

王晓纯 吴晚云 主编

Z

C

W

H

B

B

A

P

I

T

I

C

S

S

C

I

I

C

S

no. 9
新人文
丛书

守夜人呓语

敬文东 著

新星出版社 NEW STAR PRESS

Writing to Ease Mind

A Night Watcher's Raving

守夜人呓语

敬文东 著

新星出版社 NEW STAR PRESS



no.06
新人文
丛书

图书在版编目 (CIP) 数据

守夜人呓语/敬文东著. —北京: 新星出版社, 2013.4
(新人文丛书)

ISBN 978-7-5133-1094-9

I. ①守… II. ①敬… III. ①文学评论—中国—文集

②文化—中国—文集 IV. ①I206-53②G12-53

中国版本图书馆CIP数据核字 (2013) 第007376号

守夜人呓语

敬文东 著

策划统筹: 陈卓

责任编辑: 陈卓

特约编辑: 王文革

封面设计: @broussaille私制

版式设计: 刘洁琼

出版发行: 新星出版社

出版人: 谢刚

社址: 北京市西城区车公庄大街丙3号楼 100044

网址: www.newstarpress.com

电话: 010-88310888

传真: 010-65270499

法律顾问: 北京市大成律师事务所

读者服务: 010-88310800 service@newstarpress.com

邮购地址: 北京市西城区车公庄大街丙3号楼 100044

印刷: 三河兴达印务有限公司

开本: 660mm × 970mm 1/16

印张: 24.5

字数: 310千字

版次: 2013年4月第一版 2013年4月第一次印刷

书号: ISBN 978-7-5133-1094-9

定价: 42.00元

版权专有, 侵权必究; 如有质量问题, 请与出版社联系调换。

新人文丛书编辑委员会

主 编 王晓纯 吴晚云
副主编 罗学科 史仲文（执行）
张加才 郭 涛

特邀编委（以姓氏笔画为序）

于建嵘	马立诚	王向远	王清淮	王鲁湘
刘丽华	安乐哲	尤西林	吴 思	吴祚来
张 柠	汪民安	李雪涛	陈晓明	邵 建
赵 强	单 纯	金惠敏	骆 爽	夏可君
黑 马	熊培云	敬文东	谢 泳	戴隆斌

编委（以姓氏笔画为序）

王文革	王鸿博	王景中	王德岩	曲 辉
刘永祥	孙德辉	李志强	邹建成	张卫平
张 轶	张常年	周 洪	屈铁军	赵玉琦
赵晓辉	赵姝明	袁本文	铁 军	秦志勇

【总序】

新人文：在思想与行动之间

王晓纯

“人文”一词，用法不一：古人将之与“天文”对举，今人把它与“科学”并列；它还常用来概称一种无论西方还是东方都存在的崇扬人性与人道的主义或精神。

“人文”与“天文”对举，最早出现于《周易》。《周易·贲卦》彖辞中，有“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下”之语。根据后人的解释，“文者，象也”，即呈露的形象、现象。于人而言，包括人世间的事态、状况，并可以引申到个人气象与社会风貌。值得注意的是，文中强调“文明以止，人文也”。文明总是与人文密不可分。人而文之，方谓之文明。在中国传统中，“人文”主要指人类社会的礼乐教化、典章制度和道德观念。而文明在其本质上，乃是人类对“人之为人”在思想上的自觉和这种自觉在实践中的表现。

“人文”与“科学”并列，与西方近代分科之学的出现与发展有关。伴随科学与技术的勃兴和迅猛发展，人类社会传统的文化格局发生了重大改变，尤其通过科学与工业革命不断推波助澜，甚至形成了科学与人

文之间所谓“两种文化”的分裂。

“人文”作为一种精神或主义，泛指从古到今东西方都出现过的强调人的地位和价值、关注人的精神和道德、重视人的权利和自由、追求人的旨趣和理想的一般主张。

当代中国思想者的研究视域从来没有离开过对中国社会的人文关注。如今，中国社会进入了一个重要的转型时期。新时期呼唤新人文，也不断催生着新人文。

新人文是一种新愿景。现代社会使人在工具理性和技术统治面前常感无力，物质的丰富与精神的幸福之间往往容易失衡。新人文将目光聚焦于人本身，重塑价值理性，高扬人性尊严，唤起内心力量，促进个性自由发展，让梦想不再贫乏，让精神充满希望。

