形态色彩，他试图以“独立”的方式唤醒猫子，也就是试图以一种拯救的欲望重建叙事的激情，但他所提供的构思却使猫子睡去了，四的幻想并未得到回应，两个人之间的对话是互不相关的，也是相互游离的。四有用自己的叙事感动人的宏愿，但这一宏愿最后却变成了一种阿Q式的自恋”。

然而，尽管二十世纪的中国知识分子普遍遭遇到看/被看的二项对立模式，他们之间的文化背景乃至个人的文化态度却是各自有异的。鲁迅毕生实践的是“我以我血荐轩辕”，总是通过“示者”来展开自己的叙述(某种意义上的“自我中心”化)，不仅对大众表示出一种“哀其不幸，怒其不争”的人文关怀，更为世人提供了一个“孤独的先驱者”形象，在绝望中仍进行着充满希望的努力。而对于八十年代后期的一些知识分子来说，他们在拒绝了终极价值及其相关的伦理体系后，则不自觉地转向大众，并加入着这“看者”的队伍，叙事人相应提供了一种对“示者”的叙事幻想的调侃，并在灰色的平庸生活中发掘着诗意。

二、“独异个人”的叙事激情

中国知识分子素有以天下为己任的人文传统，孔子说：

①张颐武《“人民记忆”与文化的命运》，《钟山》1992年第1期。

“士志于道”，他的弟子曾参则发挥说：“士不可以不弘毅，任重而道远”，陈蕃说：“士……有登车揽辔澄清天下之志”，刘向更从人文角度将士释义为：“辨然否，通古今之道，谓之士”，赋予这一阶层以作为社会良心的意指涵义，而其“民为邦本，本固邦宁”的政治思想，则昭示着一种“民本主义”的人文倾向。然而这一民本思想又是以牺牲大众的个性自觉与思想自由为其前提的。孔子说：“民可使由之，不可使知之”，又说：“君子德风，小人德草，草上之风，必偃”，因而“善人教民”。传统知识分子在其社会文化领域中常常扮演着大众的领导者与立言人的双重角色，他实施的往往是“教化”而非“启蒙”。他为大众提供了一个小康（大同）社会的乌托邦许诺，而这一许诺显然并不包含着大众诸如公意、自由、民主、平等、权力要求等等现代思想因素。

在这种人文倾向的刺激下，传统知识分子是大众的给予者与领导者，从而凌驾于大众之上，成为“四民之首”。由于传统知识分子必须依靠政权的力量来完成自己的政治文化设想，因此他不仅成为官方意识形态的主要制作者，而其浪漫主义的乌托邦倾向则同专制制度有效地结合在一起，成为皇权的积极支持者与合作者，共同完成着对大众的治理。

现代知识分子在西方文化的影响下，重新构造了自己的意识形态幻想，五四时代所提出的“科学与民主”的人文口号，不仅推动了人的解放，同时预示了一种民主政治在现代中国的实践可能。四十年代末，谢东平明确地对“民本政治”与“民主政治”作了语义上的区分：“民主政治与民本政治是大不同的。民本政治：治理者是不变的，人们只是希望治理者于治理中能为老百姓着想，老百姓无权过问”，“在民本政治的政治思想下，第一流的豪杰，永远抱着‘打天下’的

想法，所谓读书人则只想做官，老百姓不能过问政治，也不想过问政治，只希望出一个好统治者，用一群好官吏，做官是一种职业，于是民本政治常演变为官僚政治”，“民主政治：治理者是可变的，常变的，民主主义的精神是新陈代谢的精神，治理者应该为老百姓服务，如果他不为老百姓服务，凡百设施，不为老百姓着想，老百姓可以过问，而且可以罢免他，老百姓对于好的统治者拥护他出来推选他出来，而对于不孚众望的统治者，毫不客气的请他下台”^①。这种“民本”与“民主”的语义区分虽然还稍显简陋，但在其民主主义的思想中，“公民意志”已经占有极大的比重，这样，现代知识分子就面临着一个角色的功能转换问题，他是为大众服务的，他的一个重要任务就是唤醒大众，使其成为现代意义上的“新人”。1907年，鲁迅在《文化偏至论》就已反复强调“立人”，“掇物质以张灵明，任个人而排众数”，“非物质”、“重个人”，“识个性之价值”，“张大个人之人格，又人生之第一义”，“国人之自觉至，个性张，沙聚之邦，由是转为人国”^②。它构成了五四时代的启蒙主题，并推动着个性解放的人文思潮的发展，在此一意识形态幻想的刺激下，知识分子产生了以人为大众“命名”的叙事激情。

然而这一带有浪漫倾向的“命名”却为大众所拒绝，在历史与现实的双重的生存环境中，大众不仅对此感到陌生，同时更把它排斥于自己的存在利益之外，知识分子的乌托邦努力，反而把自己推向“示者”的位置，大众冷漠地观望着他们的浪漫“表演”。

^① 《民本政治与民主政治》，《中国现代思想史资料简编》（五）第45页，浙江人民出版社。

^② 《坟》第29—44页，人民文学出版社1973年。

现代知识分子一个独特的尴尬语境是：传统知识分子是大众的“立言人”，它通过政治与文化的双重渠道“教化”大众，并与大众构成一种给予者与接受者的类自然法则关系；现代知识分子则企图摆脱这种角色，而努力（自以为）把自己的利益与大众的利益结合在一起，并成为其“代言人”，这时，大众反而拒绝了他的“代言”，并与其构成“看/被看”的二项对立模式，这种对立，便使知识分子陷入深深的失望与孤独之中。

作为一个深刻的悲观主义者，鲁迅曾对知识分子“命名”的叙事激情产生了怀疑，在《呐喊·自序》中，他说：

“独有叫喊于生人中，而生人并无反应，既非赞同，也无反对，如置身毫无边际的荒原，无可措手的了，这是怎样的悲哀呵。”显然，“看/被看”的二项对立模式构成了鲁迅的“荒原感”，而这种“荒原感”尔后一直萦绕在现代知识分子的集体无意识之中。

因此，鲁迅在《示众》中写示者与看客，在看客眼众，“示众”成为一种表演，神圣转化为一种人生游戏；在《药》中，夏瑜的血成为愚昧群众的“良药”，流露出“要救群众，反被群众所迫害”的悲哀。在《孤独者》中，他写魏连受从一个“吃洋教”的新党如何成为“一个给人当作谈助的人”，又怎样最终“躬行我先前所憎恶的，所反对的一切，拒斥我先前所崇仰，所主张的一切了，我已经真的失败——然而我胜利了”，知识分子的拯救欲望最终成为一种阿Q式的自我胜利。而在《铸剑》中，悲壮的复仇导致的只是万人空巷的“瞻仰”场面，“连死尸也成了鉴赏、取乐的材料”。^①

但是，现代知识分子毕竟已从传统的士大夫阶层中反叛出来，他们的意识形态决定了其与大众的不可分割的血肉关

^① 钱理群、王得后《鲁迅小说全篇·前言》，浙江文艺出版社1991年。

它系,这就是所谓的“公意”(Commom will),“公意被宣布为更充分更全面地代表社会全体成员的根本利益与要求,它被解释作比每个社会成员本身更准确无误地体现了他的应有却未认识到的权利”^①。这样,知识分子就成了终极真理的掌握者,他是大众的权利启示者,也是他作为知识分子的全部存在意义。

因此,即使置身“荒原”,在“荒原”的寂寞、孤独与绝望中,知识分子仍进行着一种悲壮的自我努力,仍然存有着“于无声处听惊雷”的乌托邦幻想。

这样,鲁迅就“不恤用了曲笔,在《药》的瑜儿的坟上平空添上一个花环”,“聊以慰藉那在寂寞里奔驰的猛士,使他不惮于前驱”。而在《秋夜》中,他写“半粒小麦那么大,遍身的颜色苍翠得可爱”的小飞虫,写他们对火的撞击,并且“默默地敬奠这些苍翠精致的英雄们”。这是一种“独自远行”(《影的告别》),在绝望挣扎中,“永远沉浸于生命的飞扬的极致的大欢喜中”(《复仇》),于是有了“我只得走。我还是走的罢……”的独异个人(《过客》)。这不仅近于自恋,更有一种对人类终极关怀的执着,对自我所承担的使命与责任的执着。

然而对于现代知识分子来说,“独异个人”永远只是“前驱”,他所寄希望的,仍是大众的觉醒,这是一个时代的宿命,他要把人民的权利还给人民。这样,鲁迅在对“看客”的失望之余,又温情脉脉地写了北平城里的人力车夫(《一件小事》),写故乡的闰土(《故乡》)……在意识形态和另一种似乎潜意识的支配下(比如知识分子的民粹倾向),“大众”被区分为“人民”与“庸众”两个概念。

^① 王元化《东方电台开播·序》,《海上文坛》1993年第3期。

“示者”在现实的庸众（看客）包围下，仍然寄希望“于无声处听惊雷”，仍然在寻找“人民”，包括寻找“人民”所支持的思想体系，这种寻找本身已经潜伏了一个“人民神话”在内。

三、“人民神话”及其对看／被看的消解

五四时代“人”的发现事实上已经包容着对以农民为主体的下层人民独立价值的发现^①，因此，现代知识分子以人对大众的重新命名，乃是遵循着某种“普世性”原则。

此一普世性原则便使知识分子在看／被看的关系中常常陷入一种两难境界：一方面他痛惜于民众“只要看‘头’和‘女尸’”的麻木与愚昧^②，从而形成“哀其不幸，怒其不争”的现代人文传统；另一方面他又必须为自己创造一个“人民”神话，以使自己“代言人”的身份合法化，这样，他就必须走出去，寻找“人民”，即其意识形态的支持者及实践者。而大众也就此被区分为“人民”与“庸众”二个概念。

“人民神话”显然还吻合了现代民主的政体需要，比如周绶章在《提供一个新的政治观》中就强调一种“人民本位”，而所谓的“人民本位的政治观”就是“一切听命于人民，一切以民意转移”。与其对立的，则是“自我中心的政治观”，“是一切以自我为出发点，以扩大自我为根本动机，一切要由‘我’去加之于‘人’，而不必一定要‘人’来影响‘我’，‘我’是主，‘人’是从”^③。这些提法除了有其当时的

①王瑶《中国新文学大系·序》（1937—1949）第一集，上海文艺出版社1990年

②鲁迅《三闲集·铲共大观》。

③《中国现代思想史资料简编》（五）第511页，浙江人民出版社。

针对性，同时又隐含了知识分子的自我批判，并要求着向大众的转化。

“人民神话”的产生，显然又多少吻合了知识分子传统的民粹倾向。只有知识分子才能提出“到民间去”的口号，坚信一种原始的人性善存在于人民之中，从而要求自己遵循所谓“人民的意愿”。

现代知识分子向大众的转化，当然包含了极其重要的时代因素，抗日战争的爆发，使得五四时代的“启蒙主题”开始向“救亡主题”转换。《抗战文艺》的发刊词明确提出：

“我们要把整个的文艺运动作为文艺的大众化运动，使文艺的影响突破过去狭窄的知识分子的圈子，深入于广大的抗战大众中去”。正是在“广大的抗战大众中”，知识分子开始感到新文艺的缺憾，老舍说：“大家因战争而从军，而流亡，不复在上海与北平闭户著书了。他们遇到了老百姓与军队——哦，这不知道新文艺的可怜的群众哟”，并且“在一个四五百户的村庄里可以找不到一本新文艺的作品”，这一尴尬的现实迫使他们检讨新文艺“只在个很小的圈子里旋绕……没有很多的种子，而随风播到远处……”^①。同时，这一流亡的过程，使知识分子从城市走向乡村，开始接触到新的大众——农民，这种接触也由此使“人民神话”找到了它的物质基础。由于在这个特定时期，知识分子与大众开始遭遇共同的生存利益，看/被看的二项对立模式也得到一定程度的缓解，这种缓解再一次鼓动起知识分子获得大众并成为其“代言人”的信心，因此而提出“文章下乡，文章入伍”的口号。

由于社会存在环境的改变，同时更因为一些特别因素的

^①《文章下乡·文章入伍》，《中国新文学大系》（1937—1949）第一集第213页

参预，在“人民神话”的光芒笼罩下，知识分子不再居于“自我中心”，或者说，他不再是大众的拯救者或是启蒙者。他必须首先解构自己的意识形态幻想，而寻找一种人民大众支持的思想体系，后者是更为重要的，因为“公意”的本质“比人民更懂得人民自己的需求”，因此，“公意需要化身，需要权威，需要造就出一个在政治道德上完满无缺的奇里斯玛式的人物”，至于这公意的化身是否蒙上了一层虚幻的光环，是否以公意的名义“悍然剥夺了特殊性与个体性的抽象普遍性”，并肆意扩大自己的职权范围，对社会每个成员进行无孔不入的干预，而每个社会成员均为此付出自己的全部自由作为代价，则已经远远越出了当时知识分子的思考范围。^①

这样，文艺的大众化，就决不仅仅是一个“形式”问题，矛盾在当时就已指出：“文艺大众化问题究竟不是个形式问题，单就形式论形式……就不能从思想上克服那对于文艺大众化成为最严重障碍的小资产阶级的思想及其文艺形式”^②。这就是说，文艺的大众化首先是一思想内容问题，这样，知识分子向大众的转化就首先面临两个问题：

一是改变自己原有的立场（小资产阶级的），抛弃原有的意识形态幻想，这就需要知识分子的自我批评与自我改造，“今日的知识分子……实在应该自省、自检讨、自我清算”，“智者对于愚者，富贵者对于贫贱者，实在都是欠有债的”，因为“知识分子们，正是由人民劳苦血汗培植起来的”，所以“一个知识分子，假使真不受迷惑，真不忘本，真懂得孝道，对于人民，对于劳苦无知识（知识分子的知识）者，只有饮水思源，只

^①王元化《东方电台开播·序》，《海上文坛》1993年第3期。

^②茅盾《在反动派压迫下斗争和发展的革命文艺》，《中国新文学大系》（一）第179页。

有感恩图报,只有反哺一道”。^①从道德论的意义上彻底消解了知识分子的“启蒙者”角色。周立波在《后悔与前瞻》中,则检讨自己“拖着小资产阶级的尾巴,不愿意割掉,还爱惜知识分子的心情,不愿意抛除”,同时因为“读了所谓古典的名著,不知不觉的成了上层阶级的文学的俘虏”,因此,知识分子“要走新的路”,就必须彻底与旧我告别。^②

二、这样,知识分子的大众化,就是“为了大众,为大众唱歌,为大众创造,反映大众的要求”^③,而知识分子在这一大众化的过程中,“如果诚意为大众服务,他可以经过一个学习时期,在学习中能克服种种小资产阶级的缺点,逐渐发现工农兵的美点而感到兴趣”^④,丁玲则补充说,作者应“努力向群众学习,尽力接受群众观点,认真写作”,因此,作者“必需站在群众的观点去写,在未学习到群众观点时就着手去创作,那一定会露出小资产阶级的原形来”^⑤。知识分子不仅应该“为人民服务”,还应该向人民学习,这种学习不是把“群众观点”纳入自己的意识形态(比如传统的民粹倾向),而是把自己溶入群众之中。

因此,事实上,在文学的大众化过程中,知识分子成了受教育者乃至被改造者,看/被看的二元对立模式的消解,正是以知识分子溶入“人民神话”为其前提的。

在理论的抽象意义上,“人民神话”虽然能得以成立,但是转化到具体的创作过程中,知识分子就会立即遭遇到大众落后的一面。周扬一方面指出:“工农兵群众不是没有缺

① 张申府《知识分子与新的文明》,《中国现代思想史资料简编》第720页。

② 立波《后悔与前瞻》,《文学运动史料选》(五)第31页。

③ 《文学再革命纲领(草案)》,《中国新文学大系》(1937—1949)第一集第267页。

④⑤ 赵超构《延安一月》,上海书店1992年。

点的，他们身上往往不可避免地带有旧社会所遗留的坏思想和坏习惯”，但是又认为：“在共产党的领导和教育以及群众的批评帮助之下，许多有缺点的人把缺点克服了，本来是落后分子的，终于克服了自己的落后意识，成为一个新的英雄人物。”^①根据这一观点，赵树理就不仅仅是一个“农民作家”，创作的和思想的水平也并没有降低到“农民意识”，因为“他不但歌颂了农民的积极的前进的方面，而且批判了农民的消极的落后方面”。^②这样，在文学的大众化过程中，知识分子的角色调整乃是相当复杂的，它既是受教育者，又是教育者，不过这一“教育”必须遵循正确的思想体系，创造出奇里斯玛式的人物，也就是“公意”的权威化身，这就要求“文艺和政治的高度结合”（艾青语），因此，四十年代的大众化运动，最终仍朝着政治化发展，其中固然有着一些特别因素的参预，同时也与知识分子的现代人文倾向（比如“公意”、“人民神话”等等）有着某些内在的联系。而在这“教育”与“受教育”的过程中，知识分子也逐步地由大众的“代言人”而转化为政治的“传言人”。

由于知识分子在大众化的过程中仍承担着某种教育者（尽管是政治化的）的角色功能，五四的反封建主题仍得以曲折地继续延伸，比如赵树理的《小二黑结婚》等作品。

在文学的大众化过程中，看/被看的二项对立模式以知识分子放弃“启蒙者”的角色功能而得以消解。它使文学走出了知识分子的象牙之塔，在某种程度上使五四的反封建主题得以普及化，同时引进了民间社会的思想形态，在某些时

^① 周扬《新的人民和文艺》·《中国新文学大系》(1937—1949)第一集第191页

^② 周扬《论赵树理的创作》，《中国新文学大系》(1937—1949)第一集，第534页。

候对抗了扭曲了的主流意识形态（比如赵树理在六十年代的创作）^①，并且在文学的形式上进行了一系列有效的尝试，比如，大众口语成功地进入了纯文学的创作，等等。当然，这种消解，也使知识分子付出了另外一些代价（比如它的独立性）。

四、非政治化的返归大众

在某种意义上，当代文学继承了五四精神，重新开始了对人的“命名”工作，这在新时期的早期作品中表现得尤为明显，比如刘心武的《班主任》、《我爱每一片绿叶》，张抗抗的《白罂粟》，卢新华的《伤痕》，等等。

这种“命名”工作，推动了新时期个性解放的人文思潮，同时也再次重复了五四时代看/被看的二项对立模式。大众自发的经济兴趣得到了社会改革的鼓励，随之而来的，却是文化素质的下降，对非经济的精神因素采取了某种冷漠乃至拒绝的态度，文学的先锋性或者前卫性在大众的冷漠下受到了一定的阻滞，从而陷入了“圈子文学”的困境。

知识分子在当代实际上遇到了一个相当棘手的问题：含有乌托邦性质的“公意”革命（包括非暴力的意识形态幻想）不仅阻碍了这个社会的经济发展，同时在某些特定的历史条件下，为专制起到了廓清思想的作用，并以“公意”的名义剥夺了社会成员的个人自由（比如文革），而拒绝了浪漫主义的市场经济却使公民意志获得了多元性、自发性和独立性，从而完成了现代知识分子的人文幻想。然而这种完成又

^① 知识分子和民间社会的关系是相当复杂的，我将另文探讨。

是以拒绝知识分子的乌托邦参预为其前提的，并且日益地使社会向着世俗化发展。这固然是对知识分子（包括他的传统意识形态）的一个嘲弄，同时更使其陷入一种主体性的话语失落的尴尬境遇。

在这种尴尬境遇中，知识分子同时受到了世俗性的文化折磨，在普遍堕落的时代里，他既失望于主体性话语失落的一些知识分子的日益庸俗，同时也无法接受市民（庸众）的文化形态，“因为文化。因为你知道黑格尔马克思萨特，知道孔子老子庄子，你就只能成为你自己”（方方《白驹》），然而这个“自己”又是什么呢？正是这个“自己”成了知识分子所有痛苦的根源之一。

当然，一些作家仍在执着于“独异个人”的叙事激情，比如张承志，他强调为“类”写作，强调“个人读者”^①，并在草原，在陕甘青高原，重温着“人民神话”的余辉，开始他独自的精神的自由长旅。

相形之下，另外一些作家在这种文化困惑中，则干脆拒绝了“作家”的身份指称，他们自称是“写字儿”、“码字儿”的。阿城不无矫情地说：“大家怎么活着，我也怎么活着。有一点不同的是，我写些字，找到能铅印出来的地方，换一些钱来贴补家用。但这与一个出外打零工的木匠一样，也是手艺人。因此，我与大家一样，没有什么不同。”^②

这种身份的拒绝固然有着一种对生活的调侃意味，但同时也潜伏了他们对知识分子传统的“自我中心”的一种析解。也或者说，他们对知识分子的“代言人”身份产生了怀疑，不再相信知识分子能够“包打天下”，并且说出人类的终极

^① 参见张承志《写在〈荒芜英雄路〉之后》，《文汇报书周报》1993年3月6日

^② 《棋王·小传》，人民文学出版社1986年出版。

性真理。在小说中，则干脆反对叙事人采取一种全知全能的“上帝”姿态。王朔激烈地批评：“文人一直自我标榜惯了，笔握在手，真理也像握在他手里，自命不凡，高雅惯了”，所以，“他常常把‘写作’说成‘写字’”，“‘作’，不明摆着攒活儿吗？”^①把“写作”与“攒活儿”等同起来，实际上也就是如阿城般把知识分子纳入“手艺人”的行列。

当代知识分子一方面拒绝了政治的“传言人”角色，反对把文艺与政治捆绑在一起，同时也对其“代言人”的身份产生了怀疑，“四”对“猫子”命名的失败（池莉《热也好冷也好活着就好》），宣告了知识分子以拯救的欲望重建叙事激情的失败。在这双重的拒绝中，知识分子不仅日益放弃了他的终极性的拯救欲望及其相应产生的使命感，同时也使他的身份在这种放弃中日益变得“模糊”起来，而这种模糊正意味着知识分子“话语”的逐渐失落。

在这种“话语”的日渐失落中，一种非知识分子化的倾向开始产生，王朔不无偏激地言称，“我的作品的主题用……一句话来概括比较准确……就是‘卑贱者最聪明，高贵者最愚蠢’”，对知识分子那种“无孔不入的优越感”表示出一种极大的反感，认为“他们控制着全部社会价值系统，以他们的价值观为标准……只有给他们打掉了，才有我们的翻身之日”^②。不过，这种非知识分子化的倾向，并不代表着知识分子传统的“到民间去”的民粹主义在今日的复活，他们相信的“卑贱者最聪明”，只是意味着其向大众的公共性生活准则的日趋认同，而不是从中挖掘一些有益的东西来同业已腐朽的正统文化加以对抗，并达到改造社会的人文目的。

^① 江迅《“顽主”王朔》，《文学报》1992年5月24日。

^② 《王朔自白》，《文艺争鸣》1993年第1期。

相当一部分知识分子在某种文化失败主义的情绪笼罩下，对传统的乌托邦倾向采取了一种调侃态度（“玩什么深沉”），使命感与责任感的消失，终极价值与相关伦理体系的沦丧，使得他们虽然放弃了全知全能的立场，也就是说出终极性真理的幻想，但却并没有回到“个人的沉思”之中，而是逐渐地走向世俗化，一种从众倾向替代了“独异个人”的现代人文传统。

这样，在当代，返归大众固然逸出了政治的框架，但同时又为一种商业化倾向所左右，“就是逗老百姓玩，人人做个梦玩”，“人原本已活得不易，够累了，你还把人往深层引，那不更累？”^①在“取消深度”的后现代主义口号鼓励下，文艺逐渐地向大众的娱乐性消费性发展，通俗化的伦理乌托邦再次涌现（比如《渴望》）。

而另一方面，在知识分子放弃了以人对“大众”的命名及其相关的拯救欲望，便自然退回到个人的日常生活之中。由于知识分子的日益贫困化，在日常生活中，事实上已经和大众溶为一体，遭遇到共同的生存困境。由于剥夺占有者而消灭社会分配不均的传统革命思想日趋解体，贫富悬殊成了一种新的社会合理现象，知识分子对社会改造的兴趣亦日趋减弱。在艰难的生存境遇中，个人的自然性“活着”便相应地突出出来，而人类精神的前卫性探索则成了一种可有可无的精神性“装饰”。对精神（还有社会问题）的逃避，便使得今天的知识分子开始和大众共同考虑怎样好好“过日子”。

刘震云说：“生活是严峻的……严峻的是那个日复一日、年复一年的日常生活琐事……于是我们被磨平了，睡

① 江迅《“顽主”王朔》，《文学报》1992年5月24日。

觉时连张报纸都不想看，于是我们有了一句口头禅：“混账”。过去有过宏伟理想，但那是幼稚不成熟的。一切还是从排队买豆腐白菜开始吧”。“我们拥有世界，但这个世界原来就是复杂得千言万语都说不清的日常身边琐事。它成了我们判断世界的标准，也成了我们赖以生存和进行生存证明的标准。”①

于是，诗人“小李白”开始卖起板鸭，并且开导小林说：“诗是什么？诗是搔首弄姿混扯蛋！如果现在还写诗，不得饿死！”“还说写诗，写姥姥！我可算看透了，不要异想天开，不要总想着出人头地，就在人堆里混，什么都不想，最舒服……”（《一地鸡毛》）潜藏着许多的辛酸与无奈。

生活的日益窘迫，迫使他们不得不与诗与理想告别，而被动地“回归大众”，看/被看的二项对立模式在此得到了非政治化的消解，“独异个人”转化成“庸众”的一员。

当知识分子加入大众生活行列，共同开始生存的艰难挣扎时，就必须在心理上争取一种从众的姿态，或者说，遵从一种社会的公共性生活准则。

在《一地鸡毛》中，瘸老头托小林帮忙处理一个批文，并送上一台价值“七八百元”的微波炉。小林起初担心地对老婆说：“这不合适吧？帮批个文，收个微波炉，这不太假公济私了？再说，也给瘸老头留下话柄了呀！”小林老婆却说：

“给他把事情办了，还有什么话柄？什么假公济私，人家几千几万地倒腾，不照样做着大官！一个微波炉算什么！”小林想想也是，“就不再说什么”，同时“得到一个启示，看来

① 《磨损与丧失》，《中篇小说选刊》1991年第2期。

改变生活也不是没有可能，只要加入其中就行了”。拯救欲望及其相关的“命名”思想的逐渐消解，使得知识分子不再执着于自己的“话语”，而是逐渐地同化于社会，并加入其共同的“话题”。

在知识分子的日趋大众化中，他首先学会的不是如何地改变生活，而是怎样地接受生活，“进行生存证明”，这样，市民的平庸就不再是阿Q式的麻木，而是一种“进行生存证明的标志”。在炎炎的夏夜，猫子开心地反复讲着那个体温表在烈日下爆炸的故事，在言谈中，生存的艰难隐匿了，人们不再怨天尤人，也不再企盼（浪漫主义早已消解），通过说粗话、闲聊、精致的四菜一汤……调节着自我的存在心理，热也好，冷也好，活着就好，并且还活得高高兴兴，“没玩什么，她们就开心得不得了”，来自民间的生活态度确实帮助了知识分子在艰难境遇中的生存挣扎。而在切切实实的“日子”面前，四对猫子的“命名”，不仅迂腐，而且相当可笑。“竹床密密麻麻连成一片，站在大街上一望无际……”构成一个独立的大众风景，它淹灭了一切。四为“许多人讨厌”，正是曲折地表现了终极价值及其相关的伦理体系在当代的困窘（池莉《热也好冷也好活着就好》）。

在本质上，知识分子是属于明天的，由于对明天的憧憬而总是对今天的现实作着批评乃至对抗。而一个日趋走向消费的社会，则只崇尚今天，它拒绝一切有关明天的思考与探索。在这大众的拒绝中，知识分子变得彷徨起来，要么走向孤独，重复着“独异个人”的悲剧命运；要么回归大众，热也好冷也好活着就好，成为大众生活的忠实的“转述人”。

结 语

在知识分子与大众的关系中，先后扮演着“代言人”、“传言人”、“转述人”的不同角色。今天的文学所要解决的，首先是知识分子自身的问题。社会结构的转型，使他们相应产生了主体性的“话语”失落。市场经济固然推动着社会的民主化进程，同时也使文化取向趋于一种大众趣味。要求知识分子避免平庸和一味地媚俗，便相应地要求他们重新确定自己在这个时代的“话语位置”。知识分子曾经狂妄地以大众的“代言人”自居，构造了终极真理以及相关的意识形态幻想。在“公意”的名义下，帮助创造了奇里斯玛式的人物，曾经给这个社会（包括自己）带来了变化（有前进也有僵滞，甚至痛苦），但这并不因此说明知识分子可以就此“解甲归田”，成为大众的普通一员（或者它的“转述人”），在重新回到“个人的沉思”以后，难道他们不应该尽快地寻找失落的“话语”，对抗日常的平庸？

第四章 诘问与怀疑

我现在愈来愈倾向于把文本安置在历时性的结构中予以考察，我相信任何事物的现时性端倪都已蠕动在其不久的过去。前卫曾经奋勇前进，他拆除一切，然后播下龙种，然而前卫并不能预料后来者将收获些什么。前卫只是隐伏了后一时代的模糊前景。

我们进入了一个时代（有人告诉我们这是“后现代”），这个时代亮出了自己的旗号：怎样都行！神圣被肆无忌惮地调侃（“玩什么深沉”），终极价值及其相关的伦理体系日渐沦丧（解构主义正在举行盛大的庆典），没有意义亦没有法则，没有过去亦没有来世（我们听到了魏晋士人的遥远呼唤：且趣今生，奚遑死后），在现在的狂欢中，“圣徒与流氓”挨着膀子一起上，“痞子”成了今日的明星。“混账”受到学者和市民的共同欢呼，“取消深度”迅速走出学院，获得了它的通俗化版本，乌托邦受到了普遍的嘲笑（深刻的和庸俗的），金钱迅速地创造出另一种浪漫主义，主流文化的挑战者正在普遍地向往着中产阶级的体面生活（用不了多久，今天的嬉皮士将成为明日的白领阶层）。

时间用它那只温柔的手渐渐抹平了焦虑、迷惘、绝

望、荒诞、黑色幽默、荒原感、等待戈多（它们曾经掀起了我们内心的革命风暴），在这个日渐从众日渐优雅日渐什么都无所谓的社会，我们却看见一个怀疑时代的长长倒影。

（今天平庸的种子也许就已经埋藏在昨天深刻的土壤中）。

一、怀疑和怀疑的苦痛

（我们现在回到1985年）

怀疑精神曾经构成当代知识分子一种普遍的人文品格，当然，它也同时浸透在小说之中。然而严格地说来，真正在哲学意义上对世界发出诘问并对其真实性持怀疑态度的，大致可从马原的《冈底斯的诱惑》和韩少功的《归去来》开始。

《冈底斯的诱惑》发表于1985年2月，此前，“寻根”运动已在聚集在杭州西子湖畔的一批年青的作家和批评家之间悄悄酝酿并日趋成熟^①。马原不是“寻根”中人，他的出现一开始就对“寻根”运动及其代表的思维方式构成了一种挑战姿态。

“寻根”运动的产生，在其当时，显然明确针对着下述两种现象：一种是传统的“文以载道”思想，反对把文学搁在浅层次的意识形态的附庸地位，在这个意义上，他们不满于所谓“伤痕”文学、“改革”文学的对人的简单观照和艺术上的粗制滥作。他们开始强调从文化的角度去透视人生，郑万隆在《我的根》中就说：“如若把小说在内涵构成上一般分为三层

^① 1984年底，《上海文学》杂志社在杭州召开了一次文学座谈会，会上涉及了“寻根”问题，但这次会议没有保留下完整的会议记录。

的话，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。所以，我想，每一个作家都应该开凿自己脚下的“文化岩层”。

同时，他们对当时盲目地“抄袭”西方现代派的创作现象也表示了某种忧虑，反对“主题横移”，马尔克斯的《百年孤独》给了他们某种启发，从而要求“深植于民族传统文化的土壤”（韩少功语），首先是对历史文化的清理，从而创造出真正具有中国特色的“大气”作品。

而在其背后，则潜伏着一种焦灼不安，一种急于摆脱困境的努力，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文本，也创造出一种新的人格本体。

“寻根”运动的产生，在当时，有其相当的意义，可是他们的思维方式，却并未逸出传统的框架。大致说来，“寻根”中人都是神圣人生论者（包括他们的“同盟”，比如张承志），他们相信，在现实世界之上，仍有着真理、意义、法则以及人生的真谛。现实中人的迷惘，不在于这些真理、意义、法则以及人生真谛的不存在，而在于它在尘世中的迷失，是人与“故乡”（真理）的背离。这样，在他们的潜意识中，就普遍存在着一个“失乐园”主题。因此，人在此生的任务，就是“寻找”，寻找通往“乐园”的道路。由于真理及其相应的中心存在，就鼓励起他们对于“寻找”的乐观主义努力，“深渊”可以跨越，人们最终可能回到他的“故乡”（若干年以后，人们在德里达的著作中，找到了对于这种思维方式的解释，也就是所谓的“逻各斯中心”）。

对于这种逻各斯化的乐观主义的神话，马原却持有一种相反的怀疑态度。《冈底斯的诱惑》分三大块叙述：陆高和央金的爱情故事（其中穿插着姚亮和陆高的天葬场的未果探

险)；穷布和猪熊的故事(其中穿插着喜马拉雅山雪人的传说)；顿月和顿珠的故事(其中穿插着顿珠神奇般地成为说唱艺人)，从而构成了冈底斯的神奇诱惑(我们可以假定它就是“逻各斯”)。

仔细解读文本，我们却可以发现，其中任何一个故事都“以没有结果而告结束”，留下的只是一个个悬而未决的“诱惑”。陆高和姚亮终未到达天葬场，也没有见到野人。顿月和顿珠的故事更是一个传说，传说无法证伪。叙述人只是在开场神秘地露了一下面，然后就消失得无影无踪，不仅如此，而且姚亮的存在也是一个问题，“姚亮不一定确有其人”，抽去姚亮，陆高的故事也就变得可疑起来。事情只有依靠叙述才能获得它的话语存在，抽去叙述人(“我”似乎没有进藏，而作为第二叙述人的姚亮也因为“不一定确有其人”而使叙述的真实性受到质疑)，叙述就变得含糊其辞起来，从而使故事的真实性建立在一种虚构的基础上(马原后来干脆以“虚构”为其另一部小说命名)，它所竭力营造的也就是人的一种“缺席”状态。

时间和地点并不重要，关键是人的“在场”，“在”才使时间和地点成为当下正在发生着什么事情，并把叙述话语纳入直接发生的行为语境。^①“在”打通了人的经验和真理的道路，“真理”或是“意义”或是“故乡”只有经过人的“在场”才能获得它的真实性含义。

但是我们怎样才能保证自己的“在场”？陆高和姚亮并没有看见野人(它只存在于穷布的叙述中)，也没有最后到达天葬场(对于我们来说，它永远只是一个有关民俗的传

^①参见陈家琪《A为何恐惧》，《花城》1993年第3期。

说)，显然，马原在此对“话语”及其相关的真实性实施了直接的质询，如果我们不在，这个世界就永远只是一个话语虚构（既然如此，那么，有关终极性真理是否也是一个“不在”的话语叙述）。

人的缺席（种种原因）或者撤离（常常是无奈的），便使我们在冈底斯山的面前，看到一条几乎不可跨越的“深渊”，而在跨越深渊之前，所有有关冈底斯山的传说就只能传说，尽管它美丽而又充满诱惑。

严格说起来，马原是一个二元论者，一方面，他相信任何叙述都只存在于我们的意识之中（一种虚构本能），深渊是不可跨越的，逻各斯的（话语）存在是相当可疑的；而另一方面，他又强调这种“诱惑”对人的生命存在的意义（这样他又回到了传统的意义框架），他试图消解，但又竭力不使自己陷入彻底的虚无主义的泥淖之中，于是他安慰自己：

“不如常在途中，于是常有希冀”（这种二元论倾向同样渗透在他的另外一些小说之中，比如《游神》）。

相对于马原，韩少功则是“寻根派”的中坚人物，其《文学的根》一文，曾经成为这场运动的“集体宣言”^①，然而他在历史文化的清理中，却更多了对人性的批判意味，比如《爸爸爸》、《女女女》等作品中，就浸透了对国民性的批判精神，应该说，在“寻根派”中，韩少功是最具现代意味的一员。

^①严格说起来，“寻根”运动是一个相当松散的创作联盟，每个人实际的创作态度都是不一样的，大致说来可分为如下几类：1.以阿城《棋王》为代表，继承了古代士大夫文化，强调人生的艺术化；2.以郑义《老井》为代表，深植于现实的农村土壤，而寻找支撑于民族性格的文化基点；3.以郑万隆《异乡异闻》为代表，在对兴安岭的山民生活的叙述中，张扬个人的自由生命意志；4.以李杭育“葛川江系列小说”为代表，探索地域文化对人的性格形成的渗透因素；5.以贾平凹“商州”系列小说为代表，在对自然对乡村民俗的唯美化的描述中对抗现代城市对人的异化，等等，当然，这仍属于大致的区分。

由于韩少功独具的理性精神和相当开阔的哲学背景，常常使其在创作中，游离于“寻根”的宗旨之外，在《归去来》中（包括同时期创作的另外一些小说，比如《诱惑》，等等），便充斥着一种“诘问”。

表面看来，《归去来》是一个很简单的“张冠李戴”的故事。“我”（黄治先）到了某一个地方，对他来说是肯定没有来过这个地方，但是却“觉得那地方很熟悉，不知道是什么原因”。村寨里的人对他表示出极大的热情，欢迎他“旧地一游”，他渐渐感觉到村民把他当作了另一个人，一个叫“马眼镜”的知青，于是一连串尴尬的故事也就随之开始。

同《冈底斯的诱惑》不一样，《归去来》写了人的“在场”，但是这种“在场”，却是因为一个人被当作了另一个人。他的“在场”，证实了一些“发生过了”的事。但是对于个人来说，历史的意义不仅因为它发生过，还在于它正在发生，然而这些发生过或正在发生的事，只对“马眼镜”才具有相对的存在意义，而对于“黄治先”来说，则是荒诞的不存在的，“历史”与“当下”反而成为双重的“不在”。这种虚假的“在场”背后是一种更深刻的“不在”，它使人陷入一种话语的幻境。黄治先唯一可以面对的是自己，“赤裸裸的自己，自己的真实”，然而这个自己又是什么呢（我变成了“马眼镜”，马眼镜的“在”才使我在这个村寨里获得了存在的理由，但是马眼镜又是谁呢？我是马眼镜吗）？在其背后，我们看到了一种更深刻的“缺席”，一种人对自己的“缺席”（“突然有种异样的感觉，好像这身体很陌生，很怪”），它实际造成了人的一种“失名”状态。因此，在“我”回到城镇的旅社，朋友在电话里称“我”为“黄治先”，可是，“世界上还有个叫黄治先的？而这个黄治先就是我吗？”一

个经验的个人被叙述话语所消解，个人不再是自己的明星，从而导致了个人神话的破产。世界的真实本来依赖于个人的真实而存在，那么，在个人的真实性被拆解之后，还存在不存在更真实的世界呢（包括逻各斯中心）？人陷入了一种哲学迷宫，他感觉到的，不再是对对象的“命名”（它激起了我们存在的勇气与信心），而是被“命名”（我被谁操弄于股掌之上），“永远也走不出那个巨大的我了”。

马原和韩少功对存在相继发出了质疑，隐隐之中，一种牢牢支撑着我们的思维方式（并由此派生出信念、理想、真实、意义、法则、故乡，等等）开始隐隐动摇，一切都变得可疑起来（这也许有违于他们的写作初衷）。

