

中国现代
文学馆
青年批评家丛书
第二辑

刘大先 著

文学的共和



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

刘大先 著

文学的共和



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

文学的共和 / 刘大先著. —北京: 北京大学出版社, 2014.6

(中国现代文学馆青年批评家丛书)

ISBN 978-7-301-24378-7

I. ①文… II. ①刘… III. ①中国文学—当代文学—文学评论 IV. ①I206.7

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第129884号



书 * 文学的共和 *

著作责任者: 刘大先 著

责任编辑: 葛敏慧

标准书号: ISBN 978-7-301-24378-7/I·2787

出版发行: 北京大学出版社

地址: 北京市海淀区成府路205号 100871

网址: <http://www.pup.cn> 新浪官方微博: @北京大学出版社 @培文图书

电子信箱: pw@pup.pku.edu.cn

电话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750112

出版部 62754962

印刷者: 三河市腾飞印务有限公司

经销者: 新华书店

650毫米×980毫米 16开本 22.5印张 332千字

2014年6月第1版 2014年6月第1次印刷

定 价: 48.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话: 010-62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

中国现代文学馆青年批评家丛书

丛书主编 吴义勤

丛书总序

中国现代文学馆是在巴金先生倡议和一大批著名作家的响应下，于1985年正式成立的国家级文学馆，也是目前世界上规模最大的文学博物馆。中国现代文学馆的主要任务是收集、保管、整理、研究中国现当代文学书籍、期刊以及中国现当代作家的著作、手稿、译本、书信、日记、录音、录像、照片、文物等文学档案资料，为文化的薪传和文学史的建构与研究提供服务。建馆二十多年以来，经过一代代文学馆人的共同努力，中国现代文学馆的事业不断发展壮大，现已成为集文学展览馆、文学图书馆、文学档案馆以及文学理论研究、文学交流功能于一身的综合性文学博物馆，并正朝着建成具有国际影响的中国现当代文学资料中心、展览中心、交流中心和研究中心的目标迈进。

为了加快中国现代文学馆学术中心建设的步伐，中国作家协会党组决定从2011年起在中国现代文学馆设立客座研究员制度，并希望把客座研究员制度与对青年批评家的培养结合起来。因为，青年批评家的成长问题不仅是批评界内部的问题，而且是一个对于整个青年作家队伍乃至整个文学的未来都具有方向性的问题。青年评论家成长滞后，特别是代际层面上“70后”“80后”批评家成长的滞后，曾经引起了文学界乃至全社会的普遍担忧甚至焦虑。因此，客座研究员的招聘主要面向“70后”“80后”批评家，我们希望通过中国现代文学馆这个学术平台为青年评论家的成长创造条件。经过自主申报、专家推荐和中国现代文学馆学术委员会的严格评审，中国现代文学馆已经招聘了两期共19名青年评论家作为客座研究员。第三批客座研究员的招聘工作也即将完成。

两年多来的实践表明，客座研究员制度行之有效，令人满意。正如中国作协党组书记李冰同志在中国现代文学馆第二批客座研究员聘任仪式上的讲话中所指出的那样，青年评论家在学术上、思想上的成长和进步非常迅速。借助客座研究员这个平台，通过参加高水平的学术例会和学术会议，他们以鲜明的学术风格和学术姿态快速进入中国当代文学批评现场，关注最新的文学现象、重视同代际作家的创作，对于网络文学、类型小说、青春文学等最有活力的文学创作进行即时研究，有力地介入和参与着中国当代文学的创作实践，在对青年作家的研究及引领方面发挥了不可替代的作用。作为“70后”“80后”批评家的代表，他们的“集体亮相”，改变了中国当代文学批评的格局和结构，带动了一批同代际优秀青年批评家的成长，标志着“70后”“80后”青年批评家群体的崛起。鉴于客座研究员工作的好成效和巨大社会反响，李冰书记在第一批客座研究员到期离馆时曾专门作出了“这是一件功德无量的事情，要进一步扩大规模”的批示。