新人文是一种方法论。唯人主义和唯科学主义是现代性的基本组成部分，但两者的分隔也有渐行渐远之势。新人文试图重新发现科学与人文的内在融通，增进科学与人文的互补互用，让科学更加昌明，让人文之光更加夺目。

新人文是一种行动哲学。继往圣、开来学不是思想者的唯一目标，理想与现实之间需要架设坚实的桥梁。新人文力图夯实人文基础，作为社会的良知而发出公正的呼声，着力提高全民族的文化素养和精神境界，让思想冲破桎梏，用行动构筑未来。

鉴于以上种种，我们编辑了这套“新人文”丛书，奉献给关心当下中国现代化进程和新人文建设的广大读者。

2012.10.19

献给我的导师袁公忠岳、张公德林

自序

近世以来，出版业的发达，已经让阿猫阿狗都能出全集了，这本“学术自选集”（好吓人的名字！），自然也是出版业嚣张的产物，根本不是因为收在本书里的文字有多么出色。

别人我不清楚，自己的情况则如鱼饮水，冷暖自知：每写完一篇文章，总觉得它像初生婴儿一样可爱、可怜；十天半月之后，就觉得它面目可憎，几乎不敢相信这家伙竟然出自我手。自从我接触到文字和写作这个行当以来，可谓从来如此，几乎没有例外。

上面这些话，听起来有“得了便宜又卖乖”的嫌疑。每个人都有敝帚自珍的心理，这也不是多么不可原谅的恶习；只要我们时时谨记自己的儿子并不如我们想象中的那么乖，或许一切都是可以理解的，“得了便宜又卖乖”的辛辣讥讽庶几可以免除。正是这一借口，构成了像我这样一个从不自信的人，也敢出版“学术自选集”的最好托词。

全书分为三个部分。第一部分的八篇文章，似乎可以冒充文学批评。《从野史的角度看》、《从本体论的角度看》、《我们时代的诗歌写作》写于1997年3、4月间，分别发表于《当代作家评论》1997年第6期、《郑州大学学报》2003年第2期、《文艺争鸣》2002年第6期，它们都收入了我的文论集《被

委以重任的方言》(中国人民大学出版社,2003年)。写它们的时候,我在华东师范大学中文系读博士一年级。正应了那句人尽皆知的老话:“初生牛犊不怕虎。”该说和不该说的,这三篇文章都说了。貌似漫长的十五年眨眼即逝,如今,我却不愿意为它们准备惭愧之意。另两篇文章《回忆八十年代或光头与青春》、《追寻诗歌的内部真相》分别写于2000年和2001年,分别发表于《莽原》2001年第6期和《中国诗歌评论》第三辑(2002年,人民文学出版社),前文收入我的评论集《被委以重任的方言》,后文收入我的诗论集《诗歌在解构的日子里》(北京大学出版社,2008年),现在读来也不能让我满意,唯一值得惊讶的,还是自己的胆量。《历史以及历史的花腔化》写于2002年年初,发表于《小说评论》2003年第6期,《一部历史应该少到可以拿在手中》、《灵魂在下边》写于2005年,分别发表于《新文学》第七辑(大象出版社,2007年)、《现代中国文化与文学》第八辑(巴蜀书社,2010年)。关于它们,也没什么好说的,“懒婆娘的裹脚布——又臭又长”。我很惊讶自己还有能力炮制这么糟糕的东西——尽管它们居然得到了一些朋友的谬赏。

第二部分的四篇文章,是从专著《失败的偶像》中挑选出来的。那本书完稿于2000年元宵节,时隔3年多,才由花城出版社出版,再过三年,才由远方出版社再版,又三年,出了台湾版。写这部书时,我刚从上海来北京工作,由于人生地不熟,顿起“歪解”鲁迅之歹念。当时估计“鲁学界”会群情激愤,没想到至今连泡都没冒一个——看起来,我连冒犯他人的本领都没有,真没劲儿透顶。