二、“意义”在怀疑中的消解

作为某种意义上的精神回应，1985年以后，一个被我们称之为“先锋小说”的流派开始产生，其中的代表性人物，比如洪峰、格非、余华，等等，一方面，他们继承了马原的怀疑精神，另一方面又远比马原彻底，或者说，他们从马原的二元论立场上撤离，而对世界的真实性采取了一种更为彻底的拆解态度。

洪峰的《极地之侧》写了一个类寻根的故事（一种明显的戏仿）。我的日子过得很平稳（“有妻子，很漂亮，还有孩子，很聪明”），在一种不知道什么原因的原因驱使下（解脱？自我救赎？理想？空虚？），我开始走进大兴安岭，寻找一个名叫“朱晶”的女孩（“我突然就想找那女孩并且想和她结婚”）。

在整个的故事中，“朱晶”并没有出现，她是一个“缺

席”者，她形踪不定，我们不知道这究竟是个什么样的女孩，甚至不知道究竟有没有这个女孩，我们只知道，她“不在”（朱晶的“不在”使整个的寻找活动被纳入一个荒诞的语境）。我们在“深渊”面前梭巡，执着的，却是此在的痛苦。由章晖和小朱晶展开的，便是所有现实性的存在困境，谋杀、死亡、恐怖、荒诞、失落……。深渊的不可跨越（朱晶的“不在”），注定了人在此生的命运，他必须在此生中接受痛苦和煎熬，一种存在的烦恼与焦灼慢慢浮上故事的叙述表层。

显然，所谓的“先锋小说”大都消解了跨越“深渊”的话语幻境，他们从此一幻境中匆匆撤离，而正面着此在的痛苦，也因此，他们的小说便难解难分地与暴力、阴谋、死亡、谋杀等等人类此在的痛苦与丑恶纠缠在一起，一种宿命般的焦灼构成这类小说一个共同的主题，并对人类理想性的精神活动采取了一种“戏仿”的态度（比如余华“反爱情小说”的《古典爱情》、“反武侠小说”的《鲜血梅花》，等等）。

一个传统的支撑着人的精神信念的基础轰然倒塌，世界就此变得四分五裂，而对此一破碎的世界，我们再也无法正确的释读，“逻各斯中心”的消解，也相应导致了“元语言性”的被颠覆。

所谓的“元语言性”，按照罗曼·雅格布森的说法，就是“当说话者与说话接受者需要检查他们是否在用相同的信码，话语就集中在信码上，它的功能就是元语言性的，或者说评注性的”^①。在意识形态的意义上，这个“信码”，在

^①关于元语言和先锋小说的关系，详细可参阅赵毅衡《元意识与当代中国先锋小说》。

古代，便被称之为“道”，有物先天地生，天不变，道亦不变，它构成一种集体性的终极真理，个人对世界的正确释读便须依据这种“元语言”（道），它也同时构成一种所谓经典逻各斯的传统倾向（同时衍化出知识的权力）。也因此，人们开始相信对世界只有某一种释读才是正确的，进而认为对世界也只有采取某一种态度（或行为）才是合理的（重要的显然在于找到这种释读方式或行为态度）。在“元语言”的控制下，不仅产生了人与人之间“会心一笑”的理解幻境，同时亦促成了人们“步调一致”的行为可能（在这种“元语言”的控制下，我们自以为正确地做了多少错事傻事坏事）。

“元语言”的消解（在《极地之侧》中，我们可以理解就是“朱晶”），固然使个人从集体性真理的控制下解放出来，但同时也使得这个世界更加支离破碎，人们开始各行其事，自说自话（再没有“相同的信码”），《极地之侧》为我们提供了这样一段（我和章晖）对话场景：

“我本想路过加格达奇的时候住几天，看看老李。不知怎么就没去。”

“他妈的，他压在我身上，那舌头像从他嘴里牵拉下来一直垂到我的腮帮子上。我当时就吐了。后来的事情我就记不全了。”

“我记得老李今年四十岁不到，顶多三十八岁。”

“他大概是用白铁盒子装进去拉到火葬厂烧了。我记不得那天是怎样一种天气，实在记不得了。不过，这跟天气有什么关系！你说呢？”

我实在想睡觉，同时知道没法子睡。我想我应该满

是他的表达欲。“你说的这个人到底是谁啊？”

他嘿嘿地笑了。“谁？谁也不是。这地方压根儿就没火葬厂。我只不过看你闷逗你乐乐。”笑完他就翻身不再说话。

在这里，双方的谈话互不相关，相互游离，共同的话题消失了，没有“相同的信码”，也就不存在默契，理解更不复可能，各人自行其事，沉浸在自己的世界之中。

正是在这种背景下，小说变得更加模糊，《极地之侧》写了十个故事，而这十个故事好像并不连贯。

“元语言”的控制消解之后，一个人成为一个世界，而当很多人聚集在一起，人与人之间又变得相互陌生，他们常常呈现出一种精神恍惚的状态，一种记忆丧失症的病状，比如格非的《褐色鸟群》：

这些都是你画的？我说。

不，是一个叫李朴的男孩给我画的。棋说。

李朴？

是啊，李朴。

我摇了摇头，说我不但不认识什么李朴，而且您是谁我一时也想不起来。……

好哇，格非——

棋陡然坐直了身体，一字一顿地说：李朴你也不认识我你也不认识你难道连李劼也不认识吗？

我猛然一惊，我的如灰烬一般的记忆忆绳像是被一种奇怪的胶粘接起来，我满腹焦虑地回忆从前，就像在注视着雪白的墙壁寻找两眼的盲点。我隐约记起来了。

我和棋说的那个李劫相识那是很久以前的事了，大概是1987年……

不过，你是怎么知道我的名字？

别装蒜了，格非。你离开都市到这个锯木厂旁边的臭水沟来才几年，你的神志竟垮成这样啦，我三个月前曾到你这里来过，你还答应给我看你的小说，还答应过其他一些事。你的记忆全让小说给毁了。

棋说完了这些话，静静垂手而坐，像是等待我沉入往事的梦境，又像是等待我从冥想中挣脱出来。

渐渐地，我眼前的这红色的影像模糊起来，但立即它又重新变得异常清晰。

好吧，我认识你，我说（实际上我想说：我认识你算了）。

整部小说就是在这样一种仿梦的氛围中展开叙述，我好像认识又好像不认识，我好像和一个女人相爱，但这个女人又好像根本未进入过我的生活，我到过这里，我又好像从未来过这个地方……，世界和我的真实性相继消失，存在的只是我的意识，更严格地说，只是我意识中的幻觉。

一种控制着或维系着我和他人的联系，比如亲情、道德、伦理、真理、意义、信念、法则、神圣……消失了，世界的真实性（或者完整性或者统一性）变得可疑起来，每一个人实际上都成了他者（人或事）的“局外人”，一种“边缘性”人物开始产生，这样就有了洪峰的《奔丧》，他无动于衷地注视着父亲的死，以及亲友为此的“奔丧”，他始终沉湎在自己的世界，这种沉湎本身，便构成了对神圣的亲情（作为“元语言”，它控制了我們全部的伦理规范）的亵渎或调侃。

三、怀疑中的叙事迷宫

在个人颠覆了“元语言”的控制，便相应获得了一种空前的思维自由，在怀疑精神的驱使下，一个经过经典性诠释的世界，现在则变得可疑起来，处处飘浮着令人迷惑的薄雾，真实性再一次诱导了个人的探险，铁证如山不再成为历史的定评，每一个人都有权宣布自己已经获得了历对过去的“首漂权”，而史在摆脱了“评注式”的解读，便相应呈现出它的“不毛状态”。

潘军的《风》写了一个类探案的“戏仿”故事。为了“调查一位英雄的真实死因”，“我”来到了罐子窑。在那里，他听到了许多有关郑海的故事，各种传说、文件、旁证材料以及当事人的回忆，都似乎“证实”了这位英雄的故世。但是在调查过程中，却仍流露出种种蛛丝马迹，它激起“我”追忆历史的兴趣，整个的调查过程开始呈现出一派扑朔迷离的状态，其中又穿插了各个历史的遗案，比如陈士林的神秘身世，二少爷和莲子的爱情故事，叶念慈的离奇死因，叶千帆和叶之秋以及唐月霜之间的复杂关系，叶之秋的真实身份，一樵和那位神秘老者……，所有的故事都和郑海有着若即若离的关系，郑海好像死了，又好像活着……对于叙述者来说，历史真正成了一座巨大的迷宫，怀疑精神开始导致一种不可知的神秘主义倾向，在他匆匆撤离这座历史迷宫的时候，深信不疑的是，“后人的句读总是各有目的所在”，所谓的真实性往往只是各人因其主观目的而进行“误读”所致（而历史就隐藏在这些“误读”的后面），“子非鱼，安知鱼之乐”，一种传统的虚无主义再一次控制了他们

的怀疑精神的文化语境。

终极性真理的消失，使个人获得探险的权力，因此，先锋小说大都具有一种类探案的情节结构。在拒绝了对世界的经典性诠释之后，个人面对的，就是一个个扑朔迷离的历史遗案。他们返身其间，却又深深感到真实性的不可能把握，这时，历史就成了一座迷宫，左冲右突，不得其门而出，每一次的探险都以失败而告结束。遗案终不可改，在怀疑精神的背后，又正笼罩着一种失败主义的悲观情绪。

类似的小说，比如格非的《迷舟》，写在北伐战争时期，“棋山守军所属三十二旅旅长萧在一天深夜潜入棋山对岸的村落小河，七天后突然下落不明”。萧的悲剧性命运，突出了历史中的“偶然”和“巧合”，历史不仅从教科书清晰的“评注式”解读中解脱出来，而且也从社会和文化的结构模式中解脱出来，个人开始成为历史合力中的重要构成因素。也正因为个人性的切入，人性和生命对历史进程的干预，个人命运对社会命运的干扰，而个人的生命本能的冲动（比如萧的性的欲望和爱的追恋）不仅改变着自己的命运，也在特定的时候改变着历史的命运，从而使历史呈现出必然性与偶然性纵横交错的扑朔迷离的状态。生命是最不易（用科学）把握的，由于突出了改变历史的个人生命（及命运）这一类突然而至的偶然因子，我们面对的，便是“历史是什么”诸如此类的永恒谜题。

这样，人在历史之中，就犹如置于一座巨大的迷宫，偶然性的切入，不仅使社会命运变得不可把握，同时也使得个人命运显得飘摇不定。孙方友的《虚幻人生》显示的正是这样一种命运状态。于化龙在惨遭家庭变故之后，他的命运面临着多种选择可能（在一种复仇本能的驱使下），比如说他可

以加入革命，也可以投身绿林，或者依靠亲戚开始另一种生活，当然也有可能干脆走上绝路……任何一种选择都具有叙述的可能性，而且任何一个偶然因素的参预都有可能使他（非自觉地）进行其中任何一项选择。小说为此对这些选择（每一项）都作了详尽的叙事（命运）演绎（而最后，我们看到的只是一座遥远时代的空坟）。在此，选择不再是一种人的自觉行为，个人被操动在命运（偶然性）的股掌之上。个人无法再为自己的选择负责（像萨特所说的那样），萨特的存在主义在此受到了诘问和质疑（存在即选择曾经和传统的理想主义结合在一起，而激动着一代青年的热血，创造了新时期的浪漫主义，比如孔捷生的《南方的岸》）。

在诘问和质疑的语境中，世界变得可疑起来，成为一片未曾“命名”的荒野，个人置身于这片荒野之中，感到从未有过的孤寂与恐惧，由于终极性真理（元语言性）的日渐解构，他也由此失去“命名”的凭借与勇气，他再也无法充满自信地诘问：“历史是什么”（或者世界是什么或者人是什么或者任何一样对象），因为他同时不知道“我是什么”。他只能在叙述的迷宫中摸索，最后又匆匆“退场”，在其背后，又蕴藏了多少悲剧性的失败经验。

结 语

一个辉煌的乐观主义的神话被消解了，“人们在寻找（终极价值及其相关的伦理体系）的过程中遭遇到了——一道几乎不可跨越的“深渊”，对彼岸世界的怀疑延伸到对自己的怀疑，所有建立在传统思维方式之上的意识形态（官方的和非官方的）受到了挑战 and 质疑。

在挣脱了语元言的控制之后，人们变得空前的自由，也由此带来空前的失落，终极价值及其相关的伦理体系的逐渐动摇乃至沦丧，剥夺了他们的最后一点自信。个人被迫转入一种自己的沉思，由于失去了所有的支持和凭借（真理已经变得可疑），这种沉思显然处在一种荒原般的语境之中，并且很快把它导向思维的迷宫。

迷宫训练了个人思维的独立性，历史的积案被一次次质询，到处闪烁着传统思维的疑点，他们享受到一种智力快感，也同时经受着不得其门而出的苦恼，摆在他们面前的，再也不是一条通往光明的黑暗隧道。

（他们曾经驾驶着推土机快快乐乐地把世界夷为废墟）。

而在他们尚未摆脱个人的沉思，商业化浪潮已经席卷而来，前卫的探索被复制成一个个通俗化的版本在市场上抛售，悲剧性的失败经验迅速转化为廉价的混世主义，在拒绝了终极价值及其相关的伦理体系后，乌托邦成了一个遥远而又空洞的幻想，每个人都有理由为自己的世俗化的平庸行为作出最深刻的哲学辩护（后现代主义趁虚而入填补了理论空白）。终极性真理既然已经变得可疑，深渊既然不可跨越，那么，所谓个人的沉思也就相应成了一种知识分子化的精神（智力）炫耀。

“好好过日子”，开始被编织成一面光荣的旗帜在文学的上空飘扬，他们迅速从理想的幻境奔向经济的幻境（它毕竟多了一种实惠性）。深刻也好，浅薄也好，独异也好，从众也好，高雅也好，庸俗也好……统统被灌进“怎样都行”的搅拌机，然后制造出今天的人文景观：

我们只有现在，就在这里舞蹈。

第五章 主体性的衰落

在当代，没有什么能比“主体性”这一概念更加激动人心的了，它培育了一种别具一格的个体主义，不仅把自我作为理论认识的中心，而且把它作为社会政治行动和相互作用的中心。^①

小说毫不例外地加入了“主体性”的合唱之中，它以自己的存在方式对抗着群体性的公共统治。对人的尊严的尊重被重新强调，比如张抗抗的《白罂粟》（通过一种忏悔的方式）；一种私人性开始在小说中悄悄发展，比如刘心武的《我爱每一片绿叶》（它要求保护个人的隐私权）；个人不再盲从于政治或其他权威的指导，而强调“自律”，比如刘心武的《班主任》（“救救孩子”虽然幼稚，但却表现出一种“自我指导”的愿望）；而自我则在主体性的鼓励下肆无忌惮地发展着自己，比如张辛欣的《同一地平线》（再也没有什么能阻挡自我的发展）。人的尊严的尊重、自律，和人性和自我发展，这四个被斯特尔·卢卡斯称之为“个体主义的核心价值”的基本概念，在当代小说中我们看到了它们的蓬勃发展。

^①参见弗莱德·R·多尔迈《主体性的黄昏》第1页上海人民出版社1992年。

个体主义代表了一种平等与自由的概念，对人的尊严的尊重拆除了等级秩序的樊篱，对抗着任何一种权威的残暴统治。个人再次成为社会的主体（中心），而从自我指导、私人性和自我发展三个方面欢呼着个人的解放或自由。

尽管海德格尔指责萨特“对形而上学命题的颠倒，仍保持了形而上学的命题”，但其代表着的存在主义仍然风靡了整个中国大陆。“存在即选择”开始成为个人的案头格言，“主体性”则在存在主义中找到了它的现代性诠释：“人只是他自己的创造物，这就是存在主义的第一原理。这也就是人们所谓的他的‘主体性’”（萨特《存在主义是一种人道主义》）。人们开始按照自己的意愿进行个人的选择和自我发展，以求自我本质的创造性完成（比如孔捷生的《南方的岸》）。

主体性逐渐培养出一种英雄主义或者理想主义的创作倾向，个人为自己制订出一系列的意向性计划，而社会（自然）再也无能阻挡这些计划的完成。一种经过精神伪装的占有欲开始苏醒。奇里斯玛式的人物再度诞生，他们征服了“大坂”或者“黄河”，诱导了人们对“新大陆”的普遍向往（比如张承志的某些前期作品）。

主体性显然吻合了这个时代的人文思潮，人们从权威的统治下解放出来，个性空前的张扬，而开始享受平等与自由的巨大愉悦。因此尽管有各种现代思想的交相侵入，这面旧式的人道主义旗帜仍然顽强地在城堡的上空飘扬。

然而，主体性的热情（包括传播）却自始至终在知识分子中间燃烧，而不是自发地产生于市民阶级的经济实践之中（参照西方历史）。因此，它就始终（主要）作为一个观念性的东西支撑着知识分子的理想世界，并满足着他们对自身的设计和要求。然而，观念如果始终得不到其社会实践性

（也许是粗鄙化的）的可能，那么作为一种普遍的思想运动相对来说就很难持久。在主体性遭遇到社会现实的阻击和大众的冷落之后，悲剧性的失败经验就很容易突破观念的浪漫封锁，而浮向创作的表层。在历史进入八十年代后期之后，主体性就已经无奈地迎接着它自己的黄昏。

在此，我们将从主体性的衰落现象着手，讨论其观念演变的动因。

一、连环套及其相关的结构模式

一种“抽象个体”的概念由于其在理论上被赋予了“利益、需要、目的、需求”这些先决条件，而导致了其认知态度上的理想主义发展。小说利用了文学语言的虚构性本质（同时趁机接纳了诗和散文的加盟）而加速制造着奇里斯玛式人物，而正是在小说愈来愈虚的空间中，人物的主体性方得以肆无忌惮的表现，种种隐喻、意象、暗示、幻觉、心理独白等等技术手段的交错运用，使得主体性在小说中获得了其诗学意义的价值保证。

然而，随着理想性成份的逐渐减弱，这种“抽象个体”的概念已经难于满足人们对主体性问题的质疑，无论是严肃的对平等和自由的承诺，抑或一种悲观主义的自我学怀疑，都会要求他们坚持一种具体特殊性的个体概念，这种要求在小说中相应导致了其经验（记忆）还原的认知倾向。正是这种经验还原，暴露了实践一道德因素与认知因素的分离，从而使主体性处于一种非常危险的境地，并为严重的惶惑所困扰。

《连环套》（刘恒）涉及到了个体主义的核心问题——财产的私有性（它引申出现代主体性的全部私人性问题）。大

柳峪的陈金标由于承包了村里的小煤窑而成了“乡野名人”。腊月的好天，在他背着两只狗腿（“吊两只狗腿就成了富足的标志，权当是吊着一种与众不同的身份了”）由集市慢慢踱回村里的时候，他并没有料到自己已经陷入一个连环套之中（小说的开头提供了一个顽童戏弄猪大肠的暗示，而在这部作品的结尾，则再次浮现了肠一套的隐喻）。

起因纯属偶然，陈金标的窑上因为炮工的辞职而空出一个位置，这个位置引来了妻弟三更和姑表兄弟兴来的竞争，也引来了父亲、姑父和丈人等等的家族纠葛。在一连串的“腹背受敌”的顽抗中，陈金标只得在亲情与家族势力的压迫下匆匆撤退，作为妥协，三更和兴来同时留在窑里，“以观后效”，通过竞争而夺取这个炮工的位置。然而，这种因物欲而导致的铤而走险（三更和兴来显然并不具备炮工的素质和技术条件）却因一场爆炸而化为灰烬，三更死了，兴来则落个终身残废，同时引发了家族间的索赔争斗以及村人对煤窑的洗劫，陈金标则将因为赔偿与罚款（也许还将伴随刑事责任的追究）而失去其往昔的财富和地位（“这窑跟姓陈的没关系了”）。在这辉煌的尽头，他感受到了人生的虚无与宿命（“穷了富了死了活了还有几多趣味呢？死了的，有人替他活着，活着的，已有人代他死了。死死活活凑成一个无尽头的人世，任凭每一位怀着一团大肠在天地间尽情玩耍”），肠子的暗喻虽然不雅，但其交错纠葛的形态却昭示了人的连环套般的在世处境。

现代主体性的概念显然发祥于财产的私人性（观念的理想性和精神性常常掩盖了其简陋的经济事实），近代资本主义鼓励了个人对财产的私有以及相应的无穷的占有欲望。正是这种私有财产的经济（法律）状态导致了个体主义的脱颖而

出，一个新兴的市民阶级在前资本主义时代悄然崛起。为了维持个人在此世的利益，而要求着个人从权威和专制中的解放，为了发展自我，而确立了以自我为主体的人类中心思想，这种入类中心思想激荡了人的对外扩张的理想性成份，并相应导致了主体性神话的产生。然而，观念一旦确立，便随之获得其逻辑的自足意义，尤其在思想的传播和发展中，知识分子随之赋予其普世性的终极承诺和价值意义。因此，在知识分子化的主体性思想的接受中，其粗鄙化的事实来源与实践可能反而容易被人淡忘。

《连环套》显然注意到了主体性在日常生活中的实践可能，也就是财产与私人性的关系问题，同时更应注意到了在中国农村，财产的私有性与家族（亲情）的交错纠葛的关系。在这个故事中，我们首先遭遇的，便是个人所受到的家族与亲情的一系列阻击。陈金标的致富，相应导致了他与家族的疏离（同时招来了嫉妒与巴结），然而家族却并未因这种疏离而消失，一个最简单的悖论莫过于：“没有他就没有父亲的宝贝羊，而没有父亲确实也不会有他，所以有些道理不可深论，点透了就非常没有趣味了”。存在于家族与亲情纠葛中的个人事实上也就很难有着完整意义上的私人性。然而，个人经济实力的逐日增长，显然又增强了其对自我的信心以及一种相对虚假的主宰幻像。陈金标的以退为进，显然正包含着这种“抽象个体”的空洞承诺：

他顽抗时深感自己腹背受敌，一旦做了俘虏，却突然发现自己又重新掌握了主宰的力量。他为长辈和同辈劝菜劝酒复奉烟奉茶，骨子里品尝了类乎恩赐的优越感。他没有招数对付他们的夹击，却有办法有权力来一点儿

一点儿地吊他们的胃口，为留在自己身上的伤迹寻找一种补偿。他没有找到合格的炮工，却得到了两个炮工的替代物，两个难以怠慢的亲友。他们成了清凉洞小窑的一部分，就是他机器上的两个零件，他不会亏待他们，但亏待不亏待，怎么待才叫个亏待，那准绳将永远操在他的手上，他原本就是百人求千人敬的堂堂窑主么！这窑主的思绪便在休战的酒桌上如得胜的战神一般狂舞了起来。

在某种意义上，正是这种“抽象个体”的空洞承诺给了陈金标以致命的一击。在人与社会的复杂关系中（当然同时包括了高踞于我们之上的命运播弄），个人的中心地位乃是岌岌可危的，事物并不会完全按照我们预设的轨道运行，在命运设定的连环套之中，个人的主体性神话是那么脆弱并且不堪一击。

一种主体性的个人神话在经验的还原中开始逐渐殒落，尽管在此之前，已经有小说涉及到了财产的私有性问题（比如贾平凹的《腊月·正月》），但是这种涉及由于太迷恋于文化层面的叙述（批评），而相应忽略了对人的主体性的实践—道德因素的探讨。^①刘恒有关连环套的构想显然远远超越了其经验层面的叙述，它把我们导向一个更为深奥神秘的命运境遇。在这一境遇中，个人的生存才真正陷入一个绝望并且无奈的窘况。

《连环套》多少流露出一种悲观主义的倾向，这种悲观主义的构成因素是相当复杂的。由于财产的私有性在中国社会的脆弱及其遭遇的巨大阻力，由此而引申的人的主体性就始

^①参见拙著《一个理想主义者的精神漫游》中有关《腊月·正月》的讨论。

终只能停留在“抽象个体”的理想范畴中，而这种空洞的承诺显然难以持久地支持主体性的个人神话。而当我们从这种主体性的神话中挣脱出来，就不得不承认，在人和社（包括命运）的交错关系中，个人实际上处于一种极其脆弱和相对渺小的地位。事物的发展往往是个人始料未及的，人受制于一种连环套式的命运结构，“套中人”的意象逐渐引申出一种无奈的命运感慨。

严格来说，财产的私有性问题（包括其在经验层面所遭遇的阻击），并未被创作界和批评界普遍纳入自己的视野（比如我们就很少研究市民阶层与个体主义的关系），因此，主体性问题始终只是作为一个观念性的东西而存在于我们的思维之中，或者说，存在于我们思维之中的，始终只是一种“抽象个体”的概念承诺，它满足了知识分子对个性解放（自由）的渴求，对理想主义或者英雄主义的憧憬，对人的形而上学的设计欲望，一种精神性的氛围始终笼罩在主体性问题的周围（同时极易使之陷入伦理学的陷阱）。在此种文化语境中，主体性常常同个人的主观意志之类的问题纠缠在一起，也因此，个人意志在现实中的受阻以及理想主义的逐渐殒落便相应导致知识分子的焦躁沉落以及悲观情绪，而种种曾被观念所压抑的失败性记忆便自然突破精神的浪漫封锁而次第呈现。

《杨湾故事》（范小青）同样受制于一种连环套式的结构影响，这个取材于1972—1973年的故事概要如下：每年一度的招兵工作即将开始，那时军人是一个相当令人眼红的职业。由于本届征兵有一个女兵名额，从而打破了杨湾女中学生原有的平衡格局。县人武部长的女儿陈小马由于其家庭背景而被普遍看好，而漂亮能干的舒波则因为自身条件的优越而成为陈小马强劲的竞争对手。舒波首先倒在流言蜚语的谋杀

之中，击败了竞争对手的陈小马并未因此感到欣慰，在一种良心的自我谴责中而导致“癱瘓”。退出“角色”的舒波和陈小马相继将希望也将竞争留给了其他的女生，而在轮番的搏杀中，“种子选手一个接一个地败下来，但这个女兵名额却不会因此而取消浪费”。后来这个人选终于确定了，“这个人就是谢红芳”，谢红芳本来属于此次竞争的局外人，她的父亲是杨湾镇机关食堂的炊事员，自己长得也极其一般，由于种子选手的轮番落马，方激起她心中潜在的欲望，这种欲望诱使她进入这个连环套式的故事之中，并最终摘取了皇冠上的宝石（原因不详），但作为胜利者的谢红芳的结果却是在次年春天，由“谢师傅和谢师母带着女儿的骨灰和一张烈士证书回到杨湾小镇”，也可以说，这场竞争并没有最终的胜利者，完全回应了“福兮祸兮”的古老的神秘暗示。

在此，我们看到了人与人之间的相互牵制，个人涌进了生命的竞技场，每一个人的自我发展都成了另一个人的自我发展的阻碍，阻碍与阻碍的冲突乃至争斗导致了连环套式的悲剧性的命运发展。而所有人在此世的自我奋斗又统统受制于那个神秘的更高存在，这个更高的存在我们可以理解为一种宿命，在这个故事中，正弥漫了一种虚无主义的感伤情怀。

在这部小说中，有关主体性的思考由于来自历史的回忆之中（文化大革命），相应保持了较虚的空间，从而得以将其思维的触角伸到古代哲学之中，在人对（实践层面上的）主体性的质疑之中，自然浮起“与世无争”的古老的人生态度，这种退守的哲学观念，显然暗示了主体性神话在人们心目中的逐渐动摇。连环套式的结构安排显然极易产生一种戏剧化的人生

构想，个人在其中总是扮演着一个规定角色，行为或者言语乃是受制于相应的剧情发展，而人的主体性则在此一戏剧中常常被一种更为强大的神秘力量所左右。

《行为艺术》（方方）以一种极论的方式（也有点荒诞）发展了这种主体性的悲观主义倾向。小说由两个故事交错构成，一个是“我和飘云的爱情故事，一个则是马白驹和杨高母亲的婚恋故事。飘云是一个画家，热衷于创作所谓“行为艺术”，每一个偶然闯进她生活中的路人都成了她的艺术的协助者（也就是其规定剧情中的艺术零件）。作为“艺术”的策划者和主要导演，飘云获得了主体性的空前满足，然而在更大的生活范围中（如果我们把生活本身既理解为一种行为艺术），她又同样成为另一行为艺术的艺术零件，这时，她又是受动者，副处长把飘云送进监禁她的房间时，就不无嘲讽地说：“我的一幅作品也参加了市里的画展，这个作品名叫《送女画家入狱》，是行为艺术，谢谢你的配合”。

飘云的不知是深刻抑或是浅薄的性格却引发了“我”对人生的思考。这种“行为艺术”的观念导引他进入马白驹和杨高母亲的悲剧命运，在这里，一种连环套式的结构再次涌现，个人被抛入存在的深渊，一种不可选择的此在规定了个人必须接受命运的煎熬，每个人都在此在中扮演着相应的规定角色，杨高不无感慨地说：“能人们总是在进行艺术创作，而庸人们则总是生活在别人的艺术创作之中，这是一个连环套”。而“我”一想问题，就不自觉地忐忑不安，我会想我是不是又被什么人圈进了他的行为艺术之中，成为他操纵着的一个艺术零件”。

能人是什么呢？它暗喻了一种神秘的存在，这股力量把个人操弄于股掌之上，这个神秘的存在方是真正的艺术创作

者，而个人只是这一行为艺术中的艺术零件。

主体性空前扩张的结果，在维吉林看来，其代价就是牺牲神的显现这些事实，他写道，随着深刻的“自我表现革命”，神灵引导历史的概念被“一种虚构的自我表现的历史所遮盖……”，“为了创造这种虚构的历史，神的显现的事实必须被重新构建成自我表现的事实”，或者说，神的显现终止于思想家的启示性的自我实现，知识分子成为自我表现的卓越的代言人。^①

个体主义创造了有关自我的神话，主体性（自我表现）成为引导历史的神圣显现，然而，一旦这种观念遭遇到事实层面的阻击，人不再为抽象个体的空洞承诺所迷惑，而将其进行经验的还原后，一种具体特殊性的个体便会相应呈现出其受动性的一面，连环套式的命运纠葛亦相应导致神秘的或宿命的倾向产生，一种带有虚无主义的失败情绪便无可阻碍地动摇着主体性的神话地位。

二、选择的怀疑

对于当代文化来说，主体性最重要的理论来源之一是萨特的存在主义，“存在即选择”充溢了一种精神挑战的气息，个体主义迅速向其占有性发展，个人在努力发展自我并突破一切可能的阻碍时，无可避免地遭遇到萨特的另一个著名的论题：“他人是地狱”，于是个性的发展便相应导致了同类的争斗（张辛欣《同一地平线》）。人们总是在自己的存在语境中接受并释读某种思想，因此，对存在主义（萨特）的理

^① 参见《主体性的黄昏》第29—30页。

解，更多地因为：“每个人如其所是地拥有他自己”，这种“拥有”极大地满足了当代文化对抗专制并要求个性解放的人文思潮，同时也相应忽略了萨特对选择和责任的辩证强调（“当我们说人对他自己负有责任时，并不是说他只对他自己的个体负责任，而是说他对所有的人都负有责任”），至于主体性本身所可能导致的某种独断性或专制倾向并“以精神的伪装复制了达尔文的生存斗争”（阿多诺语），显然一时难以进入当代文化的思索范畴。

即使在今天，小说对存在和选择的某种怀疑，也主要来源于一种失败性的经验记忆。

《魔幻人生》（孙方友）比较集中地讨论了选择问题。小说以余化龙惨遭家庭变故为叙述起因，以复仇为主要情节脉络，构置了其多种人生的选择可能：比如投身绿林借助土匪的力量进行血仇报复；或者参加革命在一种更崇高的斗争中变相地达到个人的复仇目的；也可能依靠亲友就此隐姓埋名了却此生；而在最无奈的情况下则干脆选择死亡一了百了让所有仇恨随之永坠九泉……。人生在某些时候，总是面临着多种选择可能，而每一种选择都将就此改变他的一生（小说利用演绎法详尽叙述了每一种选择后的人生状况），但是人究竟根据什么来选择？理性是否能自始至终地伴随人类的选择行为？而在作者看来，选择更多地带有偶然性，在余化龙悲愤绝望的时候，任何一种偶然外力的介入，都可能导致其选择的结果。比如说，余化龙首先遇到的不是游击队的老马，而是土匪穿山豹，那么他的选择可能是什么呢？或者说，在土匪和游击队之前，他已经找到亲友，那么他的人生道路又将怎样？……显然，由于偶然性的介入，使得事物变得扑朔迷离起来，而非理性所设想的那么明了。人在选择中往往不是

选择，而是被选择，是受动者。偶然性极易导致一种宿命的认知倾向，人不仅感到无力主宰对象，也感到无力自由支配自己。

由于偶然性等等因素的介入，迫使当代文化不得不从自我封闭的个人神话中走出，而接受更为复杂的社会—历史的结构考察。如果我们把社会—历史理解为一个巨大的结构系统时，自我中心的论点就很难成立，个人在结构中只是一个小小的网结，受到各种外部或内部的关系制约，这种制约在其实践层面上，将个人选择的主动性压缩到相当有限的范围，而在无数次悲剧性的失败经验的积淀中，社会—历史的系统操作又常常被认为是一种无序的运行，个人常常生活在一种“合力”之中，而被裹挟着前行。

在这种对个人的悲观情绪的笼罩下，奇里斯玛式的人物开始消解，个人不再凌驾于历史之上，以其主体性的选择带动历史前行，而是被历史的“合力”推向前台，在历史的规定情景中，承担的已是一个非主体性选择的剧中角色，比如《英雄出世》（周梅森）。

显然，这是一部有关“英雄”的戏仿小说，花花公子边义夫仅仅因为一些相当偶然的因素而被裹挟到历史的潮流之中。先是因为一次“绑票”，传奇般的邂逅了女匪霞姑，而结下一段露水姻缘。碍于庭训（也因为本性）的边义夫当然不会（也不愿）加入霞姑的反清事业。但是一次尼姑庵的“偷情”却又使其误打误撞地跌进起义的机要核心。于是边义夫一次又一次地被命运牵上历史的中心舞台。无数次的偶然造就了边义夫，仿佛有一只看不见的手操纵着他的选择。他被迫进城送信，闹剧性地“完成”了所谓的策反任务；所谓的“三炮将军”则完全因为某种特定的情景下一时的心血

涌动以及偶然的机缘所致（仿佛韩信与酈食其的故事）；各方政治力量相互抵消的结果却意外地使他获得督府的头衔，而此一地位的得而复失又鬼使神差地促使他走上“二次革命”的道路……，在边义夫激动地宣称：“我们今日是在创造历史哩！历史就是这样轰轰烈烈演进的”，我们不能不感慨于历史对个人狡黠的嘲弄。

个人的主体性选择在历史的演进过程中常常遭遇到一种悲剧性的命运结果（比如霞姑），而无所事事只是被动地裹挟在历史潮流中沉浮的人，有时又反而被时势造就为英雄（比如边义夫），对历史个案的经验性考察，难免产生一种恍然若梦时耶命耶的人生感叹。

某种传统文化的思想因子趁机填补了主体性的空白，个人不再被描述成叱咤风云主宰世界导引历史的“英雄”，一种更为强大的神秘力量压倒了个人对世界的无穷扩张的野心和欲望，选择成了一种空洞的承诺，主体的意向性计划被更为复杂的历史“合力”所阻挠。在神秘莫测的命运主宰者面前，我们再次倾听到舟一芥入两三粒的历史回音，个人在主体性的冒险的失败之中，而最终匍倒在命运面前，悄然卷起个体主义的灿烂旗帜。

悲剧性的失败记忆，再次使当代文化面临着“意义危机”（它曾经借助个体主义短时间地创造了意义的辉煌假象），失去了终极价值依托的知识分子终于看到在自己面前横亘着一道几乎不可跨越的深渊，个人不再对自我充满信心，非理性的介入使其对理性化的选择产生了一连串的诘问：我怎样才能对我的选择负责？选择必定是理性的吗？我能始终在理性的导引下进行选择吗？理性是什么？非理性又是什么？情欲和爱恋在我的选择中究竟据有什么样的地位？我的选择

对我和历史究竟意味着什么？选择和选择结果的意义等同吗？究竟是我在选择历史，还是历史在选择我？……（格非《迷舟》）。

一种退守哲学再度死灰复燃，由对选择的怀疑发展到对选择的拒绝，多面的世界成了一种恐惧的象征，选择导致的常常只是个人悲剧性的失败命运，而安居家园的人们在收敛了野心和欲望之后，却享受着宁静与平和，大山敞开着它的胸怀迎接着失败的儿子归来，一种浑浑噩噩的生活再次被传统思想映照得安宁美丽，一支田园牧歌在选择拒绝中冉冉升起。

在对主体性选择的诘问中，既有着智者的质疑，亦有着宿命的感叹，既有一种深沉的哲学反思，同时掺杂了传统文化的阴影侵入，从而对主体性构成了一种联合的围剿。

三、日常生活对主体性的侵蚀或修正

主体性日渐地把自我推向世界的中心位置，展现在他面前的，是一片广袤的未经开垦的处女地，个人带着希望以及相应的规范目的进入生活，“应当”的承诺演绎出种种理想主义，有关“抽象个体”的种种概念设定满足了人对自身的价值追求，在这种浪漫情怀的激荡下，诗和散文陆续被接纳进小说的文本创造，一种理想言语突出到小说的叙事表层，大块的抒情和议论，闪烁不定的意象群落以及躁动不宁的隐喻和暗示，处处回应着主体性对人的“应当”的承诺（一个短暂的有关意义的黄金时代重新来临）。

但是，有关“应当”的承诺却相应地使当代文化陷入一个伦理学的困境，这就是事实—价值的分离，或者说，在经

验（记忆）逐步突破观念的浪漫封锁后，人们逐渐悲观地感知到规范目的与事实条件之间的非同一性。

生活被逐渐地还原成一种日常状态（“这个世界原来就是复杂得千言万语都说不清的日常身边琐事”），^①充塞其中的是单位、家庭、上班下班、洗衣服做饭弄孩子、巴结人搞到房子、让孩子入托、把老婆调到离家近一点单位……。日常生活无情地驱逐了传奇和浪漫（偶尔作为阅读的点缀），^②吞噬了理想与激情，并且堵塞了人的一切回归可能（海德格尔的“林间小路”难以在此地接通，就好像“采菊东篱下”已经成了昨天的神话一样，对于我们日益贫困的当下而言），人的规范目的仅仅被压缩成“活着”二字，而作为一种生存的补偿，日常生活培育的只是一种小市民的智慧 and 情调，以维持艰难生存的勇气和信心（池莉《热也好冷也好活着就好》），以致于刘震云感慨地宣布说：“过去有过宏伟理想，但那是幼稚不成熟”。^③

在日常生活中，个人变得实际起来，这种实际意味着他逐渐地从“抽象个体”还原成“特殊具体性”的个体，他开始感知到事实—价值的分离，比如说，他开始懂得“爱情”与“婚姻”的非同一性（叶兆言《艳歌》），在他们发誓“不谈爱情”的时候，也就意味着他们同时为自己举行了与价值以及相关的精神性生活的告别仪式（池莉《不谈爱情》）。成熟起来的个人看到了事实与价值之间的辽阔距离，而每一次对价值的追求（在“应当”的承诺中），都遭到事实的更猛烈的反击与吞噬，在身心的交相疲倦中，人们不得不退守到