为了充分展示客座研究员这一青年批评家群体的成就与风采，中国作家协会和中国现代文学馆决定推出“中国现代文学馆青年评论家丛书”，为每一个客座研究员推出一本代表其风格与水平的评论集，我们希望这套书既能成为中国当代文学批评的重要收获，又能够成为青年批评家们个人成长道路的见证。丛书第一辑8本在2013年6月由北京大学出版社推出后引起了巨大反响，现在第二辑12本也即将付梓出版，我们对之同样充满期待。

是为序。

吴义勤

2014年春于文学馆

代序：批评五题

规则改变^①

社会整体结构性变迁所带来的文学所处位置、所发挥功能的变化，已经引发了批评者的注意，建立文学与当代生活之间关联的努力也已经为时不短。我们已经深切感受到一切坚固的东西都烟消云散了，一切曾经视为理所当然的文学教条都需要重新反思与刷新。一句话，是时候改变规则了。

我说改变规则是拒绝经典的马太效应，让批评的目光投向那些长久被遮蔽却充溢在我们日常中的非经典文学现象和文本。这样的提法有着“文化研究”的背景，但显然不是文学社会学那样的专门化考虑，我想它就类似苏珊·桑塔格（Susan Sontag）所说的建立一种新的感受力，却并不“反对阐释”，只是要对所讨论的话题进行一种反思，提倡某种在特定语境中新近生发出来的美学变革和批评理念，而并非不负责任地抛弃或漠视那些“弱势之物”。同时，正如一切“新”的总是会随着时间和情势的转移而变为“旧”的，拒绝经典也是一种过程性的、流变不已的提法。

这里所要面临的首要问题是，它可能会给人一种后现代主义式的解构崇高、颠覆既有价值的错觉，但无疑我丝毫没有意愿要在货色杂陈的后现代主义大箩筐中增添一两件鹦鹉学舌的玩意儿。

^① 原为《南方文坛》2013年第3期卷首语。

其次的问题是对于既往标准的维护问题，这是个老大难。固然我们日益意识到任何所谓的“经典”总是与整体性的生活方式密切相关，是认知框架中“经典化”的产物，但对于稳定的、有章可循的秩序的渴求根植于批评者的内心深处，更遑论陷溺在对于“文学性”没有历史性洞见的迷雾之中的大多数人？

现在需要正面说明的是，拒绝经典是将价值论暂时搁置——价值无涉在我看来是一种虚妄和虚伪——而追求批评的民主生活的来临。因为我们从常识即可以得到这样的经验：任何一个批评者总是局限性的存在，即便是百科全书式的渊博者也不会有勇气声称自己能够掌握人类有史以来的所有文学产品。那么，顺理成章的逻辑推断就是，他的所有批评成果自然都是片面的、局部的、不可能放之四海而皆准的，而批评的行为也是偶然的、机遇性的——他的知识素养、美学品味、评判尺度的形成都受制于他的养成性的时代话语和社会环境牵制。

我们赫然发现如今时代的文学是即时性的、明星式的、作秀式的、景观化的，它交织在人口迁徙、社会流动、信息交换、生活方式和节奏的变化之中，典型的书写文本所需要的时间性、反刍性和沉思性范围不再，而经典与经典化也无法摆脱与殖民体系的建立、民族国家的塑造、新自由主义意识形态的形成等互为犄角的关系。

这种观察放在马克思主义批评传统中并无新鲜可言，却有着技术和媒体变革时代的新质。我们时代彻底的批评革命者，必须面对前所未有的草根和边缘文学的现状——这个现状是经典马克思主义也不曾预料的，它是高科技、全媒体、景观时代、消费社会中人们的心灵的变迁及文学技术手段发展的结果。

面对这样的处境，是文学概念的再定义——那些打工者的、非异性恋取向的、少数民族的、城乡结合部的、多媒体技术的美学世界的轰然洞开。文学已变，规则也要随之更改，这是批评的开放式民主时代的到来，也是对于我们时代的文学袒露出诚实内心的要求：自觉的历史感、严谨的学理性、敏锐的观察、体贴的感受、轻灵的想象力、遵守伦理的判断力，和尖新的表述方式。