第三部分收了三篇长文,《中国的灵魂医生:孔子篇》、《中国的灵魂医生:老子篇》写于2008年3、4月间,是我的专著《牲人盈天下:中国文化的精神分析》(广西师范大学出版社,2011年)的前两章,分别发表于《名作欣赏》2009年的第7期和第8期。作为一个永久性的学徒,一个只拥有“中国现当代文学”研究执照的人,我斗胆谈及老子和孔子,原本就没有想过遵守古典学的规范,依然想冒犯那些“国学家”,但人家就是不上套,奈何?《话语拜物教批判》是我的专著《随“贝格尔号”出游》(河南大学出版社,2009年)的导言,也是又臭又长,希望读者灌水和喷饭。

此书献给我的硕士生导师袁忠岳先生、博士生导师张德林先生，因为他们曾经给过我太多的关爱。当年我无知所以狂妄，狂妄所以无知，如今，我已年过不惑，终于懂得了感恩和人生究竟是怎么回事。把这些不成器的文字交到他们案前，希望他们批阅，希望他们能给我一个及格的成绩。

感谢我尊敬的史仲文先生。因为他，这部本来不该出版的“学术自选集”才能得以出版。我把它的出版，我无聊的僭越，当作最能满足我虚荣心的事情来看待。

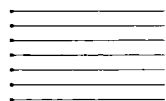
是为序。

2012年5月5日，北京魏公村

目录

自序	001
第一辑 批评作坊	001
从野史的角度看	002
从本体论的角度看	021
历史以及历史的花腔化	037
一部历史应该少到可以拿在手中	074
灵魂在下边	096
追寻诗歌的内部真相	123
我们时代的诗歌写作	149
回忆80年代或光头与青春	166
第二辑 检讨鲁迅	195
夜晚的宣谕	196
鲁迅的语调	212
瞪眼的意识形态	227
肠胃的精神分析	242
第三辑 思想宴席	257
中国的灵魂医生：孔子篇	258
中国的灵魂医生：老子篇	298
话语拜物教批判	337

第一辑 批评作坊



从野史的角度看

0. 开始

本文的目的，是想不自量力地为拿着长筒望远镜侦察文学的当代文学观察家，提供一种源自本土文化的视角。自然，任何一种“视角”都不可能是全方位的。“视角”一词业已表明，从“我”的角度能看到什么，也就同时强调了“我”还不能看到什么^①。这是笔者在行文过程中时时谨记的一条戒律。本文丝毫没有“复古”或回到“古已有之”的企图——敬请“简体字国学家”不要在这方面对这篇粗陋的小文抱任何希望——它只想摸一摸新潮批评界的绿林好汉们在冲锋陷阵和行侠仗义时，暂时忘记或者看不上眼、看不顺眼的东西。也就是说，“西”瓜已被高明者捡走，我抱住的仅仅是个也许还长有疾病的“东”（冬）瓜。这就注定本文提出的看法不过是一担倒土不洋的杂货，值不了几文钱。

^① 参阅巴赫金：《陀思托耶夫斯基的诗学问题》，白春仁等译，贵州人民出版社，1994年，第13-40页。

顾准先生在艰难的岁月里给他弟弟写过一封信，简约但深刻地指出了中国文化是一种史官文化，“所谓史官文化者，以政治权威为无上权威。”^①文学作为文化的组成部分，在这方面当然也不可能成为漏网之鱼。但顾准考察得更多的也许是中国主体文化，对潜在于民间的下层文化多少有些忽视。事实上，与史官文化（正史文化）相对应、相对立、始终互渗却又始终相对独立的，还有民间的野史文化。也许，正是野史文化在正史文化大一统的天窗上凿开了一个小孔，使中国人的性灵、肉体有了一个苟延残喘的呼吸道。我认为，中国文学（尤其是中国的小说、戏剧）更主要是从野史文化发展出来的。这是一个对我来说过于艰难的课题，且让我们从正史文化与野史文化各自的理论支柱——儒道互补与杨墨互补——处开始。

1. 儒道与杨墨/正史与野史

儒道互补是长期以来被人们经常谈论、引证或用以说明中国文化特色的命题，在学术界占有相当大的市场份额。它最直白的含义是，两种文化在不同的人生际遇中可以互为补充、发明并发挥各自的威力，以使国人不至于把价值关怀都给弄丢了。“达则兼济”鼓励国人要勇于入世、建功立业、不“悔教夫婿觅封侯”，而是“大丈夫处世兮立功名”（儒家）；“穷则独善”则承认国人有权啸傲山林、放浪隐逸或任性无为（道家）。事实的确如此。比如老顽童李太白就能把“仰天大笑出门去”和“明朝散发弄扁舟”毫不矛盾地搓成一团。然而，有一点却可以指出：儒也好、道也好、儒道互补也罢，在下层百姓（即“愚民”、“群氓”、“刁民”、“草民”……）那里从来都影响低微，它充其量在上流社会、文人士大夫阶层有那么点儿一鳞半爪的迹象^②。比如古时发蒙的必读书《增广贤文》就大谈什么“知人知面不知心”、“逢人只说三分话”、“人为财死，鸟为食亡”……恐怕就既不合儒家“诚意”、“正心”的标准，也不合道家率性自然的宗旨。不过，我