①③ 《磨损与丧失》，《中篇小说选刊》1991年第2期。

② “随着轮船的震动有节奏地晃荡，印家厚摸出了梁羽生的《风雷震九州》，他想总该可以看看书了”。池莉《烦恼人生》。

“事实”之中，而渐渐地滋生出一种“混世主义”，甚而“懒得离婚”（湛容《懒得离婚》）。

在日常生活对主体性的逐步侵蚀中，主体性也同时得到了日常生活的某种意义上的修正。如果说，在此之前，主体性的释读与传播，始终被知识分子化了，带有浓郁的精神气息或者理想主义倾向，而被填注进诸如理想、价值、独立、事业、自由、个性等等知识分子化的精神涵义，个体主义的占有倾向通常都经过了精神的精心伪制，比如女性主义对事业或个性的权利要求，从而掩盖了生存斗争的残酷性与世俗性（张辛欣《同一地平线》）。现在，在日常生活对精神性的日渐磨损与破坏后，主体性逐步露出了其粗鄙化的占有性本相。正是在残酷的实际的日常的生存斗争中，乔文政才最终深刻地理解：“人都是靠不住的。人什么都干得出来。人为了干他想干的事什么都肯做。人是没有希望的。人所能指望的只有他自己。”在对物质利益的占有欲望的驱使下，主体性无情地驱逐了友情与温情（尽管“伤感竟不尽地潺潺滚动起来”），驱逐了田园风景与道德的允诺，驱逐了精神性的价值渗透（刘恒《两块心》），它带来了人类生存活动的可怕前景与道德主义的全面溃退。

而在更多的时候，日常生活意味着一张更为实际复杂的人际关系巨大网络。“应当”在此把个人导入“允诺”的两难境界。主体性对自我的理想性设计，要求个人超越于世俗性的准则之上，在对社会的突破乃至改造中，完善地发展自我，然而个人实存的此在需要，又时时要求自我的退席，而服膺于整个的世俗性存在准则。在这种两难的悖论语境中，小林不得不收敛起大学生的自尊与清高，“钱、房子、吃饭、睡觉、撒尿拉屎，一切的一切，都指望小林在单位混得

如何，这是不能不在意的，你不在意可以，但你总得对得起孩子老婆，总得养活老婆孩子吧！”所以小林不得不“像换了一个人，上班准时，不再穿拖鞋，穿平底布鞋，不与人开玩笑，积极打扫卫生，打开水，尊敬老同志；单位分梨时，主动抬梨、分梨，别人吃完梨收拾梨皮；单位会餐，主动收拾桌子，”而且得忍受女老乔的狐臭，“一月一次挨着她的身子与她汇报谈心”（刘震云《单位》），个性的锋芒就此折断，日常实存的需要驱逐了自我的理想性设计，就像诗人“小李白”卖起板鸭还不无调侃地自我嘲讽说：“狗屁！那是年轻时不懂事，诗是什么？诗是搔首弄姿，混扯谈！如果现在还写诗，不得饿死！混吹……”实存的日常生活教育了“小李白”，也教育了小林，因此，当抄水表的瘸老头求小林帮忙处理个批文时，“小林已不是过去的小林，小林成熟了”，成熟了的小林（包括他的妻子）已经隐约感觉到：“看来以后生活会有改变”，他们毫无愧色地接过微波炉，并且自我安慰说：“什么假公济私，人家千儿万儿地倒腾，不照样做着大官，一个微波炉算什么”，而一个深刻的启示则在于：“看来改变生活也不是没有可能，只要加入其中就行”。选择在此偏离了责任和良知的规引，而成为一种世俗性的从众行为（刘震云《一地鸡毛》）。

日常生活对主体性的侵蚀或者修正，意味着事实—价值的日渐分离，理想与激情悄然远逝，个人在“事实”的困窘中，不得不收敛起自我的浪漫想象，主体性玫瑰般的精神性笑容以及它的偏执与狂妄在此受到日常生活的无情嘲讽。他们因此感叹说：“生活固然使我们一天天成熟，但它也使我们一天天变老、变假，一天天远离‘我们’自身”。① 远离

①刘震云《磨损与丧失》。

“我们”自身的，正是个人的价值以及存在的意义。

曾经光芒闪烁的个体主义（主体性）由于其在释读的过程中被赋予了过多的精神涵义，而终于挡不住日常生活的日渐侵蚀。观念的浪漫想象终于封锁不住（失败性的）经验的汹涌突破，而处在日常琐事之中并且日益地贫困化的知识分子，显然一时难以进入海德格尔的“林间小路”，以一种审美的姿态超越此在。因此，它只能无奈地告别主体性的允诺，而加入这灰色的“事实”之中。

结 语

主体性无奈地迎接着它的黄昏，它曾经作为一面人道主义的旗帜在我们的上空飘扬，它的“应当”的允诺，激荡了几代人的热血。它在意义的废墟上重新虚称意义的辉煌，它创造了一个有关个人的神话系列。自我再次从权威和公共性的统治中解放出来，个人成了这个时代的中心，自我表现导引着历史的前行，伴随着平等、自由和解放的呐喊，理想主义卷土重来（被填注进个性的内容），人们想象一个新大陆的诞生（充满了神圣的精神气息）。显然，主体性在中国知识分子中找到了它的精神的同盟者，然而却始终未能转化为非精神的普遍的社会物质性实践，也许，一种观念（或思想）如果始终不能转化为粗鄙化的真实存在（或转化为一种粗鄙化的社会实践），其精神的持久性就很容易使人怀疑，一场思想运动的存在时间相对来说就比较短促（这或许同知识分子本身的特性有关）。

由于当代知识分子的精神波动（外在的和内在的原因），在其思想上，再度出现了意义空白。主体性也随之受到了诘

问和质疑,在这些质疑和诘问中,固然有着智者的形上沉思,但是更多地来自于经验层面的阻击。验经(记忆)突破了观念的浪漫封锁。在日常的生存困境中,“抽象个体”开始还原成“具体特殊性的个体”,主体性开始暴露出其天真的狂妄和允诺的空洞性。无数次失败性的验经堆积,迫使知识分子开始收敛个人的浪漫想象,理想主义日渐地偃旗息鼓,自我悄悄地从虚构的中心撤离,一种悲观的失败主义情绪开始笼罩小说的创作和释读。传统文化(夹杂着后现代的变种)趁机而入,在个人再次感叹自我的失败时,种种有关神秘的或者宿命的或者虚无的暗示渐次浮出地表,一种退守的哲学观念开始向我们露出智慧的(太熟悉了)笑容,而“烦恼皆为强出头”等等的市井俚语也再一次地老调重弹,构成一种潜在的聒噪。

不管怎么说,主体性的神圣地位毕竟开始动摇,其内在的缺陷也将随着这种诘问和质疑渐次暴露。随着思想界的介入,小说也将从更高的也更严肃的层次对主体性进行再一次的反思。

主体性的辉煌将在另一个层面展开,在市场经济的浪潮中,一个新兴的市民阶层将渐渐崛起,在其粗鄙化的存在实践中,他们将从个体主义的占有需要着手,接受主体性的允诺,精神的伪装将会脱落,自我将在残酷的竞争中再现达尔文式的生存斗争。平等、自由和解放已经不仅仅是一种知识分子化的精神需要,更是一种物质利益的占有需要(最终它仍有可能跃入精神的天空,而此时由于它拥有了真实的尽管是粗鄙化的实践支持,已经变得不可动摇),小说完全有可能再度接纳这种非精神性的主体性实践,

然而,我们还不得不接受这样一个事实:中国知识分子

事实上已经被纳入世界性的精神轨迹，通过翻译和原文的阅读，西方思想界有关主体性的哲学思考已经不可能使我们继续对主体性进行盲目的顶礼膜拜或者简单的批评指责。这个事实决定了当代知识分子的悲剧性命运，它是一个永远的前卫，永远处于孤独者和前行者的存在窘境，它享受着思想的愉悦也独自品尝衰落的痛苦。精神就是这样从黎明走向黄昏，循环不已。

不管怎么说，主体性暴露的只是其内在的缺陷，它对平等、自由和解放的允诺，对私人性、自律、自我发展和对人的尊严的尊重的鼓励，并不会因为自身的衰落而消亡，相反，它已经溶入人们的血液，而成为我们这个时代最强大的精神动因之一。

思想界对于主体性的批评和反思可能会渐渐走向深刻，但现代主体性的兴起和以人为中心的个体主义，作为人的解放和成熟历史的一个阶段，在我们这里远未结束（这一点必须强调，以免混淆于西方历史），即使一种深刻的对主体性的哲学思考，我们仍将提出其可能遭遇的客观主义或者虚无主义的陷阱。

第六章 英雄神话的尴尬再生

一、神话的产生与破灭： 从《北方的河》说起

当代文学（我在这里主要指的是所谓新时期文学）曾经创造了自己的神话，有关自由和平等的神话，在这个神话中，弥漫着一种精神的崇高氛围，一种对新大陆的焦灼向往，意义或价值被重新确定，对人的尊严的尊重，主体性空前地高扬，欢呼着人的自由和解放，它继承了五四的光荣传统，人道主义的旗帜再一次在时代的上空飘扬。

专制或者任何一种有违人道的思想，被无情地驱逐出人的范畴，从而构成当代小说普遍的二项对立的叙事模式。对立包含着矛盾的因素，但却越出了矛盾的范畴，对立产生意义，或者说一种乌托邦希望（冲动），为了克服对立，便产生了英雄般的人物，神话最终带来的必是一个英雄，而按照弗·杰姆逊的说法，英雄是一种意识形态上的完成。

英雄向一切反人的因素挑战，并最终击溃它，英雄代表了我们存在的意义或价值，是我们的意识形态的一

种人格化的魅力权威的体现，一个神话的完成，必须在其最终的意义上提供自己的英雄人物。

张承志不是第一个，但却无疑是这个时代的最后一个。在这普遍平庸的时代，他孤独地坚守着自己的立场。在他的小说中，永远充斥着对立：美与丑、崇高与平庸、怯懦与英勇……，对立产生张承志在世的意义（激情），并唤起他全部潜在的乌托邦冲动。对于张承志来说，活着，就是那不尽的自由长旅（即使这条路愈来愈显得荒芜），是新大陆（一种乌托邦式的道德净土）的辉煌再生，舍此而外，似乎已经不存在另外一种可能。那种强悍的生命意志与价值目的，曾经唤起整整一代人的生命激情，并且跟着他一起进行理想主义的精神漫游。

《北方的河》，这部曾经脍炙人口的名篇，以它独具的叙事激情，唤起了人们对生命意义的诗意向往。河，在这里不仅仅是一种比喻（按照拉康的说法，比喻只是用一个能指替代另一个能指），更多的是一种欲望的转喻，因此，那位研究生横渡黄河的行为，就构成了一个英雄的壮举（一种意识形态的符号象征）。在这里，人和自然构成了最初的二项对立的关系模式，这种对立唤起了他潜在的乌托邦冲动，它暗含着一个人的成人礼仪，对父亲的憎恶与替代父亲的向往，对自我的能力检测与信心，对专制、蛮横或者权势的轻蔑与挑战的勇气，对自由和人的尊严的憧憬与追求，显然，尔后的种种欲望（比如考研究生等等）都是此一最初欲望的连接性替代。

这部小说出现的三个人物：我、徐华北以及那个女摄影记者，构成了一种类似格雷马斯的“符号的矩形”。我和徐华北构成的是一种二项对立的关系模式（也是人和自然的转喻），对峙着的不仅是两个男人之间的宿怨，而且还是人

格、存在意义、价值准则等等之间的对立。矛盾的双方尽管相似（“华北是和你一样的人”），但是在本质上徐华北却象征着功利、平庸、背叛，含有个人野心的欲望，这样，我和徐华北的对峙就构成了人和反人的对立命题。对立引发了意义的产生，也坚定了我对理想的忠诚，对新大陆的憧憬以及不尽的自由长旅（“恐怕我会再次改行”）。值得注意的是那个女摄影记者，这个周旋于我和徐华北之间的姑娘，是一个非A非B的角色，在某种意义上，她象征着一种平定安宁的日常生活，一种个人世俗性生存的价值体现。我对这个姑娘的拒绝，不仅仅是失望于她对他的不理解，而且还潜藏着一种对妥协的拒绝，一种对日常生活（现状性）的拒绝。在对立中，乌托邦冲动已被引发，理想主义的旗帜再度被高高举起。为了克服对立，英雄最终得以完成（黑龙江象征着这个最后的完成），他以自己的诗表示了对现实的拒不妥协，对于英雄来说，他所肩负的神圣天职便是彻底地克服对立并创造一个辉煌的新大陆（即使在一种精神的自我想象中），在这理想主义的自由长旅中，潜伏着一种浓郁的革命情结。

张承志体现了那一时代浪漫的精神要求，在当时，尽管有形形色式的现代思潮的侵入，但是在人们的意识深处，仍然顽强地保留着人文主义的思想信念，一种对人的尊严的尊重，洋溢着自由和人的解放的浪漫憧憬，理想主义使潜在的革命情结悄悄复活，这种革命性拒绝了任何与平庸现实妥协的可能，并且不断与之作着诗意的对抗。

然而我们必须指出，有关这一浪漫的神话在八十年代后期就开始走向它孤独的黄昏，在各种内在和外在的因素干扰（打击）下，理想主义逐渐陨落，知识界开始被打上失败主义的文化烙印。

所谓的“新写实”代表着一种退守主义的思想特征，二项对立的叙事模式为一种沮丧的情绪消解，一位女性作家无奈地喊出：热也好冷也好活着就好，非常典型地表达了这一时期的普遍情绪。

意义消失了，活着本身即成了人的存在目的，人们不再追求，理想主义成了一种不可企及的精神奢望，人的解放和自由也已成了昨天的神话，这样，人和反人之间的尖锐对立无形中就被消解，思想的崇高和深刻被普遍嘲笑，它实际上意味着知识分子传统的意识形态（人文主义的）正在日渐崩溃，非A非B的角色替代了乌托邦英雄，当人们不再把自己的欲望投注在英雄身上，也就同时意味着一种乌托邦冲动的消失，而开始与现实谋求妥协的可能。这时候，从众替代了独异个人的孤独反抗，悄悄收回的是对新大陆的憧憬而开始退守到平庸的日常生活之中，吃饭睡觉洗衣服洗尿布排队买豆腐白菜为妻子调单位孩子入托挤车上班下班分房单位人事纠葛……，成了小说普遍的叙事题材。然而在这种烦恼人生的叙述背后，潜在的不是一种对日常生活的诗意对抗，而是转达了一种无奈的存在情绪，我们只能这样，只能这样无奈地活着，日常生活成了个人存在能力的证明标志，并且庆幸地作出“梦醒了”的成熟表情。

“成熟”的个人收敛了野心和欲望，安安份份地思谋着怎样“好好过日子”，显然，意义只有通过对立方能存在，对立消解，意义也就自然地消失。这样，存在的就只能是一些日常矛盾，叙事被重新纳入逻辑命题。生活显然提供了太多的解决这类矛盾的有效的日常方法，日常逻辑排斥了意义的存在，英雄已经不再需要（它显得过于奢侈），一种灰色的叙事风格左右了人的存在情绪。

但是，所谓的英雄不仅仅产生于“意义”，更是来自于人的潜藏的“欲望”。意义只是把这种欲望引发到表层并转化成一种乌托邦冲动（希望），并赋予其意识形态的普遍含意。正是在意义的保证下，英雄才仅仅由个人的欲望转化成一种公众的普遍愿望并成为人格化的魅力权威的象征。

因此，人们不可能永远退守在日常生活之中，欲望在人的意识深处的躁动，便会时时打破人与现实的妥协，这时，对抗就会再次产生。我们看到，在九十年代，一些小说（尽管是零散的）开始再次传达出这种对抗的要求。然而，由于意义的“缺席”（包括对人文主义的怀疑），这种对抗不再充斥着一种浪漫主义的诗意特征，传统的英雄已经死亡，而只是作为一种纯粹个人性的本能存在。分析这一英雄神话的尴尬再生，显然将把我们导入一个更为困难也更为复杂的文化语境。

二、《挽歌》：隐藏在悲观主义 背后的感情留恋

知识分子在当下的生存境遇中，事实上处于一种非常矛盾的情感状态。一方面，由于传统人文主义对人的抽象承诺在其实践过程愈来愈暴露出内在的空洞和乌托邦幻想，而逐步受到知识分子的挑剔或质疑（主要集中在其现世性的兑现功能上），建立在人文主义基础上的意识形态由此受到解构的威胁，人们对同一性的怀疑进而导致了对浪漫主义的拒绝，在文学中，则对由此派生的奇里斯玛（Charisma魅力权威）式的英雄神话进行了拆解工作；但是在另一方面，传统人文主义所蕴含的理想性（或道义性）成份以及强大的精神感召力量，却又永远对人充满诱惑，因此，如果是一个真正严肃的解构主义者，即使在道义上也不得不承认传统人文

主义所独具的精神力量以及对人的存在的巨大意义。尤其在商业化弥漫着我们生存空前的今天，这种对传统人文精神的情感矛盾就愈来愈流露在文学之中。

在此，我想提及叶兆言的小说，比如他的《挽歌》^①。叶兆言相对来说，是一个悲观情绪较为浓郁的作家（“这世界本身就是一场治不好的病”），在其貌似本真的叙事背后，潜藏的正是一种对（浪漫主义的）意识形态参预的拒绝。然而，即使是这样一位小说家，在其涉及到传统人文精神（包括由此衍生的英雄神话）时，也常常情不自禁地流露出极为复杂的情感状态。

《挽歌》分两条线叙述：一是五四新文化的英雄仲癸的故事，一是曾经混迹上海滩的旧文人江南牧人的故事。仲癸无疑是一个新文化的象征，他在家乡兴建新学和义务诊所，并且创办了一张白话报纸（传播新文化），其狂热的宣教精神折递出一个类宗教徒的精神风貌。江南牧人早年混迹于上海的文坛，“是个了不得的人物，专写辞藻纷披的言情骈俪小说”（属于鸳鸯蝴蝶派一类），受到有钱有闲的少奶奶和堂子里的妓女的空前欢迎，狂赌滥嫖，又染上鸦片烟瘾，活脱脱一个旧文人形象。但是叶兆言在此并没有重复一个英雄故事，仲癸并没有成为第三次（英雄）折破新旧文化的对立，并导致一个新文化胜利的浪漫结尾。相反，小说以“奔丧”开卷，写江庚匆匆赶回米村，仲癸由于身患绝症已不久于人世，水上庄园的凋零富有暗示意味，学校和诊所早已不复存在（至于那张白话小报在当年就已夭折）似乎昭示了新文化在实际生活中的衰落，它曾经是一道闪电，但在闪电的辉煌

① 《钟山》1992年第1期。

之后，似乎什么也没有改变。江南牧人也早已沦落为“阿三”，村人早已忘记了其昔日的风流倜傥，那种潦倒不堪卑琐窝囊的景象显然使慕名而来的“陌生人”大失所望进而生出嫌恶之心。新旧文化的代表最终都归宿于中国的一个普通乡村。仲癸死了，江南牧人虽生犹死。生活本身成为一个最具成功意味的解构主义者（新文化“男女平等的口号变成了男盗女娼大家都可以不是东西的代名词”，至于旧文化也随着江南牧人成为“阿三”而为世人淡忘），一个时代结束了，时间最终消解了新旧文化的对立，所谓文化（无论新旧）统统回归于虚无，留下的只是一个灰色的日常情景（永恒的），在这篇小说中，始终回荡着一种悲怆而又悲观的情绪。

作为一种现世的文化背景，是江赓栖居的城市。在这个城市中，高楼林立，灯红酒绿，这个城市的居民在日常生活中忙忙碌碌（升级、钻营、赚钱……），弥漫着一种经济实利主义的商业化氛围（与我们的今天多么相像），文化的对立及其抗争，精神的挣扎乃至充满苦难的献身，成了一个遥远时代的陈旧故事，只是作为记忆或者一种偶尔的装饰需要，人们才会想起在世界上还有这么一个故事以及这么一些人物，他们拒绝了“新文化”，也拒绝了所谓“旧文化”，作为一种诗意象征、精神被无情地驱逐出生活领域，人们关心的，只是此在的物质利益的需要（甚至“性命攸关的军阀混战成了游戏，大家都争着买彩票，决胜券顿时涨至五倍”）。

全部的现世矛盾显然都集中在江赓身上，这个在新文化熏陶下成长起来的人物，已经逐渐趋实，并被提升一个部门的主任（“显然提升是对他几年来工作兢兢业业的充分肯定”）。但是在感情上，他仍然同仲癸有着难以割舍的联系

（也是他生命的一部分），他是仲癸的送葬人，也是一个时代结束的象征，他为这个时代献上了一曲挽歌。

新文化的熏陶使江赓难以同生活完全妥协，但是在他面前，意义（仲癸）已经“缺席”，他已经无力再构造一个英雄神话。在一个精神空前张扬的时代，连接的必定是一个精神的普遍大回俗。生活在这时代夹缝中间的知识分子，便将承受更大的虚无和失落的痛苦。

《挽歌》昭示了知识分子在当下的存在困境，他们目睹了一个浪漫的充满诗意的时代的结束，他们被迫与自己的理想与信念告别，在他们之中，一些人将回归于世俗，谋求与日常生活的妥协可能，而另一些人，在拒绝了传统人文主义的抽象承诺时，又同时迷恋着它的精神的崇高。尤其是，当“生活”本身成为最大的“解构主义者”，把所有精神的灿烂统统还原成不可忍受的平庸时，那么对传统的批判（或者消解），又究竟具有何种意义？

《挽歌》所昭示的，正是这样一个难题。一个人不可能永远生活在“无动于衷”的话语之中，但是什么才是我们生存的真正意义？仅仅出于一种感情的留恋，我们就能轻而易举地回归于传统的人文主义吗（一个浪漫的时代已经结束）？如果不能，那么我们将依靠什么来支撑我们的精神存在（如果精神不甘心于日常生活的妥协）？在我们为业已逝去的时代献上一曲挽歌时，是不是也同时意味着我们必须同时献出我们的生命、青春以及维持着精神存在的全部信念？或者说，我们只能在记忆中，重复一个浪漫时代的英雄神话？如果如此，那么在这个时代，谁才是“最后一个”？还有没有必要（有没有能力）坚守着这“最后一个”的立场？

三、《冬之门》：一个读神的英雄

浪漫时代的结束，意味着理想主义已经独自走向自己的黄昏，人们从传统人文主义的乌托邦幻想中走出，面对的却是一个价值体系分崩离析的世界，而所有的存在依托也因此消失。全部的问题正在于，意义消失之后，人怎样才能承担生存的痛苦。

作为一种回应，新写实主义大规模地撤离了意义的范畴，他们沮丧地卷起乌托邦的旗帜（这面旗帜曾经给我们带来希望和冲动），把欲望深深地封锁在潜意识之中，并且无奈地回到自己的日常生活的角色，咀嚼着属于自己的那一份“生活”。

然而欲望仍在骚动，骚动的欲望常常本能地要求打破“活着”的日常格局，它本身给人带来一种新的事件就要发生的幻觉，这种幻觉常常唤起人的对生活的某种新鲜感，从而时时要求打破日常生活的琐碎叙述。在弗洛伊德的描述中，这种幻觉常被纳入梦的范畴（梦的一项作用就是“满足愿望”）。显然，只要欲望存在，日常生活的琐碎叙述就难以持久地封锁它的躁动。而在意义消失之后，“本能”常常充当了一种孤独的英雄角色，并以纯粹个人性的姿态对抗着整个世界。

刘恒的《冬之门》，极其出色地叙述了一个有关梦和愿望的故事，在这个故事中，我们看到，英雄神话是如何通过“本能”隐晦地再生。

这个取材于抗日战争时期的故事，在其叙事表层上同样存在着A和反A的意义对立。作为一种象征，顺英代表着正

义（秘密从事抗日活动），刽子手广泰（包括日酋昭仓、高营副以及维持会长王楷山等）则毫无疑问地扮演着反A的角色。但是故事并没有在A和反A之间正面展开（像我们通常熟悉的那种叙事格局），或者说，顺英并没有就此扮演一个乌托邦式的英雄（这种英雄我们太熟悉了），而是把这个角色（当然它的意识形态性已被剔除）留给了伙夫谷世财。谷世财在这个“符号的矩形”中，显然是一个非A非B的角色，这个窝囊的小男人在军队中整天忙着做饭，围绕他的是诸如磨豆子做豆腐为干爹偷些烟土之类的日常琐事。但是在“腊月一个停了雪的早晨”，他邂逅了干姐顺英，这个女人唤起了他全部潜在的欲望（“门缝恰恰有一脸宽，她的头豁然镶在那里雪光一样刺痛了他”），他在冥冥之中，已经预感到什么事情将在他卑琐的生命中发生，这种幻觉打破了他的日常生活的格局。

显然，顺英在此成了他活着的意义偶像，他把自己的存在愿望投注到她的身上，于是这个女人成了他“尊不够的神”。然而作为一个窝囊的男人，谷世财显然又缺乏一种行动性，于是他不断在幻觉中编织着自己的英雄的辉煌，那些日子构成了他的一个长长的梦，他把刽子手广泰维持会长王楷山等人的死亡（实际上是顺英杀的）统统归之为自己的杰作（他有这些愿望），并且构成他灿烂的梦境。

然而问题在于，顺英并不爱他，在某种程度上仍然像其他人那样对他存有一种卑视（只是这种卑视更多地表现为一种怜悯）。在一个冬天的夜晚，顺英拒绝了他的求爱，于是谷世财的梦醒了，一种压抑已久的自卑感喷薄而出，“他在晕眩中想到永世不能磨灭的羞辱”，这种羞辱感在绝望的境遇中转化为一种变态的疯狂（带有性压抑的印痕），“让她

为瞧不起他羞辱他告饶”，他要“杀他的神了”，谷世财“杀了他的神”，也从此走上了使他万劫不复的生命道路。

在此，顺英和他的疏离，成了一种意义“缺席”的象征，意义的缺席使谷世财骚动的欲望得不到升华的可能，也就是说，冲动不再带有乌托邦的意味（只是一种本能的发泄），他无法把自己纳入某种意识形态的范畴，从而成为一个类的英雄，他只能是他自己，一个窝囊的卑琐的矮小男人。但是本能已经引发，本能导引他走向自我毁灭，“在昭仓大队和二营联合操办的春季大扫荡誓师聚餐会上，谷世财做了决定性的一道汤”，他把“豆腐干菜、白砒和自己的生命一块儿熬进去了”，结果“死了不止一个，运灵柩的大车排了长长一队”，而活着的昭仓和他手下的士兵也开始脱发，“幽长山谷陆续出现了许多秃顶而忧郁的军人”。谷世财如愿以偿，“义无反顾地踏上皇军仓库外边的雷区”，在冲天而起的雷声中，“像缤纷的鲜艳的花朵一样盛开在故乡的空中”。

谷世财的行为，用他干爹的话来说，实在简单不过，“他想娶我的闺女，我闺女不答应，癞哈蟆想吃天鹅肉，吃不上鹅也飞了，他就不指望活了！……就这回事”，只是在日后的口口相传中，这个故事才被陆续填注进意识形态的含义（成为一个抗日英雄），“不知道从哪一天开始，也不知道从哪一张嘴开始，连一勺盐卤都不敢随便用的谷世财成了一个杀人如麻的东西，他不仅能吊死比自己大一倍的胖子，还能用人头蒸出香喷喷的豆腐脑，想宰谁便宰谁，宰了还把他们的骨头磨成粉，兑水之后做豆腐。”

在这个五十年前的传奇故事中，我们慢慢咀嚼出一种当下的困窘，在意义消失之后，本能能否导引我们对抗痛苦，它给我们带来的会是些什么？

我们从意义的范畴大规模撤离，日常生活的琐碎叙述替代了我们的乌托邦希望。然而欲望仍在躁动，骚动的欲望使我们无法持久地认同日常生活（秩序和规范）。但是传统的人文主义已经解构，因此，我们无法把自己的冲动（包括由这种冲动导引的一系列反抗行为）纳入意义的范畴，也因此，传统意义上的英雄已经无法产生。在这个世界上只留下我们自己（我们杀死了自己的神），孤独地站在这儿执着于“最后一个”的立场，类的神话转化成一种纯属个人的本能性反抗。在这茫茫的天地之中，飘荡着的便只能是一个“怯懦而恍惚”的“凄楚的魂灵”。

四、《十九间房》：一个反传奇的英雄神话

我在这里必须提到苏童的小说《十九间房》，这个取材于五十年前的故事，在其叙事形态上满足了当下的某种阅读嗜好：土匪、女人、性、暴力，等等。不过我想指出的是，在这表层的叙事话语的背后，却是一种反传奇的英雄神话的尴尬再生。

作为一种总体象征，十九间房意味着一种灰色的日常生活，小说写道：“十九间房的女人终年少见阳光，她们一脸都像是纸片似的半灰半白的”。在这灰色的生存境遇中，十九间房的村民营营苟苟地活着（作为一种非行动性和非价值性的体现），这种日常生活形态曾经成为新写实小说普遍的描摹对象并且被无奈地接受和认同。然而，春麦这一人物的出现，却意味着一种二项对立的模式再次进入当代小说的叙事结构之中。这个窝囊的被村长金官鄙夷地称为：“小鼠小兔的货”（这使我们想起《冬之门》里的谷世财），为了“一个

人填两家人的肚子”上山当了土匪。正是“土匪”这一符号象征构成了小说贫困与富裕的尖锐对立。任何一种二项对立的设置,都可能唤起人的潜在的打破对立的欲望(或冲动)。这种冲动便构成第三项(如果只有两项,那就永远是二项对立,进入了一个死角)。这个第三项往往成为人的某种价值和行动的统一象征,并构成人的乌托邦希望。在《十九间房》中,“土匪”显然成了这个第三项的符号象征(春麦企图通过当土匪而为家人获得一份温饱)。在一种普遍沮丧的文化氛围中,《十九间房》的产生,显然暗示了一种对新写实的潜在拒绝,对日常生活的认同被二项对立的设置再次打破,一个浪漫主义的神话正在企图悄悄萌生。

然而,春麦并没有成为英雄,春麦在山上只是为匪首金豹“倒屎尿盆”,这是一个意味非常深远的“命名”。显然,第三项(土匪)的介入并没有帮助春麦打破对立的 存在格局。春麦仍在“死角”中转悠,希望仍然只是希望(“没出息的货,天天给他倒屎尿盆,结果就带了几尺花布回家”),“没出息的货”成了“倒屎尿盆”的一个语义注解。在传统的浪漫主义小说中,第三项往往在对立的语境中成为一个“意识形态的充盈物”,并且最终提供神话的英雄人物,以完成打破对立的乌托邦幻想(比如《红高粱》)。而在《十九间房》中,这个第三项(土匪)无力承担重建意义的工作,也因此无法进入英雄的角色(像大多数传奇故事那样)。这种反传奇的倾向暗示了知识分子在当下的某种困窘,日常生活的灰色挤压重新唤起了他们浪漫主义的倾向,但是对意义的怀疑或者说终极价值以及相关的伦理体系的沦丧,已经使他们无力重新建构起自己的人文主义(包括相应的英雄神话)。正是在这种意义“缺席”的前提下,悄悄蠕动的浪漫主义

（包括某种乌托邦希望）再一次夭折在小说的叙事过程中。

这种意义的“缺席”决定了《十九间房》不可能重新返回《红高粱》的叙事格局，也决定了金豹不可能成为“我爷爷”式的神话英雄。金豹有行动性，但却是反价值的人物。这种行动性是一种东方意义上的行动性。基本上是一种民间文化的产物，它排除成功和目的（砍头不过碗大个疤），仅仅听从个人的欲望呼唤，强调在过程中享受生命的愉悦（大碗喝酒大块吃肉），由于这种行动性常常在土匪（或流氓）身上得到极端性的鲜明体现，知识分子往往把自己的意识形态（意义）投注到这些人身上，从而创造了从游侠到绿林好汉一系列的草莽英雄（在当代小说中重开先河的是莫言的《红高粱》），承载着知识分子自身的乌托邦希望（冲动）。这类英雄的产生是中国知识分子与民间文化的一种非常奇特的混合产物。然而在《十九间房》中，由于意义的“缺席”（它使知识分子不再获得将意义投注到对象身上的可能），金豹重新回到了其原生状态，贪婪、残暴、好色（公然奸污下属的妻子）、无耻（“他们说金豹没死，金豹一个人攀着藤索逃走了，那个又奸又滑的货，就让他一个人逃走了”）。这也正是《十九间房》反传奇的独异性所在。

类似意义的消失以及传统人文主义的相应解构，使得第三项不再可能进入英雄角色并消除对立。个人企图突破对立的“死角”，便把希望完全寄托在自己的行动性上（一种本能所导引的行动性）。

春麦是一个非行动性的人物，怯懦的品格决定了他窝窝囊囊的一生。在山上，他为金豹倒屎尿盆，甚至为他擦屁股。在山下，即使受到轻蔑和嘲弄，仍然悄悄地为金豹守着枪支。只有在金豹当着他的面污辱香娥时，才激起他一种

潜在的英雄欲望，小说写道：“春麦挥举着菜刀朝金豹一步一步地挪过去，他说，当我的面睡我的女人，你金豹欺人太甚！”然而这个英雄梦被金豹冷不防一句：“春麦，倒尿盆去”就给击得粉碎。“倒尿盆”成了春麦意识中一个根深蒂固的行动性指令，刹那间唤起他对自己身份（同时包括怯懦）的全部记忆，勇气消失了，他再次无奈地接受了现存的尴尬境遇。只有到了小说的结尾，在波涛汹涌的河面上，春麦才最终完成了他的英雄梦想（同时包含着一种自赎的意味），他用自己的死换取了香娥母子的生，在那一刻：“春麦的脸在雨夜中放出一种神奇的白光”。死成为英雄的唯一行动性可能，它似乎暗示了知识分子在当下的某种绝望的文化境遇。

意义的“缺席”，迫使小说把希望寄托在个人的本能性反抗上，这样，行动性就被突现出来。然而一种怯懦的品格却使这一英雄神话的再生受到行动性的阻滞（我们因此可以理解为什么《冬之门》和《十九间房》不约而同地重复着窝囊怯懦的小男人形象）。价值和行动性的双重消失，使当下的知识分子成为中国历史上最为怯懦与卑琐的一群，我们甚至可以这样说，在今天，我们已经找不到一个知识分子（包括我们自己）。他们畏畏缩缩，谋求着与日常生活的妥协可能。

在这篇小说中，值得注意的人物是香娥，苏童通过这个人物的设置，转达出一种对价值和行动性的希冀和呼唤，一种传统人文主义的重建要求似乎在悄悄酝酿。

在经过了大规模的文化溃退之后，解构作为一种时尚也已渐渐使人感到厌倦，而在与现实的妥协中，知识分子感受到一种更大的精神挤压。在这尴尬的存在境遇中，他们下意识地企图把自己的根重新伸向传统人文主义的精神土壤，但是

意义的“缺席”以及行动性的相继消失，使得这种企图最终仍然飘浮在半空。这样，坚守“最后一个”的立场便转移到纯粹个人性的本能反抗上。英雄神话在这种个人性的本能反抗地尴尬地再生，并且充满了怯懦与犹豫，彷徨与茫然不知所措。

结 语

这些小说零星地散布在当下普遍平庸的叙事话语之中，并没有构成一个强力的人文趋向。然而，即使在这些零散的声音中，我们仍能感觉到精神的某种不耐地躁动。

传统的浪漫时代已经结束。乌托邦成了一个任人嘲弄的名词，任何一种对理想主义的批评，都能赢得知识分子的喝采（他们显得多么深刻），然而，即使是一种深刻的批评，也并不意味着一个更加深刻的思想时代的来临。相反，精神的被无情放逐，导引的却是一个普遍的文化大还俗。从乌托邦的幻境中陆续撤出以后，人们津津有味地叙述着日常琐事，思谋着怎样“好好过日子”，并且开始谋求同现实（包括传统）的妥协可能。

但是这种妥协决不能持久地存在，英雄神话不仅植根于某种意识形态，同时还源于人的潜在的欲望躁动。因此，只要人的欲望存在，便会本能地与现实构成二项对立的关系。并同时要求打破这种对立的格局。

知识分子当下的困境在于：由于传统人文精神的日渐消失，而使意义“缺席”；这样，人的本能欲望的躁动，便无法转化成一种乌托邦希望；或者说，他无法把自己生存的意义投注到对象身上。这样，对立产生的不是意义（乌托

邦)，而是一种纯属个人的本能冲动，也因此，这些小说对行动性的希冀显然远远大于对意义或价值的要求（在一种对乌托邦普遍怀疑的文化背景下），其主角便常常被描绘成一种窝囊卑琐的人物，以求一种强烈的色彩反差（同时包含了对行动性日渐丧失的失望）。

在日常生活的灰色挤压下，知识分子重新要求打破妥协，但是他已经不可能回到传统的人文主义的精神格局，因此在孤独的反抗中便显得“怯懦又恍惚”，他不再代表一种类的价值（如同传统的人文主义者），意义已经“缺席”，留给他们的只是一种纯属个人的自我救赎的孤独反抗，因此在这个尴尬再生的英雄神话中，我们已经无法重温理想主义的旧梦，对新大陆的憧憬以及悲壮而又灿烂的自由长旅，它包裹着的只是一个“凄楚的魂灵”，一种悲怆的“热泪盈眶”。

第七章 旧时王谢堂前燕

人们在阅读王朔的时候，曾经多少带有一种新鲜感：古里古怪的语言组接（黑话市井语汇优雅的古典汉语文革时期的政治语言领袖语录），诙谐而又玩世不恭的叙事风格（嚷了很久的“好玩”终于得到话语落实），神圣成了一种可笑的摆设（它满足了人们在这个时代的亵渎欲望），僵硬的意识形态则在一片嘲弄声中分崩离析（一种破坏欲被悄悄引发）……。王朔的人物永远没有职业，自由自在地流浪在城市的白天和黑夜，传统的价值观念被无情地驱逐，乌托邦的帷幕悄悄落下。

王朔成功地打入市场（同时亦为自己带来商业上的成功），导引了一股大众文化的潮流，而其非知识分子化的情感介入，不仅对社会传统的规范和秩序，同时亦对中国知识分子整个人文传统均实施了致命的打击，而恰恰是这种打击，方使王朔进入学院严肃的讨论话题，并为纯文学所接纳，这是一个非常奇怪的文化现象。

王朔现象构成了九十年代中国大陆一个复杂的人文景观，在某种失败主义的文化背景下，知识分子通过王朔淋漓尽致地宣泄了自己的苦闷和烦躁，在一种极度的失望之中（包括自身）索性借用王朔式的玩世不恭来对

抗业已沉重不堪（又显得浮夸空洞）的思想，精神的日益重叠常使知识分子陷入思想的疲惫之中，这时，任何一种简单的话语行为反而会使知识分子感到易于接受并以此解脱思想的过于严肃，王朔对知识分子的嘲弄在阅读中也就同时转化为知识分子的自嘲（多少含有一种自虐心理）。

有关王朔的评论已日见其多，除了某种精心的商业策划，我们见到的已有：后现代、新写实主义、痞子、顽主文化，等等。而我在此想做的，仅仅只是避开那些预设的理论假定，重新回到自己的阅读感觉。

一、关于“干部子弟”

聚集在王朔作品中的，主要是一群城市流浪汉，他们流浪在城市的白天和黑夜，酗酒、赌博、勾引女人，在他们的世界中，没有秩序，亦没有法则（“我是流氓我怕谁”），神圣已被唾弃，正常的生活则被视为一种平庸，在无所事事百无聊赖的生活境遇中，他们似乎更乐意作出一副“痞子”的嘴脸，歪歪斜斜横行在城市的大街小巷。