批评的感受力与判断力^①

批评从最粗陋的方式来说是知、情、意合一的活动，是叶燮（1627—1703）所谓的才、胆、识、力综合的结果，所有的批评都是阐释与理解，是批评者带着伽达默尔（Hans-Georg Gadamer, 1900—2002）意义上的前见、前有、前在去与文本之间的意向性互动，两者视域融合的结果达到彼此的交融。但是，它最初的形式总是批评者的直观感受。

感受力首先是一种本能，它将批评还原成偶然性的、具体性的、创造性的活动与实践。这是一种最素朴的人与文本相遇的时刻和行为，正如文本是个坦荡呈现自己的无辜所在，批评者一开始也要放松心灵的负累，解除脑海中积累的偏见，让自己成为一个空白，虚位以待。这当然很难，不过可以从最基本的自觉做起，先将那些行业术语和学术黑话在阅读和欣赏中搁置——它们以理性与感性、心灵与身体、能指与所指、内容与形式、存在与镜像的种种结构性图式，已经将我们的感受力画地为牢。如果带着它们去阅读，会让一场原本可能出现冒险和艳遇的奇幻之旅，变得像是跟随旅游指南和导游车按部就班的规定动作。

那些既成的思维模式和批评框架包括再现、表现、反映、主题、典型、隐喻、想象，等等顺手用惯而成为丧失生成性的概念；还有诸如民族、阶级、性别、种族、人性、自我、潜意识、力比多、原生态这些大词，它们本身没有罪过，只是在先入为主中却把自己变成了禁锢思想的牢笼，变成了一个冰冷锋利、麻木不仁的车床和解剖刀。

因此，感受力首先要回到情感，它的理想状态应该是“我见青山多妩媚，料青山见我应如是”（辛弃疾语）。批评者与文本最初的相遇，或者是狭路相逢，或者是不经意的邂逅，或者安排好的相亲，但是总带有一些悬念。这种悬念以最本能的形式向彼此敞开，只有彼此切实的肉身性的接触中，才会出现某种结果，或者是身心愉悦，澡雪精神；或者是感到无比沮丧，甚至愤怒搓火。然而，它是体验的、共感的、实在的、及物的、接

^① 在第三届“今日批评家论坛”上的发言，2012年11月3日，桂林。

地气的、充满质感和情意的。

当下即得的最初感受，才能获得灵动鲜活的经验，而这才是之后一切批评活动的开始，此后我们才可以进行诸如如意逆志、知人论世（《孟子·万章》），或者从批评的仓库中取出那些装备齐整的工具。

感受力在日益刻板化、科层化、技术化的批评体制生态中的匮乏是一方面，另一方面它也是脆弱的，很容易被损毁、污染和老化。如同新生的乳儿、烂漫的童真，它需要时时地呵护，保持赤子之心。这样才能避免像庸人一样思考，却像上帝一样说话。我们的批评需要的则相反：在感受力的基础上，我们需要像主宰一切的神一样思考，最终把结果用最普通的言辞呈现出来。这个时候，我们在做一个判断。

判断不是审判、裁决，也不是断言、断定，而是一种对话和交流。这当然也是老生常谈。判断力与感受力的不同之处在于，它是一种升华，包含着严肃、公正、客观的诉求，与经历体悟、学术素养、背景知识、道德伦理相关联。

举例来说，比如徐则臣的作品，如果从技巧和文字而言，甚至显得有些粗粝，但是他对于北京底层边缘人的书写，尤其是对于中关村一带办假证的、卖盗版光碟的人物与环境的那种体恤、熨帖和同情，却会让一个批评者有感同身受的冲击——这需要批评者的体验参与。

前段时间由于电影的播放而再次引起关注的《白鹿原》，如果没有对于乡土中国儒道互补的文化精神、朝廷与士绅共治的社会结构、宗法制度断裂中的情感与寻根思潮中的皈依的明悉，就无法对它做出一个准确的判断。这种判断是知识论基础上的同情的理解，首先是感受力带来的情感，然后才是各种外在的学术背景提供的诠释可能。