^①《顾准文集》，贵州人民出版社，1994年，第224页。

^②参阅王以仁：《阿Q与韦小宝》，《文史知识》1992年第1期。

等小民恰好是在诸如此类的贤文、格言的言传身教中长大成人的。那是我们的胎教。话说回来，假如儒家“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的思想真的已经深入民间，掌握了群众，历朝历代的统治者也就无须反复强调教化，无须花大力气表彰烈女、节士，也无须朱老夫子高喊“革尽人欲，复尽天理”了。比方说，多出卿相、名儒、文人学士的地区，应该算得上儒术礼教的风水宝地了吧？但出了一大帮理学名臣的江西，其风俗有悖于礼教的就不在少数，《文武库》揭发说，通省则“少壮者不务稼穡，出营四方，至弃妻子而礼教俗日坏，奸宄间出”，活活扇了该风水宝地的耳光；各府如南昌“薄义而喜争”，建昌“性悍好争讼”，瑞州“乐斗轻死，尊巫淫祀……”^①孟轲先生的仁义大道被弃若敝帚，道家的清静无为也早绝踪迹，更不用说“独善”什么“其身”了。江西如此，其他蛮夷之地似乎更可想见。

儒道互补并不属于民间下层百姓，它只是陈思和所谓的“庙堂”文化，与庶民百姓瓜葛不大。我们的学者在这里也许会错了意、表错了情。反过来说，民间文化也绝不是什么儒道互补，应该另有渊源^②；仿照“儒道互补”的提法，不妨先提出个“杨墨互补”与之相对应^③。鲁迅曾说“杨朱无书”。因为作书就是“利他”，有违“为我”本意——杨朱显然是个“说到做到，不放空炮”的主。孟子揭发说：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。”^④韩非则控诉道：“畏死远难，降北之民也，而世尊之曰贵生。”^⑤除此之外，韩法家还不依不饶地指着杨朱的鼻子鄙夷地说：“今有人于此，义不入危城，

① 参阅谭其骧：《中国文化的时代差异与地区差异》，《中国文化传统的再估计》，上海人民出版社，1987年，第38页。

② 但这里有一个悖论：本文所找到的民间文化（即杨墨互补或称野史文化）依然是精英文化。这里显然有一个过渡：由于历史记载和文化传播的原因，我们始终缺乏对老百姓行为和生活的细节描写。本文将杨墨互补看作老百姓的文化基于如下事实：首先，它是对人性的内在描述，是现象学的，它当然属于包括精英阶层在内的所有人，但精英阶层还有着其他东西（比如儒道互补）作为支撑；其次，杨墨互补确实是在下层百姓那里有着更大的市场，按照儒道互补的一贯口气，当然就是因为缺乏教化了。