然而，严格说来，他们又并非真正的“黑道人物”（王朔的小说同黑社会距离遥远）。这些人大多有一个良好的家庭背景（尽管出于某种做作喜欢自称“大老粗”），仍然残留着优雅的教养痕迹，他们出口成章文采斐然，在他们吊儿郎当故作潇洒的背后，多少隐匿一种落魄和寂寞（一种非平民化的多愁善感），他们主要来自京城的一些“大院”，也就是我们通常所说的“干部子弟”。

干部子弟构成了王朔小说主要的意象群落（同时也是我们理解王朔小说的一个前提），比如于观的父亲是“一个废板

笔直的穿着摘去领章的军装的老头子(《顽主》),石岬的身世不详,但从一些迹象看(“部里一直要这套房子”),似乎也不是一般的平民出身(《浮出海面》),方言和高晋、高洋等人则生活在一座军队大院里(《动物凶猛》)……

作为一个新的贵族阶层,他们曾经处在我们社会的顶端,同时傲慢地俯视着平民及其子弟(“我并没有把他看成对等的朋友,不管他多么无愧。原因很简单,也很令人惭愧(现在我有勇气承认了),他的父亲是个司机”。“在我们那个连住房都按军阶高低划分得一清二楚的部队大院内,一个司机及其家庭的社会地位可想而知)^①。有关这个等级社会,王朔这样回忆:“不管社会学家们摆出多少有说服力的证据来证明我们是个人人平等,职业无分贵贱的国家,而实际上我们社会中一部分人蔑视另一部分人的风气仅略强于印度”(《许爷》)。然而文化大革命颠覆了这个传统的等级社会,他们初步品尝到“家道中落”的滋味,从共和国当然的继承者转而沦落为浪迹街头的“狗崽子”,革命无情地拒绝了他们,青春的苦闷便发泄在打架、抽烟、泡妞以及一些莫名其妙的恶作剧之中(《动物凶猛》),而在另外一种意义上,文化大革命又打破了禁锢着他们身心自由的院墙,他们从大院中走出,争先恐后地叛逆了自己的家族,在浪迹街头中,他们感受到别一种生活的刺激,一种洋溢着自由的生命欢乐,没有说教,亦没有约束,有的只是一种“破坏”的青春兴奋。坦率而言,王朔笔下的人物沿续了一种“落拓之子”的传统意象(比如《红楼梦》里的柳湘莲:“原是世家子弟,读书不成,父母早丧,素性爽侠,不拘细事,酷好耍枪

^①《许爷》。

舞剑，赌博吃酒，以至眠花宿柳，吹笛弹筝，无所不为”）。他们叛逆放弃并拒绝了身份和责任，在人情冷暖世事变幻之中，一方面良知脱颖而出，另一方面又陷入更大的空虚与无聊之中，从而更乐意接受一种能够“刺激”心灵的生活。这种浪迹街头的生活使他们不自觉地接近了社会底层，并从中汲取经验成为他们今后对抗社会的主要精神方式(痞子)。①

从王朔笔下的人物经历来看，文化大革命中，他们尚属少年，正处于青春期的萌动状态（不同于那些“老红卫兵”），文化大革命留给他们的更多的是一种“话语记忆”（王朔作品中的政治语言显然来自于这种记忆，（一种极为强烈的“破坏”印象，从而构成他们意识深处的一种“心灵潜语”（刘心武语）。

然后他们开始参军（当时的一种特权象征），这个生活中的小小转折（“当年，我们是作为最优秀的青年送入部队的”），②曾经一度激发了他们昔日的优越感（“我？要是不退伍也就混个海军司令吧，将来你们在座诸位的儿子要当兵可以来找我”）③。可是在他们离开军队的时候，社会已经发生了根本性的变化，传统的等级秩序面临着被拆解以及重新结构的威胁，尤其是那些相对普通的干部，离休意味着往昔辉煌的结束，对于他们的子弟来说，现在才真正陷入“很彷徨，很茫然，没人可以商量”的窘况。

理想的破灭，对于知识分子来说，更多地表现为一种精神的苦闷以及失落，而对于这些“前拓之子”来说，还同时意味着传统社会的解构以及他们全部实际的生存利益（因为在过去，“我一点不担心自己的前程，这前程已经决定：中学毕业

①这使我们想起美国的嬉皮士曾向黑人文化汲取精神养料，诺曼·梅勒则因此称他们为“白种黑人”。

②《空中小姐》。

③《我是狼》。

后我将入伍,在军队当一名四个兜的排级军官,这就是我的全部梦想”^①,他们从政治的幻境中迅即觉醒,转而以一种更加务实的品格奔向经济(“我个人追求体面的社会地位,追求中产阶级的生活方式”)^②,然而在这政治—经济的转换过程中,仍有相当部分(相对普通)的干部子弟被竞争所淘汰,王朔笔下的人物显然又都属于这一层次,全部的失意与痛苦,愤懑与彷徨,正产生在这一沦落的过程,而残存的优越感又使他们拒绝着普通人的正常生活,尽管别人没觉得他们“有什么与众不同……不过是个普通人”,但是他们仍顽固地认定自己“我和别人不一样”,“像人一样生活就难受”(《橡皮人》)。他们也曾试图依靠自己过上一份体面的生活,甚至诈骗(《一半是火焰,一半是海水》)、走私(《橡皮人》),但是在真正的黑社会面前,他们实在不能称是“流氓”,仍有良知,也过于怯懦,最后只能把行动转化为语言,通过话语的破坏性来宣泄内心的苦闷。丁小鲁说:“我太了解他们这种人了,心里特苦闷,特想干点什么又干不成什么,志大才疏,只好每天穷开玩笑显出一副什么都看穿的样儿”(《顽主》)。事实上,这是一批“末路英雄”,政治与经济的双重失落,使他们沦为一种边缘性人物,而在浪迹街头的过程中,则沾上了市井无赖的陋习(“你打我一顿得了”),当他们把破坏转向文化的时候,便产生了王朔。

王朔顺手拈来“顽主”(痞子)为这些人命名,但更贴切地说,这是一群“贵族痞子”(或者“贵族流氓”),距平民社会及其文化形态仍然相距遥远。^③

①《动物凶猛》。

②《王朔访谈录》,《联合报》1993年5月30日。

③有关这一点,我们可以参见何顿的一些作品,比如《生活无罪》(《收获》1993年第1期)、《我不想事》(《上海文学》1993年第9期)等等。

二、“小时候……”

在王朔的作品中，“小时候”是一个出现频率较多的语词，在这些“城市流浪汉”醉生梦死寻欢作乐而又被一种更为巨大的失意和空虚所压迫的时候，“小时候”常不经意地浮上叙事表层：

我和燕生都出神地想起童年的人和事，沉默了（《橡皮人》）。

我也想起了小时候，爸爸妈妈抚养我时，在秋日和煦的阳光下，在拂拂扬扬柳树林下，无忧无虑地奔跑打滚，玩得满头大汗（《浮出海面》）。

你知道我小时候也想当刘胡兰，被人塑成雕像（《浮出海面》）。

……

在王朔的作品中，“小时候”的涵义相当复杂，决非一个单纯的时间指向，在特殊的对话语境中，逐渐演变成为一个所谓的“意识形态的充盈物”。

对于王朔笔下的人物来说，童年往往显得纯真可爱并且值得留恋，因此在成年苦涩的心灵中，便始终残留着“小时候”这个发甜的记忆，并且潜意识中作为一面“镜像”，而不时感到一种心的颤栗和焦躁。在王朔的作品中，曾经不经意地反复出现过一些纯真少女的形像，比如《空中小姐》的王眉，《橡皮人》中的张璐，《一半是火焰，一半是海水》中的吴迪（胡亦），《浮出海面》中的于晶，等等。这个普遍堕落的群

体，总是小心翼翼地呵护着她们，尽量避免着伤害。《橡皮人》中，燕生警告“我”说：“别碰她（张璐），她不是那种人，不合适”，也许张璐“像小学咱们班的刘良”，“尤其抿嘴一笑”，于是他们沉入回忆，“我记得当年她特别爱穿墨绿色的灯芯绒衣服”，“老爱哭，算术特别好”，“也不知她现在哪儿？”这实际上也是一种自我童年的回忆，一种不经意的对纯真记忆的保卫。

然而在另一种意义上，王朔又对“小时候”有一种说不出的反感：“小时候，我是个吓坏了的孩子”，《橡皮人》以此句开卷。他们曾被小心翼翼地保护在乌托邦的幻像之中，被反复进行责任和义务的理想主义教育，他们的人生在甫出世就已被完美的规定：“我妈妈是那样一种人，怎么说呢？是个地道的有中国特色的妈妈……总觉得她有义务指导我像她那样过‘有意义’的生活……什么都设想得很周到，就是不问我想干什么”（《浮出海面》）。文化大革命击碎了这个粉红色的梦幻世界，人与人之间的动物性关系赤裸裸地突现出来，个人经受了这种关系的“洗礼”之后，便再没有什么幻想可言，相反，他会有一种被欺骗的感觉，他发觉由于这种欺骗，而使自己缺乏一种加入动物性搏斗的能力：“我抽抽嗒嗒地哭了，边游边绝望地无声饮泣”（《动物凶猛》）。一个世界破灭了，而另一个世界则轻蔑地拒绝了他，拒绝了他的教养和诗意。家道中落的“世家子弟”，往往更能体味诗意人生的虚幻。

不过，他们的脉管中毕竟流着“贵族”的血液，所有的家庭教育和社会教育，都使他们在“小时候”就产生了一个“英雄梦”。他们一生中最为恐惧的“就是怕白活”，成为一个“庸常之辈”，他们在历经挫折之后也依然渴望永远充当生活的“主角”。许逊说：“咱们谁呀？从来都是人尖

子，咱们吃肉别人喝汤现在也不能掉个个。”高洋说：“咱们这些人里没有一个是省油的灯，都想显得自己重要，都想在事件中成为中心人物。”（《玩得就是心跳》）然而权力的逐渐转移已使他们沦为边缘性人物，新的经济秩序无情地拒绝了他们，“这么好的地方楞没咱们什么事，到底谁是国家的主人？”也不过是色厉内荏的嚷嚷而已，即使他们曾经“当海军司令培养”。新的经济事实教育了他们，“要钱干什么？用处大了”，“装他妈什么精神贵族！中国有什么贵族？一水的是三十年前放牛娃翻的身，国库封了全他妈得要饭去。”（《玩得就是心跳》）昔日的辉煌已经消逝，新的世界又无门可入，由此而构成一种“末路英雄”的焦虑情结。

“小时候”积淀了中国社会几十年的政治风云，预示了政治等级秩序的瓦解与经济等级秩序的崛起，理想主义由灿烂走向没落。

三、你不是一个俗人

这种“末路英雄”的焦虑情绪一直折磨着王朔以及王朔笔下的人物，他们梦想辉煌，政治的幻境已经破灭，他们现在所企求的只是一种“体面的生活”（非常实际），在他们的潜意识中，始终拒绝着与普通人的生活同化（尽管王朔更乐意以市井无赖的形象在公众面前出现），若干年以后，方言志得意满地宣布：“我在自己钻营的领域很出色，成了一流的通俗小说作家……为我带来了广泛的名声和不菲的收入，在一般人眼里，我已经成了成功的象征。”（《许爷》）^①

^①尽管这是小说中人物自白，但我们亦不妨将它理解为王朔的某种心态流露，“我写小说就是要拿它当敲门砖，要通过它过体面的生活。”《王朔访谈录》，《联合报》1993年5月30日。

然而对于王朔笔下的大多数人物来说，却似乎没有这种幸运，他们继续在城市流浪，继续顽固地认定“我和别人不一样”，他们对社会的破坏，怀有一种明显的功利目的，便是跻身新的经济秩序之中（并非我们想象的那么深刻那么具有后现代性），然而无法抹去的优越的出身感（这一点很明显地把他们与新的市民阶层区分了开来）又使他们鄙薄任何一种繁琐的日常劳作，即使“坐这儿原地倒电子表”，因为“咱不能跌那份儿，那是人干的吗？咱是当海军司令培养的”（《玩得就是心跳》）。在政治与经济的双重剥夺中，他们成了这个时代的真正的“边缘性”人物，但又无可避免地打上了这个时代的商业性烙印，即使对于自己家族的批评，也会有明显的金钱意味：“他们的下场可能还不如满清的遗老遗少，他们每个人的家里都没有可以典当的金银宝物，全是公家发的粗笨木器”（《玩得就是心跳》）。

对于这些“末路英雄”来说，他们最为恐惧的便是别人的轻蔑与嘲笑，为了维持残余的一点自尊，常常不惜与最亲近的人反脸相向。在《空中小姐》中，阿眉玩笑似地说：“你配点菜吗？我吃什么，你就跟着吃什么吧！”她没有料到，就是这句话决定了他们的悲剧性命运。在《过把瘾就死》中，杜梅尖刻地说：“别觉得挺了不起的，有什么本事你倒是使呵？……早看穿你了，典型的志大才疏，没什么本事还这也瞧不起那也看不上，好像天下谁也不如你。……你这辈就这样了……”。于是，“那种令我齿冷令我感到受到严重伤害的感觉一直带到我们上床睡觉，甚至作爱也没有使我忘掉它。尽管我知道她是无意的，但我也不能原谅她，在这个问题上，我从来没有原谅过任何人，我可以容忍别人对我的谩骂、攻讦，容忍别人怀疑我的品质，哪怕贬低我的人格，

但我决不容忍别人对我能力的怀疑！此辈我定要穷追至天涯海角，竟我的生命以报复。我活着，所作一切的目的就是要把那些曾经小觑过我的人逐一踩到脚下”。

这种成功的梦想使他们拒绝所有被社会定义过的“正常”生活。在王朔的作品中，我们发现，几乎所有的家庭都显露出它的不可忍耐的一面。日常生活严重侵蚀了男人的梦想，对于失意而又充满幻想的男人来说，他们最为恐惧的便是一种秩序（包括家庭秩序），它意味着所有梦幻色彩的消失，也意味着一切努力的结束，个人从此被纳入秩序的轨迹，他的形象也就此被永远固定，只能偶尔在记忆的角砾中打扫出一点往日的诗意。因此，当吴迪兴致勃勃地想着“你和我结婚吗？”并且天真地预言：“我们俩将来一定会幸福……我要对你好好的，把你伺候得舒舒服服的，永远不吵嘴，不生气，让所有人都羡慕我们”，甚而想到“要个男孩还是女孩”，张明却“想着怎么才能摆脱她”，“现在我想睡觉了”，“愣了会儿神，翻身睡着了”。在逢场作戏的流氓背后，隐藏着实则是对幸福家庭的恐惧（《一半是火焰，一半是海水》）。而在石岷终于听从爱情的召唤，收敛起往日的自由和充满野心的欲望，和于晶结婚以后，等待他的却是更大的失落和寂寞，是日常生活的平庸和卓琐。他把这种生活比喻成深不可测的海底，时时幻想的仍是“浮出海面”，“在屋里作游泳状，踩着椅子上桌子”（《浮出海面》）。

正是在这种恐惧中，女人变得唠叨专横不可理喻，“爱在这儿居然变成了一种赤裸裸的要挟”，不可忍受的正是“每天下班回来能捏着小酒盅啃猪蹄子，你坐在旁边含情脉脉地望着我”，这种爱粉碎了一切的野心和欲望（《过把瘾

就死》)，也剥夺了男人的自由和自尊（《无人喝采》）。

王朔笔下的人物大都玩世不恭，对事物采取一种无所谓的态度，但在我的阅读感觉中，这始终只是一种表象，一种极度失意之后故意做作出来的潇洒状，我想《痴人》应该是一个很好的注脚。在这部小说中，王朔写了一个“精神病患者”，他时刻梦想的是在天空的自由飞翔。这种梦想似乎具有一种莫大的感染力，它感染了阮琳，也感染了司马灵。超人在此成了精神病患者，而庸众之辈则成了这个社会的“正常人”。对于自认“不是一个俗人”的人来说，最大的悲哀便是这种梦想的被剥夺，“我知道自己再也没机会飞到那上面去了”。

一个典型的例子是《给我顶住》，方言费尽心机撮合了关山平和自己妻子周瑾的婚外恋，从而顺利达到了离婚的目的。这个离奇而又悖于常理的故事，只不过在于证明方言“幻想某种奇遇，生活一下完美无缺了”。尽管“这世界到处都一样，他无处可去……只不过是换了个环境换了一些人，但肯定还过着和这儿同样的生活”，但毕竟他证明了自己“不是一个俗人”，获得了继续梦想和寻找机会的权力。

在王朔的作品中，浸透了一种优越感（尽管是一种破落的优越感），这种优越感使他们在落魄之中仍然相信自己“不是一个俗人”，从而拒绝着“正常人”的生活（比如站在柜台后面卖避孕套或者套着袖套的小职员形象）。边缘处的倘佯，一方面使他们对传统规范和秩序作出痞子式的破坏，以发泄心中的苦闷和失意，另一方面又时时继续“末路英雄”的梦想，在梦想中超越常人，虚构着往日和未来的辉煌。

王朔相当准确地把握住了这些城市流浪汉的心态，在某种意义上，他描写了在中国一些没落“贵族”的兴衰的心路

历程。旧世界开始崩溃，传统等级社会的解体，意味着他们的某种政治幻境的破灭（比如仕途），于是他们非常现实地推出自己的生活理想（一种体面的中产阶级的生活方式），这种理想无可避免地打上了时代的商业化烙印。然而新世界却轻蔑地拒绝了他们，他们遇到的阻碍是：金钱可以转化为资本，他们却不知道（或者不愿也不屑比如像社会底层的个体经营者）怎样积敛钱财。权力可以转化为资本，他们这时已经失去了权力。他们痛恨自己的无能或者无力，旧世界已经永远消失了它的魅力，他们把失意和愤懑转向对传统的彻底破坏，而当这种破坏引向文化范畴的时候，却产生了王朔始料未及的震撼意义。商业性的烙印已经无法抹去，并成为这种文化破坏的主要精神背景，它一方面造成王朔小说的某种庸俗或者浅薄，但同时也无意间传达出一个新兴的市民阶级的文化态度，这是王朔小说更为深层的文化涵义。

四、王朔小说的另几种释义

在一种非批评性的阅读之中，小说人物的个人性背景常会自动隐匿，而突出一种经验的相似性。这样相似性导致了小说的“意义空框”，阅读者从而得以将自己的感知与理解投入此一“意义空框”，王朔的作品在阅读中显然正具有这种特点。

传统的社会结构正在受到拆解，大多数的人已经或正在被抛到秩序之外，他们一时难于进入（或适应）新的社会结构，大多数人仍然倘佯在边缘，失意、痛苦、不满、愤懑，已经构成一个普遍性的社会“焦灼”情结。

“志大才疏”的意象显然特别适合城市少男少女的感

慨，他们在略遭挫折之后，便把原因归结为社会或者命运，从而维持了“不是一个俗人”的幼稚的自大自尊并继续做着辉煌的梦想。

一个商业化的时代，一方面扼杀了思想的浪漫，另一方面又在源源不断地制作出世俗的浪漫，每个人都在做着成功的梦想，并把这种梦想投注到文化艺术，从而生产出新的文化偶像。王朔有关成功、机会、野心、欲望等等的叙述（哪怕是一种失败的叙述），显然极大地吻合了这个时代的商业性文化需要，每个人都把自己装扮成一个“末路英雄”，同时又相信“我和别人不一样”，希望并没有被彻底抹去，成功成为另一种诗意的向往，王朔《给我顶住》等小说正是为大众制作了一个廉价的乌托邦幻境。

王朔拒绝了所有传统或现代的理想主义的精神性指令，而以纯粹的“个人角色”出现，那种知识分子所熟悉的思想背景（精英文化）已被无情驱逐，而转换成一种商业性的文化背景，在王朔的作品中，没有“道理”（知识分子化的），王朔嘲弄所有知识分子化的精神或思想（传统或者现代），唯一存在的，是个人现世的野心和欲望，这种欲望排除了任何一种精神性的装饰，而与个人在商业社会的经验赤裸裸地直接遭遇。王朔毫不掩饰自己对商业性“成功”的向往，他说：“我写小说就是要拿它当敲门砖，要通过它过体面的生活，目的与名利是不可分的……我个人追求体面的社会地位、追求中产阶级的生活方式”，^①这种经济实利主义的态度曲折地传达了市民阶层在今天的文化要求。而事实上，王朔在小说中有关个人此在的生命状态的叙述，完全拒绝了那种过于精神化的存在思辨，而还原成一种简单的市民语言：

^①《王朔访谈录》，《联合报》1993年5月30日。

我们就是这样，就是这样活着，就是这样想活得好些。王朔的“大白话”非常有效地表达了市民阶层在商业性社会的生活要求以及理想形态。

“个人角色”的出现以及所赢得的喝采，意味着类似的精神在文化上的日渐沉沦以及精美思想的日渐疲软，由怀疑到拒绝昭示了精神在当下的深刻危机。知识分子所面临的，已经不仅仅是传统僵硬的意识形态的扼杀，还同时意味着市民阶层的商业文化的挑战。

商业文化构成王朔小说主要的思想背景（尽管小说人物屡次被新的经济秩序拒绝，但拜金主义的情感趋向已无法遏止），因此他们对僵硬的意识形态的破坏决不是来自知识分子的乌托邦传统。这种破坏由于使用了“痞子”方式，而获得了知识分子难以想象的成功，在这种破坏中，已经不存在所谓的“扬弃”，或者理性的审省，“一锅端”的方式使痞子式的破坏远比知识分子的反抗来得彻底。尽管这种破坏来源于某种经济实利主义的文化要求，但行动本身却解构了僵硬的意识形态，事实上，王朔小说的走红，相当程度来自于它的政治意味^①，从而亦获得了知识分子的首肯。

“破坏”在王朔的小说主要表现为一种话语行为，非政治场合的政治语言的滥用，反而获得了一种对政治的有效消解。王朔创造了这样一种“对话理论”：在对话中，语词不再被意识形态所充盈，相反，它的意识形态涵义被逐渐抽空，从而形成一种反讽式的滑稽效果。神圣一旦成为滑稽，那么它的意义自然也就不复存在，王朔一方面实现了个人和社会的紧张关系，同时又在消解这种紧张。王朔把握了大众的文

^① “我希望淡化我们的小说的政治倾向”·王朔自白·，《文艺争鸣》1993年第1期。

化心理（“中国人需要的那种发泄就是开玩笑式的”），^①因此从某种意义上，他的“破坏”又绝对是温和中庸的，阅读者接受了一种安全的承诺，这正表现了中国的市民阶层某种怯懦的文化品格。

王朔不仅颠覆了某种极左的政治文化传统，同时这种颠覆还指向了知识分子整个的人文传统（包括价值标准），理想主义受到了无情的嘲弄，精神被一再地践踏。而这种嘲弄，却被认真地引入知识分子的讨论范畴，并被冠以“后现代”的理论预设。

回顾历史，知识分子的思想解放运动几乎都程度不同地伴有这种“痞子”式的破坏方式。魏晋士人“不顾细礼”的破坏方式已为世人所熟悉，“朋友之集，类味之游，莫切切进德，闾闾修业，攻过弼违，讲道授业，”而是“终日无及义之言，彻夜无箴规之益，诬引老庄，贵于率任”，流风所及，便有了葛洪所述：“无赖之子，白醉耳热之后，结党合群，游不择类……携手连袂，以遨以集，入他堂室，观人妇女，指玷修短，评论美丑，不解此等何为者哉！或者不道主义，便共突前。……落拓之子，无骨骸而随俗者，亦以通此者为亲密，距此者为不恭……”（《抱朴子·疾谬篇》）。这种痞子式的破坏固然解构得相当彻底，但也同时导致了士人的堕落，而且并无力阻止传统的一再复辟。

这种痞子式的破坏在文化史上的反复使用，似乎昭示了这样一个悖论语境：文化批判如果不转化为痞子式的破坏，其对传统的颠覆就显得软弱无力；文化批判如果转化为痞子式的破坏，同时亦导致了文化的堕落，堕落的文化实际又消

^①《文艺争鸣》1993年第1期。

解了批判的意义。中国文化史的反反复复，难道真的证明了我们无能跳出这个悖论格式？然而不管怎么说，对这种痞子式的破坏都不应估以太高的文化评价。尤其在中国，知识分子素来缺乏一种坚定的信仰背景，侈谈“痞子”的破坏，常会导致知识分子难以坚守最后的理性立场，而走向彻底的堕落，从而堵塞了任何一种新文化的重建可能（随文人的堕落亦有传统），并造成一种文化的恶性循环。

王朔式的痞子能够进入知识分子的阅读范畴并得到某种程度的认同，可能与中国文人的某些心理特征有关。文人无行，素来与“痞子”有着一种血缘的近似关系，那种放荡不羁不拘细行的生活状态自然会引起文人的共鸣，某种传统文化（比如“道在屎尿”，“大雅至俗”）的影响，也常会督促文人进行这种“冒险的游戏”，似乎意味着在一种“至俗”的淤泥中证明自己“不染”的天性。“痞子”游荡在正统的社会秩序之外，拆解传统的道德和价值观念，对抗现实，自由自在的生命形态……，都自然引起文人的情感呼应。文人常常喜欢假充“流氓”，那种不规则的生活方式常能满足他们反抗规范的心理需要，至于奇矫造作故意有别于正常生活更是中国文人喜欢经常玩弄的小把戏（显示出一种文化的优越感）。而对于那些已经丧失操守无知且无聊的读书人来说，此时实在已和“痞子”毫无二致，王朔的作品中，那些“痞子”在作家面前，常会惊呼：“小流氓裁老流氓手里不丢份儿”，“过去我老以为自己是流氓……今儿算见着真流氓了”（《一点正经没有》）；实在不算过分。

王朔小说中“没落子弟”的集体性意象无意间成了知识分子的自我写真。八十年代后期，文化逐渐走向衰败，昨天的光荣已经悄然远逝，等待“精英”的不再是鲜花与雷鸣般的

掌声，而是一种普遍的冷漠与拒绝，王朔说：“我觉得咱中国的知识分子可能是现在最找不着自己位置的一群人。商品大潮兴起后危机感最强的就是他们，比任何社会阶层都失落。他们的经济地位已然丧失了……所以他们要保住尊严，唯一固守着的就是文化上的优势地位。现在在大众文化、通俗小说、流行歌曲的冲击下，文化上的优越感也荡然无存了。真有点一无所有的感觉”，^①形容非常准确。他们把这种“破落户”的感觉带进王朔小说的阅读中，便自然在其中找到“相似之处”的共鸣。

王朔对自己小说的态度是相当矛盾的，他说：“我认为我的小说没有思想内涵，实际是有思想内涵的，无意义也是一种意义”，^②这种带有文字游戏痕迹的强调，似乎说明了他由于缺乏某种归属感而产生的犹豫与不自信。王朔偏离了知识分子传统的文化轨迹，他不仅传达了某类“没落子弟”的失意与痛苦，也表现了市民阶层在今天（商业性时代）的文化要求，王朔是一个非常典型的政治—经济转型期间的文化产物。当然，由于某种文化隔阂（主要来源于他的教育和阶层背景），王朔仍然无法充任一个新的市民阶层的文化代表。

五、关于“知识分子”

在王朔遭遇到的众多非议之中，最重要的一点乃在于他的反知识分子化倾向。他说：“我的作品的主题用……一句话来概括比较准确……就是‘卑贱者最高明，高贵者最愚蠢’。……像我这种粗人，头上始终压着一座知识分子的大山。他

^{①②}王朔自白，〈文艺争鸣〉1993年第1期。

们那无孔不入的优越感，他们控制着全部社会价值系统，以他们的价值观念为标准，使我们这些粗人挣扎起来非常困难，只有给他们打掉了，才有我们的翻身之日。”^①王朔在此一改其平时的玩笑态度，语言规范，非常严肃，同时由于他又一次习惯性地使用了政治语言（卑贱者最高明，高贵者最愚蠢），自然唤起知识分子自身遭遇的惨痛记忆，首先在情绪上形成一种极大的反感。他们尖锐地指出，这种反知识分子化的倾向，除了烙有拜金主义的印记，同时还沿袭了此前工农干部对知识分子的嫉妒和蔑视，因而积淀着几十年中国政治的风云。^②

反观王朔自身，形成这种反知识分子化的倾向，原因又是极为复杂的，比如说，我们就不能排除他的某种个人心理。

王朔毫不讳言他对“文化人的发难”，带有“偏见和嫉恨”，“我没念过大学，成了作家后谁要是提对一个作家来说受高等教育是多么重要，我就认为这人是骂我、贬低我”，“咱走上革命的漫漫长路……受够了知识分子的气”^③。这种“发难”固然源于王朔的某种偏激的个人心理，但有时偏激也能导致一种深刻，在王朔自觉把自己划出知识分子圈外时，反而能借此剥开知识分子“千年的虚伪的厚皮”。用不着回避，在整个社会大系统的制约下，近几十年来，文化界也沾染上官场陋习，等级排列，党同伐异，尤其是那些无知且无聊的读书人，都会使王朔们失去对知识分子（包括文学）的神圣情感。

^①《王朔自白》，这段话还可见于另一篇《王朔访谈录》，文字略有出入，有可能它们出于同一次谈话记录。

^②参见陈平原《近百年中国精英文化的失落》，《二十一世纪》1993年第6期。

^③《王朔访谈录》，王朔大概不是一个豁达的人，在他相当多的作品中都有这种耿耿于怀的心理流露，比如《我是狼》、《过把瘾就死》等。

王朔事实上代表了这样一类人，他们才气横溢，但却来自社会底层或者偏远省份，他们依靠自身的天赋与后天的努力而得以跻身文坛，但在这过程中，却的确充满艰辛与不足为外人道的苦涩。在遍尝世态炎凉之后，自然产生某种与“正统”的对立，并以自己的成功反证出“正统”的腐朽与没落。王朔在《动物凶猛》中不无感触地说：“我感激我所处的那个年代，在那个年代，学生获得了空前解放，不必学习那些后来注定要忘掉的无用的知识。”在中国历史上，素来存有这种知识分子内部的对立与争斗，来自民间的知识分子常依恃自身的才华和丰富的生活经验（包括操作能力）嘲笑或反抗所谓的“精英”知识分子（在某些特殊的条件下，甚而导致出整个社会的政治斗争），王朔只是重演了这一事实而已（我们实在无法把王朔排除在知识分子之外，除非他放弃写作）。从某种意义上，它又蕴含了一种“天才”对“平庸”的嘲弄，并不全是“平民心态”的流露。

在这种偏激情绪的导引下，他们首先在情感上便与“精英文化”产生了一种疏离姿态，进而导致全面的盲目拒绝（比如他们拒绝“作家”的身份指称，自称是“写字匠”），这种拒绝，一方面击中了“精英文化”的弊端甚而要害，另一方面也导致做作、浅薄甚而狭隘（痞子式的破坏显然同这种拒绝有关），过于拘囿自己的生活经验（以及相应的民间文化形态），难以进入一个更为阔大的精神境界（往往造成一种叙事上的话语反复）。

然而，王朔同知识分子（以及他们所恃的精英文化立场）之间确实存在着思维方式以及价值观念上的差异。王朔来自另一种文化背景，带有混和着贵族的没落气息和经济实利主义的商业烙印。今天，知识分子不仅面临着传统的僵硬

的意识形态的威胁，同时还面临着商业文化的挑战。在这种文化的影响下，人的存在被简单地归纳为物质性的生存，精神被无情地驱逐，终极价值以及相关的伦理体系日渐沦丧，理想主义以及相应的乌托邦幻想受到庸俗的挑剔和嘲弄。在竞争日益加剧并且世俗性的成功成了唯一的光荣的时代，知识分子往往成为缺乏生存能力的证明标志（四体不勤五谷不分的传统意象再一次复活），理所当然地受到大众的冷漠和轻蔑。王朔在对知识分子的刻薄嘲弄中，不注意地推出了“顽主”文化的生活理想：“那种向往已久的现代的中产阶级的体面生活”。这种商业文化背景下的痞子破坏不可能具有持续的生命，用不了多久，王朔将以优雅的白领形象在公众面前出现，传统的中庸哲学也会再次复活，他们最终将会放弃一些根本性的反抗，承认一些现状的不可改变。在《我是你爸爸》中，马锐对他爸爸说：“你是我爸爸，我是你儿子，别的想是什么也不是，咱们谁也别强迫自个儿——从今后”，马林生看了一眼儿子，神情严肃：“你真懂事，儿子。”在拒绝了强大（尽管带有乌托邦记痕）的精神导引后，痞子势必走向“招安”，这也正是商业文化的实用主义影响所致。

而另一方面，王朔的批评也暴露了“精英文化”的某种内在的缺陷，知识分子把人的存在过于的精神化，它高雅但却缺乏蓬勃的生命活力，因而无力回应商业化时代人的（比如市民阶级）实际的物质性的生存要求。文化的优越感转化成一种权力要求，狂妄地企图充当社会实践的策划者，因此在思想运动的后面，常常要求一种政治—文化的行动，要求以政治—文化的重建来带动整个社会经济的发展，但是它又绝难接受精神转化成一种粗鄙性的物质实践，很难允许“思

想的走样”，从而使思想永远停留在精神的范畴而难以获得真实的（尽管是粗鄙的）实践支持。他们过于浪漫（或者过于诗意），相信人民的生存困境在于人民并不理解自己的权力和意愿。因此文化启蒙的任务就在于把人民的权力和意愿还给人民，这种启蒙意识又同传统的“人性善”思想有效地结合在一起，从而坚定了他们在文化上的使命感与责任感。因此，当他们看到，在人民中间自发地成长出经济意识，并为这种意识所左右，转向一种粗鄙化的社会经济实践（同时拒绝了知识分子的乌托邦干预），便自然感到极度的失重与疲惫，这时“人民”不仅成了“庸众”，同时亦对自身的文化信念产生怀疑进而陷入虚无主义的泥淖。在中国现代史上，知识分子（包括他们所恃的精英文化立场）的文化努力，常常造成价值—事实的分离，而正是在价值—事实的辽阔距离之间，往往容易产生痞子的破坏和别具野心的政治蛊惑。

王朔执着于自己的“个人角色”，看到了价值—事实之间的辽阔距离（它造成这样一种假象：精神成了我们时代的奢侈的装饰物），王朔不仅表现出对传统意识形态的疏离，同时亦对知识分子（话语）表现了极度的不信任。在王朔的小说中，“作家”常常首当其冲，成为“无知且无聊的读书人”的典型范例，比如《顽主》中的宝康和赵尧舜，《一点正经没有》里的古德白，等等。而在《一半是火焰，一半是海水》中，干脆称作家“就是那伙写东西的骗子”。《玩得就是心跳》里，则表现出对所有语言的不信任，方言在广州宾馆教导她的女朋友百珊：“记住，说什么你都听着，都答应着，完了就完了，千万别当真，要不你还得挨涮”，过了一会儿，方言又承认自己也是这样：“十句话有七八句是虚的”，百珊问是不是总是这样，他言之凿凿地说：“任何人任何时

间任何地点”。方言对谎言的议论，固然解构了传统意识形态的虚伪性，同时也表达了对所有语言的不信任，在与社会疏离的同时，也意味着与知识分子（包括他们所恃的精英文化立场）的话语疏离。然而，在王朔拒绝了对语言的信任时，同时使自己陷入了这样一种悖论情景，也就是说，既然所有的语言都是谎言，那么王朔的小说是否也是一种谎言，是不可信任的（“就是那伙写东西的骗子”）？在这一点上，王朔的态度相当矛盾，他有时称自己的作品“就是逗老百姓玩，人人做个梦玩”，有时又拿出“真实”的尺度，认为自己“求真求实”，把“真实的告诉大家”^①；有时认为自己的作品“没有思想内涵”，但同时又说：“实际是有思想内涵的，无意义也是一种意义”^②。在这种含糊其辞的背后，王朔仍企图建立自己的“话语权威”。王朔拒绝的是一种集体性语言（传统的意识形态和知识分子的精英话语），他相信自己的生活经验，并且认为只有这种个人性的存在经验，才是唯一真实可信的叙述。但是在叙述（写作）过程中，私人语言是不存在的，王朔仍然代表了一个“类”，只是他并不清楚这个“类”究竟是什么。在某种意义上，他对知识分子的激烈攻击，正是对自己的某种不自信的表现，它似乎也从另一个侧面表明，商业文化（包括市民阶级）在今天仍然处在一种含糊其辞面目不清的状态。

而在我的阅读感觉中，王朔的反知识分子化的倾向，同时还含有一种“符号”的能指意味。在他的小说中，知识分子常常作为一种传统的虚伪与堕落象征，比如刘炎的父亲是

①江迅《“顽主”王朔》，《文学报》1992年5月14日。

②《王朔访谈录》。

一个语言学专家（不断地奸污自己的女儿）^①，杜梅的父亲亦是一个学有专长有特殊贡献的人（他为了情人而谋杀了自己的妻子）。^②王朔在对正统规范和秩序的挑战中，显然有意回避（或轻描淡写）了自己曾经所属阶层的暴露和批判，不能不说这是一种非常怯懦的表现。他说：“人总要反对什么吧”，“打别人咱也不敢，重了有大狱，轻了半残，打他们（知识分子）是雷公打豆腐拣软的捏”，^③用王朔自己的话说，实在近于“无耻”了。这也似乎表明所谓商业文化（包括市民阶级）在今天所只能具有的怯懦品格。

结 语

王朔的小说表现了一些没落的“贵族”子弟如何因为政治幻境的破坏而转向一个新的经济秩序，在这个过程中，商业文化构成了他们主要的精神背景，他们的失意、痛苦、彷徨、茫然构成了一种对整个传统秩序和文化的痞子式的颠覆力量。过高地估计王朔小说的思想涵义（比如冠以“后现代”的称呼）并不怎么适宜（甚而奢侈）。然而，王朔先期传达了商业文化在我们这个时代的精神要求，在某种程度上，充当了（非自觉地）市民阶层的文化叙述人。随着市民阶级的逐渐崛起和壮大，商业文化将弥漫我们的今后时代，并有力量抗衡传统的知识分子文化（精英文化），知识分子必须为之严肃思考并对自己的传统进行认真的反思。从这个意义上说，王朔的小说将被替代，但其产生的潜在影响却将持续相当长的时间。

①《玩得就是心跳》。

②《过把瘾就死》。

③《王朔访谈录》。

第八章 历史话语的复活

在我们考察八十年代后期中国知识分子与当代文学的关系时，不能不提到所谓的“新历史小说”。

正是在八十年代后期，小说（当然不是所有的小说）逐渐向历史靠拢，某些传说、稗史、野闻，流传于酒肆茶坊的专人趣事乃至前人的笔记钩沉，在某种想象力（而不是洞穿力）的支配下，逐一的被发掘整理或者编纂，进而虚构成各类形体的小说，渐渐地蔚为成观。

历史话语的复活，并不意味着当代小说重新产生了文物考古的兴趣。严格地说，所谓的“新历史小说”已自觉偏离了历史事件的真实性范畴，他们对历史事件本身并无兴趣，他们感兴趣的只是历史这样一种“虚的空间”，从而填注进自己对此在的个人性的生命体验和认知，所以，所谓的“新历史小说”的“历史”并不构成对任何一部断代史的史料性说明。同时，派生于“寻根运动”的有关历史的“本真”思想（它支配了相当一些寻根作家的写作，比如贾平凹的《商州纪事》、郑万隆的《异乡异闻》等等）也在此受到相应的剔除，他们即使采用某种类探案的形式（比如潘军的《风》），也并非相信所谓历史“本真”的存在，历史的迷雾不仅不可能廓