如果没有背景知识的贮存，判断《额尔古纳河右岸》也很难。这是个渗透了地方性文化认知图示的文本，具体的说是满通古斯语族鄂温克使鹿部落的萨满宇宙论，我们当然可以用诸如元逻辑、原始思维、诗性智慧、野性的思维等术语对之进行界定，但如果没有格尔茨（Clifford Geertz）所谓的“文化持有者的内部眼光”（the native's point of view），就很难解析出它的萨满精神多重性：在文本内部尼都萨满和妮浩萨满的出神

(ecstasy) 故事，在结构层面的泛神有灵论思维，以及在现实与文本交织层面的治愈功能。

上述三点是判断的底线，道德良知则是判断的标尺。维护批评的纯洁也许是个幻觉——因为它也许会受到意识形态、商业操作、人情往还的诸多牵绊，但是基本的操守则是判断的门卫，需要思与言、知与行的统一，其理想的目标可能是历史与情感、逻辑与道德的一致性。它要求批评者至少在三个层面有清楚的论断：1. 文本本身的技巧、审美、思想；2. 在文学史中的位置；3. 在社会现实层面的功能与意义。

感受力与判断力也并非前后相续的过程，二者其实难分难解，如盐入水，总是同时发挥作用。只是二者的维度不同：感受力是“自观”，判断力是“他观”；感受力是入乎其内，判断力则是出乎其外；感受力是以他者为我，判断力是以我为他者。二者交融共生、齐头并进，才能产生同样具有生产性的批评文本。

知识等级、民族文化与文学教育问题^①

现代中国的大学文科教育与民族国家的建构 (nation-building) 之间有着千丝万缕的纠结关系，文学教育作为特定知识生产和传播的渠道是服务于现代民族 / 国家 (nation-state) 的创立的，尽管可能未必那么直接。从学术史的传统来看，传统经史子集的知识传统在近代西方思想的影响下，发生了权势的转移，曾经的边缘文学才陡然提升了地位。从文学教育学科本身而言，传承文学知识的内容主要包括文学史、文学理论和文学批评。这些文学知识的产生因为起源的特殊性，在经历了因应国内外政治、社会、文化具体现实而进行的一系列摸索之后，在中国传统的道统、学统、政统与欧美及日本仿拟的现代文学传统之间的博弈之中，逐渐形成了以国族 (中华民族) 叙事为主导的知识体系。这套知识体系从晚清到民国的发展进程中，更多将中国传统思想与知识规划进通约的现代世界性文学

^① 在复旦大学“新世纪大学文学教育论坛”上的发言，2013年6月15日，上海。

话语之中，并且进而统一和垄断了文学的解释权。

这个通约的文学知识话语中，意识形态、利益和训诫的结果是必然造成大学教育的知识等级。这中间经历经学的衰落和史学地位的提升，子集在新型的认知范式之下，也成为与原先占据神圣地位的经学一样的知识。就文学而言，处于对八股制文和桐城派的反叛，新文化运动的领袖人物强调白话文学的重要性。胡适强调：“一曰，须言之有物。二曰，不模仿古人。三曰，须讲求文法。四曰，不作无病之呻吟。五曰，务去滥调套语。六曰，不用典。七曰，不讲对仗。八曰，不避俗字俗语。”陈独秀更直言：“文学革新之时代，凡属贵族文学、古典文学、山林文学，均在排斥之列。”这种对于古典文学材料的重新组合定位，在新民主主义革命之后的社会主义新中国文学学科体制建设中又经历一系列复杂的变化：从“十七年”时期的反对厚古薄今，到1980年代的西学为上，再到世纪末和新世纪所谓“国学”的新一轮热潮。当然，这种文学知识脉络内部的此消彼长不是今天要探讨的重点，此处仅仅是提供一个背景。

现在中文系学的知识体系基本上是文学史、文学理论和文学批评，从知识社会学的角度来说，无论古代文学还是外国文学，其实都是“现代”文学，都是现代性的知识生产，而在知识生产中因为错综复杂的各种力量的关系就会产生知识等级的问题。用知识社会学的角度来看，理性的知识总是怀疑主义的，这是知识生产的逻辑，因而随着材料的丰富、认识的深入，重构文学知识体系就会成为一个批评家必然的承担。上午陈思和老师讲大学文科要传承经典，这跟利维斯（F. R. Leavis, 1895—1978）的《伟大的传统》和布鲁姆（Harold Bloom, 1930—）的《西方正典》的思路一样，试图建立一种精英化的谱系，这其实隐含了一种知识理念。但我们知道，所有知识都应该是怀疑主义的，应该有自我反思的能力。这里我想起一个例子，在 *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India* 一书中，比较文学学者 Gauri Viswanathan 运用葛兰西（Antonio Gramsci, 1891—1937）的“文化霸权”理论分析了英国政治、商业贸易与英国文学作为一门学科在印度建立之间的关系。她发现“英国文学”最初是作为殖民剥削的面具在印度用来教育土著，英国文学的教育机制、