③ 这个提法是王以仁先生的创举，参阅王先生的《阿Q与韦小宝》一文。

④ 《孟子·尽心上》。

⑤ 《韩非·六反》。

不处军旅，不以天下大利易其胫一毛。”^①从“杨朱无书”后其他各家所载的只言片语来看，说杨朱的核心思想是“为我”，即今人所谓极端的个人主义，就不算冤枉杨朱。

“为我”直白地承认人对财、物存有私心是合理的、合人性的，“人为财死，鸟为食亡”，恰是其写照；也暗示了个人的不可替代性。后一点似乎更为重要：既然“个人”不可替代，“贵生”也就显而易见。“贵生”之“生”的确切意思，从孟、韩等人的说法里推测起来，大约既有“生命”的含义，也有“肉（身）体”的意思。因此，“贵生”不仅反证了“为我”之私的合理性，也为放纵感官、抒发肉体开了后门，江西瑞州人的“尊巫淫祀”恰可参证。而放纵了肉体，也就满足了私心的“为我”，也就从另一个更为隐秘的角度和更为私密的部位实现了“贵生”。道家堕落为仙道后，虽也强调肉体享乐，但那是出乎采阴补阳的考虑，算不得纯粹的放纵^②。孟子对杨朱的批判，韩非站在法家立场的鸚鵡学舌，看起来都算摸准了脉搏。因此，从另一个稍大一点儿的角度归纳起来，我们不妨说，以家族血缘关系为主要组织形式的中国民间，它主要的思想就是“为我”，放大一点儿则是“为我的家族”。证之于史、证之于我们半夜才敢掏出来的人性和心窝子，怕是没有疑义了吧。

墨家的主要思想与杨朱较为相反。孟子说，“墨子兼爱，是为无父。”所谓兼爱，就是平等的、无秩序的爱。这就突破了家庭血缘的“为我”之私爱。孟子破口大骂墨家，从他的立场上不能说输理。但他也不得不承认：“天下之言不归于杨即归于墨。”^③可见“为我”、“贵生”的私心与渴求“兼爱”的观念，是多么深入人心。

依王以仁先生的看法，杨、墨的思想看起来相反，实则相成。一方面，自私之心，人皆有之，西谚说“人的事业从恶开始”，这个“恶”怕就是“为我”之私使然。但要想满足私欲，必须使自私的“为我”具有攻击行为

^①《韩非·显学》。

^②采阴补阳一向是道教仙术的常用方法，强调的是在男女交合过程中运用意念，在神秘的交感下采女性之“阴”而补男性之“阳”。讲究“九浅一深”、“久而不泄”。有关这一点可参见《医心方·房内》、《抱朴子》（内篇）等章节。

^③《孟子·滕文公下》。

和攻击能力。康罗·洛伦兹（Konrad Lorenz）从动物行为学的角度突然说到了人：攻击行为就像其他属人的行为一样，像动物的行为一样，也是一种本能，在自然情况下，它和其他本能一样，对个性和种类的生存有很大的帮助^①。攻击行为是“为我”的极端化。另一方面，当“个我”、家庭的利益受到来自别的攻击行为的侵害时，在个人与个人之间、家族与家族之间，有可能互相帮助以抵抗外在的攻击力量，这就是墨子所谓“顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏”^②。所以，自私和攻击行为不仅表征着自私的“为我”，也有可能表征着为我的“兼爱”——墨子说得好，“兼相爱”就是为了“交相利”。这是一种“双赢”的策略。不过，杨朱思想中暗含的放纵感官与墨子的“兼爱”虽不相互排斥，但也不相互制约。杨墨互补正是在这一点上错了位、相互扑了个空，以至于为放纵感官甚至为“肉体的盛宴”开了文化逻辑上的后门。除此之外，看起来形如水火，貌同胡越的两种观念，实际上正是合则肝胆、离则两伤，相反相成、缺一不可的统一体。

自迟从百家争鸣时代算起，儒道互补与杨墨互补的对立共存局面就已经形成，它们分别成为所谓精英（上层）文化与民众（底层）文化的主导思想。统治阶级的目的是要以儒道互补来证明统治的合理性，它要求一部分人（比如文人士大夫）勇于入世却又要限制在一定的范围内；另一方面，在这部分人不为统治阶级所看重时，则打发他们主动出世，遁入山林去当一个清静无为的隐士。至于“清静”是否就一定“无为”，以至于不会妨碍统治阶级的“与民同乐”和“太平盛世”，事实上虽然不敢保证，理论上至少如此。底层百姓的目的，是要让杨墨互补来为他们平安甚至放纵的日子作保证。杨墨互补既能给小老百姓平安放纵的生活做辩护律师，也能为他们平安放纵生活之达成，指出一条合乎内心愿望的隐蔽路径；另一方面，杨墨互补还能使我等草民有力量保护自己平安放纵的生活不受外来攻击的侵害，在一种“兼爱”的乌托邦假想中，实现自私的“为我”。

儒道互补与杨墨互补的双边关系中既有相互容忍的一面，也有相互对立的一面。它们始终在谈判、斗争，更多的时候也在草签和平共处的协议。

^① 康罗·洛伦兹：《攻击与人性》，王守珍等译，作家出版社，1987年，第2页。

^② 《墨子·天志上》。