清，相反，历史本身就是一段迷雾，个人在其中穿行，所遭遇的便往往是迷舟般的命运。

曾经在“意义缺席”的前提下从事写作的新写实主义和先锋派作家在这里不期而遇，共同制作了这样一种历史话语的复活现象，他们是格非的《迷舟》和《敌人》、叶兆言的《夜泊秦淮》以及《挽歌》系列的一部分、苏童的《妻妾成群》和《我的帝王生涯》、潘军的《风》、池莉的《预谋杀入》、刘震云的《故乡相处流传》，等等。

因此，笼罩着新历史小说的，不仅是意义的飘浮，同时更深深打上了文化失望的时代烙印，他们制造的一个历史的颓败寓言，然后带着各自对此在的体验与认知涌入其中，发挥自己的才情与想象力，而在这种发挥中，渐渐滋生出一种把玩历史的倾向，正是在这种对历史的把玩中，今天被暂时地遗忘。

在此，我们将从文化释义的角度入手，讨论在新历史小说背后所潜藏的中国知识分子的某些思想痕迹。

一、意义缺席中的历史

在我们讨论新历史小说之前，必须先提到三位在此之前的重要作家，他们是：周梅森、乔良和莫言。

我之所以提到这三位作家，并不在于他们在取材上和新历史小说的某种相似性（现代史），更重要的，是他们在文化上的相似异性（由此给出了新历史小说的某些界定）。

在周梅森的小说中（比如《沉沦的土地》），我们似乎可以感觉到黑格尔历史哲学的某些影响，一种强大的观念力量规引他返顾历史。周梅森极其善于构筑场面，个人总是作为类的代表出现在历史舞台。他写地主、农民、军阀、资本家以

及帝国主义在华的经济利益和势力扩张，写他们之间错综复杂的利害关系、争斗和暂时的结盟、传统道德的沦丧和社会向文明的迈进，等等。正是这些复杂的阶级冲突，构成了历史的某种“合力”，而历史（一种类似于黑格尔的历史的整体意志）则在这合力的冲突中，在无数个人的悲剧性命运中，大踏步地向前迈进。在周梅森相当一部分的小说中，都残留着这种历史进步论的影响痕迹。

乔良的《灵旗》明显突破了这种类黑格尔历史哲学的观念封锁，《灵旗》不再注重于对这种虚构的历史的整体意志的描述，血淋淋的战争场面不再成为历史进步论的合理的补充注释。乔良返顾历史的目的，显然在于重新关注个人在历史践踏中的悲剧性命运，对人的尊严的尊重、私人性、个人在此世的幸福和价值，等等，构成了《灵旗》明显的人道主义特征，一种对个人终极价值的深深眷注。在这种关怀中，历史与个人构成了一种复杂的相关性悲剧，在某种意义上，乔良把人文主义精神引进了历史的叙事范畴，在历史的倾诉中，传递出对个人的终极关怀。

相对于周梅森和乔良，莫言的小说（比如《红高粱》）更明显具有一种民间色彩，绿林好汉、劫道、我爷爷和奶奶的野合，等等，都明显打上了传奇烙印。而更重要的，莫言在对历史的虚构中，突出了一种强悍的个人生命意志，在我爷爷的强烈的色彩刺激下，引发出一种乌托邦冲动。在痛感今天普遍的平庸和生命意志的逐渐沦丧中，莫言自然把目光，把自我救赎的希望投入历史。在历史中（比如我爷爷），他得到了某种精神启示。因此，对于莫言来说，对历史的返顾，其目的仅在于某种精神的重新衔接。在某种意义上，《红高粱》是寻根运动在当代小说中一个重要而又光彩夺目的结尾，并明

显具有一种历史本真论的影响痕迹（它使我们想到了郑万隆《老棒子酒馆》等等）。

尽管在周梅森、乔良和莫言之间，仍然存在着差异，各自的创作风格以及思想渊源均有不同，但仍然有着某种共同性。他们都尊崇某种精神，并在这种精神的导引下去解读历史，他们返顾历史的目的，均在于发掘某种意义（或者真理），这种意义（或者真理）或者推动了历史，或者在历史的演变中失落并造成个人在今天的悲剧性缺憾。然而不管怎么说，意义（或者真理）仍然存在（它是毋庸置疑的），它不仅有助于我们解读历史，也有助于我们解读今天，同时更有助于我们的此刻生存。显然，他们均是在一种“意义在场”的保证下从事写作，解读并把握历史，一种神圣的乌托邦冲动在其中若隐若现地跳跃激荡。在观念的规引下，历史不仅显得脉络清晰，同时更恰当地成为一面镜像，它不仅折射出今天的缺憾，也传递出我们今后行动的精神指令。

尽管这些作家对新历史小说有着若隐若现的影响，但是分歧已经不可避免。严格来说，新历史小说的精神源头来自于先锋派作家对意义的颠覆和拆解以及新写实主义对日常生活的妥协与认同。

对于八十年代后期的中国知识分子来说，理想主义的雄风已经不复存在，他们对意义的怀疑导致了对意义的驱逐，对权威话语的反抗导致对话语的权威性本身的质疑。由于他们不再相信有一种绝对的救世真理的存在，因而放弃了传统的启蒙主义立场以及某种洋溢着理想激情的救世行为，拯救人类渐渐演化成个人的自我救赎，意义已经缺席，中心的消解造成一种众声喧哗的话语现象，各种经验性的悲剧记忆趁机复活，突破了观念的浪漫封锁。这种带有溃败痕迹的文化的混

乱局面，同时更大规模地造成信念的失落并派生出虚无主义的悲观喟叹。

这种“意义缺席”的特征，构成了新历史小说对历史的基本的解读方式，并把现实的喟叹移向历史的叙事话语。因为对传统话语的解构，历史的结论已被推翻，每个人都趁此宣布自己对历史拥有“首漂权”。但是历史本身却在这种意义的颠覆和拆解中，渐渐地变成一团迷雾，它被多种多样的偶然性所支配，因此，个人在其中的探险，又势必遭遇到“迷舟”般的威胁。历史的真相在这种迷雾中完全隐匿，蔡测海干脆宣布说：“历史是什么？历史怎样成为历史？我不知道。”（《楚雒巴猜想》）^①历史进步论或者历史本原论相继受到剔除，他们进入历史，最后又都无奈地退出历史。

一个较为典型的例子是潘军的《风》。这部小说采用了一种类探案的形式，写“我”为了探究英雄郑海的死因，三下罐子窑。然而他遭遇的却是一团典型的历史迷雾，活着的或者死去的人相互牵连（引申出许许多多的神秘线索）又似乎在保守着一个共同的秘密。所有的结论在质疑中虽然变得面目可疑，但是历史的真相却在这种探寻中显得更为遥远。而且说到底，这种纯粹个人性的历史事件与我们的此在究竟有何意义？由于返顾历史的目的不再成为一种精神延续的行为（或者成为一种意义或真理的历史证明），而渐渐演化成为一种纯粹学究式的智力推理，突出“意义缺席”的特征。因此，个人对历史的返顾不仅徒劳，而且最终来说毫无意思。证明了郑海的死或不死能够说明什么？每个人只能用自己的方式去解读历史，因为在更深的本质上，历史不过是个人的—种编纂行为。对历史真相的无奈退出，显然呼应了我们这

^①《花城》1992年第3期。

个时代的文化的大规模溃退。人们放弃了对意义（或者真理）的寻找企图，个人对历史（包括对此在）只能通过一种自我救赎的方式进行。

“意义缺席”并且由此派生的历史的迷雾感觉，终止了人们对意义（或者真理）的寻找企图，对历史是什么的最好回答就是历史不是什么，它只是个人的一种解读方式。历史不再不再成为一种精神延续的可能，同时隐匿了所有的精神性暗示。叙述历史的目的乃在于最后的退出历史（退出意义的寻找企图），从历史（或者意义）中退出的个人，只能聆听自己内心的倾诉，这种悲观的喟叹几乎侵淫在相当一部分的新历史小说之中。

二、在历史的迷雾背后

对“正史”的挑战，实际上意味着某些“历史结论”的消解，这种消解致使我们在重新返顾历史的时候，浮出其话语表层的，不是清晰可见的历史的前行脉络，或者是非善恶的偏理判断。新历史小说的写作者在驱逐了传统的“意义”之后，历史重新成为一团迷雾，这种迷雾的处理方式，非常典型地表现在潘军的《风》中。

在潘军之前，已经有小说在进行这种迷雾式的艺术处理，比如格非的《迷舟》。《迷舟》叙述了一段战争（北伐）史实，而在这一历史背景中，则虚构了一个年轻的旅长萧，萧在激战前夜，奉命潜入小河村，以便“尽快查明那里可以知道的一切详细情况”，然而在这一单纯的军事行动中，却又同时掺杂进爱、性欲、生与死的搏斗，等等。对人性本能的质疑和对历史叙述的质疑几乎同时进行。萧的纯粹个人性的偶然事

件一旦被置身于整个的历史运作中（它影响了战役），就相应地变得扑朔迷离起来，致使历史本身“蒙上了一层神秘的阴影”。我想，重要的也许不在故事本身，而在于小说在叙述中留下的许多“空缺”。比如说，在真相“不在”（个人性的偶然事件早已湮灭）的前提下，我们究竟根据什么来编纂历史，而远离真相的“历史”在这种质疑中就相应变得荒谬起来。

雨城的《洪高梅》同样闯进了这团历史的迷雾之中。《洪高梅》讲了一个重重告密的故事。这个地区的几支不同力量为了掌握徐山石矿的领导权，演出了一场极其复杂的斗争，而这场斗争又因告密套告密的出现，产生了莫名其妙的结果，因为这个事件本身众多的谜，致使人们产生相应的疑问，比如说秀伯爸为何要把下种的暴动计划向日本人告密？秀伯爸似乎是替共产党干事的干部，他是处于何种动机？洪老太的告密仅仅是由于她告密的癖好？她当年为何要用告密的方式除去自己的丈夫？下种与秀伯爸之间有何隐秘的相似之处，他们的关系又与洪老太有什么联系？等等，这一系列谜团使整个历史事件越发扑朔迷离。最难解释的是上梁这个人物，作为双重的告密者，上梁最初向秀伯爸出卖了下种，但最后他又杀死了秀伯爸。这个故事的结局，恰恰是这个双重告密者逃出了劫难。因此有人认为“《洪高梅》通过这些历史事件背后的谜团，表现了对历史‘空缺’的理解与关注。它所显示的，是历史，杂乱无章的本相和无法把握的内在联系”。^①

历史“结论”的推翻以及是非善恶的评介消解，使新历史小说不仅逸出了政治伦理的规定范畴，同时激活了他们还原历史“本相”的企图。然而，几乎在相当一些新历史小说之中，这种还原的结果总是重新把历史处理成一团迷雾，是

^①王彪选评《新历史小说选》第285页，浙江文艺出版社。

无可深究甚而无可把握的，充斥着太多的偶然性与荒谬性，因此它所能呈现的只能是杂乱无章的历史本相和无法把握的内在联系（也许根本就不存在什么内在联系）。

王彪认为新历史小说的历史只是“现在与过去”的一种对话，“从本质上说，它们展现的真实只是个人的历史体验、认识乃至臆想，带有鲜明的个人经验和自我感知烙印”^①。在这一意义上，历史的荒谬性正来自于人对此在的荒谬感受。个人在挣脱了强大的客体控制之后，遭遇的便是无数的偶然性与荒谬性，并且自然滑向一种相对主义的认知范畴。他们把这种相对性引向历史，不仅推翻了某些历史“结论”，同时使历史变得面目可疑，越发地扑朔迷离。正是在现实的境遇中日益绝望的个人，在他把这种绝望溶注进历史的重新铸造的过程，历史就纯粹成了今天的精神翻版。

因此，相当一些的新历史小说都在重复着存在主义的荒谬主题，比如余华的《鲜血梅花》和《活着》。

《鲜血梅花》采用了仿武侠小说的形式和常见的复仇主题。然而在其“寻找”（仇敌和知情人）的过程中，最终的本相似乎已经无关重要，寻找的意义已经消解，留下的只是寻找这一行为本身。行为（而不是行为的目的）支撑着人的生命存在，在这里，深度消失了（它依附于伦理意义而存在），人的活着只是因为行为本身。同样的荒谬性还可见之于他的《活着》。在这篇小说中，人的自然性存在与人的社会性存在构成一种荒谬的对立，“活着”消解了一切的意义与对意义的寻求。对于余华来说，折磨着历史的困扰正来自于他的此在烦恼。

偶然性或者荒谬性，曾经构成现代主义的主要叙事话

^①《新历史小说选》第8页，浙江文艺出版社。

题,并且大规模地侵入新时期文学的叙事范畴。然而,在这种荒谬性的叙述中,却相应存在着人的某种焦虑情绪,同时自然浮现出一个寻找主题,也就是说,他们往往在对此在的荒谬叙述中,虚构出一个乌托邦的终极乐园,人的全部的荒谬性则来自于乐园的失落,也就是所谓的失乐园主题。在某种传统的惯性支配下,此一乌托邦乐园往往存在于遥远的过去(历史之中),存在的全部意义便在于重新找到并回归此一乌托邦乐园,并且由此派生出八十年代中期的“寻根”运动。

新历史小说的差异性则在于,他们彻底放弃了乌托邦的寻求与回归欲望,当他们把此在的荒谬引向历史的迷雾,事实上切断了人的回归可能,人们不得不从历史(从一切的乌托邦幻想)中退出,正视一切的此在威胁。在这里,过去和现在完全融为一体,从而构成一座存在的巨大“废墟”,威胁我们存在的显然不是某些单个的原因,而是一种无所不在的包围和压迫。在这种迷雾般的叙述中,挑战的勇气和信念因了这挑战对象的消失而自然消失(我们仿佛进入了一“无物之阵”)。新历史小说正如同先锋派和新写实主义一样,最后只能为我们提供一声对存在(包括对历史)的沉重喟叹,而在经过了长久而又无望的存在折磨,最终又都将走向与日常存在的无奈妥协(比如《活着》)。

三、历史的空间形式

在一个文化相对溃退的时代,人们普遍地对传统(或者新传统)产生怀疑乃至失望,理想主义的魅力相应减弱,他们不再讨论个人的终极价值以及相应的关怀问题,并且渐渐从启蒙的中心位置撤离。而在这种失望中,同时角度滋生出

某种反抗情绪，这种反抗情绪引进新历史小说的写作范畴，便自然形成对“正史”的挑战和消解。

一般来说，新历史小说很少注重历史事件的真实性（再现）写作，他们一方面把此在的荒谬和“意义缺席”引向历史，从而形成对历史的迷雾化处理，而另一方面又在历史的虚构中，描述个人琐碎的日常性存在（比如叶兆言和苏童）。在这种琐碎化的日常叙述中，比较例外的，是刘震云的《故乡相处流传》。

《故乡相处流传》是一部相对怪诞的长篇，从曹操和袁绍争战写起，历经朱元璋和慈禧，最后到二十世纪的六十年代。历史事件的真实性完全隐匿，而代之以一种稗史式的夸张写法，从而流露出一种极为强烈的对“正史”的消解倾向。

严肃的作为教科书（或者镜子）的历史在这里成为一个被肆意编纂的对象，曾经笼罩在历史主导人物身上的神圣性被彻底消解，一切均被还原成个人的日常性存在（比如曹操的脚气、慈禧作为一个痴情女儿的再世，等等），这种写法显然得益于小说的民间视角。正是在民间传说中，“正史”的严肃性被随意调侃（或改编），历史的主导人物（帝王将相学者名流）往往被处理成一种同普通人相差无几有着同样的癖好或缺陷的形象，他们常常被善意（或恶意）的调笑，随意的夸张或扩大。这种民间化的处理，恰恰在某种意义上，历史被空间化了，是我们日常存在的叙述变体。

刘震云的《故乡相处流传》提供的，正是这样一个民间文本。所有的人——从曹操袁绍朱元璋一直到歪舅猪蛋等等——均使用着同一口语（一种由北方方言构成的俚语）。这一口语方式的叙述构成，有效地拆解了“正史”的严肃性和神圣性（当曹操说：“生瓜蛋子有什么意思”？我们和历史伟人的

距隔何在)。而整部小说的话语构成又是相当宠杂的,今天的话语游走在历史的空隙之中,我们在“大刑伺候”等等古代文化的代码使用中,又不时读到“特殊化”、“觉悟高”或者“革命队伍兵强马壮”、“寻父情结”、“愿意继续在大田里蹚牛尿,还是愿意住宾馆”等等现代化的代码。这套庞杂话语的设置,不仅在于由此产生了阅读的谐谑效果,同时有效地消解了昨天和今天的时间距离,而历史则在这种消解中无形地被空间化了。

历史的空间化不仅在于小说叙述话语的有意设置和使用,同时被引进了“轮回”、“再生”的民间文化概念,个人的生命被无限地延长,每一个人都来自于遥远的昨天,并且重复着昨天的思想和行为,这种拉长的生命处理,显然消解了历史的时间涵义。

历史的时间形式被消解以后,自然同时否定了历史的端点和终点。这样,历史不再在时间中展开,而被处理成一个巨大的空间存在。历史的空间化处理,彻底拒绝了历史进步论或者历史本原论的观念导引(只有在时间的展开中,历史进步论或者历史本原论方能得以成立)。

在这一历史的空间形式中,人的话语行为被不断重复,不断重复着的,同时是一些人的日常存在的基本主题。这样,在小说表层的民间文本的背后,潜伏着的仍然是一种对存在的知识分子化的思考。

这些思考不用环绕着人的精神性的存在焦虑展开,而是突出了人的日常存在——衣食住行——的困窘,在这些方面,新写实主义大规模地侵入了新历史小说的写作范畴。

人们重复遭遇的,是这样一些主题:权力的角逐、政治的煽动和别有用心的蛊惑,个人对权力(它带来舒适和富

裕)的依附与向往、战争、饥饿、相互的攻讦和残杀、生存的残酷和情感的虚弱、人性(恶)的本能、向上的挣扎和沦落,等等。而这些主题在历史的空间形式中展开,实际上制作了一座存在的巨大城堡(它又是颓败的),人们再也无可逃逸(逃向过去和未来),反复加深着人的悲剧性的经验记忆,在这种记忆的驱使下,反抗常常被一种更为无奈的妥协与默认所替代。

对于八十年代后期的一些知识分子来说,对传统(包括新传统)的失望和怀疑,迫使他们撤离了启蒙的中心位置;救世责任的放弃,使他们不再奢谈终极关怀以及相应的伦理话题,这些都有助于克服知识分子狂妄的自我中心化以及虚假的代言人身份。但是,他们并没有相应地建立一种新的文化范式,反抗更多地演化为一种随意的颠覆和拆解。“风从哪儿来,风在我心中”,这句类似禅家偈语的小说题辞,一方面表现了对传统说教的拒绝,但是另一方面也正表露了他们的彷徨与失落。我们倾听着自己内心的呼唤,那么这一呼唤又是什么?对历史的时间形式的消解,留下的是一个存在的颓败寓言。历史在它的空间形式中展开,凝注不动,我们所有的努力与之相比是那么地微不足道,而且终成泡影,我们无处逃逸,只能如此地曾经那样也只能这样。因此,这种对“正史”的挑战和拆解,激活的往往不是一种持久的反抗和替代的热望,而是一种深刻的悲观与对存在的无奈默认。

事实上,当先锋小说放弃了对历史的解读并无奈地退出历史的迷雾一样,新写实主义的代表同样在历史的空间化处理中,感受到人的日常性存在的无可改变。

四、历史的颓败寓言

八十年代后期，理想主义的激情在悄悄撤退，撤退的标志在于，个人对世界不用进行纯粹精神的探索，乌托邦受到怀疑和拒绝，超越此在的努力成为一种徒劳无益的行为，生活还原为一种人的日常性存在，琐碎而又艰辛的日常生活磨损并淹灭了人的精神追求，对现实的抗争转化为与现实的妥协与无奈认同。

因此，当新历史小说的写作者把这种对此在的感受和认知引向历史领域时，自然不再关注于历史（主要是现代史）事件的客观性把握（事件本身将导致复杂的政治斗争和对历史的关怀）^①，或者纠缠于历史人物的英雄性叙述（它将同时激活道德理想主义和乌托邦冲动），他们更乐意在虚构的历史故事中，描述个人的日常性存在，因此，在新历史小说中，家庭故事占有极大的比重。

比如叶兆言的《夜泊秦淮》系列就集中写了四个家庭。《状元境》写一个社会底层的家庭（三姐和张二胡），《十字铺》写一个旧文人的家庭（南山先生、真珠、士新和季云），《追月楼》则写了老先生和他的大家庭（同时引进了民族气节的讨论），《半边营》则写了一个典型的市民家庭（华太太和她的儿子女儿）。

由于叶兆言娴熟的写作技巧（比如细节和氛围的设置），使我们在这些小说中，得以重温了一段并不古老的历史。一些相对熟悉的现代小说在这一重温中次第浮现（比如巴金的作

^①比较例外的，是李晓的一些小说，比如《叔叔阿姨和大舅》，然而正是这种差异，区别了李晓和新历史小说的不同之处。

品)。的确，旧家庭的故事在现代文学中屡见不鲜。但是，充斥在这些作品中的一些相似的主题事实上已被改写。现代文学常常把旧家庭作为传统保守或者腐朽堕落的符码象征，因此，家庭冲突就经常演变为时代精神（新与旧）的冲突（比如巴金的《家》），在“出走”（叛逆）的主题下便潜伏着强烈的革命性情结（在一种乌托邦的导引下）。

新历史小说对此却常常表现出一种故意的忽略。比如说，家庭冲突不再只是另一种新旧冲突的矛盾，而是融注进更多的实在的个人利益，个人的悲剧性命运则更多地显示为亲情、性格、道德观念等因素（比如《半边营》）；爱情被更为实际的婚姻关系所替代，传统的爱情至上的浪漫主义受到驱逐，男人（也是爱情）的真正力量并不在于才华风流山盟海誓或者对新思想的追求，而是一种“实在”（一种家庭的可靠依赖和保证），这样，精神性的要求事实上被更为实际的日常生活所替代（比如《十字铺》）；而在对个人生活的追求上，则又无意引进了“刚强易折”的传统话题，在对那些争强好胜甚而闹得家庭鸡犬不宁的女人的微辞中，流露出对家庭的安宁向往和对争斗的厌烦（比如《状元境》）；“老太爷”的形象逸出了那种保守（腐朽）的传统语境，迂腐中又表现出某种可爱（比如《十字铺》中的南山先生）或者可敬（比如《追月楼》里的丁老先生）。显然，充斥在现代文学里的那种进化论观念在此已被剔除。从艺术的个性化角度，叶兆言的小说因此而显得更为丰满，然而从文化释义的角度，这些基本主题或意象的有意改造，却正表现出一种对五四传统的差异。

显然，新历史小说的写作者有意逸出了那个时代的文化冲突，他所关注的不再只是抽象的思想（精神）层次，而是

个人具体的日常性存在。这样，在家庭故事的展开中同时展开了人的日常性生活和烦恼。我们阅读《夜泊秦淮》，事实上并不只是在重温一段历史，而是在阅读我们此在的日常性生活，是一种琐碎艰辛充满着酸甜苦辣恩恩怨怨厌烦而又无法摆脱的一种生命体验。

这样，历史实际上已从时间中逸出，而成为我们日常存在的一个空间变体。我们不喜欢，但是我们又无法摆脱，新历史小说的写作者制作的正是这样一个有关日常生活的颓败寓言，家庭成为一座“烦”的存在巨堡，我们左冲右突仍然不得其门而出，超越（出走）成为一种纯粹的乌托邦幻想。

正是在历史的颓败语境中，个人的日常性存在成为一种“烦”的象征，日常生活的诗性被完全消解。在苏童的一些小说中（比如《米》和《罍粟之家》等），我们反复阅读到的便是相互的敌视、仇杀、出卖、性虐狂、饥饿、淫乱，等等，完全压倒了个人的生存意志和对彼岸的追求（尽管在《米》中出现了返归“枫杨树故乡”的象征细节，但是对枫杨树故乡的灾荒闭塞愚昧等间接的叙述以及五龙以死亡的形式回归，实际上消解了回归乐园的乌托邦企图），个人在此世所能做到的便是“学会忍受一切”（苏童《我的帝王生涯》）。

叶兆言的《挽歌》，^①成为这种日常存在的一个极具象征意义的注释，它不仅是旧文化（江南牧人）的一曲挽歌，亦是新文化（仲癸）的哀婉悼词，时间消解了一切，亦消解了新旧文化的冲突（只是成为某些当事人的一些依稀往事），留下的只是我们颓败的日常存在（喧闹的城市和肮脏的乡村、军阀的连年混战和个人的谋生努力）。精神（思想）曾经吹皱一池春水，然而微风远去，人们依然在这样生活。

^①《钟山》1992年第1期。

新历史小说有关个人的日常性存在的故事叙述，正回应了新写实主义有关“梦醒了”的文化主题。而在它的背后，则不仅潜伏着悲剧性的经验记忆，同时更曲折地流露出某种自我质疑，知识分子有关人的种种释义和精神追求，究竟对大众的日常性存在，有着何种意义或影响和改变？

五、走向大众消费的新历史小说

新历史小说的写作者在把自己对此在的感受和认知引向历史生活领域时，确曾怀有一种支配历史话语的企图，在虚构的历史故事中，突出的正是人对此在的一种深刻（也是悲怆）的生命体验。对“正史”或者某些历史结论的挑战，则在一定程度上还原了历史的复杂性（经过历史的迷雾化处理），个人的日常性存在被重新强调（历史不再只是英雄的驰骋疆场）。

然而在另一方面，在个人进入具体的写作语境时，这种支配历史话语的企图又常常为一些特殊的原因所干扰。新历史小说的写作者在把自己对此在的感受和认知带进写作过程时，常常不由自主地引进着现代文化的代码，但是在具体的历史情境的规定中，又不得不同时使用另一套传统文化的代码。多种话语的纷呈存在，本身便潜伏着一种文化态度的冲突。尤其在他们强调个人的日常性存在时，更是必须大量加入细节和民俗的叙述和描写。

比较典型的例子是苏童的《妻妾成群》。这篇小说同时在运用两套代码写作，其一是古典文化的代码，例如：纳妾、争宠（失宠）、宴席、偷情、赏花、吹箫、唱戏、家法……，等等；其二是现代文化的代码，例如：女学生、约会、性

爱、幻想、恐惧、接吻、同性恋、疯癫……等等。然而，新历史小说的写作者在其后期，思想日趋贫乏，在其对现代文化的思考上难以提供一种更新的经验启示，《妻妾成群》不过重复了一些已经略显陈旧的现代话题（比如个性、爱情、自由等等），因此，古典性的故事要素与文化代码很快就吞灭并消解了话语的现代性特征。^①这样，不再是个人支配历史话语，而是历史话语在悄悄地导引着个人，从而形成了一种“复古的共同记忆”（陈晓明语）。尤其是《妻妾成群》被改编成电影之后，更是无形中助长了新历史小说的商业化和媚俗趋向。

由于新历史小说处在一种失败主义的文化背景中，思想的惶惑、绝望乃至厌烦常常导致他们放弃了对现代文化的建设企图，而商业性（比如出版和影视）的诱惑和介入，则使他们逐步向“好看”趋拢。小说语言的实验事实上已经停止，“话本”式的叙事话语再次复活。他们津津乐道于偷情和妻妾争斗（周梅森的《心狱》令人遗憾地打上了《妻妾成群》的相似痕迹）、同性恋癖、乱伦和股票买卖，等等。尽管他们努力使用着一些现代文化的代码（尽管已经略显陈旧），以维持纯文学的严肃性，但是事实上已经淹没在某种“复古的共同记忆”之中。正是在这些小说中，我们似乎看到了张恨水（包括三四十年代的一些通俗小说）的并不遥远的背影。

新历史小说的创作趋势，固然受制于写作者的经验局限（通过历史而展开自己的想象力），同时也因为他们对现实的难以把握。这时，历史成为他们逃避今天的庇护所，当其思想被逐渐磨损，支配历史话语的企图自然转化为一种把玩历史的倾向。

^①陈晓明《无望的救赎》，《花城》1992年第2期。

新历史小说发展到今天，已经成为一种相对普遍的创作景观(充斥于各种报刊杂志)，然而同时也呈现出它的强弩之末，在艺术和思想上，已经难以为我们继续提供新的经验启示。我们领略的只是一些“好看”的历史故事(偶尔带有精神的点缀)，并且成为写作者逃避(或拒绝)今天的最好藉口。

我想，新历史小说的颓败正昭示了我们这个时代的文化困窘。对此在(包括传统)的怀疑和绝望而导致的叛逆性，固然拆解了传统的权威话语，然而，如果没有更为强大的思想和坚定的信念导引，一旦这种叛逆性被侵蚀或抽空(商业性和大众化)，在对现实的妥协与认同中，那么，它很快就会沦落成为取悦大众并走进大众消费。

结 语

新历史小说是一个相当复杂的文化景观，它由一批年轻而富有探索和叛逆性格的写作者倡导并渐渐蔚为成观。他们把对此在的生命体验引向历史，从而使历史成为一种与今天的对话方式。他们消解了传统的历史结论(正史)，从而还原了历史的复杂状态，他们驱除了历史进步论或者历史本原论，从而使历史成为一种空间的存在形式。他们进入历史最后又退出历史，因为历史在某种文化思想中，已经成为一座迷宫(或者迷雾)。他们强调个人的日常性存在，因而消解了历史传统的神圣性或者精神性(在某种意义上，新历史小说的写作者共同放弃了史诗的结构企图)。然而，支配历史话语的企图，却因为思想(精神)的难以为继而日趋减弱。在历史(传统)惯性的作用下以及某种集体无意识的复活，而激活起一种“复古的共同记忆”。对历史的挑战转化为对

传统的认同，对权威话语的拆解转化为一种把玩历史的倾向。而在商业性的导引和诱惑下，则逐步成为取悦大众的娱乐工具，早期的叛逆性和艺术思想的探索性已经荡然无存。新历史小说的逐渐颓败，正昭示了这个时代的文化困窘以及可能的精神的退化趋势。

当然，新历史小说并没有涵盖所有的历史话语的叙述。比如说，在这之外，我们就可以读到《白鹿原》那种史诗般的结构企图（包括它的重复现代史企图）。因此，在一种严格的意义（它需要更详尽的阐释和定义）上，新历史小说有着它特定的精神背景和文化内涵，是我们这个时代的一种文化现象，而非一种单纯的历史话语的复活，一种文物考古的兴趣再生。

第九章 疏离与对抗

一、有关精英文化的几点释义

八十年代后期（尔后继续蔓延到九十年代初），中国知识分子在文学中的一个显著特征，在于其理想主义激情的日渐式微以及从“意义”（或真理）范畴中的陆续撤离，终极价值及其相关的伦理体系日渐沦丧，寻找（回归）“意义”的企图因为后现代理论的引进，而成为一种“逻各斯中心”开始受到解构，同一性受到严格的挑剔和怀疑，从而造成一种“意义缺席”的喧闹局面。而在缺乏一种基本信念的支持下，商业文化相继侵入。人们开始关心自己身边的日常琐事，并把它作为人的唯一存在实践。人们随意地调侃理想和神圣，痞子化渐渐成为消解传统对抗权威的主要行为方式，并成为新的当代英雄而受到推崇。小说形式的艺术实验事实上已经停止，并在商业性的诱惑和介入下，逐渐向大众的消费习惯靠拢。根据这些现象，有人提出“后新时期”的概念，并以此区别新时期文学。尽管概念本身仍有可能受到批评和质疑，但是它毕竟触及到八十年代后期乃至九十年代的当代小说的主要精神背景以及文化失望的某些

基本特征。

所谓文化失望（或文化失败主义），主要指的是精英文化的失落以及与此相应的疏离与对抗。

精英文化在中国，并不单纯指称所谓的上流知识分子文化，更多的是指在新时期文学中，严肃的知识分子所逐渐构建的某种文化系统。

这一文化系统的主要特征乃在于其强烈的人文主义精神以及对个人终极价值的关怀，并且由此引申出强烈的理想主义和现实的战斗精神，最终则确定了它的启蒙主义的文化立场。

这种人文精神以及对个人终极价值的关怀，最初表现在所谓的“伤痕文学”之中，并且隐约地流露出个体主义的文化倾向，成为对抗专制传统的主要思想武器。对人的尊严的尊重被重新强调（比如张抗抗的《白罂粟》），自我指导（比如刘心武的《班主任》），保护私人性（比如刘心武的《我爱每一片绿叶》），强烈的自我奋斗精神（比如张辛欣的《同一地平线》），个人逐渐从政治和道德的专制中解放出来，清除着文化愚昧（比如古华《爬满青藤的小屋》），欢呼着人的自由和解放，并汇聚成一种强烈的（当然并非深刻）人道主义的精神倾向。

与此相应的则是“改革文学”的兴起，比如蒋子龙的《乔厂长上任记》，李国文的《花园街五号》，何士光的《乡场上》，张贤亮的《男人的风格》，等等。知识分子的传统的政治情结被重新激活，因此在这些作品中，流露出强烈的介入现实的勇气和战斗精神。大众的疾苦、国家的兴衰，社会的进步被重新关注，知识分子成为民间利益（工人和农民）的主要代言人，并努力影响着国家政策的制定和执行，他们支持改革

并将之视为拯救社会的主要可能。

然而，“伤痕文学”和“改革文学”因为其艺术上的粗糙和精神上的盲目乐观以及相应地流于浅薄，而逐渐受到批评和挑剔。他们的“意义”过于明确地“在场”，并且相应地显得幼稚和单纯。他们使文学过于贴近社会，从而变相堵塞了人的精神存在的多种可能性。而更为重要的则是，在新时期，失落的信念并没有迅即地再生，更多的人仍在严肃地思考包括彷徨，知识分子在冲决了政治的束缚之后，同时要求向人的精神纵深发展，某些浅层次的思想解释（比如人道主义）已经难以继续满足人们对这个世界的精神性思考。在这其间，王蒙的作品受到欢迎和肯定并不仅仅因为其在艺术上的探索，更主要的乃在于他写出了人的种种复杂性（比如《杂色》）以及精神上的痛苦、执着和失落（比如《相见时难》）。

正是在这种文化背景中，西方现代人文思潮很轻易地侵入到新时期文学之中，知识分子从单纯的社会观照（它的潜在意旨是个人的解放必须依赖于社会的解放）转向对人自身的研究（比如弗洛伊德的精神分析学），在现代哲学的层次上去把握人的主体性以及可能遭遇的困窘（比如萨特的存在主义），而现代主义有关寻找意义又无法把握而产生的焦虑情结，更容易导致某种内在的响应。显然，现代主义在其引进和传播的过程中相继受到了人文性的解读和接受。而小说也相应变得深刻起来，并与政治愈来愈距离遥远，乐观主义的面纱已被撩开，知识分子对世界的愈来愈深入的精神性思考而开始使自己被折磨得痛苦不堪。

在这中间，一批知青出身的写作者由于其自身的经验记忆，妥贴地表现出这一代人的焦虑和寻找情结，并且成为现代主义的主要支持者。比如在孔捷生的《南方的岸》中，我们

读到了对此在的厌烦和焦虑以及生活在别处的存在主义式生命解释，一种急切的回归欲望以及重新确定人的存在意义的企图，正是在这种企图中，“失乐园”的主题开始产生。他们相信所有此在的痛苦，即因为乐园的消失以及个人的被逐，因此，个人在此世的存在意义即在于他必须通过某种救赎的方式寻找回归的途径，这种重归“上帝的恩宠状态”的企图，非常典型地表达出一种“流放者”的心态。

作为这个时代最坚定的理想主义者，张承志在自己的自由长旅中，呼唤着新大陆的诞生，那种浸透在深刻的悲观之中的绝望、痛苦以及对理想的不死的挣扎和追求，成为一面光荣的旗帜，在这个时代高高飘扬。

显然，在怀疑和焦虑背后，仍是一种坚定而执着的寻找情结。他们仍然相信“意义”（或者真理）的客观性存在，并认为据此可以救赎自我乃至整个民族，文学的任务就在于打通存在的黑暗隧道，使之奔向光明。乌托邦仍然存在，只是从其社会形态转化为人的精神形态。

正是在这种精神乌托邦的刺激下，产生了八十年代中期的“寻根”运动，被寻找的焦虑情结折磨得痛苦不堪的知识分子开始把救赎的目光转向传统文化，“文化”这个词被相继引入批评和创作。精神的涵义显然因为“文化”的介入而开始具体化，因此，重建人的文化本体的呼声开始响起，“失乐园”的主题开始浮向表层，“寻根”的要旨即在于某种精神的重新衔接。在文化断裂说的刺激下，人们企图直接超越现在（包括对空间的“主题横移”的拒绝），从传统文化中寻找精神的源头。然而，在具体的思想和写作的过程中，所谓“传统”仍然是一个相对含混的概念。除了阿城的《棋王》多少复活了一些庄禅思想（比如人生的艺术化），其他作品

很少直接指涉具体的传统文化（比如儒家），除了知识系统的隔阂，显然，经过五四新文化洗礼的知识分子很难重新回到传统文化的思想范畴（比如新儒家在当代知识分子中的被拒绝）。因此，相当多的小说的“寻根”常常指向深山老林，企图在先民的传说中获得某种精神启示（比如郑万隆的“异乡异闻”）。在这种返顾中，乡村生活被肆意地美化（比如贾平凹的“商州”系列），某种粗野而强悍的生命意志被反复摹写（比如《红高粱》），或者沉浸在虚构的田园牧歌的和谐之中（企图以此对抗城市对人的异化）。显然，他们对“寻找”本身并无一个明确的承继目的。从已有的作品来看，则是一种混和着西方精神（个性和生命自由）与传统文化（和谐与乡村生活）的精神综述。因此，在具体的描述中，“寻根”常常偏向于某种“民间精神”，他们在此一民间精神中看到的仍是一种蓬勃的个人的生命力量（带有西方文化的解读痕迹）。因此，严格说来，“寻根文学”在其集体无意识中，并未完全逸出人文主义的精神范畴，在其“文化关怀”的背后，仍是一种浓郁的“价值关怀”。然而，他们对所谓的“民间文化”并无深刻的研究（同时也是非自觉的），而且自身亦与之有着相当的经验隔阂，只是因为“寻根”目的的不明确而导致的一种无意识的寻找行为。由于目的的相对模糊，致使“寻根”运动始终停留在某种意绪和情感的飘摇上，而无法使之成为一个强力的思想运动。

显然，“寻根”运动的结束，相应划上了新时期文学的句号（尽管它仍留有一个长长的尾音），它证明了一种寻找的失败。简要说来，新时期文学有着一种浓郁的寻找情结（由此派生出彷徨、焦虑和失落），他们对传统的破坏并没有导致对“意义”的根本性驱逐，相反，他们仍然认为人的存在

需要一种意义的支持并且相信这种意义的客观性存在，由此派生的寻找行为自然激活了理想主义激情和乌托邦冲动。对于新时期知识分子来说，这种寻找并不仅仅在于自我的救赎，而是包含了一种强烈的救世愿望。在这种救世愿望中，隐隐约约流露出人性善的传统痕迹。也就是说，他们不仅相信自己是大众的代言人（由此给出自己的角色规定），同时认为大众并没有正确地认识自己（包括自己正确的行为、要求和权力），因此，他们执着的，仍是一种启蒙主义的立场（从社会启蒙到文化启蒙）。