文学正典与宗主国的政治经济之间有着千丝万缕的联系。这对我们思考现代中国的文学学科的知识构成与教育体系也有一定的方法论启示。

从晚清到民国，到“十七年”，到新启蒙主义的“新时期”，到新自由主义的“后社会主义年代”，再到现在，我们会发现文学知识的教育有一个演变过程，内部的知识结构的轻重比例发生了细微变化，比如曾经被“新文学”摒之于门外的俗文学“鸳鸯蝴蝶派”、武侠小说，如今也在学院知识生产中占有了一席之地。刚才李洱讲得很好，不同类型的作家要用不同的标准来看。我想再补充一点：在原来的民族国家传承下来的知识系统中，少数民族文学、少数民族文化始终是被排除的——在民国时期，被排除在国族建构之外；在新时期、“十七年”时期，被排除在“人民性”的建构之外；到新启蒙时期，又因为“西学至上”而被融合在文化多元主义的脉络之中。新时期以来，在文化多样性的政治正确的话语当中，这个学科才慢慢被人注意到，它一直以来都是一个二级学科。李洱讲的审美标准的不同向我们提示了一种相对主义的文化视角。循着这个思路，我们可以发现“地方性知识”在文学教育中的作用，这其中就包括地域性的、族群性的、各种亚文化的文学知识。

我们知道，现代中国不是一个纯粹意义上的民族国家，有人说它是一种新的“帝国”，或者一个“跨社会的体系”。这个姑且不论，无可置疑的是：它是一个多样性文化并存的国度，因为有不同的语言、不同的族群、不同的地域，文化之间的差异其实是非常大的，并不是主流传统中讲的儒道互补、“《礼》《乐》《诗》《书》《易》《春秋》”或者经史子集的这套知识系统就可以概括，尽管一直以来我们的主流知识系统是这么表述的。中国文学其实除了汉字文化系统之外，还包括满通古斯语族的文学系统，也包括突厥语族的文学系统，还有藏缅语族、南岛语系等的文学传统，很大程度上我们之前的文学教育中，这方面的知识是空白的或者至少是零星碎乱的。

不同的民族都有自己的经典，比如维吾尔族就有《福乐智慧》和《突厥语大辞典》，这样的经典在整个国际突厥学界都非常重要，影响了整个中亚一带的文化，它们产生的时代略早于朱熹的时代，对于西域民族的重

要性就相当于我们的《论语》或者《孟子》。还有另外一些被我们主流文学史归入“民间文学”的口头传统，比如藏族、蒙古族的《格萨（斯）尔王》、蒙古族的《江格尔》、柯尔克孜族的《玛纳斯》、彝族的《梅葛》，等等，它们属于史诗、达斯坦、歌谣、谚语等不同的文类。在不同的文学传统中，当代的少数民族作家有的还是用母语来创作，也有的改用汉语来创作——用汉语创作其实也提供了一种多样性，这种多样性不仅是像后殖民主义学者如霍米巴巴（Homi K. Bhabha, 1949—）讲的“混血性”或“混杂性”，它可能提供了一种新的认识世界的方法，也就是福柯（Michel Foucault, 1926—1984）讲的新的认知图式，或者说是一种新的审美规范——这种审美规范很可能是主流的大学教育一直以来所提供的审美标准所无法容忍的，或者暂时无法接纳的。因为，目前的文学史更多是关于文字文学谱系的知识链条，在书写文化与口头传统的比照中，文字与书写往往具有毋庸置疑的霸权，这造成了口头文学的“声音的弱势”，在通行的文明等级无意识之中，无文字常常与落后、原始、野蛮关联在一起。对于目前这种知识状况，我们需要去反思它。通过我们这一代或下一代学者、批评家的努力，也许会改变这种文学知识情形。说这些文学弱势，只是指它的很多话语被遮蔽掉了，并不代表它真的弱势。我每年大部分时间都在各个少数民族地区调研，有些民族的语言——比如哈萨克族、维吾尔族，他们用自己的母语办的刊物，发行量如果按人均来算，发行量是很惊人的，当代的游牧民族对文学的重视超出我们的想象。这是我想提出的一点，关于对现行文学知识教育格局的反思。

那么，就会引向另一个问题：文学教育。刚才与会的几位作家都谈到苦于经验的匮乏，我想强调一点：文学教育实际上是无处不在的，而大学的文科教育只是无数文学教育方式中的一种更加技术化、精炼化的方式。所谓“汝果欲学诗，工夫在诗外”，“纸上得来终觉浅，绝知此事要躬行”（陆游语），中文系的教育只是提供了知识上的储备，它可能会提供一种工具，让你去进行文学创作的实践。而文学教育显然意义要广泛得多，它不光是一种书写文化的方式，还有口头传统的讲授的方式、表演的方式、歌舞的方式、图画的方式、实物的方式、展览的方式、现场的方式、体认的

方式、影视的方式、交流的方式，等等——我来自中国社科院民族文学研究所，我们所有一个学术重点就是做口头传统。实际上，从人类文明的发展史来看，口头文化的传承方式比书写方式悠久且影响大得多，而我们现在普遍接受的文学观念基本上是以书写为中心的。在一个新媒体的时代，在一个技术渗入到生活的方方面面的时代，这可能也会发生一些变化。

如果换一种视角，换一种他者的文化眼光来看，我们的文学教育是多方面的——比如我们汉族主流文化讲的《诗》《书》《礼》《易》《乐》《春秋》，其中《诗》《书》可能是有书写文化的传统；但《礼》《乐》很显然不是，《礼》《乐》肯定还包含了仪式和器物，包含了物质性的东西，包含了口头传统，包含了人际交往；《易》有着体验和超验的内容；而“射”“御”“数”等更是综合性的，包含了身体参与、实物展示、物体表达、器物象征等内容，这也是一种教育，只是在近现代以来的文学学科建设中这些多元化的中国教育传统被化约和遮蔽了。但是这些潜移默化的教育在当代许多作家创作时的无意识中也会体现出来，我们现在的文学教育可能忽略了这一点。所以，我们应当重申文学教育的多层级性，在文字文学以外的材料，比如口述、仪式、符号、图画、器物、现场体验等，都是文学教育所应涵盖的内容，使间接经历和直接经历相互补充促进变成经验，将体验升华为体察、体贴、体悟，从而恢复文学教育的连贯性和完整性。

文学的祛魅与返魅^①

“祛魅”（Disenchantment）作为一个话题已经是老生常谈，它大致指的是从16世纪发端到19世纪达至顶峰的一种全球范围内的思维模式、认知方式的转型。由伽利略、笛卡尔、波义耳、牛顿等形成的物理学式世界观逐步取代了神学世界观，将来自神秘和超越世界的神圣性降解分割，形成了一个大卫·格里芬（David R. Griffin, 1939）所说的机械的、科学化的、二元论的、家长制式的、欧洲中心论的、人类中心论的、穷兵黩武

^① 在第二届屈原文学论坛“创新时代与文学自觉”上的发言，2013年10月13日，武汉。

的、还原论的世界。这个全新的世界是个合理性的世界，曾经政教合一、混沌未分的认知体系出现了马克斯·韦伯意义上的分化的体系，社会分化为宗教、科学、道德/实践、审美/艺术等诸多领域。

这是一个现代性命题，当合理性发展到极端则是工具理性取代价值理性，情感与判断出现了分离，启蒙与审美发生了冲突。祛魅的结果用查尔斯·泰勒的话来说就是“存在之链的断裂”，海德格尔所说的“世界”与“大地”之间的冲突，C. P. 斯诺所说的科学与人文之间两种文化的无法沟通。而在这样一个机械复制的时代，文学如同本雅明所说，失去了它的“灵光”。