然而，对于我们究竟需要寻找什么的不明确，导致“意义”的始终无法明确地建立，重建社会和文化秩序始终只是一个美丽的幻想，一种新的文化范式并没有在新时期诞生。无休无止的寻找相应地使心灵变得疲惫并导致了最后的失望和放弃，对社会问题的相对冷漠而使知识分子过于地自囿在精神范畴，而对世界过于精神化的解读则使他们的作品愈来愈难以为大众自觉接受。尤其在商业性浪潮的席卷之下，大众为一种自发的经济兴趣所左右，渐渐拒绝了知识分子的文化教诲；对于他们来说，这是最为沉重的打击（启蒙受到了启蒙对象的拒绝），主体在这个时代的定位开始产生混乱，同时感到一种“失语的痛苦”。

二，在意义缺席的前提下的写作

作为一种标识，所谓的先锋小说开始逸出新时期文学的人文轨迹，知识分子分化的端倪已经隐约露出。

一批年轻的写作者；比如格非、余华、苏童、孙甘露、北村；等等，在八十年代后期崭露头角，他们醉心于小说的

语言实验，大都倾向于博尔赫斯的迷宫式结构，或者以罗布·格黑耶为代表的法国新小说。这批人曾经被命名为实验文学，后来又被统称为先锋小说。

从文化释义的角度，我们看到，先锋小说对所谓的“意义寻找”表示出一种深深的怀疑。他们怀疑的不仅是“寻找”这一行为过程。更是“意义”本身的客观性存在，他们不再相信彼岸（终极价值）的乌托邦存在，在某种意义上，他们的小说驱逐了“目的论”的哲学侵入。这一怀疑倾向，固然发源于马原（比如《冈底斯的诱惑》），但严格说来，马原是一个二元论者，他一方面怀疑“意义在场”的真实性（比如在《冈底斯的诱惑》中，我们读到了无数“不在”的故事），同时又相信这种对意义的寻找过程于人来说仍有着它内在的精神涵义。先锋小说继承了马原的怀疑精神，但却排除了他有关“过程”的美学思想。这样，便形成了他们在“意义缺席”前提下的写作特征。

比较典型的例子，比如洪峰的《极地之侧》，在这篇小说中，“朱晶”成了某种“意义”的象征，但是她又始终“不在”。这样，“我”对意义（朱晶）的寻找行为，本身就成了一种荒谬的隐喻，一种徒劳无益的主体象征。它事实上拒绝了意义的客观性（或终极性）存在，消解了此岸与彼岸的存在区别，理想主义由此而彼无形解构，失乐园的主题亦因此而逐渐消解。

意义的客观性消解，同时意味着历史结论的推翻，这种推翻在小说中便转化成对传统意识形态的颠覆和拆解。世界不再成为一种有序的结构，相反，终极价值（意义）的消解，同时意味着某种“无语言性”的消解。我们可以不必再在这种无语言的控制下去判断或正确释读这个世界，相反，

每个人都有权利依据自己的理解判断世界。世界（包括历史）因此重新呈现出它的“无名”状态，而命名的权利则分散到每个人自己手中。因此，先锋小说常常采取一种类探案的结构形式，而世界则在各自的解读中渐渐地变得面目可疑。然而在重新审视之中，由于放弃了意义的终极性把握，世界始终成为一团迷雾（比如潘军的《风》和柯非的《迷舟》），真相距离遥远并在我们的探索中隐匿不出。显然，洞开思想之门的钥匙已经失落，进入世界往往只是为了最后的退出世界，“命名”成了一个昨天的神话。他们共同制作了一个有关“寻找”的寓言，并且宣布了寻找的终结。

这样，隐藏在“寻找”背后的有关未来、理想、意义、彼岸、乌托邦以及由此开始的自由长旅、我们存在的信念和最高的精神凭藉亦开始随之消解。作为这种消解的象征，余华在《鲜血梅花》这篇仿武侠小说中，讲述了一个有关寻找仇人的古老故事。然而在这个故事中，寻找的意义目的事实上已经隐匿，而“寻找”这一文化代码却制约了人的生命存在。这样，抽去了“意义”的寻找行为反而使人的生命成为一种荒谬的存在。

当意义从我们的存在中消失之后，存在本身就变成一种荒诞的象征，每个人都恍恍惚惚，恍如梦游症患者，我是谁？世界是什么？我们为什么存在？我们有过爱情吗？爱情又是什么？……（比如格非的《褐色鸟群》）新时期文学开始的那种“命名”企图，在先锋小说中事实上已经趋于终结，存在重新进入它的“无名”状态，并且暴露出它的黑暗性质。

我们无可逃循，超越此在的努力事实上成为一种躲避今天的乌托邦藉口。这样，我们重新面对的，便是那种在“意

义”的乌托邦控制下重新解放出来的真实性存在。这样，在抹去了理想性的释读痕迹后，一种悲剧性的经验记忆重新复活。先锋小说有关存在的解读，常常环绕谋杀、暴力、死亡、性虐待、相互的攻讦和揭发、权力……展开，在某种意义上，它还原了存在的残酷，逼使我们正视存在的全部现实性，并有助于我们对存在的深入了解。而在这种存在的展示背后，我们则由此看到了人性的幽暗，恶从社会或文化中分解（它奠定了社会解放或者文化启蒙，社会罪恶导致了社会解放，人性的愚昧则证明了文化启蒙的必要和可能），而成为人的一种本能存在。这样，他们事实上撤离了启蒙主义的立场。但是，这种“恶”的本能描写，并没有由此引发原罪的宗教性阐述，在先锋小说中，宗教同样作为一种乌托邦而受到冷落。

这样，先锋小说事实上带有一种深刻的悲观倾向，它失去了所有外在的精神凭藉（包括寻找这种精神凭藉），并且无可逃遁地直面着存在的惨酷。但是在先锋小说（特别是它的前期），仍然执着于一种“最后一个”的立场，作着无望的对抗与挣扎，只是这种对抗和挣扎更多地诉诸于知识分子的本能行为，因此，先锋小说仍然残留着精英化的诠释痕迹。

稍后于此的，则是所谓“新写实主义”的兴起，并渐渐地蔚为成观。所谓的新写实主义终结了先锋小说的语言实验，在艺术上回归传统的叙述方式，多流连于身边的日常琐事。

新写实小说不仅驱逐了存在的意义支持，同时拆除了所有的精神性装饰。存在被归结为人的日常性生活，是那种日复一日年复一年的日常琐事，就是那种排队买豆腐白菜洗衣服做饭上班下班带孩子提级调房子……（比如池莉的《烦恼》

人生》与刘震云的《一地鸡毛》)。新写实主义把我们从理想主义者的精神漫游中或者对存在的痛苦的哲学思考中解放出来，重新回到个人的日常生活，并由此诱发了我们全部的日常存在的悲剧经验。因此，新写实小说常常使人读之亲切，犹如在阅读我们自己的日常存在。

如果说，在先锋小说中，还残留着对存在的知识分子化的诠释痕迹，那么，这种痕迹已经为新写实主义彻底“抹去”。日常存在不仅从善/恶的二元对立中解放，而且不再具有一种诗意的精神性内涵。新写实主义对日常生活的一个基本描述就是：生活就是这样。它是不可逃循亦是不可改变的，日常生活成为我们全部的存在象征。所有有关意义或理想的讨论显然只是一种精神性的点缀或装饰，一种不切实际的夸夸其谈。

由于新写实主义带有一种浓郁的经验性倾向，因此极易在经验的层次上引发共鸣，并逐渐取代人对存在的精神性思考。显然，新时期文学有关意义或理想的讨论在此受到了日常生活的回答，而在日常琐事的侵蚀中，理想或意义逐渐成为一种纯粹精神的装饰，奢谈意义的结果往往使日常生活愈加困窘，精神愈来愈成为一种虚幻的象征。因此，刘震云非常感慨地说：“过去有过宏伟理想，但那是幼稚不成熟。一切还是从排队买豆腐白菜开始吧”。（《磨损与丧失》）

这样，新写实主义在“梦醒了”的喟叹之后，开始号召人们“好好过日子”。人生是烦恼的，但是我们也只有如此生活，超越此在的努力不仅成为一种乌托邦幻想，而且与日常存在的精神对抗亦是一种徒劳的行为，因此，“好好过日子”就必须放弃所有的精神幻想和精神努力（比如池莉的《不谈爱情》），并加入到大众生活之中，遵守世俗性的社会

的共同准则（比如《一地鸡毛》中的“小李白”和小林的最后的大彻大悟），尽管他们痛苦地承认这种“成熟”意味着一种精神的“遗忘和丧失”（刘震云语），但是在日常生活“严峻”的挑战面前又不得不如此。至此，洋溢在新时期文学中的精神性探索和强烈的战斗精神开始为一种公共性的生活准则所替代，世俗性的生存在倾向逐步增长，并预示了与现实的无奈的妥协与认同。

既然我们的存在只是一种日常性的生活琐事，一种“热也好冷也好活着就好”的“好好过日子”，所有超越此在的努力只是一种乌托邦幻想，而且并不存在人的终极价值和意义支持，那么，随之而来的，便是对知识分子价值关怀和救世责任的怀疑与排斥。正是在《热也好冷也好活着就好》中，当“四”（作家）企图给“猫子”命名时（“你的名字叫人”），猫子却“睡着了”，这个具有讽刺性的寓言场面，暗示了五四启蒙传统的终结，亦宣布了知识分子终极关怀的精神破灭。

从先锋小说对“意义”的怀疑和消解，在新写实主义则形成了一种知识分子从启蒙立场和价值关怀中的悄悄撤离，一个文化溃退的时代由此来临。

三、世俗性的幸福要求对精英文化的最佳消解

八十年代后期，另一个显著的文化特征，则是商业性浪潮的席卷而来。市场经济的体制确定，固然有益于改革的深化，同时也复活了最原始的拜金主义，在大众传媒（它带来广泛的名声和丰厚的利润）的诱惑和积极介入下，知识分子中间的分裂痕迹日见加深，文学迅速地向商业化靠拢，乌托

邦被肆意调侃，神圣则被日益平庸的大众文化坚决拒绝。坚持精神性写作的人已经寥寥无几，知识分子已经羞于把深刻或严肃引进话题（“玩什么深沉”），由新时期文学重新确定的人文传统，受到商业文化的积极对抗。

王朔对传统“痞子化”的有效颠覆使其日益成为新的当代英雄。在王朔的肆意调侃中，僵硬的传统意识形态固然被无情消解，同时，一种知识分子化的对世界的严肃的精神性思考也随之被嘲弄甚而唾弃。王朔批评知识分子“控制着全部社会价值系统，以他们的价值为标准……只有把他们打垮了，才有我们的翻身之日”，^①王朔在此批评的，显然是一种知识分子的传统类型，^②他们执着于对世界的精神性思考，对乌托邦怀有真诚的憧憬与向往，坚持一种启蒙主义的文化立场，并要求介入社会和人的解放之中，简言之，则是一种坚守着传统人文立场的知识分子类型。王朔对传统的破坏，显然不再属于我们所熟悉的那种价值系统，或者先锋小说“最后一个”的抵抗立场，相反，他在无意之中成为某种群体文化的代言人，含有浓郁的商业性因素。在他的小说中，叛逆的传统的乌托邦因素已被剔除，存在被日益地生活化，人们考虑的不再是“人为什么活着”这类精神的形上命题，而是“人应该怎样活得更好些”之类的实际性的生存需要，寻找成为人的物质欲望的具体的行为方式，中产阶级体面的生活方式成为一种新的乌托邦幻想（由此而区别于新写实主义），而所有的颠覆、破坏、反抗、彷徨、苦恼、寻求均来自于此一幻想在现实中的受阻或一时的无法实现。显

①《王朔自白》，《文艺争鸣》1992年第1期。

②比如他认为“这个社会必然出现新型的知识分子”，“许多从商的人都受到了高等教育”等等。《王朔自白》。

然，在王朔的痞子化的破坏方式中，已经带有浓郁的商业性因素，并渐渐成为新生的市民文化的代言人。

愈来愈实际的生活需要（同时社会为其带来了现实的可能性）开始使相当一部分的写作者把目光逐渐从纯粹精神性的思考中移开，而开始关注个人在此世的世俗性幸福。何顿在《我不想事》、《生活无罪》等小说中，写社会底层的青年（多少亦被痞子化）如何地挣扎并开始发迹，自我奋斗的精神性色彩日见淡化（比如张辛欣的《同一地平线》），并还原为个人的世俗性幸福。而张欣则在公司职员白领女性以及各种各样的商业性活动的描写中，继续发展着这种世俗性的个人奋斗（这使我们想到更早的刘西鸿的《你无法改变我》），当然，在竞争的残酷性中，张欣同时以一种女性的委婉发出了些许的道德谴责。这些小说具有一种浓郁的世俗化倾向，并为我们提供了一种新的经验启示，在各种心态的复杂掩饰下，我们感觉到一个新生的市民阶级（在王朔的小说中已经稍露端倪）包括它的文化要求正在悄悄蠕动，人的世俗性的幸福要求渐渐排除了对这个世界的精神性的形上思考。显然，在市民化的文化要求中，正滋生着这个时代的精神“还俗”的文化倾向。

而在这种世俗性的幸福要求中，一种最原始（也是最粗鄙）的拜金主义也开始复活，周励《曼哈顿的中国女人》（以及一些与之相类的小说）宣布了一种个人利己主义的赤裸裸再生，“成功人士”的沾沾自喜以及庸俗浅薄的生活趣味作为一种新的人生指南而开始为社会所接受。

严肃的（也是传统的）知识分子在此已经很难继续保持其精神的独立性或超然性，他们陷入从未有过的困窘之中。传统乌托邦的破灭，意义的消解，使他们重新陷入思想的困

惑之中，但是此时他们已经丧失探索前行的勇气和兴趣，因此他们中的一些人很快从黑暗的隧道中撤离。曾经被观念所浪漫封锁的各种经验性记忆趁机复活，一个较为典型的例子是贾平凹的《废都》，在对“废都”的世纪末情结的批评中，却相应激活了其自身潜在的旧文人记忆，并沉醉于“名人”的荣耀烦恼、周易八卦、收集古玩以及对女人的狎玩心态。一个本色的写作时代在与精英文化的疏离和对抗中业已来临。每个人都抛去了自己的精神假面，而开始以其本来的面目进入写作。

曾经热闹非凡的新历史小说，也开始从其与历史的精神对话中逐渐走向颓败，现代文化的代码只是成为一种严肃性的精神点缀，某种复古的记忆开始左右此类小说的写作。稗史野闻乃至前人的笔记趣事被逐一的发掘整理或编纂成文，妻妾争斗偷情私奔、同性恋、乱伦、性虐狂等等被津津乐道地重复叙述，逐渐向大众传统的消费癖好靠拢。

由于商业性的诱惑和介入（比如影视和出版），文学的娱乐功能被空前强调，愈来愈多的写作者开始进入通俗故事和肥皂剧的粗制滥作之中。对世界的精神性思考成了不合时宜的迂腐象征，人们共同回避着存在的痛苦，至于“社会良心”之类的基本的道德信念和角色规定，也日益地为更多的知识分子所淡忘。并且对社会的丑陋和人类普遍的存在困境表示出惊人的冷漠与无动于衷。

对人的世俗性的幸福要求的强调，固然使文学从纯粹的精神漫游中解放出来，从而更适宜普通人的生活要求（包括这个时代的主流文化）。但是如果一味地排除对世界的精神性思考，则有可能培育出一种平庸的文化倾向，并将为之付出相当的精神代价。

结 语

精英文化的终结表现在其传统乌托邦的破灭以及从意义的范畴中的悄悄撤离，同时包括了启蒙立场的放弃，理想主义的激情日渐式微，寻找成为一种徒劳无益的行为并最终放弃了超越此在的精神性努力。

曾经在颠覆传统反抗专制支持改革的斗争中扮演了重要角色的知识分子，在今天本应更为积极地行动起来并用自己的思想导引着这个民族精神上的日益向上，然而令人遗憾的是，他们中的大多数人“在新生的资本主义与庸俗的大众文化面前缴械投降了”（查加捷夫斯基）。

这是一个相当复杂的文化现象，其中一个因素也许在于他们过于沉湎在对这个世界的精神性思考之中，漫无节制的精神漫游显然难以继续导引大众的加入，知识分子与大众的隔阂很早就已潜伏，而知识分子本身也在这种漫游中感到疲惫并且难以为继。精神的超前思考使得知识分子由此加入了和世界文化的对话过程（同时不断受到新的西方文化的刺激），同时也相应脱离了人的世俗性生存（而这时世俗性的幸福要求正因为市场经济的确立而在大众中间日益增强），时代本身造就了一个强烈的“错位”现象。

而更为重要的也许在于精英文化本身潜伏着的人文传统。此一传统含有浓郁的乌托邦因素（包括马克思主义的理想性成份），一旦这种因素被抽空，便使知识分子出现一种思想上的“真空”状态（主要在其集体无意识之中），他不知道还应该不应该或者能够不能够继续关怀社会和人类（悲剧性的失败经验本身就导致了对这种乌托邦的怀疑），他们

看到自己所反对的正在成为一个永恒的（时间和空间）合理现象，他不知道在今天自己还应该或能够“说”些什么，一种话语失落症在知识分子中间迅速传播。而知识分子对社会的过于精神化的处理（带有一种浓郁的浪漫主义倾向），则使他们在实际到来的新的时代面前措手不及。比如说他们对改革的期许首先在于政治的民主化、个人的独立性以及一个崭新的公共空间等等，而没有料到随之到来的同时尚有庸俗的商业性浪潮和最原始的拜金主义。由于缺乏准备同时也因为没有一个是坚定的信仰传统的支持，加以本身对世俗性幸福的需求，而逐渐放弃了自己的文化立场的坚守。当然，其中的原因非常复杂，而非几句话所能说清。

一个旧的文化范式已被消解（在各种力量的共同参预下），而新的文化范式尚未确立，由此而产生了一个多元化的时代，一个众声喧哗的文化格局也随之到来。

第十章 别一种声音

在我们的阅读感觉中，所谓的严肃文学，事实上乃是一种知识分子化的对世界的形上思考，知识分子用其既定的价值取向和观念体系复制出一份有关社会与个人的存在蓝图，并试图依此对世界进行“命名”。这种“命名”的依据既来自于西方文化的思想启蒙，同时亦有着中国知识分子自身的某种“神圣的传统”。它注重人的精神性存在，并试图解答有关这种存在的种种困窘以及给出应当如何的价值允诺，从而具有一种浓郁的乌托邦倾向。新时期文学虽然流派纷呈，但总的来说，仍大致居于此一范畴。

然而，我们在此将要讨论的小说，却来自另一种声音的传达，它们从精神的形上范畴中悄悄撤离，而各自面对自己的日常性存在，一种对“私利”的角逐拒绝了所有乌托邦式的精神性允诺，竞争完全还原为人的一种赤裸裸的利益厮杀，个人的主体性从某种哲学化的抽象叙述中悄悄退出，而成为一种经验性的世俗存在，知识分子对世界的道德性（或精神性）的价值给定开始受到怀疑，被动摇乃至被推翻的不仅是传统的道德理想主义，而且是知识分子对世界的全部的乌托邦思考（并依此确

立了自己的话语权力)。而在其背后,我们感觉到的,乃是一种市民社会的文化要求(这种文化要求带有某种粗鄙化的精神形态),我们看到,正是在这些小说中,一种最原始的拜金主义重新复活,有关未来社会的粉色的精神性幻想被彻底摧毁,代之而起的,是一种残酷的(亦是实在的)人的日常性存在,人们无暇再去讨论有关理想的种种精神性涵义,一种世俗性的(同时也是粗鄙化的)价值取向正在被重新确定,个人的世俗性的幸福要求相应产生,并导引着文学的俗性发展。可以说,它构成了(并且继续构成)对新时期文学(以及由此代表的知识分子的话语体系)的最大挑战,因此,它不仅引发了知识分子的激烈批评,同时亦导致了传统价值观念的混乱。

然而问题在于,这种声音不仅来自于人的意识深处(一种对幸福的渴望),同时预示了我们社会的发展趋向,一个新的市民阶层正在悄然兴起(这个阶层对政治和文化的影响尚难以预测),孕育着自己的文化要求并且在文学中寻求着自己的发言人,因此,如何客观地分析这些小说及其潜在的文化涵义,将是一件非常重要的工作。

一、《曼哈顿的中国女人》及其它

八十年代后期,一种后来被命名为“打工文学”的小说悄然兴起,最早的比如有曹桂林的《北京人在纽约》,然后是周励的《曼哈顿的中国女人》、刘观德的《我的财富在澳洲》、樊祥达的《上海人在东京》及其续篇《上海新贵族》,等等。这些小说基本上都含有自传性,叙述的也大都自身在异邦的挣扎和奋斗。

“打工文学”和“留学生文学”的区别在于:“留学生

文学”大都带有某种知识分子化的思想痕迹，他们更多感受的是东西方文化的差异以及由此带来的精神困扰（比如小楂的一些作品）；“打工文学”的写作者则显然带有一种更实际的谋生目的，而且，不管他们在国内的地位和背景如何，出国以后大都被抛入社会的最底层，遭遇的往往是一种最粗鄙化的社会实践形态，对于他们来说，有关文化和精神的讨论已经显得过于奢侈，他们唯一考虑的是如何地挣钱以及因此获得基本的生存权力。在某种意义上，“打工文学”的写作者具有与当年的知青差不多的生存困境（因此又被称为“洋插队”），有人依此而又称其为“后知青文学”。然而二者之间根本的差异却在于：当年的知青运动是一种集体性的选择，并具有明显的政治色彩；而“打工文学”的写作者则纯粹出于个人的主体选择，并具有明确的谋生目的（“自费留学不知从哪年哪月起，已是扒分发财的代名词了”）。①

对金钱的渴望（已经不再掩饰）构成了一个灿烂的淘金梦，这种渴望既来自于对眼前困境的急于摆脱（“与其在国内如此这般文不文武不武模样儿，倒不如到国外去转转……遇着盘子碗盏也洗……不定时来运转也未可知”），②亦有着来自个人童年的贫穷记忆（比如《上海人在东京》中祝月的童年故事，便使我们感觉到贫穷造成的那种屈辱和阴暗心理）。这种梦想对于个人来说，并无可指责，而我感兴趣的则是这种梦想进入小说并被作为一种文化代码反复使用，它也许意味了，一种曾被我们称之为个体主义的思想正在悄然结出自己的果实，只是，它已经不再含有精神的浪漫追求，而是向着作为利益主体的个人性方向迅即转化，在这种转化

①樊祥达《上海人在东京》。

②荆观德《我的财富在澳洲》。

中，个人的主体性获得了世俗化释义。

新时期文学的一个重要特征，即在于抗拒国家对个人的控制，从而构成了对同一性的拆解和颠覆。然而，这种抗拒主要在于个人的精神需要（从而继承了张扬个性的口号），比如情爱、对人的尊严的尊重、私人性的保护，等等。这种主体性的强调，构成了一种知识分子化的新个体主义，并有力地推动着思想解放运动的发展。

然而，这种个体主义的发展，并试图获得整个社会实践的支持，势必渐渐逸出精神的轨迹，而向其世俗化方向转化。这时，作为利益主体的个人在其最初的实践过程中，往往会以“私利”的面目出现，并提出自己世俗化的幸福要求。而当这种世俗化的幸福要求被作为一种文化代码在小说中反复使用时，同样潜伏着一种个人/国家的对立形态。因此，当“自由”（“自由、随便，想干什么干什么，由着性儿来”）被填注进经济独立（金钱）的涵义，正意味着张扬个性由其朦胧的精神憧憬逐渐衍化成个人的利益要求，在某种意义上，这也意味着新时期文学有关人的个体要求在世俗性的实践过程中的一种旁支衍伸。

而更重要的，在“出国”的背后，还潜在着一种体制的对抗。当这些写作者把自己世俗性的幸福要求的希望寄托在异邦的奋斗，不过重复了这样一种事实，我们传统的国家社会体制阻碍了这种作为利益主体的个人性发展以及相应产生的幸福要求。因此，当他们揣着这样一份愿望踏出国门，也就同时意味着他们游离出了原有的传统体制，而他们遭遇的，与其说是资本主义的，不如说是市场社会的训练（由于他们处在社会的最低层，这种训练又往往是最粗鄙化的）。

在这种训练中，他们同时潜在地接受着有关市民社会/公

公共领域的文化命题。社会不再成为国家控制的政治领域，而是各个不同的人的结合，而结合的目的则是个人的利益，因此，它是“私利”的领域，私利使个人必须通过劳动和交换而获得满足，从而进入一种“需要的体系”（黑格尔语），正是在这一“需要的体系”中，产生了公正、平等、自由等等个人性的利益要求，私人的（非政治的）活动范围的扩张，便是坚持市场的自我调节而抗拒国家的政治干预，从而强化着社会的力量，并进而从单纯的经济要求扩张到政治、文化等诸领域。

对于“打工文学”的写作者来说，理论已不复存在，存在的只是一种活生生的生活形态。个人性在此获得了发展的可能，并不断刺激着欲望的满足要求。当周励洋洋自得地宣称自己“取得了使那些天使般的美国姑娘羡慕不已的成功”

（“创立了自己的公司，经营上千万美元的进出口贸易。我在曼哈顿中央公园边上拥有自己的寓所，并可以无忧无虑地去欧洲度假……”），尽管这种洋洋自得散发出一种平庸的（甚而令人反感）的气味，但仍然可以引人思索的是“究竟是机遇或命运，还是一股什么力量，使一个异国女子能在美国这块竞争激烈的土地上站住了脚”？（《曼哈顿的中国女人》），个人奋斗在此获得了一种纯粹世俗化的释义。而当我们把这个问题引回自己的生活时，它所潜伏着的市民社会的文化要求已经是不言而喻的了。

然而在“成功”的背后，潜藏着的却是一种残酷的利益厮杀。我们注意到，这些小说对资本主义（比如日本、美国、澳大利亚等等）已经不再怀有一种粉色的幻想（它曾经作为自由和公正的精神象征），既不是天堂也不是地狱，而是“战场”，是一切人反对一切人的战场，维持在人与人之间的政治或道德的纽带已不复存在，存在的只是一种个人利益的结

合，由于他们所处的环境（社会的最低层），这种个人利益的结合更多地表现出一种相互的仇恨、蔑视、攻讦、出卖、压迫、欺凌、压迫，金钱成了唯一的实在，强者（或者成功）的标志即在于其对金钱的是否拥有，一种赤裸裸的个人利己主义在残酷的生存斗争中悄然萌生。

传统教育作为一种道德理想主义在此受到坚决的拒绝，在《上海人在东京》中，祝月的人生第一课即来自于储造明的训诫：“共产党没错，千真万确，做人是要老老实实，自尊自爱，团结友爱。但是祝月，你别忘了，你现在处在资本主义社会，金钱决定一切的社会，你还是用社会主义的那套美好的教育理论去理解人，看待人，判断人，那你只有死路一条。在东京，你死了，像只臭虫一样，没人可怜你。我听你去碰壁，是为你好，让你在极短的时间内，在思想上有个认识，有个飞跃，唯有这样，才武装了自己也就保护了自己，在这里，就是人吃人，你不去吃人，就被人吃掉。”

在这里，所谓的市民社会呈现出一种非常矛盾的状态，尽管社会宣称其作为公共领域而拒绝国家的政治控制，但它本身却又因私人的与公共间的矛盾而分裂。因此，它一方面对抗着国家专制（它孕育了个人的独立性），同时又拒绝着道德理想主义对个人的文化侵入（它培育出赤裸裸的个人利己主义），因此，它在另一种意义上，残酷地再现着达尔文的生存法则。而个人也只有在拒绝了道德化的感情导引，才有可能在此一“战场”上击败对手而获得自己的生存。尽管社会可能通过“立法”的形式以建立各种“游戏规则”，但是在本质上决无法改变其作为“战场”的性质。

这种粗鄙化的训练，固然使个人从精神的幻想中解脱，以一种完全“野性”（樊祥达）的方式去获得个人的独立自

主从而求得生存的权力，并最终意识到在这个世界上，一切只有依赖于自己的奋斗。在某种意义上，这种粗鄙化的个人性的利益要求使个体主义的价值允诺获得了其世俗化的实践形态，但另一方面，它又可能导致人的异化，并展示着人的粗鄙本能。王起明初到美国，曾经愤然于“这儿的人没人情味儿”，然而数年后，在他接回“哥们儿”邓卫后，却又不自主地重复着当年姨妈的角色（《北京人在纽约》）。

正是在这一特殊的“战场”上，个体主义获得了它粗鄙化的实践形态，精神的伪装业已剥离，展示的是一种生存的残酷的竞争法则，人与人之间重新缔结了一种契约关系，在此一关系中，个人不仅拒绝着国家的政治控制，同时亦拒绝着道德理想主义对人的价值关怀，如此建立的“自由”形态便具有着一种极为复杂的真实涵义。

今天我们遭遇的正是这样一个难题，一方面，“私利”使社会逐渐从国家的政治控制中解脱出来，并向其市民性方向发展，个人作为利益主体的确立，使自由、平等、公正和独立获得实际的经验形态，思想演化成整个社会的实践，个人的独立获得经济的支持，尽管这是一颗苦涩的果实，但毕竟是果实。而另一方面，由于“私利”则产生了私人 and 公共间的矛盾分裂，它又孕育了一种赤裸裸的个人利己主义，并且复活着最原始的拜金主义，滋生出平庸的生活趣味和文化取向，在某种意义上，拒绝了人的精神和价值关怀，因此，这些小说的写作者本身亦常常陷入一种困惑，他们往往要问自己：我究竟得到了些什么？在沾沾自喜的成功陶醉外，尚有着些许的困惑、矛盾、甚而反感和恐惧。

所谓的“打工文学”并没有为我们提供一种崭新的艺术经验（大部分是平庸之作），他们提供的，是一种重要的文

化启示，他们所遭遇的，我们将要或者已经遭遇，一个世俗性的粗鄙化的时代因为市场的确立业已来临，“如果有一个将欧洲的地方性思想转变成全球的哲学的时刻，将欧洲的区域性历史转变成全球的历史的时刻，那便是资本的时刻”（查特杰语），尽管我们努力脱出此一窠臼，但是某些根本性的困境仍难以摆脱。我们完全可以想象，一方面因为市场经济的兴起而导致一个市民阶层的产生，并在公共领域和国家专制的冲突对抗中，把个人的自由、独立和平等的经济要求重新引回政治和文化等领域（它满足了知识分子对社会的乌托邦想像），同时，亦可能因为“私利”而造成的私人与公共的矛盾分裂，而催生出最原始的拜金主义和赤裸裸的个人利己倾向，对道德理想主义的拒绝则可能凸现出残酷的竞争法则，而“工具理性”完全可能在驱逐了终极价值及其相应的伦理体系后导致着人的利己倾向，一种平庸的生活趣味和文化取向将勃然兴起，并形成对精神的大规模围剿和逐步的侵蚀。

二、王朔与何顿

世俗性的幸福要求的侵入，意味着小说悄悄退出了对世界的形上思考，写作不再成为一种纯粹精神性的事业，而是融合了市民的对生活的理解乃至文化要求。严格说来，这种现象并不自“打工文学”的写作开始，比如讲，在王朔的小说中，我们已经可以隐约感觉到这种幸福要求的俗化倾向。

若干年后，在对中国的市民阶级的构成考察中，人们将会提到，“红色贵族”是如何运用自己特定的地位、影响、关系网络迅即地将权力转化为资本，通过各种渠道搞来的批

件、配额、巨额的贸易往来，为他们带来了惊人的财富，有关共和国的浪漫想象和充满乌托邦情结的革命憧憬（同时伴随着骄傲和狂妄），已经为对财富的聚敛和金钱崇拜所替代，名片上次第亮出了各种公司总裁和经理的头衔。它意味着，一个传统的政治等级的社会秩序正在拆解，相应替代的则是一个经济的等级社会。同时，这个阶层亦面临着分化，在一部分人成功地进行了“身份”的转换之后，而另一些人也正无可奈何地接受着“破落”的命运威胁。

在某种意义上，王朔小说恰如其分地表达了此一“破落子弟”的命运困扰以及强烈的世俗性的幸福要求。在王朔的小说中，人的日常性存在被强烈地凸现出来，追求的精神性色彩已被彻底抹去，世俗性的幸福要求建立在最原始的拜金主义的基础上。因此，在王朔的小说中，我们遭遇的，往往是各种各样的走私、敲诈、离奇的计划和大胆的行动。对中产阶级的体面生活的向往，不仅构成了小说中人物的生活动机，同时亦构成了他自己的写作动机。

所有的失意、苦恼、愤懑、玩世不恭、对传统的颠覆和反抗、尖刻的调侃和嘲弄，均来自此一幸福要求在实际生活中的破灭或者一时的难以实现，在骨子里，仍然浸透着对“私利”的追逐和浓郁的商业性的价值取向。

然而，王朔小说的意义，并不仅仅在于他描摹了一个破落的世家子弟的命运遭遇，在人们的阅读和接受过程中，逐渐增值的是一种朦胧的市民阶级的文化要求。

不管王朔小说中人物的背景如何，在他们脱离了自己的阶级并进入市场，便渐渐滋生出自己的价值取向。自由或者个性的独立不再作为一种纯粹精神性的文化符码，相反，它成为个人获得世俗幸福的根本前提和保证。正是在这个意义

上，王朔的小说加入了这个时代对传统的大规模颠覆，并积极地进行拆解和对抗。只是这种拆解和对抗不再来自于一种知识分子化的乌托邦的精神追求，而是对个人在此世的世俗性利益的积极保护。

然而，由于市民阶级在政治以及文化的朦胧状态，难以提出自己明确或者崭新的思想见解，因此，这种对传统的破坏常常更多地演变成一种“痞子化”的行为方式，并且获得意外的成功。

当自由、平等、公正等等被填注进市民式的文化理解之后，对传统的破坏就不再仅仅是一种纯粹精神性的思想，相反，它同个人此在的世俗性幸福紧紧地联系在一起，因此，尽管它带有一种浓郁的世俗化（包括商业化）的价值取向，但同时，也相应地显得更为坚定和实在。当然，它也同时演变成一种目光短浅的功利行为，知识分子曾经赋予的神圣性和精神性也相应被消解，而是同一种世俗性的市场行为（挣钱、享乐、办公司等）紧紧联系在一起。

正是这种世俗性的幸福要求，使个人不再沉湎于知识分子化的对世界的形上思考，对社会和人类的价值关怀，演化成个人对自己的关怀，一种纯粹“私利”的关怀。因此，在王朔小说有效地拆解和颠覆了传统文化，同时，亦随意地调侃着理想和激情，严肃和真诚，正是在这种调侃中，终极价值及其相关的伦理体系亦遭到消解的威胁，知识分子首次成为一种市民文化的挑战对象。王朔说：“我的作品的主题用……一句话来概括比较准确……就是‘卑贱者最聪明，高贵者最愚蠢’”，“像我这种粗人，头上始终压着一座知识分子的大山，他们那无孔不入的优越感，他们控制着全部社会价值系统，以他们的价值观为标准，使我们这些粗人挣扎

起来非常困难，只有给他们打掉了，才有我们的翻身之日”^①。这些批评虽然带有王朔的个人色彩（一种极大的随意性和调侃性），但是在某种意义上却相当准确地概括出今天的市民阶级的某种文化心态。

市场经济创造了一个纯粹属于它自己的市民社会，人们因为各自的利益结合在一起（一种非政治非道德非感情的结合），他们比以往更迫切地感觉到私人性的重要，因此它毫不犹豫地加入到反抗传统文化的控制和干预的联盟之中，在这个意义上，社会成为一个“公共领域”（与国家相对抗），从而产生了自由和平等的文化要求。但同时，这个阶级在现在又是相对粗鄙化的，并且以一种最粗鄙（包括痞子化）的态度来保护自己脆弱的私人性。因此，当私利造成私人和公共间的矛盾分裂时，他们又毫不犹豫地站在私人一边，他们拒绝接受（同时也带着无奈的伤感和困惑）一切有关终极价值的理论，他们相信金钱的重要，复活并制造着拜金神话，他们不再用道德的眼光去挑剔利己主义，相反，他们承认这是一个事实，并且是个人获得世俗性幸福的条件之一，这种对个人的最粗鄙化的文化保护，或许在私人性尚且脆弱的今天是有用的，但是其对公共性的排斥，却相应导致了对知识分子及其代表着有关社会良心终极关怀理想主义神圣性乌托邦追求的拒绝乃至对抗，对一切有关公共规范的价值体系的排斥，等等。王朔对知识分子的激烈批评，显然表达了这个阶级目前的某种朦胧心态以及确立自己的价值体系的文化努力，而不管怎么说，王朔的小说最早传达了这个阶级的文化要求（尽管是非自觉的），并将作为一份文化档

^①王朔自白，《文艺争鸣》，1992年第1期。

案，而记录着其与知识分子反抗传统的暂时的精神结盟以及最终的文化分裂。

我在此还将提到另一位作家，这位作家就是湖南的何顿。迄今为止，我只读到何顿的三篇小说：《生活无罪》、《我不想事》、《弟弟你好》。

在何顿的小说中，我们再次遭遇到一种痞子化的人物及其相应的话语方式。何顿的“痞子”显然来自于社会的最底层，一种我们称之为“城市贫民”的阶级。何顿的小说少了王朔式的幽默，以及那种掩饰不住的教养痕迹。他面对的，是一个真正的“动物凶猛”的世界，一个一切人反对一切人的战场，个人在此进行的，是一种纯粹利益的格斗和厮杀。

在中国的市民阶级的构成中，存在着—批我们称之为“个体户”的人，他们大都出身贫寒，甚而缺乏基本的知识教养（同时也因此少了许多的文化束缚），他们把粗犷野蛮甚而愚昧与庸俗带进市场竞争也带进这个阶级的文化格局，然而也正因为这种文化背景，方使他们少了许多顾虑，在竞争中立足甚而成功。何顿的可爱之处在于，他以一种惊人的坦率叙述了这些生活故事，并且不加任何的文化装饰。

世俗性的幸福要求被再一次强调，个人拥有获得幸福的权力，“档案”——这个国家控制个人的最为有力的象征，在市场中被轻轻抹去。在柚子和太毛离开监狱的时候，他们已经没有必要继续考虑“档案”的意义，“个体户”成为个人进入市场摆脱国家控制的最佳途径，“自由”在此获得了它的实践性意义。这种“自由”同时体现在罗雄身上，对领导（包括相应的规范和体制）的反抗和对自由的憧憬，只有通过“个体”的方式方能实现。我们看到，这个阶级抹去了知识分子有关自由的精神性释义，而填注进自己的崭新理

解：自由=金钱=经济独立……，这种粗鄙化的释读固然褻读了自由的神圣性，但却使它获得了社会的实践性支持。

在金钱的后面，同时连缀了许许多多的等号，比如幸福、自信，等等。一个粗鄙化的世俗性社会在何顿的笔下业已来临，“知识并没金钱有力量”，在《弟弟你好》中，何顿这样写到：“某些人变得财大气粗且目空一切了。‘大学生几个钱一月？’……这些人的魅力就是让人明白知识并不能当钱用，于是大家的视线开始扫荡财路，社会空气换了，弟弟生活在这个社会，吞噬着这个社会产生的龌龊空气，理想如一朵花样的凋谢了，这里那里飘扬出来的铜臭味由一个强国全方位地侵占一个弱国样侵占了弟弟的脑袋……”。然而，在这种“龌龊空气”中，个人却重新产生了一种力量，一种生命的格斗精神，“邓和平确实没时间谈女朋友，他自己感到奇怪，当年考大学的那股热情和拚命的劲头竟同遗失的狗找到了主人样，回到了自己身上……歌厅一开张，那股懒散劲就如一只蝴蝶离他而去，竟离得那么彻底”。“摆脱了贫困”的弟弟同时“拥有了一种穷人翻身了的自豪感”，这个飘扬出“铜臭味”的社会重新塑造着它的当代英雄。对私利的角逐固然复活了最原始的拜金主义，同时又使他变得自信、自豪、生气勃勃、充满着野心和欲望。