现代中国也面临一个类似的从“天理”世界观到“公理”世界观的转型（汪晖语），科学主义的思维模式取代了之前具有信仰、情感、价值等多种维度的思维模式。而现代文学无疑与现代民族国家的建构脱不了关系，所谓“想象的共同体”（imagined community）正是通过语言与文学凝聚而成，在建构民族国家的过程中，文学充当了工具性的角色，从而形成了一定的知识等级和文学经典。这是一个“大时代”的文学，在有关“文学性”的界定和“文学史”的书写中，它所体现出来的知识体系、审美趣味、评判标准或多或少体现了意识形态的功能性作用。文学那种自足自为的状态，那种“经国之大业，不朽之盛事”的地位一去不复返（曹丕语，这是所谓“文学自觉”时代的神话），它可能会在某种特定历史、社会语境中位置被提得很高，比如在争夺文化领导和话语权的种种现代政治意识形态中，但显然不具有神圣性。

观察当代文学的现状，在崇高的一体化的意识形态解体之后，文学面临的是全球化时代的消费主义狂潮，文学从政治的枷锁中解脱出来，又陷入了商业逻辑的陷阱之中。这种情形从1980年代在“解放思想”的语境中萌发，到1990年代的商业化新型意识形态之下甚嚣尘上。很大一部分文学被市场收编，我们这个时代已经进入了所谓的“小时代”，在这样的时代我们的文化英雄显现的是“中国合伙人”那种成功人士的面孔，但是却没有一个人关心“万箭穿心”般的“涂自强的个人悲伤”（方方的两部同名小说）。

应该说，从神学和政治中解脱出来，是个祛魅的过程。这个过程伴随着工业化与现代化的片面性发展路线，使得整个社会成为一个危机重重的社会，风险成为一种系统。按照社会学家乌尔里希·贝克（Ulrich Beck）的分析，现代化不仅导致了民族国家的形成、资本的集中、日益紧密的分工网络和市场关系、社会流动和大众消费，更主要的是导致了个体化。这种个体化包含三个层面：首先它具有解放功能，将民众从曾经的传统支配中解放出来，从历史规定性的社会形式中抽离，获得了自由；第二是对于既有实践知识、信仰与伦理等确定性规范的消除；第三，则是重新把一种新型的社会整合与控制机制嵌入进来。这实际上会导致个体与社会之间的直接性，社会问题从而体现为个体问题。社会问题以个体形式出现，而人们很少会从社会领域寻找其根源，这是许多当代文学作品中忽略的层面，即个人主义式的写作往往从个体心理中寻找动因，这必然带来个体不能承受之重的情感创伤和精神分裂。

神学的祛魅形成了尼采所说的上帝之死，人变成了加缪的“局外人”、西西弗斯式的绝望个体；政治的祛魅和商业返魅则形成了主体性的黄昏，人变成了福柯所谓的沙滩上那张随时会被海浪冲刷走的脸。米兰·昆德拉（Milan Kundera, 1929—）对这种祛魅和个体化的过程有段精彩的描述：“当堂吉诃德仗剑远游的时代，世界还如同大路一样向我们敞开，而到了巴尔扎克的时代，世界便退化为城市里的公司办公室和股票交易所——最后世界消失了，它成为福楼拜的包法利夫人内心开放的一只花朵。”循着这样的思路我们看中国现当代文学，在鲁郭茅巴老曹的时代，还有国民性要批判、新人要树立、民族国家要建立；到路遥、刘庆邦、邓一光那里，还有雄心勃勃的奋斗者高家林（《人生》）、宋子玉（《红煤》），还能够狼行成双（《狼行成双》）；但是到刘震云、池莉、林白，世界则变成了“一地鸡毛”的“生活秀”、一个人的内心战争，而人物变成了李洱的《导师死了》等小说中的人物，他们在文学中的角色就是日常生活美学中那种无聊的、暧昧的、面目模糊的“无个性的人”。

如何重新寻回那个消失了的“世界”？

机械论在进入 20 世纪之后遭遇了相对论和量子论的冲击，在科