然而对于知识分子来说，进入这个社会却又相应地困难重重，它充满了狡诈、欺骗、冒险、良知的泯灭、甚而黑社会的威胁与压迫……。

《生活无罪》事实上是一篇辩护词，每个人都有获得幸福的权力，因此，每个人都有权力为自己辩护，同时有权力拒绝所有的传统教育（如果它妨碍了这种幸福的获得）。因此，狗子接受了父亲的思想：“名誉是一堆废纸，只有老鼠

才去啃它”，并且开始“不把女人当回事了”，“我绝不会在女人身上吃第二次亏”，“什么女人都在我身上看不到爱了”。有关“运气”的讨论，曲刚说：“运气是夺过来的……你不发狠争，运气就落在人家手里了”，“我觉得他这话极对”，“我”从曲刚和狗子兰妹和秋妹那里受到了最初的“文化启蒙”，这种启蒙意味着他必须与已定的文化背景彻底告别。而在艰苦的谋生中，从最初的困惑和痛苦一直到最后的坦然自若（“我要在这三个乡下姑娘身上下最大的力榨油”），友情不再成为人与人之间的关系维持（“这幸福不值得去记忆”），拜金主义来源于生活的无情教育（“世界上钱字最大，钱可以买人格买自尊买卑贱买笑脸，还可以买杀人”），个人的主体性还原成一种残酷的生存竞争（“九百九十多个人是这个世界的弃儿，死鱼一条，一辈子矮在人家身上做崽，连脑壳也是为别人长的”）。在何顿的小说中，我们看到，市民社会由其最初的朦胧的文化要求而逐渐发展出自己粗鄙的价值理论，由于它来自社会的实践，所以具有一种使人无法回避的残酷性。

然而对于知识分子来说，这种“辩护”又是相当痛苦的，它意味着与精神的彻底决裂。对于一个写作者来说，只要他仍然坚持着对世界的思考，就往往会产生一种痛苦的失落感觉（包括王朔），他往往会问自己：这究竟意味着什么？他们可以拒绝“值不值”的观念争论（“赚点钱实在些”，还是“为赚钱活着”，“不值”），但却无法拒绝这种价值争论已经深深烙在他们的生命之中，尤其是当他们把问题引回自身时。“成功”（世俗性幸福）常常带来更大的文化困扰（“在此之前称得上是一幅美好蓝图的东西，忽然在手里变成了零零碎碎的瓦片”）。我们注意到，何顿常常对其

小说中的人物进行死亡化的艺术处理（比如《生活无罪》中的狗子，《我不想事》中的大毛，《弟弟你好》中的刘金秋和丹丹），在肉体的死亡背后，不仅意味着一种精神的毁灭，同时浸染着对这种世俗性幸福的价值怀疑。显然，在这一过程中，写作者难以完全抹去自己知识分子化的思想痕迹。

市场经济创造了一个市民社会，这个阶级带着它的生命活力和最原始的拜金主义慢慢苏醒，尽管它尚未明确地形成自己的价值理论并进而提出政治和文化的要求，但已经在试图寻找文学中的代言人。他们从实际的利益出发，要求着自己的私人性，并对“自由、平等、公正”等等曾经被知识分子赋予理想激情的字眼加以最粗鄙的释读，进而积极地反抗着传统文化和僵硬的国家体制的控制和干预。然而，当写作者企图逼近这个阶级，他一方面感到“生活无罪”，并承认个人的世俗性的幸福要求以及相应的获得权力，同时他又无法彻底抹去自己的文化背景，因此又恐惧着人类美好的情感将由此而失去，并为这种失去而感到焦灼和痛苦。

三、传统记忆的尴尬复活

数年前，刘西鸿的《你无法改变我》从精神的痛苦历程中挣脱出来，快乐地宣布人应该按照自己的世俗本能生活。正是在八十年代，文学为一种纯粹精神性的形上氛围所笼罩，他们蔑视任何一种世俗性的日常存在，而渴望真正富于精神意义的生活。在失乐园的主题背后，隐藏着一种生活在别处的追求与憧憬。这种追求与憧憬同时更加深了人的此在的困窘和痛苦，因此，刘西鸿的小说，在某种意义上唤起了人的世俗性的生活本能，并传播一时。

然而，在今天，已经很少有人再如刘西鸿那样，对“幸福”赋予如此纯真的解读。“战场”的概念已经深入人心，人们发现，在求取世俗性的幸福过程中，个人将经受从未有过的精神痛苦，他将再一次面临孤独无援的境况，对市场的浪漫憧憬已经结束，面对着的，则是一种残酷的生存竞争法则，同时，写作者再一次复活了知识分子化的情感痕迹。

《猴年七月》（张黎明）的故事很简单，写一个人排队买股票抽签表，百分之十的中签率开始使人们变得疯狂（“十万百万的钞票如片片蝴蝶铺天盖地地飞扑而来”），退休教师、孕妇、年轻的工人，甚而远道赶来的作家拥挤在一起（“幸福就像倾盆大雨泻落在我有点毛病的心脏上”），利益把各个人联系在一起，同时构成了一个小小的市民社会。金钱创造了这个时代新的神话（“原先学雷锋学得最卖力的傻大姐第一个辞掉铁饭碗和她男人开了间小店……第三年她牛气冲天，卖了小店跑到闹市开了间大酒楼”），甚至连作家秋山都放弃了他那“充满人性”的写作（曾经作为这个时代精神旗手的知识分子已经大规模溃退），挤在这嘈嘈杂杂的人群中渴望着“打一个经济的翻身仗”，那么，还有什么理由使“我”继续保留“那些残存在我身上的什么历史，什么人心”？“我”和父亲的潜在对话构成了一个富于寓言性的暗示，“我”拒绝了对父亲的“临终关怀”，事实上正意味着这个时代拒绝了一切有关历史、理想、意义、道德以及人与人之间的情感联系。尽管“良心就像三座大山压得我喘不过气来”，但是在金钱的诱惑下（它意味着人的世俗幸福），却仍然使人不得不选择背叛的方式（“爸，我不得不背叛你”），市场为这个时代提供了它自己的价值观，“钱，只有钱，才是创造历史的动力”，并且否定着人的一

切的传统关系（“咳，女人，不就是爸死了，我们都知道他迟早要死。没看见我在干什么？……爸死了，我去他能活？我一走这位置就白送人了……”），即使在这短短的队伍中，充斥着的也是相互的倾轧、猜忌、怀疑、排斥……，偶尔涌出的同情和温馨也如淡淡的青烟迅即散去。当我最后得到“铆钉”的帮助，也同时受到生活的新的教育：“这个世界变了，什么事情都会发生，什么都得靠自己博，一定要靠自己，别指望有人帮你，千万别弄出一副可怜相，这世界没有可怜人，只有没有用的人”（“几米外他站定回头冷冰冰扔出几个‘铁包子’：‘这个世界，记住，我是最后一个帮你的人了。’”）。这就是我们此刻面临的存在法则。

世界变了，如果你拒绝进入这个世界，那么你就得承受清苦、贫穷、困窘乃至世人的嘲弄；如果进入这个世界，就必须“变他个人模鬼样，叫那些残存在我身上的什么历史，什么人心片甲不留”，金钱的异化开始威胁着人们的存在。一个时代已经死亡，另一个时代带着它新生的力量勃然而起，写作者在进入这个时代的同时，开始承受着自己文化背景的困扰，他目注着这个时代的平庸与残酷，而开始痛苦地呻吟：“死魂灵！死魂灵！”，曾经努力抹去的知识分子化的思想痕迹此时开始复活，并夸张着这个时代的丑陋。他们进入了这个时代，然而开始缅怀昔日的光荣，“我渴望永远童年”，对于进入了这个世界的人来说，这种渴望已经变得那么遥远。

我在此还将提到张欣的小说，张欣以一个女性特有的敏感与温存，描述了这个世界的平庸与残酷，市场抹去了人的性别差异，女人同样面对着生存的残酷竞争。《冬至》写了三个女性：小米、婷如和冰琦。冰琦嫁给了一个港商（外室），小米始终坚持着她的精神幻想，婷如则在事业的竞争中获得

成功。冰琦重复了一个女人的传统的悲剧故事（“要么生孩子，要么等扶正”）；而婷如作为一个“强女人”，则面临着终生孤独的命运（“嫁不出去”）；曾经沉溺在精神幻想中的小米，现在开始承认“现实生活到底与想法不一样”，并且开始接受“想法可以崇高，现实生活的实质只有琐碎与无聊”（“小米觉得自己凡事不言钱的美梦彻底破灭了，钱的压力已经形成巨大的阴影，笼罩在她和许弘的头顶”），因此，当冰琦羡慕小米：“小米，还是你好，你虽然两袖清风，但是找到了真正的爱情”，小米的脸色顿阴：“别说我，我有我的问题，我们现在吵得不可开交……”。个人在此遭遇的是，精神和现实彻底分离，我们已经不知道，究竟应该怎样才能获得我们想象的幸福，金钱满足了人的世俗性的幸福要求，但同时也连带摧毁了他的全部的精神性想象？那么精神呢（它已经成为清贫的同义反复）？它能替代我的全部的世俗性存在？并能使我们永远地遗忘现实的琐碎与无聊？张欣的疑惑背后是，一方面她承认并认同着人的世俗性的幸福要求，同时又企图保留人的全部精神性幻想，因而拖着一个长长的知识分子化的乌托邦想象。而她面对的却又是一个鱼与熊掌不可兼得的话语悖论。我们看到，复活的精神痕迹是如何痛苦地阻挠着写作者逼近这个市民社会的企图。

尽管在《无人倾诉》中，张欣通过两个女人的差异对比（董悦心和黄围围），拒绝了情感对人的存在的侵入和磨蚀，冷静地接受现实所给予的残酷事实：“哪一个都市人没有一颗伤痕累累的心，等待着倾诉和抚慰？！可哪一个都市人能够真正地尽情倾诉和得到抚慰？！所以，没有一个都市人不是铁石心肠的”。在残酷的生存竞争中，个人将凭藉着这种“铁石心肠”（它同时意味着对传统的价值允诺的

拒绝) 获得其存在的权力以及相应的世俗性的幸福要求。但是在事实上, 尤其是作为一个女性作家, 她又很难完全接受这样一种残酷的事实, 她会天真地询问: 世界为什么会是这样一种样子? 为什么不能变得更加温馨些? 她(或她们)仍然在等待抚慰甚而等待拯救, 这时, 一种传统的浪漫想象便会不自觉地侵入到她的写作过程中, 一种“白马王子”的意象也就由此复活(代表了那种残存的温馨与美好)。

《伴你到黎明》在其叙述格局上, 不自觉地复活了这种“白马王子”的意象设置。管尽在表面上, 朝野摆脱了港台通俗小说那种英俊小生的外形描述(“这时, 有一个人自门边走过来, 一米八的个儿, 瘦, 两眼无神, 表情几近呆板, 左眉上一道大疤, 他穿得相当随便, 手中不是提着, 而是从上端抓住一只乳白色破塑料袋口儿。他晃晃地走过来, 安妮只觉得阴气逼人, 魂飞魄散, 仿若见到牛虻再世”)。作为一家“讨债公司”的雇员, 朝野冷酷、粗犷、六情不认, 敢于玩命, 而且“除了认钱就是贪色”(“朝野点上烟, 就势把那只手一拉, 穿着颇性感的女人一下子倒在他怀里, 吃吃地笑个不停”)。然而就是这样一个人, 在其冷酷的外表背后, 仍然跳跃着一颗爱心, 在冬慧走投无路的时候, 是朝野帮助了她, 并且拒绝了她的所有报答, 包括感情(“算了吧, 人家是好人家的好女孩, 我沾人家干啥, 不把人坑了? 人家是可以终身有靠的)。女性的软弱再一次复活(同时流露出知识阶级的清高与优越), 残酷的现实压得人透不过气来, 以致人们渴望着“一种不可名状的空旷, 令久居尘世的人能好好透出几口浊气”。当张欣试图把温馨重新引入写作, 便会不自觉地重复一个有关道德和感情的童话故事, 只是为了尊重现实(多少保留着严肃文学的品位), 尚未完全

陷入通俗故事的窠臼。即使这样，我们仍然可以看到，这种努力多少带有一种主观臆想的痕迹。

然而，这些小说也从另一面告诉我们，由于私利造成的私人 and 公共间的矛盾分裂，已经在道德、感情等诸方面造成了对人的某种伤害，因此，为了维持一种必要的非利益的人与人之间的联系，人们不得不重新回到道德的范畴，以谋求一种感情的（哪怕是虚伪的）抚慰，同时相应鼓励了故事的通俗化倾向。^①由于个人世俗性的幸福要求的侵入，使写作者开始进入市民社会并重视人的日常性存在，努力抹去知识分子化的乌托邦的精神憧憬与追求，但是弥漫在市民社会的商业性气氛和相应的残酷的竞争法则，却又使这些写作者感到某种精神的失落甚而恐惧，这种恐惧相应复活了他们的某种感情痕迹，并企图以此对抗某种残酷和平庸的现实境遇。这种复杂性昭示了市民社会在目前的粗鄙化状态以及知识分子的某种鱼与熊掌不可兼得的悖论存在。

结 语

我们讨论的这些小说，虽然已经从精神的领域悄悄撤离，而开始进入人的日常性存在，并认同了人的世俗性的幸福要求。然而，它与所谓的新写实小说的区别在于，新写实主义在驱逐了理想主义的浪漫侵入之后，而开始谋求一种同现实的妥协关系，这种现实仍然残留着传统的体制痕迹，或者更准确地说，是一种体制内的现实，他们努力做到的是承认现状并在这种现状中好好的过日子。而这些小说（我们不

^①所谓的通俗小说，常常具有一种道德的装饰性和欺瞒性，不论是古代，还是现代，均是如此。

妨称之为新市民小说)却多少触及到体制外的现实(国外、个体户、各种合资或独资企业的白领阶层),并存有一种追求与憧憬,不过,这种追求却是非精神性的,而是一种个人的世俗性的幸福向往,带有明确的生活的目的指向。自由、平等、公正等等曾经被知识分子赋予了理想激情的字眼,在此重新受到世俗化的解读,并被填注进个人此在的世俗利益。在这些小说中,我们可以感觉到,一个新生的市民阶级已经悄然而起,他们朦胧地要求社会作为公共领域而拒绝国家(包括相应的意识形态)的控制和干预。同时在反抗和颠覆传统文化中与知识分子暂时结盟;然而另一方面又摧毁了所有传统的人与人之间的关系(比如政治道德伦理感情等等),唯一存在的是个人之间的利益关系,对私利的角逐替代了所有精神性的追求。由于这个阶级在今天的特殊境遇,为了保护那种脆弱的私人性,便以一种最粗鄙化的方式拒绝了所有有关“公共性”的规定;复活并制造了最原始的拜金主义和赤裸裸的个人利己倾向,人类所有美好的记忆正在被金钱次第抹去,一种平庸的生活趣味和价值取向正在被悄悄确立。尽管这些小说的写作者在其写作过程中,仍然不时浮起传统的记忆,并由此陷入痛苦和困扰,但某种新的经验和启示仍然从中隐约露出。

知识分子将会惊讶地发现,他们曾经为之奋斗的神圣理想,现在正逐渐转变成一种粗鄙化的社会实践,世界变了,弱肉强食的存在法则正在被重新引进生活,金钱构成了最大诱惑,精神受到无情的嘲弄和挑战,社会还原成“战场”,一切人反对一切人的战场,而个人在利益的厮杀与格斗中,挣脱了所有传统关系(比如政治、道德、伦理、感情等等)而开始脱颖而出。个人作为利益主体开始变得强大有力并加

强着其与传统的对抗，然而这一切，却又是以付出所有美德作为代价。

新时期的一个巨大特点是，思想解放运动（同样涉及到文学）以其精神的纯粹性和神圣性带动了经济的改革启动，在这期间，知识分子坚持着其启蒙主义的中心立场，不仅从西方，亦从自身“神圣的传统”中汲取着思想，从而发展着自己对社会与个人的乌托邦想象。然而，经济的启动，却自觉偏离了精神的规定轨迹，市场创造了自己的时代之子——市民，一个世俗化甚而粗鄙化的时代业已来临。个人此在的幸福要求驱逐了所有精神的憧憬与想象，知识分子的话语权力被重新推翻（在此之前，是政治的推翻），而他们所倡导的非政治化、私人性、对人的尊严的尊重、自由和平等，均被市民社会填注进自己世俗化的内容，个人由此走进平庸甚而冷酷的生存境遇，并开始和精神分手。

知识分子恪守着的“神圣的传统”（包括它的价值取向和规范体系）将因此而面临着最为严峻的挑战。

第十一章 文人传统的复活

有关知识分子的现代涵义，现在已愈来愈趋于明确，然而落实到特定的诠释对象，比如中国知识分子，事情又往往趋于复杂，这里就牵涉到一个传统问题。一般来说，我们都承认中国现代知识分子的传统雏形是古代的士、儒、佛、道交相融汇形成了中国古代士大夫阶级特定的精神风范与价值取向。虽然经过现代知识分子的拆解与颠覆，但此一传统仍然若隐若现地侵入到中国现代知识分子的文化构成之中。

在古代士大夫阶级的复杂构成中，有一很难明确界定的旁支，这就是我们今天所说的文人。中国的文人虽然在思想上仍然（大致）服膺于整个士大夫阶级的价值体系（尽管存有程度不同的背叛），但却在长期的实践过程中，逐步形成了自己特定的生活习性和精神癖好，并以此区别所谓贤良方正之士，以致于正统的士大夫阶级，比如顾炎武，提到文人甚而咬牙切齿，说：“一号为文人，无足观矣”。

我们将要讨论的是，在今天，此一文人传统在什么样的文化背景下以及通过什么样的方式在当代文学中得到程度不同的复活。

一、有关文人传统的几点释义

所谓文人,按照我们今天的说法,就是从事文学艺术工作的人,只是一种职业的标识。但是在传统的文化语境中,“文人”这个概念却又往往被赋予某种道德上的价值判断,常常同“无行”、“风流倜傥”、放荡不羁”、“不拘细事”以及“贫穷寒酸”、“落魄潦倒”等等联系在一起,这种弥漫在语词周围的价值褒贬,本身就说明它已经内指为某种文化类型。

“文人”一词,较早可见于《诗经·江汉》:“告于文人”,《尚书》“文侯之命”中亦有:“追孝于前文人”,不过这时的文人含有文德之祖先的意思,与我们今天所说的文人相去甚远。①

“文人”一词逐渐向现代意义的靠拢,大概在汉代已有所端倪。② 汉代辞赋华丽,而且作文与为人亦渐趋统一,并且常辞君侧,应诏作赋。其中最典型的当数司马相如,除了与卓文君私奔当垆卖酒而使其名噪后世,他为陈皇后作《长门赋》获得黄金百两的报酬亦为后人传说(“千金纵买相如赋”)所作辞赋大都华丽秀艳,观其一生,多姿多彩,酒色财气兼有,算是汉代文人中,最为我行我素放荡不羁。王充作《论衡》,或许有感于文人的游戏况味,称“采掇传书以上书奏记者为文人”,尽量使文人向史家靠拢(“不遭文儒之书,其迹不传”),并强调“文人之笔,劝善惩恶也。……极笔墨之力,定善恶之实,言行毕载,文以千数,流传于世,成为丹青,故可尊也”,王充努力把文人纳入道德的规范,却

①②有关“文人”的解释与历史沿续,各家说法不一,这里主要参考的是郑清茂先生的观点,详见《中国文学在日本》,台湾纯文学出版社。

又反证出当时文人无行亦“无补于世”。汉末以后，政治混乱，儒学陷入危机，传统的道德伦理难以继续控驭人心，文人为逃世计，陆续接受老庄思想，嵇康说：“六经以抑引为主，人性以从欲为欢；抑引则违其愿，从欲则得自然。……”（《难自然好学论》）这时的文人，言行怪诞，吟风弄月，寄情酒色，兴托烟霞，企图以此对抗名教束缚并进入一己之自由天地，甚而不惜“毁方败常之俗”（顾炎武语）。《世说新语》所记人事（比如“任诞篇”），大致可见当时之士风。而文人亦由此奠定了自己的人格类型，以致隋末大儒王通逐一评点文人，而称其为：“皆古之不利人也”。

因此，在文人传统中，便含有浓郁的非道德或者非规范的因素在内。余英时曾引钱穆论文人言云：“文人之文之特征，在其无意于世用，甚至者，则仅以个人自我作中心，以日常生活为题材，抒写性灵，歌唱情感，不复以世用萦怀。是惟庄周氏所谓无用之用，荀子讥之，谓之有天而不知有人者，庶几近之。循此乃有所谓纯文学，故纯文学作品之产生，论其渊源，实当导始于道家”^①。所谓“无用于世”，按照今天的说法，无非是拒绝救世的责任。在中国文化的传统中素有二大精神源头：一是儒家，强调入世救世，并以改造社会为一己之重任，从而形成“虽千万人吾往矣”的士之人格和“善人教民”的启蒙立场；一是道家，强调循世出世，以个人之自由独立为其终极价值，从而形成养性修真对抗世俗社会的关系倾向。道家思想对文人传统的侵入，形成中国古代文学对自由独立个性解放的憧憬与追求，在加剧了文人非道德非规范化的人格倾向的同时，亦鼓励着它的非政治化，在当时

^①余英时《士与中国文化》第343页，上海人民出版社。

的社会,自有其积极意义。古代文人不仅放荡不羁,拒绝礼教规范,“落花踏尽游何处,笑入胡姬酒肆中”,“风流岂肯落人后”(李白),而且特别憧憬游侠,“儒生不及游侠人,白首下帷复何益”(李白),“身在法令外,纵逸常不禁”(张华),都内蕴了“自由”之要旨。然而过多地关注自我,又相应地冷落了社会,尤其是艺术逐渐地雅化发展,便会导致一些文人对此种倾向的价值怀疑,郑板桥即说:“写字作画是雅事,亦是俗事。大丈夫不能立功天地,守养生民,而以区区笔墨供人玩好,非俗事而何?东坡居士刻之以天地万物为心,以其余闲作为枯木竹石,不害也。若王摩诘、赵子昂辈,不过唐宋间两画师耳!试看其平生诗文,可曾一句道着民间痛痒?”^①“可以说是回应了荀子之讥评:谓之有天而不知有人者。是一种生活在社会与自我两难境遇中的文人之心态。

郑板桥的矛盾,实际上道出了文人所面临的某种庸俗化的危险。文人憧憬一己之自由,在其积极意义上,固然推动了个人的独立解放,然而一旦落入俗套,并逐渐背离精神之要旨高雅之趣味,其诗文不仅会沦落成“供人玩好”,非道德非规范化的人格倾向亦为泛滥成个人在此世纯粹的寻欢作乐,实与欢场子弟相去不远。

宋元以后,文人以灵肉对抗道学,惊世骇俗之言行日见增长。比如李贽,“生平痛恶伪学,每入书院讲堂,峨冠大带,执经请问,辙奋袖曰:“此时正不如携歌姬舞女,浅斟低唱”,诸生有挟妓女者见之,或破颜微笑曰:“也强似与道学先生作伴”。……遂有宣淫败俗之谤”,^②汤显祖公

①《郑板桥集》第22页,上海古籍出版社。

②引自郑清茂《中国文学在日本》第125页。

然将“情”字引入戏剧，并愿天下有情人终成眷属，韩廷锡则为情学辩护说：“佛是千古有情人，彼不加我犯戒之律也。”^①以灵肉对抗道学的结果，便是在老庄的性情之说中种入了世俗性涵义，并向着当时的市民化方向发展。这种对抗，固然破坏了传统道学对人的礼教束缚，同时亦鼓励了文人的纵欲倾向。在“出淤泥而不染”的口号鼓励下、上层知识分子固然流连妓院作着醇酒美人的浪漫想象，同时民间亦充满了肉欲之作，比如《肉蒲团》、《闹花丛》、《绣戈袍》等等，加剧了文人传统的颓废倾向，并以性事作为世俗化的解脱和满足。

日人吉川在《元明诗概说》中解释此时的文人说：“他们起码的条件是专心于文学或艺术，而与政治无缘。因此他们的身份不是官僚，而是纯粹的市民。又为了取得艺术家的资格，在生活上面多少总要表现得奇矫些，也就是要有脱离常识的作风”，郑清茂先生概括为：一，文学至上的思想；二，奇矫的生活态度；三，与政治无缘的市民身份。^②

与政治无缘，固然使文人倾向民间，并以民间利益的代言人抒写人民的痛苦，同时获得一种自由的身份与心态。但是在另一种意义上，在中国古代，拒绝政治，也可以意味着拒绝对社会的关怀，这在某些文人身上表现得很明显的。城市的繁荣，增长了物欲的诱惑，除了少数人能“出淤泥而不染”，大部分文人便在这欢乐的纵欲中渐渐失却其人格操守。

而另一些文人在摆脱了政治的身份束缚之后，便渐渐走向隐逸的道路。中国传统的“隐逸”并非指向与世隔绝的苦行生活，而是一种完全日常化的生活方式。文人归于林

①《山中答孟韩妹》，《天牍新钞》第22页。

②《中国文学在日本》第99—100页。

下，闭门纳福，或者从事一些轻微的劳作，以求回归自然。因此在明清之际，便有许多格言体的著作问世，其中既有洞彻人事的世故之谈，亦有超越世俗的内在欢悦，比如陈公眉的《小窗幽记》、陈继儒的《岩栖幽事》、洪应明的《菜根谭》，等等。他们大都澹静自守，并服膺：“人咬得菜根，则百事可做”（汪信民）。知足不辱的思想再次复活，并强调在生活的苦涩中嚼出一份欢乐，这样，人生艺术化的道路不仅仅在于某种外在的方式（比如琴棋书画），更需以一种内在的诗意拥抱生活，这样，逐渐培养出一种独特的美学情致。但是在另一方面，又鼓励了文人对生活的游戏（或把玩）态度，在人生轻轻的摩娑中作着诗意的想像，并以此对抗生活的艰辛侵蚀，而获得某种内在的超越。

艺术至上的思想，固然使文人专心从事文学艺术的创作，但在另一方面又鼓励了文人的清高自许，一种“知识的权力”在这种艺术至上的思想中得以增生，并获得某种社会特权。甚至不惜奇矫做作，以谋取这种文人的优越地位（比如《儒林外史》中的权勿用）。这时的社会，出于对艺术的普遍尊重，同时助长了达官贵人附庸风雅的癖好，这样，艺术于文人来说，不仅仅是一种精神创造，同时亦是获得某种世俗利益的有效工具。

因此便有文人“抛却一犁游四方”，“落在江湖卖诗册”（戴复古），以至“不务举子业，干求一二要路之书为介，谓之阔匾，副以诗篇，动获数千缗，以至万缗，如壶山宋谦文自逊，一谒贾似道，获楮币二十万缗，以造华居是也。钱塘湖山，此辈什百为群……”。^①《儒林外史》中，便

^①《中国文学在日本》第102页，

有牛浦盗用牛布衣之诗名，周旋于官僚之中，混吃混喝，甚而娶妻成家的故事。第十七回文人讨论“进士”，景兰江道：“众位先生所讲中进士，是为名？是为利？”众人道：“是为名。”景兰江道：“可知道赵爷虽不曾中进士，外边诗选上刻着他的诗几十处，行遍天下，那个不晓得有个赵雪斋先生？只怕比进士享名多着呢！”“匡超人听得，才知道天下还有这一种道理”，有了名，就会有利。牛浦就因为：“只要会做两句诗，并不要进学、中举，就可以同这些老爷们往来。何等荣耀！”遂盗用牛布衣之名而专事秋风。杭州城里的文人也凭藉“雪斋先生诗名大，府、司、院、道，现任的官员，那一个不来拜他！”，成为胡三公子的“帮闲”，得些小利。

艺术至上的思想及其相应的社会风潮，使文人获得了某种社会特权，虽然那时尚未有明确的稿酬制度，但已暗中滋生出某种商业化倾向，此时的文人在私利的诱惑下，而渐渐开始逸出精神的传统轨迹。

中国的文人，固然倡导性情，对抗道学，以自我作为中心，强调个人的自由与解放，并形成非道德非规范非政治化的人格倾向，但是由于其精神的脆弱，一旦落入世俗的窠臼，便会迅即地走向平庸与无耻，或者声色犬马纵欲自娱，或者以一种游戏（或把玩）的方式进入日常生活，而在私利的诱惑下，则使文人极易走上“帮闲”的道路。

二，《废都》及其它

中国现代知识分子的产生，使其与传统的士大夫阶层产生背离。当时的社会为知识分子提供了一个粗具雏形的“公共

空间”，并使他们得以摆脱传统的“科举”道路，而通过各种自由职业（比如教育、出版、自由撰稿，等等）发展自己的思想和学说。在西方现代文化的启蒙和激活下，进入社会良知的角色，或者走上反体制的革命道路。从思想乃至实践对传统意识形态进行了破坏和颠覆。中国知识分子在自己的实践过程中，渐渐获得其现代性涵义。

然而，中国知识分子毕竟从传统的“士”的阶层中蜕化并叛逆出来，因此，有关这个阶级的各种传统仍然或多或少地保留在他们的记忆之中。在某种意义上，文人传统（比如非道德非规范化）帮助了现代知识分子破坏并消解了礼教规范（比如郁达夫的小说），那种独立不羁睥睨天下的人格因素亦有助于中国知识分子早期的叛逆行为。但在另一方面，文人传统亦在某些遗老遗少身上得到某种畸形的复活，他们对传统体制的留恋以及对新文化的恐惧，而导致种种无奈甚或绝望的心态，他们逐渐退守到文人的生活习性之中，诗酒酬酢，在形式的追忆中缅怀昨天的光荣。而在商业性的刺激下，文人的“香艳”传统则帮助并促成了中国现代早期通俗小说的兴趣（比如鸳鸯蝴蝶派）。

新时期文学以其启蒙主义的理性立场和强烈的乌托邦情结，驱使知识分子重新进入社会良知的角色，并作出对人的终极意义的价值关怀。同时，由于当代知识分子的知识特点（西方现代文化的熏陶和传统文化的相对阴生），或多或少压抑了文人传统的复活。然而在这里，我们必须提到一些重要的作家，比如汪曾祺。汪曾祺的作品着著于“淡”字，并对自然和人性表示出憧憬与关怀。其人生艺术化的显著特点，将文人传统（比如淡宕二字）的美学品格融注进现代小说的叙述形式之中。在某种意义上，汪曾祺偏离了当时社会的

喧嚣中心，在生活苦涩的咀嚼中，品尝出某种“内在的欢乐”（汪曾祺语），而表示出一种内在的超越努力。汪曾祺为当代文学提供了一种新的美学启示，社会解放和个人自由并不是完全地同步进行，个人在关怀社会的同时，还必须（并有可能）追求自我美学意义上的自由和解放。汪曾祺的创作显然更贴近纯文学的本性并得窥艺术的堂奥，在另外一种意义上呼应了文人传统的美学情致。阿城的《棋王》继续了汪曾祺的艺术实践，在“棋”和“生”的对立中，要求着人对肉体的超越，从而进入一种精神的自由境界。艺术在此通过它自己的方式为个人提供了自由和解放的美学可能。在汪曾祺和阿城的创作中，我们仍然可以领略到某种时代精神的侵入，也就是说，他们仍然服膺于对终极意义的追求，并在这种追求中表示出某种价值关怀，文人传统的复活在此提供了一种个人解放的美学方式。

然而，在八十年代后期，这种“闲适”倾向却得到意外的鼓励，在某种文化失望的氛围笼罩下，此一文人传统成为人们逃避今天把玩当下的最好藉口。并隐隐具有上升为主流文化的潜在趋势。周作人和林语堂的小品一版再版，并且不断地制作出新的赝品。在写作和传播的过程中，人们从中领略的不再是一种精神的内在超越以及某种终极意义的追求，而是在闲适的文学品尝中，遗忘救世的责任并减轻时代的压力。

“把玩”的复活驱逐了文人传统中某些高雅的审美情致，而纯粹成为游戏人生的最好方式。文人传统中的消解倾向被引向任何一种价值体系，精神成为某种奢侈的“装饰”而受到任意的奚落和调侃，写作者不再坚持一种纯粹精神性的立场或者个人对艺术的独创性追求。一个通俗的语词业已产

生：“好玩”。他们不仅把玩当下，同时把玩“历史”，各种前人笔记场间佚事异人趣闻被任意编纂成所谓的新历史小说，尽管写作者仍然习惯性地使用着某些现代文化的符码，然而却迅速地蜕化成某种平庸的无聊叙述，并在“历史”的反复摩娑中，体验到某种“追忆”的快感。

而在商业忙的侵入中，“把玩”也难以继续保持传统文人的清高品格，在“怎么都行”的口号鼓励下，艺术的“好玩”打通了走向大众的取悦之路，编个故事逗大家玩，玩什么深沉，别那么严肃……各种各样的游戏理论应运而生，并为自己的商业性行为作出激烈的辩护。艺术开始成为一种谋利的工具，写作者企图以此获得一份体面的中产阶级的生活。

文人传统的全面复活（在现代话语的掩饰下）导致了一种非精神化的倾向，某种平庸的价值取向开始确立，知识分子在时代的压力之下，不自觉地转过身去，在那里，文人传统为他们提供了新的安身立命的可能。

贾平凹的《废都》为我们提供了一个复活的文本。在所谓的“废都”（西京）的描写中，虽然写作者仍在作出社会关怀的努力（通过收破烂老头的“谣儿”），并给出某种精神性的价值允诺（通过奶牛的拟人化描写），但是在小说中，这种努力已经多少显得贫乏无力，并成为勉强粘上的思想标签。

麋聚在西京的一群（四大名人以及围绕着他们的“帮闲”，比如孟云帆、周敏、赵京五等人），已经不是现代意义的知识分子，而是我们所熟悉的“文人”，尽管写作者努力作出批判的姿态，但是在实际的写作过程中，批判蜕变为一种掩饰，并不自觉地复活了自己有关文人的全部记忆，甚而

投入其中渐渐地陶醉起来。

知识分子普遍的生存困境在此被归纳为某种“名人”的烦恼，这种烦恼在小说中具体为庄之蝶和景雪荫的司法纠纷（起因是周敏的文章），在这场纠纷中，我们实在感觉不到庄之蝶遭遇了什么样的委曲（难道周敏的文章没有损害景雪荫的利益？），在这无聊的叙述中，掩饰的只是文人特权的复活和憧憬。的确，在《废都》中，文人享受着许许多多的特权，他们与政治有着千丝万缕的瓜葛，能办到许多老百姓办不到的事情（“如果真要生个娃娃，我负责给你弄出个指标来”），他们衣食不缺，除了稿酬，同时社会为他们提供了其他的财路（比如庄之蝶为101农药写广告文章），景雪荫带给“名人”的烦恼，不过是这种特权的被侵害。知识分子自我批判的精神已经消解，代之而起的，是对文人特权的缅怀与追忆。而在另外的段落，比如庄之蝶和女性的来往中，这种特权则得到酣畅淋漓的虚构与夸张，美女争相献身，并由衷地感到自豪与满足（比如阿灿：“真的，我该怎么感谢你呢？你让我满足了，不光是身体满足，我整个心灵也满足了。……有你这么一个名人喜欢我，我活着的自信心就又产生了”）。

在这种光荣的虚构与缅怀中，文人获得当下空前的满足，而各式各样的记忆亦由此而次第产生，比如古玩的收藏（在青铜器的摩娑中体验着某种复古的快感），名人字画的欣赏（在艺术的品玩中走向记忆的深处），梅花易数、大六壬、奇门遁甲、邵子神数的研究则对抗着科学理性的侵入……。

在此，我们当然得提到《废都》的模仿，在小说中，我们处处可见某些古典小说（比如《红楼梦》和《金瓶梅》）的模仿痕迹。然而，模仿，不仅仅是一种单纯的艺术行为，同时在模仿

中，传统的记忆开始被激活，而对于当代知识分子来说，阅读（包括模仿）往往成为这种传统记忆的主要资源。

正是在模仿中，我们看到，写作者开始退出知识分子的角色规定，而复活了种种有关文人的传统记忆，一种按捺不住的企羨之情时时流露。比如庄之蝶的“家宴”，拙劣地套用了古典小说的对诗形式（不过已经退化成通俗的字头结字尾），以此满足着那种传统的文人生活方式的记忆。最为显著的，当然是性事的模仿，在小说中，我们看到《金瓶梅》有关段落的反复再现，是一种传统文人对妇女狎玩心态的自然复活，那种病态的性事癖好通过模仿再度滋生。比如对女人小脚的欣赏：“庄之蝶……看那脚时，见小巧玲珑，跗高得几乎和小腿没有过渡，脚心便十分空虚，能放下一枚杏子……嫩得如一节一节笋尖的趾头……庄之蝶从未见过这么美的脚，差不多要长啸了！”至于庄之蝶把梅李放进柳月的下身，则完全抄袭了《金瓶梅》中“潘金莲醉闹葡萄架”的有关描写，而庄之蝶与牛月清、唐宛儿、柳月等人的关系则几乎重复了古典小说中妻、妾、丫环的结构模式。正是在这种模仿中，写作者回到了遥远的古代。在那里，他享受到文人的特权与荣耀，并进入文人的各种习性、癖好和游戏的生活方式之中，同时表现出男人的征服欲和对妇女的狎玩。

文人传统的复活，在这里恰恰同世纪末的颓废情绪吻合在一起。我们看到，在中国知识分子的背后，原来存有如此强大的文人传统的支持。在这种传统中，固然有着文人特有的美学情致，对自我的关注引申出个人的自由和解放，非道德非规范化的倾向加强了与道学的对抗，非政治化则帮助确立了艺术至上的思想和市民身份……等等。但是，一旦抽去他们的精神支持，那么，这种传统便会迅即地转化为一种

平庸和无聊的生活方式，自我完全沦落为官能的动物，并拒绝任何的精神规范与终极的导引，把玩从其特定的艺术欣赏方式中退出，而成为一种游戏人生逃避责任和良知的最好藉口。

不仅仅是《废都》，文人传统在今天的全面复活，为知识分子发出了一个危险的信号。一旦个人失却了所有的精神凭藉（包括某种乌托邦追求），并从社会良知的范畴中退出，在某种世纪末情绪的刺激下，记忆中的文人传统便会不自觉地复活，并鼓励着他对精神的平庸消解。对社会和人的价值关怀的拒绝，则使他们退到个人，回到个人平庸的生活方式之中，并由政治的帮闲沦落为商业化的帮闲。

三、文人传统复活的文化背景 及其现实因素

文人传统的复活，在于这个时代的知识分子感到普遍的失望和压抑，终极价值及其相关的伦理体系日渐沦丧，理想主义的激情则日趋式微，有关社会和人的乌托邦想象受到现实实践的致命打击，知识分子在这个时代的主体定位开始产生混乱，一种“话语失落症”普遍流行。

中国知识分子素有为天下师的文化传统，也就是以道统控取政统的企图。因此，他不仅是文化的启蒙者，同时也是社会实践的策划者。他所关注的，不仅是社会文化秩序的重建，同时也是社会政治秩序的重建。因此，中国知识分子在传统社会的主体定位便含有“师”的角色规定在内。尽管在传统社会中，知识分子的这种主体定位常常受到“政统”的挑战和颠覆，但作为一种传统却顽强地保留下来，并通过各种可能的方式表现出来。而在当代，知识分子的此一传统却受到政治的根本性的消解。知识分子统统被纳入国家体制之

内，成为所谓的“国家干部”，并被迫接受历次政治运动的“思想改造”。知识分子这种身份的转换，同时意味着它被剥夺了自由思想和自由言说的权利。“文革”结束以后，社会松动，相应刺激了知识分子某些人文传统的复活，并重新努力进入“师”的角色，在思想解放运动中扮演了重要角色，从而坚持着启蒙主义的中心立场，重新确立了自己的话语权。然而这时的知识分子毕竟已从传统中叛逆出来，在西方现代人文思想的启蒙和激活下，转而追求个人全面的自由和解放，对人的尊严的尊重被重新强调，保护私人性、自我指导……自由思想和人道主义的勃兴，可能导致的只能是现代社会的民主思想和市场经济，对抗并颠覆着传统的意识形态和计划经济的社会体制。因此，在一开始，知识分子的努力就已经暗示了它将来可能遭遇的命运，市场经济将重新拆解知识分子作为“师”的主体定位。

中国新时期社会的一个显著特定，在于精神的前卫性质（由此突出了知识分子的启蒙作用和意识形态功能），观念导引了社会的实践方向。这种特点，导致了知识分子乌托邦情结的空前复活，在有关未来的想象中，知识分子给出了种种“新大陆”的理想性的价值允诺。但是经济的启动，迅速地形成了自己的诸多特点，接踵而来的则是种种粗鄙化的社会实践。自由、平等、公正等等曾经被知识分子赋予了精神激情的口号，现在得到的却是世俗性的阐释。对官能的满足和追求驱逐了精神的发展，市场社会弥漫着浓郁的商业化气氛，复活并鼓励了最原始的拜金主义和个人的利己倾向，残酷的竞争法则再一次被引进社会机制和人际关系，大众为自己的经济兴趣所左右，从而拒绝了知识分子的启蒙和教诲，精神成为一种奢侈的“装饰”象征，知识分子的话语权

力被再一次推翻。

知识分子曾经有过的浪漫想象在现实中变得面目全非，“导师”的身份已经无从提起，“下课”的钟声开始敲响，他不知道该对谁说，也不知道该说些什么，他失去了他所有的精神凭藉，知识分子在这个日益“还俗”的时代正经受着从未有过的深刻的思想危机，一个精神失望的时代正在到来。

正是在这种文化失望的情绪刺激下，文人传统（当然还有其他的东 西）被诱发并趁机复活。他不再关注社会，作出应当怎样的价值允诺，并失去了所有的关怀激情。他重新躲进传统，在那些所谓的闲适小品的写作和阅读中，重新谋取一份“内在的欢乐”，然而，这种欢乐已经不再成为一种内在的超越努力，而只是成为一种逃避今天的文人藉口。在今天，文人传统已经很难继续保持那种纯粹的美学品格，曾经给予我们的新鲜感受——一种个人自由和解放的美学方式——已经丧失，时代的平庸陆续侵入，从而赋予文人传统以今天的涵义。丧失了精神想象的文人传统，开始变得庸俗与无聊。正是在《废都》中，知识分子光荣与梦想的追忆，开始蜕变成一种文人特权的肉麻叙述。对文人的仰慕通过女人的争相献身而被再度夸张，唐宛儿羡慕庄之蝶的夫人“哪里尝过给粗俗男人作妻子的苦处”，柳月面对庄之蝶的书房则感慨地说：“让我看书，我是学不会个作家的。每日进来打扫卫生，我吸吸这里空气也就够了”！阿灿在献身之后则幸福地说：“有你这么一个名人喜欢我，我活着的自信心就又产生了”……而在这种近于肉麻的叙述中，我们看到一种潜在的记忆开始复活，在知识分子启蒙主义的立场坚守中，难道没有一种“四民之首”（士农工商）的传统光荣的影响痕迹？一旦抽去这

种启蒙背后的现代性的精神支持，便自然蜕变成凌驾于大众之上的文人特权的追忆。然而在今天，这种集体无意识的复活更多地带有某种尴尬与窘迫（只能通过和女人的性事）。《废都》中的文人已经不复往日的自信和潇洒，虚构的崇拜已经掩饰不了知识分子在当下的存在困窘，对于庄之蝶来说，性更多地成为一种乞怜，“终日浮浮躁躁，火火气气的，我真怀疑我要江郎才尽了，我要完了……身体也垮下来，连性功能都几乎要丧失了！……更令我感激的是，你接受了我的爱，我们在一起，我重新感觉到我又是个男人了，心里有了涌动不已的激情，我觉得我并没有完……”。

知识分子在他失去了对社会和人类的关怀激情之后，自身亦面临着深刻的精神危机，他同样渴望着一种支持，而在文人传统的记忆驱使下，在《废都》中，无奈地转化为一种性的符码。文人非道德非规范化的记忆浮现，除了偶尔成为一种破坏传统的方式（表现为某种痞子化的对抗），更多地则演化为放纵自我追逐官能满足的掩饰藉口。

中国现代知识分子，由于其特殊境遇，曾经一度走向“民间”（市民化），逃逸出体制的政治束缚，在一种粗陋的“公共领域”中自由地发展自己的思想和学术。在当代，这种可能一度不复存在，杨绛的《洗澡》为我们提供了一个有关“体制”的文本。五十年代开始，知识分子被统统纳进国家体制，并迅速地行政化，按照级别待遇从财务科领取一份工资，通俗一点说，知识分子被国家“养起来了”，而知识分子相对付出的，不仅是痛苦的思想改造（洗澡），同时还有思想和人格的独立。渐渐地，知识分子习惯了（同时体制内生长出新的知识分子），并且最终蜕化成这个体制的“寄生物”。

今天的知识分子，事实上已经成为体制内的知识分子，尽管因为他们自身的悲剧性经历，并在改革开放后，渐渐滋生出改革这个体制的理性思想（以及付诸行动），但是在更深处说，这仍是一种体制内的反抗。这不仅意味着，他们与这个体制（包括支持这个体制的意识形态）有着千丝万缕的内在瓜葛，同时他们整个的生活习性也完全地体制化。他们在这个体制内，相对享受着安定与清闲。尽管有一些知识分子开始脱离体制（下海），然而更多的人仍停留在体制内。在某种意义上，他们不仅丧失了逃逸体制的生活勇气和生存能力，而且也缺乏一种体制外的思维习惯。他们对商业化的批评，不仅有着某种知识分子自身的“神圣的传统”，而在其集体无意识中，还多少有着一一种体制解体的恐惧。

体制内的知识分子面临的尴尬与焦虑是：一方面，体制外的市民社会呈现出它的粗鄙化和浓郁的商业性氛围，而使他们感觉到某种程度的反感甚至厌烦，然而他们对自己所生存的体制亦缺乏热情和支持（这个体制的某些弊端已隐约可见）。同时，“体制”已经不可能继续照顾他们，他们同样感觉到生存的物质窘迫。商业化的浪潮同样陆续侵入到体制内，对私利的追逐替代了所有的精神信念。因此，知识分子有着一一种被“抽空”的感觉，不仅在体制内，即使在体制外，他的乌托邦情结均受到致命打击；不仅在精神上，同时在物质生活上，亦同样感觉到日益的困窘。前者导致了终极价值的失落，后者则导致了个人意志的消沉。

因此，文人传统的复活，便明显带有世纪末的颓废情绪。这样，我们便看到，在与商业化的对抗与焦虑中，由于知识分子体制内的特点，便产生了另外种种的复杂涵义，包括对

体制解体的出于自身利益的某种恐惧。他们不仅感到精神的某种困惑，同时亦陷入生存的窘迫之中。趁机复活的文人传统便为这种世纪末的颓败倾向提供了种种可能的存在方式。

结 语

文人传统的复活，已经成为知识分子逃避今天的某种藉口。

中国知识分子由于其历史的原因，构成的传统也相应复杂。文人传统曾经帮助知识分子对抗道学，为个人的自由和解放提供了内在的超越努力，在某种意义上，还帮助了中国纯文学的建立，并提供了自己的美学情致与艺术品格。

然而，文人传统在其自己的演变过程中，也同时受到世俗化的陆续影响和侵染，一旦知识分子失去自己的精神支持，对自我的关注就会成为对个人利益的强烈维护，在传统的体制中，往往形成对政治的依附关系（帮闲），从而谋取个人在此世的世俗性利益。在非道德化的藉口掩饰下，放纵自我的官能满足。而所谓的闲适，也在丧失了其艺术品格后，成为责任和良知的自我逃避，并且日益地平庸和无耻。

而在今天，这种文人传统的复活，则更多地伴随着世纪末的颓败倾向，曾经在思想解放运动中扮演过重要角色的知识分子在今天正面临分化，许多人向后退却，并在记忆中寻找逃避今天的生存方式。

在某种意义上，我们始终生活在传统之中，并为自己的记忆所左右。今天，只是诱发各种记忆的一种契机。对于中国知识分子来说，最困难（也最需要）的，便是如何地超越传统，并建立属于今天的精神支持与人文品格。

尾 声 我们走向哪里

我在观照我们的生存环境时，常常带有一种难以言说的心情。

一个粗鄙化的时代业已来临。对市场的浪漫憧憬已经终结。市场经济的体制确立，一方面导致了经济的繁荣，而另一方面又鼓励了平庸的价值取向。个人提出了自己世俗性的幸福要求，人们已经无暇继续考虑社会和人类的终极意义。社会正迅即地“还俗”，从精神的控制中大规模地撤离。“工具理性”弥漫着整个的空间，人们利用自己的一切可能，以谋取个人此在的利益。对“私利”的角逐导致了残酷的竞争法则的重新确立，并鼓励着个人赤裸裸的利己行为。世俗化的旗帜被再次高高举起，官能的满足驱逐了一切的精神焦虑。在“怎么都行”的口号鼓励下，掩饰着各种无耻和平庸。市场创造了自己的时代之子——市民。一个新生的阶级正在悄悄崛起。公司经理、白领职员、证券投资者、各类经纪人、个体业主、餐饮或者娱乐业的承包者……，在利润的引诱中，这个阶级开始朦胧地要求社会作为“公共领域”，而对抗着国家的控制。但是这个阶级并没有为我们带来预期的精神光彩，在政治和文化的领域中显得平

庸无耻而且毫无建树。他们正在重复的，只是一些资本的原始行为。自由、平等、公正等等曾经被知识分子赋予精神激情的口号，现在则被填注进“私利”的涵义，并作出种种世俗性的阐释，而在这种世俗性的阐释中，个人正在悄悄地向利益主体的方向转化。精神抽象的允诺已经失去了往昔对个人的号召力，人们注重的是眼前的个人利益，这种利益吸引并帮助个人确定了自己的主体行为。某些价值观念正在悄悄颠覆着传统的社会规范，对私利的追逐复活了最原始的拜金主义，各个人因为利益而重新纽接在一起，并无情地拆除着政治、道德、伦理、情感等等的传统联系。社会成为一切人反对一切人的战场，“战场”的概念已经深入人心。私利造成了私人与公共间的矛盾和分离，为了保护这种在当下仍显脆弱的私人性，一种粗鄙化的保护方式正在盛行，有关“公共”的各种道德规范被无情拆解，道德沦丧，今天的市场成为一个没有规则的游戏场所。保护私人性的需要，迫使市民阶级寻找自己在文学中的发言人，并与知识分子结成暂时的精神同盟，破坏并颠覆着传统。然而这种对传统的破坏，不仅常常演变成为一种痞子化的破坏方式，而且往往伴随着浓郁的商业化倾向，并且在最终的价值意义上又迅即与知识分子分道扬镳。在某种意义上，市民阶级接过了知识分子有关改革的种种精神口号，并将其转化为粗鄙化的社会实践。改革（包括对传统的反抗）已经不再是一种纯粹的精神想象，而是一种作为利益主体的个人的实践行为。尽管这个阶级目前并没有在政治和文化上继续提供自己明确的利益要求（比如自由平等的现代民主制度），但是作为一个理论问题，市民社会/公共领域正在重新引起知识分子的思考。但是由于弥漫在市民社会的浓郁的商业化氛围以及这个阶层在目前的粗

鄙与平庸自私，又有悖于知识分子某种“神圣的传统”，起码在情感上，阻挠着文学将自己浪漫的想象投注进这个阶级，即使在一些有关市民生活的故事叙述中，仍然掺杂着知识分子的精神困惑以及道德化的修补努力。

价值判断在今天相对地显得困难（即使在我的描述中，也在尽量地隐匿自己），我们在情感上反对的东西，在理性上又似乎感觉到其中闪烁的某些亮点；而能为我们的情感所接纳的，说实话，有许多已经毫无生命力。即使持最激烈的批评立场的人，也不得不承认，今天粗鄙化的社会实践，正来自于知识分子昨天浪漫的乌托邦努力。

知识分子在思想解放运动中，扮演了重要的角色，并培养了一代文化精英。人道主义和自由思想等口号的陆续提出，激荡起改革的热情和对传统的反抗。对人的尊严的尊重被重新强调，保护私人性，自我指导，要求个人从传统中获得自由与解放……，知识分子作为人类终极价值的关怀者，重新进入社会良知的角色，指导并策划着社会政治和文化秩序的重建。在这种浪漫的想象中，始终存有一种强烈的乌托邦情结，知识分子依据自身的精神传统，想象出有关“新大陆”的种种理想范式，并引申出对传统专制和计划经济体制的破坏与颠覆。在精神的前卫导引下，经济开始启动。然而经济的启动却迅即产生诸多属于自己的特点，并且开始向着粗鄙化的实践方向发展。知识分子的浪漫想象在这种实践中开始变得面目全非。大众为一种自发的经济兴趣所左右，从而拒绝了知识分子的价值关怀和精神启蒙。曾经坚守着启蒙主义立场的知识分子在这种拒绝中感到一种“话语失落”的痛苦，知识分子的话语权力被再一次推翻（此前是政治的推

翻)，官能的满足替代了所有的精神追求，理想主义受到任意的奚落和调侃，精神开始成为一种奢侈的“装饰”而为社会渐渐冷落。知识分子不仅感到某种道德沦丧的威胁以及精神的日渐式微，同时在贫富悬殊再一次被社会合理地接受中，某种潜在的信念开始动摇。

在知识分子诸多的传统中，始终存有一种社会乌托邦情结，这种传统不仅来源于马克思主义的某些理想性成份，同时亦有着自身传统的记忆因素。事实上，在当代中国，在马克思主义的通俗化解读中，常常掺杂进传统的“大同”理想。这种历史和现实的复杂揉合构成了知识分子潜在的乌托邦情结，并作为某种精神信念支持着知识分子的理想激情（更多地作为一种集体无意识）。这种乌托邦情结，起码在道义上，显得无可指责，正如英国文化批评家斯坦纳所说：“马克思主义救世理论中包含的乌托邦思想，即使对于那些最仇恨共产主义的艺术家与知识分子来说，也具有深远的吸引力”。然而，这种乌托邦的社会实践，却因为种种的原因，并没有获得我们预期的灿烂与辉煌。而在今天，由于这种乌托邦情结的日渐消解，在某种意义上，逐使使我们潜在的精神信念产生出一个“真空”状态，并且构成一种潜在的严峻挑战。

知识分子的思想日趋贫乏，曾经支持着他们的各种思维范式在对传统的破坏中亦日渐解构。在对一些根本性问题的哲学思考中（比如元语言、客观性、终极意义，等等），知识分子采取了大胆的诘问和怀疑，这种怀疑精神曾经支持了知识分子思想和人格的独立，并且以此破坏和颠覆了传统的意识形态。思想在这种怀疑中得到解放，各种智慧的断片闪烁可见，而在这种自由的思想中，知识分子首先感到的是一种智力的愉悦，并以此满足了自己创造的激情。但是，我们预

期的多元化时代并没有随之来临，解构主义只是导致了某种混世情绪的再生，在“怎么都行”的口号鼓励下，知识分子逐渐放弃了自己的精神坚守，个人独立思想的可能在商业化大潮中迅即夭折。知识分子今天的思想困窘在于，他努力摆脱对传统的依附关系，然而又一时找不到今天的话语方式。在各种价值关系升降起伏并且难以定位的情况下，知识分子并没有为今天提供自己有力的思想。由于某些特定的原因（比如传统），当代知识分子并没有形成自己坚定的信仰背景，在他们拒绝了对终极价值的追求并迅速退出社会良知的角色，他们便会感到“无话可说”，并且迅速向世俗性转化，从而终止了自己所有的精神性倡导。焦虑情结的消解只是意味着他们转向个人此在的平庸的生活方式。

波兰作家查加捷夫斯基在论述其本国知识分子时曾经这样说道：“在我国，知识分子在推翻专制集权统治上扮演了很重要的角色，他们用自由主义……的思想培育了整整一代政治精英，但却并没有设法与全体人民沟通。现在，令人悲哀的是，当知识分子应该更积极地行动起来去教育整个民族时，他们反而在新生的资本主义与庸俗的大众文化面前缴械投降了。”这种状况也许在我们这儿并没有显得那么严重，但是某种平庸的倾向也已经若隐若现地浮出。

消解了终极关怀的知识分子，在今天，更多地关注着个人的此在利益，他们不再成为平庸现实的反对者，甚而利用自己手中的国家资源加入到对社会利润的瓜分之中。坚持纯粹精神性的写作的人已经寥寥无几。尽管一些现代文化的符号仍然在文学中被反复使用，但是在出版和影视的商业性诱惑下，只是成为某种精神的装饰（勉强保持着严肃文学的品

位)，文学与商业性的结合鼓励了它媚俗倾向的发展，艺术开始遵循资本的基本规律，而谋求着它的利润兑现。各种粗劣的影视剧被反复制作，写作动机的精神性因素开始隐匿，编个故事逗老百姓玩，成为利润获得的堂皇藉口，写作者开始利用文学来为自己求取一份体面的中产阶级的生活。各类小品日渐泛滥，然而那种传统的美学品格已经消解，“闲适”不再为人们提供一种内在的超越努力，而只是成为逃避今天的最好藉口。在对生活的摩娑与把玩中，渐渐失却其关怀的激情，并且复活了游戏人生的传统的平庸心态。在一些作品中，文人传统开始在知识分子的记忆中复活，收藏古玩，把弄易经八卦和邵子神数，在性事的狎玩中重温文人的特权和荣耀……，非道德非规范化的文人传统成了知识分子放纵自我麻醉心灵追逐声色犬马的现实依据。世纪末的颓废情绪通过各种传统的形式在知识分子中间次第表现并且泛滥成灾。

在知识分子的痛苦与困惑中，固然更多地来自于他的精神，但是，我们无可回避的是，其中亦多少与他的现实处境有着某些内在关联。现代知识分子由于其特定的历史境遇，曾经短暂地扮演过他的“民间”角色。各种私立学校、出版、自由撰稿人等等自由职业，使他们得以在体制外发展自己的思想与学术。然而在当代，知识分子统统被纳进了国家体制内，杨绛的《洗澡》为我们提供了一个可供解读的文本。知识分子在体制内，成为“国家干部”，并且被行政化，按照所谓的级别待遇每月从财务科领取固定的薪水。这种“身份”的转换同时意味着剥夺了知识分子自由思想与自由言说的权力，并且成为历次政治运动的思想改造对象（洗澡）。然而，慢慢地，被纳入国家体制的知识分子渐渐习惯了这种生活方

式和思维方式，甚至有些已经蜕化成这个体制的寄生物。

新时期的思想解放运动，动摇了体制对知识分子的精神禁锢，悲剧性的经验记忆开始复活，改革体制的呼声日渐高涨。然而，尽管在思想上，知识分子开始对体制作出理性的判断，但是在生活习性甚而更潜在的思维情感上，知识分子仍同这个体制（包括支持体制的意识形态）有着千丝万缕的内在瓜葛。在今天，一部分知识分子已经脱离体制，而成为“体制外人”（下海），然而更多的知识分子仍然居留在这个体制内。体制内的知识分子对体制外的感觉是：一方面对弥漫在市民社会的商业化氛围感到某种程度的反感乃至厌烦，同时也因为长期的体制内的生活习性逐渐使他丧失了脱离体制的生活勇气和生活能力，并且习惯了体制内相对的安定和清闲。然而在今天，体制内的知识分子同样面临着生存的威胁，“组织”已经无暇继续顾及他们，菲薄的薪水常常使他们心理失衡，市场的日益丰富亦已唤起他们潜在的物欲。对“私利”的追逐同样侵入体制内，这样，为了生存的需要，知识分子或者利用与政治的关系谋取一些实惠，或者干脆参照“权力圈”的方式，进行文化人权力的争夺（体制内的“文化圈”事实上已经官场化或者行政化）。这样，现实中的体制内的知识分子常常形成一种特殊的心态：一方面因为体制的痼疾而使其逐渐丧失了对体制的热情和支持，一方面又习惯了体制内的生活方式和思维方式；一方面他不愿意放弃体制内相对的安定和清闲，一方面又同样渴求个人在此世的世俗性幸福……。这样，在与商业化的对抗中，就多少掺杂进某种不平衡的心理感觉，同时还隐隐含有对体制解体的恐惧。而在商业化大潮成为体制内知识分子某种主要的威胁时，就有可能激活起某种激进主义的情绪，或者干脆转向一

保种守主义的道德立场。

种种复杂的因素构成当代知识分子的精神困窘，仍然坚守于精神立场的知识分子开始滋生出对抗平庸的要求。他们或者退守“学术”，强调把价值关怀融注进知识关怀之中，在道统与政统之外建立一种现代知识分子的知识—价值系统（学统）。重建人文精神的口号开始提出，这个涵义过于含混的口号目前并没有给我们带来一种崭新的思想，但在它的诠释过程中，我们已经可以感知到，它所针对的首先不是社会，而是知识分子自身。在终极价值普遍失落的今天，知识分子开始重新渴求一种臧否天下的最高的精神凭藉。尽管在这种重建的口号中，隐隐含有为社会“立法”的企图，但是更多地仍是知识分子自我救赎的某种内在焦虑，他们似乎努力回避着一种类似堂·吉珂德的命运遭遇。因为“广场文化”的失败，而开始倡导一种“岗位意识”。他们不再明确要求社会应该怎样，而是首先要求自己应该怎样。这种精神的自律固然显现出知识分子在今天的谨慎与谦虚，但是同样呈现出他们的困窘与某种程度的缺乏自信。他们已经无力继续对社会和人类给出应当怎样的价值允诺，作为某种救赎的需要，他们能够作出的只能是自我的存在证明。

而在另外一些知识分子中间，为了寻求这种最高的精神支持，他们开始走向宗教。在文学中，张承志的《心灵史》重新飘扬起理想主义的灿烂旗帜，对新大陆的追求成为一种始终不渝的宗教化的内在信念。而在更年轻的写作者中间，比如北村，则重新确立了终极意义的价值关怀。在基督教神学中，他似乎找到了此一终极象征。那种浮嚣的躁动情绪开始缓解，代之而起的是一种平静如水的叙事风格。那是一种拯救后的灵魂的自我喜悦。但是这种宗教的皈依，更多的仍然

是一种自我救赎的存在方式。信仰与理性的冲突，仍将制约着更多的知识分子对这种宗教的救世努力持一种谨慎的态度。

但是，这种种努力，却昭示了某种寻找情结的再次激活以及走出困境的迫切要求。

然而，各种各样的伪精神也将趁机复活。我们对那种道德主义的批评已经深感厌烦，肤浅的道德说教除了能为通俗故事的制作提供一些老生常谈，已经毫无新鲜的思想。而在所谓“国学”聒噪中，我们必须先看看他们的臀部是否烙有封建的纹章，传统的伦理光华在今天的复活只能是一场闹剧。……

在今天，任何一种廉价的乐观承诺，都使人们心生警惕，在与平庸的对抗中，决不意味着可以就此向后，与传统重温旧梦。没有一个过去时代的人物，能够为我们给出应当怎样的当下承诺。

在知识分子普遍的生存困窘中，正面临着一场从未有过的深刻的思想危机，我们正在进入一个“独语的时代”，我们倾诉自我，而并不奢望倾听它的回声。我们首先对自己的灵魂进行“拷问”，在精神的炼狱中慢慢前行。这种自我救赎固然含有一种悲观的倾向，但却是一个未来时代的必要前奏。救世责任的重新复活，首先在于知识分子是否有能力重新给出人类应当怎样的价值允诺。

后 记

我在一九九二年结束了《此情谁诉——中国知识分子的历史性格》的写作，在此书的《后记》中“预告”说我将迅即回到当代文学的批评。的确，即使在一九九一——一九九二年，在我与遥远古代的对话中，仍然没有放弃当代文学的阅读与思考。因此，一九九三年的初春，我便马上开始了此书的写作。

正如我在本书的《导论》最后部分所说，所谓的文化批评在我具体的写作过程中，已经愈来愈暴露出它内在的某些缺陷，这就是文学的复杂性有可能因此丧失，也许，这个世界上本来就没有一种尽善尽美的方法，但作为一个写作者，总是渴望着尽善尽美，而不能以此作为自己的掩饰藉口。同时，为了保持某种研究的需要，我不得不在叙述中尽量隐匿自己，隐匿自己的情感好恶。尽管这种隐匿并不是完全成功，但仍然使我感到痛苦。我始终相信，真正的写作是源于一种天性的自然流露。也许此书的写作将使我最终放弃这种批评的方法。对于我来说，每一本书的结束，带给我的常常不是喜悦，而是一种深深的遗憾或者追悔，总是怀疑，它的开头是否就已经走上了一条错误的道路。当然，一切都还

有待我的读者的评定。

在本书即将结束的时候，陈思和兄热情邀我加盟由他策划主持的“火凤凰”新批评文丛，我非常感谢思和兄的帮助，他的慷慨承诺使本书的出版出现了最初的可能。同时，我也感谢学林出版社以及策划编辑李东先生。因为他们的热情努力，才使本书最终得以与读者见面。

蔡翔 一九九四年三月二十三日于上海

附录 话语的失落

知识分子陷入了一个从未有过的窘境，生活的日益贫困，使他紧紧攥住口袋里的几个小钱，每天精确地计算物价的上涨指数，而同小贩缺斤少两的持久性战争，则逐渐磨损着他们的理想与激情。

激扬文字的风采成了昨天的神话，舆论导向逐渐移向传播媒介（主持人成了今天的明星），三流歌星和流行作家浩浩荡荡地结队而来（我们时代的文化象征），资产阶级的体面生活成了街谈巷议的中心话题（知识分子成了这个时代“旁听者”），先锋已经下海，名片上次第亮出餐饮业或夜总会老板的头衔，博士生导师亦每天拥挤在证券公司门口，半生不熟地打听股市指数，学人还在继续地翻炒王国维或者陈寅恪，缅怀乾嘉学派的光荣。各种专业或者业余的经纪人成了今天的跑街先生（并且不断地有着知识分子的加入），到处打听钢材或者木材的最新价格。“同志”已经不复存在，思想或者学术的交流成了一种新天方夜谭（“玩什么深沉”），三五好友把酒话桑麻，作得意或不得意状，醉眼朦胧中，看到的不是一片歌舞昇平，就是一派斯文扫地。作为这个时代的“余数”，知识分子失落了自己的“话语”，除了牢骚（一种新的“聒噪”），他们不再言说，无所事

事，游手好闲如真正的“社会闲杂人员”。

知识分子正面临着“失语”的危险，而把它简单地归之为其生活的日益贫困，显然有失公允（他们好像从未阔过），焦虑、彷徨、嫉妒、失落、无所凭藉……，好像都有一点。

知识分子正在从传统的“导师”角色中退出，（大众擅自敲响了放学的晚钟），传统的价值规范及其伦理体系正面临挑战并逐步受到拆解。市场为大众带来机遇，一种自发的经济兴趣在大众之间滋生并迅速地泛滥（有钱的是大爷，没钱的是孙子），他们讨论股票的熊市和牛市（欣喜若狂或者懊恼不迭），到处打听餐馆和卡拉OK的承包金额，第二职业诱惑了千千万万的普通市民（上班像条虫，下班像条龙），大排档和地摊正在逐步侵蚀整个城市（油腻腻的钞票传播了经济学原理），领导的权威面临挑战（此处不留爷，自有留爷处）。人们津津乐道“大款”在KTV的一夜风流（伴随着一掷千金），或者某明星又被老板“包”起来了（妈妈的）。大众创造了自己的“英雄”：宾馆经理、证券投资者、餐饮业老板、经纪人、独资或者合资企业的雇员……。机关干部越来越使人想起契诃夫笔下的小公务员形像（“不好好念书，将来让你当干部”），知识同贫穷联系在一起（还侈谈什么理想与人的价值），“成功人士”则等价于豪华别墅奥迪轿车或者月薪在四位数以上。港台歌星受到空前的欢迎，各类廉价的爱情和道德故事在黄金时间大量倾销。古典音乐逐渐成为身份的标识（好像贵族的徽章），广大人民则愤愤不平地质询：意大利歌剧与中国越剧有何不同（都是地方戏曲），不喜欢或者不能欣赏就是没文化（也有道理）？

面对如此欣欣向荣的市场，知识分子还能教导大众干些

什么（大众正从政治的幻境中挣脱出来而奔向经济的幻境）？他一方面忧虑于文化价值取向的日渐平庸（那么什么才是高雅），一方面又不得不承认市场经济帮助大众获得了其独立性、自发性以及多元性的公民意志（一种理论的假设获得了其粗鄙化的真实性存在），而这不正是现代知识分子梦寐以求的人文目的？然而这一切又都是以拒绝知识分子的乌托邦参预（革命化的）为其前提的，于是他们感到从未有过的尴尬与失落，而陷入一种“局外人”的茫然境遇。导师身份的失落，使他们感到从未有过的孤独，他第一次感到自己“空空如也”，面对空空荡荡的教室，他不知道向谁说，也不知道该说些什么。

一个热情而又粗鄙的时代已经到来，知识分子欢迎热情（满足了他的浪漫倾向），但却无法接纳粗鄙，于是他们宣布“退场”。

一种传统的思维模式正在消解。

现代知识分子曾经创造了自己的意识形态及其相应的思维模式，其核心则是卢梭的“公意”概念，“‘公意’被宣布为更充分更全面地代表社会全体成员的根本利益与要求，它被解释作比每个社会成员本身更准确无误地体现了他们应有却并未认识到的权利”，^①在“公意”概念的驱使下，知识分子创造了一个“人民神话”，他以人民为本位并为人民谋取幸福，但是在其思维模式中，“人民”本身却又是“无言”的（因为他们并未意识到自己的权利），因此知识分子理所当然地成了人民的“代言人”，他是先知，是启蒙者、拯

^①王元化《东方电台开播·序》，《海上文坛》1993年第3期。

救者，也是教育者（严重的问题是教育农民），承担着为人民“命名”的任务（比如大写的人）。

因为人民是“无言”的，所以“公意”需要权威和化身，知识分子也就必须寻找人民所支持的思想体系（当然他也曾企图自己充当这个“化身”和“权威”，不过后来被“引蛇出洞”而给狠狠教训了一顿），于是他帮助创造了奇里斯玛式的人物（首先在意识形态上）。

因为人民是“无言”的，所以知识分子便赋予了自己“言说”的神圣权力，“公意”显然刺激了他们的乌托邦幻想，他们自行为“人民”设计了辉煌的未来（设计的结果是到处长满了社会主义的草），民主化的进程不是通过自发的经济实践，而是受制于浪漫主义的革命化倾向。

而在这种思维模式的控制下，“以公意这一堂皇名义出现的国家机器可以肆意扩大自己的职权范围，对每个社会成员进行无孔不入的干预。一旦泯灭了个体性，抽象了有血有肉的社会，每个社会成员就得为它付出自己的全部自由作为代价。民间社会没有了独立的空间，一切生命活力也就被窒息了”^①知识分子最早尝到了自己种下的苦果，因为他很早就为“公意”付出了自己的全部自由作为代价）。

但是“人民神话”却依然存在，他成了现代知识分子的精神支柱，他始终认为自己是“社会良心”，是人民权力的维护者与支持者，它们帮助他度过了艰难岁月。

而在今天，他们则惊讶地发现，大众已经开始自己说话（然而不是他们教导的那种声音），按照自己的心愿，选择了他们乐意的生活方式（这不太庸俗太目光短浅）。

^①王元化《东方电台开播·序》，《海上文坛》1993年第3期。

环绕着这个社会的精神氛围开始被经济所驱散（这是知识分子最不乐意看到的），知识分子沮丧地发现自己“代表”的资格已被“人民”剥夺（各类废品回收站则拒绝了他们的讲义和发言提纲），一个历史的嘲弄责无旁贷地落在他们身上（时也命也），而失落了使命感与责任感的知识分子才真正地惶惶然如丧家之犬（今天晚上没方向）。

无数次悲剧性的失败动摇了传统的理想主义及其价值体系，知识分子在反省历史的漫长过程中，逐渐体验到了乌托邦的空洞及其幻想性质，浪漫主义在其成为社会实践的主要策划者和指导者之后，曾经给这个民族带来了政治和经济的双重灾难。怀疑精神构成了这个时代普遍的人文品格，传统和权威到处面临思想的挑战，个人享受到空前的破坏性的智力快感。历史的疑点被反复提及，然而个人在沉思中却陷入了另一种思维的迷宫（我该相信什么？）。后现代主义则趁虚而入，它们在颠覆了主流意识形态之后，同时对终极价值及其相关的伦理体系实施了大规模的围剿（理想主义也未能幸免于难）。挣脱了“无语言”控制的知识分子，同时也失去了自己的精神信念（深渊不可跨越），一种话语失落症在他们中间交相感染。而失去了其最高精神凭藉的知识分子已经无力“指点江山”，批评天下的特权正由他们自己逐渐放弃。

知识分子曾经猛烈地抗拒政治的残暴统治，他们从政治手中解放了文学和艺术，哲学和社会学……，但是他们自己的思维方式却陷入了另一种政治的迷思之中。在一种情感动力的驱使下，逐渐建构起一种二项对立的思维模式：左/右，专制/民主，改革/保守，计划/市场……等等。他们用一种

模式否定另一种模式，在批判乙的时候，甲成了唯一的参照系统和前行目的，他们纠缠在“救得”与“救不得”的实践讨论中（蔓延了几千年），知识分子的超然性在这种二项对立的思维模式中实际已被窒息。作为现实的永远的批评者和对抗者，知识分子始终难以成为现实的忠诚同盟，因此，即使他们看到社会正在向他们鼓吹的方向前行，也会感到空前的失落，尤其在今天，处于这种二元对立思维模式中的知识分子，已经无法攀升到更高的位置来注视人类和社会命运的发展。

今天，市场的浪漫主义情调在慢慢减弱，竞争的残酷性渐渐浮出地表，权力正在偷偷摸摸地转化为资本，下岗女工沉重的步履预示了工人阶级可能遭遇的困境。新生代的资本家正在乔迁新居争相认购私家车，贫富悬殊又一次被社会所认可，分配不公重新诱发了普通市民的牢骚和不满。然而知识分子改造社会的热情已经减弱（怎么改造），那种剥夺占有者的革命方式已被历史证明无效，知识分子第一次在现实面前表现出他的无奈与恍惚。

终极性真理的迷失，使得知识分子不仅对世界，同时亦对自己产生了怀疑，主体性逐渐走向黄昏的没落，那种知其不可为而为之的战斗精神已经悄然远逝。

日益卑琐的知识分子受到了权力和经济的双重遗忘，没有压力亦没有鼓励，他们进入了一个“无物之阵”，不知道该向谁挑战抑或自己，而清高自许的传统（贵族化的）性格则使他们无法接纳新兴的市民阶层（多么粗鄙）。积淀了数千年的领导意识（四民之首）则使他们惊恐地看到自己的自尊

与优越感正在日渐沦丧，权力（建立在知识基础上的）则渐渐被他人瓜分。他多少有点嫉妒地嘀咕着自己地位的下降（多么无耻），往日的光荣成了昨天的神话。经济实力正在逐渐地向文化领域进军（不用多久，国家的主要纳税人亦会向政治要求自己的权力），而成为知识的雇主。曾经与之结盟的工农阶层早已从他们的说教中挣脱出来，带着一份好好过日子的希望奔向小康社会。知识分子实际上已经不知道自己在这个社会的主体性位置。

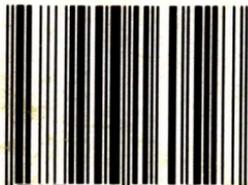
无所凭藉无所依恃的知识分子飘浮在这个社会的表层，思想（包括艺术和学术）越来越成为一种自娱的方式，他们自以为看到了人类存在的巨大困境（真的吗？），却又无力把人导向光辉灿烂的明天（自己也不知道）。在拒绝自甘沉落的同时，他又嘶哑着难以表达自己（一种失语的痛苦）。

蔡翔著

日常生活的
诗情消解

Xue Lin Chubanshe

ISBN 7-80616-052-3



9 787806 160527 >

[General Information]

书名=日常生活的诗情消解

作者=蔡翔著

丛书名=火凤凰新批评文丛

页数=219

SS号=11416241

出版日期=1994年12月第1版

出版社=学林出版社

ISBN号=7-80616-052-3

中图法分类号=I206.7

原书定价=\$7.50

主题词=文学研究(地点: 中国 年代: 现代 学科: 选集)

参考文献格式=蔡翔著. 日常生活的诗情消解. 上海: 学林出版社, 1994. 12.

内容提要=火凤凰学术著作出版基金提供资助: 本书讨论80年代后期开始中国知识分子与当代文学的关系, 和在当代文学中知识分子呈现的精神风貌乃至基本的思想走向。

封面
书名
版权
前言

第一章 小说与日常世界

1. 小说的公共性与个人化的努力
2. 一种经验的世界还原是否可能
3. 日常世界与个人化的受阻现象

第二章 日常生活的诗？消解

1. 中国文学中日常生活的两种的价值形态
2. 烦恼人生与日常生活的诗意消解
3. 主体定位的迷惘

第三章 “示者”与“看者”

1. 《示众》与《热也好冷也好活着就好》
2. “独异个人”的叙事激情
3. “人民神话”及其对看/被看的消解
4. 非政治化的返归大众

第四章 诘问与怀疑

1. 怀疑和怀疑的苦痛
2. “意义”在怀疑中的消解
3. 怀疑中的叙事迷宫

第五章 主体性的衰落

1. 连环套及其相关的结构模式
2. 选择的怀疑
3. 日常生活对主体性的侵蚀或修正

第六章 英雄神话的尴尬再生

1. 神话的产生与破灭：从《北方的河》说起
2. 《挽歌》：隐藏在悲观主义背后的感情留恋
3. 《冬之门》：一个读神的英雄
4. 《十九间房》：一个反传奇的英雄神话

第七章 旧时王谢堂前燕

1. 关于“干部子弟”
2. “小时候……”
3. 你不是一个俗人
4. 王朔小说的另几种释义
5. 关于“知识分子”

第八章 历史话语的复活

1. 意义缺席中的历史
2. 在历史的迷雾背后
3. 历史的空间形式
4. 历史的颓败寓言
5. 走向大众消费的新历史小说

第九章 疏离与对抗

1. 有关精英文化的几点释义
2. 在意义缺席的前提下的写作
3. 世俗性的幸福要求对精英文化的最佳消解

第十章 别一种声音

1. 《曼哈顿的中国女人》及其它
2. 王朔与何顿
3. 传统记忆的尴尬复活

第十一章 文人传统的复活

1. 有关文人传统的几点释义
2. 《废都》及其它
3. 文人传统复活的文化背景及其现实因素

尾声 我们走向哪里

后记

附录 话语的失落

目录

封底